







DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME DIXIÈME

PREMIÈRE PARTIE

MARONITE — MESSE



DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG.

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME DIXIÈME

PREMIÈRE PARTIE

MARONITE — MESSE



PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

—
1928

TOUS DROITS RÉSERVÉS



Imprimatur :

Argentorati, die 26^a martii 1928.

† Carolus Josephus Eugenius

Ep. Argentinens.



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

M (Suite)

MARONITE (ÉGLISE), branche catholique du patriarcat d'Antioche. — Il y aura lieu d'étudier : I. Ses origines. II. Son histoire (col. 32). III. Sa constitution et son état actuel (col. 120).

I. ORIGINES DE L'ÉGLISE MARONITE. — Pour comprendre les origines et la situation spéciale de cette Église, il convient d'étudier : I. Le personnage de saint Maron, qui a donné son nom au groupement. II. Le monastère de Saint-Maroun, qui en a été le premier centre (col. 2). III. Les maronites dans leurs rapports avec les monophysites (col. 5). IV. Les maronites et leur attitude par rapport au monothéisme (col. 8). V. Enfin, la formation du patriarcat maronite (col. 27).

I. LE PERSONNAGE DE SAINT MARON. — Un saint anachorète nommé Maron (Maroun) vivait du iv^e au v^e siècle sur une montagne située, selon toutes les apparences, dans la région d'Apamée de la Syrie seconde.

Il menait, en plein air, près d'un temple païen qu'il avait converti en église, une vie de pénitence et de prière. A peine se réfugiait-il quelquefois sous une tente de peaux, afin d'éviter les trop grandes intempéries du climat. Théodoret, *Religiosa historia*, xvi et xxi, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1418 et 1431.

Maron, continue Théodoret, fut bientôt connu dans toute la contrée. L'austérité de sa vie et le don des miracles dont il avait été favorisé firent de lui l'une des plus grandes célébrités de cette époque. Les foules envahirent le lieu de sa solitude. Hommes et femmes allaient solliciter sa prière ou partager sa discipline. *Op. cit.*, xvi, *ibid.*, col. 1418. Théodoret qui avait connu bon nombre de ses disciples décrit la vie de quelques-uns d'entre eux, tels saint Jacques le solitaire, saint Linné, sainte Domnina. *Op. cit.*, xxi, xxii, xxx, *ibid.*, col. 1431-1455 et 1491-1494. Il nous apprend que la plupart des solitaires de la région de Cyr s'étaient formés à l'école de notre anachorète. xvi, col. 1418-1419. Il ressort du récit de Théodoret que saint Maron était prêtre; en effet, il consacra un temple au culte de Dieu; il bénissait les malades : expressions qui, dans le langage ecclésiastique, s'appliquent d'ordinaire aux personnes revêtues du caractère sacerdotal. D'ailleurs, une lettre adressée, en 405, par saint Jean Chrysostome, de son exil de

Cucuse en Arménie, à « Maron, prêtre et solitaire », Μάρωνι πρεσβυτέρῳ καὶ μονάζοντι, *Epist.*, XXXVI, *P. G.*, t. LII, col. 630, confirme la conclusion tirée de ce passage de Théodoret. On ne voit pas, en effet, à quel autre anachorète du nom de Maron Jean Chrysostome aurait pu écrire pour demander de ses nouvelles et se recommander à ses prières. Saint Maron était doué d'une science peu ordinaire, qui fit de lui un grand directeur d'âmes. Théodoret, *ibid.*, col. 1418. Lorsque Maron rendit sa belle âme à Dieu, l'on transporta sa dépouille sacrée à l'une des localités voisines où un temple fut élevé et dédié à sa mémoire. Théodoret, *ibid.*, col. 1419.

Théodoret, l'unique biographe de notre solitaire, ne nous dit rien de la date de sa mort. Il convient de la placer vers 410. En effet, Théodoret, qui fut élevé au siège de Cyr en 423, était déjà évêque de cette ville lorsqu'il retraça la biographie de Maron. D'autre part, Chrysostome écrivait à ce dernier en 405. Or, si l'on a bâti, comme nous l'apprend l'évêque de Cyr, une grande église sous le vocable de saint Maron, il faut supposer un intervalle de quelques années entre sa mort et la construction de cette église; et on ne se trompera pas beaucoup en plaçant sa mort à la date que nous avons indiquée.

II. LE MONASTÈRE DE SAINT-MARON. — Les disciples réunis autour de Maron formèrent le premier noyau de l'Église maronite. Ils établirent le centre de leur vie au monastère dédié à la mémoire de leur maître, à savoir au monastère de Saint-Maroun, situé aux environs d'Apamée (Aphamiah, l'actuelle Qal'at-al-Modiq, chef-lieu de la Syrie seconde, dans la vallée de l'Oronte). Voir un document syriaque traduit et publié par F. Nau, *Opusculs maronites*, II, p. 20-25; H. Lammens, S. J., *Le Liban*, t. I, p. 118 et t. II, p. 84. L'emplacement de ce monastère devait être près de l'église élevée en l'honneur du saint. Autrement, en effet, on ne pourrait guère s'expliquer le silence qui enveloppa bientôt ce sanctuaire, devenu pourtant, comme le dit Théodoret, lieu de pèlerinage. Si, au contraire, on admet son annexion au monastère, les documents, parlant de ce dernier, n'avaient plus besoin d'ajouter une mention spéciale de l'église.

Au rapport d'un historien arabe du x^e siècle, Mas'oudi, le monastère de Saint-Maroun était cons-

titue par un vaste édifice, entouré de plus de trois cents cellules et possédait en objets d'or, d'argent et en pierres des richesses considérables. *Livre de l'assèchement, et de la conversion (Kitâb at-Tanbih Wal-Ischrâf)*, édit. de M. J. De Gœje, Leyde, 1894, p. 153. dans *Bibliotheca Geographorum arabicorum*, vii. C'est de là que les moines maronites rayonnaient dans toutes les directions. Les documents historiques nous apprennent que ce couvent était déjà en pleine activité dans les premières années du vi^e siècle. Un mémoire adressé, en 517, au pape Hormisdas par les moines de la Syrie seconde porte en tête la signature d'Alexandre, archimandrite de Saint-Maron. *Mansi, Concil.*, t. viii, col. 425-429. Ce mémoire nous montre la violence de la persécution déchaînée contre eux par les monophysites et l'importance de leur organisation, puisque trois cent cinquante moines furent massacrés et divers couvents brûlés. D'autre part, la place où figure la signature d'Alexandre indique bien la prééminence de son monastère sur les autres. Le pape répondit à cette adresse le 10 février 518. *Ibid.*, col. 429 et surtout col. 1023-1030. Les mêmes moines firent également aux évêques de la Syrie seconde le récit de cette sanglante persécution subie pour la cause de la foi. Ici encore, Alexandre, archimandrite de Saint-Maron, signe le premier parmi les archimandrites des autres monastères de la région d'Apmée. *Ibid.*, col. 1130-1138.

Au concile de Constantinople tenu en 536 sous le patriarche Ménas, le monastère de Saint-Marion était représenté par le moine et apocrisiaire Paul. Celui-ci signe avant les autres moines de la Syrie seconde, Mansi, *ibid.*, col. 911; et, dans le procès-verbal des sessions, son nom précède constamment celui de ces derniers. Cf. col. 881, 929, 940, 953. De plus, à certains endroits, sa signature nous informe expressément du rang qu'occupait alors son monastère : *Ἡμεῖς... ἀποκριστὰς μὲν τῶν τοῦ μακαρίου Μάρωνος τῆς ἐκκλησίας τῶν ἐν τῇ δευτέρᾳ Συρίᾳ ἐκκλησιῶν μοναστηρίων....* Col. 995, 1022. Le monastère de Saint-Marion était donc à la tête des couvents de la province, l'« exarque » des monastères de la Syrie seconde, tout comme l'était celui de Saint-Dalmate par rapport aux couvents de Constantinople. Or, le terme « exarque » veut dire chef de fédération monastique. Voir Pargoire au mot *Archimandrite* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 2741 et 2746; H. Lammens, *op. cit.*, t. II, p. 91. Aussi, dans les controverses doctrinales, les représentants du couvent de Saint-Marion parlaient-ils au nom du parti orthodoxe de leur région. Voir deux lettres écrites vers la fin du VI^e siècle, l'une par les maronites aux jacobites, l'autre par ces derniers aux premiers, conservées au British Museum de Londres, *Add. 12 155*, fol. 163, traduites en français par F. Nau dans le *Bulletin de l'Association de Saint-Louis des maronites*, Paris, 1903, p. 343 sq. et 367 sq. Cf. aussi le compte rendu d'une conférence contradictoire entre les moines maronites et le patriarche et un évêque jacobites, tenue à Damas, en 1042, dans *Moslemes, de la Syrie, l'Asie*, de Londres, *Add. 17 216*, fol. 12. Le texte syriaque en a été publié avec une traduction française par F. Nau, *Annales de l'Association de Saint-Louis des maronites*, Paris, 1899-1900. Cf. plus loin, col. 7.

Les moines des couvents de la Syrie seconde, formés en corps monastique sous la direction du grand patriarche maronite, possèdent des titres élevés, à juste titre, disciples de Saint-Maron. C'est pourquoi, l'Eglise maronite vénère le 31 juillet, comme ses frères catholiques, le jour de la mort de son saint fondateur. Les moines de la Syrie seconde ont été les premiers à se consacrer à la vie monastique, et à fonder des couvents. Ils ont été les premiers à se consacrer à la vie monastique, et à fonder des couvents.

apposées sur les lettres citées plus haut, le grec ayant été, à cette époque, la langue officielle des moines maronites. S. Vailhé, *L'Église maronite, du V^e au IX^e siècle*, dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. ix, p. 261. Du reste, les représentants du monastère de Saint-Maron eux-mêmes portent des titres grecs.

Grâce à ces documents, nous pouvons établir l'époque de la fondation de notre monastère. Il convient de la placer au v^e siècle, quelques années après la construction de l'église dédiée au patron des maronites. En effet, le prestige de ses moines et le rang qu'il tenait parmi les couvents de la région ne peuvent être attribués à un monastère de date récente. D'ailleurs, un historien arabe, Abou'l-Fida († 1331), raconte que l'empereur Marcien fit agrandir ce monastère la deuxième année de son règne, c'est-à-dire en 452. Cité par le P. Lammens, *op. cit.*, t. II, p. 90; et un historien byzantin, Procope de Césarée, nous informe que Justinien le Grand en fit restaurer les murailles, renversées, sans doute, par les monophysites. *De ædific.* I. V, c. IX.

Le monastère de Saint-Marion faisait l'édification de toute la contrée, comme en témoigne une anecdote que l'on trouvera dans Nau, *Opusculs mar.*, II^e part., p. 20-25. Sa renommée donnait un prestige considérable à ses moines; et ceux-ci, hautement recommandables par leur science et par leurs vertus, attiraient les fidèles; de tous côtés, ils accouraient vers eux. Cette popularité déplaisait non seulement aux ennemis de l'orthodoxie, mais encore à ceux de la foi chrétienne. Aussi, tôt ou tard, ce foyer de vert et de discipline devait-il tomber sous leurs coups. A quelle époque remonte sa destruction? Nous n'avons pas de documents nous permettant de le préciser. Sa ruine, cependant, ne dut pas avoir lieu avant la fin du ix^e siècle. D'après une note ajoutée au fol. 126^b d'un ms. syriaque du British Museum, exécuté l'an 892 des Grecs (= 581 de J.-C.), le monastère de Saint-Marion existait encore au milieu du viii^e siècle. Cette note nous apprend, en effet, que ce manuscrit « entra dans la bibliothèque de Saint-Marion l'an 1056 » (= 745 de J.-C.). Cf. W. Wright, *Catalogue of syriac Mss. in the British Museum*, p. 450-454. Bien plus, notre monastère se trouvait en pleine activité vers la fin de ce même siècle, ainsi qu'il ressort d'une lettre écrite à ses moines, en 791, par le patriarche nestorien Timothée I^{er}; cette lettre (43), conservée au couvent chaldéen de Saint-Hormisdas près d'Alqosch (diocèse de Mossoul) et dont une copie se trouve à la Vaticane, est citée par Clément J. David, *Recueil*, p. 200 et 205. Il était encore florissant au temps de Tell-Mahré, patriarche jacobite d'Antioche († 845), puisque, à cette époque, on continuait de prendre les évêques maronites parmi ses moines. « Ils (les maronites) ordonnent un patriarche et des évêques de leur couvent ». Dans Michel le Syrien, t. II, p. 511. Par contre, il était déjà détruit avant le milieu du x^e siècle. L'historien arabe, Ma'soudi († 956), nous dit qu'il « fut dévasté, ainsi que les cellules qui l'environnaient, par suite des incursions répétées des Arabes et de la violence du Sultan ». *Op. cit.*, p. 153-154. Quel était ce sultan? Certainement, un contemporain de Mas'oudi et que tout le monde connaissait. Mas'oudi, en effet, l'ayant désigné par l'article déterminatif, ne sentait plus le besoin de le nommer. Du reste, il paraît avoir connu lui-même ce monastère : cela ressort de la description vivante qu'il lui consacre. En outre, nous pouvons citer à l'appui de cette thèse deux autres documents. Le premier est une note écrite sur le ms. syriaque de Londres, cité plus haut. Cette note a été transcrite, dit Wright, *op. cit.*, p. 451, par une main du ix^e-x^e siècle. Elle se termine par ces mots : « quand apparut le grand

monastère de Saint-Maroun, fut donné à l'église de la Mère de Dieu des Syriens, dans le désert de Scété, par deux frères, Matthieu et Abraham, moines de Tagrit. Il est donc à supposer qu'il n'arriva à ce monastère monophysite, fondé en Égypte par les marchands de Tagrit, qu'après la ruine du couvent de Saint-Maroun. L'autre document nous est fourni par le patriarche Douaïhi. Le savant annaliste, s'appuyant sur des mss. syriaques anciens, dit que le patriarchat maronite fut transféré au Liban l'an 327 de l'hégire (= 939 de J.-C.), sans doute à la suite de la destruction de notre monastère, qui était le siège du patriarche. *Annales, Vat. Syr.* 215, fol. 14. D'ailleurs, les auteurs postérieurs à Mas'oudi, qui ont parlé des monastères de la Syrie, ne font plus aucune mention de celui de Saint-Maroun.

Toutes ces indications nous permettent donc de placer dans la première moitié du x^e siècle la destruction du célèbre monastère, berceau de l'Église maronite. C'est ce monastère de Saint-Maroun qui a donné son nom au peuple maronite. L'appellation de maronites, en effet, a été appliquée non seulement aux moines, mais aux fidèles qui venaient se mettre sous leur conduite. Dans les documents syriaques anciens, on rencontre les locutions : *ceux du monastère de Maron*; *ceux de Mar Maron*; *ceux de Beth Maron*; *ceux de Beth Mar Maron*, ou encore *Chalcédoniens de Beth Maron*. Ces différentes locutions syriaques désignent tantôt les moines, tantôt les partisans du monastère, moines et fidèles, tout comme, dans la version syriaque des Évangiles, l'expression : *ceux de Beth Hérode* désigne les Hérodiens. Matth., xxii, 16; Marc., iii, 6; xn, 13. A pareilles locutions on substitua, dans la suite, le terme *maronite*, tout court.

III. LES MARONITES ET LE MONOPHYSISME. — Les moines du monastère de Saint-Maroun, nous venons de le voir, jouissaient d'un prestige et d'une autorité morale considérable. Ils prenaient une part effective dans les discussions doctrinales de l'époque et donnaient le ton à une notable partie de l'opinion. La lutte acharnée qu'ils avaient menée contre les monophysites leur valut de pouvoir inscrire dans les annales de leur monastère, nous l'avons vu plus haut, nombre de martyrs massacrés par ces derniers. Mais la violence de la persécution ne fit pas fléchir la vaillante troupe de l'orthodoxie. Un document syriaque de la fin du vi^e siècle, contenu dans un manuscrit du British Museum, *Add. 12 155*, ms. exécuté au viii^e siècle, nous montre les moines de Saint-Maroun à la tête du parti orthodoxe et, dans une conférence tenue à Antioche, peu après l'an 591, aux prises avec les sectateurs de Pierre de Callinice, patriarche jacobite (†591). A la suite de cette conférence, des lettres furent échangées entre moines maronites et jacobites, ces derniers traitant les premiers de *rejetons de la vigne de Léon* et de *plant de la vigne chalcédonienne*. F. Nau, qui a publié une traduction française de ces lettres dans le *Bulletin de l'Association de Saint-Louis des maronites* (Paris, 1903, p. 348-350 et 367-381) écrit, à cette occasion, ce qui suit : « Nous avons transcrit à Londres, dans un manuscrit du viii^e siècle, conservé au British Museum (*Add. 12 155*, fol. 163), un texte syriaque inédit, comprenant une lettre des moines de Beth Maron aux jacobites avec la réponse de ceux-ci, qui met en relief, une fois de plus, l'orthodoxie des moines de Saint-Maroun, du vi^e au vii^e siècle, leurs luttes avec les jacobites et la prééminence dont leur monastère jouissait alors sur les monastères de la Syrie seconde. D'après cet écrit, les moines de Saint-Maroun, qui représentent le parti des orthodoxes, des partisans du concile de Chalcédoine et du pape saint Léon, avaient eu une conférence à Antioche avec les sectateurs de Pierre de Callinice, patriarche jacobite

de 578 à 591. Ceux-ci n'avaient pu leur répondre, pas même durant un délai supplémentaire de cinq jours, qu'on leur avait concédé. Ils n'avaient pas répondu davantage à une lettre que les moines de Saint-Maroun leur avaient fait tenir par un certain Mar Constantin. Les maronites Philippe et Thomas rédigèrent alors la lettre dont nous allons donner la traduction et chargèrent Isaac et Simon de la porter aux jacobites et de sommer leurs moines, leurs avocats et leurs évêques d'y faire réponse ou de renier leurs erreurs. Le rôle des maronites dans cette affaire et leur ton envers les jacobites montrent bien qu'ils étaient les primats du parti orthodoxe comme ils avaient déjà été reconnus les primats des moines de la Syrie seconde au concile de Constantinople en 536. Théodore, du monastère de Beth Mar Abaz, leur fit une longue réponse; il les traite de « rejetons de la vigne de Léon » et de « plant de la vigne chalcédonienne », et les accuse d'user du bâton envers les jacobites. Toutes ces injures tournent maintenant à la gloire des maronites, car il est remarquable que cet ennemi acharné ne les accuse d'aucune erreur dogmatique si ce n'est de ne pas professer les siennes ». *Ibid.*, p. 343-344.

Deux passages de la réponse des jacobites nous montrent, en outre, l'attachement des moines maronites au V^e concile oecuménique, tenu en 553 : « L'empereur Justinien a encore confirmé cela, disaient les jacobites aux maronites, dans son édit reçu au concile que vous appelez le cinquième... Interrogez, comme nous l'avons dit plus haut, le V^e concile et l'empereur Justinien, et dites-nous ce qu'il vous répondra. » *Ibid.*, p. 377. Sur l'attachement des maronites au V^e concile, voir aussi les *Dir chapitres* de Thomas de Kaphartab (xi^e siècle), fol. 87 v^o, 96 v^o, 98 r^o, 99 v^o, 113 v^o. Il est donc évident que, jusqu'à la fin du vi^e siècle, l'orthodoxie des maronites « a été perpétuelle et ininterrompue ». S. Vailhé, *L'Église maronite du V^e au IX^e siècle* dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. ix, p. 260.

Au vii^e siècle, les maronites continuent de défendre avec la même ardeur la cause de l'orthodoxie. « Lorsque Chosroès, roi de Perse, dit Barhebraeus, eut été tué par son fils, Héraclius (empereur de Constantinople) reconquit la Syrie et vint à Édesse. Le peuple, les prêtres et les moines allèrent à sa rencontre. Ayant admiré et loué la grande multitude des moines, il dit à ses confidents : « Il ne faut pas nous aliéner un peuple si digne d'éloges ». Un jour de fête étant arrivé, il descendit à notre église et fit de grandes largesses à tout le peuple : Peut-être l'amènerait-il ainsi à adhérer au concile de Chalcédoine. Mais lorsque, à la fin du divin sacrifice, l'empereur s'avança pour communier aux saints mystères selon l'usage des rois chrétiens, Isaïe, métropolitain d'Édesse, dans l'ardeur de son zèle, lui refusa la communion, en disant : « Si tu n'anathématises pas par écrit le concile de Chalcédoine, je ne te laisserai point toucher aux mystères. » Irrité, Héraclius chassa l'évêque Isaïe de la grande église et donna celle-ci aux chalcédoniens... L'empereur s'étant rendu à Mabboug (Hiérapolis), le patriarche Mar Athanasius alla le trouver avec douze évêques. Il demanda le libelle de leur profession de foi, et ils le lui donnèrent. Après l'avoir lu, il leur adressa des éloges. Mais il les pressait sans cesse d'accepter le concile de Chalcédoine. Et comme ils n'y consentaient pas, Héraclius s'irrita et envoya dans tout son empire ce décret : « Quiconque n'adhérera pas (au concile), aura le nez et les oreilles coupés et sa maison sera pillée. » Alors beaucoup se convertirent. Les moines de Beth Maron (maronites), de Mabboug et d'Émèse montrèrent leur méchanceté et pillèrent nombre d'églises et de monastères. Les nôtres s'en plaignirent

a Héraclius qui ne leur répondit pas. C'est pourquoi, le Dieu des vengeances nous délivra par les Ismaélites (les Arabes) des mains des Romains. Nos églises, il est vrai, ne nous furent point rendues, les Arabes conquérants ayant laissé à chaque confession ce qu'ils avaient trouvé en sa possession. Mais ce ne fut pas un léger avantage pour nous que d'être affranchis de la méchanceté des Romains et de leur haine cruelle envers nous. » *Chronicon ecclesiasticum*, t. 1, col. 269-274.

Le récit de Barhebraeus est emprunté aux *Annales* de Denys de Tell-Mahré, patriarche jacobite d'Antioche (818-845), *Annales* aujourd'hui perdues, mais conservées en grande partie, dans la chronique de son successeur, Michel le Syrien ou le Grand (1166-1199), t. ad. Chabot, Paris, 1899-1910, t. II, p. 357-529 et t. III, p. 1-111.

Les jacobites accueillirent avec sympathie les Arabes qui firent la conquête de la Syrie de 634 à 636. Ils les regardaient comme les libérateurs de leur Église. De fait, voyant dans les monophysites les ennemis de la cour byzantine, les nouveaux maîtres les comblèrent de prévenances. Les maronites continuèrent cependant de combattre le monophysisme et de représenter, sans défaillance, le parti orthodoxe. Une chronique maronite de la fin du VII^e siècle nous retrace, en effet, un de ces combats, qui eut lieu l'an 659. Il s'agit d'une conférence contradictoire, tenue en présence du calife Moawiah, en 658-659, entre les évêques jacobites Théodore (c'est le patriarche d'Antioche 649-667) et Sabocht (évêque de Kennesrin) d'une part et les maronites de l'autre. F. Nau, *Opusculum maronites*, I^{re} part., p. 36 du texte syriaque, et II^e part., p. 6 de la traduction. Voir aussi Th. Nöldeke *Bruchstücke einer syrischen Chronik über die Zeit des Mo'awia*, dans *Zeitsch. der deutsch. morgenl. Gesell.*, 1875, t. XXIX, p. 82-98 (Étude avec le texte syriaque et une traduction allemande). Voir encore Brooks et Chabot (texte et traduction latine), *Chronica minora*, II^e part., dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalem, scriptores syri, series tertia*, t. IV, Paris, 1903, p. 35-57 (traduction) et p. 43-74 (texte syriaque). Sur l'auteur de cette chronique, voir dans *Al-Machriq* (rèvue arabe publiée à Beyrouth), 1899, t. II, le P. Lammens, p. 265-268; Bechara Chémaly (actuellement archevêque maronite de Damas), p. 356-358; le P. S. Ronzevalle, p. 451-460.

Ainsi les maronites ne cessèrent point d'être et de se montrer en toute occasion, après comme avant la domination arabe, les ennemis irréductibles de la doctrine monophysite. Et les jacobites les tenaient toujours pour adversaires implacables de leur Église. A l'appui de cette affirmation, nous nous contenterons de citer deux écrivains jacobites : Habib Abou-Raïta, métropolite de Tagrit (IX^e siècle) et le célèbre Barhebraeus. Le métropolite de Tagrit fait une distinction nette entre maronites et monophysites; il appelle les premiers chalcédoniens, attachés à l'impie du concile de Chalcédoine. (Voir ses opuscules *Théologie*, pour les maronites de la Bibliothèque nationale de Paris, ms. 169, fol. 86 v^o-87 r^o.) Quant à Barhebraeus († 1286), il démontre que la différence de confession entre maronites et jacobites existait encore de son temps. A propos de Théophile d'Édesse

au XII^e qu'au VIII^e ou IX^e siècles, les maronites n'étaient partisans de la doctrine monophysite de son Église. A ses yeux, ils étaient des hétérodoxes, autrement dit, des dyophysites ou chalcédoniens.

Il y aurait donc grave injustice à vouloir accuser les maronites de monophysisme ou à prétendre que, devant les terribles menaces d'Héraclius, ils n'ont accepté qu'apparemment le concile de Chalcédoine (Cl. J. David, *op. cit.*, p. 94 sq.; J. B. Chabot, *Chronique de Michel Syrien*, t. II, Paris 1901, p. 493, n. 2). Les arguments apportés à l'appui d'un monophysisme maronite sont si opposés aux données certaines de l'histoire que le patriarche syrien d'Antioche, Ignace Éphrem II Rahmani, et le P. S. Vailhé n'en tiennent aucun compte. Or, ces deux savants ne sauraient être suspectés de complaisance pour la cause de la perpétuelle orthodoxie des maronites. « Les Syro-maronites, dit Mgr Rahmani, forment une branche de l'Église syrienne d'Antioche. Ils s'illustrèrent par leur attachement au concile œcuménique de Chalcédoine et à la lettre du pape saint Léon, qui renferme la doctrine orthodoxe concernant les deux natures de Notre-Seigneur dans l'unité d'une seule personne et qui est connue sous le nom de *Tomus*. » *Les liturgies orientales et occidentales* (en arabe), Charfet (Liban), 1924, p. 407. — « Jamais on n'a accusé, dit le P. Vailhé, ou du moins on n'aurait dû accuser les moines du couvent de Saint-Maron d'avoir attaqué directement la doctrine définie par le concile de Chalcédoine. Je souligne le mot directement, car il est indéniable que, indirectement, le monothélisme sape bien la doctrine des deux natures. Et jamais, non plus, on n'a pu les accuser d'être monothélites au VI^e siècle, alors que les premiers germes de cette hérésie — en tant qu'elle se distingue du monophysisme — sont saisis pour la première fois vers l'année 616... Si les maronites acceptaient la doctrine de Chalcédoine et étaient d'accord avec le pouvoir impérial de Constantinople, vers la fin du VI^e siècle, il en était de même encore trente ou quarante années plus tard, de 629 à 634, pendant le long séjour que fit Héraclius en Syrie. » *Loc. cit.*, p. 260.

De tout ce qui précède on peut conclure que le monophysisme des maronites est une pure légende; et que la continuité de leur orthodoxie jusqu'au début du VII^e siècle est reconnue par tous les historiens de notre époque. Mais l'accord de ces derniers cesse avec l'affaire monothélisme.

IV. LES MARONITES ET LE MONOTHÉLISME. — Un certain nombre d'écrivains ont attribué au monothélisme l'érection d'une Église maronite, en face des deux autres Églises de la Syrie, l'Église officielle et l'Église jacobite.

Cette question a soulevé, notamment depuis le XVII^e siècle, de fréquentes et âpres polémiques.

La plupart des historiens, partisans ou adversaires de la perpétuelle orthodoxie des maronites, se sont simplement appliqués à réunir des textes anciens ou modernes, à en établir la portée ou à l'infirmer, sans toujours bien faire entre eux le triage qui s'imposait. Ils ont ainsi utilisé des documents faux ou interpolés et en ont écarté d'autres dont l'authenticité est incontestable.

Une autre méthode a consisté à tenter une conciliation entre les textes, et à sauvegarder la thèse de l'orthodoxie des maronites en donnant au monothélisme qu'on leur attribue un sens moral, différent de celui qu'a condamné l'Église. Le premier qui, à notre connaissance, ait proposé cette explication est un savant maronite du XVII^e siècle, Faustus Naïroun, *Disertado de origine, nomme, de religion maronita*, Rome, 1679, p. 100-101. Le patriarche Domani

en 1794 a adopté cette explication pour interpréter

certaines textes anciens. *Défense de la nation maronite*, ms. Vat. syr. 396, fol. 25-27. Récemment, un archevêque maronite, Mgr Joseph Darian († 1920), a repris l'idée du monothélisme moral des maronites et lui a consacré un travail, écrit en arabe, sous ce titre : *La substance des preuves évidentes concernant la situation du peuple maronite, du commencement du V^e jusqu'au début du XIII^e siècle* [Le Caire, 1912].

La théorie énoncée par Naironus et Douaihi, développée ensuite par Mgr Darian, ne manque pas de fondement. Mais pour bien l'exposer, il faut tenir compte de tous les aspects du problème. Il est nécessaire, notamment, de mettre en relief les circonstances de temps et de lieu, au milieu desquelles l'Église maronite s'est formée, a pris conscience d'elle-même et a conduit sa destinée. En négligeant ces circonstances, en effet, ou en les sous-estimant, on s'expose à ne rien comprendre à l'histoire des maronites, et surtout à connaître bien mal leur pensée religieuse. Nous allons tâcher de préciser ici les points essentiels de cette question si débattue, en évitant de nous laisser entraîner aux détails inutiles.

Tout d'abord, on pourrait dire que la discussion concernant l'existence de deux volontés dans le Christ n'arriva pas en Syrie avant l'an 727, plus d'un siècle, par conséquent, après l'apparition du monothélisme en pays byzantin, puisque les premiers germes de cette doctrine se manifestent dès 616, lors des négociations de Sergius, patriarche de Constantinople, avec Théodore, évêque de Pharan. *S. Mazimi confessoris disputatio cum Pyrrho*, P. G., t. xci, col. 289, 332; cf. S. Vailhé, *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. viii, p. 37 sq.

Et voici les raisons sur lesquelles nous nous fondons. — 1. — On n'ignore pas la situation de la Syrie dans les premières années du vii^e siècle. Elle était devenue un théâtre de guerres et de troubles de toutes sortes. Au dehors, les attaques des Perses; au dedans, les rapines et les tueries. Le patriarche lui-même, Anastase II, ne fut point épargné, et sa mort laissa le siège officiel d'Orient inoccupé. Cf. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle*, Paris, 1925, p. 370-373. Il ne restait plus qu'un seul patriarche d'Antioche, celui des jacobites. C'était alors Athanase le Chamelier. Les Perses le couvraient d'une certaine protection, les jacobites n'ayant pas cause commune avec Constantinople. Les campagnes de 622-628, couronnées par la victoire d'Héraclius sur Chosroès, changèrent la situation : l'autorité byzantine fut rétablie. Barhebræus nous raconte comment, à la suite de cette victoire décisive, Héraclius, sans parler le moins du monde d'une ou de deux volontés dans le Christ, essaya à Édesse et à Mabboug de faire accepter par les monophysites le concile de Chalcédoine. Voir ci-dessus, col. 6. Le récit de Barhebræus est relaté, avec quelques divergences, il est vrai, dans la *Chronique* de Michel le Syrien. Cependant, les deux chroniqueurs ont la même source d'information, les annales du patriarche Denys de Tell-Mahré. Voici le récit tel qu'il est rapporté par Michel : « L'empereur (Héraclius) s'en étant allé à Mabboug (Hiérapolis), le patriarche Mar Athanasius alla le trouver avec douze évêques... ils restèrent près de lui à discuter pendant douze jours. Il leur demanda un libellé de leur croyance et ils lui donnèrent celui qui est écrit plus haut. Après l'avoir lu, il loua leur croyance et leur demanda de lui donner la communion et d'accepter l'écrit qu'il avait fait et qui confessait deux natures unies dans le Christ, une volonté et une opération selon Cyrille. (Il s'agit de l'*Ecthèse*). Quand ils virent qu'il était d'accord avec Nestorius et Léon, ils ne l'acceptèrent pas, et Héraclius s'irrita. Il écrivit par

tout son empire qu'on devait couper le nez et les oreilles et piller la maison de quiconque n'adhérait pas au concile de Chalcédoine. Cette persécution dura longtemps, et beaucoup de moines adhèrent au synode. Les moines de *Beth Maron* (maronites), de Mabboug, d'Emèse et des pays du sud laissèrent paraître leur malice : un grand nombre d'entre eux acceptèrent le synode et s'emparèrent de la plupart des églises et des monastères. Héraclius ne permettait pas aux orthodoxes (les jacobites) de se présenter devant lui et n'accueillait pas leurs plaintes au sujet du vol de leurs églises... » *Chronique*, édit. Chabot, texte, t. iv, p. 403-410; traduct., t. ii, p. 412.

Le P. Vailhé tire de ce passage, entre autres, la conclusion suivante : « Nous voyons poindre dans les propositions faites par Héraclius au patriarche jacobite, Athanase, les idées fondamentales du monothélisme. Et ces idées, nous savons aujourd'hui que, d'accord avec Sergius, patriarche de Constantinople, Héraclius travailla à les répandre parmi ses sujets à partir de l'année 616, afin de gagner à lui les Églises séparées des arméniens, des jacobites et des coptes, bref toutes les fractions du parti monophysite. Dès lors, quiconque était pour les idées religieuses de l'empereur Héraclius embrassait par le fait même l'hérésie monothélite, tout en maintenant la doctrine de Chalcédoine. Et comme les moines du monastère Saint-Marion sont désignés nommément parmi les adhérents du souverain byzantin, ils sont aussi, par le fait même, comptés au nombre des monothélites » *L'Église maronite, du V^e au IX^e siècle*, dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. ix, p. 261.

Le passage sur lequel s'appuie le P. Vailhé conduirait bien à une telle conclusion. Mais le même récit tel qu'il est donné par Barhebræus ne l'autorise pas. Voir plus haut, col. 6, le texte de Barhebræus. Or, nous croyons la leçon de ce dernier plus exacte que celle de Michel le Syrien.

En effet, a) le texte de Michel le Syrien renferme des inexactitudes en opposition évidente avec les données historiques certaines que nous possédons sur l'*Ecthèse* et les moines de *Beth-Marion*. L'entrevue de l'empereur et du patriarche Athanase († 631) eut lieu, entre 629 et 631, bien avant la publication de l'*Ecthèse*. Composée en 636, celle-ci ne fut promulguée qu'en 638. Cf. Mansi, *Concil.*, t. xi, col. 9. Sur la date de la mort du patriarche Athanase, voir Barhebræus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. i, col. 275-276; *Chronique de Michel le Syrien*, texte, t. iv, p. 414; traduction, t. ii, p. 419. Quant aux moines de *Beth-Marion*, ils avaient toujours défendu la doctrine chalcédonienne. Ce ne fut donc pas à la suite de l'entrevue de Mabboug, comme le ferait croire le texte de Michel le Syrien, qu'ils acceptèrent le concile de 451. Ce texte est si peu conforme à la vérité que le P. Vailhé lui-même ajoute à cet endroit une remarque fort juste : « Ceci ne doit pas s'entendre, dit-il, des moines maronites, qui recevaient le concile de Chalcédoine, ainsi que nous l'avons vu, mais de quelques couvents jacobites. » *L'Église maronite, du V^e au IX^e siècle*, loc. cit., p. 261, n. 1.

b) Le même texte — d'accord sur ce point avec le récit de Barhebræus — fait décréter par Héraclius « qu'on devait couper le nez et les oreilles et piller la maison de quiconque n'adhérait pas au concile de Chalcédoine ». Pourquoi, dans ce décret adressé à tous ses sujets, l'empereur n'a-t-il plus imposé, comme il venait d'enjoindre au patriarche Athanase et à ses évêques de l'accepter, la formule d'une volonté et d'une énergie dans le Christ?

c) Tell-Mahré, nous le verrons plus loin, affirme que la question monothélite arriva en Syrie l'an 727,

et cette indication figure dans sa chronique, reproduite par Michel le Syrien lui-même.

Toutes ces raisons montrent que le texte de Tell-Mahré, conservé dans la chronique de Michel le Syrien, a subi, à cet endroit, des retouches et des interpolations. Par conséquent, suivant le récit de Barhebraeus, il reste acquis qu'à la conférence de Mabboug il ne fut point question de monothélisme.

Il est vrai, Théophane et quelques autres chronographes après lui, comme Georges Hamartolos et Cédrenus, *P. G.*, t. cx, col. 836 et t. cxxi, col. 805, donnent de ces négociations de Mabboug (Hiérapolis) un récit tout différent; mais ils contiennent trop d'inexactitudes et d'anachronismes pour qu'on puisse y ajouter foi. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, p. 337-338; Duchesne, *loc. cit.*, p. 397, n. 2.

Les textes de Théophane et des autres chronographes seraient-ils de moins mauvaise apparence, il n'en resterait pas moins que le témoignage d'un patriarche, tel qu'est Denys de Tell-Mahré, concernant un fait relatif à son Église, serait d'un tout autre poids que celui d'un simple chroniqueur, et, à plus forte raison, d'un chroniqueur étranger.

2. — A la conférence contradictoire tenue, en 659, devant le calife Moawiah, à Damas (voir ci-dessus, col. 7), il ne fut point question des énergies et des volontés du Christ. Or, si les maronites avaient tant soit peu admis ou professé le monothélisme, il eût été facile aux jacobites de prendre l'avantage sur eux, l'unité physique des volontés conduisant, par une conséquence logique, à l'unité des natures. Aussi les adversaires des maronites ne manqueront-ils pas de faire valoir cette conclusion, lorsque, plus tard, la discussion monothélite sera soulevée en Syrie. Voir Tell-Mahré, dans *Michel le Syrien*, texte, t. iv, p. 459-460; trad., t. II, p. 494; cf. aussi Germain de Constantinople (715-730), *De hæresibus et synodis* dans *P. G.*, t. xcvm, col. 81.

3. — Un interrogatoire subi, au VI^e concile œcuménique, par un certain Constantin, prêtre d'Apamée de la Syrie seconde, renforce encore nos conclusions. Texte dans Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 618-619. — Il appert de ce long interrogatoire que le prêtre d'Apamée, tout en parlant en son propre nom, cherchait à trouver un terrain de conciliation pour réunir les divers groupes qui divisaient l'Église. Il admettait volontiers qu'avant sa mort le Christ avait bien possédé deux volontés, mais qu'il perdit sur la croix, avec sa chair et son sang, la volonté humaine. Ce dernier point, le prêtre Constantin dut l'apprendre de Macaire, patriarche d'Antioche, qui en résidence dans quelque monastère de Constantinople, ne mit jamais les pieds en Syrie. Quoi qu'il en soit, un fait doit être retenu, c'est que le prêtre Constantin ne se réclame pas, pour son monothélisme, des chefs religieux de la région d'Apamée, centre de l'activité des moines maronites, mais de l'autorité de Macaire.

Au demeurant, si les Pères du concile avaient eu vent d'une prédication monothélite en Syrie, ils n'auraient point négligé de lui demander quelques explications à ce sujet. Pareil silence sur une question qui agitaient l'Église et l'empire est hautement significatif.

Les sources assembled au cours du VII^e siècle pour la question monothélite ne font aucune allusion à l'existence d'une telle doctrine en Syrie. Comment expliquer l'attitude des Pères, si, vraiment, il se trou-

vait en Syrie, à cette époque, quelque partisans de la nouvelle doctrine? Cette attitude serait d'autant moins compréhensible que l'épiscopat n'entendait faire grâce à aucun fauteur de schisme ou d'hérésie, témoin l'inclusion, dans la liste des hérétiques du VI^e concile, par exemple, de l'évêque de Constantinople. Ce dernier,

ayant demandé à l'assemblée de passer sous silence, dans les anathèmes, les noms de ses prédécesseurs, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, fut mis en minorité et le concile les condamna nominativement.

5. — Enfin, nous avons, dans les Annales de Denys de Tell-Mahré, un passage qui, précisément, nous dit comment et à quelle époque la question monothélite pénétra en Syrie : « Quoique nous ayons déjà parlé, dit-il, de l'hérésie de Maximus (Maxime le Confesseur) et de la manière dont Constantin (Constantin Pogonat) l'introduisit dans les Églises des Romains, après qu'elle avait été écartée par son père Constant, nous devons maintenant faire connaître le schisme qui survint parmi eux (les chalcédoniens) en cette année 1038 (= 727 de J.-C.), à propos de cette hérésie et de l'expression qui *as été crucifié*. Dans les pays des Romains, cette opinion régnait depuis le temps de Constantin[us], mais dans les régions de Syrie, elle n'était pas admise. Elle y fut semée maintenant par les prisonniers et les captifs que les troupes de Taïyayé (Arabes) amenaient et faisaient habiter en Syrie. Sans doute à cause de l'estime de l'empire des Romains, ceux qui se laissèrent pervertir par cette opinion (le dyothélisme) et l'acceptèrent furent surtout les citadins et leurs évêques, et les chefs. L'un de ceux-ci était Sergius, fils de Manqour, qui opprimait beaucoup les fidèles qui étaient à Damas et à Emèse, et non seulement leur fit effacer du *Trisagion* l'expression *ὁ σταυρωθείς* (qui a été crucifié), mais entraîna aussi plusieurs des nôtres à son hérésie. Cette hérésie pervertit aussi les sièges de Jérusalem, d'Antioche, d'Édesse et d'autres villes, que les chalcédoniens occupaient depuis l'époque de l'empereur Héraclius. » Dans la *Chronique de Michel le Syrien*, texte, t. iv, p. 457-458; trad., t. II, p. 492-493.

L'importance de ce témoignage n'échappe à personne, l'auteur de ces annales ayant été mêlé de très près aux affaires religieuses de la Syrie, à une époque assez rapprochée des événements. En effet, Denys, né dans la seconde moitié du VII^e siècle à Tell-Mahré, village situé sur le Balikh (un affluent de l'Euphrate), non loin de Callinice, fit ses études au couvent de Kennesré, qui était un centre de culture intellectuelle, à quelques kilomètres d'Alep. Puis, élevé en 818 à la dignité patriarcale, il gouverna l'Église jacobite jusqu'à sa mort, survenue le 22 août 845. Cf. J.-B. Chabot, *Chronique de Denys de Tell-Mahré*, Paris, 1895, p. ix-xxviii; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 388-389. On ne peut donc mettre en doute son autorité pour des choses qu'il n'avait pas d'intérêt à exagérer ou à atténuer.

L'ensemble de ces documents nous mène à cette conclusion : au VII^e siècle, la question monothélite n'était pas encore soulevée en Syrie. Submergée de tous côtés par les invasions arabes, coupée de communications avec le reste de la chrétienté, cette région demeurait étrangère aux discussions christologiques de Byzance. On y était resté tel qu'avant l'invasion arabe : chalcédonien ou jacobite, sans s'occuper le moins du monde du monothélisme ou du dyothélisme. C'est en 727 que la controverse dyothélite y fut portée par les prisonniers des Arabes. Cf. Darian, *op. cit.*, p. 133-143.

Voilà les faits. Il reste à voir comment cette discussion fut comprise et accueillie par les maronites. C'est encore le patriarche Denys de Tell-Mahré qui va nous renseigner. Au passage que nous venons de citer il ajoute : « Les moines de Beth Maron (maronites) et l'évêque de ce couvent, et quelques autres n'acceptèrent point cette opinion (les deux volontés), mais la plupart des citadins et leurs évêques l'acceptèrent. Combien d'anathèmes (furent portés), combien de rixes eurent lieu jusqu'à présent, on ne peut l'en-

mérer ni le supputer. Dans la discussion, les *chalcédoniens* du parti de Beth-Maroun inectivaient les *maximites* (partisans de la doctrine de Maxime le Confesseur) : « Vous êtes des nestoriens, les compagnons des païens et des juifs. Vous ne dites pas que le Christ est Dieu, qu'il est né de la Vierge, qu'il a souffert et a été crucifié dans la chair, mais qu'il est un homme ordinaire, une personne particulière, abandonnée au loin par Dieu, qui craignait et redoutait la mort et criait pour cela : « Mon Père ! s'il est possible, que ce calice passe loin de moi, toutefois que ta volonté soit faite et non la mienne », comme si autre et autre étaient les volontés du Père et du Fils ; c'est-à-dire qu'il y aurait dans le Christ deux volontés séparées et opposées, ou même ennemies, et en lutte l'une contre l'autre. » Texte, t. IV, p. 458-459 ; trad., t. II, p. 493-494.

Pour bien juger de la situation des maronites à cette époque, il faut se reporter quelques siècles en arrière et se mettre dans leur état d'esprit. En cette période, les luttes religieuses avaient marqué le point culminant d'une irréductible hostilité entre les diverses confessions chrétiennes du patriarcat d'Antioche. Chalcédoniens, nestoriens et jacobites formaient trois Églises rivales ; ils s'étaient bien organisés pour la défense de leurs idées respectives. Il ne fallait pas toucher à leurs sentiments religieux, toujours à fleur d'épiderme. Les partisans des deux natures dans le Christ, tenant le milieu entre les deux autres groupes, pouvaient toujours craindre de dépasser la mesure, ne fût-ce que par gaucherie ou excès de langage. Aussi, un certain nombre d'entre eux abhorraient toute nouveauté doctrinale, même de pure forme ou de simple expression. Le VI^e concile n'ayant pu être promulgué en Syrie, ils vivaient uniquement sur les définitions des cinq premiers ; ils se cramponnaient à la doctrine de Chalcédoine et ne voulaient rien savoir au delà. Or, sur ces entrefaites, des prisonniers, qui n'étaient investis d'aucune autorité hiérarchique, arrivaient en Syrie et se mettaient à parler d'un dogme des deux volontés. Il n'en fallait pas plus pour mettre le feu aux poudres. Les maronites, peu habitués à un tel langage, n'y virent qu'une sorte de dualisme dans le Christ. Pour eux, c'était le nestorianisme. « Vous êtes des nestoriens », disaient-ils aux maximites. Et alors, les chalcédoniens se divisèrent en deux fractions, argumentant les uns contre les autres, sans pouvoir se comprendre. Ils étaient, pourtant, d'accord sur le fond ; car, ce que les maronites contestaient, ce n'était pas le dyothélisme physique dans le Christ ; ils refusaient seulement d'admettre la coexistence de deux volontés ennemies, c'est-à-dire : l'antithèse de la volonté divine et de la volonté humaine. Mais, dans l'échauffement de la polémique et de la passion religieuse, au lieu de chercher la solution de la difficulté, on n'avait rien tant à cœur que de faire mieux valoir ses idées pour désarmer et acculer à l'absurde la partie adverse. De fait, tout en ignorant le VI^e concile, les maronites avaient la pensée conforme à sa doctrine.

Tel fut et tel a toujours été le fond de la pensée maronite. Les quelques documents que nous possédons permettent bien d'en vérifier la continuité au cours des siècles. — Le premier de ces documents est un missel dont se servaient au XI^e siècle les maronites et qui était, sinon comme ms., au moins comme composition, antérieur à cette époque. Le patriarche Douaïhi († 1704) a eu ce missel entre les mains et nous en a conservé un passage tiré d'une hymne de la messe des catéchumènes. Nous en donnons une traduction littérale pour conserver au texte syriaque toute sa saveur originale :

Le Miséricordieux, qui en Marie a habité pauvrement
Et, comme homme, est sorti de son sein humblement,

Est venu au monde par miracle et merveilleusement
Dans l'union des deux natures véritablement.

(blement

Ayant une seule personne, une seule volonté il a eu dou-
Avec les propriétés des deux natures indivisiblement.
Les natures demeurent en une seule hypostase divinement,
Reconnues sans desunion ni confusion.

Par la nature divine, il a fait des prodiges divinement,
Par la nature humaine, il a enduré des souffrances huma-
[nement.

Paul a dit : il s'est fait semblable à nous entièrement,
Hormis le péché, l'iniquité et l'impiété, véritablement.

Ms. 396, fol. 24.

L'auteur de cette hymne, il est facile de le voir, a pour préoccupation constante de proclamer la doctrine des deux natures, dans l'unité d'une seule personne, mais agissant chacune pour son compte. L'on sent bien qu'il se trouve en face de nestoriens et de monophysites. C'est pourquoi, tout en affirmant le dogme des deux natures complètes, entièrement distinctes l'une de l'autre, il insiste sur l'idée d'une parfaite harmonie entre elles. Le Christ est à la fois Dieu et homme ; il possède une volonté double, mais cette volonté est une dans ce sens que la faculté humaine est irrévocablement soumise à la divinité. Aussi, dans la pensée maronite, l'unité de volonté ne peut-elle être entendue qu'au sens moral, car l'auteur ne met pas en doute l'existence de la volonté humaine en tant que puissance physique. Autrement, comment expliquer le contexte : une seule volonté il a eu doublement, avec les propriétés des deux natures sans division, sans confusion, il s'est fait semblable à nous en toutes choses, hormis le péché ?

Un deuxième texte est emprunté à l'ancienne collection canonique des maronites, traduite du syriaque en arabe vers 1058 de J.-C. et connue sous les noms de *Livre de la direction*, *Livre de la loi* ou *Livre de la perfection*. Cette collection est encore inédite. Il en existe plusieurs exemplaires. Nous citons celui de la Vaticane (*Val. syr. 133*), exécuté en 1402. Voici la traduction du texte qui concerne notre sujet :

Il faut parler de l'incarnation du Christ... Nous croyons qu'il est l'une des trois personnes glorieuses, le Fils, le *Logos* né du Père... Il descendit du ciel... Il s'incarna, par (l'opération) du Saint-Esprit, de la Vierge pure Marie, fille de Joachim ; il prit d'elle un corps... Ce corps est animé d'une âme raisonnable, intelligente et douée de science. *Il nous ressemble en toutes choses, hors le péché...* Il a une seule personne et deux natures intelligentes ; il est Dieu et homme... Nous ne croyons cependant pas qu'il est deux, deux Christs, deux personnes, deux volontés et deux énergies. Loin de là ! C'est un seul Jésus-Christ, le Fils de Dieu, le *Logos* qui s'incarna pour nous ; une seule personne éternelle, sans commencement ; un homme d'Adam, ayant un corps animé, sensible. *Il est Dieu parfait... et homme parfait...* Les melkites et les maronites se divisèrent sur la question d'une ou de deux volontés (dans le Christ). Les melkites confessèrent deux volontés..., les maronites une seule... ; et chacune des deux parties alléguait des arguments à l'appui de sa thèse... Les maronites disaient (aux melkites) : Ces deux volontés que vous confessez dans le Christ doivent être ou conformes, ou opposées l'une à l'autre. Si de tout point elles se trouvent conformes l'une à l'autre, on aboutit à une seule volonté ; mais si elles sont opposées l'une à l'autre, il s'ensuit que la nature divine veut ce que ne veut pas la nature humaine et que la nature humaine veut ce que ne veut pas la nature divine. S'il en était ainsi, il y aurait division et opposition, partant deux (personnes dans le Christ) ; et alors, l'union (hypostatique) n'existerait plus, la Trinité deviendrait « quaternité » et l'on se trouverait réduit au point de vue de Nestorius et à ses opinions sur le Christ. Les maronites citaient à l'appui quelques paroles du Christ, contenues dans le saint Évangile : Sa parole au lépreux : *Je le veux*, lorsque celui-ci vint à lui en disant : *Si tu veux, tu peux me guérir* (Matth., VIII, 2-3). — Sa parole (à l'ouvrier) : Prends

le salaire qui te revient, et va-t-en en paix. *Je veux donner à ton compagnon autant qu'à toi* (Matth., xx, 14). Cette autre parole : Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Père et celui à qui le Père a voulu le révéler (Matth., xi, 27)... Ces paroles montrent bien qu'il n'y a qu'une seule volonté par rapport aux choses indiquées (fol. 21 v^o-31).

Il est évident que l'auteur de cette profession de foi n'avait pas connaissance de la doctrine du VI^e concile. Pour lui, le Christ est un homme parfait comme Dieu est parfait; les deux natures divine et humaine sont trop étroitement unies en lui pour qu'on puisse s'imaginer le moindre désaccord entre elles. Aussi la base de l'argumentation est-elle toujours l'impossibilité absolue d'une opposition entre les deux volontés, sans envisager particulièrement la question d'une puissance volitive humaine dans le Christ. Le dogme des deux volontés physiques du Sauveur se trouve à l'état implicite, comme il avait été chez d'autres chalcédoniens avant les querelles monothélites. On n'entend pas nier l'existence de la faculté de vouloir humaine, puisque le Christ possède toute notre nature, hors le péché. Ce que l'on nie, c'est la possibilité d'un conflit qui opposerait en Jésus-Christ une volonté humaine à une volonté divine, car si les deux volontés « se trouvent conformes l'une à l'autre, on aboutit à une seule volonté »; en d'autres termes, les deux volontés sont tellement unies qu'on ne saurait relever entre elles aucune distinction extérieure. Les quelques exemples tirés de l'Évangile (pour étranges que paraissent quelques-uns) font encore ressortir la pensée des maronites. Le Christ agit en Dieu comme il agit en homme. Il exprime sa volonté lorsqu'il accomplit une action divine; il l'exprime également quand il fait une action humaine. Ainsi, la guérison du lépreux provient, de la volonté divine tandis que l'octroi du salaire est l'œuvre de la volonté humaine. Mais celle-ci se trouve en parfaite harmonie avec la volonté divine au point que le Christ ne possède qu'une volonté dans le sens de la chose voulue. Somme toute, ce passage du *Livre de la direction* nous rappelle le récit de Tell-Mahré : maronites et melkites avaient été unis dans la même confession religieuse; ils se divisèrent sur la question des deux volontés, les maronites l'ayant comprise dans le sens de deux volontés adverses.

Un troisième texte est emprunté à l'ouvrage connu sous le nom de *Deux chapitres*, composé au XI^e siècle par un évêque maronite, Thomas de Kaphartab. C'est un ouvrage inédit, écrit en arabe. Nous citerons l'exemplaire conservé, sous le n. 203, au fonds syriaque de la Bibliothèque nationale de Paris, exécuté en 1781 (= 1470 de J.-C.). Généralement, on invoque cet ouvrage à l'appui de l'opinion qui croit au monothélisme de l'Église maronite. Il est certain que la lecture de quelques passages conduirait à pareille conclusion les esprits peu avertis de la question. Il faut le lire tout entier pour pouvoir se faire là-dessus un jugement exact.

Le *Deux chapitres* fut adressé en 1089 à Jean IV, patriarche melkite d'Antioche. En voici le thème général : Jésus-Christ est Dieu parfait, homme parfait. Il nous est semblable en toutes choses, hors le péché. Il a une seule volonté, parce qu'il ne peut y avoir en lui deux volontés opposées l'une à l'autre, en d'autres termes, deux volontés dont l'une divine —

celle du Père — et l'autre humaine en contradiction avec elle. C'est qu'en effet le Sauveur n'a pu la volonté d'un créature se délier par le péché comme celle d'Adam ou d'Ève. La nature humaine du Christ est par là même parfaite, or, telle

telle qu'elle figurait dans les anciens rituels d'ordination. Voir, par exemple, un pontifical écrit en 1507 et conservé parmi les mss. de la Vaticane, *Val. syr.*, 48, fol. 63.

Voilà la doctrine de l'Église maronite. On n'a jamais nié la volonté physique de la nature humaine du Christ. C'est l'idée d'une antithèse entre les deux volontés de l'Homme-Dieu qu'on ne veut pas admettre. L'expression de cette idée est confuse, plus ou moins mal venue, il est vrai; mais il faut en chercher la cause dans l'ignorance des définitions conciliaires de 680-681. Même au XI^e siècle, les maronites ignoraient tout du VI^e concile. C'est encore Thomas de Kaphartab qui nous l'apprend : « Jamais, dit-il, les conciles n'ont parlé de deux volontés. » *Op. cit.*, fol. 88 v^o; cf. aussi fol. 96 v^o, 97 r^o. Les maronites en étaient tellement convaincus qu'ils se regardaient comme unis par la foi aux « Francs », c'est-à-dire aux Latins et se trouvant ainsi en parfait accord avec l'orthodoxie. Voir le même Thomas de Kaphartab, *op. cit.*, fol. 86 v^o, 100 r^o. C'est bien pourquoi, ils accueillirent à bras ouverts les premiers croisés qui arrivèrent au Liban en 1099, et leur rendirent de précieux services. Guillaume de Tyr, *Historia*, l. XXII, c. viii, P. L., t. cci, col. 855-856; Lammens, *La Syrie*, t. 1, p. 212. Puis, ayant appris d'eux la doctrine du VI^e concile, ils s'empressèrent de confesser explicitement le dogme des deux volontés. Tel qu'il était expliqué par les Pères, ce dogme s'accordait fort bien avec l'idée que les maronites s'étaient faite de l'Incarnation. Voilà ce qu'on appelle la *conversion des maronites*, racontée par le célèbre historien des Croisades, Guillaume de Tyr!

Mais comment interpréter, diront les tenants de la thèse contraire, les documents qui témoignent tout court du monothélisme maronite?

Pour répondre à cette objection, il faut classer les textes en deux catégories : les textes de provenance maronite et les ouvrages des différents auteurs qui ont parlé des maronites.

Pris séparément, nous le reconnaissons volontiers, certains textes maronites, liturgiques ou autres, pourraient être cités en faveur du monothélisme. Mais la critique n'admet pas la citation de textes isolés; elle en exige l'étude comparée avant de tirer les conclusions finales. Or, si on envisageait, dans leur ensemble, les textes proprement maronites, les éclairant les uns par les autres, si même on les rapprochait d'autres documents et qu'on les replaçât dans leur cadre historique, on aboutirait à cette conclusion : le monothélisme condamné par le VI^e concile n'était pas celui des maronites, ces derniers ayant voulu proclamer seulement l'union morale des deux volontés dans le Christ. Les expressions peu calculées et inexactes ne sauraient être comprises autrement par quiconque aura bien examiné et confronté les divers documents relatifs à cette question. D'ailleurs, une expression mal venue, ou même une erreur positive dans un ms. ne suffirait point, à elle seule, pour taxer d'hérésie une communauté ou une Église qui en ferait usage. La faute devrait être rejetée sur le copiste, attribuée à une négligence de sa part, à son ignorance, ou imputée au modèle dont il aura fait une reproduction servile. En Occident, comme en Orient, les mss. étaient exécutés sans le contrôle de l'autorité et l'écriture seule y engageait sa responsabilité. L'erreur pouvait s'y glisser d'autant plus facilement que les scribes cherchaient parfois à utiliser ou à accommoder à l'usage de leurs Églises respectives les livres ecclésiastiques d'autres communautés. Voir, par exemple, trois copies manuscrites du *Nomocanon* d'Ibn-Al-Assal, copte monophysite, adaptées aux besoins de l'Église maronite et dont l'une exécutée

probablement au ^{xiii}^e siècle (*ms. Barberini 41* de la Vaticane), l'autre en 1475 (*ms. syr. 225* de la Bibliothèque nationale de Paris) et la troisième en 1550 (bibliothèque du couvent de Koraim au Liban, citée par Darian, *op. cit.*, p. 224-229). Voir aussi, à la Vaticane, le *ms. vat. arab. 623*. C'est un ouvrage d'un célèbre écrivain copte du ^{xiii}^e-^{xiv}^e siècle, Abou'l-Barakat, qui rapporte, à la page 236, que les jacobites avaient remanié et adapté à leur Église le *Commentaire des Évangiles*, écrit par un prêtre nestorien, Abou'l-Farag Ibn-El-Tayyeb.

Si de plus on tenait compte de la situation des maronites, petit peuple entouré d'hérétiques et d'infidèles, bouleversé par des siècles d'oppression et de terreur, on ne serait plus étonné de rencontrer chez eux quelques tâtonnements, certaines surprises ou erreurs matérielles imputables à l'ignorance. Il ne faut jamais oublier ces circonstances de temps et de lieu quand il s'agit de porter un jugement sur la question maronite. On n'avait point d'écoles de théologie, ni d'autres centres de culture intellectuelle. Les menaces et les épreuves de toute sorte absorbaient l'attention. Cependant, malgré le souci constant d'être prêt à se défendre contre les nombreux ennemis religieux et politiques, on ne perdait pas de vue le devoir de fidélité à l'Église de Rome. Et c'est ce qui explique pourquoi, au cours des âges, le clergé et le peuple maronites accueillaient toujours avec déférence les ordres et les directives du Saint-Siège.

Bref, un passage que l'on rencontre dans un livre même ecclésiastique, ne traduit pas nécessairement la croyance de l'Église à laquelle appartient l'auteur ou le copiste; cela est vrai tout aussi bien pour les catholiques que pour les communautés non catholiques.

Quant aux auteurs anciens et modernes qui ont soutenu la thèse du monothélisme maronite, ils se sont fondés ou bien sur les apparences, ou bien sur certains textes pris séparément. Ils n'ont pas envisagé l'ensemble des faits et des circonstances historiques, ni mis en valeur l'étude comparative des documents. La plupart d'entre eux se sont copiés les uns les autres et beaucoup ont eu pour source directe la chronologie d'Eutychès d'Alexandrie (Sa'ïd Ibn Batriq), qui n'est rien moins que sûre, notamment pour les événements dont l'auteur n'a pas été témoin. De plus, certains textes ont été interpolés, mal interprétés ou faussement attribués à des écrivains anciens. Il serait trop long de passer en revue tous les auteurs et tous les textes. Il nous suffira d'en citer, à titre d'exemples, quelques-uns parmi les plus représentatifs.

a) Timothée, prêtre de Constantinople († 518) a composé une dissertation intitulée : *De iis qui accedunt ad sanctam Ecclesiam* (περὶ τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ). On y trouve parmi les hérétiques :

Maronite, qui quartam et quintam, ac sextam synodum rejiciunt, adduntque hymno Tersanctus crucifixionem, ac unam voluntatem unamque operationem in Christo docent. Dans F. Combefis, *Historia haeresis monothelitarum*, Paris, 1648, col. 459.

Or, Timothée était encore prêtre lorsqu'il écrivit cette dissertation; il monta sur le siège de Constantinople en 511. Par conséquent, ce texte, se rapportant à des événements bien postérieurs, ne peut être de lui. Aussi bien, il manque dans un grand nombre de manuscrits. Voir Combefis, *loc. cit.*, col. 464; Assémani, *Bibl. orient.*, t. I, p. 509; P. G., t. LXXXVI, col. 65, n. 53; S. Vailhé, *Origines religieuses des maronites*, dans les *Échos d'Orient*, 1901, t. IV, p. 159. Toutefois, Mgr David le cite contre la thèse de la perpétuelle orthodoxie des maronites sans vouloir s'occuper de la question de son authenticité. Pour lui, le fait de le

rencontrer dans un livre officiel à l'usage de Constantinople représente l'opinion de l'Église grecque sur les sentiments religieux du peuple maronite. *Op. cit.*, p. 316. Mais l'inexactitude de ce texte ne peut échapper à personne. L'auteur affirme des choses qui se trouvent contredites par les données positives de l'histoire. Nous avons démontré, en effet, l'attachement des maronites aux IV^e et V^e conciles; nous avons prouvé leur ignorance du VI^e.

Voilà un document sur lequel on se fondait à Constantinople pour taxer d'hérésie l'Église maronite.

b) Saint Germain, patriarche de Constantinople (715-730), nous a laissé un traité : *De haeresibus et synodis*, P. G., t. xcvm, col. 39-88. On y lit :

Et quas quidem hactenus commemoravi, eae sunt capitales haereses, et quae inter ceteras eminent ex ipsis instar propaginum derivatas. Jam quidam ex his haereticis, sexta rejecta synodo, quintam quoque subvertunt; alii, his duabus rejectis, quartam recipiunt. hique cum Jacobitis bellum gerunt; qui hos vicissim insanos judicant, quia quartam recipientes, reliquis duas recusant admittere; quod ii faciunt qui Maronitae appellantur. Horum exstat monasterium in Syria montibus aedificatum, quorum plerique omnino sextam imo et quintam quartamque synodum respuunt. Quippe qui quartam admiserit, sextam quoque amplectatur necesse est, si certe ratiocinio ac mente non careat; etenim sexta synodi radix, ut ita dicam, fundamentum, ac firma basis, ipsa quarta est. *Loc. cit.*, col. 82.

Ce passage témoigne d'un manque d'ordre dans les idées et d'unité dans la composition. Après avoir rangé les maronites parmi les partisans du IV^e concile, l'auteur se rétracte, pour ainsi dire, et fait passer le plus grand nombre d'entre eux au camp ennemi. Puis, pour les convaincre d'illogisme à propos du VI^e concile, il s'appuie sur leur attachement à celui de Chalcédoine. Tout cela est de nature à jeter un doute sérieux sur l'authenticité de ce texte qui serait retouché par une main postérieure, ou même interpolé dans l'œuvre de saint Germain. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que le patriarche de Constantinople ne pouvait guère ignorer les polémiques doctrinales qui mettaient aux prises maronites et monophysites et la fidélité des premiers à la cause chalcédonienne. En outre, même l'authenticité de ce passage supposée, cela ne changerait rien à nos conclusions. En effet, le texte dont il s'agit, qu'il appartienne réellement à Germain ou à un autre écrivain, est en contradiction manifeste avec les faits avérés de l'histoire du monophysisme en Syrie. D'autre part, le patriarche de Constantinople a composé son traité, à la demande du diacre Anthime, peu après avoir démissionné, vers le milieu de janvier 729. C'était donc à l'époque où la question monothélite venait de diviser le parti chalcédonien de Syrie. Nous avons vu comment la discussion fut portée à la connaissance des maronites et dans quel sens elle fut comprise par eux. Si Germain qui se trouvait à Constantinople avait pu apprendre le fait de cette discussion, il ne lui était guère loisible d'en saisir les nuances. Il eût fondé son jugement sur de simples bruits, colportés de loin par des personnes de la partie adverse ou des gens peu ou mal renseignés sur la nature du conflit. D'ailleurs, nous avons démontré qu'à cette époque les maronites n'avaient pas encore connaissance du VI^e concile.

c) Dans les ouvrages de saint Jean Damascène, il est question des maronites une première fois dans le *Libellus de recta sententia*; puis dans la lettre à l'archimandrite Jordanès *De hymno trisagio*. Aux deux ouvrages, ils sont mentionnés d'un mot. Le *Libellus de recta sententia* est une profession de foi, rédigée vers 726 pour être adressée, au nom d'Élie, évêque de Iabroud, à Pierre, métropolite de Damas. Quant à la lettre à Jordanès, elle fut composée après la mort de

Jean de Jérusalem, survenue en 734-735. Cf. ci-dessus, art. JEAN DAMASCÈNE, t. VIII, col. 698 et 705.

Voici le texte des deux passages relatifs aux maronites :

Et juro per sanctam, consubstantialitatem et adorandam Trinitatem, absque omni dolo et fraude, me ita sentire, nec alio quodam praefer illa admittente, nec me communicatum cum altero, qui fidem hanc non confiteatur, ac praesertim cum maronitis. *Libellus de recta sententia*, P. G., t. xciv, col. 1431, n. 8.

Cnaphéi (Pierre le Foulon) hoc deliramentum est qui, ingenti tumens arrogantia, aperto, ut dicitur, capite (quod quidem impudicam mulierum impudentiam exprimit) ac si ipsismet Seraphim sapientior foret, ac mysteriorum intelligentior, Trisagium hymnum tanquam inelegantem pannum quemdam, fullonum more, expurgare veritus non est. Etenim si ter sanctum hymnum de Filio solo dicimus, omnis probris subalta est ambiguitas, atque cum maronitis (*Μαρωνισμοῦ*) Trisagio crucifixionem adjicimus. Verum absit, ut vel labiis hoc usurpemus : propitius nobis sit Deus ; optanda potius mors est. Aufer a me mortem hanc ; mors enim in hac olla est. *Epistola ad Jordanem archiepiscopum circa de lignato trisagio*, *ibid.*, t. xciv, col. 34.

De ces deux textes on conclut à l'hérésie, notamment au monothélisme des maronites. D'une part, dit-on, saint Jean Damascène se trouverait d'accord sur ce point avec nombre d'écrivains ; de l'autre, l'insistance avec laquelle il expose la doctrine dyothélite reflète bien le reproche adressé par lui aux maronites, ennemis du dogme des deux volontés dans le Christ. A cette conclusion nous répondons : tout d'abord, les deux passages invoqués contre l'orthodoxie maronite sont d'une authenticité fort douteuse. Il est vraiment étrange que le Damascène parle ainsi, sans la faire connaître au préalable, d'une population déclarée si impie et si dangereuse pour l'ordre social chrétien. L'hypothèse d'une interpolation est d'autant plus probable que, pour le texte de l'épître à Jordanès, le mot *Μαρωνισμοῦ* fait absolument défaut dans certains manuscrits. On y lit, à sa place, *Παρονήσομεν*, c'est-à-dire « nous délirerons comme gens ivres ». Cf. P. G., t. xciv, col. 34, n. 4 ; J.-S. Assémani, *Biblioth. juris*, t. V, p. 506-507. Le mot *παρονήσομεν*, ne serait-il pas plus conforme à l'idée de l'auteur ? Cnaphéi hoc deliramentum (*ἡλζαγγα*) est... ? Assémani ajoute :

Quicumque disertis etiam verbis illius adjectionis (Trisagion) auctor ab eodem Damasceno Petrus Cnaphéus dicatur, liquet ab ejusdem Sancti Doctoris mente et calamo non inter abusus *τῶ μαρωνισμοῦ* ; eo quod nulla maronitum facta ab ipso legitur inter haereticos mentio ; et, si parum voluisset Damascenus ad eos alludere, qui Appendicem illam excogitarunt, aut eadem abutebantur, oportet et cum dicere *μαρωνισμοῦ*, aut *μαρωνισμῶν*, de quibus saepe meminerat, de Cnaphéo scilicet, et jacobitis, quod cum celebrant crucifixionem Trisagio adjucebant. Verum cum non loquatur de illis, neque a Cnaphéo, neque a Jacobo, aut Severo formatum reperitur portentosum verbum, *μαρωνισμῶν* *ἡλζαγγα* *μαρωνισμῶν*, non video cui a Damasceno hoc nomen nominavit, aut inter haereticos recensere voluisset, quo nullus factus usus legitur. *ibid.*

Quant à la mention des maronites dans la profession de foi, rédigée au nom de l'évêque Élie, suffragant de la métropole de Damas, elle paraît également suspecte. On sait, en effet, que l'Élie a bien démontré son orthodoxie dans son *libellus de recta sententia*. En effet, après avoir suivi l'énumération des six premiers conciles œcuméniques, après avoir lu les noms de divers pères de l'Église, il se réfère à l'enseignement de Paul, Pierre et Pyrrhus, Macaire d'Antioche et son disciple Étienne, on se frotte les yeux en rencontrant le nom de Cnaphéus, qui est le nom d'un hérétique, et non d'un orthodoxe. Il est donc très probable que le nom de Cnaphéus a été ajouté à la profession de foi, après, ni avant. Ce silence devient encore plus significatif si l'on se rappelle que Cnaphéus est un hérétique, et non un orthodoxe.

ouvrages du Damascène, surtout dans ceux où il combat sans miséricorde les divers systèmes hérétiques et les groupements qui s'y rattachent. Le contexte eût plutôt exigé *cum manichæis* ; car, à la suite de ce passage, Damascène ajoute :

Præterea me subditiū fore sanctæ catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ metropolis dilectissimæ Christo Damasci, atque in omnibus obsecuturum obediaturumque tuæ sanctitati, et illis qui post eam sanctissimæ ejusdem Ecclesiæ præsules erunt, neque recepturum, citra sanctitatis tuæ sententiam et jussionem, aliquem e *manichæis* quos tua sanctitas proscripserit.

C'est que, à cette époque, le manichéisme était ressuscité en Syrie sous le nom de paulicianisme. Au rapport de Théophane (ad an. 6234), le métropolite Pierre, ami du Damascène, qui avait reçu la profession de foi d'Élie, eut la langue coupée et fut exilé dans l'Arabie Heureuse par ordre du calife Walid II, et cela pour avoir stigmatisé l'impiété des Arabes et des manichéens. P. G., t. cviii, col. 840 ; cf. aussi *In dialogum contra Manichæos admonitio*, *ibid.*, t. xciv, col. 1505 sq. ; art. JEAN DAMASCÈNE, col. 700. Si donc on se rappelait l'influence particulièrement néfaste exercée par le manichéisme en Orient et le zèle déployé par les théologiens byzantins et les empereurs eux-mêmes à la destruction de cette redoutable hérésie, on comprendrait mieux la parole du Damascène appliquée aux manichéens. Quocirca, dit Assémani, *corruptus a scolis Græculis utrobique Sancti Joannis Damasceni locus, ita restituendus est : nimirum, pro Μαρωνισμοῦ reponendum παρονήσομεν, et pro Ἠλζαγγα τοῖς Μαρωνιτικῶς legendum. Ἠλζαγγα τοῖς Μαρωνιτικῶς. Loc. cit.*, t. V, p. 510.

Au demeurant, ce n'était pas chose étrangère aux mœurs des copistes que d'opérer dans les manuscrits des corrections ou des additions de leur cru.

Quoiqu'il en soit de cette question d'authenticité, le reproche que le Damascène aurait fait aux maronites se trouve précisé dans la lettre à Jordanès : ils ajoutent au Trisagion la formule : *qui as été crucifié pour nous*. Mais il n'est pas dit qu'ils l'entendaient au sens condamné par l'Église. Nous savons par ailleurs qu'ils l'adressaient au Verbe incarné. C'est que les maronites étaient des chalcédoniens et suivaient les usages de l'Église officielle d'Antioche. Or, Éphrem d'Amid, patriarche d'Antioche (529-545), témoigne de l'usage du Trisagion dans son patriarcat, et son témoignage nous a été conservé par Photius :

Libros vero varios composuit (Ephraem), quorum in manus meas tres inciderunt. Omnia pene opera ejus que volumus pro ecclesiasticis dogmatibus pugnare, defenduntque sanctum chalcédonense concilium extra omnem esse hæreticorum reprehensionem. Libro quidem primo initio est epistola ad Zenobium quendam scholasticum Eusebium, Acaphoram libe infectum, missa. Propugnat vero irrisum de infestis atque acerbis verbis, que in epistola Leonis Romani Pontificis continentur. Præmittit vero horum verborum disputationem usum quendam sacri Trisagii hymni. Etenim Zenobius, a communis segregatus Ecclesiæ, colorem hunc quæsit, quod recens divisa esset ter sancti hymni sententia. Asserit contra Ephraemius, eundem hymnum Orientales Christo Jesu attribuerent, et propterea nihil precare tametsi adjuvant : *Crucifixus pro nobis*. Constantinopolitanis vero atque Occidentales, in septimum sacramentumque bonorum omnium fontem, consubstantialem Trinitatem, sententiam referunt, adeo non sustinere illud addit *Crucifixus pro nobis*, ne qua passio Trinitati attribueretur. In multis enim Europæ ditioribus pro illo *Crucifixus pro nobis*, hoc reponunt : *Sanctus Deus, pater, filius, spiritus sanctus*. *ibid.*, t. lvi, col. 958.

Les maronites étaient parmi les sujets d'Ephrem, parlant, au nombre des Orientaux qui adressaient au Christ la formule *Crucifixus pro nobis*. Il ne faut donc pas s'étonner de l'emploi de cette manière, même après

leur séparation du patriarcat officiel d'Antioche. L'ancien usage reste encore en vigueur; il a été maintenu dans les livres liturgiques des maronites, imprimés à Rome avec l'autorisation du Saint-Siège.

d) Les Annales d'Eutychès (Sa'ïd Ibn Batrîq), patriarche d'Alexandrie (933-940), contiennent un passage relatif aux origines des maronites. En voici la traduction :

Au temps de Maurice, empereur des Romains (582-602), il y avait un moine nommé Maron, qui affirmait en Notre-Seigneur le Christ deux natures, une seule volonté, une seule opération et une personne et corrompait la foi des hommes. La plupart de ceux qui partagèrent sa doctrine et s'avouèrent ses disciples étaient de la ville de Hamah (Emath), de Qennesrin et d'Al-'Awâsim... On appela ses adeptes et les partisans de sa doctrine maronites, du nom de Maron. A la mort de Maron, les habitants de Hamah construisirent un monastère à Hamah, l'appelèrent *Daïr Maroun* (couvent de Maron) et professèrent la croyance de Maron. Édit. Cheikhô, 1, Beyrouth, 1905, p. 210, dans *Corp. script. chris. orient.*

« Ce passage d'Eutychès, dit le P. Vaillhé, renferme de nombreuses inexactitudes. En effet, l'auteur semble confondre le moine Maron avec saint Maron le contemporain de saint Jean Chrysostome; il fait ensuite bâtir au VII^e siècle le couvent Saint-Maron de l'Oronte, qui existait déjà au V^e; enfin, il attribue au règne de Maurice l'éclosion du monothélisme, hérésie qui vit le jour quelques années plus tard, en 616, sous le règne d'Héraclius, et qui ne tomba vraiment dans le domaine public qu'en 633 et 634. Toutes ces erreurs sont cause qu'on ne peut s'appuyer sur un pareil témoignage. » *Op. cit.*, dans *Échos d'Orient*, 1906, t. ix, p. 266. Du reste, les *Annales* d'Eutychès sont trop mêlées d'inexactitudes et de lourdes méprises, pour qu'on puisse leur accorder une valeur réelle. Par conséquent, on ne saurait accepter le récit des « événements dont il n'a pas été le témoin ». Cf. Karalevskij, dans le *Dictionn. d'hist. et de géog.*, au mot *Antioche*, col. 595. Par malheur, Eutychès a servi de source d'information à bon nombre d'écrivains postérieurs tels que Mas'oudi, *op. cit.*, p. 154, Guillaume de Tyr (voir plus bas) et d'autres qui l'ont copié sans aucune précaution.

e) Un récit de Guillaume de Tyr continue de frapper les esprits en Orient comme en Occident :

Interea, dit-il, dum regnum pace, ut prædiximus, gauderet temporali (il s'agit de la trêve signée en 1180 par Saladin), natio quædam Syrorum in Phœnice provincia circa juga Libani juxta urbem Biblensium habitans, plurimam circa sui statum passa est mutationem. Nam cum per annos pene quingentos ejusdam Maronis hæresiarchæ errorem fuissent secuti, ita ut ab eo dicerentur Maronitæ, et ab Ecclesia fidelium sequestrati, seorsum sacramenta conficerent sua, divina inspiratione ad cor redeuntes, languore deposito, ad patriarcham antiochenum Aimericum, qui tertius Latinorum nunc eidem præest Ecclesiæ, accesserunt; et, abjurato errore, quo diu periculose nimis detenti fuerant, ad unitatem Ecclesiæ catholicæ reversi sunt, fidem orthodoxam suscipientes, parati Romanæ Ecclesiæ traditiones cum omni veneratione amplecti et observare. Erat autem hujus populi turba non modica, sed quasi quadraginta millium dicebatur excedere quantitatem, qui per Bybliensem, Botriensem et Tripolitanum episcopatus juga Libani et montis devexa, ut prædiximus, inhabitabant, erantque viri fortes, et in armis strenui, nostris, in majoribus negotiis, quæ cum hostibus habebant frequentissime, valde utiles. Unde et de eorum conversione ad fidei sinceritatem, maxima nostris accessit lætitia. Maronis autem error et sequacium ejus est et fuit, sicut et sexta synodo legitur, quæ contra eos collecta esse dignoscitur, et in qua damnationis sententiam pertulerunt, quod in Domino nostro Jesu Christo una tantum sit, et fuerit ab initio, et voluntas et operatio. Cui articulo ab orthodoxorum Ecclesia reprobato multa alia perniciosa nimis, postquam a cœtu fidelium segregati sunt, adjecerunt; super quibus omnibus ducti pœnitundine, ad Ecclesiam, ut prædiximus,

redierunt catholicam una cum patriarcha suo et episcopis nonnullis, qui eos sicut prius in impietate præcesserant, ita ad veritatem redeuntibus, pium ducatum præstiterunt. *Historia*, l. XXII, c. viii, P. L., t. cci, col. 855-856.

Les historiens qui, dans la suite, ont soutenu la thèse du monothélisme maronite, se sont tous appuyés sur le récit de l'archevêque de Tyr. Du vivant de Guillaume, un contemporain, disent-ils, les maronites ont abandonné l'hérésie pour faire retour à l'Église catholique; c'est là un fait dont personne ne pourra nier ou contester l'authenticité.

Le témoignage de Guillaume de Tyr mérite donc d'être étudié de près. Mais, tout d'abord, qu'il nous soit permis d'appliquer à ce texte la réponse générale aux objections tirées des auteurs anciens. L'archevêque de Tyr n'eut pas l'idée d'examiner les documents syriaques et arabes pour trouver le sens donné par les maronites à l'unité de volonté dans le Christ. Il dit lui-même dans sa préface :

In hac (Historia) vero, nullam aut Græcam, aut Arabicam habentes præducem scripturam, solis traditionibus instructi, exceptis paucis quæ ipsi oculata fide conspeximus, narrationis seriem ordinavimus, exordium sumentes ab exitu virorum fortium et Deo amabiliū principum, qui a regnis occidentalibus, vocante Domino, egressi, terram promissionis, et pene universam Syriam in manu forti sibi vindicaverunt. *Ibid.*, col. 212.

Le grand historien des croisades avoue lui-même, en propres termes, où il a puisé ses informations : il les a prises d'Eutychès d'Alexandrie : *Secuti virum venerabilem Seith, filium Patricii, Alexandrinum patriarcham* (Eutychès d'Alexandrie, connu sous le nom de Sa'ïd Ibn Batrîq). *Ibid.*, col. 212. S'il ne le disait pas, du reste, il serait facile de reconnaître, sous sa plume, les expressions mêmes que le patriarche d'Alexandrie consacre aux origines des maronites. Le témoignage de Guillaume de Tyr ne peut donc mériter plus de confiance que celui d'Eutychès.

De plus, dans les cas où l'archevêque de Tyr n'aurait pas dû dépendre d'Eutychès, son information n'est pas meilleure. Ainsi, il allègue le VI^e concile. Or ce concile ne dit pas mot de Maron ou des maronites.

Mais alors comment expliquer le fait de cette conversion relatée par Guillaume comme étant survenue de son temps? Tout d'abord, l'archevêque de Tyr ne dit pas qu'il en a été le témoin oculaire. N'ayant pas assisté à tous les événements qu'il raconte, il s'en rapporte très souvent à d'autres sources d'information. *Ibid.*, col. 639.

La part des choses qu'il vit de ses propres yeux se réduit à peu : *Solis traditionibus instructi, exceptis paucis quæ ipsi oculata fide conspeximus, narrationis seriem ordinavimus. Ibid.*, col. 212.

A elles seules, ces indications doivent déjà restreindre la portée et la valeur probante de ce témoignage. Mais, en passant le texte au crible d'une critique plus serrée, l'in vraisemblance du récit apparaît d'une manière frappante. L'histoire a-t-elle jamais enregistré le fait d'une conversion de tout un peuple, fort attaché à ses traditions séculaires, sous la seule poussée d'une inspiration divine, sans le concours de causes secondaires? Pourquoi cette conversion soudaine après plus de quatre-vingts ans d'étroites relations avec les Croisés? Pourquoi cette conversion en pleine période de décadence pour le royaume latin? Les Francs, dès leur arrivée, en 1099, au pays des maronites, entrèrent en contact avec ces derniers et trouvèrent en eux des conseillers sûrs et des guides avertis. C'est Guillaume lui-même qui nous fournit ce renseignement, l. VII, c. xxi, col. 398-399. Les fidèles syriens du Mont-Liban dont Guillaume vante les qualités au l. VII, c. xxi, étaient les maronites; il les signale dans les mêmes termes, l. XXII, c. viii. Aussi, « de tous les indigènes

écrit E. Rey, ce sont ceux dont le législateur latin s'occupe le plus; ils sont toujours présents à sa pensée, et ils en obtiennent une situation plus favorisée que toutes les autres populations indigènes. » *Les colonies franques de Syrie*, p. 76. Les maronites qui se flat-taient, on l'a vu plus haut, d'avoir la même foi que les Francs se trouvaient tout désignés pour offrir leurs services aux Croisés et obtenir cette situation privilégiée. D'autre part, les localités indiquées par Guillaume étaient habitées par eux. Voir Lammens, *Le Liban*, t. I, p. 83, 121, 123; t. II, p. 53-55. Aussi les écrivains les plus avertis de l'histoire du Liban et des maronites n'hésitent-ils pas à reconnaître en ces derniers les *fidèles Syriens* du c. VII de Guillaume. Cf. Lammens, *La Syrie*, t. I, p. 212; R. Ristelhueber, *Les traditions françaises au Liban*, Paris, 1925, p. 49. C'est donc un fait avéré que les maronites se trouvèrent être en rapport avec les Francs dès 1099. Les circonstances renforcèrent ensuite ces relations, la grande majorité des croisés s'étant établis sur le comté de Tripoli, dont faisait partie le territoire maronite. E. Rey, *op. cit.*, p. 33, n. 3, et p. 356 sq.; R. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 53; G. Dodu, *Histoire des institutions monarchiques dans le royaume latin de Jérusalem (1099-1291)*, Paris, 1894, p. 211.

Dès lors, peut-on concevoir que le peuple maronite ait attendu jusqu'en 1180-1181, époque où les Francs se trouvaient être divisés et leur royaume sur le point de s'effondrer, pour se laisser toucher par le souffle de l'inspiration divine et embrasser la religion d'un maître qui avait perdu l'auréole de son prestige? Sans parler des scandales, de la dissolution des mœurs, qui avait même gagné le haut clergé de l'Église franque. A parler net, il faut être dépourvu de tout sens psychologique pour accepter le récit de pareille conversion. Ce récit est d'autant plus invraisemblable qu'à la veille des croisades les maronites se proclamaient en parfaite communion de foi avec les « Francs ». Voir les « Dix chapitres » adressés en 1089 par l'évêque maronite de Kaphartab au patriarche melkite d'Antioche, fol. 85 v°, que nous avons cités plus haut.

Mais alors, comment Guillaume de Tyr a-t-il pu nous laisser le récit d'une conversion? Il est difficile de rien avancer de certain. Mais puisque nous en sommes réduits à des hypothèses, la plus vraisemblable nous paraît celle-ci : Le schisme qui avait surgi à la mort d'Adrien IV (1^{er} septembre 1159) par l'élection de deux papes, Alexandre III et Victor IV, et qui prit fin en 1180, avait eu sa répercussion en Syrie : les uns étaient pour le pape légitime, les autres pour l'antipape. Guillaume de Tyr, I. XVIII, c. XXIX, col. 741-742. Au jour de la soi-disant conversion des maronites, il n'y eut vraisemblablement qu'un acte de reconnaissance du pape légitime comme cela avait déjà eu lieu en 1131, à la suite de la double élection d'Innocent II et d'Anaclet II, en présence du cardinal Guillaume, légat du Saint-Siège en Syrie. Voir une lettre écrite en 1494 au patriarche Simon de Hadath par le savant maronite Gabriel Ibn Al-Qela'i (Qlaï, Bar Qlaï, Benclaius), dont un extrait est traduit par le P. Lammens dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, t. IV, p. 99-100. Dans cette lettre, Ibn Al-Qela'i se réfère à des pièces authentiques, conservées non seulement aux archives du Vatican, mais aussi à Rome. — Si nous nous en référons aux archives ou bibliothèque de Saint-Pierre. (Douaïhi, *op. cit.*, t. I, p. 305-306). Quand la nouvelle de la fin du schisme parvint à l'archevêque de Tyr, celui-ci, sous l'empire de l'impression produite par la victoire d'Eutychès d'Alexandrie, étendit la portée de l'événement et en fit une conversion du peuple maronite. Cette interprétation est confirmée

par l'imprécision de son récit. Il consigne cet événement, comme en courant, dans un chapitre qui devait être entièrement consacré à toute autre chose : témoin le titre *Noardini filius moritur, domino Mussulæ consanguineo suo hæreditate relicto*. A notre avis, une autre explication de ce récit de Guillaume de Tyr concorderait mal avec l'ensemble des documents et des faits connus. Cf. Darian, *op. cit.*, p. 309 sq.

Ce qui confirme encore notre manière de voir, c'est une note écrite de la main d'un contemporain, le patriarche maronite Jérémie, sur un évangélaire manuscrit, conservé à la Laurentienne de Florence. Dans cette note, Jérémie raconte qu'il fut sacré métropolitain en 1179 par le patriarche Pierre, au monastère de Notre-Dame de Maïfouq; que, quatre ans plus tard, mandé par le seigneur de Biblos (Biblos faisait partie du comté de Tripoli), avec les évêques, les chorévéques et les prêtres, il fut élu patriarche, puis envoyé par eux à Rome; que l'évêque Théodore fut chargé par lui de gouverner le patriarcat pendant son absence (*Cod. syr.* 1, fol. 6 v°. Cette note a été publiée par Étienne-Évode Assémani, *Biblioth. Med. Catal.*, p. xxviii, texte syriaque, et p. 17, traduction latine). Pas un mot de l'événement relaté par l'archevêque de Tyr. Pourtant, un fait aussi grave que celui de la conversion d'un peuple, aurait mérité d'avoir sa place dans une note de ce genre. Le silence de Jérémie prend encore une plus grande portée, si l'on considère que le patriarche se donne la peine de signaler dans cette note certains détails sans importance, comme le nombre des moines de Maïfouq et les noms de quelques-uns d'entre eux, et encore d'enregistrer ailleurs d'autres faits de ce genre, tel le décès d'une religieuse. (Voir un second évangélaire de la Laurentienne de Florence, *cod. syr.* 2, fol. 1, dans Ét.-Év. Assémani, *ibid.*, p. xxxiii, texte syriaque, et p. 26, traduction latine.)

En résumé, Guillaume de Tyr ne connaissait la foi des maronites que par Eutychès. Telle qu'il la rapporte, une conversion des maronites est invraisemblable, étant donné les circonstances. Son récit s'explique par une conversion entendue au sens d'une reconnaissance du pape légitime, et cela d'autant plus que l'historien des croisades place cet événement précisément à l'époque où se termina le schisme qui avait surgi à la mort d'Adrien IV. — C'est Guillaume de Tyr qui a inspiré les auteurs postérieurs, notamment en Occident. Ainsi, Jacques de Vitry († 1240) reproduit son récit touchant les maronites, *Historia Hierosolim.* c. LXXVII, dans Bongars, *Gesta Dei per Francos. Orientalis historie*, t. I, Hanovre, 1611, p. 1093-1094. Évêque d'Acre, puis cardinal-évêque de Tusculum, Jacques de Vitry a exercé sur les écrivains de son époque comme sur ceux des temps postérieurs une grande influence. A son tour, il est devenu une source d'information sur les origines religieuses des maronites. Cf. Marin Sanudo ou Sanuti, dit Torsello († après 1334), *Liber secretorum fidelium crucis super Terræ Sanctæ recuperatione et conservatione*, l. III, part. VIII, c. II, dans Bongars, *op. cit.*, t. II, p. 183. Sanudo, parlant, à cet endroit, des maronites, reproduit presque mot à mot Jacques de Vitry. Cf. aussi Nic. Glassberger, annaliste franciscain du XV^e siècle, qui s'approprie lui aussi les expressions de l'évêque de Tusculum, dans *Analecta Franciscana*, t. II, Quaracchi, 1887, p. 453; Fr. Francesco Suriano (qui visita les maronites en 1515), *Il trattato di Terra Santa et dell' Oriente*, p. 68-69, notamment p. 68, n. 3.

De la sorte, la conviction se créait en Occident, particulièrement à Rome, que l'Église maronite était née de l'hérésie monothélite. Et l'on voit la généalogie de cette légende : par Guillaume de Tyr elle remonte à Eutychès, d'Alexandrie.

f) Enfin, un texte d'Innocent III a été souvent exploité pour accuser d'hérésie le peuple maronite. Il s'agit de la bulle *Quia divina sapientia*, adressée, en 1215, au patriarche, à l'épiscopat, au clergé et au peuple maronites.

Divina providentia illos quos diu passa est justo iudicio sed occulto sub quodam obscuritatis nubilo ambulare, tandem per misericordiam suam magnam celestis gratiae perfusus ambulare facit per illustratam semitam veritatis : quod de Græcorum Ecclesia, et de vobis nuper factum novimus, et gaudemus. Nam, cum olim essetis quasi oves errantes, non recte intelligentes unam existere Christi sponsam atque columbam, sanctam scilicet Ecclesiam catholicam, unum et esse verum pastorem, Christum scilicet, et post Ipsum ac per Ipsum apostolum ac vicarium ejus Petrum,.... dudum transmissio a nobis ad partes vestras bo. me. Petro, Sancti Marcelli presbytero cardinale, tunc Apostolicæ Sedis legato, conversi fuistis ad Pastorem vestrum, et Episcopum animarum vestrarum, Domino inspirante, nos universalis Ecclesiæ summum Pontificem, ac Jesu Christi Vicarium, et matrem vestram Sanctam Romanam Ecclesiam agnoscentes... Siquidem, dum esses olim apud Tripolim coram cardinale prædicto, tu, Frater Patriarcha, cum quibusdam tuis suffraganeis, scilicet Josepho archiepiscopo Hassasa, et Theodoro episcopo Capharphio, et aliis quam plurimis presbyteris, et laicis tibi subditis constitutis, tu et ipsi pro se ac aliis presentibus quibusdam episcopis, viris religiosis, ac clero, et populo tripolitano, juxta formam solitam, qua Metropolitani obedientiam Sedi Apostolicæ repromittunt, voluntate spontanea juravistis [vos] Ecclesiæ Romanæ, ac nobis et successoribus nostris, obedientiam, et reverentiam debitam, et devotam deinceps humiliter præstituros. Quia vero dictus cardinalis in quibusdam intellexit vos pati defectum, illum in vobis apostolicæ auctoritatis plenitudine supplere curavit, injungens ut amodo secundum quod Romana tenet Ecclesia sine dubitatione credatis, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, sicut procedit a Patre, cum sit Spiritus utriusque, quemadmodum et sacris auctoritatibus, et certis rationibus comprobatur; et ut hanc formam baptizando servetis, quod in trina immersione unica tantum fiat invocatio Trinitatis; ut etiam confirmationis utamini sacramento a solis episcopis conferendo; et ne in confectione chrismatis aliquam speciem, nisi balsamum, et oleum apponatis; et ut quilibet vestrum saltem semel in anno sua confiteatur peccata proprio sacerdoti, et ter ad minus in anno devote suscipiatis Eucharistia sacramentum; et ut duas in Christo confiteamini voluntates, divinam scilicet et humanam; et in altaris sacrificio non vitreis, ligneis, aut æreis, sed stanneis, argenteis, vel aureis vasis utamini; habentes campanas ad distinguendas horas, et populum ad Ecclesiam convocandum. Anaissi, *Bull.*, Rome, 1911, p. 2-3.

Un tel document, donné par la plus haute autorité ecclésiastique, disent les adversaires de la thèse maronite, ne laisse plus aucun doute sur l'hétérodoxie originelle de cette nation. Mais alors, la conversion des maronites serait placée sous Innocent III (1198-1216), ce qui rendrait caduc le témoignage de Guillaume de Tyr, selon lequel elle aurait eu lieu en 1180-1181 sous le pontificat d'Aimeri (Amaury de Limoges), patriarche latin d'Antioche. *Dudum transmissio a nobis ad partes vestras*, dit Innocent III, *bo. me. Petro, Sancti Marcelli presbytero cardinale, tunc Apostolicæ Sedis legato, conversi fuistis ad Pastorem vestrum*... Cette conversion, on le voit, aurait été accomplie en présence du cardinal Pierre d'Amalfi, légat d'Innocent III. On se trouve donc fort loin de la date fixée par l'archevêque de Tyr. A quoi les partisans de la conversion répondent : l'union conclue en 1180-1181, n'a pas duré; elle a été rompue par le mauvais vouloir du patriarche Luc, mort en 1209; le successeur de ce dernier, Jérémie, s'est hâté de réparer le mal; il s'est rendu au IV^e concile du Latran et en est reparti avec un légat pontifical, chargé de réconcilier à nouveau l'Église maronite avec le Saint-Siège. Cf. S. Vailhé, *Origines religieuses des maronites*, dans *Échos d'Orient*, 1901, t. IV, p. 161.

La vérité est qu'à cette époque, il n'y eut pas de

patriarche maronite nommé Luc. Jérémie monta sur le siège patriarcal en 1183; c'est lui-même qui nous l'apprend par la note écrite de sa propre main et que nous avons citée plus haut; il était encore patriarche en 1215, puisque la lettre à lui adressée par le pape est de cette année; il mourut en 1230. Douaihi, *Annales*, an. 1230, fol. 39^{re}; ms. 395, fol. 97^{re}-101^{re}.

L'histoire de cette rupture avec Rome et de la réparation du mal par Jérémie est donc inexacte, conjecturée pour les besoins de la cause. A lire de près la bulle d'Innocent III, on voit que le pape n'envisage pas dans la démarche des maronites une rétractation d'erreurs dogmatiques ou de fausses doctrines. Il n'a en vue que le serment de fidélité, prêté par les maronites, *juxta formam solitam, qua metropolitani obedientiam Sedi Apostolicæ repromittunt*. Le chef de l'Église maronite ne fit que jurer fidélité au Saint-Siège comme l'avaient fait avant lui ses prédécesseurs en 1131 et 1180-1181. Point n'est question d'une profession de foi contenant la formule d'abjuration, que l'Église impose pour la réconciliation des hérétiques.

Il y a, cependant, dans la lettre d'Innocent III, quelques expressions qui dénoteraient un véritable retour à l'Église catholique. Mais ces expressions s'adressent-elles aux maronites ou bien aux grecs? Le pape s'occupe, dans cette lettre, et des maronites et des grecs : *Quod de Græcorum Ecclesia et vobis nuper factum novimus*. Le thème qui fixe la pensée pontificale le montre encore davantage. Parlant de brebis égarées, *oves errantes*, le souverain pontife comprend, sous cette appellation, les chrétiens qui ne reconnaissent pas l'Église catholique, ni l'autorité de Pierre et de ses successeurs. Or personne n'a jamais reproché aux maronites un manque de soumission au pape. Bien au contraire, la fidélité au vicaire du Christ donne à cette nation qui vivait au milieu de peuples non catholiques sa marque, son unité et son existence. On a vu plus haut l'attitude qu'elle a prise et maintenue en face des monophysites : on a vu aussi qu'à la veille des croisades elle proclamait encore son union avec Rome. Mais ce qui est encore plus démonstratif, c'est l'insistance avec laquelle le pape parle de la procession du Saint-Esprit. Or, sous ce rapport, nul n'a jamais élevé l'ombre d'un doute sur l'orthodoxie de la foi maronite. Il était inévitable que la lettre d'Innocent III, visant deux confessions entièrement distinctes, prêtât à quelque méprise et laissât la porte ouverte à la discussion sur la véritable pensée du Pontife. Il faut donc faire la part de la confusion résultant nécessairement d'un tel mélange.

Le pape parle, il est vrai, des deux volontés dans le Christ. Mais il ne fait que toucher cette question sans y insister autrement : il la place même à la suite de certains articles de pure discipline. Ce qui prouverait plutôt qu'il connaît le fond de la doctrine maronite à ce sujet.

En outre, il reconnaît dans la même lettre la légitimité du pouvoir patriarcal exercé par les prédécesseurs de Jérémie : *Usum quoque pallii, solitis tibi consuetudinibus approbatis, quas tu etiam et prædecessores tui hactenus in Antiochena Ecclesia dignoscimini habuisse, tibi, tuisque successoribus auctoritate apostolica indulgemus*. Innocent III aurait-il tenu semblable langage, si, vraiment, il avait vu dans les devanciers de Jérémie une lignée de chefs hérétiques? Aurait-il laissé intactes, s'il n'en avait pas admis le fondement juridique, les prérogatives du patriarche maronite, parallèlement à celles du siège latin d'Antioche, alors qu'on était si attaché au principe de l'unité de juridiction? Or, il reconnaît à Jérémie toute l'autorité patriarcale; il n'apporte aucune restriction aux prérogatives de son siège.

Mais allons plus loin : même en supposant vraie,

dans la pensée du pape, la conversion des maronites, celle-ci, eu égard à tous les documents, ne pourrait être entendue que selon l'explication que nous avons donnée ci-dessus. Le légat pontifical aurait jugé la question suivant les apparences, sans se soucier le moins du monde d'examiner et de comparer les divers textes qui s'y rapportent; il aurait fondé son rapport sur pareille insuffisance d'information, et ainsi l'erreur était commise.

Malheureusement, sans tenir compte des circonstances que nous venons de relever, on a cité la lettre d'Innocent III en faveur de l'hétérodoxie maronite. Bien plus, cette même lettre a été utilisée pour la rédaction d'autres bulles pontificales. Cf. Anaïssi, *Bull.*, p. 9-12; Dandini, *Miss. apost.*, p. 98-99.

En résumé, l'accusation de monothélisme, portée contre les maronites, provient d'un malentendu soulevé, au VIII^e siècle, entre ces derniers et les maximites, c'est-à-dire les partisans de la doctrine dyothélite, prêchée par Maxime le Confesseur. Cette accusation fut ensuite répandue en Orient comme en Occident, surtout par Eutychès d'Alexandrie, Guillaume de Tyr et Jacques de Vitry, le premier ayant servi de source au deuxième et celui-ci au troisième. La lettre *Quia divinæ sapientiæ* d'Innocent III, mal comprise, consacra, aux yeux de nombreux écrivains, l'hétérodoxie originelle de ce peuple. Et voilà comment naquit, se développa et s'incorpora à l'histoire la légende du monothélisme maronite.

V. FORMATION DU PATRIARCAT MARONITE. — Lors de l'invasion de la Syrie par les Arabes, l'Église officielle d'Antioche était sans patriarche, depuis la mort d'Anastase II (septembre 609) et le nouvel état politique ne lui permettait plus de se donner un chef. A Constantinople, on s'inquiéta sérieusement de cette grave question; on alla même jusqu'à nommer des titulaires à la métropole d'Orient. Néanmoins, ces derniers ayant établi leur résidence dans la capitale de l'empire, le siège d'Antioche restait, de fait, inoccupé.

Cette situation se prolongea jusqu'en 702. A cette date, il cessa d'y avoir même un patriarche nominal, et cette vacance totale ne prit fin qu'en 742, par l'élection d'Étienne III auquel le calife Hicham permit de prendre possession de son siège. Voir Duchesne, *op. cit.*, p. 372-373; Karalevskij, dans *Diction. d'hist. et de géogr. ecclés.*, au mot *Antioche*, col. 589-597; S. Vailhé, *L'Église maronite du I^{er} au IX^e siècle*, dans *Échos d'Orient*, 1906, t. ix, p. 263-265.

Or, c'est à cette époque troublée, pendant laquelle l'Église d'Antioche se débattait comme dans une sorte d'anarchie, que les maronites prirent le parti de se donner un chef, d'élire un patriarche. Notre source d'information est encore Denys de Tell-Mahré. Après avoir fait le récit d'un incident qui se produisit, vers 746, au couvent de Saint-Marion, il ajoute : « Les maronites restèrent comme ils sont encore aujourd'hui. Ils ordonnent un patriarche et des évêques de leur couvent. » Dans Michel le Syrien, *texte*, t. iv, p. 467; *trad.*, t. ii, p. 511. A l'occasion de cet incident, le patriarchat maronite apparaît pour la première fois dans l'histoire. Ce passage de Tell-Mahré est le plus ancien document certain que nous possédions sur cette institution. Mais son origine remonte à une date antérieure, car, dans le *pantheon*, on le voit d'Antioche était inoccupé. En effet, le mot *restèrent* (*phach* en syriaque) fait entendre que les maronites étaient gouvernés par un patriarche et des évêques. Le fait, que ce document est antérieur à celui-ci, prouve que les origines du patriarchat maronite demeurent enveloppées de ténèbres, le texte de Tell-Mahré fournit néanmoins un sérieux appui à la tradition suivant

laquelle l'établissement du patriarchat remonterait aux dernières années du VII^e siècle. C'est encore le savant patriarche Étienne Douaïhi qui nous a conservé cette tradition. Il a, en effet, dressé la série des patriarches maronites depuis saint Jean Maron, le premier de la lignée (qu'il ne faut pas confondre avec saint Maron, fondateur de l'Église) jusqu'à lui-même (1670-1704). Il a puisé ses renseignements, dit-il, dans les documents suivants : Une feuille datée de 1624 des Grecs (= 1313 de J.-C.), qui se trouvait parmi les papiers de son prédécesseur, Georges de Beseb'el († 1670); une lettre écrite en 1495 par Gabriel Ibn-Al-Qela'f; des listes à lui communiquées par l'évêque de 'Aqoura, Georges Habqoud; un *diaconicon* très ancien, dans la proclamation que fait le diacre des noms de tous les patriarches figurant aux diptyques. Cette liste des patriarches maronites de Douaïhi a été publiée par Rachid Chartouni sous le titre : *Chronologie des patriarches maronites*, Beyrouth, 1902; elle avait été utilisée antérieurement par Le Quien dans son *Oriens Christianus*, t. iii, d'après la traduction latine faite, en 1733, par Joseph Ascari, prêtre maronite d'Alep. Cf. P. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 210. La liste de Douaïhi diffère quelque peu de celle d'Assémani, écrite en arabe, publiée et traduite en latin par le P. Jean Notain Darauni sous le titre : *Series chronologica Patriarcharum Antiochiæ*, Rome, 1881.

Les circonstances qui présidèrent à la naissance du patriarchat rendirent cette création incontestablement légitime. L'Église d'Antioche n'avait plus de chef; les moines maronites, maîtres de la situation, pouvaient s'en donner un; ils le firent, et l'on ne saurait alléguer contre leur acte aucun règlement canonique. Du reste, s'il y avait eu le moindre doute sur la légitimité de cette institution, le Saint-Siège n'aurait pas manqué de la condamner comme le pape saint Martin, en 649, condamna la nomination de Macédonius par Constantinople : *Hunc (Macedonium) enim episcopum catholica Ecclesia nullo modo novit, dit-il, non solum quod is præter canones, in externa regione, sine consensu et absque ullo decreto, hanc sibi appellationem usurpavit, sed et quod consentiat hæreticis...* Lettre à Jean de Philadelphie dans Mansi, *Concil.*, t. x, col. 811. — Quapropter, dit encore le pape, hortamur dilectionem vestram, ut ita nobiscum semper credatis ac teneatis, devitantes omnem hæresim... insanosque hæresum auctores... Macedonium hæreticum, quem contra canones sibi finxerunt falsum Antiochiæ episcopum prædicti hæretici. Lettre aux Églises de Jérusalem et d'Antioche, *ibid.*, t. x, col. 830.

Les documents parvenus à notre connaissance nous autorisent à croire que les patriarches maronites ont de tout temps porté le titre d'Antioche. Voir, par exemple, deux documents dont l'un de 1141, dans J.-S. Assémani, *Bibl. or.*, t. ii, p. 307, et l'autre de 1151, dans Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. xxviii-xxix, 18.

Loïn de méconnaître ce droit des patriarches maronites, Rome en a positivement reconnu la légitimité. La bulle d'Innocent III *Quia divinæ sapientiæ* de 1215 nous fournit à ce sujet le plus ancien témoignage connu : *Usum quoque pallii*, écrivait-il au patriarche Jérémie... *solitis tibi consuetudinibus approbatis, quas tu etiam et predecessores tui habebas in antiochena Ecclesia dignoscimini habuisse, tibi, tuisque successoribus auctoritate apostolica indulgemus*. T. Anaïssi, *Bull.*, p. 4.

La juridiction patriarcale reconnue par Innocent III avait donc été exercée par les titulaires maronites du siège d'Antioche avant Jérémie, qui en prit possession en 1184. Au témoignage de l'annet XIV, Alexandrie consacra à son tour l'élection du patriarche maronite au titre d'Antioche. Aboultoum au concile de

13 juillet 1744, dans Anaïssi, *loc. cit.*, p. 294. D'ailleurs, en 1256, le même Alexandre IV adresse de nouveau aux maronites la bulle *Quia divinæ sapientiæ* d'Innocent III. Anaïssi, p. 9-13. — En 1469, Paul II témoigne de la légitimité de ces mêmes droits. Lettre *Virtutum Deus*, *ibid.*, p. 24. Puis, dans la suite, d'autres souverains pontifes n'ont pas manqué de les proclamer à leur tour. P. Chebli, *Le patriarcat maronite d'Antioche*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 138-139. — Au surplus, il fut un temps où le patriarcat maronite se trouvait être le seul patriarcat catholique représentant la tradition liturgique et disciplinaire d'Antioche. Ce titre, à lui seul, n'aurait-il pu suffire pour permettre de considérer le chef de l'Église maronite comme héritier légitime du siège de la vieille métropole de l'Orient?

Dès lors, comment se fait-il que le titre d'Antioche n'ait pas été donné aux patriarches maronites par tous les papes? P. Chebli a déjà répondu à cette difficulté dans son article : *Le patriarcat maronite d'Antioche*, que nous venons de citer. Nous nous contenterons de reproduire sa réponse : « Je réponds, dit-il, avec tout le respect dû aux saints pontifes de Rome, que les difficultés des communications et l'éloignement des lieux les empêchaient de connaître eux-mêmes certaines parties de leur troupeau le plus fidèle et le plus soumis. Ainsi, en 1513, le patriarche maronite, Siméon de Hādeth, envoie un prêtre nommé Pierre auprès du supérieur des franciscains de Beyrouth, afin que celui-ci écrive au pape Léon X et lui demande la confirmation du patriarcat et le pallium. (Cette démarche était motivée par l'ignorance de la langue latine.) Arrivé à Beyrouth, Pierre voit un vaisseau prêt à mettre à la voile pour l'Italie : il s'embarque pour gagner du temps et profiter de l'occasion, emportant avec lui une lettre du P. Marc de Florence, pleine d'éloges pour les maronites et leur constance dans la foi catholique. Mais à Rome, toutes les autorités le regardent d'un air très étonné, ne comprenant rien à sa demande et le renvoient en Orient pour se munir de documents aptes à prouver la raison et la légitimité de sa mission. Et le pape Léon X... écrit dans sa bulle de 1515 au patriarche maronite : *Sane cum superiori anno Petrus maronita... ad nos venisset, et... desiderium tuum super electione de persona tua ad Ecclesiam maronitarum facta et a nobis confirmando plene intellexissemus, per alias nostras litteras in forma brevis tibi significavimus negotium ipsum in consistorio nostro secreto cum venerabilibus patribus nostris S. R. E. cardinalibus diligenter fuisse examinatum; sed quia nemo, nec etiam idem Petrus, de aliqua electione vel confirmatione anteriori patriarchatus Maronitarum fidem faciebat, Nos... de eorumdem fratrum consilio nuntium ipsum ad te remittendum duximus; ut, habitis postea tam tuis, quam apostolicis litteris alias per Romanos Pontifices prædecessores nostros super hujusmodi confirmatione conjectis, si quæ apud te starent, supplicationibus tuis, piisque hujusmodi votis juxta præfatæ apostolicæ Sedis institutionem et consuetudinem maturius et decentius satisfacere possemus. Nuper autem idem nuntius tuus ad nos rediens, litteras tuas arabico vulgari sermone scriptas, ac originales litteras fel. record. Innocentii III et Alexandri IV... nec non Eugenio IV, Nicolai V, Calisti III, ac Pauli II romanorum Pontificum et prædecessorum, nostorum...* — « Relisez, je vous prie, ajoute P. Chebli, ces paroles étranges : *Negotium ipsum...*, etc., et : *sed quia nemo...* etc. ! A Rome, au XVI^e siècle, on s'intéressait si peu à l'Orient, qu'il ne s'est trouvé personne qui parût soupçonner, pour ainsi parler, l'existence même des maronites ! Et l'on s'étonne, après cela, que les pauvres maronites n'aient pas toujours, en ces siècles-là, rempli toutes les formalités officielles vis-à-vis du

Saint-Siège ! Quand on songe aux dures conditions dans lesquelles ils se débattaient, on ne comprend pas humainement comment ils ont survécu aux cruelles et longues persécutions, en conservant intacte la foi chrétienne. » *Ibid.*, p. 140-142. Voir une autre lettre de Léon X du 27 mai 1514, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 29-30.

L'introduction des usages byzantins dans l'Église d'Antioche élargit le fossé qui séparait en deux camps les défenseurs du IV^e concile. Connus d'abord sous le nom de chalcédoniens, ils furent ensuite gratifiés par leurs adversaires du sobriquet de *Melkites* (impérialistes), à cause des liens qui les rattachaient à Constantinople. Toutefois, ce nom de *Melkite* (Βασιλικός), donné déjà à Timothée Salofaciol, évêque d'Alexandrie, mort en 482, ne fut employé en Syrie, croyons-nous, qu'après l'arrivée des Arabes. On le rencontre, pour la première fois, dans les lettres du patriarche nestorien, Timothée I^{er} († 823). (Cité par Cl. J. David, *loc. cit.*, p. 378). On l'appliquait à tous les chalcédoniens. Un écrivain du IX^e siècle, Habib Abou-Raïtā, métropolite jacobite de Tagrit, nous apprend, en effet, qu'on distinguait alors les *melkites* chalcédoniens maximites et les *melkites* chalcédoniens maronites. Cf. ses *opuscules théologiques*, *loc. cit.*, ms. 169, fol. 86 v^o-87 r^o. Mais les premiers se rapprochaient de plus en plus de Constantinople : ils abandonnaient le rit et les usages d'Antioche pour adopter ceux de Byzance. Aussi, dans la suite, l'appellation *melkite* leur fut-elle exclusivement réservée. Les maronites, ayant désormais leur patriarcat, firent de leur fidélité au rit et à la discipline de la métropole de l'Orient la tessère de leur séparation d'avec les *melkites byzantinisés*.

L'institution du patriarcat maronite ne fut pas suivie tout de suite d'une organisation ecclésiastique complète. Le patriarche était et demeura longtemps le seul chef de tout son peuple. Sans doute, à la tête de certaines villes, de certains bourgs, même de monastères, on trouvait des évêques ; mais ils n'étaient, à strictement parler, que les représentants du patriarche. Douaïhi, *Chronologie*, p. 23 ; Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. 18 ; P. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 40. Telle était encore la situation à la veille de la tenue du synode du Mont Liban (30 septembre, 1 et 2 octobre 1736). La division du patriarcat en éparchies ou diocèses, ordonnée en 1625 et 1635 par deux décrets de la Propagande (cités par le P. Rodota dans *Cod. vat. lat. 7401*, fol. 217 v^o), ne fut accomplie qu'à la suite de cette assemblée conciliaire de 1736.

L'idée religieuse ayant présidé à la constitution du peuple maronite, il était naturel que le patriarcat devint son centre de ralliement, un centre à la fois politique et ecclésiastique. Cette situation du patriarche fut encore renforcée par les droits temporels que les Arabes reconnurent aux chefs spirituels des communautés chrétiennes, et que maintinrent les Croisés, les Mamelouks et les Turcs ottomans. Mawardi (ou Maverdi, juriste musulman † 1058), *Constitutions politiques*, édit. Max. Enger, Bonn, 1853, p. 252 ; *Recueil des hist. des croisades*. Lois, t. I, Paris, 1841, introd., p. 17, et texte, p. 26, 577 ; t. II, Paris, 1843, introd., p. 10-11, 24 ; Karalevskij, *loc. cit.*, col. 594, 612, 615, 636.

Les attributions temporelles dont les chefs religieux se trouvaient investis ont donné lieu au développement d'un genre de littérature juridique propre à l'Orient, celui des *Nomocanons* ; ouvrages mixtes où se mélangent les sources du droit canonique (κανόνες) et celles du droit séculier (νόμοι). Les nomocanons ont précisé la compétence des chefs religieux et donné aux patriarchats un tel prestige que la question confessionnelle et

la question nationale, dans ces pays, s'identifiaient.

La situation géographique des maronites, les luttes religieuses et politiques qu'ils avaient eu à soutenir ont particulièrement renforcé, chez eux, l'esprit de nationalité; elles ont fait de la fidélité au patriarcat la plus pure expression du sentiment patriotique. Retranchés dans les escarpements de ses montagnes du Liban, ce peuple a pu se créer une vie propre et jouir, sous la haute direction de ses chefs spirituels, d'une certaine autonomie. « Fortement groupés autour de leur clergé et de leur patriarcat, les maronites constituent donc un petit peuple d'une essence très particulière. La vallée sacrée de la Kadisha, creusée de cellules d'ermites, les cèdres des hauts sommets, symboles de leur vitalité et de leur indépendance, et le monastère patriarcal de Cannobin, perché comme un nid d'aigle, résument toute leur histoire. » R. Ristelhuber, *op. cit.*, p. 39-40. Cette situation particulière des maronites donnait à leur patriarcat et à leurs évêques une indépendance et une liberté d'action que n'avaient point les chefs des autres communautés chrétiennes de l'Orient. A la différence de ces derniers, les prélats maronites ont pu se soustraire à l'obligation du *firman* ou diplôme de reconnaissance officielle et d'investiture. Il a fallu attendre la grande guerre (1914-1918) pour les voir accepter, sous le coup de la contrainte, l'accomplissement de cette démarche auprès des pouvoirs séculiers. Voir Mgr Abdalla Khoury, archevêque de Nica, *Le patriarcat maronite et Djemal pacha pendant la guerre*, dans la revue arabe *Al-Machriq*, 1924, t. xxii, p. 162-164.

Dans ces conditions, le *Nomocanon* maronite avait nécessairement une grande portée. Clercs et fidèles allaient à leurs chefs religieux pour toutes les questions ecclésiastiques et civiles. Ils ne voulaient reconnaître aucune autre autorité pour le règlement de leurs affaires. On trouve encore au Liban quantité d'actes et de sentences qui témoignent de cette pratique. Le patriarche Paul Mas'ad (1854-1890) en a réuni un grand nombre aux archives du patriarcat maronite. Cet usage n'a commencé à disparaître qu'au cours du xix^e siècle. Voir Debs, *Histoire de la Syrie*, t. viii, p. 748, 759; Darian, *Les maronites au Liban*, p. 254-268. Dans la pratique, il en reste, même aujourd'hui, de nombreuses manifestations : on aime recourir à l'arbitrage du patriarcat ou d'un évêque pour régler une affaire ou vider une querelle. Sans parler des questions relatives au « statut personnel », qui, dans plusieurs pays orientaux, ressortissent encore aux juridictions religieuses.

Ainsi, la vie religieuse du peuple maronite se trouve intimement liée à sa vie civile et nationale. Elle se confond pour ainsi dire avec elle. Il n'est presque pas d'événement de quelque importance où l'on ne voie paraître le patriarcat. L'histoire des pontifes qui se sont succédés sur le siège maronite d'Antioche offre donc un intérêt particulier. Malheureusement, les sources de cette histoire sont si rares, si incomplètes, qu'il est difficile de se faire une idée exacte de la vie du patriarcat pendant les siècles, où ne comptent que les noms. Peut-être même ignore-t-on l'existence de certains patriarches, car on ne les trouve pas dans les sources. On ne les trouve pas, si l'on songe aux troubles, aux persécutions et aux guerres qu'ont traversés les maronites de cette époque. Absorbés par leurs épreuves, ils n'avaient guère le loisir d'enregistrer les fastes de leur Église. Les quelques documents qu'ils rédigèrent ne furent d'ailleurs pas épargnés par les tourmentes. C'est ainsi que disparurent

les mêmes raisons, et aussi à cause du peu de diligence qu'on avait à conserver les monuments du passé. Toutefois, les renseignements qui nous sont parvenus permettent encore de suivre l'évolution du patriarcat maronite dans ses grandes lignes.

II. HISTOIRE DE L'ÉGLISE MARONITE. — Cette histoire étant mal connue et n'étant pas encore exposée d'une manière suivie, nous croyons rendre service en retraçant les grands traits sous les rubriques suivantes : I. Expansion des maronites du v^e au xi^e siècle. II. L'époque des croisades (col. 34). III. La domination des Mamlouks (col. 40) IV. La période ottomane (col. 50).

I. EXPANSION DES MARONITES DU V^e AU XI^e SIÈCLE. — Groupés, à l'origine, aux environs d'Apamée de la Syrie seconde, les maronites se répandirent ensuite dans la vallée de l'Oronte, notamment à Ma'arrat-an-No'mân, à Chaïzar, à Hamah (Émath ou Épiphanie) et à Homs (Émèse). Mas'oudi, *Livre de l'averissement et de la révision*, p. 153; cf. Lammens, *Le Liban*, t. ii, p. 50. Au témoignage de Tell-Mahré, *Annales*, loc. cit., p. 492-496, et 511, d'Eutychès d'Alexandrie, *ibid.*, p. 210, et de Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, p. 269-274, *Histoire des Dynasties*, p. 219-220, ils gagnèrent encore d'autres régions : Mabboug (Héliopolis), chef-lieu de la Syrie troisième ou Euphratésienne, Qennesrin, Alep, Al-'Awâsim (ligne de fortresses allant d'Antioche à Mabboug, élevées sous les Abbassides contre les Byzantins). Le P. Lammens ajoute qu'il devait y en avoir un certain nombre à Antioche et aux alentours de cette ville. Antioche était, en effet, le chef-lieu de la Syrie première dont faisaient partie la contrée d'Al-'Awâsim et Cyr que Théodoret mentionne plus d'une fois quand il parle de saint Maron. Lammens, p. 50. C'est, d'ailleurs, conforme à la tradition maronite.

L'arrivée des Arabes changea notablement la situation des maronites. Ces derniers avaient à subir désormais, avec le sort réservé aux chrétiens, les violences redoublées de leurs ennemis religieux. Aux premiers temps, les maximites et les jacobites jouissaient d'une certaine influence auprès du nouveau maître, les uns à cause de leurs connaissances techniques, les autres à cause de leur importance numérique et, surtout, de la haine dont ils poursuivaient les Byzantins. *Chronique de Michel le Syrien*, t. ii, p. 431-432, 477, 480-483, 489, 490-491, 511; Barhebraeus, *Chron. eccles.*, t. i, p. 298, 367-370; J.-B. Chabot, *La légende de Mar Bassus*, p. v-vii, 61; Lammens, *op. cit.*, p. 51-52; *Le chantre des Omiades*, dans le *Journal asiatique*, 1894 (ii), p. 220-241; *Un poète royal à la cour des Omiades de Damas*, dans la *Rev. de l'Or. chrétien*, 1903, t. viii, p. 326; *La Syrie*, t. i, p. 69-71, 110, 114, 115, 117, 121, 131, 151. Ils ne manquaient pas d'employer cette influence contre les maronites. Cf. Tell-Mahré dans Michel le Syrien, t. ii, p. 511, 492-496; Lammens, *Le Liban*, t. ii, p. 51, 53. Les attaques et les rigueurs furent telles que les moines de Saint-Maron durent demander l'appui des patriarches nestoriens, bien vus à la cour de Bagdad; cela semble ressortir de la réponse que leur adressa, en 791, Timothée I^{er} (†820), citée par David, *op. cit.*, p. 200-206; cf. Darian, qui consacre un chapitre à cette réponse, *La substance des preuves*, p. 166-178. J. Labourt, *Le patriarcat timothéen et les nestoriens sous les Abbassides*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1905, t. x, p. 390-391. Le fait d'avoir eu recours aux chefs d'une confession hétérodoxe n'implique pas, pour les maronites, comme quelques uns ont voulu le dire, une communion de foi avec les nestoriens. Les moines persécutés, ne se trouvant pas en contact immédiat avec les chrétiens de Basse, n'avaient pas de conflit avec eux, partant, ils pouvaient, sans inconvénient,

solliciter l'intervention de leur patriarche auprès des autorités civiles.

Toutefois, ce ne pouvait être qu'un palliatif. Il fallait trouver d'autres garanties pour la sauvegarde de la foi. Et alors, les maronites prirent le parti d'abandonner les riches plaines de la Syrie pour se réfugier au Liban, de quitter les rives de l'Oronte, où pouvaient s'épanouir les cultures les plus variées, pour des arides montagnes aux terres informes et sauvages. H. Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 29, 51-52.

L'émigration maronite ne se fit pas tout d'un coup. Commencée dès la fin du VII^e siècle, elle continua progressivement. Les maronites s'établirent d'abord dans la région du Nord, notamment au pied du massif montagneux des Cédres; plus tard, ils poussèrent vers le centre et le sud; et ainsi, peu à peu, le Liban se couvrit de cette population active et laborieuse. Cependant, la partie septentrionale demeura comme le centre de leur groupement. Lammens, *ibid*, p. 51-53.

Le peuple maronite avait désormais sa patrie définitive. C'est à la faveur de ces montagnes qu'il vécut et qu'il vit toujours de cette vie simple, austère et laborieuse. Cf. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 15, 38-39.

Arrivés au Liban, les maronites eurent pour premier souci d'organiser le culte. Au milieu du VIII^e siècle, on trouve déjà des églises maronites, telle, par exemple, celle de Mar-Mâmâ (saint Mammès) à Ehden, bâtie en 749. Douaihi, *Manâral El-aqdâs* (lampe du sanctuaire), t. I, Beyrouth, 1895, édit. Chartouni, p. 103. Les nouveaux venus se trouvèrent en contact avec les populations indigènes aussi bien qu'avec certains éléments étrangers comme les *Djarâdjima*; ils les absorbèrent pour ne plus faire qu'une seule nation. Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 53-54; *La Syrie*, t. I, p. 81-82.

La destruction du monastère de Saint-Maron et le transfert de la résidence patriarcale au Liban activèrent encore davantage le mouvement d'immigration. Les maronites, se répandant dans le pays des cédres, y plantèrent la croix et firent de ce massif un autel chrétien.

Néanmoins, une partie d'entre eux s'établit ailleurs. En effet, les documents de la première moitié du XII^e siècle nous révèlent l'existence de monastères maronites dans l'île de Chypre. Voir dans J.-S. Assémani, *Bibl. orient.*, t. I, p. 307, et dans Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. xxviii-xxix, 18, la reproduction de notes écrites, en 1121, 1141 et 1154, sur des mss. conservés à la Vaticane et à la Laurentienne de Florence; cf. aussi Chebli, *Biographie de Douaihi*, p. 37. A quelle époque remonte la fondation de ces monastères? Probablement au IX^e siècle, à la suite de la persécution générale qui eut lieu, sous Al-Mamoun (813-833), en Syrie et en Palestine. Bon nombre de chrétiens et d'ecclésiastiques se réfugièrent alors à Chypre, située à quelque cent kilomètres de la côte libanaise. Karalevskij, *loc. cit.*, col. 599.

Au XI^e siècle, on trouve une communauté maronite établie dans la région d'Alep et gouvernée par un évêque, Thomas, de Kaphartab (voir ci-dessus, col. 15), et nous savons qu'en 1140 un chef maronite, Simon, prit Aintâb qui se trouve au Nord d'Alep. Röhrich, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291)*, Innsbruck, 1898, p. 220, n. 6; voir aussi Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 55.

Ces indications suffisent à montrer l'expansion des maronites en Syrie et ailleurs. Toutefois, ce fut au Liban que la grande majorité se fixa; c'est là que s'établit le centre de la vie nationale et ecclésiastique. Les maronites avaient espéré pouvoir trouver à la faveur de la montagne une paix religieuse complète. Mais cette paix ne fut qu'intermittente et relative.

« Arrivés dans le Liban septentrional, peu avant les Mardaïtes, au VIII^e siècle, ils y avaient mené une existence précaire, persécutés, décimés par les 'Abbasides (750-1098), jusqu'à l'arrivée des Croisés, cependant que leurs communautés, demeurées dans les plaines et les cités riveraines de l'Oronte, achevèrent lentement de se dissoudre » Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 16.

II. L'ÉPOQUE DES CROISADES. — « La Syrie, dit M. Ristelhueber, fut pendant plusieurs siècles transformée en un vaste champ clos. Centre de l'empire arabe et du monde musulman sous les Oméyades, elle ne fut plus, sous les Abbassides, par suite du transfert de leur capitale de Damas à Bagdad, qu'une simple province livrée par son éloignement à toutes les intrigues et à toutes les agitations. Elle devint une proie que, dans une mêlée terrible et extraordinairement confuse, les Bédouins, les empereurs byzantins reprenant l'offensive, les Turcs Seldjoucides et les Croisés disputèrent tour à tour aux Khalifes Fatimites du Caire. Sans cesse prise et reprise, la Syrie fut, pendant trois longs siècles, mise à feu et à sang. A travers des vicissitudes dont l'histoire offre peu d'exemples, et qu'elle devait à sa situation de « carrefour des nations », tantôt morcelée, tantôt unie, elle changea plusieurs fois de maîtres, mais toujours ses conquérants éphémères s'y installaient en guerriers et non en colons. En présence de ces luttes continuelles, les maronites renforcèrent leur organisation militaire afin de maintenir leur autonomie relative. Et c'est ainsi que les grands propriétaires du Liban furent amenés à prendre de plus en plus le caractère de chefs qui combattaient à la tête de leurs paysans, devenus leurs soldats : l'aristocratie terrienne se transforma en l'aristocratie militaire des Émirs et des Cheiks. Cette évolution ne fut, en définitive, qu'une adaptation des mœurs féodales et patriarcales aux impérieuses exigences de ces temps singulièrement troublés. Obligés de lutter pour sauvegarder ce qui leur restait d'indépendance, les chrétiens du Liban sentirent la nécessité d'unir plus intimement leurs efforts en se groupant davantage et de se choisir parfois un chef unique afin de mieux coordonner leur défense. Tandis que la Syrie retentissait du fracas des armes, la plupart des événements qui se déroulaient autour d'eux ne parvinrent guère à modifier sensiblement la situation des montagnards maronites. L'un cependant produisit parmi eux une répercussion considérable : ce fut l'arrivée des Croisés. » *Op. cit.*, p. 19-20.

Les maronites, nous l'avons démontré, allèrent dès la première heure au devant des Croisés. On devine l'immense joie qui les saisit à la vue de leurs frères d'Occident, vers lesquels ils avaient toujours tourné leurs regards et leurs pensées. Guides dévoués, courageux et expérimentés, archers habiles, ils furent pour les Croisés des auxiliaires particulièrement utiles. « Entre maronites et Francs, dit le P. Lammens, régna toujours la plus grande cordialité. » *La Syrie*, t. I, p. 248. Cette cordialité s'explique aisément quand on pense que les maronites se considéraient comme en parfaite communion de foi avec l'Église latine : Thomas de Kaphartab l'affirmait à la veille des Croisades (voir plus haut, col. 16). On trouve encore une nouvelle preuve de cette conviction des maronites dans la facilité avec laquelle ils se prêtaient à l'adoption de certains usages latins comme le port de l'anneau, de la mitre et de la crosse par les prélats, alors que les autres chrétiens d'Orient n'en voulaient rien entendre. Jacques de Vitry, c. LXXVII, dans Bongars, t. I, p. 1094.

Cette identité de foi amena de bonne heure les maronites à fréquenter les églises latines et à y célébrer sur les autels et avec les ornements du clergé

d'Occident. Voir la lettre de Fr. Gryphon, écrite de Rome aux maronites en 1469, citée par H. Lammens, *Frère Gryphon*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, t. IV, p. 94-95. C'est, sans doute, à cause de cette communion de foi qu'une place privilégiée leur était réservée dans l'organisation des États latins. « Venant de suite après les Francs, ils se trouvaient placés avant les jacobites et les arméniens, qui eux-mêmes précédaient les grecs, les nestoriens et les abyssins. Ils étaient admis dans la bourgeoisie, faveur les autorisant à posséder des terres et même à jouir de certains privilèges dont bénéficiaient les bourgeois francs. » R. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 58. Au rapport de Guillaume de Tyr, l. XXII, c. VIII, l'Église maronite comptait à cette époque près de 40 000 fidèles. Dans ce chiffre, faut-il compter les femmes? Il nous semble que non. En effet, la coutume était alors, en Syrie, comme elle est restée ensuite durant de longs siècles, de ne pas comprendre l'élément féminin dans le recensement de la population.

Un des résultats des croisades fut d'ouvrir aux maronites le chemin de Rome. Leur patriarcat ayant été formé pendant que toute communication avec l'Occident leur était coupée, ils n'avaient guère pu jusque-là entretenir de relations avec le Saint-Siège. Le principal document qui nous indique les premiers rapports établis, grâce aux croisades, entre Rome et l'Église maronite, est une lettre de Gabriel Ibn-Al-Qelâ'i au patriarche Simon de Hâdath. Gabriel écrivit à ce dernier, en 1494, pour le presser de demander, au plus tôt, la confirmation pontificale de son élection, faisant valoir à ce sujet la tradition maronite. « On ne peut m'objecter, dit-il, que cette coutume est une innovation, inventée par moi. Plus de quinze lettres de papes, munies de leurs sceaux, me rendent témoignage et sont encore conservées aux archives de votre couvent. On y lit des professions de foi, vieilles de 282 ans et plus. Votre propre profession de foi se trouve à Rome où elle fut apportée par Gryphon et les FF. Alexandre et Simon. Le Fr. Jean, supérieur de Beyrouth, délégué de votre patriarche Jean Al-gâgi, avait fait de même au concile de Florence, et avant lui Aiméric des frères prêcheurs et le cardinal Guillaume, légat du pape auprès de votre peuple. Les principaux du clergé et de la nation, le patriarche, pour lors Grégoire de Hâlât (de la première moitié du XII^e siècle), se réunirent en sa présence : tous attestèrent par écrit et jurèrent de demeurer inviolablement attachés au siège de Rome. Lorsque le roi Godefroy, après la prise de Jérusalem, envoya porter cette nouvelle à Rome, à ses ambassadeurs s'étaient joints des envoyés du patriarche Joseph Al-gargasî, et ils lui rapportèrent une croce et une mitre. Du temps de la reine Constance (femme de Robert, roi de Sicile), on commença au Liban à sonner les cloches, selon l'usage de l'église occidentale : jusque-là on n'avait employé pour appeler aux offices que des morceaux de bois comme les Grecs. Quand cette princesse acheta pour 80 000 dinars à Jérusalem l'église de la Résurrection, le tombeau de Marie, le mont des Oliviers et le sanctuaire de Bethléem, elle donna aux maronites la grotte de la Croix et plusieurs autels dans les autres églises de la Ville sainte, leur permettant de célébrer sur les autels des Francs et avec leurs ornements, ajoutant en outre une confirmation pontificale de tous ces privilèges. Et dans une réunion de maronites, tenue à Jérusalem, tous s'engagèrent solennellement à rester fermement unis à la communion romaine. » Traduction du P. Lammens, *Frère Gryphon*, *ibid.*, p. 99-100. Les renseignements contenus dans cette lettre sont trop précis pour être controvérsés. D'ailleurs, Ibn-Al-Qelâ'i indique ses sources d'information : les archives du patriarcat maronite et celles de Saint-Pierre de Rome.

Voir plus haut, col. 23. En outre, la vivacité de sa narration suppose que les faits relatés par lui sont assez connus pour que personne ne songe à les nier ou même à les contester. S'il en était autrement, il n'aurait pas choisi une telle base pour son argumentation. Au demeurant, quelques-uns de ces faits, attestés d'ailleurs par Jacques de Vitry, ont été illustrés par certaines peintures qui ornaient les absides des deux églises maronites de Ma'ad et de Bâhidjat. Ces peintures, antérieures au patriarche Jérémie (élu en 1183), représentaient saint Maron et saint Cyprien revêtus du pallium et portant chacun une mitre. Elles existaient encore au temps de Douaîhi († 1704); il nous le dit lui-même, *Défense de la nation maronite*, dans Chartoum, *Histoire de la nation maronite*, Beyrouth, 1890, p. 368 n. Les anciens du village de Ma'ad affirmaient, il y a quelques années, au P. Lammens que, si l'on ôtait les décombres de leur église, on retrouverait, entre autres peintures, le portrait de saint Jean Maron. *Le Liban*, t. I, p. 87.

Une histoire de l'Église maronite à cette époque serait trop incomplète si elle n'indiquait pas la liste des patriarches. Nous avons au XII^e siècle Joseph Al-gargasî, Pierre, Grégoire de Hâlât, Jacob de Râmât, Pierre, Jean de Lehpheh, Pierre, Jérémie Al-'Amchîf. Pour aucun, sauf pour Jérémie, nous ne connaissons la date exacte de l'élection et du décès. — Le premier est mentionné dans la lettre d'Ibn-Al-Qelâ'i, citée plus haut. Il reçut d'Urbain II une lettre qui se trouvait encore, sous le pontificat de Douaîhi († 1704), aux archives de la résidence patriarcale de Qannoubîn. Douaîhi, cité par Chartoum dans la *Chronologie des patriarches maronites*, Beyrouth, 1902, p. 21, n. 2. — Le nom de son successeur est consigné dans une note écrite en 1432 de l'ère des Grecs (= 1121 de J.-C.) au fol. 262 d'un ms. syriaque qui, au temps de Douaîhi, était conservé à Qannoubîn, mais qui, depuis, fut transporté par Assémani à la Bibliothèque vaticane. *Bibl. orient.*, t. I, p. 307 et 611-612; Douaîhi, *Chronologie*, p. 21-22. Il figure aussi dans une inscription syriaque faite au-dessus d'une fenêtre de l'ancien couvent de Meïphouq ou Maïfouq. Voir P. Chebli, dans la *Revue biblique*, 1901, t. X, p. 588-589. — Le souvenir de Grégoire de Hâlât se perpétue grâce à la lettre d'Ibn-Al-Qelâ'i, que nous venons de citer, et à une inscription syriaque de l'église de Râmât, reproduite par Renan, *Mission de Phénicie*, 1864, p. 249. — Le pontificat de Jacob de Râmât est attesté dans une note écrite de sa main, en 1452 (= 1141), sur le ms. syriaque cité ci-dessus. Assémani, *Bibl. orient.*, t. I, p. 307; Douaîhi, *Chronologie*, p. 22-23. — Jacob eut pour successeur Pierre. Voir une note écrite en arabe en 1465 des Grecs (= 1154 de J.-C.) sur l'évangéliste syriaque n. 1, conservé à la Laurentienne de Florence, fol. 7. Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. xxviii-xxix et 18; cf. Darian, *La substance des preuves*, p. 302-303. — Pierre fut remplacé par Jean de Lehpheh, auteur d'une anaphore syriaque, connue sous son nom. Assémani, *Bibl. or.*, t. I, p. 522; Douaîhi, *Chronologie*, p. 23-24. — Après Jean de Lehpheh vient un autre Pierre, qui, en 1490 (= 1179), conféra l'épiscopat à son futur successeur, Jérémie Al-'Amchîf, élu, en 1183, au siège d'Antioche. Voir ci-dessus, col. 24, la note écrite par Jérémie lui-même. C'est le premier patriarche qui fit en personne la visite *ad limina*, en 1213. Il assista au IV^e concile du Latran. Le souvenir de sa présence dans la ville éternelle a été perpétué à Saint-Pierre du Vatican par une peinture le représentant comme ayant opéré un miracle. Cette peinture, restaurée en 1655 par ordre d'Innocent X, se trouvait encore à Saint-Pierre lorsque Douaîhi était à Rome. Douaîhi, ms. 395, fol. 98 r^o et v^o, et 99 r^o. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 1071.

C'est sous son pontificat qu'Innocent III adressa à l'Église maronite la bulle *Quia divinæ sapientiæ*. De retour au Liban, il s'employa à une œuvre de réforme liturgique, notamment à la réforme du Pontifical des ordinations. Voir la lettre d'Ibn-Al-Qela'i dans Douaïhi, ms. 395, fol. 98 r°; la bulle d'Innocent III *Quia divinæ sapientiæ*; la même bulle envoyée aux Maronites, par Alexandre IV, dans T. Anaïssi, *Bullar.*, p. 2-13; P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris (1919) p. 171. Il mourut en 1230. Douaïhi, *Chronologie*, p. 24.

Au xiii^e siècle, nous trouvons, après Jérémie, Daniel de Schâmât, Jean, Simon, Jacob, Daniel de Hadschit, Luc. — Daniel de Schâmât fut élu en 1541 (= 1230); il vivait encore en 1236. Douaïhi, *Chronologie*, p. 25. — Nous n'avons aucune date du pontificat de Jean. Douaïhi atteste son existence en se fondant sur les archives patriarcales. *Annales*, fol. 39; *Chronologie*, p. 20, 24, 25. — Quant à Simon, il était patriarche en 1556 (= 1245) et vivait encore en 1277 comme il appert de deux notes citées par Douaïhi, *Chronologie*, p. 25. Il reçut plusieurs lettres pontificales dont la première *De supremis colorum* (9 août 1246), à l'occasion d'une mission apostolique en Orient, confiée à Fr. Lorenzo da Orte. Voir plus loin, col. 38. Puis, en 1256 Alexandre IV lui adressa de nouveau, à lui, à l'épiscopat, au clergé et au peuple maronites, la bulle *Quia divinæ sapientiæ* qu'Innocent III leur avait déjà envoyée. Anaïssi, *Bull.*, p. 9-13. — Le nom de Jacob, successeur de Simon, nous est donné par une inscription syriaque gravée, en 1746, au-dessus d'une fenêtre de l'ancien couvent de Meïphouq. Cf. Chebli, dans *Revue biblique*, 1901, p. 209; Ghabriel, *Histoire* t. II, 1^{re} part. p. 209. — Daniel de Hadschit lui succéda et, au rapport de Douaïhi, il reçut, en 1280, la bulle de confirmation, reproduction de celle d'Innocent III *Quia divinæ sapientiæ*. Au reste, son portrait, placé dans l'église de son village de Hadschit, le représentait à genoux, revêtu des ornements sacrés et du pallium pontifical, la mitre sur la tête et l'anneau à la main, et recevant de l'apôtre Pierre le bâton pastoral. Douaïhi, *Chronologie*, p. 26; Défense, dans Chartouñi, *op. cit.*, p. 374, n. 1. — Enfin, Luc aurait succédé à Daniel en 1283. On ne connaît pas d'une manière certaine le nom de son successeur. Douaïhi, *Chronologie*, p. 17-18; Ghabriel, *loc. cit.*, p. 210-212.

Il ne sera pas sans intérêt de rappeler ici une erreur commise dans la lecture d'une inscription syriaque de 1277, se trouvant dans le mur de l'église du couvent de Meïphouq. Douaïhi la cite — il n'a pas dû la voir lui-même — pour donner le nom du patriarche qui succéda à Simon. *Chronologie*, p. 25-26. Renan, qui n'est pas allé à Meïphouq, avait eu entre les mains deux copies de cette inscription. Mais celle qu'il reproduit dans sa *Mission de Phénicie*, p. 253-254, est semblable au texte de Douaïhi. Voici la traduction qu'il en donne : « Au nom de Dieu, vivant éternellement, en l'année 1588 de l'ère des Grecs, a été terminé ce temple *jacobite* de la mère de Dieu; qu'elle prie pour nous... » p. 254-255. Douaïhi a lu dans le mot *jacobite* le nom du patriarche Jacob qui succéda à Simon. Mais d'autres en ont conclu que le couvent de Meïphouq aurait été un centre monophysite. Lammens, *Fr. Gryphon*, *ibid.*, p. 87. Or, l'inscription porte, on peut encore le constater aisément, *Mourio* (construction) et non pas *ya'qouboto* (jacobite). Il faut donc traduire : « Au nom de Dieu... a été terminée cette construction du couvent de la mère de Dieu... » Chebli, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 588. Le copiste, ayant remplacé le mot *couvent* par celui de *temple*, a supprimé le *dâlath*, signe du génitif, qui doit subordonner *couvent* à *construction*. Malgré cela, tel qu'il est reproduit par Douaïhi et par Renan, le texte n'est

pas conforme aux règles de la grammaire syriaque.

Les croisades donnèrent lieu, entre Rome et la Syrie, à de fréquentes allées et venues. Nous avons cité certaines lettres pontificales adressées, durant cette période, aux maronites. Il y en eut certainement d'autres que nous ignorons encore. En effet, au rapport d'Ibn-Al-Qela'i, les archives patriarcales contenaient, en 1494, plus de quinze lettres envoyées par le Saint-Siège. Ci-dessus, col. 25. Nous n'en connaissons que huit ou neuf. Les relations des papes avec les maronites ne se limitèrent pas à l'échange des lettres. Il y eut aussi, de part et d'autre, un échange de missions. Ainsi, les catholiques du Liban reçurent plus d'une fois la visite de légats pontificaux. Ce fut d'abord le légat d'Innocent II, puis celui d'Innocent III. Cf. plus haut, col. 23, 25. En 1246, à la suite du 1^{er} concile de Lyon, Innocent IV chargea un frère mineur, Lorenzo da Orte, de visiter en son nom diverses Églises orientales et de régler certaines questions. Le pape annonça cette légation par la lettre *De supremis colorum* du 9 (et non pas du 6) août 1246, adressée aux chefs respectifs de ces Églises. Voir cette lettre et d'autres documents pontificaux concernant cette mission dans Sbaralea, *Bullar. francisc.*, t. I, p. 421-422, 460-461, 475. Cf. Potthast, *Regesta pontif. roman.*, t. II, n. 12546, 12630, 12636, 12637; Golubovich, *Biblioteca*, t. I, p. 215-216; t. II, p. 349-350. Les maronites étaient compris dans cette mission; à cette fin, le pape envoya un exemplaire de sa lettre à leur patriarche. Sbaralea, p. 422. C'est de cette mission que datent les premières relations de l'Église maronite avec l'Ordre de Saint-François. Golubovich, *Biblioteca*, t. II, p. 349-350.

L'action du cardinal Pierre d'Amalfi, légat d'Innocent III, marque le début d'une latinisation officielle de la discipline maronite. Innocent III écrivait en effet :

Quia vero dictus cardinalis, in quibusdam intellexit vos pati defectum, illum in vobis apostolicæ auctoritatis plenitudine supplere curavit, injungens... ut hanc formam baptizando servetis, quod in trina immersione unica tantum fiat invocatio Trinitatis; ut etiam confirmationis utamini sacramento a solis episcopis conferendo; et ne in confectione chrismatis aliquam speciem, nisi balsamum et oleum apponatis... Quæ omnia vos, tanquam obedientia filii, devote ac humiliter recepistis. Nos autem approbantes præscripta, et inviolabiliter observari mandantes, vos Fratres et Filios, quos debita charitate in Domino amplexamur, cum Ecclesiis in vestris provinciis constitutis, sub Beati Petri et nostra protectione suscipimus, et præsentis scripti privilegio communimus, statuantes, ut pontifices in Maronitarum terminis constituti vestibus et insigniis pontificalibus sibi congruentibus juxta morem Latinorum utantur, Ecclesiæ Romanæ consuetudinibus se in omnibus studiosius conformantes. Anaïssi, *Bullar.*, p. 3-4.

Alexandre IV et Nicolas III, nous venons de le voir, adressèrent de nouveau la même lettre aux maronites. Devant ces instances pontificales, les patriarches, comme Jérémie, Daniel de Hadschit, eussent voulu appliquer les instructions venues de Rome; ils tentèrent de les mettre en pratique. Douaïhi, ms. 395, fol. 98; *Chronologie*, p. 26. Mais, en fait, la réalisation de cette réforme conçue dans un esprit de latinisation, préparée par l'action des Croisés, se réduisit surtout à quelques détails extérieurs et d'importance secondaire, nous le verrons plus loin.

L'époque des croisades produisit une véritable renaissance dans l'Église maronite. Les monuments de l'art religieux nous en fournissent la preuve. « Si l'on excepte la période romaine, à aucune autre, l'art de la construction n'a déployé autant d'activité en Syrie. Dans les ports, chaque colonie marchande voulait posséder au moins, une église, ses caravansérails, ses bains. De cette époque datent les nombreuses

églises souvent monumentales, ensuite les forteresses qui couvrent le pays. » H. Lammens, *La Syrie*, t. 1, p. 261-262. Les maronites ne restèrent pas étrangers à cette activité artistique. « Les églises de Hattoun, Meïphouq, Helta, Scheptin, Toula, Bhadidat, Ma'ad, Khoura, Semar-Jebail appartiennent à un art syrien, issu du byzantin, et elles offriront un curieux sujet de recherches à celui qui entreprendra l'étude de l'archéologie syrienne médiévale du Liban. Hattoun et Meïphouq possèdent, en outre, des inscriptions syriaques dont une nous donne la date de la construction de Notre-Dame de Meïphouq, où elle se trouve, et qui fut terminée en 1276. L'église de Ma'ad, ainsi que celles de Bhadidat, de Kafar Schleiman et de Naous renferment des peintures syriennes bien conservées, et d'un grand intérêt, car, de leur étude résultera, dit M. Renan, un complément important à l'histoire de l'art byzantin. » Rey, *Les colonies franques de Syrie*, p. 79; cf. Renan, *op. cit.*, p. 240, 252-253; H. Lammens, *Le Liban*, t. 1, p. 81-99. L'église de Bhadidat, dit Renan, « est digne d'attention. Elle est ancienne, et les peintures dont elle est ornée à l'intérieur peuvent passer pour un des spécimens les plus précieux de l'art syrien. On y distingue surtout des chérubins portant le trisaïon en beau caractère estranghélo. » *Op. cit.*, p. 236. — Ajoutons encore à ces églises celles de Reschikda, de Abdelleh, de Schâmât, d'Eddé et de Saint-Georges d'Ehden. Lammens, *Le Liban*, t. 1, p. 84, 85, 87, 89, 90, 91; Renan, p. 227, 229, 231.

Ces indications suffisent pour montrer l'importance de l'évolution à laquelle donna lieu le contact des Croisés.

La chute de Jérusalem (1244) détermina l'entrée en scène de saint Louis, roi de France. La figure de Louis IX reste très populaire parmi les maronites, et le souvenir de son passage en Syrie est entouré, maintenant encore, de touchantes et prestigieuses légendes. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 73-76. En 1254, saint Louis se décida à rentrer en France. Les principautés chrétiennes se trouvaient alors dans un état fort précaire : son départ marqua le début de leur rapide disparition. Les Francs formaient déjà au Liban un groupe très nombreux; leurs compatriotes que refoulait l'invasion ennemie vinrent les y rejoindre. Ils accouraient vers les montagnes, persuadés qu'ils trouveraient un cordial accueil auprès des maronites. De fait, ceux-ci ne manquèrent pas de répondre à leur confiance; ils leur offrirent la plus large hospitalité. Alexandre IV rend témoignage au dévouement des maronites en cette occasion. (Cité par Benoît XIV dans l'allocution consistoriale du 13 juillet 1744.) Les Francs, ayant organisé au Liban un centre de défense, essayèrent d'y tenir. Mais leur résistance ne put se prolonger longtemps. La colère du sultan d'Égypte, Baïbars, sévit contre les montagnards. En 1267, le Haut-Liban fut désolé par les incursions de ses troupes. « Les troupes, raconte Makrizi (historien arabe, 1364-1442), forcèrent plusieurs cavernes et vinrent présenter au sultan les prisonniers et le butin. Ce prince commanda de décapiter les captifs, de couper les arbres, de démolir les églises. » Cité par le P. Germain, *Le sainte Vierge au Liban*, p. 302.

Devant la poussée sarrasine, les Francs furent obligés d'abandonner peu à peu les derniers vestiges de leur domination. Les châteaux tombèrent les uns après les autres. En 1277, « seules les places de Margat, Tripoli, Sagette et Acre résistaient encore. Ce ne devait plus être pour bien longtemps. A partir de 1288, chaque année marqua la chute d'une nouvelle ville. Deraier rempart de la conquête latine, Saint-Jacques, tomba peu après Barnuth (1291).

Ristelhueber, *op. cit.*, p. 78. Les maronites groupés autour de leur patriarche, établirent à Hadeth (Liban

nord) le centre de leur résistance. Mais le patriarche lui-même fut bientôt capturé et l'envahisseur considéra cette prise comme « une conquête plus importante que celle d'une forteresse considérable. » Ms. arabe de Paris 1704, fin du XIII^e siècle, fol. 94 r^o-95 r^o.

La perte des seigneuries latines fit tourner les regards des vaincus vers l'île de Chypre, acquise aux environs de 1192 par Guy de Lusignan. Ce dernier ouvrit les portes de l'île non seulement aux Francs chassés de leurs domaines, mais aux chrétiens de Syrie, qui, molestés par le vainqueur, cherchaient ailleurs un refuge. Beaucoup de maronites suivirent le mouvement d'émigration vers Chypre. Ces derniers ne se mêlèrent pas aux habitants de l'île. Le séjour des villes, dont ils n'avaient pas l'habitude, les effrayait. Ils préférèrent se rendre sur les hauteurs au nord de Nicosie, et là, dans un cadre qui leur rappelait leurs montagnes du Liban, ils vécurent entre eux, se livrant à la culture et gardant leurs mœurs simples et familiales. Encouragée par les rois de Chypre, leur colonie ne tarda pas à devenir prospère et relativement nombreuse : elle aurait compté jusqu'à soixante-douze villages. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 72-73; voir encore, p. 309. Cf. aussi Assémani, *Bibl. or.*, t. IV, p. 433; Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, col. 83-84; Röhrich-Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach den Heiligen Lande*, Berlin, 1880, p. 52; Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 56; *La Syrie*, t. II, p. 1; De Mas-Latrie, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, t. I, Paris, 1861, p. 109-110. Au rapport d'Étienne de Lusignan, ils formaient dans l'île, après les grecs, la communauté la plus nombreuse. *Chorografia e breve historia universale dell'isola de Cipro*, Bologne, 1573, p. 34, cité par A. Palmieri dans l'art. CHYPRE (Église de), t. II, col. 2462. Aussi fut-il nécessaire de leur donner un évêque de leur rit. En effet, nous savons qu'en 1340 il existait en Chypre un évêque maronite. Le Quien, *loc. cit.*, col. 1208. L'émigration de ce peuple vers Chypre ne s'arrêta pas avec la perte de l'île par les Lusignan. Sous les Vénitiens, ils y allaient encore de toutes les parties du Liban. Douaihi, *Annales*, fol. 74 v^o-75 r^o, Chebli, *Biographie de Douaihi*, p. 38-39, jusqu'à l'invasion des Turcs (1507-1571), qui réduisit considérablement leur colonie, comme nous le verrons plus loin.

L'émigration maronite se porta aussi vers l'île de Rhodes. Ce fut probablement lorsque, après les croisades, les Hospitaliers allèrent y établir leur centre d'action. Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 56; J. Delaville Le Roulx, *Les Hospitaliers en Terre sainte et à Chypre*, Paris, 1904, p. 272-284.

III. LA DOMINATION DES MAMLOUKS. — L'année 1291 marqua la perte définitive des derniers débris du royaume latin. Désormais, la Syrie sera sous la domination des Mamlouks jusqu'à la conquête ottomane (1516).

Une fois de plus, le pays des maronites se trouve séparé de l'Occident. Les nouveaux maîtres, obsédés par la silhouette des navires francs, qui ne cessaient de croiser en vue des côtes, et redoutant continuellement quelque nouvelle descente des Latins, surveillaient d'un œil jaloux les relations de leurs sujets chrétiens avec les pays étrangers. Toute tentative de rapprochement avec les anciens seigneurs de la Syrie eût été considérée par un maître ombrageux comme une trahison impardonnable, un complot contre la sûreté de l'État. Quiconque eût éveillé un tel soupçon pouvait craindre d'attirer sur lui un redoublement de rigueur et d'en payer cher les conséquences. Voir *Histoire des sultans mamlouks de l'Égypte, écrite en arabe par Taki Eddin Ahmed Makrizi (1364-1442), traduite en français par M. Quatremère*, t. II, Paris, 1845, p. 63-64. Chebli, *Le patriarchat maronite d'Antioche*, *loc. cit.*,

p. 140; Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 1 sq.; Gaudet-Denombaynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, p. cv-cxi. D'ailleurs, l'intransigeance des sultans mamloûks à cet égard est bien marquée dans les documents officiels. Ainsi, le diplôme d'investiture qu'ils accordaient au patriarche melkite défendait rigoureusement à celui-ci d'avoir des rapports avec l'étranger. « Qu'il se garde soigneusement, y lisons-nous, de tenir cachée une lettre à lui adressée par un monarque étranger ou de lui écrire ou de commettre rien de pareil! Qu'il évite la mer et ne s'y expose pas...! » Traduct. Lammens, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 104. Si à ces difficultés on ajoute les obstacles géographiques, les révolutions successives, les invasions mongoles, on comprendra aisément pourquoi, dans la période qui va d'Urbain IV à Eugène IV, nous n'avons pas de lettres échangées entre Rome et le patriarche maronite. Il fallut attendre la cessation du péril franc et la venue de missionnaires au Liban pour assister à une reprise de relations si longtemps interrompues.

Les Mamloûks divisèrent le pays en six gouvernements appelés chacun *mamlakat* (royaume) ou *niâbat* (lieutenance) : Damas, Alep, Hamâh, Tripoli, Safad, Karak (Transjordanie). Le titulaire de chaque *mamlakat* ou *niâbat* portait le nom de *nâib* (vice-roi, lieutenant). Les maronites, groupés dans le Liban septentrional, s'organisèrent, une fois de plus, sous la conduite de leur patriarche et de leur clergé. Ils se divisèrent en plusieurs districts ayant à leur tête des chefs pris au sein de la nation, nommés *mouqaddamin* (préposés). Cette organisation, sans les mettre à l'abri des exactions, ni des persécutions, leur donnait une certaine autonomie. Les *mouqaddamin* tout en relevant de la *niâbat* de Tripoli, administraient, à leur manière, les affaires temporelles de la communauté; leur charge devint même héréditaire. Ils étaient généralement revêtus du sous-diaconat (ordre mineur chez les maronites) pour avoir, à l'église, droit de préséance sur les laïcs. Douaihi, *Annales*, an. 1442, 1470, 1472, fol. 68 v° et 70 v°; Debs, *op. cit.*, t. VI, p. 459-461; Darian *Les maronites au Liban*, p. 78-91 et 227; Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 4, 38, 69.

Au XIV^e siècle, le nombre des maronites devait être assez important. En effet, à cette époque, Ludolphe de Suchem décrivait le Liban comme « couvert d'un nombre considérable de bourgs et de villages, tous habités par une immense multitude de chrétiens ». Cité par Lammens, *Frère Gryphon*, *loc. cit.*, p. 83. Les patriarches de cette période furent Simon, Jean, Gabriel de Hajjoulâ, mort pour la foi en 1367, et David qui prit le nom de Jean. Douaihi, *Chronologie*, p. 28-29; Ghabriel, *loc. cit.*, p. 265-270.

Au XV^e siècle, la question d'Orient reprit une place de choix dans les préoccupations romaines. Eugène IV et Calliste III, notamment y prêtèrent une attention particulière. Un jour ayant remarqué sur sa table une salière d'or, le vieux pontife castillan s'écria : « Qu'on l'enlève pour l'Orient! De la faïence fera tout aussi bien ». Cité par Lammens, *Fr. Gryphon*, *ibid.*, p. 92. Les papes organisèrent un plan de conquête apostolique, dans lequel les missions devaient jouer le rôle principal. Il était réservé aux franciscains d'exercer en Syrie une action particulièrement importante.

Les maronites ne furent pas oubliés. Catholiques, oui, mais entourés, de toutes parts, d'infidèles et d'hérétiques, ils avaient besoin de l'aide missionnaire pour soutenir leur foi et leur courage. Les religieux de l'ordre séraphique se montrèrent à la hauteur de cette tâche. Ils les visitèrent, les assistèrent dans leurs luttes pour la religion et servirent d'intermédiaires entre eux

et le chef de l'Église. « A cette époque, on ne parlait, on ne traitait dans toute l'Italie que de la réunion des dissidents orientaux à l'Église romaine. Le 22 novembre 1439, Eugène IV eut la joie de recevoir le serment de fidélité des envoyés arméniens. Leur réunion avait suivi de près celle des Grecs au concile de Florence. Vers ce même temps arrivait au concile Frère Jean, supérieur des franciscains de Beyrouth. Il venait au nom de Jean Al-gâgi, patriarche du Mont-Liban, faire hommage au vicaire de Jésus-Christ, l'assurer que le chef de la nation maronite acceptait d'avance toutes les décisions de l'assemblée, réclamer le privilège du pallium et la confirmation de son élection au siège d'Antioche. De leur côté, les maronites de Jérusalem avaient envoyé à Florence le franciscain Fr. Albert... Dans la première moitié du XV^e siècle, le célèbre franciscain Antoine de Troia avait, à plusieurs reprises, parcouru l'Orient, chargé par les souverains pontifes d'importantes missions auprès des chrétiens orientaux, spécialement auprès des populations du Mont-Liban. En 1444, il revenait à Rome accompagné de députés des Maronites et des Druses. » Lammens, *Fr. Gryphon*, p. 72 et 77. Cf. Douaihi, *Annales*, an. 1438, fol. 67 v°-68 v°; Marcellin de Civezza, *Histoire universelle des missions franciscaines*, t. III a, Paris, 1898, p. 209.

Afin de fortifier son autorité en Syrie, le Saint-Siège voulut y établir un représentant à titre permanent. Il créa en 1444 un commissariat apostolique auprès des maronites, des druses et des syriens (melkites). Fr. Pierre de Ferrare, du couvent de Saint-Sauveur de Beyrouth, en fut le premier titulaire. Lammens, *ibid.*, p. 78. Fuis Nicolas V investit de cette charge auprès des maronites André, archevêque de Nicosie. Lettre *Placuit omnipotenti Deo*, 19 août 1447, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 17-18; *Cod. Vat. arab.* 640, fol. 31. Les fonctions de commissaire apostolique furent ensuite confiées à Fr. Gardolphe de Sicile, gardien du Mont-Sion. En se rendant auprès des maronites, le nouveau délégué pontifical prit avec lui, entre autres compagnons, Frère Gryphon. Marcellin de Civezza, *loc. cit.*, p. 209. Ce dernier, attaché définitivement à la mission du Mont-Liban, eut pour collaborateur Fr. François de Barcelone et représenta à son tour le Saint-Siège auprès des maronites (voir plus loin, col. 44). En 1475, il demanda et obtint la permission de se rendre en Perse pour y achever le reste de sa vie missionnaire. Mais à peine était-il arrivé en Chypre qu'il tombait gravement malade, et, le 17 juillet 1475, rendait le dernier soupir. Fr. François de Barcelone alla à Rome pour exposer au pape les résultats des travaux accomplis au Liban et le prier de députer un autre missionnaire à la place de Gryphon. Le choix de Sixte IV se porta sur Fr. Louis de Ripario. Il lui donna les instructions d'usage et le chargea de quantité de présents pour le patriarche : croix de procession, mitre brodée, crosse pastorale etc... A Venise, Louis de Ripario fut atteint d'une maladie qui l'empêcha de poursuivre son voyage. Sixte IV écrivit alors, le 5 octobre 1475, à Fr. François Noni de Besce, vicaire général des observants cismontains, et lui demanda de choisir un religieux de ses sujets à la place de Fr. Louis. Le vicaire général désigna à cette charge Fr. Alexandre d'Arioste de la province observante de Bologne. Le pape, vu l'importance de pareille mission, alla plus loin. Le 12 février de l'année de l'Incarnation 1475, il donna au même vicaire général, alors Fr. Pierre de Naples, la faculté perpétuelle de rommer désormais lui-même, parmi les religieux de l'ordre, les nonces ou commissaires apostoliques auprès des maronites. Lettres de Sixte IV : *Missuri unum*, 5 oct. 1475, et *Suscepti cura*, 12 février 1475, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 19-22; Fr. Francesco Suriano, *Trattato di Terra Santa*, p. 70, n. 1 et p. 71; Marcellin

de Civezza, *loc. cit.*, p. 209-217; Quaresimus, *Historica, theologica et moralis Terræ Sanctæ elucidatio*, t. 1, Venise, 1880, p. 71 et 326-328; Wadding, *Annales minorum*, an. 1475, n. 18-24, t. xiv, 1735, p. 128-132.

La mission dont le souvenir fut le plus profondément gravé dans la mémoire des maronites est celle de Fr. Gryphon. Flamand de haute intelligence, d'un esprit large et mesuré, d'une culture raffinée et d'une activité dévorante, Gryphon se sentait attiré par les missions de Terre sainte. Vers la fin de 1442, il fut envoyé en Palestine. Après avoir visité les sanctuaires de cette région, il se fixa à Jérusalem, au couvent du Mont-Sion. Il se mit à étudier l'arabe, devenu l'idiome du pays, et le syriaque, langue liturgique de plusieurs Églises. En 1450, ayant été attaché à la mission du Mont-Liban, il quitta Jérusalem pour Beyrouth, accompagné de Fr. François de Barcelone. Avec celui-ci le missionnaire flamand poursuivit ensuite sa route vers la Montagne et s'établit au milieu des maronites. Il fit bâtir de nouvelles églises et adopter diverses réformes disciplinaires. Les auteurs disent : *errores ablegavit*, ce qui a poussé quelques-uns à crier immédiatement à l'hérésie. Le P. Lammens a raison de traduire *errores* par abus. « Il ne peut évidemment pas, dit-il, être question d'erreurs doctrinales. Les adversaires les plus décidés de la perpétuelle orthodoxie des maronites doivent convenir que, depuis le concile de Florence, leurs croyances ont été absolument irréprochables. Il s'agit donc sans doute de points de discipline, n'intéressant en rien la foi, d'abus qui peuvent se glisser, hélas ! dans les milieux les plus fortement imbus de principes catholiques. Il y avait, en outre, au Liban, plusieurs localités habitées par des jacobites... Peut-être Gryphon eut-il à sévir contre des livres et des opinions que les voisins jacobites s'efforçaient de répandre au milieu de ce peuple fidèle ! A la faveur d'une langue et d'une liturgie communes, les points de contact n'étaient que trop nombreux et, de l'aveu des écrivains maronites, elles furent en plus d'une occurrence nuisibles à la pureté de la foi. Quoi qu'il en soit, abus disciplinaires ou erreurs jacobites, les efforts de Gryphon pour les extirper furent couronnés de succès. Il fut aisé de rendre son premier éclat à la religion chez un peuple ayant toujours joint un grand fond de piété à un sincère attachement à la foi catholique. » *Frère Gryphon*, p. 87-88. Cf. aussi Marcellin de Civezza, *op. cit.*, t. III a, p. 208. Du reste, cette interprétation du P. Lammens se trouve pleinement justifiée par une lettre de Gryphon lui-même aux maronites. Voir ci-dessous. Toutefois, malgré sa vaste érudition, Gryphon qualifia d'abus certains usages disciplinaires qui ne pouvaient avoir rien de répréhensible sinon leur différence des pratiques occidentales. Aussi l'élaboration d'une réforme de ces « désordres » rencontra-t-elle une vive résistance de la part du clergé et des fidèles, fort attachés à leurs traditions ecclésiastiques. Mais, s'il faut en croire les chroniqueurs franciscains, Gryphon, à la suite d'un événement survenu le jour de l'Assomption, aurait fini par avoir raison de cette résistance. Marcellin de Civezza, *loc. cit.*, p. 210-211; Lammens, *ibid.*, p. 88-89.

Du Liban, Frère Gryphon se rendit deux fois à Rome pour affaires relatives aux maronites. Son premier voyage eut lieu sous Calixte III, par conséquent, entre 1455 et 1458. Le second, dont le but était de demander la confirmation du nouveau patriarche Ibn-Hassân, eut lieu en 1469. Les questions qu'il avait à traiter lui offrirent une belle occasion de porter témoignage en faveur des maronites.

Frère Gryphon se rendit à Jérusalem et de Rome à ces dernières, se rendant à Rome en 1469, pape de Rome, Vicaire du Messie et de son saint Pierre, me renvoie vers vous pour

vous attester la croyance de Pierre, comme je suis venu témoigner ici que la vôtre était conforme à la sienne, que vous étiez d'accord avec lui, soumis à son siège. De cela j'ai pu fournir plusieurs preuves : 1^{re} Que votre patriarche, vos évêques, vos prêtres séculiers et réguliers, ainsi que les laïques interrogés par moi à ce sujet m'ont donné la réponse précédente. J'en suis sûr, ils n'ont en aucune manière usé de réticence et je ne serai pas accusé de mensonge près du pape de Rome. 2^e Il y a de par le monde plusieurs sectes chrétiennes ou infidèles. Les Maronites, nous le savons, ne sont d'accord ni avec les infidèles, ni avec les Nestoriens, ni avec les Jacobites, ni avec les Grecs ; mais ils considèrent toutes ces sectes comme hétérodoxes. S'ils agissaient de même à l'égard de la croyance des Francs, il s'ensuivrait qu'il ne se trouve des savants, des saints, des livres et des témoignages irrécusables que chez les seuls Maronites ; conclusion évidemment inadmissible, vu le petit nombre de ces derniers. Mais par le fait de leur communion avec les Francs, ils le sont également avec une grande société ayant toujours produit des saints, des savants, des rois, etc. 3^e De temps immémorial tous les Maronites font solennellement mention du pontife romain ; ce qu'ils ne font pour aucun autre personnage des autres confessions. Vos ancêtres n'ont établi cette coutume que parce qu'ils étaient d'accord avec le pape de Rome, unis dans la même croyance. 4^e Dans les pays des Francs, à Rhodes, à Chypre, à Tripoli, à Beyrouth, à Jérusalem, les Maronites de toute antiquité fréquentent les églises des Francs et célèbrent sur leurs autels avec les mêmes ornements ; ils consacrent et font comme eux le signe de la croix ; ils se confessent et communient chez eux et reçoivent en présents des mitres, etc... En suite de cela, le patriarche Jérémie, ses prêtres et son peuple, il y a plus de deux cent cinquante ans, se sont unis de croyance avec les Francs ; en quoi ils ont été imités par plusieurs patriarches, et, à notre époque, par Jean Al-gâgî et, après lui, par le titulaire actuel, Pierre, demeurant au couvent de Qanoubin. Dieu veuille vous garder dans cette union et vérifier ainsi ce que j'ai attesté à notre saint Père le Pontife de Rome ! Traduction Lammens, *ibid.*, p. 94-95. Le texte arabe de cette lettre se trouve dans Douaihi, ms. 395, fol. 117 v^o-118 v^o. Cf. la bulle *Cunctarum orbis Ecclesiarum* de Léon X, 23 juillet 1515, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 46.

Gryphon retourna au Liban revêtu des fonctions de représentant du Saint-Siège auprès des maronites et portant au patriarche le bref de confirmation. Voir la lettre *Virtutum Deus* de Paul II, 5 août 1469, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 22-25.

Le dernier patriarche du xiv^e siècle, David qui prit le nom de Jean, dut mourir vers 1404. Douaihi, *Chronologie*, p. 29; Ghabriel, *loc. cit.*, p. 269-270. Il fut remplacé, on ne sait en quelle année, par Jean Al-jâjî ou Al-gâgî. En tout cas, celui-ci était patriarche lorsque Eugène IV lança les lettres de convocation pour le concile de l'Union. Douaihi, *Annales*, an. 1438, fol. 67 v^o-68. Il y envoya, nous l'avons vu, Fr. Jean, supérieur des franciscains de Beyrouth, et le chargea de demander la confirmation pontificale pour son élection au siège d'Antioche. Eugène IV remit au mandataire patriarcal, avec la lettre de confirmation, le pallium, et quelques ornements d'église. Nous avons trouvé une traduction arabe de cette lettre qui est de 1439, parmi les mss. de la Vaticane. *Val. arab.* 640, fol. 32-33. Frère Jean ne tarda pas à regagner la Syrie : au mois d'octobre 1439, il débarquait à Tripoli. La nouvelle de son arrivée se répandit aussitôt dans le pays, si bien qu'un grand nombre de maronites se portèrent à sa rencontre. Cette manifestation inspira quelques soupçons au *nâib*. Il crut, en effet, que l'assemblée de Florence avait pour but de reconquérir la Terre sainte. Il fit arrêter Frère Jean et ses compagnons. Informé de cette aventure, le patriarche, qui résidait à Melphouq, dépêcha à Tripoli quelques notables de la nation. Ces derniers, munis d'argent, purent convaincre le *nâib* que les missionnaires ne nourrissaient aucune arrière-pensée politique. Il les mit en liberté, à charge, pour eux, de se présenter à toute réquisition ; mais il subordonna cette liberté à un cautionnement. Frère

Jean et ses confrères se rendirent incontinent chez le patriarche, et, de là, après la cérémonie de la remise du pallium, à Beyrouth. Plus tard, ayant inutilement décerné contre eux un mandat de comparution, le *nāib* s'irrita et convertit son ordre en mandat d'amener contre ceux qui s'étaient portés garants de leur conduite et contre le patriarche lui-même. La soldatesque entra alors en action, incendiant et pillant tout sur son passage. Mais c'est surtout sur le couvent de Meïphouq qu'elle exerça sa rage. Douaïhi, ms. 395, fol. 105^vo-106^ro; *Annales*, an. 1439, fol. 68^ro. A la suite de ces douloureux événements, Jean Al-jāfi transféra, en 1440, la résidence patriarcale au monastère de Qannoûbin, situé dans la vallée profonde dite *Wadi Qadīcha* (Vallée sainte), au pied du massif montagneux des cèdres. Douaïhi, *Annales*, an. 1440, fol. 68^ro et ^vo; *Chronologie*, p. 30. A Qannoûbin, le patriarche pouvait être protégé par les précipices de la vallée. Un voyageur de 1589, le seigneur de Villamont, a laissé une description pittoresque de ce vieux monastère, devenu le centre de la vie maronite. *Les voyages du Seigneur de Villamont*, Lyon, 1609, p. 359. Un siècle plus tard, en 1689, un autre voyageur, M. de la Roque, complète cette description de Qannoûbin. C'est, dit-il « un assés grand bâtiment, mais fort irrégulier, qui se trouve quasi tout construit dans le rocher : l'église dédiée à la Vierge... en est toute prise.. Le reste du bâtiment consiste en l'appartement du patriarche, qui n'a rien de fort distingué, en plusieurs chambres de religieux... le tout assés pauvre... Ses dehors ne laissent pas d'être fort unis et ses environs fort rians. » *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, t. I, Paris, 1722, p. 50-52.

Le monastère de Qannoûbin existe encore; il est gardé comme une relique par tous les patriarches. C'est là que les chefs de l'Église maronite vécurent pendant plus de deux siècles, continuant d'entretenir, à l'ombre de leur cloître, la flamme de la foi et le souvenir des Francs, leur frères d'Occident. De Qannoûbin, Jean Al-jāfi écrivit au pape pour renouveler son adhésion à x définitions conciliaires de Florence, le remercier de ses libéralités et lui faire part des malheurs qui venaient de s'abattre sur son peuple. La lettre patriarcale fut portée à Rome par Frère Pierre de Ferrare. Eugène IV y répondit le 16 décembre 1441, rendant hommage à la foi et à la vertu du patriarche. Le *Bullarium maronitarum* d'Anaïssi ne donne que la fin de la lettre pontificale, p. 13. Nous en avons rencontré le texte entier traduit en arabe par Ibn-Al-Qela'i dans le ms. *Vat. arab.* 640. On le trouve aussi en arabe dans Douaïhi, ms. 395, fol. 106^vo-107.

Al-jāfi mourut à Qannoûbin, en 1445. Il eut pour successeur Jacob de Hadeth ou Ḥadath qui sortait de l'ermitage de Saint-Serge. Le nouvel élu reçut d'Eugène IV, avec le pallium, la confirmation de son élection. Douaïhi, *Annales*, an. 1445, fol. 69^ro; ms. 395, fol. 114^vo. Une lettre de Calliste III, 14 juin 1455, loue sa foi et son dévouement aux intérêts de l'Église. Anaïssi, *Bull.*, p. 18. Cf. Douaïhi, ms. 395, fol. 121^vo.

Les Annales de Douaïhi, fol. 69^vo, ainsi que sa *Chronologie*, p. 32, placent en 1458 la mort de Jacob de Hadeth. Mais Le Quien qui a pourtant emprunté ce renseignement à la *Chronologie* de Douaïhi, traduite en latin par un prêtre maronite, Joseph Ascari, donne la date de 1468. *Oriens christianus*, t. III, col. 64. La leçon de la traduction est plus exacte; car Jacob vivait encore en 1462, comme il appert de deux notes écrites sur un évangélaire conservé à la Laurentienne de Florence. Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. 19 et 20. Neuf jours après la mort de Jacob (8 février 1468), on élut à sa place Pierre, surnommé Ibn-Ḥassân. Douaïhi, *Annales*, an. 1458, fol. 69^vo; ms. 395, fol. 117; *Chronologie*, p. 32. D'une piété profonde et d'une inté-

grité remarquable, le nouveau chef des maronites, suivant l'exemple de ses devanciers, mit en tête de son programme la fidélité au Siège de Rome. Voir la relation envoyée au pape, en 1475, par son commissaire auprès des maronites, Fr. Alexandre d'Arioste, dans Marcellin de Civezza, *loc. cit.*, p. 215. Aussitôt installé, il songea à demander la confirmation pontificale. A cet effet, il réunit les principaux du clergé et de la nation, écrivit avec eux les lettres d'obédience, et Frère Gryphon, accompagné de deux autres franciscains, les porta à Rome. Voir plus haut, col. 43, la suite de cette mission; Douaïhi, ms. 395, fol. 121^vo-122.

A Pierre, décédé en 1492, succéda son neveu Simon ou Siméon Ibn-Ḥassân de Ḥadeth. Mais il se passa plusieurs années avant qu'il pût être confirmé. Au début, il y eut certainement négligence de sa part à notifier au pape son élection. Nous le savons par les deux lettres que lui adressèrent en 1494 Ibn-Al-Qela'i et Fr. Francesco Suriano, supérieur des franciscains de Terre sainte et vicaire apostolique pour l'Orient. Douaïhi, ms. 395, fol. 92^ro et ^vo; 127^ro-128^ro. Mais il écrivit ensuite coup sur coup, et la réponse n'arrivait pas. Douaïhi, *ibid.*, fol. 132^ro. En effet, les troubles politiques qui désolaient à cette époque l'Italie et la Syrie rendaient singulièrement malaisées les communications. D'autre part, les difficultés au milieu desquelles se débattait la papauté absorbaient trop le Saint-Siège pour qu'il prêtât l'oreille aux affaires d'Orient. C'était le pontificat d'Alexandre VI avec tout son cortège de désordres; et la lourde succession que ce pape laissa à Pie III et Jules II ne leur permit guère de songer à un patriarche d'un pays si lointain. Il fallut attendre l'avènement de Léon X pour avoir la bulle de confirmation. Lettre *Cunclarum orbis*, 23 juillet (et non pas août) 1515. Nous avons vu plus haut, col. 29, dans quelles circonstances cette confirmation fut accordée.

Douaïhi représente le pays des maronites comme jouissant d'une certaine tranquillité durant la seconde moitié du ^{xv}e siècle, et cela grâce à l'activité et à l'intelligence des *mouqaddamin*. Aussi bien, les chrétiens s'y réfugiaient en grand nombre. Au seul village de Ḥadschit, il y avait vingt prêtres. Dans les églises de Bécharri, la ville des cèdres, on comptait autant d'autels que de jours dans l'année. La paix, quoique relative, attira la prospérité. Celle-ci eut pour conséquence un développement de forces intellectuelles et morales. On multiplia les écoles; on augmenta le nombre des églises. Douaïhi, examinant les manuscrits, trouva qu'il y avait, à cette époque, plus de cent dix copistes parmi ses compatriotes. Le catholicisme lui-même s'étendit et les conversions se multiplièrent sous le patriarcat de Pierre Ibn-Ḥassân. Relation de Fr. Alexandre d'Arioste, écrite à Qannoûbin en 1475, dans Marcellin de Civezza, *loc. cit.*, p. 215-216; Douaïhi, *Annales*, an. 1470, fol. 70^vo.

Il est vrai, un *mouqaddam* de Bécharri, 'Abd-Al-Mon'em Ayoub II, apporta, pendant quelque temps, des éléments de trouble dans le sein même de l'Église maronite. Imbu, dès son jeune âge, de principes monophysites, il se déclara pour les jacobites et leur fit construire une église près de sa maison. Ceux-ci ne manquèrent pas d'exploiter en faveur de leur secte la bienveillance du *mouqaddam*. Ayant recruté des adeptes parmi les maronites, ils voulurent étendre leur sphère d'influence. Le patriarche Pierre Ibn-Ḥassân s' alarma et prit des mesures pour enrayer le danger et ramener les égarés. Mais son action rencontra des obstacles dressés par 'Abd-Al-Mon'em. A bout de patience, les habitants d'Ehden, réputés pour leur bravoure, recoururent à la force : à la suite d'un combat provoqué par 'Abd-Al-Mon'em lui-même, ils

mirent ses protégés en déroute et nettochèrent la région de ces perturbateurs. C'était en 1488. Sept ans après (1495), 'Abd-Al-Mon'ém mourut et le pays retrouva l'équilibre sous la conduite de son fils, resté fidèle à la foi de ses ancêtres. Douaïhi, ms. 395 fol. 123^{ro}-125^{re}. *Annales*, an. 1488, fol. 71^{vo}-72^{ro} et ^{vo}.

Toutefois, on le comprend, la paix dont les maronites jouissaient durant cette période ne pouvait être que relative, et intermittente. Les autorités mamloûks restaient là et les *mouqaddamin* n'arrivaient pas toujours à mettre leurs compatriotes à l'abri des mesures tyranniques qu'elles édictaient. Le rapport envoyé de Qannoûbîn au pape en 1475 par le légat, Fr. Alexandre d'Arioste, nous peint bien l'état précaire dans lequel ils se trouvaient. « Dans toutes les parties du Liban, écrivait-il, ce n'est que désolation, pleurs, épouvante. Sous prétexte de lever un certain tribut qu'ils appellent *Gélia*, ils (les agents de l'autorité) dépouillent ces pauvres montagnards de tout leur avoir; ensuite, ils les frappent de verges, leur infligent toute sorte de tourments pour leur extorquer ce qu'ils n'ont pas. Contre ces vexations, il n'y a qu'un recours possible : l'apostasie. Plusieurs s'y seraient laissés induire, si la charité de leur pieux patriarche (Pierre Ibn-Hassân) n'était venue à leur aide. Atterré du péril que couraient les âmes de ses ouailles, il a livré tous les revenus de ses églises pour satisfaire l'avidité des tyrans; aussi est-il sans ressource. La porte du monastère est murée; parfois il est obligé de se cacher, comme les pontifes Urbain et Sylvestre, dans des cavernes creusées dans le sein de la terre. » Dans Marcellin de Civezza, *loc. cit.*, p. 214-215.

La figure qui domine l'histoire maronite au ^{xv}^e siècle est celle de Gabriel Ibn-Al-Qelâ'f (ou Barcleius, Benclaus, Bar Qlaï, Qlaï). Il vit le jour vers 1450, au village de Lehpheh de la province de Gébail (Byblos). Lors de sa mission au Liban, Frère Gryphon le choisit avec deux autres maronites pour les faire entrer dans l'ordre de saint François. Après avoir émis la profession religieuse, tous trois furent dirigés vers Venise et Rome pour compléter leurs études. Voir Fr. Francesco Suriano qui les a connus, *op. cit.*, p. 70-71; Douaïhi, *Annales*, an. 1471, fol. 70^{vo}; ms. 395, fol. 121. C'étaient les premiers maronites envoyés en Occident pour raison d'études. Revenu au Liban en 1493, Frère Gabriel se mit au service de ses compatriotes pour les instruire et éclairer leur foi. Il eut surtout à lutter contre les jacobites, et ne craignit même pas d'aller trouver 'Abd-Al-Mon'ém et de le blâmer en face pour avoir trahi la religion de ses pères. Douaïhi, ms. 395, fol. 130^{ro} et ^{vo}. En l'espace de trois ans, il écrivit jusqu'à 456 lettres pour démasquer les erreurs monophysites, ainsi qu'il le dit lui-même. Voir une lettre de lui, 5 août 1495, dans Douaïhi, *ibid.*, fol. 128^{vo}-130^{ro}. Il excella dans la composition des *Zajaliât* (sorte de poèmes populaires). Nous en connaissons quelques spécimens. Voir Douaïhi, *ibid.*, fol. 125^{vo}-127^{ro}; Georges Manache, chorévêque maronite d'Alep, dans la revue *Al-Machriq*, 1920, p. 252-256, etc. Il composa encore et traduisit en arabe plusieurs ouvrages de théologie, d'histoire, de droit canonique, etc. Voir J.-S. Assémâni, *Bibl. or.*, t. 1, p. 577; Ét.-Év. Assémâni, *op. cit.*, p. 386-387; Douaïhi, *ibid.*, ss. 120 et 121. *Annales*, an. 1491, 1516, fol. 72^{vo} et 73^{vo}. Le *Quen*, t. III, col. 86. En outre, nous avons de lui une version arabe de huit lettres pontificales adressées aux maronites. La version de ces lettres se trouve à la Vaticane dans le *Cod. Vat. arab. 640*, fol. 26-37. En 1507, il fut sacré évêque de Nicosie pour les maronites de Chypre et resta sur ce siège jusqu'à sa mort, en 1516. Ibn-Al-Qelâ'f fut le premier maronite qui lut les ouvrages latins concernant

les origines religieuses de sa nation. Il en défendit avec vigueur la perpétuelle orthodoxie et son exemple fut suivi par les écrivains postérieurs. Il exerça une action profonde sur la vie de l'Église maronite. On le compte, à juste titre, parmi les principaux précurseurs de la latinisation effective de la liturgie et de la discipline.

Il nous reste à dire un mot d'un événement important du ^{xv}^e siècle : la soi-disant conversion des maronites de Chypre, sous Eugène IV, à l'occasion du concile de l'Union.

Le concile était déjà transféré de Florence au Latran, lorsque le pape confia à André de Colosses la mission d'annoncer en Orient l'union conclue et d'en expliquer la teneur aux populations chrétiennes de ces contrées. Le pape s'exprime ainsi :

Post celebratam in oecumenico concilio Florentino, orientalis Ecclesiae cum occidentali unionem, post Armenorum, Jacobitarumque, et Mesopotamiae populorum reductionem, venerabilem fratrem nostrum Andream, archiepiscopum Colossensem, ad partes Orientis et Cyprum insulam destinavimus, ut et Graecos, et Armenos, et Jacobitas ibidem degentes praedicationibus suis, et decretorum pro eorum unionem et reductionem editorum expositionibus et declarationibus, in suscepta fide confirmaret, et quos ex aliis sectis a vera doctrina alienos tam Nestorii, quam Macarii sectatores inveniret, monitionibus et exhortationibus ad fidei veritatem reducere conaretur. *Constit. Benedictus sit Deus*, 7 août 1445, dans Labbe, *Concil.*, t. XIII, col. 1225-1228; cf. aussi Mansi, *Concil.*, t. XXXI b, col. 1755-1757.

Le premier devoir du légat apostolique était donc de reconnaître les différentes sectes en question. Il dut lire les auteurs latins, tels que Guillaume de Tyr, Jacques de Vitry, pour éclairer sa religion; il vit dans les maronites des sectateurs de Macaire. Or, l'évêque maronite Élie ayant accepté comme le métropolitain nestorien, Timothée de Tarse, la profession de foi catholique, présentée par le légat, ce dernier ne manqua pas d'interpréter cette adhésion comme une conversion de l'hérésie et de s'en attribuer le mérite. Aussi le pape ajouta-t-il :

Quod pro sua sapientia, aliisque virtutibus, quibus cum largitor gratiarum dominus insignivit, diligentissime prosecutus, post diversas multiplicesque disputationes, post varios tractatus, eliminata tandem ex eorum cordibus primum omni Nestorii impietate...; deinde Macarii Antiocheni impietati, qui quamquam Christum verum Deum et hominem esse profitebatur, divinam tamen solum in eo voluntatem et operationem, humanitati ejus parum tribuens, esse asserbat : venerabiles fratres nostros Timotheum metropolitam Chaldaeorum, quos ad hanc usque tempora Nestorianos, eo quod Nestorium sequebantur, in Cypro vocaverunt, et Eliam episcopum Maronitarum, qui cum sua natione Macarii dogmatibus in eodem regno infectus tenebatur, cum omni multitudine populorum et clericorum in insula Cyprum ei subjecta, ad veritatem fidei orthodoxae, divino sibi assistente numine, convertit, fidemque et doctrinam, quam semper sacrosancta eorum et observavit Ecclesia, eidem praesulibus et omnibus ibidem eis subjectis tradidit, quamque praefati praesules in publica et magna congregatione diversarum nationum in eodem regno existentium in metropolitana ecclesia Sanctae Sophiae habita, summa cum veneratione susceperunt. Quo facto, Chaldaei quidem praefatum Timotheum suum metropolitam, Elias vero Maronitarum episcopum nuncium, de fide Romanae Ecclesiae... solemnem professionem emissuros ad nos usque miserunt, et coram nobis in hac sacra oecumenica Lateranensis concilii generali congregatione fidem ipsam atque doctrinam Timotheus ipse metropolitae reverenter et devote, ut sequitur, professus est... Deinde similem per omnia professionem dilectus in Christo filius Isaac, nuncius venerabilis fratris nostri Eliae, episcopi Maronitarum, ipse vice et nomine, reprobando Macarii de unica voluntate in Christo haeresim, multa cum veneratione emisit. (*Ibid.*)

Le récit de cette prétendue conversion des maronites de Chypre ne nous semble pas conforme à la réalité.

Tout d'abord, il s'accorde mal avec deux inscriptions, dont l'une est contemporaine d'Eugène IV et l'autre est l'épithaphe même de son tombeau. Ces deux inscriptions énumèrent, en effet, sans la moindre allusion aux maronites, les communautés chrétiennes qui rentrèrent, sous son pontificat, dans l'Église catholique. On en trouvera le texte dans Mansi, *Concil.*, t. xxxi b, col. 1450 et col. 1750.

D'autre part, l'histoire des maronites de Chypre exclut la vraisemblance même d'une telle conversion. En effet, ils avaient toujours été en parfaite communion de foi avec leurs frères du Liban; il n'y avait, pour tous, qu'un même patriarche. Le peu de documents que nous possédons le montre suffisamment.

a) Au xii^e siècle, le patriarche nommait les supérieurs des moines maronites de Chypre. Voir dans J.-S. Assémani, *Bibl. or.*, t. I, p. 307, et dans Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. xxviii-xxix, 18, la reproduction de quelques notes écrites en 1121, 1141 et 1154.

b) Les scribes qui copiaient à Chypre les livres d'église y écrivaient avec le nom de l'évêque de l'île celui du patriarche sous le pontificat duquel ils exécutaient la copie. Nous en avons un exemple dans un ms. de 1357. On y lit à la fin la note suivante : « Il (ce livre) a été terminé l'an 1357 de Notre-Seigneur, sous Jean, patriarche d'Antioche, du Mont-Liban et des bords maritimes, et sous Jean, évêque de Chypre. » Dans Douaïhi, *Chronologie*, p. 28; cf. Le Quien, t. III, col. 83.

c) Au témoignage de Douaïhi, le patriarche sacrait l'évêque de Chypre; il lui envoyait le saint-chrême; il députait tous les ans un délégué pour faire la visite de l'île et y recueillir des dîmes. Ms. 395, fol. 110. Tout cela indique assez que les maronites de Chypre relevaient du patriarche du Liban. Or, on ne conteste pas l'orthodoxie de ce dernier à cette époque comme le montre la lettre d'Eugène IV, du 16 décembre 1441, citée plus haut, col. 45; et Léon X, en 1515, écrivant au *mouqaddam* Élie, rendait le même témoignage. Anaïssi, *Bul.*, p. 36. Ce témoignage est d'autant plus précieux pour les maronites que le pape ne l'a écrit qu'après avoir pris sur eux de très amples informations. Voir plus haut, col. 29. De plus, un concile provincial tenu à Chypre en 1340 réunit les évêques latins et les évêques orientaux catholiques et non catholiques. Parmi les évêques d'Orient, figurait celui des maronites, Georges. Une formule de profession de foi fut rédigée et solennellement récitée par les prélats. Les hérésies propres à l'Orient s'y trouvaient condamnées. Or, pas un mot n'y est dit du monothélisme. Pourtant, si la foi des maronites chypriotes se fût trouvée tant soit peu suspecte, les Pères du concile n'auraient point manqué d'ajouter à cette formule la doctrine des deux volontés comme ils y proclamèrent le dogme des deux natures et de l'unité de personne dans le Christ. Voir les actes de ce concile et la formule de la profession de foi dans Labbe *Concil.*, t. xi b, col. 2432-2439. Dès lors, comment admettre qu'un siècle plus tard les maronites de Chypre fussent devenus monothélites? On ne pourrait citer, avant le concile de Florence, aucun document à l'appui de cette assertion.

Enfin on lit dans la même constitution *Benedictus sit Deus* d'Eugène IV : *Item quod præfati præsules* (le métropolitain nestorien et l'évêque maronite), *et sacerdotes et clerici eorum libere possint in ecclesiis catholicorum divina celebrare et catholici in ecclesiis eorumdem*. Il paraîtrait en résulter qu'avant cette époque les deux clergés maronite et nestorien n'étaient pas admis à célébrer les saints mystères dans les églises catholiques. Or, nous savons par la lettre de Fr. Gryphon, écrite en 1469, que « dans les pays des Francs, à Rhodes, à Chypre... les maronites, de toute antiquité, fréquentent les églises des Francs et célèbrent

sur leurs autels avec les mêmes ornements. » Ci-dessus col. 44. Les Francs n'auraient certainement pas permis aux maronites, si ceux-ci se trouvaient au nombre des hérétiques, d'officier dans leurs églises. Il n'est pas besoin d'ajouter autre chose pour enlever tout crédit aux informations données sur les maronites par le légat André de Colosses.

IV. LA PÉRIODE OTTOMANE (1516-1918). — Pour aider à bien comprendre la suite des événements, il nous paraît nécessaire de rappeler brièvement la situation politique de la Syrie durant cette période, après quoi seulement nous reprendrons l'histoire religieuse sous ses divers aspects : les patriarches; les persécutions; la renaissance intellectuelle; l'union des Églises.

1^o *Histoire civile*. — En 1516, les Ottomans, sous la conduite de Sélim I^{er}, firent la conquête de la Syrie.

Le nouveau maître conserva d'abord les anciens cadres administratifs, les *niâbat* des Mamlouks. Mais, dans la suite, il les modifia. En effet, il divisa le pays en trois pachaliks : Damas, Alep, Tripoli, gouvernés par des *beylerbeys* et comprenant, chacun, un certain nombre de *sandjaks* ou préfectures. Les relations consulaires de la fin du xvi^e siècle révèlent l'existence de ces trois grandes circonscriptions. Le pachalik de Tripoli était, au point de vue stratégique, particulièrement important. Le pacha ou *beylerbey* de cette circonscription avait à surveiller la mer, la région des Nosairis (Alaouites), le Liban et la grande route côtière menant à l'intérieur. En 1660, un nouveau pachalik fut créé, celui de Saïda (Sidon), pour surveiller le sud de la montagne libanaise. Dès lors, la surveillance du Liban se trouvait partagée entre les pachas de Tripoli et de Saïda. Ces divisions territoriales furent maintenues jusqu'à l'organisation de la Syrie en *vilayets* (gouvernements généraux), *moutassarifats* (préfectures) et *qâimaqâmats* (sous-préfectures), dans la seconde moitié du xix^e siècle.

L'histoire de la Syrie durant cette période pourrait se résumer ainsi : une anarchie administrative au delà de toute vraisemblance, une série d'intrigues et de querelles entre pachas, dynastes indigènes, milice des janissaires, une suite d'exactions, de vexations et de tueries. Cf. le P. Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 43 sq. et 61 sq.

A l'arrivée de Sélim I^{er}, la Syrie offrait le spectacle d'un curieux mélange de races et de religions. « Partout les petites dynasties locales, les émirs particuliers avaient pu se maintenir : Banoû Harfouch dans la Bqâ', B. Saïfâ dans la région de Tripoli, cheikhs bédouins en Palestine, émirs kurdes, turcomans, arabes dans les replis du Liban. Les Ottomans ne prirent pas la peine, ils ne se sentirent pas la force de réduire ces semi-autonomies. A l'imitation des Seldjoucides et des Mamlouks, ils comptèrent se les rattacher par une sorte de vassalité et par un lien fiscal : l'engagement de payer les redevances du *mîrî*, de fournir un contingent militaire, de ne pas empiéter sur les territoires directement exploités par les agents de la Porte. A ces conditions, le *Divan* leur permit de rançonner leurs propres sujets, de se battre entre eux, de perpétuer un état d'anarchie, qui devait faciliter la sujétion du pays. » H. Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 65-66.

A cette époque, les maronites, massés dans la partie septentrionale du Liban, relevaient politiquement du cercle de Tripoli. Mais, aussi bien après la conquête de la Syrie par les Turcs Osmanlis qu'auparavant, sous les Mamlouks d'Égypte, ils continuèrent d'être gouvernés directement par leurs *mouqaddamin*, dont celui de Bécharri exerçait une sorte de prépondérance. Le rôle des *mouqaddamin* consistait principalement à lever l'impôt. Sous ce rapport, ils étaient sous-fer-

miers et devaient en répondre devant le fermier musulman, nommé par la Porte. Cette combinaison offrait certains avantages, notamment celui d'éviter les heurts, les froissements d'amour propre; mais elle ne pouvait guère éloigner les exactions. Le pire fut que cette organisation maronite subit bientôt une forte crise. Il s'ensuivit que la charge de *mouqaddam* cessa d'être héréditaire. Et alors, on vit surgir une troupe de compétiteurs se disputant auprès des Turcs les fonctions de cet emploi, attribuées au plus offrant. On en vint à confier, vers 1655, le gouvernement du principal district maronite, celui de Bécharri, à la famille métoualie ou chiite des Hamâda, qui avait envahi à la tête de ses coreligionnaires le Liban septentrional, et contraint nombre de maronites à fuir au sud de Nahr Ibrahim, l'antique fleuve Adonis, et vers les villes de la côte. Les premiers gouverneurs Hamâda se montrèrent justes et bons administrateurs, mais leurs successeurs adoptèrent une conduite entièrement opposée, et, par leurs multiples oppressions, obligèrent les maronites à reprendre l'émigration; la plupart se réfugièrent dans le district du Kasrawân. Douaïhi, *Annales*, an. 1675, fol. 116^{re}; Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 99-104; Lammens, *loc. cit.*, p. 67-69.

La suite de ces événements et les conditions faites par les Turcs aux émirs particuliers permirent à une famille libanaise, celle des Ma'n, d'agrandir le cercle de sa puissance. « D'où venait cette famille libanaise? Était-elle d'origine arabe ou kurde? Quand, au XVII^e siècle, le biographe Mohibbi recueillit les souvenirs des Ma'nides, il les trouva en désaccord sur la généalogie de leurs ancêtres... Il est certain qu'ils n'étaient ni des Tanoûkhites, ni des nouveaux-venus dans le Chouf (Liban sud), domaine de leur famille... Ils semblent avoir de bonne heure adhéré aux doctrines druses. Cette démarche leur assurera les sympathies des Druses du Liban et du Wâdittaim. Dans ce dernier district, ils conclurent une alliance avec les émirs Chihâb, ceux-ci musulmans et d'origine arabe. » Lammens, *loc. cit.*, p. 66-67.

À l'époque de la conquête ottomane, les Ma'nides étaient les premiers des émirs libanais. « Le rôle des maronites, malheureusement assez désunis à cette époque, fut, par la suite, ...fortement éclipsé par l'ascendant grandissant des chefs de la famille Ma'n qui allaient accaparer tout le Liban à leur profit. Ce résultat fut le fait de la valeur — on peut même dire du génie — d'un des leurs, Fakhr-ed-din II (1598-1635), le grand Émir de la Montagne, dont le règne marque l'apogée de la puissance libanaise. Échappé par miracle à la vengeance des troupes ottomanes et caché par sa mère dans le district chrétien du Kesrouan (Kasrawân), en plein cœur du Liban, il fut élevé par les soins de la famille maronite des Khazen... Sous son règne, le Liban trouva une prospérité et une tranquillité jusqu'alors inconnues, qui permirent aux lettres et aux arts d'y briller d'un certain éclat. Mais grisé par ses succès, Fakhr-ed-din aspira à l'indépendance. Attaqué de toutes parts, abandonné par ses alliés, traqué dans la haute montagne, il se livra à ses vainqueurs : ceux-ci le firent décapiter à Constantinople. Sa puissance s'effondra, mais il avait créé l'unité politique du Liban et scellé l'union des chrétiens et des Druses. » R. Schlumberger, *op. cit.*, p. 25-26. Sur Fakhraddin II, voir Lammens, *loc. cit.*, p. 87-88; E. Wüstenfeld, *Fakhr ed-din der Drusenfürst und sein Zeitalter*, in: *Abhandlungen der L. Ges. der Wiss. zu Göttingen*, t. XXXIII, 1886.

Le grand Émir Fakhraddin II, les chrétiens l'entourèrent d'une large protection. Son principal conseiller, on peut même dire son premier ministre, fut un maronite, Agha el-Ekazen. Durant son exil en Italie

(1613-1618), il entra en relations avec les savants maronites qui y résidaient; et, plus tard, l'un d'eux, Abraham Echellensis, lui servit d'intermédiaire auprès de la cour des Médicis. Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 139, en note; Lammens, *loc. cit.*, p. 81, 85-86 qui donne diverses preuves de la tolérance religieuse du « prince des Sidoniens », comme on appelait l'émir. Cette tolérance et cette paix n'existaient pourtant, nous le verrons plus loin, que dans les régions où l'autorité de l'émir pouvait être pleinement exercée. Et lorsque sa puissance se fut effondrée, les représailles de ses ennemis et les détestables rivalités des partis détruisirent son œuvre et déchâchèrent au Liban de nouvelles luttes sanglantes. Voir Douaïhi, *Annales*, an. 1633, sq., fol. 104 sq.; Jouplain, *La question du Liban*, Paris, 1908, p. 121. Les métoualis, notamment, soutenus par les pachas de Tripoli, reprirent leurs attaques contre les cantons chrétiens du Haut-Liban septentrional. Cette situation activa encore l'exode des maronites vers le sud; beaucoup d'entre eux s'établirent au milieu des druses et même des métoualis dont les cheikhs étaient mieux inspirés que leurs coreligionnaires du Liban nord. Lammens, p. 93; Jouplain, *ibid.*, p. 121.

Cependant, le règne de Fakhraddin ne fut pas sans tares, dont il faut rendre responsable le milieu dans lequel il vivait. Lammens, *loc. cit.*, p. 86.

La succession du grand Émir de la Montagne fut officiellement confiée aux 'Alamaddin. Mais ces derniers se rendirent tellement impopulaires qu'il fallut les expulser et rétablir les Ma'nides. L'émir Moïham, (1635-1657), puis son fils Aïmad († 1697) gouvernèrent le Liban, mais avec une autorité précaire, sous la surveillance étroite de la Porte. Aussi, malgré leur désir de reprendre les traditions libérales de l'illustre ancêtre, étaient-ils souvent contraints de suivre les mœurs des pachas voisins. « Dès l'année précédente (1658), dit l'auteur de la vie de saint Vincent, un père capucin était venu du Mont-Liban à Paris pour chercher quelque remède aux vexations que souffraient, de la part des Turcs, les chrétiens maronites. Comme il connaissait le terrain mieux que personne, il jugea que, pour arrêter la persécution, il fallait et faire déposer le gouverneur du Liban, homme également avare et brutal, et procurer sa place à un homme considéré dans le pays, et qui favorisait la religion chrétienne. Le projet paraissait assez beau; mais il avait ses inconvénients, et d'ailleurs, pour l'exécuter, il fallait douze mille écus, somme énorme dans un temps où les meilleures familles étaient épuisées. » H. Guys, *Beyrouth et le Liban. Relation d'un séjour de plusieurs années dans ce pays*, t. II, Paris, 1850, p. 45; Lammens, *loc. cit.*, p. 89, 93.

L'émir Aïmad, petit-neveu de Fakhraddin, mourut le 15 septembre 1697. Avec lui s'éteignit la famille ma'nide. La Turquie traversait alors une crise politique ardue. Occupée à défendre ses possessions en Europe, la Porte n'était pas en état d'intervenir au Liban pour briser entièrement l'autonomie que les Ma'nides y avaient laissée et, à cet effet, imposer un émir de son choix. Au contraire, dans ses embarras multiples, elle avait tout intérêt à ménager les Libanais et à gagner leur sympathie afin d'éviter les risques d'une expédition militaire en Syrie. Elle dut donc se contenter de la promesse d'un tribut annuel, et autoriser, en échange, les notables de la Montagne à se choisir un gouverneur. La levée des impôts était pour elle d'une importance d'autant plus grande qu'elle jugeait son prestige assuré par le seul fait de la rentrée des contributions. Les seigneurs du Liban se réunirent à Souqanvva (entre Ben el Qamar et Mokhtara) pour désigner le successeur des Ma'n. Le choix se porta naturellement sur les émirs Chihâb, amis et

alliés de la famille ma'nide. Douaïhi, *Annales*, an. 1697 fol. 120 r°; Lammens, p. 92-94. Ayant été investis de la succession des Ma'n, les Chihâb apportèrent à la gestion des affaires du pays la compétence d'administrateurs et de diplomates éclairés. Ils cherchèrent à nouer de bonnes relations avec les pachas de Tripoli et de Saïda, chargés par Stamboul de la surveillance du Liban. Et, pour se rendre populaires dans leurs fiefs, ils augmentèrent le nombre des émirs et des cheikhs, ceux-ci ayant succédé avec les notables aux *mouqaddamîn*.

En 1711, le nouveau gouverneur Haïdar Chihâb procéda à un remaniement féodal dans la Montagne. La noblesse maronite eut sa part dans le partage des fiefs. De cette noblesse qui participa à la direction du pays, on peut nommer, outre les Khazen, les Hobaïch les Daḥḍaḥ, les Khoury, les Bitar, etc. Le nouvel état de choses ne pouvait qu'appuyer la confiance des dirigeants maronites et activer leur appétit d'action. Le gouvernement du Liban nord se trouvait encore entre les mains des métoualis. Il fallait écarter des districts maronites cet élément étranger et charger la noblesse nationale d'assurer l'ordre et l'administration de la justice. En 1777, l'entreprise était déjà terminée et la gestion des affaires confiée aux cheikhs de la région, tels les Karam, les 'Aouad, les Daher, etc. Au sommet de cette hiérarchie féodale, les Chihâb détenaient les droits de suzeraineté.

L'événement le plus remarquable de cette époque fut qu'une partie des Chihâb reçut le baptême et s'incorpora à l'Église maronite. D'autres émirs suivirent cet exemple, les Bellama', placés à la tête de la région du Matn. Le premier prince chrétien qui présida aux destinées du Liban est Yoûsof, fils de Molham, proclamé émir de toute la Montagne dans l'assemblée nationale du Bârouk (1770). Néanmoins, officiellement, aux yeux des druses, il passait encore pour un druse, et aux yeux des musulmans, pour un disciple du Prophète. Il fallut attendre l'avènement de l'émir Béchir II (1788-1840) pour voir le prince du Liban afficher publiquement sa foi chrétienne. Encore ne le fit-il que pendant l'occupation égyptienne. (1831-1840). Debs, *op. cit.*, t. VII, p. 221-224; t. VIII, p. 488-509; Lammens, p. 92-102; le patriarche Mas'ad, *Addor-oul-Manzoûm* (les perles disposées en série), 1863, p. 73. Sur Béchir II, voir aussi une étude d'Eugène Boré dans la *Revue de l'Orient*, reproduite en partie par H. Guys, *op. cit.*, t. II, p. 289-323. L'adhésion des émirs à la religion chrétienne et l'entrée de la noblesse locale dans le gouvernement du pays contribuèrent notablement à la prospérité de l'Église maronite : celle-ci est redevable aux chefs temporels de son peuple d'un grand nombre de donations et de pieuses fondations. Toutefois, ces libéralités n'allaient pas sans contre-parties : le pouvoir séculier ne s'arrêtait pas toujours aux limites de sa compétence. Ainsi, l'on vit l'émir Yoûsof interdire à un patriarche l'exercice de sa juridiction pastorale. P. 'Abboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 203-204; 217-218; Jouplain, *op. cit.*, p. 165.

Grâce à leur politique intelligente, les Chihâb acquirent une sérieuse influence auprès des autorités turques voisines. Ils employèrent leur prestige au service du Liban auquel ils rêvaient de maintenir le privilège de terre d'asile. Voir C.-F. Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785*, t. I, Paris, 1822, p. 396 et 399; Pococke qui était au Liban en 1745, cité par George Young, *Corps de droit ottoman*, t. I, Oxford, 1905, p. 136. A cette époque, le Mont-Liban, comparé aux autres provinces de la Syrie, pouvait, en effet, être considéré comme une terre de refuge. Mais, en réalité, la paix dont il jouissait était intermittente, précaire,

à la merci des pachas voisins. Ces derniers guettaient toujours l'occasion de pouvoir s'immiscer dans les affaires de la Montagne; et leur ingérence y jetait le trouble et le désordre. D'autre part, la politique, les factions rivales, les divisions entre émirs, tenaient en éveil un certain esprit d'anarchie. D'où, exactions, avanies, tracasseries de toute sorte, luttes de partis. Lammens, p. 97 sq., 112 sq.; Jouplain, *op. cit.*, p. 131-132; P. 'Abboud, *op. cit.*, p. 215-219. Les maronites n'étaient guère épargnés; ils étaient parfois laissés à la merci de leurs ennemis. Toutefois, il y avait certaines régions, telle la province du Kasrawân, dévolue aux Khazen, où l'action ennemie ne pouvait atteindre facilement. C'est là qu'aux mauvais jours les chrétiens allaient se réfugier, nous le verrons plus loin.

Malgré les mœurs, parfois barbares, de certains émirs, les Chihâb ont bien mérité de leur pays. Ils travaillèrent sans cesse à son indépendance et à sa sécurité. Leur situation politique dura jusqu'à la chute de Bachir II (1840). Son successeur Bachir III, il est vrai, était encore un Chihâb. Mais la teneur du firman d'investiture, 3 septembre 1840, montre bien que, dans la pensée du sultan, cette nomination n'était qu'une mesure de transition. Bachir III n'était plus, comme ses devanciers, le maître du Liban. Voir le texte de ce firman dans Jouplain, *op. cit.*, p. 254-256. La Porte visait à l'anéantissement de l'autonomie libanaise qui avait toujours été pour elle une gêne et un danger. Elle ne pouvait y arriver par la force brutale; il lui fallait procéder par étapes. Elle exploita habilement la maladresse de Bachir III, les troubles et les tragiques événements qui marquèrent son gouvernement. Voir le détail dans Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 171-173.

Destitué par l'envoyé de Stamboul, Moustapha Pacha, ministre de la guerre, il devait être le dernier Chihâb ayant gouverné toute la Montagne. On nomma à sa place un renégat hongrois, 'Omar Pacha (janvier 1842). La tyrannie et la brutalité de celui-ci, la gravité de ses torts et de ses maladresses obligèrent Stamboul, sur les représentations des puissances, à le rappeler. Mais, entre temps, la Porte avait semé parmi les populations libanaises de puissants ferments de discorde et creusé un fossé profond entre chrétiens et druses. De la sorte, elle pouvait se fonder sur un prétexte apparemment sérieux pour s'opposer au rétablissement de l'émirat du Liban. « Ces tentatives auraient pu être écartées par une entente entre les grandes puissances. Malheureusement, leur manque d'union, et surtout la rivalité de la France et de l'Angleterre, devaient, au contraire, faciliter le jeu de la Porte. Fidèle à ses traditions, le gouvernement français ne cessa d'appuyer les revendications des maronites en vue du maintien du Liban autonome et indivis sous l'administration des Chéhab. Devant l'opposition de l'Angleterre, la Montagne fut cependant partagée en deux gouvernements, l'un maronite au nord, l'autre druse au sud. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 31-32. Les circonstances conduisirent donc au déplorable système d'un double *qâimaqâm* ou gouvernement, celui des chrétiens, au nord de la route de Beyrouth-Damas, et celui des druses, au sud. Les chrétiens formaient la majorité dans le Liban nord; mais si les druses étaient les plus nombreux dans le Liban sud, la population chrétienne, elle aussi, y était considérable; on y trouvait beaucoup de villages mixtes. Les deux *qâimaqâms* furent nommés et installés le 1^{er} janvier 1843. Purement artificielle, cette délimitation, loin de mettre fin aux vexations et à l'anarchie, les accrût plutôt. Le patriarche et 336 chefs maronites confièrent au P. Azar, vicaire général de l'archevêché de Sidon (situé dans

le qāïmaqāmat druse), la mission d'aller parler de leurs malheurs aux chrétiens d'Europe et de plaider leur cause devant les gouvernements. Le P. Azar quitta Beyrouth à la fin de mars 1844. Il alla tout d'abord à Rome, puis à Naples. En 1846, il était en France. Ayant échoué, pour des raisons d'ordre politique, dans sa mission à Paris, il s'adressa à la charité française pour adoucir le sort de ses infortunés compatriotes. A cet effet, on fonda la *Société de secours en faveur des chrétiens du Liban*. Mais la révolution de 1848 éloigna de Paris et dispersa les dames qui composaient cette société. Cependant, celle-ci, propagée déjà en province, prit, dès 1851, sous le nom d'*Œuvre de Notre-Dame de Nazareth*, un nouvel essor à Laval, à Angers, à Caen et dans plusieurs autres villes de Normandie. A un moment donné, l'œuvre cessa d'exister pour être reconstituée plus tard, en 1876, sous un autre titre : *Association de Saint-Louis*. La nouvelle association, bénie par le pape le 16 mai 1877, se développa et rendit d'immenses services au peuple maronite. Les maronites, d'après le ms. arabe du R. P. Azar, vicaire général de Saïda (Terre-Sainte), délégué du patriarche d'Antioche et de la nation maronite, Cambrai, 1852, p. 130-132; voir aussi, p. 159-161; 178-185, 189; Louis de Baudicour, *La France au Liban*, Paris, 1879, p. 48-96; 339-343.

Si l'action du P. Azar pouvait alléger un peu les souffrances des maronites, elle n'en supprimait point la cause. Aussi bien, entre temps, on avait songé à l'institution, dans les villages mixtes, d'un *wakil* (procureur) pour les chrétiens et d'un *wakil* pour les druses. Ce n'était qu'un palliatif : une seconde guerre civile éclata en 1845. La Porte envoya à Beyrouth Chakib effendi, ministre des Affaires étrangères de Turquie, et le chargea de rétablir l'ordre. La grande innovation qui résulta de cette mission fut la création d'un *madjlis* ou Conseil mixte auprès de chaque qāïmaqām. Les instructions de Chakib (fin octobre 1845) déterminent la composition de ce Conseil de la manière suivante : « Un substitut de Kaïmacam (qāïmaqām), un juge et un conseiller musulmans, un juge et un conseiller druses, un juge et un conseiller maronites, un juge et un conseiller grecs, un juge et un conseiller grecs-catholiques, et enfin, pour les Mutualis (Métoualis), un seul conseiller, vu que le juge des musulmans leur est commun. » Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les Puissances étrangères*, t. III, Paris, 1866, p. 200-202.

Les attributions du *madjlis* n'étaient pas limitées aux seules affaires judiciaires; elles s'étendaient aux affaires financières et administratives. Cette organisation pouvait paraître une mesure libérale, accordant au Liban le bienfait d'un régime représentatif. En réalité, on voulait donner le change. Le *madjlis* ne représentait qu'une sorte de rouage administratif, entièrement placé sous la coupe des autorités turques. Dès lors, il n'était pas étonnant que cette combinaison fût féconde en difficultés et fomentât de nouveaux troubles. Dans sa lettre du 17 octobre 1846 au P. Azar, Mgr Abdallah Boustani, archevêque de Tyr et de Sidon, a laissé un tableau émouvant de l'état lamentable dans lequel se trouvaient encore les maronites des régions mixtes après la nouvelle combinaison. Voir la traduction de cette lettre dans H. Guys, *op. cit.*, t. II, p. 324-336; voir aussi un appel adressé aux chrétiens d'Europe par un comité français de Beyrouth, *ibid.*, p. 337-343, et deux autres appels envoyés aux femmes de France, le premier par Mgr Boustani lui-même, en date du 20 décembre 1846, l'autre par les maronites des districts mixtes, 15 mai 1847, dans l'ou-

sans trop d'obstacles. L'œuvre des Ma'n et des Chihâb ayant été détruite, la Montagne n'avait plus d'unité politique et son organisation féodale se trouvait fortement ébranlée. Désormais, le Liban, à l'entière discrétion des pachas ottomans, n'est plus qu'un théâtre d'intrigues, de révoltes et de luttes. Voir un excellent tableau de la situation tracé par P. de La Gorce, *Histoire du second Empire*, t. III, Paris, 1896, p. 301-304.

Les tristes événements de 1860 sont trop connus pour qu'il soit besoin d'en faire ici l'histoire. Toutefois, pour en rappeler les horreurs, nous citerons les paroles d'un témoin oculaire : « Nous ne voulons pas terminer la portion de notre récit qui se rapporte aux événements dont le Liban a été le théâtre, sans faire une sorte de récapitulation du nombre des victimes et des désastres matériels. Nous l'avons déjà dit dans notre préface, ce n'est pas du roman que nous faisons, c'est de l'histoire. Mais cette histoire est tellement invraisemblable à force d'être odieuse, qu'il est nécessaire de placer des chiffres sous les yeux du lecteur pour lui prouver que nous n'avons rien exagéré... En tout, 7771 personnes de tout âge et de tout sexe, égorgées dans l'espace de 22 jours! Quant aux dévastations, en voici le relevé : 360 villages détruits; 560 églises renversées; 42 couvents brûlés; 28 écoles détruites, lesquelles comptaient 1830 élèves... Ces chiffres ont une telle éloquence que l'on ne saurait rien y ajouter. » F. Lenormant, *Histoire des massacres de Syrie en 1860*, Paris, 1891, p. 88-90. Voir aussi P. de la Gorce, *loc. cit.*, p. 302 sq.; un mémoire du patriarche et des évêques maronites à Khourchid Pacha, 10 juin 1860, dans Testa, *op. cit.*, t. VI, Paris, 1884, p. 72-74; le P. C. de Rochemonteix, *Le Liban et l'expédition française en Syrie (1860-1861)*, Paris, 1921, p. 91 sq.

Consterné devant pareille situation, le P. Jean Hadj, membre maronite du *madjlis*, depuis patriarche, rédigea un rapport contenant le récit détaillé des maux qui fondaient sur son malheureux pays, et le fit répandre en Europe, notamment en France. Nous en avons rencontré une copie manuscrite, revue et corrigée par l'auteur lui-même. Cf. le P. M. El-Hattoûny, *Précis historique de la province du Kasrawân* (en arabe) 1884, p. 357. L'éloquent appel d'un personnage aussi bien placé que le P. Hadj pour voir et suivre les événements, joint à d'autres informations de source autorisée, souleva d'indignation l'Europe chrétienne. « Une conférence se réunit à Paris et décida une intervention pour secourir les victimes et punir les assassins. La France eut l'insigne honneur de voir ses soldats choisis par l'Europe pour l'accomplissement de cette noble mission. » F. Lenormant, *op. cit.*, p. 127-128. Dans l'intervalle, on imagina à Beyrouth un simulacre de traité de paix entre druses et maronites dans l'intention de procurer l'oubli de ce qui s'était passé, de rendre l'autorité turque maîtresse de la justice en Syrie et d'exclure toute intervention étrangère. Ce traité est du 6 juillet 1860; il est signé par les deux qāïmaqāms chrétien et druse, les *mokatadjis*, les membres du divan, les *ouakils* (*wakils*) et les notables. Voir ce traité dans Testa, *op. cit.*, t. VI, Paris, 1884, p. 84-86. Les malheureuses victimes de ce pacte durent le ratifier sous l'empire de la contrainte. Cependant, le P. Hadj, malgré une violente pression exercée sur lui, refusa d'y apposer son cachet. Aussi bien, lorsque ce traité fut présenté à la commission internationale, celle-ci, à défaut de la ratification du juge maronite, le considéra comme non-avenu. Il nous est fort agréable d'enregistrer ce fait si peu connu, tout à l'honneur du clergé maronite. Nous le tenons de la bouche de Jean Hadj lui-même, qui le rappelait volontiers au cours de ses conversations sur les événements de 1860. Cf. le P. M. El-Hattoûny, *op. cit.*, p. 357-359; J. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 759.

de la cité. Les maronites d'après le manuscrit de P. P. Azar.

Les autorités turques se réalisant donc

L'intervention de l'Europe et l'expédition française valurent à la Montagne un nouveau statut. En effet, la commission établie par les puissances elabora le « Règlement organique » de 1861. Ce « Règlement » fut revu et « jalousement amendé » par la Turquie et l'Angleterre. Cette révision déforma complètement le projet élaboré par la France, lequel prévoyait en somme le rétablissement de l'ancienne organisation libanaise, sous une autorité indigène. Confirmé à plusieurs reprises par des accords internationaux, ce « Règlement » constitua la charte de l'autonomie libanaise, telle qu'elle a fonctionné jusqu'à la guerre de 1914. La Montagne fut constituée en *moutassarifat* autonome, relevant directement de la Porte, sans passer par l'intermédiaire des pachas de Syrie... Son ancienne extension territoriale avait été réduite de plus de la moitié... Dans ces limites étriquées... la nouvelle circonscription ne comprenait plus même le Liban géographique... A sa tête se trouve placé un gouverneur chrétien, n'appartenant à aucune des nationalités libanaises. Proposé par la Porte, le choix doit être approuvé par les grandes puissances... Il réunit en sa personne toutes les attributions de l'exécutif; il perçoit les impôts, approuve les sentences des tribunaux, rendues par des magistrats indigènes. Il est assisté par un conseil administratif, élu par les habitants et représentant les diverses communautés libanaises. Le maintien de l'ordre public est confié à une troupe ou corps de gendarmerie indigène, dont des instructeurs français assureront l'organisation. » Lammens, *loc. cit.*, p. 187-189.

Sur les instances de M. Béclard qui représentait la France à la Commission européenne, Fouad Pacha, Haut Commissaire de Turquie, avait confié le *qāmaqāmat* chrétien à un chef maronite, Joseph Karam. Celui-ci, en grand renom de courage et de vertu, jouissait d'un prestige considérable dans le pays. Mais cette désignation ne plut pas au général de Beaufort d'Hautpoul, commandant en chef de l'expédition. Voir des documents fort curieux dans C. de Rochemonteix, *Le Liban et l'expédition française en Syrie (1860-1861)*, Paris, 1921.

De Beaufort avait un candidat, l'émir Madjid, petit fils du grand Bachir, qui vivait en Égypte depuis de longues années; il voulait même le faire agréer, à la suite de l'organisation future du Liban, comme gouverneur suprême de la Montagne. Or, la personnalité de Joseph Karam contrariait visiblement la marche de cette combinaison. Le général mit tout en œuvre pour écarter ce dernier, lequel, de guerre lasse, demanda à Fouad pacha d'accepter sa démission, et se retira à Ehden, son pays natal. C. de Rochemonteix, *op. cit.*, p. 168-172, 179-180, 290-291.

Pourtant, ce ne fut pas au candidat du général de Beaufort qu'échut le nouveau poste de gouverneur du Liban. Le choix se porta sur un étranger, Daoud pacha (10 juin 1861). « Chrétien de nom, ambitieux, sans scrupule, sans attache dans le Liban, auquel il était étranger, dévoué uniquement à sa propre fortune, il avait tout intérêt à servir les passions de la Porte et à suivre ses directions, devant tout attendre de ce gouvernement. » *Ibid.*, p. 226. Il était chargé de promulguer la Constitution et de la mettre en pratique, à titre d'essai, pendant trois ans. Il avait besoin d'un appui et il ne pouvait guère le trouver sans Joseph Karam. Celui-ci, voyant que les intérêts de son pays étaient sacrifiés, déclina les offres du nouveau gouverneur. Cette attitude patriotique lui valut la prison et l'exil. *Ibid.*, p. 242, 243, 246-252, 262-265. Daoud, était nommé pour une période de trois ans. On espérait qu'à la fin de son mandat, il serait remplacé par un maronite. Aussi bien, lorsque, en 1864, on lui renouvela les pouvoirs de gouverneur du Liban, Karam,

qui avait été éloigné de la Syrie, nous venons de le voir, se hâta de regagner son pays; il se mit à la tête de l'opposition, s'arma et aborda la lutte avec un courage et un patriotisme qui l'imposèrent au respect de l'ennemi lui-même. Mais, à la fin, devant des forces numériquement supérieures, il dut se retirer et quitter le Liban, sous la protection de la France; ce qui eut lieu en 1867. Le nom de Karam demeura et demeure encore populaire parmi ses compatriotes; et nous avons pu voir son corps exposé à Ehden, son pays natal. Cf. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 728-733; Jouplain, *op. cit.*, p. 467-469.

Désormais, Daoud Pacha ne rencontrait plus de résistance ouverte dans la Montagne. Toutefois, son prestige ayant sombré, il sentit qu'il ne pouvait plus tenir son poste. En 1868, il retourna à Constantinople et le Liban ne le revit plus. C. de Rochemonteix, *op. cit.*, p. 265-269.

Si le nouveau statut du Liban, même après avoir été modifié en 1864, n'est pas à l'abri de toute critique, il procura, cependant, un régime de concorde sociale entre les divers éléments de la population. D'ores et déjà, chrétiens, musulmans, druses et métoualis vivent côte à côte sans défiance, sans heurt. « Le meilleur éloge de cette combinaison, c'est d'avoir prouvé que le Liban était éminemment gouvernable, que ses populations... ne pouvaient vivre et prospérer qu'en dehors du régime turc; c'est de constater qu'elle leur a valu une période de recueillement, de préparation à des destinées plus glorieuses... Cette résurrection... fut avant tout l'œuvre de l'énergie, de l'initiative des Libanais. Ils surent profiter de l'appui, de la protection que la Puissance libératrice de 1860 ne leur marchandait jamais. » Lammens, *loc. cit.*, p. 189-190.

Le nouveau régime dura jusqu'à la grande guerre. Le 29 octobre 1914, la Turquie se rangea au côté de l'Allemagne et, d'un trait de plume, elle abolit la charte du Liban. La victoire a ramené la France sur la terre de Syrie, et, le 1^{er} septembre 1920, le Grand Liban a été officiellement reconstitué, puis, au mois de mai 1926, organisé par elle en République, avec un président, un sénat, et une chambre des députés. Désormais, sous les auspices de la Puissance mandataire, les Libanais, unis dans un mutuel sentiment de concorde nationale, sans distinction de race ou de religion, pourront travailler librement à la prospérité de leur pays.

2^o *Histoire religieuse.* — 1. *Les patriarches.* — Le dernier patriarche dont nous ayons parlé plus haut est Simon ou Siméon Ibn Hassân de Hadeth. Dans sa lettre à Léon X, 8 mars 1514, il écrit sa profession de foi catholique; il explique le vieux rit de la confection du saint-chrême, la manière de choisir et d'introniser le nouveau patriarche; il demande, entre autres choses, confirmation de son élection, etc... Le souverain pontife répondit à ses désirs et lui envoya la même année un visiteur apostolique, car Siméon avait dit au pape que, depuis longtemps, le Liban n'avait pas vu de représentant du Saint-Siège. Ce visiteur Fr. Gian-Francesco da Potenza, était accompagné de Fr. Francesco da Rieti. De retour à Rome, les deux franciscains se présentèrent avec trois députés maronites au V^e concile du Latran. Voir les lettres du patriarche dans Hardouin, *Acta Concil.*, t. IX, col. 1857-1867; les lettres *Nuncius tuus*, 20 août 1515 et *Cunctarum orbis Ecclesiarum*, 23 juillet 1515, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 32-35, 44-51; Golubovich, *Il trattato di Terra Santa e dell'oriente di Fr. Francesco Suriano*, p. LIX. — Le même pape envoya ensuite, au Liban, en 1515, à deux reprises différentes, un autre visiteur, Fr. Francesco Suriano, accompagné de Fr. Gian-Francesco da Potenza. Golubovich, *op. cit.*, *ibid.* et p. 71. Le but de ces différentes missions était d'éclairer les maronites sur certaines questions théologiques, disci-

plinaires et liturgiques. Bien entendu, les instructions des délégués tendaient à la latinisation. Léon X insistait particulièrement sur la nécessité de se conformer, dans la préparation du saint-chrême, à l'usage romain. Voir les lettres pontificales dans Anaïssi, *Bull.*, p. 25 sq.; les lettres du patriarche, 14 février 1515, dans Mansi, *Concil.*, t. xxxii, col. 942-943.

A la suite des informations envoyées par Fr. Suriano, le pape écrivait à Siméon, le 23 juillet 1515, pour le féliciter de la persévérance des maronites dans la foi orthodoxe. Anaïssi, *Bull.*, p. 46-47. Léon X appelle ces derniers : *rosas inter medias spinas*.

Le patriarche Siméon mourut le 27 novembre 1524, âgé de plus de 120 ans. Douaïhi, *Annales*, an. 1524, fol. 80 v°. Le 9 décembre suivant, Moïse Sa'adah Al-'Akkârî ou Aekari lui succédait sur le siège patriarcal. Originaire de Barda, dans l'Akkar (d'où son surnom: Al-'Akkârî), le nouvel élu dépêcha à Rome Antoine, archevêque de Damas, muni des lettres d'usage : lettres du patriarche, des évêques, des principaux du clergé et de la nation, pour solliciter le pallium et la confirmation pontificale. Les corsaires assaillirent l'envoyé de Moïse et le dépouillèrent de tout, même des lettres qu'il portait. Après avoir subi de dures vexations, Antoine put enfin se rédimier et poursuivre son voyage. Douaïhi, *Annales*, an. 1524, fol. 80 v°; ms. 395, fol. 137 v°-138 r°; *Chronologie*, p. 34. Mais, n'ayant plus les lettres électorales, il partit de Rome sans pallium ni bulle de confirmation, et il fallut attendre plusieurs années pour les obtenir. Entre temps, le pape et le patriarche échangèrent quelques lettres. Voir Anaïssi, *Bull.*, p. 53-68; *Collectio*, p. 44-47. Clément VII témoigna une particulière bienveillance aux maronites en leur désignant comme cardinal protecteur l'austère et vertueux Marcel Cervini, plus tard pape sous le nom de Marcel II. Lettre *Superiori anno*, 25 janvier 1532 dans Anaïssi, *Bull.*, p. 55-56. Paul III ne montra pas moins d'intérêt à leur endroit. Sur la demande de Moïse, il investit de la charge de commissaire apostolique auprès d'eux Fr. Dionisio, gardien du couvent du Mont-Sion, et enjoignit au ministre général de l'ordre séraphique de leur envoyer quelques frères capables d'enseigner le latin. Le patriarche demandait ces frères dans l'intention de fonder un séminaire, mais, on ne sait pourquoi, ce projet n'eut pas de suite. Lettre *Maxima nos* du 21 novembre 1542 au patriarche; lettre *Attulit ad nos*, même date, au mouqaddam Jean 'Abd-Al-Mon'em, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 57-61. Dans les fonctions de commissaire apostolique, le nouveau gardien du Mont-Sion, Fr. Giorgio, succéda, en 1544, à Fr. Dionisio. Lettre *Suis nobis litteris*, 18 sept. 1544, *ibid.*, p. 62-63.

Le cardinal Marcel Cervini, élu pape, le 11 avril 1555, sous le nom de Marcel II, mourut après 21 jours de pontificat. Le patriarche dépêcha un messenger spécial au nouveau pape, Paul IV, pour lui offrir l'hommage de ses félicitations. Il le chargea aussi de solliciter la nomination d'un cardinal protecteur. Au lieu d'un, Paul IV en désigna deux, le cardinal di Carpi et le cardinal Bernardin. Lettre *Ex litteris quas dilectus*, 12 nov. 1556, Anaïssi, p. 64-65; Douaïhi, ms 395, fol. 139 r°.

Le jeudi saint de 1557, Moïse réunit un synode et consacra le saint chrême en présence de huit archevêques, d'environ quatre cents prêtres, de Rizqallah, mouqaddam de Bécharrî, et d'un grand concours de peuple. Douaïhi, *Annales*, an. 1557, fol. 85 v°. Des actes de ce synode on ne possède aucun texte. C'est le premier concile connu de l'Eglise maronite.

En 1561, Moïse n'avait encore ni pallium ni confirmation. Douaïhi attribue ce retard à la tragique aventure de St. Antoine. On néglige plus l'acte le voyage de Rome. Al. ms. 395, fol. 147 v°-148 r°. *Annales*, an. 1561,

fol. 86 v°. Quoiqu'il en soit, le patriarche manda auprès de lui un prêtre de Chypre, nommé Georges, qui savait un peu l'italien, et le députa à Rome pour solliciter de nouveau les faveurs désirées. Georges abusa de la confiance de son mandant : il fabriqua une lettre au nom de ce dernier et se fit sacrer évêque; de plus, ayant reçu le pallium et divers ornements d'église pour le patriarche, il se dirigea vers Chypre et s'appropriâ le tout. Indigné, Moïse s'en plaignit au pape par une lettre écrite de Jérusalem en 1564. Douaïhi, *Annales*, an. 1561, fol. 86 v°-87 r°. C'est bien de ce Georges qu'il est question dans la lettre : *Venerabilem fratrem nostrum Georgium*, adressée par Pie IV au patriarche, le 1^{er} septembre 1562. Anaïssi, p. 66. A Rome, on n'était pas encore au courant de sa manœuvre frauduleuse.

Jusqu'à cette époque, les nouveaux patriarches envoyaient seulement au pape leurs lettres d'obédience. Pie IV leur demanda, dans la même lettre, d'y joindre désormais la profession de foi. Une dernière lettre de Pie IV à Moïse fut écrite le 23 février 1565, à l'occasion d'une mission pontificale en Orient. Le légat, Jean-Baptiste, évêque des Abyssins établis en Chypre, était chargé de visiter, entre autres populations, les maronites. Nous avons publié cette lettre dans notre étude : *Une mission en Orient sous le pontificat de Pie IV*, p. 19-20. Dans ces lettres pontificales, on constate, une fois de plus, la particulière importance que les papes attachent à l'adoption de certains rites et usages de l'Eglise latine, notamment dans l'administration des sacrements. Ainsi, les voies se préparent à cette latinisation systématique que l'on verra s'accomplir aux siècles suivants. Moïse mourut au mois de mars 1567.

Michel Risi ou El-Ruzzi vivait dans la solitude de l'ermitage, lorsque, au mois de mars 1567, les vœux de la nation le portèrent sur le siège d'Antioche. Voir une note écrite sur la première page du ms. syriaque 203 de la Bibliothèque nationale de Paris; Douaïhi, ms. 395, fol. 140 r°; *Annales*, an. 1567, fol. 87 v°-88 r°. Le Saint-Siège ne ratifia son élection qu'en 1579. Lettres de Grégoire XIII, *Cum postquam*, 1^{er} août 1579, et *Romani Pontificis*, 18 septembre 1579, dans Anaïssi, p. 75-78. Ce retard, dû tout d'abord à des circonstances entièrement étrangères à l'aptitude canonique, fut ensuite prolongé à cause de nouvelles difficultés touchant l'orthodoxie. De mauvaises langues, en effet, avaient accusé le patriarche de tendances monophysites. Les conclusions de l'enquête prescrite à ce sujet par le Saint-Siège, toutes à l'avantage de Michel Risi, ne purent être portées à Rome avant 1577. Mais le pape retarda encore l'envoi du pallium jusqu'au retour à la Ville éternelle, en 1579, de la mission Eliano-Raggio dont il sera question plus loin. Le patriarche le reçut en 1580. Douaïhi, ms. 295, fol. 140 r°-144 v°; *Annales*, an. 1580, fol. 91 r°; P. Dib, *Les conciles de l'Eglise maronite (de 1557 à 1644)*, dans la *Revue des sciences religieuses*, 1924, t. iv, p. 216-218; Anaïssi, *Bull.*, p. 75-78 et 89-91.

Sous Michel Risi, eurent lieu les deux légations pontificales d'Eliano et de Raggio (1578-1579), et d'Eliano et de Gian-Battista Bruno (1580-1582), tous jésuites. Les Pères de la compagnie prenaient, pour la première fois, contact avec les maronites. Jusque-là, les agents du Saint-Siège avaient été les seuls franciscains. La première légation était une réponse à la mission patriarcale envoyée à Rome en 1577. Elle avait pour but de visiter les maronites et, du même coup, d'attirer vers l'union les chrétiens séparés. Les envoyés pontificaux quittèrent Rome, avec les mandataires de Michel Risi, dans le courant de mars 1578, autour de la mi-juin, ils étaient à Tripoli. Dans la lettre écrite par le pape à cette occasion,

celui-ci demande au patriarche de conformer les usages de son Église à ceux de l'Église romaine, notamment pour l'emploi du Trisagion, la confection du saint chrême, l'administration de la confirmation par l'évêque, la prohibition de la communion des enfants avant l'âge de raison, le calcul des degrés de la consanguinité et de l'affinité. La deuxième légation était une continuation de la première. Elle donna lieu à la tenue d'un synode, en 1580, au monastère de Qannoûbin, en présence des PP. Eliano et Bruno. Sur ces deux missions, voir P. Dib., art. cité, p. 199-220; L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. ix, 1923, p. 741-743. À la suite de la célébration du concile, Eliano parcourut le pays des maronites pour faire connaître partout les décisions synodales. À peine avait-il achevé sa tournée que le patriarche tomba gravement malade. Le légat fut mandé auprès de lui; en présence des évêques, des prêtres et des notables, il lui administra l'extrême-onction. Le 21 septembre 1581, l'auguste malade rendait le dernier soupir.

Le collège électoral, convoqué pour désigner un successeur au patriarche défunt, se réunit le 28 septembre. On choisit son frère, l'archevêque Serge Risi. Il fut intronisé séance tenante et reçut la révérence d'usage. Le lendemain, le nouvel élu célébra en grande pompe la liturgie pontificale; et, avant la communion, à genoux devant l'autel, il lut à haute voix la profession de foi catholique. L'on pria les légats de faire part de cette élection au souverain pontife et de lui en demander la confirmation. Le P. Bruno fut chargé de remplir cette mission. Il quitta la Syrie le 7 juin 1582 et arriva à Rome dans le courant de septembre. Le dernier jour de mars 1583, Grégoire XIII accordait le pallium au nouveau chef de l'Église maronite. P. Dib., *loc. cit.*, p. 219-220.

L'un des résultats des légations d'Eliano fut d'abord la fondation d'un hospice maronite à Rome (voir les documents pontificaux dans Anaïssi, *Bull.*, p. 81-89), converti ensuite en collège par la constitution *Humana sic ferunt*, 27 juin 1584, de Grégoire XIII. Voir Filippo Bonanni, S. J., *Catalogo degli ordini religiosi della Chiesa militante*, Rome, 1714, p. 43; on y trouve, avec le portrait d'un élève, la description du costume de ce dernier. C'était le deuxième collège oriental établi dans cette ville, le même pontife ayant déjà fondé, en 1577, le collège grec. La fondation du collège maronite répondait au vœu de la nation, exprimé par Michel Risi dans ses lettres à Pie V. Douaïhi, ms. 395, fol. 140^{re} et ^{vo}. Mais, au lieu de l'établir à Rome, le saint pape en avait décrété l'érection à Chypre sous la surveillance de l'archevêque latin du royaume. Tout était prêt pour la réalisation du projet pontifical, lorsque l'île fut envahie par les Turcs (1570-1571). Cf. le mémoire présenté à Grégoire XIII, qui expose les motifs de la mission confiée aux PP. Eliano et Raggio auprès des maronites, aux *Arch. Vaticanes*, AA, arm. I-XVIII, 1755. Il appartenait à Grégoire XIII de reprendre l'idée et d'en effectuer l'exécution au centre même de la catholicité. Cf. le bref *Romani Pontificis*, 12 juillet 1584, dans Anaïssi, p. 98-100. La justice et la gratitude nous obligent à évoquer ici, après Grégoire XIII, les noms de Sixte V et du cardinal Antoine Caraffa. Le successeur, de Grégoire XIII continua pour le collège les libéralités de ce dernier; il lui alloua de nouveaux revenus. Bref *Inter cætera*, 2 août 1585, Anaïssi *Bull.*, p. 100-103, et aussi, *Collectio*, p. 91. Quant à Caraffa, il contribua grandement à son organisation et lui légua sa fortune. Douaïhi, ms. 395, fol. 146^{re}. Sur les origines de ce collège, voir L. Cheiklo, S. J., *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVI^e et XVII^e siècles*, Beyrouth, 1923, p. 69 sq. La direction du collège fut confiée à la Compagnie de Jésus. Mais lorsque

celle-ci fut supprimée en 1773, on chargea de cette direction des prêtres séculiers. Au lendemain de l'invasion de Rome par le général Miollis (2 février 1808), le collège fut confisqué et vendu. *Post ditionem pontificiam a Gallis occupatam die 2 februarii, anno Domini 1808*, dit le cardinal A. Mai, *prædictum collegium (Maronitarum) dissolutum fuit; ædesque dividitæ; hic autem codex (Veteris Testamenti) una cum reliquis in bibliotheca dicti collegii existentibus, in Vaticanam Bibliothecam translatus fuit. Script. vet. nova collectio*, t. iv, Rome, 1831, p. 524. Ce n'est donc pas vers la fin du XVIII^e siècle, comme l'ont affirmé certains historiens, qu'il faut placer cet événement. Les biens qui subsistèrent de ce collège furent affectés à l'entretien de jeunes maronites au collège de la Propagande à Rome. Voir les brefs *Magno semper* de Pie VIII, 11 janvier 1830 et *Etsi dubium* de Grégoire XVI, 14 juillet 1832, dans R. De Martinis, *Jus pontificium de Prop. Fide*, t. iv, p. 723 et t. v, p. 47-48; et surtout le bref *Sapienter olim* de Léon XIII, 30 novembre 1891, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 537-540. Les choses en restèrent là jusqu'à la restauration du collège maronite sous Léon XIII.

Le P. Eliano avait fait accroire à Rome qu'il ramenait les maronites à l'union. Il avait ainsi donné corps aux soupçons qui pouvaient peser sur leurs véritables sentiments religieux. Aussi la question de leur orthodoxie défraya-t-elle les conversations dans certains milieux romains. D'aucuns les traitaient nettement d'hérétiques. Les maronites qui se trouvaient à Rome ne manquèrent pas de plaider la cause de leur Église. Mais les bruits colportés et les doutes répandus n'en continuèrent pas moins à inquiéter la curie. Le pape résolut d'envoyer au Liban une nouvelle mission pontificale pour l'éclairer sur tous ces points, il choisit le P. Girolamo Dandini, S. J., qu'il chargea d'étudier sur place la religion et les mœurs des maronites, de déterminer les conditions pour l'envoi des nouveaux élèves à Rome et l'attribution aux anciens d'emplois proportionnés à leur capacité. Clément VIII s'inquiétait d'autant plus que le collège maronite de Rome lui coûtait fort cher; il ne voulait pas dépenser en pure perte les deniers du Saint-Siège. Au surplus, la question d'orthodoxie mise à part, il importait de bien choisir les nouveaux élèves et d'occuper utilement les anciens. Le 14 juillet 1596, Dandini s'embarqua pour la Syrie; il arriva à Tripoli vers la fin d'août; et le 1^{er} septembre, il était déjà à Qannoûbin. L'âge et la maladie clouaient sur son lit, depuis un an déjà, le patriarche Serge Risi. Mais ni les années, ni les infirmités n'avaient affaibli sa pensée et l'ardeur de son dévouement pour la cause de son Église. En l'entendant prononcer sa véhémence protestation contre les accusations qui faisaient passer les maronites pour hérétiques aux yeux du pape et du Sacré-Collège, le légat fut frappé de la vigueur de son esprit. Droit et conciliant, d'une activité discrète et d'un tact parfait, Dandini remplit de son mieux sa mission, et tout à l'honneur des maronites. Il fit réunir un concile auquel furent convoqués, avec les évêques, un certain nombre de prêtres et les *mouqaddamin*. Les sessions synodales s'ouvrirent le 18 septembre (vieux style) 1596 et se clôturèrent le 20 du même mois. À peine le concile était-il achevé que l'état de santé du patriarche empira. Le 25 septembre (vieux style), le vénéré malade rendit son âme à Dieu. Dandini craignit que le neveu du prélat défunt ne fût désigné pour prendre sa place et que la dignité patriarcale ne demeurât dans la même famille. On venait de voir deux frères, on avait vu au siècle précédent un oncle et son neveu se succéder à Qannoûbin. Les membres de la famille d'un patriarche contractaient avec les notables de la nation des liens d'amitié ou de parenté; et les nota-

bles, on le sait, exerçaient sur le collège électoral une influence considérable. Aussi Dandini attira-t-il sur ce point l'attention du *mouqaddam* Khater. Dandini, *op. cit.*, p. 114. Cependant, ce fut bien l'archevêque Joseph Risi, neveu du patriarche Serge, qui fut élu. On ne pouvait reprocher au nouveau patriarche qu'un manque d'expérience administrative. Dandini, *ibid.* D'ailleurs, dans le bref de confirmation, donné le 17 juin 1599, le pape reconnaît ses qualités. Lettre *Benedicimus Deum cœli*, Anaïssi *Bull.*, p. 108-109.

Le légat pontifical demanda, entre autres choses, au nouvel élu, de confirmer les décisions conciliaires de la dernière assemblée à laquelle il avait lui-même participé, et de réunir un nouveau synode pour compléter l'œuvre du précédent. Joseph Risi acquiesça volontiers au désir du légat; il convoqua la nouvelle assemblée le 3/13 novembre 1596; et le 21 du même mois, la mission de Dandini se trouvait terminée. Sur cette mission, voir P. Dib, art. cité, p. 421-429.

Incontestablement, les légations d'Eliano et de Dandini marquèrent le début d'une ère nouvelle pour l'Église maronite. Elles ouvrirent, notamment, le chemin de Rome à cette pléiade de jeunes gens qui devaient aller y puiser, avec une piété solide, la science sacrée et répandre ensuite non seulement sur l'Orient, mais sur l'Occident, les fruits d'une riche érudition. Bref *Sapienter olim* de Léon XIII, 30 nov. 1891, dans *Leonis XIII Pont. Max. acla*, t. xi, p. 376. Toutefois, la réforme élaborée par les légats jeta les bases d'une latinisation profonde et systématique de l'Église maronite. Ainsi, l'adoption d'un missel *romanisé*, édité à Rome en 1592, entre les deux missions d'Eliano et de Dandini, date de 1596. Dandini en avait apporté à Qannoubin 200 exemplaires. Can. 8 du premier synode de 1596; Dandini, *op. cit.*, p. 125 et 102. D'ailleurs, les actes des synodes réunis en présence d'Eliano et de Dandini, préparés d'avance par ces derniers, sont conçus dans un esprit de latinisation incontestable. Voir le texte de ces synodes dans Ant. Rabbath, S. J., *Documents inédits*, t. 1, p. 152-169 et dans Dandini, *op. cit.*, p. 121-128. L'influence latine avait déjà commencé, il est vrai, sous les croisés; Rome l'avait ensuite favorisée, sanctionnée, élargie. Mais, jusqu'à la fin du xvi^e siècle, ses effets se réduisaient presque uniquement à quelques détails extérieurs et d'importance secondaire, tels que le port de l'anneau, de la mitre et de la crosse pour les prélats; la manière de faire le signe de la croix, l'usage des cloches, du pain azyme et des ornements sacrés. P. Dib., art. cité, p. 434-436. On avait rarement touché à la discipline elle-même. A notre connaissance, les seules modifications importantes, introduites avant le xvi^e siècle, concernent le rituel baptismal et l'épiclesse : on commença à corriger celle-ci et à substituer à la forme traditionnelle du baptême la forme latine. Voir la lettre de Fr. Gryphon, écrite de Rome aux maronites, en 1469, dans Douaïhi, ms. 395, fol. 117 v^o-118 v^o; le ms. syr. 71 de la Bibl. nation. de Paris, exécuté en 1451. Encore ces diverses modifications n'étaient-elles pas généralisées dans la pratique; elles étaient plutôt d'une application fort restreinte. P. Dib, *loc. cit.*, p. 434-436; *Liturgie maronite*, p. 35-36. Cf. un missel ms. de 1536, qui se trouve à la Vaticane, *Val. syr.* 29, et quatre rituels de baptême du xvi^e siècle conservés parmi les mss. syriaques de la Bibliothèque nationale de Paris sous les nos 116-119; le synode du Liban, part. II, c. II, n. 2. Cette latinisation, en ne pouvant être appliquée avec plus de rigueur, et cela s'explique par les envois d'objets que les souverains pontifes faisaient aux patriarches. Les relations de voyage nous attestent, par exemple, le témoignage d'un

noble pèlerin qui visita le patriarche en 1583 : *Ante meridiem substitimus in Ehda (Ehden) deinde, milliari pedibus confecto, venimus ad monasterium B. Mariae de Canobin in Monte Libano positum; ubi patriarcha Ecclesiae Romanæ obedientiam agnoscit : conferebat tum ordines infra missarum solemnias (erof autem dies dominicus) cuidam religioso. Habitus patriarchæ, quo ad altare utebatur, nihil differere ab eo, quo nostrales Archiepiscopi uti consueverunt. Habebat pallium, infulam, casulam, tunicellas, et sandalia. Hostiæ eadem forma, quæ apud catholicos... Patriarcha sacris vestibus exutus, solitum habitum nigrum, cum violaceo capitis integumento accepit... Jerosolymitana peregrinatio ill. princ. N. C. Radzivil, ducis Olivæ... primum a Thoma Tretero, Custode Varmiensi ex polonico sermone in latinum translata, Anvers, 1614, p. 26.*

Mais l'œuvre d'Eliano et de Dandini a marqué le point de départ d'une latinisation systématique, touchant la substance même des actes cultuels. Et ce qu'ils avaient entrepris, on l'a poursuivi sous l'incessante action de divers facteurs, jusqu'à lui donner une assiette solide et définitive. P. Dib., *loc. cit.*, p. 436-437.

Le patriarche Joseph Risi, homme audacieux et entreprenant, était personnellement un latinisateur inconsidéré; il sacrifia de vénérables pratiques, et en grand nombre, pour mieux copier les usages de Rome. Il brava, pour décréter certaines modifications, l'opposition d'une forte partie de ses sujets; Paul V l'affirme dans une lettre du 10 mars 1610 au patriarche Jean Makhlof, où il l'invite, pour la pacification des esprits, à rétablir les anciens usages. Anaïssi, *Bull.*, p. 119-121.

L'on peut deviner les tendances du concile réuni par Joseph Risi en 1598, au village dit de Moïse (Dai'at Moussa). Il marqua un pas de plus dans la voie de la latinisation. En 1599, Clément VIII lui écrivit au sujet de certains empêchements de mariage : consanguinité, affinité, parenté spirituelle, honnêteté publique. Le pape entendait les promulguer dans l'Église maronite suivant la discipline latine. Il accordait en même temps au patriarche le pouvoir de dispenser de quelques-uns d'entre eux. Bref *Christi fidelium*, 17 août 1599. Sans doute, par erreur de typographie, l'exposé de la parenté spirituelle y est incomplet. En voir le texte dans Anaïssi, p. 112-113. Mais le bref de Clément VIII ne put entrer immédiatement en vigueur. Il resta, en partie, lettre morte, jusqu'à la seconde moitié du xix^e siècle. P. Dib, *Le pouvoir de dispenser de la consanguinité et de l'affinité au deuxième degré chez les Maronites*, 1915, p. 1-7.

En 1606, sans tenir compte des obstacles auxquels il pouvait se heurter, Joseph Risi promulgua dans son patriarcat le calendrier grégorien. Mais on ne put l'appliquer qu'en Syrie. A Chypre et ailleurs, les difficultés pour s'y adapter furent telles que l'on dut continuer à suivre le calendrier julien. P. Dib, *Les conciles de l'Église maronite*, *ibid.*, p. 430-431. Les maronites furent donc les premiers, en Orient, à adopter la réforme de Grégoire XIII. Les syriens et les chaldéens ne les imitèrent qu'en 1836, et les grecs-melkites catholiques, en 1857; les arméniens catholiques le firent définitivement en 1911, au concile tenu à Rome. D'autres Églises orientales n'ont même adopté le calendrier grégorien qu'à une date encore plus récente. C'est également vers le début du xvi^e siècle que les maronites abandonnèrent la computation des années d'après l'ère d'Alexandre pour suivre celle de l'ère chrétienne. J. Debs, *op. cit.*, t. VII, p. 133.

Joseph Risi mourut au mois de mars 1608. Les vexations dont les maronites étaient l'objet ne permirent d'élire son successeur, Jean Makhlof, que le 16 octobre. Peu instruit, mais homme de bien et de sens rassis, d'un caractère à la fois doux et ferme, d'une

piété profonde et agissante, le nouveau patriarche prit possession de sa charge, décidé à faire face à toutes les difficultés, ce dont le félicite Grégoire XV. Lettre *Ecce quam bonum*, 1^{er} juillet 1622, Anaïssi, p. 129-131. Voir une relation écrite d'Alep, en 1635, par le P. Maniglier, S. J., dans A. Rabbath, *op. cit.*, t. II, 3^e fascicule, Beyrouth, 1921, p. 507; une note écrite par un autre contemporain, l'archevêque Georges Habbqûq Al-Bech'elâni, sur un exemplaire des *Annales* de Douaïhi, et publiée par le P. Harfouche dans la revue *Al-Machriq*, 1902, t. V, p. 689. Dès son élection, Jean Makhloûf envoya à Rome deux prêtres : Georges ibn Maroun et Gaspar le chypriote, l'un des premiers élèves du collège maronite, pour demander, en son nom, le pallium et la confirmation pontificale. Anaïssi, *Collectio*, p. 195-196; Douaïhi, ms. 395, fol. 150 v^o-151 r^o. Paul V agréa la demande du patriarche et confia à Gaspar la mission de lui imposer le pallium et de recevoir son serment de fidélité. Voir les actes du consistoire où Makhloûf fut préconisé, dans le *codex Vat. lat. 7258*, fol. 153-168; Douaïhi, ms. 395, fol. 150 v^o-151 r^o. Il profita de cette occasion pour blâmer quelques modifications disciplinaires de Joseph Risi et exprimer le désir de voir rétablir les anciens usages. Lettre *Fraternitatis tuæ litteras*, 10 mars 1610, que nous venons de citer. Mais, la remarque est de Douaïhi, *Annales*, an. 1608, fol. 95 v^o, une pratique favorable à la liberté finit toujours par prévaloir sur l'observance d'une loi rigoureuse : les dérogations introduites par Risi et qui répugnaient tout d'abord s'étaient déjà acclimatées dans la discipline.

À l'avènement de Grégoire XV, Jean Makhloûf députa à Rome le P. Léonard, franciscain, pour offrir au nouveau pape les félicitations du peuple maronite et lui demander, entre autres choses, une édition de livres liturgiques. Dès son arrivée, le P. Léonard alla trouver l'archevêque Serge Risi, procureur du patriarche auprès du Saint-Siège, qui fit part de ces désirs au souverain pontife. Celui-ci renouvela incontinent les instructions de Paul V concernant l'impression de l'office ferial, et nomma une commission pour l'examen du texte. Il mourut avant d'avoir vu l'achèvement de ces travaux; et l'édition sortit des presses, en 1624, sous ce titre : *Officium simplex septem dierum hebdomadæ, ad usum Ecclesiæ maronitarum, impressum auctoritate, et impensis D. Pauli V., deinde S. D. Gregori XV; tandem abundantia clementiæ Urbani VIII*. Voir les lettres *Ecce quam bonum*, 1^{er} juillet 1622 et *Sacrosanctum apostolatus*, 5 avril 1624, dans Anaïssi, p. 129-132. Urbain VIII se montra à l'égard des maronites d'une extrême bienveillance. Lorsque, en 1624, le couvent de Notre-Dame de Haouqa, installé dans une grotte du redoutable rempart de *Wadi-Qadischa* (vallée sainte), fut converti en séminaire par le patriarche Makhloûf, le pape ne se contenta pas de bénir et d'approuver la nouvelle œuvre; il lui assigna des fonds et lui donna des constitutions. Voir les brefs *In supereminenti*, 24 juillet 1625; *Cum nos super*, 30 juillet 1625; *Non exaruit*, 30 août 1625, et *Quamvis mare*, 25 novembre 1628, dans Anaïssi, p. 132-140; Douaïhi, *Annales*, an. 1624, fol. 102 r^o; ms. 395, fol. 151 v^o-152 r^o. La direction de ce séminaire dut être confiée aux récollets, qui, à cette époque, se trouvaient à Notre-Dame de Haouqa. Voir Fr. Eugène Roger, récollet, *La Terre sainte*, Paris, 1664, p. 434 et 485. Malheureusement, cette institution ne dura pas plus de neuf ans. Le patriarche P. Mas'ad, *op. cit.*, p. 159-160.

Douaïhi et, à sa suite, les historiens maronites, placent la mort de Jean Makhloûf au 15 décembre 1633 et l'élection de son successeur au 27 du même mois. *Annales*, an. 1633, fol. 105 r^o. Mais, dans une lettre écrite le 14 février 1635, le P. Maniglier, qui résidait

alors à Alep, date la mort de Makhloûf du 16 décembre 1634 et l'élection de son successeur du 26. De plus, le 20 janvier 1635, on ne savait encore rien de cette élection à Alep, ce qui serait inadmissible si elle avait eu lieu en 1633. Voir A. Rabbath, *op. cit.*, t. II, p. 507. — Ce successeur était Georges'Amira, archevêque d'Ehden. Urbain VIII dont il avait été le disciple à Rome l'appelaient *lumière de l'Église orientale*. Lettre *Quamvis mare*, 25 novembre 1628, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 140; Douaïhi, ms. 395, fol. 153 v^o. 'Amira était si dévoué à la cause catholique que nos frères des Églises séparées l'appelaient évêque romain. Voir sa lettre à Clément VIII, dans Anaïssi, *Collect.*, p. 92-93. La grammaire écrite par lui : *Grammatica syriaca, sive chaldaica, Georgii Michaelis Amiræ Edeniensis e Libano, philosophi, ac theologi, Collegii Maronitarum alumni, in septem libros divisa*, Rome, 1596 (480 p. in-8^o, sans compter la préface et les préliminaires qui ne sont pas paginés), est la première que l'on ait imprimée en latin de toute l'Europe. L'auteur ne se cantonnait pas dans l'exposé des règles grammaticales. Les préliminaires : *De linguæ chaldaicæ, seu syriacæ nominibus, ac discrimine; de linguæ chaldaicæ, sive syriacæ antiquitate; de linguæ chaldaicæ, sive syriacæ dignitate, ac præstantia, de chaldaicæ linguæ utilitate*, attestent la curiosité de son esprit. « J'ay conversé plus d'un an au Mont Liban, dit Fr. Eugène Roger... avec l'illustre Seigneur Georges Emire ('Amira)...; il reçut de Sa Sainteté, par un privilège special (à cause de sa piété et doctrine), permission de célébrer la sainte Messe en langue et ceremonies latines, et en Syriaque et ceremonies des Maronites : De sorte que selon le temps et sa devotion il celebroit en l'une ou en l'autre langue. Ce que les Souverains Pontifes ont rarement concedé à d'autres. J'ay mis cy-devant son portraict, comme il estoit lorsqu'il fut élu patriarche; qui fut l'an 1635. » *Op. cit.*, p. 494. Ses rares mérites lui valurent une autre faveur personnelle : Rome lui assigna, pour toute sa vie, une pension annuelle. Cf. sa lettre à Clément VIII, dans Anaïssi, *Collectio*, p. 92-93; P. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 10-11.

Le Saint-Siège ne pouvait qu'applaudir au choix d'un homme si qualifié par l'ampleur de ses connaissances et l'ardeur de sa piété. Urbain VIII ratifia l'élection par sa lettre *Romani Pontificis* du 3 mars 1635. Anaïssi, *Bull.*, p. 143-145. 'Amira est le premier patriarche sorti du collège maronite de Rome. Sa principale préoccupation devait être de réaliser les espérances que le Saint-Siège fondait sur lui. Il ne limita pas son activité aux affaires maronites et travailla au développement des missions catholiques en Orient. Il offrit aux carmes, dans la région des cédres, le monastère de Saint-Élisée, où ils s'établirent en 1643. Voir deux lettres adressées par le P. Amieu au général des jésuites, 1 avril et 12 août 1643, dans Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 433, n. 1. — Sous son pontificat, un collège maronite se fonda à Ravenne, sous le vocable de saint Éphrem, grâce aux libéralités d'un prêtre maronite Narsallah Chalaq (Victorius Scialac), mort en 1635. Le Saint-Siège lui affecta d'autres ressources et l'érigea en collège pontifical ayant le privilège de conférer les grades canoniques. Bref *Quoniam divinæ bonitati*, 6 juillet 1648, dans Anaïssi, p. 145-151; Douaïhi, *Annales*, an. 1635, fol. 106 r^o. Alexandre VII, cependant, crut plus utile de le supprimer et d'affecter ses biens à la formation de jeunes maronites au collège de la Propagande ou ailleurs. Bref *Romanus Pontifex*, 22 oct. 1665, dans De Martinis, *Jus pontificium*, t. I, p. 360. En réalité, les biens du collège maronite de Ravenne allèrent en partie à celui de Rome, pour l'éducation de deux élèves, en partie aux moines maronites de Saint-Pierre

et Saint-Marcellin. Voir une lettre du patriarche Jacques 'Aouad de 1726 au pape, dans Anaïssi, *Collectio*, p. 142-143. Plus tard, à l'occasion du synode du Liban, en 1736, on décida d'employer ce qui restait des ressources à la fondation de cinq écoles : à Damas, à Sidon, à Beyrouth, à Chypre, au couvent de Beq'ata (dans le Kasrawân). Voir *Relazione dell' abbazie apostolica alla nazione de' Maroniti nella Siria, e Monte Libano* (en 1736) di Monsignor Giuseppe Simonio Assémani alla S. Congr. de Propaganda Fide, Rome, 1741, p. 3 et 13.

'Amira avait des tendances qui le poussaient quelquefois à faire bon marché de vénérables coutumes. L'archevêque Georges Habbouq Al-Bech'elâni, son contemporain, nous apprend qu'une fois élu au siège patriarcal, il négligea de demander à ses électeurs les lettres d'usage avant d'envoyer à Rome le prêtre Michel Sa'adah Al-Haşrouni pour solliciter, en son nom, le pallium et la confirmation apostolique. Sans doute, en droit strict, le Saint-Siège peut nommer lui-même les patriarches, les choisir librement ou confirmer leur élection sans tenir compte d'aucune autre formalité. Mais, généralement, il n'use pas de ses prérogatives en passant outre aux traditions légitimes. Le mandataire patriarcal dut donc retourner au Liban les mains vides, et 'Amira fut obligé de se plier aux formalités d'usage. Voir la note écrite par Al-Bech'elâni, que nous avons citée plus haut, dans la revue *Al-Machriq*, 1902, t. v, p. 689-690. — Al-Bech'elâni lui reproche encore d'avoir géré les deniers de l'Église avec peu de sollicitude, d'avoir parfois manqué d'adresse dans ses rapports avec les autorités civiles, de s'être aliéné presque tout son entourage : évêques, moines, serviteurs. *Ibid.* p. 690. Tout cela revient à dire que 'Amira manquait de l'expérience d'un administrateur, du tact et de la souplesse d'un diplomate. Ses tendances latinisantes excitaient-elles le mécontentement des vieux conservateurs? La conscience de sa supériorité intellectuelle lui donnait-elle un ton cassant, qui froissait ses suffragants et ses subordonnés? Les documents permettent de le croire. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que 'Amira connut parfaitement les nécessités du ministère pastoral, et personne ne peut lui reprocher de ne s'y être pas consacré tout entier. Voir une lettre de Paul V dans Anaïssi, *Bull.*, p. 122; une relation du P. Maniglier, dans Rabbath, *op. cit.*, t. II, p. 507. Dans les Annales de l'Église maronite, 'Amira est en grand renom, et sa mémoire reste vénérée. Douaihi, *Annales*, an. 1644, fol. 109 v°-110 r°. Il mourut le 29 juillet 1644. Au rapport de Douaihi, son corps était encore intact en 1656. Cité par P. Chebli, *Biographie de Douaihi*, p. 11. Sur 'Amira, cf. aussi Assémani, *Bibl. or.*, t. I, p. 552.

Le 15 août 1644, l'archevêque de Sidon, Joseph Halib Al-'Aqoufi (Joseph Bar Halib Acurensis) fut promu au siège patriarcal, et, le 10 septembre 1646, son élection confirmée par Innocent X. Voir la lettre d'Innocent X dans le *Cod. Vat. lat.* 7258, fol. 102. C'était un homme de jugement et d'initiative, dévoué, réalisateur. Au surplus, d'une piété qui l'imposait à l'estime des Turcs eux-mêmes. Voir une lettre de quatre archevêques dans Anaïssi, *Collectio*, p. 113. Esprit cultivé, il a laissé, entre autres ouvrages, une grammaire syriaque, imprimée à Rome en 1645. Il avait à cœur son rôle de défenseur-né des prérogatives de son siège et des traditions de son Église. L'abandon des anciennes coutumes, aggravé par un empiètement sur son autorité, déterminait de sa part un sur-saut de réaction. Le souci des droits de son siège le poussa même un peu loin, et le Saint-Siège dut intervenir pour corriger l'excès de certaines mesures. On peut se demander, d'après ces indications, quel fut le

caractère du synode réuni par lui, le 5 décembre 1644, au monastère de Saint-Jean-Baptiste de Harache (Kasrawân). La volonté de sauvegarder l'autorité patriarcale n'exclut pas chez lui, cependant, le souci de l'orthodoxie. Voir P. Dib, *Les conciles*,..., p. 432-434; la note d'Al-Bech'elâni, citée plus haut, dans *Al-Machriq*, 1902, t. v, p. 690-691; Assémani, *Bibl. or.*, t. I, p. 553-554.

A Joseph Al-'Aqoufi succédèrent, au XVII^e siècle, Jean Safrâoui (1648-1656), Georges de Beseb'el (1657-1670) et Étienne Douaihi (1670-1704).

Jean Safrâoui, élu vers la fin de 1648, fut préconisé au consistoire du 13 septembre 1649. Anaïssi, *Collectio*, p. 116-117. Sa caractéristique est l'abnégation, la pénitence : ascète impitoyable à son corps, il atteignit par la pratique de la prière et de l'austérité une réputation peu ordinaire. Ses privations, toutefois, n'ébranlèrent pas sa robuste et harmonieuse constitution; il conserva jusqu'au bout toute l'énergie de son caractère, toute la vigueur de son intelligence et se distinguait « par sa capacité dans les sciences divines et morales. » De la Roque, *op. cit.*, t. II, Paris, 1722, p. 131. Au surplus, une rare délicatesse de sentiments, une bonté instinctive et une humeur constamment affable lui assurèrent l'affection de son peuple et la confiance de son clergé. Rien ne lui échappait dans l'administration de son Église; il savait tout prévoir, tout diriger, au temporel comme au spirituel. Al-Bech'elâni, *loc. cit.*; Douaihi, *Annales*, an. 1656, fol. 112 v°. Ami des réformes, il entreprit, avec le concours de deux archevêques, Isaac Chédrâoui et Joseph Karmseddâni, l'étude de l'Office. Il prépara l'édition du *Phenqith* (Ilvâz) ou Propre des fêtes fixes, et, en 1650, il chargea l'auste Naïron de le présenter à Rome en deux volumes, l'un pour la partie d'hiver et l'autre pour la partie estivale. Les deux volumes sortirent des presses de la Propagande, le premier, en 1656, sous le titre : *Officia Sanctorum juxta ritum Ecclesiarum Maronitarum. Pars hiemalis edita auctoritate Sanctissimi Patris nostri D. Innocentii X et abundantia clementiae Sanctissimi Patris nostri Alexandri VII*; le second, en 1666, sous le titre : *Officia Sanctorum juxta ritum Ecclesiarum Maronitarum. Pars aestiva edita auctoritate Sanctissimi Patris nostri D. Alexandri Papae VII*. Cf. P. Dib, *Liturgie maronite*, p. 148-150. Assémani, *Bibl. juris*, I, V, p. xv-xvi.

Sous le pontificat de Safrâoui, Isaac Chédrâoui, archevêque de Tripoli, accomplit en France une mission dont le résultat fut de faire attribuer aux maronites une « protection et sauvegarde spéciale » qui les plaçaient au premier rang des chrétiens du Levant. Voir les lettres royales délivrées le 28 avril 1649, dans Ristelhueber, *op. cit.*, p. 130-131. Sur Chédrâoui, voir Assémani, *Bibl. or.*, t. I, p. 552-553; la revue arabe *Al-Machriq*, 1899, t. II, p. 939; Ristelhueber, *op. cit.*, p. 126 et 153-155. Mais Jean Safrâoui obtint davantage encore pour le plus grand bien de son Église et du catholicisme en Orient : il fut un des artisans de la nomination au vice-consulat de France à Beyrouth d'un illustre maronite, Abou-Naufel-El-Khâzen, qui se distinguait par son dévouement à la cause catholique. Nous possédons encore la supplique qu'il adressa, en 1656, à Alexandre VII, le priant d'intervenir auprès du Roi très chrétien en faveur de ce candidat. Anaïssi, *Collectio*, p. 119; cf. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 148-149.

À la mort de Safrâoui, survenue à Qannoubin, le 23 décembre 1656, les vœux de la nation se portèrent sur Georges Habbouq Al-Bech'elâni, prêtre très estimé pour son jugement droit et son inépuisable dévouement. Mais sa profonde humilité se dressa contre les instances de l'assemblée électorale. La charge patriarcale lui paraissait trop lourde pour ses épaules. On eut

beau insister pour lui arracher un mot, un geste d'acceptation; ce fut peine perdue. Pour se dérober aux sollicitations, il alla se cacher dans la cellule d'un moine. Le peuple se mit à sa recherche, le retrouva et le ramena à l'église afin de procéder à son intronisation. L'élue feignit de se laisser faire et demanda quelques instants pour se reposer un peu. Alors trompant la surveillance des électeurs rassurés, il s'enfuit de nouveau et se retira dans une grotte de la vallée de Qannoubîn. Il fallut bien procéder à une nouvelle élection, d'où sortit, cette fois, l'archevêque Georges, originaire du village de Beseb'el, non loin de Tripoli. Douaïhi, *Annales*, an. 1657, fol. 112 v-113 r°; P. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 30-31. Le chevalier d'Arvieux, qui visita Qannoubîn en 1660, nous trace, dans ses mémoires, un portrait de ce prélat. J.-B. Labat, O. P., *Mémoires du chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du roy à la Porte*, etc., t. II, Paris, 1735, p. 422-423. Le nouvel élu écrivit, le 17 décembre 1657, ses lettres d'obédience et les fit porter à Rome par un certain père Jean, carme déchaussé du couvent de Saint-Élisée, dans la région des cèdres, qui mourut avant d'avoir accompli sa mission. Le patriarche chargea alors le procureur général de l'ordre des carmes de remplir lui-même ce mandat et d'obtenir du Saint-Siège, suivant l'usage, pallium et confirmation. On ne sait trop pourquoi, le Saint-Siège ne se hâta guère. Voir les documents dans Anaïssi, *Collectio*, p. 120-121, 124-126. Georges de Beseb'el expédia donc un nouveau messenger, Jean Hesronita, archiprêtre de l'Église patriarcale. A Rome, un troisième carme prit l'affaire en main; il rédigea un rapport dans lequel il faisait ressortir les mérites de l'élue et montrait pour quelle raison il importait de se presser : les maronites étaient livrés en pâture à la malignité des voisins. Anaïssi, *Collectio*, p. 125-127. A la suite de ce rapport, écrit en 1659, Alexandre VII confirma enfin l'élection du patriarche, au consistoire tenu au Quirinal, le 26 mai de la même année. Anaïssi, *Collectio*, p. 127-128; *Bull.*, p. 153-156. Mais le pallium ne fut envoyé que le 30 août 1660. Anaïssi, *Collectio*, p. 128; voir aussi *ibid.*, p. 126-127, une lettre du patriarche à Abraham Ecchellensis, 15 mars 1660; Assémani, *Bibl. juris*, t. V, p. xvi-xviii. — Georges de Beseb'el ne se préoccupa point seulement du gouvernement spirituel de ses sujets. A l'exemple de ses prédécesseurs, il ne négligea rien pour adoucir leur sort et améliorer leur situation matérielle, et, à cette fin, il recourut au roi de France. R. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 136-138. A cette époque, en effet, les maronites vivaient au milieu d'incessantes épreuves. Pour se dérober aux ennemis de la religion, le patriarche lui-même en était souvent réduit à se cacher dans les grottes. *Mémoire du chevalier d'Arvieux*, t. II, p. 419. On y trouvera une pittoresque description de la vie et des usages maronites à cette date. Voir aussi le témoignage contemporain du P. Besson, *La Syrie sainte*, Paris, 1660, 1^{re} part., p. 91. Sous le pontificat de Georges de Beseb'el, Abou-Naufel El-Khazen fut nommé, par lettres patentes du 1^{er} janvier 1662, consul de France à Beyrouth. Cette nomination eut lieu à la suite d'une mission accomplie en France, sur l'ordre du patriarche, par Mgr Isaac Chédraouf. Nul doute que d'autres influences aussi, notamment celle du Saint-Siège, n'aient pesé dans la décision de Louis XIV. Abou-Naufel était le premier titulaire du consulat de Beyrouth, séparé par le roi de celui de Sidon et d'Alep, et érigé en un poste indépendant confié à un « consul particulier ». Les fonctions de consul de France à Beyrouth furent exercées pendant près d'un siècle par Abou-Naufel et sa descendance. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 153-201; De la Roque, *op. cit.*, t. II, p. 286-289. Ce n'était pas un léger avantage pour le patriarcat maronite qu'un de ses sujets portât le

titre de consul de France avec tous les droits et les honneurs dont jouissaient les autres agents du Levant. Georges mourut au couvent de Mar-Challita (dans le Kasrawân), le 12 avril 1670, victime d'une épidémie, probablement de la peste répandue alors dans le pays. Douaïhi, *Annales*, an. 1670, fol. 115 r°; P. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 47-48; la note d'Al-Bekh' elâni, dans *Al-Machriq*, 1902, t. V, p. 691.

L'épidémie qui ravageait le Liban et avait gagné Qannoubîn ne permit pas au collège électoral de se réunir, suivant l'usage, le neuvième jour après la mort du patriarche. La vacance du siège suscita les intrigues, même au sein de l'épiscopat, et certains gouverneurs civils crurent nécessaire d'intervenir pour hâter l'élection patriarcale. Le 20 mai 1670, Étienne Douaïhi (Douwaïhi, Ed-Douaïhi, Aldoensis, ou Ehdensis = d'Edhen, lieu de sa naissance) fut porté au gouvernement de l'Église maronite. — Cette figure attachante est l'une de celles qui dominent l'histoire des maronites. Né à Ehdén (nord du Liban), le 2 août 1630, Douaïhi fut envoyé, en 1641, par le patriarche 'Amira au collège de Rome. Quand il eut achevé le cours de philosophie, il présenta, sous les auspices du cardinal Capponio, une thèse dont la brillante soutenance lui mérita l'éloge de toute l'assistance et, de la part du cardinal, l'ordre de la faire imprimer. Elle fut, en effet, éditée sous ce titre : *Conclusiones philosophicæ EE. Principi Aloysio S. R. E. card. Capponio a Stephano Edenensi... dicatæ*, Rome, 1650. Le jeune Étienne acheva d'une façon aussi brillante ses études théologiques; il dédia sa thèse au patriarche maronite, Jean Safrâouf. Il possédait à merveille l'art de l'argumentation, fort cultivé aux universités romaines. Durant son long séjour à Rome, Douaïhi se mit à la recherche de tous les documents relatifs à l'histoire de sa nation. Il en découvrit un assez grand nombre, surtout à la bibliothèque du collège, alors riche en manuscrits. En 1655, il quitta la Ville éternelle et revint au Liban; le 25 mars de l'année suivante, il reçut la prêtrise de la main du patriarche lui-même. Aussitôt ordonné, il s'employa à l'instruction des enfants, à la prédication, mais sans jamais abandonner l'étude et les recherches historiques. A Alep, où il passa plus d'une année, s'ouvrit à son activité sacerdotale un vaste champ d'apostolat, et il eut la joie de ramener à l'union un groupe important de nos frères des Églises séparées. Sa parole remportait toujours un succès de bon aloi : on l'appelait le second Chrysostome.

Après avoir donné ainsi la mesure de son talent, de son tact, de son zèle, il fut désigné au choix du patriarche pour l'évêché de Nicosie (Chypre), et sacré le 8 juillet 1668. Il entreprit aussitôt, au nom du patriarche, la visite pastorale du Liban nord et de la région de 'Akkâr. Puis, il s'embarqua pour Chypre. Quelques notes, écrites sur des livres d'église, nous conservent encore la trace de son passage dans cette île. L'une d'elles le qualifie de *splendore della nazione maronita*. Durant ses tournées pastorales, au Liban et en Chypre, toujours en quête de nouveaux documents, l'évêque de Nicosie eut la bonne fortune de rencontrer de nombreux mss. qui devaient lui servir dans ses travaux historiques. A son retour de Chypre, il ne retrouva plus le patriarche, qui venait de mourir. Le 20 mai 1670, il recueillait lui-même sa succession. Les difficultés qui surgirent à cette occasion l'empêchèrent d'envoyer à Rome, dès son élection, les lettres accoutumées. Il ne put écrire que le 24 août 1671. Il confia ses lettres avec le dossier électoral au prêtre Joseph Simon de Hasroun (Hesronita), qui s'embarqua vers la fin de l'été, et arriva à Rome le 10 octobre. Mais les intrigues autour de l'élection n'avaient pas encore pris fin. Des prélats et des notables écrivirent

au Saint-Siège contre le nouveau patriarche. Si leurs lettres ne produisirent pas les effets qu'ils attendaient, elles retardèrent, cependant, jusqu'à l'année suivante la confirmation pontificale. Le 8 août 1672, Clément X accorda le bref de confirmation et, le 12 décembre, le pallium. Lettres *Divina dispenſione clementia*, 8 août 1672, et *Cum nos super*, 12 décembre de la même année, Anaïssi, *Bull.*, p. 170-179; lettre de Douaïhi au général de la Compagnie de Jésus, 28 août 1671, dans Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 180-181. Le mandataire patriarcal attendit le printemps pour rentrer au Liban. Lors de son départ de Rome, le pape lui remit une autre lettre, fort affectueuse pour le patriarche. Anaïssi, p. 179-180. Joseph Simon arriva au Liban le 6 octobre 1673, et Douaïhi fut solennellement investi du pallium selon le pontifical maronite. Quelques mois après, en juillet 1674, un événement important se produisit à Qannoûbin : l'ambassadeur du roi de France, le marquis de Nointel, y vint en visite. Voir A. Vandal, *L'odyssée d'un ambassadeur. Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, Paris, 1900, p. 153 sq.

Le 22 juillet 1676, Clément X mourait et le 21 septembre suivant Innocent XI lui succédait sur le trône pontifical. Douaïhi voulut prendre part à la joie de l'univers catholique par l'envoi d'une mission à Rome. Dans la lettre qu'il écrivit au nouveau pape, il joignait à ses félicitations un exposé des épreuves qui pesaient sur le chef de l'Église maronite. Mais le mandataire patriarcal, Pierre Doumeth Makhloûf, archevêque de Nicosie, ne put partir pour Rome qu'en 1680. Trois nouveaux élèves envoyés au collège maronite l'accompagnaient. Le voyage ne fut pas sans encombre. Makhloûf et ses compagnons tombèrent entre les mains des corsaires, qui les conduisirent comme captifs à Tripoli de Barbarie et les traitèrent en esclaves. Un Italien de Messine les racheta et les fit parvenir en Italie. Encore l'un des trois jeunes gens ne fut-il relâché que plus tard. Cette aventure rappelle celle du mandataire patriarcal qui allait solliciter le pallium au nom de Moïse Al-'Akkârî. Ne mettent-elles pas en lumière le mérite de ces catholiques d'Orient, qui ne craignaient pas de traverser les mers, au risque de leur vie, pour porter au vicaire du Christ l'hommage de leur fidélité? Innocent XI reçut avec joie la mission maronite et remit à Makhloûf avec la lettre *Ingentis argumentum lœtitiæ*, 23 nov. 1680, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 183-184, une somme d'argent pour le patriarche.

Le pontificat de Douaïhi fut une suite ininterrompue de souffrances et d'épreuves. Plus d'une fois, il dut s'enfuir pour éviter les outrages. Les fonctionnaires n'étaient pas les seuls ennemis du patriarcat. Les métooûlis qui avaient entre les mains une partie du Liban septentrional molestaient sans cesse les maronites et ne respectaient même pas la personne du patriarche. René Ristelhueber, *op. cit.*, p. 222-223.

Les vexations étaient parfois provoquées par la haine d'autres confessions chrétiennes. « Nous sommes hais encore davantage à cause de vous, » écrivait Douaïhi à Innocent XI. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 108. Voir Ristelhueber, *op. cit.*, p. 221 sq.

Dans ses moments d'infortune, Douaïhi se tournait vers la France, et son attente n'était pas déçue. Louis XIV renouvela ses ordres à son ambassadeur à Constantinople, le marquis de Ferriol, pour que celui-ci employât tout le bien de la Porte ottomane pour être de plus avantageux au bien de la religion dans les pays de son royaume, et la faire éprouver à ses habitants les effets de sa protection. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 207. Voir une lettre de Louis XIV au patriarche, 10 août 1701, dans De la Roque, *op. cit.*, t. II, p. 315-317. Les ordres du roi de France, dont Douaïhi se trouvait accablé ne pouvaient pas atteindre l'archevêque de son esprit. Ains-

ment, l'on s'émerveille à la vue de son œuvre scientifique et littéraire. En examinant ses nombreux ouvrages, on se demande comment il put surmonter tous ces obstacles pour laisser à la postérité de telles richesses intellectuelles. C'est à lui que l'Église maronite doit la reconstitution de son histoire, l'explication de sa liturgie. C'est de lui que la Syrie recueillit quantité de renseignements sur les événements passés. Pour accomplir cette tâche, il dut entreprendre des recherches infinies et compiler d'innombrables documents. Son érudition est tellement sûre, sa critique si sévère que tous les orientalistes s'inclinent devant son autorité. « Notre conviction est, dit le P. A. Rabbath, que les écrits du savant annaliste des Maronites (Douaïhi) mériteraient d'être connus en Europe. Il est le premier historien de la nation, et la mine où tous — sans excepter Assémani — ont largement puisé. Les lecteurs ne partageront peut-être pas toutes ses idées, mais ils ne lui refuseront pas les qualités de l'historien vraiment sérieux qui regarde la difficulté en face et appuie ses dires par des arguments. » *Op. cit.*, t. I, p. 630. Sur l'œuvre scientifique de Douaïhi, voir Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, p. 153 et 199-214; sur sa réforme du rituel et du pontifical maronites, P. Dib, *Liturgie maronite*, p. 90-94, 170-173.

Les travaux historiques et liturgiques de Douaïhi n'absorbaient pas toute son activité. Il administra avec un soin jaloux et intelligent les biens de son patriarcat; il ne négligea rien dans l'accomplissement de ses fonctions pastorales. En toute occasion, il se montrait le défenseur averti et décidé des prérogatives et des traditions de son Église. On le vit plus d'une fois, par exemple, aux prises avec des missionnaires de Terre-Sainte, qui entreprenaient sur le domaine maronite, et c'est à lui que Rome donna raison. Chebli, *op. cit.*, p. 136-142. Voir aussi un décret de la S. C. de la Propagande dans le *Cod. Vat. lat.* 7262, fol. 6 v^o-7, reproduit par P. Dib, *Les conciles de l'Église maronite*, loc. cit., p. 194. De plus, durant son pontificat, il se dépensa sans compter, nous le verrons plus loin, pour la cause de l'union. Deux choses lui tenaient à cœur par-dessus tout : la formation du clergé et la réforme de la vie monastique. Le collège de Rome avait une place de choix dans ses préoccupations, et un séminaire fut établi par ses soins à Qannoûbin même. Il ne se contenta pas de multiplier les centres de la vie religieuse. Jusque-là, les monastères avaient vécu sous le régime exclusivement autonome. Il voulut introduire l'économie des ordres modernes d'Occident avec autorité centralisée, et il eut la joie d'approuver le 18 juin 1700, les premières constitutions des communautés réformées. Sur Douaïhi, voir sa biographie écrite par Chebli et que nous avons souvent citée. La grande satisfaction des dernières années de sa vie fut procurée au patriarche par la visite d'un représentant du Roi très chrétien, Jean-Baptiste Estelle, qui venait d'être nommé, le 5 novembre 1701, consul de France à Seïd (Sidon). Cf. Ristelhueber, qui nous retrace les détails de cette visite, *op. cit.*, p. 218 sq. Le 3 mai 1704, Douaïhi mourut au monastère de Qannoûbin, à l'âge de soixante-quatorze ans. A l'Église maronite et à ses chefs, ce grand patriarche laissait la leçon de 34 années de pontificat, remplies par une activité aussi intense que féconde.

Le successeur de Douaïhi fut Gabriel, originaire de Blauza. M. Ristelhueber, se fondant sur des documents conservés aux Archives nationales et aux Archives du ministère des affaires étrangères de Paris a fort bien retrace les événements qui précédèrent, accompagnèrent et suivirent l'élection de Gabriel. *Op. cit.*, p. 225-232. D'après la coutume, il fallait soumettre le dossier électoral à l'approbation du Saint-Siège. Le P. Elie Hyacinthe de Sainte-Marie, vicaire

des carmes déchaussés de Tripoli de Syrie et du Mont-Liban, fut chargé de cette mission. Muni des lettres habituelles, il partit aussitôt. Il arriva à Rome le 13 février 1705, et, le 22, il eut son audience. Après avoir présenté au pape l'hommage filial des maronites, il lui exposa le but de sa mission et les desirs du patriarche. Clément XI ne se contenta pas d'accorder ce qu'on demandait. Il voulut marquer par un acte solennel sa bienveillance à l'endroit des maronites : le lendemain (23 février), en présence des cardinaux, des évêques et de la noblesse romaine, il célébra une grand'messe pour le patriarche et son peuple. Puis, au consistoire du 27 avril, il confirma le nouvel élu et lui conféra le pallium. Le destinataire eut tout juste la joie d'en prendre connaissance et d'être revêtu du pallium; le P. Élie rentra de Rome le 10 octobre 1705; la veille de la Toussaint, le patriarche mourait subitement. Voir les documents dans le *Cod. Vat. lat. 7262*, fol. 139, 144-149, et dans Anaissi, *Collect.*, p. 133-137. Nous ne connaissons du bref de confirmation qu'une traduction arabe; elle se trouve dans le *Cod. Vat. lat. 7258*, fol. 118. Le bref est du 10 juin 1705. Cf. aussi Ristelhueber, p. 233-236.

Ce fut Jacques 'Aouad qui succéda le 6 novembre à Gabriel de Blauza. Il dépêcha à Rome le P. Ferdinando di S. Liduvina, vicaire des carmes en Syrie, et fut confirmé sur le siège d'Antioche par la lettre *Romani Pontificis* du 21 février 1706; le pallium lui fut accordé, à la postulation de Camille Sprei, avocat consistorial, le 21 mars suivant. Lettre *Cum nos nuper*, 21 mars 1706. Anaissi, *Bull.*, p. 186-197. Le pape reproduit dans la lettre de confirmation la formule de profession de foi, prescrite aux Orientaux par Urbain VIII, formule plus complète que celle de Grégoire XIII *pro Græcis*, et à laquelle le Saint-Office donna, en 1665, la préférence. (Voir la constit. *Allatæ sunt* de Benoît XIV, 26 juillet 1755, § 17; une lettre du cardinal Borgia, préfet de la Propagande aux patriarches et évêques orientaux, 6 juillet 1803, dans Anaissi, *Bull.*, p. 451-454.) La formule du serment de fidélité, que le patriarche doit prêter, suit la profession de foi.

D'un esprit bien nourri, d'une éloquence alerte et saisissante, doué, au surplus, de manières distinguées et d'une politesse exquise, Jacques 'Aouad n'avait cependant pas rallié tous les suffrages de l'assemblée électorale. Le fait accompli, consacré par la plus haute autorité de l'Église, ne désarma pas la colère de ses ennemis. Bien qu'elle fût vieille de près de quatre ans, l'élection d' 'Aouad était encore, en 1709, regrettée par eux. Voir une relation de Mgr 'Abdallah Qaraali, élevé à l'épiscopat par le patriarche 'Aouad en 1716, dans Chartouni, *Chronologie des patriarches maronites*, p. 182. Au rapport de Germanos Farhât, sacré évêque également par le patriarche 'Aouad, ce dernier ne savait pas gagner la sympathie de son clergé et de son peuple. *Ibid.*, p. 45. Estelle, consul de France à Sidon, le jugeait comme un homme de science, mais peu fait pour gouverner; il lui reprochait, d'être « hautain, remuant, avaricieux ». Ristelhueber, *op. cit.*, p. 238. Le parti de l'opposition ne manqua pas d'exploiter ces griefs pour capter la confiance du public et faire éclater un scandale retentissant, de nature à l'acculer à l'extrême. Les missionnaires, eux-mêmes, oublièrent de leur vocation pacifique, ne furent pas étrangers aux machinations ourdies contre le patriarche. Voir R. Ristelhueber qui, à l'aide de documents et de rapports officiels contemporains, conservés aux Archives nationales et au ministère des affaires étrangères de Paris, trace un tableau saisissant des événements de cette période, *op. cit.*, p. 240-271. Des rumeurs malveillantes commencèrent à circuler; elles pénétraient dans le clergé,

dans le peuple, dans toutes les classes de la société : on accusait Mgr 'Aouad de crimes qui soulevaient l'indignation des honnêtes gens. En 1709, le scandale se trouvait tellement grossi que les évêques crurent le moment venu de faire un procès canonique et de prononcer la déposition du patriarche. A cet effet, ils se réunirent, en 1710, au couvent de Mar Sarkis et Bakhos (saints Serge et Bacchus), à Raïfoun dans le Kasrawân. L'affaire ne traîna pas. On fit un simulacre de tribunal; on instruisit sommairement la cause et la sentence fut celle que le public pouvait attendre. En revanche, l'exécution de la sentence revêtit la forme solennelle d'une dégradation réelle : le patriarche, amené devant l'assemblée épiscopale, fut soumis au dépouillement matériel de tous les insignes pontificaux. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 511; M. Ghabriel, *op. cit.*, t. II, p. 551. Privé de tout pouvoir d'ordre et de juridiction, Jacques 'Aouad fut interné, sous bonne garde, au monastère de Loaisah (Kasrawân). Il s'agissait maintenant de lui donner un successeur. Tout d'abord, on nomma un administrateur patriarcal. Puis on se réunit pour l'élection, et, d'accord, on désigna Mgr Joseph Mobarak, originaire de Raïfoun. Relations de Qaraali et de Farhât, dans Chartouni, *op. cit.*, p. 45-46, 182-183. Le scandale était à son comble; il faisait la désolation des gens de bien et « causait naturellement aux maronites, dit M. Ristelhueber, un énorme préjudice. Les grecs schismatiques étaient charmés de leur reprocher les crimes de leur patriarche. Les musulmans eux-mêmes en avaient fait des couplets que leurs enfants se donnaient le malin plaisir de chanter quand ils rencontraient des chrétiens. Quant à Estelle (consul de France à Sidon), il en avait « le cœur percé ». Il regrettait d'autant plus cette lamentable affaire qu'il était persuadé avoir pu l'éviter, s'il en avait été prévenu à temps par son collègue de Tripoli. » *Op. cit.*, p. 243.

Que Jacques 'Aouad ait donné prise à la critique; qu'il se soit montré trop fier, trop satisfait de sa personne, c'est possible; mais qu'il ait commis les crimes abominables dont on l'accusait, on ne peut l'admettre. « Les accusations formulées contre le patriarche étaient si graves qu'elles lui (à Naufel El-Khazen, consul de France à Beyrouth) semblaient peu croyables. Il redoutait que les évêques n'eussent mis une certaine passion à charger leur supérieur. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 241-242. Poullard, ancien vice-consul de France à Tripoli de Syrie, qui, après avoir quitté cette ville pour occuper, de 1708 à 1711, le consulat de Tripoli de Barbarie, retournait en Syrie comme successeur d'Estelle à Seïde, se trouva péniblement surpris de la triste situation faite au patriarche. Il connaissait bien Jacques 'Aouad; il avait toujours apprécié ses mérites. Il prit donc sa défense et le protégea jusqu'au bout. Cela montre que les délits reprochés à Jacques n'étaient pas aussi manifestes ni aussi certains qu'on voulait bien le prétendre. D'ailleurs, la relation d'une visite faite, en 1721, au patriarche à Qannoubin par un jésuite, nous confirme dans notre conviction : « Le patriarche avec les religieux et quelques évêques maronites qui sont auprès de lui, écrivait le P. Petitqueux au P. Fleuriat, vivent tous dans une union parfaite et dans une simplicité et une pureté de mœurs très exemplaire; les fautes les plus légères y sont sévèrement punies. Le couvent, tout pauvre qu'il est, reçoit charitablement les étrangers par esprit d'hospitalité. » *Lettres édifiantes et curieuses. Mémoires du Levant*, t. I, Lyon, 1819, p. 180-181.

Quoi qu'il en soit, on ne peut contester les torts du clergé et notamment de l'épiscopat : En saisissant de la question l'opinion publique, ils jetèrent de l'huile sur le feu et les imaginations s'échauffèrent à l'extrême. Les évêques avaient mis trop de hâte à casser leur chef

et à lui donner un successeur. Ils l'avaient fait sans compter avec l'intervention du pape. Pourtant, ils savaient que la ratification de la nouvelle élection par Rome était nécessaire. Ils avaient cru, peut-être, mieux réussir en mettant le Saint-Siège devant un fait accompli. Mais les événements montrèrent, dans la suite, l'erreur de leur calcul. Ils confièrent à leur doyen, Georges Benjamin, archevêque d'Ehden, et l'un des principaux adversaires du patriarcat déposé, la mission de porter toute l'affaire à Rome. Benjamin s'embarqua vers la fin de 1710, accompagné d'un moine de l'ordre de Saint-Antoine. Le Saint-Siège, péniblement surpris de la déposition infligée, sans ses ordres, à un patriarche, de la gravité des accusations dirigées contre ce dernier et de la procédure employée au mépris des règles canoniques, manda au custode du Saint-Sépulcre, Fr. Laurent de Saint-Laurent, d'aller faire une enquête sur place. Voir la lettre que Clément XI écrivit le 31 janvier 1711 à l'épiscopat, au clergé et aux notables de la nation maronite, dans Anaissi, *Bull.*, p. 197-198.

Muni du mandat pontifical et des instructions de la Propagande, le P. Laurent, après s'être concerté avec le consul de France, Estelle, se rendit au couvent des franciscains, situé à Hariša, dans le Kasrawân. Sur ces entrefaites, une lettre arrivait de l'archevêque d'Ehden, qui, de Rome, exhortait les évêques à bien recevoir l'envoyé du Saint-Siège. Cette lettre ne fut pas inutile. Le P. Laurent put aisément poursuivre son voyage jusqu'à Raïfoun, résidence de l'anti-patriarcat. Il montra à celui-ci les instructions de Rome. Les évêques, voyant que l'ordre du pape était, en vertu du principe : *spoliatus ante omnia restituendus est*, de rétablir Jacques sur le siège patriarcal, ne pouvaient guère échapper à l'application de cette mesure. Ils imaginèrent pourtant un moyen de mettre d'accord leur amour-propre et le devoir de l'obéissance : obliger Mgr Jacques à donner sa démission. On le tira donc de sa prison, et, le 13 août 1711, il était réintégré dans la possession de sa dignité. Mais, séance tenante, il offrit sa démission. Le lendemain, à Hariša, il renouvela cet acte devant le délégué pontifical qui le sanctionna de son acceptation. De cette manière, la perte de l'office ne paraissait plus être la suite d'une déposition irrégulière, mais bien plutôt d'une démission acceptée par un représentant du pape. Les droits du Saint-Siège se trouvaient donc sauvegardés. Aussi la démission fut-elle suivie d'une nouvelle élection de Joseph Mobarak. Une telle solution ne semblait pas opposée aux instructions de la Propagande, et c'est ce qui nous explique la conduite du P. Laurent. Cependant, contre cette démission forcée, Jacques 'Aouad introduisit un recours en cour de Rome. Décret de la Propagande du 8 mai 1713, dans Anaissi, *Collectio*, p. 138-139; relation de Qaraali, *ibid.*, p. 185; J. Debs, *op. cit.*, t. viii, p. 512-513; Ristelhueber, *op. cit.*, p. 250-251.

Ayant terminé son enquête, le P. Laurent rédigea son rapport et l'envoya à Rome avec le dossier. En attendant la décision du Saint-Siège, il fit un voyage à Alep, puis en Égypte. Au mois de février 1712, il débarquait de nouveau à Seïde (Sidon). Dans l'intervalle, Poullard était arrivé, en novembre 1711, à cette dernière ville pour succéder à Estelle. Or, Poullard, l'ancien vice-consul de Tripoli, estimait particulièrement Jacques 'Aouad. L'affaire allait changer de face, et cela d'autant plus que l'antipatriarcat s'était aliéné les sympathies de certains évêques. Le prélat de Seïde fut donc conduit à Seïde et placé au couvent des franciscains, sous la protection du consul de France. Ristelhueber, p. 252-253.

À Rome, Jacques 'Aouad avait en l'archevêque d'Ehden un adversaire habile et redoutable. Mais ce

dernier avait compté sans l'intervention d'un jeune parent du patriarcat, J.-S. Assémani dont le prestige commençait déjà à se faire sentir dans les milieux romains. L'affaire suivait son cours à la Congrégation de la Propagande : on interrogeait les témoins venus à Rome; on examinait les documents; on étudiait le rapport du délégué pontifical. Celui-ci reçut, à titre privé, quelques nouvelles de bon augure pour Jacques 'Aouad. Mais ces nouvelles ne tardèrent pas à s'ébruitter. Et alors, l'antipatriarcat et ses partisans redoublèrent d'activité et envoyèrent lettre sur lettre à Rome comme à Versailles. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 251 sq.; Anaissi, *Collectio*, p. 139-140; De Martinis, *Jus pontificum*, t. vii, p. 95. Le règlement de l'affaire se trouvait entre les mains des cardinaux de la Propagande. Après avoir tenu plusieurs séances, ces derniers se réunirent le 20 mars 1713 pour prononcer le jugement définitif. Ils déclarèrent injuste et illégale la sentence rendue contre le patriarcat Jacques.

La Congrégation renvoya à plus tard l'examen d'une autre question, celle de la démission du patriarcat. Elle la trancha le 8 mai de la même année, en déclarant la démission de Mgr Jacques nulle et de nul effet, et en rétablissant celui-ci dans la possession de son siège patriarcal. Voir le texte de ces deux décisions dans Anaissi, *Collectio*, p. 137-139.

A peine les décisions de la Propagande étaient-elles promulguées qu'un mandataire de l'antipatriarcat arrivait à Rome. De nouveaux écrits versés au dossier furent examinés par la Congrégation à la séance du 19 juin 1713. Ils ne produisirent aucun effet, si ce n'est de faire confirmer par bref apostolique les décisions précédentes. Anaissi, *ibid.*, p. 139-140; De Martinis, *op. cit.*, t. vii, p. 95.

Le document pontifical établit le droit sur cette question pour l'Église maronite : les électeurs du patriarcat ne peuvent pas défaire ce qu'ils ont une fois fait.

À la suite de son échec, l'archevêque d'Ehden se tourna vers la vie religieuse. Il se fit jésuite, et, comme tel, rendit à sa nation d'appréciables services. C'est le témoignage que lui rendent les Pères du concile du Liban, tenu en 1736. Part. IV, c. vi, n. 6, ix. Le personnage qui assistait à ce concile en qualité d'ablat apostolique était Assémani lui-même, qui avait plaidé contre Georges Benjamin la cause du patriarcat 'Aouad.

Les documents pontificaux, promulgués à Rome, n'arrivèrent au Liban qu'après un assez long délai. Poullard les reçut, en effet, au mois d'août 1713; il se mit aussitôt à la besogne. Il conféra à ce sujet avec le custode; et, le 25 du même mois, il écrivit aux cheikhs de 'Ajaltoun et de Ghosta, dans le Kasrawân, une lettre pressante et pleine d'onction; puis, il adressa à ses collègues d'Alep et de Tripoli un résumé des instructions qu'il venait de recevoir. En même temps, il réussissait à aplanir les difficultés qui pouvaient être soulevées par certains missionnaires. « Jugeant le terrain suffisamment préparé, il se décida à frapper un grand coup pour couronner son œuvre. Pendant près de deux ans, Mgr Jacques était resté à Seïde sous sa sauvegarde : il était temps qu'il se rendit à Cannobin reprendre possession du siège patriarcal. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 257-258. Poullard le fit conduire à Cannobin; puis, accompagné d'une suite imposante, il entreprit un voyage dans la montagne pour régler définitivement toutes les questions relatives à cette affaire. *Ibid.*, p. 258-259. « Les décrets du Saint-Siège furent publiés; les évêques et les cheikhs signèrent une lettre d'obéissance au pape; ils burent à sa santé et à celle du patriarcat; les Français de la suite du consul chantèrent eux-mêmes l'*Exaudiat* dans les églises libanaises et tout le monde cria : « Vive le Sultan de France! » Ristelhueber, p. 259.

C'est dans les premiers jours de janvier 1714 que

Mgr 'Aouad était rentré à Qannoubin; il y avait été accompagné par plusieurs évêques, le cheikh Naufel El-Khazen et une escorte de métoualis. Entre temps, l'antipatriarche mourait à Raïfoun, le 8 septembre 1713. Cet événement ne pouvait que faciliter encore le dénouement de la crise. Toutefois, l'*odium plebis* ne désarma pas d'emblée, notamment dans la région de Tripoli. Quelques fauteurs de désordres, exploitant toutes les circonstances, continuaient de critiquer le patriarche pour entretenir la discorde et pécher en eau trouble. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 261-263. De plus, au dire de Jean-Jacques de Monhenault, vice-consul de France à Tripoli (1714-1725), et de deux évêques maronites contemporains, Farhât et Qarrali, le manque de souplesse et de franchise, de la part du patriarche, contribua à prolonger dans quelques endroits le malaise populaire. Relation de Farhât et de Qarâali dans la *Chronologie des patriarches maronites*, édit. Charloûni, p. 46, en note, et p. 187 sq.; cf. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 267. « La plupart des maronites de la contrée de Tripoli restaient en somme plus ou moins ouvertement hostiles à Mgr Jacques. En le reconnaissant, beaucoup d'entre eux n'avaient agi que par crainte du Saint-Siège. Et parmi ceux qui continuaient à le combattre, quelques-uns, dans leur aveuglement, ne reculaient pas devant les moyens les plus dangereux pour leur nation. C'est ainsi qu'un maronite d'Alep s'était adressé au pacha en lui demandant de se saisir du patriarche pour en établir un autre à sa place. D'autres même n'hésitaient pas à rejeter la responsabilité de tout ce trouble sur les Français et les missionnaires. Tels certains chrétiens du Kesrouan qui, malgré leur apparente soumission, semblaient à Monhenault les vrais chefs de l'opposition. Ils lui adressèrent une lettre fort impertinente. Très irrités de l'intervention du vice-consulat de France, ils prièrent Monhenault de cesser de se mêler d'une affaire qui ne le regardait pas. L'autorité des Turcs, disaient-ils, était la seule qu'ils reconnussent : ils se refusaient à admettre celle des « Francs » et allaient jusqu'à menacer le vice-consul de la justice ottomane. On peut juger à quel point la passion avait égaré quelques maronites pour avoir amené ces énergumènes à renier ainsi tout le passé de leur nation. L'ambassadeur lui-même s'était ému de ces excès. Il avait remonté aux notables de Tripoli combien ils jouaient un jeu plein de périls. Il était vraiment criminel de leur part de risquer faire intervenir la Porte dans leurs affaires, alors que la communauté maronite était la seule dont le patriarche pût être nommé en toute liberté, sans obligation de solliciter un firman. Ces prévisions faillirent se réaliser. Le pacha de Tripoli chargea le cheikh gouverneur du pays d'Akkar (situé au nord de Tripoli), ennemi juré des métoualis, de s'emparer de Mgr Jacques. Par bonheur, les neiges obligèrent sa petite troupe à rebrousser chemin : elle dut revenir sans avoir fait autre chose que de découvrir les desseins du pacha. Le prélat eut ainsi le temps de se réfugier dans les cavernes de la haute montagne et, pour l'en déloger, il eût fallu entreprendre une guerre en règle contre les métoualis. Ce fut la dernière alerte. A partir de ce moment... les esprits se calmèrent, Torbey et les missionnaires aidant. Ceux-ci remirent enfin au prélat les objets du culte appartenant au patriarcat. La paix se rétablissait peu à peu. Bientôt Poullard, qui n'avait cessé de suivre avec passion le succès d'une cause devenue sienne, pouvait écrire (le 1^{er} mai 1714) au comte de Pontchartrain : « Le feu qu'on avait allumé à Tripoli contre le patriarche s'est tout à coup amorti par la protection du Roi. » Malgré sa soudaineté, le calme était, cette fois, durable. Le consul de Seïde continuait à surveiller les événements et à en rendre fidèlement compte. Il n'entendait plus parler des agi-

tations de Tripoli; tout y était donc tranquille. Les machinations contre le patriarche avaient complètement échoué. Monhenault et quelques Français étaient allés rendre visite au prélat; ils en étaient revenus charmés des bonnes manières et de la politesse de Mgr Jacques. Toute cette grave affaire était donc heureusement terminée. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 272-273.

Dès lors, le patriarche put entreprendre aisément la visite pastorale. Il allait d'une localité à l'autre, et recevait partout les plus grandes marques d'honneur et de soumission. Toutefois, « il hésitait encore à se rendre au Kesrouan, dont les cheikhs avaient été ses plus cruels ennemis. Mais Poullard envoya auprès d'eux son drogman Ibrahim, et les cheikhs donnèrent leur parole de bien recevoir Mgr Jacques, car ils étaient soumis au pape comme au « Sultan de France », leur maître. Ils tinrent leur promesse, implorant leur pardon les larmes aux yeux. Le patriarche ne manqua pas, dans de longues lettres en italien, de tenir Poullard au courant de tous les détails de ce voyage triomphal. Il finit par se rendre à Deir-El-Kamar. Il y fut fort bien accueilli par l'émir des druses devant lequel il put se présenter entouré de son clergé et des principaux notables de sa nation, désormais parfaitement unie. » Ristelhueber, p. 269-270.

Il est certain que, dans l'affaire du patriarche 'Aouad, Poullard fit preuve de beaucoup de tact, d'énergie et de dévouement. Mais il exagère un peu son rôle quand il déclare avoir empêché une révolte ou écarté un schisme avec Rome. Il le disait pour se faire valoir et obtenir une récompense de ses services, notamment un poste plus important que celui de Seïde. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 257, 260, 268-270. En réalité, ni missionnaires, ni maronites n'avaient songé à se séparer du Saint-Siège. Un peuple d'une longue tradition catholique ne renie pas en un jour tout son passé. Toujours attachés à l'Église, les maronites ne contestèrent pas l'autorité romaine, et ce fut justement leur souci d'obéir au pape qui amena la fin de la crise. Un contemporain, l'archevêque Farhât, sacré par le patriarche Jacques lui-même, nous l'indique bien. (Cité par Charloûni, *Chronologie des patriarches maronites*, p. 46 en note.) Clément XI nous en fournit la confirmation dans un bref adressé aux maronites, le 18 août 1714. (Bref *Magno cum animi*, dans De Martinis, *Jus pontific.*, t. II, p. 302.) *Quocirca*, disait Benoît XIV à propos de ces événements, *Maronitæ hoc novum suæ erga Romanam Sedem obedientiæ dederunt argumentum*. Allocation consistoriale, 13 juillet 1744, *ibid.*, t. III, p. 152.

Les événements venaient de reprendre leur cours normal lorsque un nouveau scandale éclata : de graves dissensions entre deux membres les plus en vue de l'épiscopat, le neveu du patriarche, Simon 'Aouad, archevêque de Damas, et 'Abdallah Qaraali, archevêque de Beyrouth, qui nécessitèrent l'intervention du Saint-Siège. Le pape députa, en effet, un ahlégat, le P. Gabriel Hawa (Eva), moine maronite de l'ordre de Saint-Antoine, pour le règlement de cette affaire. Voir les lettres *Etsi quotquot*, 29 janvier 1721; *Quod pastoralis officii*, même date; *Ex Romani Pontificis*, 1^{er} février 1721; *Cum sicut accepimus*, 12 mars 1721, dans Anaissi, *Bull.*, p. 208-214; De Martinis, *op. cit.*, t. II, p. 342-344, t. VII, p. 97-98. Heureusement, la mission du P. Hawa rétablit la paix dans l'Église maronite. Voir la lettre *Exultavimus coram Domino* d'Innocent XIII, 12 février 1723, dans Anaissi, *Bull.*, p. 214-216.

Sous le pontificat de Jacques 'Aouad, Clément XI fonda à Rome, en 1707, le monastère des Saints Pierre-et-Marcellin, qui devait servir à la fois de maison d'étude pour les moines de l'ordre de Saint-

Antoine de la congrégation dite du Mont-Liban et d'hospice pour les pèlerins maronites. Le 18 mars 1714, cet établissement fut rattaché par la Propagande à l'ordre en question. Voir la lettre du cardinal Sacripante, préfet de la Congrégation de la Propagande, dans Anaïssi, *Collectio*, p. 141-142. Sous l'inspiration du cardinal Nicolas Spinola, l'institution fut dotée d'une règle spéciale que confirma Clément XII, lettre *In supremo militantis Ecclesiae*, 14 juillet 1732, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 227-231, et que modifia, à deux reprises, Benoît XIV. Lettres *Injunctum nobis*, 7 octobre 1744, et *Apostolatus officium*, 8 nov. 1745, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 318-328. En 1753, la maison fut transférée près de Saint-Pierre-ès-liens, où elle se trouve encore, et placé sous le vocable de Saint-Antoine le Grand. Lettre *Alias porrectus nobis* de Benoît XIV, 18 décembre 1753, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 347-348. Cf. le patriarche Mas'ad, *op. cit.*, p. 161-162. Enfin, nous ne saurions passer sous silence les services rendus indirectement à la science par Jacques 'Aouad. Il prêta, en effet, un concours efficace — les orientalistes doivent lui en savoir gré — à J.-S. Assémani qui, sur l'ordre du pape, était allé en Orient pour l'acquisition de manuscrits grecs, syriaques et arabes. Tous ces manuscrits sont actuellement à la Bibliothèque vaticane. Cf. *Bibl. or.*, t. I, préf., p. XI.

Après un long pontificat, Jacques 'Aouad rendit le dernier soupir au couvent de Mar-Challiça, dans le Kasrawân, le 12 (et non pas le 9) février 1733. Voir les lettres de son successeur et du collège électoral au pape et à la Congrégation de la Propagande, dans le *Cod. Vat. lat. 7258*, fol. 208-209 et 212-213.

L'élection du nouveau patriarche n'alla pas sans difficulté. Les évêques étaient divisés. Deux candidats obtinrent chacun six voix, un troisième, deux et un quatrième, une. A un certain moment, une manœuvre simoniacque s'esquissa. Pour y parer, l'on cessa les scrutins, et l'on élut par acclamation Joseph Dergham El-Khazen, évêque de Ghosta. Voir la lettre adressée à la Propagande par l'un des électeurs, 'Abdallah Qaraali, archevêque de Beyrouth, 28 février 1733, dans Anaïssi, *Collect.*, p. 143-144; Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, col. 76. Ce fut le 25 (et non pas le 24) février 1733, au couvent de Raïfoun, dans le Kasrawân. Immédiatement, le patriarche désigna le P. 'Abdallah Serour (Serur), pour porter à Rome les lettres électorales. Clément XII confirma Joseph El-Khazen sur le siège patriarcal et, à la postulation de Joseph Ascevolini, avocat consistorial, lui accorda le pallium. Lettre *Cum nos a vinculo*, 18 décembre 1733, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 232-234; voir aussi p. 235-237.

L'événement principal du pontificat de Joseph El-Khazen fut la tenue, en 1736, du synode du Mont Liban. (C'est, sans doute, par distraction que M. S. Deslandes le désigne sous le nom de concile de 'Ain-Traz, dans les *Échos d'Orient*, 1922, t. XXV, p. 321.) Cette assemblée marque une date importante dans l'histoire de l'Église maronite, puisqu'elle donna à celle-ci sa charte constitutionnelle. — Au lendemain de l'élection de Joseph El-Khazen, la question d'une réforme fut sérieusement agitée. La recherche d'une latinisation inconsiderée, mal comprise, le manque d'une organisation ecclésiastique définie, la suite des douloureux événements racontés plus haut, avaient jeté le trouble dans les esprits et le bouleversement dans la discipline. Le besoin de remédier aux abus se fit et il fallait s'en rendre compte. *Difesa del sinodo libanese* (1736), *Memoria della Santa Sede nel Monte Libano* (1741), Rome, 1741, p. 65. A la nécessité de réformer les institutions se joignait le souci d'éviter les remèdes sans effets. Aussi jugea-t-on nécessaire de s'assurer le concours de l'autorité pontificale. Cf. deux lettres du pape au patriarche et aux évêques maronites, le

28 février 1733, à la Propagande, dont l'une se trouve dans le *Cod. Vat. lat.*, 7262, fol. 178 et l'autre dans la *Difesa del sinodo libanese*, citée plus haut, p. 55-56. Le patriarche, les évêques et les principaux du clergé séculier et régulier écrivirent au pape, à la Propagande et à divers cardinaux de la Curie, demandant l'envoi de J.-S. Assémani en qualité de légat pontifical. Lettre du 28 juillet 1734, dans *Synodus provincialis a Remo D. Patriarcha Antiocheno, Archiepiscopis et episcopis, nec non clero seculari et regulari nationis Syrorum Maronitarum una cum Remo D. Josepho Simonio Assemano, Sedis Apostolicae Alegate, in Monte Libano celebrata anno 1736, diebus 30 septembris, prima et secunda octobris, Clemente XII Pont. Max.*, Rome, 1820, p. II. Voir *ibid.*, p. III, les autres lettres du 27 et 31 juillet et du 8 août de la même année. Rome exauça le vœu des maronites et Assémani fut envoyé avec faculté de réunir, au besoin, un concile. Voir les diverses pièces *ibid.*, p. III-XIV et Anaïssi, *Collectio*, p. 146-147. La Congrégation de la Propagande lui donna des instructions particulières touchant la réforme de plusieurs questions disciplinaires, notamment la séparation des monastères de moines et de moniales, l'érection canonique des éparchies, les droits qu'on exigeait à l'occasion de la distribution des saintes huiles et de la collation des ordres. Muni de tous ces documents, Assémani quitta Rome le 17 décembre 1735; mais, à cause de la mauvaise saison, il ne put arriver à Beyrouth que le 17 juin de l'année suivante. De là, il se rendit à Qannoubin, auprès du patriarche. Le 1^{er} juillet, celui-ci fit lire à l'église, en présence de l'évêque, du clergé, des notables et d'un grand nombre de fidèles, les brefs apostoliques et les lettres de la Propagande. Voir le rapport écrit par Assémani sous le titre : *Relazione dell'abnegazione apostolica alla nazione de' Maroniti nella Siria, e Monte Libano di Monsignor Giuseppe Simonio Assemani alla S. Congregazione de Propaganda Fide*, Rome, 1741, p. 2-4; J.-S. Assémani, *Bibl. juris*, t. I, p. VI-VIII. Le jour suivant (2 juillet), patriarche et évêques écrivirent à Rome pour témoigner de leur gratitude et de leur parfaite soumission aux ordres du souverain pontife. Ces lettres se trouvent dans l'append. du synode du Liban, p. 445-449.

Avant de quitter la ville éternelle, Assémani avait élaboré un vaste programme de réforme; il avait même rédigé en latin, sans doute pour le soumettre à la Propagande, le schéma du concile qu'il se proposait de réunir. Un maronite, André Scandar, professeur à la Sapienza et interprète de langues orientales près la S. C. de la Propagande, en fit une traduction arabe, terminée le 15 novembre 1735. (Cette traduction est conservée parmi les mss. de la Vaticane : *cod. Vat. syr.* 399.) Ce n'est pas le texte qui fut plus tard adopté. Dans l'intervalle, Assémani dut le modifier; car, lors de son arrivée chez le patriarche, il fut obligé de traduire en arabe le texte latin qu'il avait préparé. *Relazione*, p. 5-7. Le programme de réforme, dressé par Assémani, rencontra dans l'entourage même du patriarche, une sourde opposition. Le véritable instigateur en était Élie Mohasseb, évêque d'Arka et vicaire patriarcal. Par des manières habiles, mais peu franches, il arriva à gagner le patriarche et ceux dont la réforme menaçait les intérêts ou les commodités. Aussi les discussions préalables furent-elles longues et laborieuses. Nous ne pouvons entrer dans le détail de leur histoire; c'est un autre travail qu'il faudrait pour les retracer. *Relazione*, p. 7-10.

Les débats portèrent principalement sur les points suivants : monastères mixtes ou doubles, division des éparchies, formation du clergé, discipline des sacrements, droits exigés à l'occasion de la collation des ordres, de la distribution des saintes huiles, des dis-

penses matrimoniales et de la levée des peines ecclésiastiques. Voir *Relazione*, p. 14 sq.; le P. Fromage, *Lettres édifiantes*, loc. cit., p. 409, 411; un rapport conservé aux archives de l'hospice maronite de Rome, publié par Anaïssi, *Collectio*, p. 148. La patience intelligente de l'ablégat apostolique, le bon sens du patriarche et de l'épiscopat, l'intervention prudente de deux consuls de France, M. Martin et le cheikh Naufel El-Khazen, neveu du patriarche, l'activité discrète des jésuites et des missionnaires de Terre-Sainte finirent par avoir raison de toutes les intrigues. L'accord s'étant fait dans les commissions préparatoires sur le texte à proposer aux délibérations des Pères, Joseph El-Khazen et l'ablégat convoquèrent officiellement le synode pour le 30 septembre 1736, au monastère de Loïisah, dans le Kasrawân. *Synode du Liban*, p. xv-xvi; *Relazione*, p. 9-10.

Les sessions commencèrent à la date fixée pour l'ouverture du concile et durèrent trois jours consécutifs, à raison de deux par jour. Elles s'entourèrent d'une solennité toute particulière, et jamais l'Église maronite n'avait connu pareille assemblée. À côté des évêques et des dignitaires des deux clergés séculier et régulier, siégeaient des prélats d'autres Églises orientales, des représentants des missions latines établies en Syrie et un grand nombre de chefs et de notables de la nation. Tous apposèrent leurs signatures au texte du synode. Le patriarche, les évêques, les moines, les prélats étrangers et les religieux latins écrivirent à Rome pour annoncer au Saint-Siège la tenue et la clôture régulières du synode, en demander la confirmation et prier d'en imprimer le texte à la typographie de la Propagande. Dans les autres lettres adressées au pape et à la Propagande, le patriarche exalta le mérite d'Assémani. Le patriarche et l'ablégat firent copier en plusieurs exemplaires, dûment authentiqués à l'intention des évêques, le texte conciliaire dont l'original arabe allait être porté à Rome. Puis, d'un commun accord, ils décidèrent d'appliquer immédiatement les mesures les plus urgentes, et notamment de supprimer ces monastères mixtes où moines et moniales vivaient côte à côte, séparés les uns des autres par une simple clôture, mais dépendant de la même autorité et possédant les mêmes biens. Cette pratique était assez répandue en Orient, et remontait à une époque très reculée. Nous en voyons déjà la condamnation dans la Novelle cxxiii, 36, de Justinien et au VII^e concile oecuménique, tenu à Nicée, en 787. Mansi, *Concil.*, t. xiii, col. 437; Théod. Balsamon, *Canones Sanctæ et universalis VII synodi*, P. G., t. cxxxvii, col. 990-994; et voir E. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 41-42. Le patriarche et l'ablégat convinrent d'affecter certains monastères exclusivement aux femmes et d'autres aux hommes. Assémani se mit à la besogne. Le patriarche l'appuyait en tout. Son action ne rencontra d'abord pas de résistance; mais lorsqu'il arriva aux trois monastères de 'Aïn-Warqa, de Mar-Challiça (saint Artémus) et de Raïfoun, situés dans le Kasrawân, il se heurta à une opposition systématique, irréductible, menée, pour 'Aïn-Warqa, par Jean Estéphan, évêque de Laodicée, et, pour Mar-Challiça, par Élie Mohâsseb, évêque d'Arka. A Raïfoun, sur l'instigation d'Élie Mohâsseb, le patriarche lui-même qui avait établi sa résidence dans ce monastère, changea d'attitude et voulut maintenir le *statu quo*. L'évêque d'Arka, d'intelligence avec son collègue de Batroun (Botrys), Étienne Douaïhi (Aldoense), porta même Joseph El-Khazen à prescrire aux moines et aux moniales qui avaient accepté la réforme, de rétablir les monastères mixtes. C'était déjà une tactique assez hardie. Mais il y a plus grave, et, cette fois, le P. Élie Felice (Elias Sa'd), secrétaire du patriarche, quelques

membres de la famille El-Khazen, un missionnaire latin et un ancien élève du collège de Rome apportèrent leur concours aux mécontents. Pour rendre tout accord impossible entre l'ablégat et le patriarche, Mohâsseb, Douaïhi et Sa'd représentèrent à celui-ci la réforme des monastères comme une tâche à l'honneur des religieux et de la nation tout entière, et le poussèrent à faire distribuer une véhémement protestation, à plus de 100 exemplaires, aux évêques, aux moines, aux moniales, aux chefs et principaux du peuple maronite, aux consuls de France, aux missionnaires latins, aux anciens élèves de Rome, à Assémani lui-même. Inspiré et poussé par de tels conseillers, le patriarche alla jusqu'à déclarer qu'il ne reconnaissait plus l'ablégat, qu'il lui enlevait toute juridiction sur les maronites et qu'il portait l'affaire devant le Saint-Siège. Une pareille volte-face déconcerte. Peu expérimenté dans la science du droit, impressionné par l'argumentation de ses hommes de confiance, Joseph El-Khazen se laissa circonvenir et commit, de bonne foi sans doute, un grave excès de pouvoir. *Relazione*, p. 19 et 24. En revanche, le plus grand nombre des évêques, la grande majorité des Khazen, les Hobaïch de Ghazir, les anciens élèves de Rome, les moines de l'ordre de Saint-Antoine de la Congrégation du Mont-Liban, les Pères de Terre-Sainte, les jésuites, les capucins et les carmes déplorèrent ces tristes incidents; ils désapprouvaient les remuants conseillers du patriarche et tenaient pour la séparation bien nette entre monastères d'hommes et monastères de femmes.

Devant une telle opposition, les conseillers du patriarche, pour donner à leurs prétentions une teinte juridique, déplacèrent la controverse en soulevant deux autres questions : celle de l'institution canonique des éparchies avec les pouvoirs et les obligations qui en résultent, et celle des taxes relatives à la collation des ordres et à la distribution des saintes huiles. L'application de la réforme sur ces points, disaient-ils, lèsera les droits du patriarche; celui-ci, à l'exclusion des évêques, a seul juridiction pleine et entière; il est le chef immédiat de tous les maronites, les autres prélats ne sont que ses vicaires. Ainsi, d'un conflit d'intérêt, ils voulaient faire un conflit de doctrine. Mais si leur théorie pouvait être acceptable avant le synode du Mont-Liban, elle ne l'était plus après. En tout cas, elle fut sérieusement combattue par l'ablégat aussi bien que par les autres évêques. Sur ces entrefaites, de nouvelles instructions arrivèrent de Rome; le Saint-Siège insistait sur la mise en pratique de la réforme et son application aux articles controversés.

Assémani quitta la Syrie en 1738 sans avoir pu mettre à exécution les ordres du pape; il alla visiter les maronites de Chypre où il assembla, le 7 mars de la même année, un synode diocésain dont les actes furent envoyés au patriarche, aux évêques et à la Congrégation de la Propagande. De Chypre, l'ablégat se rendit en Égypte pour visiter les diverses communautés chrétiennes catholiques et non catholiques. De là, il retourna à Rome. Dès son arrivée, il présenta à Clément XII et à la Propagande le texte du synode du Mont-Liban. Le pape chargea une commission de cardinaux de l'étudier. Décret de la Propagande, 27 août 1741, p. 473 du *Synode du Liban*. Le parti de l'opposition fit entendre ses plaintes violentes jusqu'au milieu de la curie. Il était représenté à Rome, par un prêtre, Élie Felice (Elias Sa'd), qui avait pour tant rempli au synode les fonctions de secrétaire. La discussion n'était plus limitée aux articles d'abord litigieux. On attaquait toute l'œuvre conciliaire, chargeant de calomnies la personne de l'ablégat. Élie Felice avait dû abuser du mandat à lui donné par le patriarche. Celui-ci n'eût certainement pas approuvé, en cette occurrence, l'attitude peu digne d'un manda-

tate patriarchal. Quoi qu'il en soit, l'affaire traînait en longueur, et la querelle s'envenimait de plus en plus. On discutait encore avec ardeur la légitimité du synode lorsque Clément XII mourut, le 6 février 1740. La longue vacance du siège apostolique (elle dura plus de six mois), n'était pas de nature à apaiser les esprits. Il était réservé à Benoît XIV de faire justice de toutes ces intrigues. Le nouveau pape confirma la commission établie par Clément XII et dont le pontife était le cardinal Rezzonico (le futur Clément XIII). Après avoir examiné les articles discutés, pesé les prétentions des parties adverses et considéré les raisons invoquées pour et contre la demande d'une approbation pontificale du synode, la Commission répondit : *Dilata, et eligantur revisores lotius synodi, ut referant, an sit locus dictæ approbationi, vel quomodo*. Conformément à cette décision, le pape désigna trois réviseurs : un italo-grec, le P. Rodota, écrivain à la Vaticane, et deux maronites, Gabriel Hawa (Eva), archevêque de Chypre, qui résidait à Rome, et le P. Thomas Budi, abbé général de l'ordre de Saint-Antoine de la congrégation du Mont-Liban, l'un des Pères du synode, qui s'était rendu à la ville éternelle en 1740. (Nous avons lu le *votum* du P. Rodota dans le *Cod. Vat. lat.* 7401, fol. 320 sq.; il porte la date du 10 juillet 1741.) La révision une fois terminée, on en communiqua le résultat au pape et aux cardinaux de la Commission. Benoît XIV ordonna que celle-ci tint séance en sa présence, ce qui fut fait au Quirinal, le 7 août 1741 :

Proposita fuerunt in congregatione huiusmodi dubia, quæ sequuntur : 1. An constet de legitimitate dictæ synodi? 2. An canon quoad cohabitationem prohibitam monialium seu mulierum cum monachis sustineatur, vel quomodo moderandus? 3. An canon prohibens patriarchæ quancunque exactionem in distributione olei sancti parochis sustineatur et mereatur confirmationem? 4. An canon quoad residentiam episcoporum maronitarum in propriis titulis ecclesiarum episcopaliū, sit approbandus, et quid quoad appendicem synodi cap. 41, in quo adest divisio sedium episcopaliū, cum limitibus diocesium maronitarum, pro distributione diocesium in tot episcopis, ita ut non possint amoveri a patriarcha? 5. An sit consulendum SS^{mo} pro approbatione dictæ synodi etiam per breve Apostolicum? — Ad quæ sane dubia, omnibus sedulo expensis, per eosdem cardinales responsum fuit : Ad 1. Constare de legitimitate Synodi, omnibus suffragantibus. Ad 2. Pro approbatione canonis, citra tamen approbationem monasteriorum. Ad 3. Approbandum, et ad SS^{mo}, qui dignetur alio modo providere D. Patriarchæ. Ad 4. Pro approbatione canonis demandantis residentiam episcoporum, et ad SS^{mo} quoad contenta in appendice cap. 41, in quo proponuntur metropolitani et episcopi maronitarum sedes et limites. Ad 5. Ad SS^{mo}, qui dignetur approbare Synodum cum brevi Apostolico.

Par la constitution *Singularis Romanorum* du 1^{er} septembre 1741, Benoît XIV approuva *in forma specifica* le synode du Mont-Liban. Il écrivit encore d'autres brefs concernant les querelles soulevées à cette époque, tel le bref *Apostolica prædecessorum* du 14 février 1742, pour le règlement des taxes et l'érection des diocèses en conformité de la réponse aux 3^e et 4^e articles.

Voici, entre autres dubia, que proposita et examinata fuerunt in particulari congregatione aliquot veni. fratrum cardinum S. R. E. cardinalium negotiis Propagandæ præpositæ forum pro approbatione dictæ synodi in eod. de. et de. et coram nobis habita, etiam hæc duo fuerunt articuli præpositi primum : An canon prohibens Patriarchæ quancunque exactionem in distributione olei sancti parochis sustineatur et mereatur confirmationem? Nos 2^o ad 1^o per litteras apostolicas imponimus, quam ut ecclesiastica approbatio per universum catholicum orbem ubi quidem ecclesiæ sunt magis magisque confirmatur, ubi vero collapsa est, præstare auctoritatem, ut in rebus tanti momenti non sit error, et, consula maturitate et examine ratione, vener. fratri nostro Vincentio S. R. E. præfeto apostolice Petre occupato ejusdem congregationis

Propagandæ Fidei præfecto commisimus, ut, postquam cum dictæ synodi revisoribus aliisque rerum Maronitarum peritis, super premissis accuratissime egisset, ad nos referret. Quoniam autem ipse ven. frater Vincentius cardinalis, auditis revisoribus aliisque, ut præmissis, rerum Maronitarum peritis instructis, erutisque ex Archivio dictæ congregationis Propagandæ Fidei documentis, iisque invicem expensis, ad nos retulit, oblationes pecuniarias vel alterius rei præstationes fieri quidem tempore et occasione distributionis sacrorum oleorum, revera esse, ut ab initio ceptum fuit, pecuniarias oblationes vel alterius rei præstationes, Patriarchis pro tempore existentibus alimentorum et dignitatis tuendæ munerisque patriarchalis commodum obeundi causa debitas atque præscriptas... Modernum Patriarcham ejusque prædecessores, nec non tam eos qui dedissent, quam qui accepissent dictas oblationes pecuniarias vel alterius rei præstationes, easque sive datas vel dandas, sive acceptas vel accipiendas pro sacrorum oleorum distributione esse existimassent, ab omni simoniacæ labis pravitate et turpi avaritiæ quæstu immunes fuisse et esse, neque in posterum a quoquam, ausu temerario, veluti simoniacos et avaros insimulari posse et debere declaramus. Præterea ne moderno et pro tempore existenti Patriarchæ, ut præmittitur, desint alimenta et subsidia, statuimus et, quatenus opus sit, præcipimus et mandamus omnibus et singulis ecclesiarum, monasteriorumque parochis et superioribus nationis Maronitarum, ut singuli parochi et superiores hujusmodi, juxta designationem instructionemque ab ipsa congregatione Propagandæ Fidei confectam, atque una isdem nostris literis adjungendam, et in virtute sanctæ obedientiæ et sub pœnis ad Apostolicæ Sedis et pro tempore existentis Patriarchæ arbitrium imponendis omnino servandam, singulis annis die dominica infra octavam solemnitatis B. Virginis Mariæ Immaculatæ in celum Assumptæ a currenti anno 1742, incipientes in perpetuum Patriarchæ pro tempore existenti antedictas pecuniarias oblationes sub nomine caritativi subsidii contribuant et solvant...; ipse vero pro tempore existens Patriarcha alio opportuno tempore sacra olea gratis omnino transmittat sive distribuat et nihil penitus vel pecuniæ vel alterius cujuscunque rei etiam a sponte dantibus recipiat aut exeat. De Martinis, *Jus pontific.*, t. III, p. 48-52; voir *ibidem*, p. 47-48, en note, le bref *Litteræ fraternitatis tuæ*, 19 février 1742, adressé au patriarche.

Nous verrons plus loin les mesures édictées par le pape touchant les diocèses. Le porteur des instructions pontificales fut le P. Élie Felice lui-même, auquel la Propagande confia aussi, pour le remettre au patriarche, l'original arabe du synode. Mais le P. Felice était encore en route, lorsque, le 13 mai 1742, Joseph El-Khazen passa à meilleure vie. Dès son arrivée au Liban, Felice informa le Préfet de la Propagande de la situation créée par la mort du patriarche et de son intention de conserver par devers lui, jusqu'à nouvel avis, les choses dont il était chargé. Rome lui enjoignit de bien les garder afin de les transmettre plus tard au successeur légitime de Joseph El-Khazen.

Sur toutes ces questions, voir J.-S. Assémani, *Bibl. juris*, t. I, p. v-viii; *Kalendarium Ecclesiæ universæ*, Rome, 1755, t. v (præfate); *Relazione*, p. 12 sq.; une lettre d'Assémani à Clément XII, 17 janvier 1737, dans l'append. du *Synode du Liban*, p. 460-465; un rapport anonyme écrit par un contemporain qui avait pris part au règlement de ces affaires, sous le titre : *Relazione di alcuni accidenti occorsi nella Siria presso la nazione maronita, e promedimenti sopra di essi presi dalla Santa Sede apostolica* (Rome, 1744); deux fascicules imprimés de la plénitude présentée *cum summario* à la Propagande in difesa del sinodo libanese, Rome, 1744; la *Risposta alla difesa di Monsignor Ill^{mo} e Rev^{mo} Giuseppe Simone Assémani, intitolata alla S. C. de Prop. Fide dal sacerdot. Elia Felice, ministro del Patriarcato di Maroniti*, aux archives de Saint-Pierre es-liens à Rome (cod. AL. XI. 101), cette *Risposta* est citée par Hugo Hammer, *Zur Kirchengeschichte des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts*, Erlangen-B., 1863, p. 60. Voir aussi un rapport conservé aux archives de l'hospice maronite de Rome et publié par Anassi, *Collect.*, p. 148-149; Étienne Eyode Assémani, *Bibl. modicæ laurenti et palat.*, *cod. mss. orient. catalogus*, p. 148-149; le décret de la Propagande du 27 août 1741, p. 472-474 du *Synode du Liban*; les brefs de Benoît XIV, *Singularis Romanorum Pontificis*.

ficum, 1^{er} septembre 1741 (confirmation du synode); *Quam de præclara*, 14 septembre 1741 (à Assémani), dans *Ét.-Év. Assémani, loc. cit.*, p. 120-122; *Apostolicæ servitutis onus*, 16 février 1742, dans R. De Martinis, *Benedicti XIV acta sive nondum sive sparsim edita nunc primum collecta*, t. 1, Naples, 1894, p. 103-105; *Nuper ad sedandas*, 16 mars 1743, dans R. De Martinis, *Jus pontific.*, t. III, p. 104-105.

Les synodes antérieurs à celui du Mont-Liban se caractérisaient d'une façon générale par un acheminement vers l'adoption des usages et des lois de l'Église romaine. Le synode du Mont-Liban consacre la plupart des résultats acquis, rétablit cependant sur divers articles la discipline ancienne, reproduit différentes dispositions du concile de Trente et donne à l'Église maronite un statut complet et définitif. Le rédacteur de ce texte synodal ne se contenta pas de libeller les lois; il voulut faire de son travail un chef-d'œuvre de science et d'érudition, à tel point que plusieurs conciles modernes de l'Orient catholique y ont puisé largement. On peut dire qu'en élaborant cette vaste législation, Assémani a bien mérité de son Église et de son pays.

Au point de vue strictement juridique, seule la traduction latine du synode, ayant été confirmée *in forma specifica*, a force de loi pontificale. C'est pourtant le texte arabe qui a réglé la pratique de l'Église maronite jusque vers la fin du XIX^e siècle. En effet, de la traduction latine il n'existait qu'un exemplaire manuscrit, celui des archives de la Propagande. La première édition imprimée en fut donnée à Rome en 1820. Décret de la S. C. de la Propagande, 8 septembre 1820, en tête de cette édition. Mais le texte arabe avait été publié en 1788, à l'imprimerie du couvent de Saint-Jean-Baptiste de Choua'r (Liban), aux frais de l'illustre maronite, le cheikh Ghandour Saïd El-Khourî, consul de France à Beyrouth. L'envoi au patriarcat et aux évêques de vingt exemplaires de l'édition romaine ne changea rien à la situation; car les prélats maronites de cette époque, sauf deux, n'avaient aucune connaissance de la langue latine. Au reste, il ne venait à l'idée de personne que le texte approuvé à Rome fût différent de l'arabe signé par les Pères du concile. Voir un mémoire concernant le texte arabe, par le patriarche Mas'ad (1854-1890), dans P. 'Abboud, *Biographie du patriarche Joseph Estéphan* (en arabe), Beyrouth, 1911, append., p. 134-145. Aussi, dans la pratique, on n'eut entre les mains qu'un texte conforme à l'original arabe jusqu'au jour où Mgr Joseph Najm, archevêque maronite, fit paraître, en 1900, une traduction de l'édition romaine. Cette remarque ne sera pas sans intérêt pour celui qui voudrait comprendre certaines controverses juridiques soulevées au cours du XVIII^e et du XIX^e siècle. Dans la discussion, les patriarches maronites se fondaient sur le texte arabe, qui diffère parfois notablement du texte latin, seul reconnu à Rome.

L'élection du successeur de Joseph Dergham El-Khazen donna lieu à des luttes qui désolèrent le clergé aussi bien que le peuple. On élut, en effet, deux patriarches, soutenus chacun par des partisans irréductibles : événement sans exemple dans les annales maronites. Les électeurs présents aux funérailles du défunt patriarche élurent, à la majorité, dès le lendemain de l'inhumation de ce dernier, sans attendre, ni même prévenir les absents, l'archevêque de Damas, Simon 'Aouad. Mais celui-ci n'ayant point accepté, ils portèrent leur choix sur Elias Moïhasseb, archevêque d'Arka. Cette seconde élection s'accomplit le surlendemain (15 mai) de la mort de Joseph El-Khazen. Voir une note écrite par le nouvel élu, Elias Moïhasseb, sur un rituel d'ordinations, et citée par P. Chebli dans la revue *Al-Machriq*, 1899, t. II, p. 642. L'archevêque de Chypre et celui de Tyr étaient absents; ils sacrèrent, avec l'assistance d'un prélat de rit syrien, deux nou-

veaux évêques afin de pouvoir procéder à l'élection d'un autre patriarche. Les voix se portèrent sur l'archevêque de Chypre, Tobie El-Khazen. Les électeurs de Moïhasseb se prévalaient de leur nombre. Les autres, se fondant sur la nullité d'une élection faite au mépris de la loi, prétendaient que le droit d'élire leur était dévolu. On raisonnait mal de part et d'autre. En tout cas, les deux compétiteurs se mirent aussitôt, au grand scandale du public, à exercer la juridiction patriarcale. Puis, d'accord avec leurs électeurs respectifs, ils envoyèrent en cour de Rome des procureurs dûment accrédités, porteurs des lettres synodales habituelles. Le Saint-Siège se trouvait donc saisi de deux élections contestées. Des trois mesures suggérées au souverain pontife, l'annulation par voie administrative des actes des deux assemblées avec ordre de procéder à une nouvelle élection, la convocation des deux élus à Rome et l'obligation pour celui dont l'élection n'aurait pas été jugée légitime de s'y fixer, enfin la solution de l'affaire *judiciario ordine*, c'est à la dernière que Benoît XIV donna la préférence. A cet effet, il confia à une congrégation spéciale de cardinaux le mandat d'examiner les procès-verbaux des deux élections, d'entendre les représentants des parties en cause et d'étudier les documents qu'ils fourniraient. Les *dubia* s'établirent sous cette forme : *I. An ulla electio sustineatur? Et quatenus neutra; II. An sit danda sanatio, et cui? Et quatenus non sit danda; III. Quomodo providendum?* La réponse devait être prononcée en présence du souverain pontife lui-même. L'instruction de l'affaire une fois terminée, la congrégation tint séance devant le pape, le 15 février 1743; elle proposa, à l'unanimité des voix, la solution suivante :

Plene auditis viris missis a præfatis electis, et defensoribus, ac recognitis omnibus scripturis, pro utraque parte productis, communi voto censuit, attentis peculiaribus, ac gravibus nullitatibus, in dictis electionibus repertis, neutram electionem, seu postulationem sustineri, nec esse locum sanationi alicujus, nec non, cassata utraque electione, seu postulatione, per Sanctissimum Dominum Nostrum esse, juxta sacros canones, et stylum inconcussum Sedis Apostolicæ in similibus casibus, providendam ex integro præfatam Ecclesiam patriarchalem de persona sibi bene visa, et quatenus eam provideat in aliquem episcopum, provisionem fieri, præcedente solutione vinculi cum ejus Ecclesia, eaque omnia Congregatio submisit judicio Sanctitatis Suae.

Le pape approuva cette résolution dont l'intérêt, pour nous, réside surtout dans les motifs juridiques qui l'ont inspirée. Le cas était sans précédent dans l'histoire maronite et aucun texte législatif ne prévoyait cette éventualité. En outre, l'assemblée tenue, le 4 juillet 1631, chez le cardinal Pamphili (le futur Innocent X) et dont Benoît XIV lui-même nous rapporte les conclusions, avait déclaré que les lois générales de l'Église n'atteignaient pas les Orientaux *nisi in tribus casibus* : *primo, in materia dogmatum fidei; secundo, si Papa explicate in suis constitutionibus faciat mentionem et disponat de prædictis; tertio, si implicite in iisdem constitutionibus de eis disponat, ut in casibus appellationum ad futurum concilium*. Constit. *Allatæ* sunt, 26 juillet 1755, § 44.

Or, au fait, c'est le droit des *Décrétales* qu'on appliqua à l'élection de l'archevêque d'Arka : *Quo a si eos* (il s'agit des électeurs) *vocalos non fuisse constitit, sed contemptos, infirmenda erit penitus electio taliter celebrata, nisi postea propter bonum pacis curaverint consentire*. C. 28, X, *De electione et electi potestate*, I, VI; cf. aussi *ibid.*, c. 36 et 55. On fit valoir ensuite, entre autres circonstances aggravantes, la prise de possession de l'office patriarcal avant la vérification par le Saint-Siège des opérations électorales et la confirmation de l'élu. Plus graves encore étaient les

causes qui viciaient l'autre élection. D'abord, on ne pouvait se prévaloir d'un droit de dévolution, puisqu'on n'avait pas obtenu, au préalable, une sentence du supérieur, cassant l'élection ou la déclarant non avenue. En second lieu, l'ordination des deux évêques était illégale, et, partant, la formation d'un nouveau collège électoral contraire aux canons. Enfin, Mgr de Chypre avait été élu au milieu du tumulte populaire et avec l'ingérence du pouvoir séculier. Voir *Relazione di alcuni accidenti*, p. 16-19; l'allocution de Benoît XIV au consistoire du 13 juillet 1744, dans De Martinis, *Jus pontif.*, t. III, p. 152. Les deux élections furent donc déclarées nulles et les droits des électeurs dévolus au souverain pontife. La législation de l'Église maronite n'ayant rien indiqué touchant cette question, l'assemblée cardinalice ne voyait pas comment s'en tirer autrement. On se réclamait, sans doute, du c. 23, X, *De electione et electi potestate*, I, VI, et de sa Glose ou du c. 18, *De electione et electi potestate*, I, VI, in VI^e. Mais dans le cas présent, l'adaptation en était, peut-être, un peu forcée. Quoi qu'il en soit, la résolution, homologuée par le pouvoir suprême, avait force légale; elle créait un précédent juridique. En effet, le pape, déclarant se réserver, pour cette fois, la provision du siège patriarcal, rendait toute objection inutile. Voir les brefs *Quod non humana*, 13 mars 1743, et *Magna non minus*, 14 mars de la même année, dans De Martinis, *Jus pontif.*, t. III, p. 96-98.

Mais le lendemain, Benoît XIV se hâta de rassurer l'épiscopat maronite au sujet de ses droits électifs, *ibid.*, p. 96-97. C'est donc le pape qui, se substituant aux électeurs, allait pourvoir *ex integro* à la collation de la dignité patriarcale. Son choix se porta sur le doyen de l'épiscopat, Simon 'Aouad, archevêque de Damas. *Est ille inter episcopos maronitas decanus; aberat longe a turborum praesentium tumultu, quibus se minime miscuerat; seseque ab omni ambitu alienum stenderat, cum omnem operam posuisset, ne patriarcha eligeretur*. Allocution consistoriale du 13 juillet 1744, dans De Martinis, *Jus pontif.*, t. III, p. 153. Voir aussi le bref *Nuper ad nos*, 16 mars 1743, *ibid.*, p. 99-103. Au surplus, 'Aouad était un prélat instruit et d'une doctrine sûre.

Mais comment procéder à l'exécution de la sentence pontificale? Dans certains milieux de la curie, on se montrait inquiet : imposer d'office un patriarche qui n'a pas été élu, ne serait-ce pas pour les maronites une cause de schisme? On fit part de cette crainte au souverain pontife. Mais on raisonnait sans tenir compte du long passé d'un peuple. Les maronites, fort jaloux de leurs traditions catholiques, ne pouvaient guère songer à une révolte contre un ordre venu de Rome. Néanmoins, le pape crut plus sage d'employer quelques précautions. Il nomma un ancien custode de Terre-Sainte, le P. Giacomo di Lucca, ahlégat et commissaire apostolique aux fins de signifier aux maronites les décisions du Saint-Siège. Mais le P. Giacomo n'était pas à Rome; la Propagande l'avait chargé d'une mission en Palestine. D'autre part, on ne voulait pas notifier aux agents des deux patriarches les mesures pontificales. On envoya à l'ahlégat les brefs et les instructions nécessaires par un homme de confiance, le P. Luigi di Casal Maggiore, également mineur observantin. Bref *Nuper ad sedem*, 16 mars 1743, dans *Jus pontif.*, *ibid.*, p. 104. Le pape le chargeait aussi par le même bref de mettre la main à l'exécution de l'ordre, confies au P. Felice. A ces documents, le cardinal Petra, préfet de la Propagande, joignit deux lettres au conseil de France à Paris, et deux lettres au Liban, le priant de prêter leur concours à l'envoyé pontifical.

Après avoir reçu l'approbation de Rome, le P. Giacomo se rendit au Liban, et il acquiesça de son

mandat à la satisfaction générale. *Idem reverendissimus ablegatus vester*, écrivaient les évêques maronites au pape, *munere suo apud nos prudenter, sapienter, ac studiosissime defunctus est. Jus pontif.*, p. 155. Les pourparlers ne traînèrent pas en longueur. Les lettres pontificales étaient parties de Rome au mois de mars 1743; et le 7 octobre suivant, l'épiscopat maronite se trouvait déjà réuni au couvent de Harisa pour témoigner publiquement de son obéissance au nouveau patriarche et procéder à son intronisation rituelle, qui s'accomplit le 11 du même mois. Après quoi, plusieurs documents furent rédigés, qui attestaient la pleine soumission des maronites aux ordres du Saint-Siège : procès-verbal des actes de l'assemblée de Harisa, lettres adressées au pape par le patriarche, les évêques et la famille El-Khazen, procuration chargeant Assémani de solliciter le pallium. Le tout fut porté à Rome par le P. Desiderio da Casabasciana, secrétaire de l'ahlégat.

Au consistoire du 13 juillet 1744, Benoît XIV fit l'éloge des maronites et accorda le pallium à Simon 'Aouad. Voir les *Actes* de ce consistoire dans *Jus pontif.*, t. III, p. 151-156, et dans Anaïssi, *Bull.*, p. 292-308. Voir aussi la *Relazione di alcuni accidenti*, p. 19-30; diverses lettres pontificales du 11 août 1744 et du 20 juillet 1746, dans *Jus pontif.*, t. III, p. 157-159, 289-294, et dans Anaïssi, *Bull.*, p. 308-316.

La paix, ainsi rétablie dans l'Église maronite, fut de courte durée. Une querelle surgit bientôt entre le patriarche et cinq évêques. Ceux-ci poussèrent l'audace jusqu'à contester la juridiction de leur chef, à défendre au clergé et aux fidèles de leurs diocèses de le reconnaître, et à nommer provisoirement un vicaire ou administrateur patriarcal. Patriarche et dissidents portèrent leurs plaintes, en 1745, devant la cour romaine. La majorité numérique, qui soutenait le patriarche, était aussi la *pars sanior* du clergé et de la nation. Le pape députa au Liban un homme bien qualifié pour rétablir la concorde, Fr. Desiderio da Casabasciana, custode de Terre-Sainte. Il le chargea aussi de promouvoir l'observation du synode libanais et des différentes ordonnances pontificales, rendues à cette occasion. Voir les brefs *A dilecto filio* au patriarche, 10 juillet 1746; *Nemini sane* au P. Desiderio, 22 juillet 1746; *Non possumus* aux cinq évêques en question, et *Præclara de constanti* au clergé et aux fidèles de leurs diocèses, même date, dans *Jus pontif.*, t. III, p. 289-294.

Les 28-30 novembre 1755, Simon 'Aouad réunit, obéissant à une lettre de Benoît XIV (6 mars 1754), une assemblée synodale pour assurer la mise en pratique du concile du Liban. Les actes de cette assemblée sont dans Charitouni, *Les synodes maronites*, Beyrouth, 1904, p. 9-14; cf. la lettre de Benoît XIV, *Quoniam*, dans *Jus pontif.*, t. III, p. 560-561. Au rapport du patriarche Mas'ad (cité par le P. Harfouche dans *Al-Machriq*, t. VI, p. 890), le même prélat aurait tenu un premier synode, le 12 septembre 1744. Malgré nos recherches au Liban et ailleurs, nous n'en avons pu trouver le texte nulle part.

C'est sous le pontificat de Simon 'Aouad que se produisirent les premières agitations causées par la célèbre visionnaire Hendiyé ou Hendiyah. De son vrai nom Anne, surnommée ensuite Hendiyé, elle naquit de la famille 'Ajevni, à Alep, le 6 août 1720. Élevée pieusement par sa mère, elle se livra, dès l'enfance, à l'enthousiasme d'une mystique exagérée. A l'âge de douze ans, elle fut admise dans la confrérie du Sacré-Cœur, fondée à Alep par les jésuites, puis dirigée par les lazaristes. A dix-huit ans, elle se mit sous la conduite du P. Antoine Venturi, S. J. Celui-ci eut le tort de ne pas régler son mysticisme, et de laisser son esprit trop imaginaire s'enivrer d'illusions roma-

nesques. Malgré tout, sa dirigée acquit de bonne heure une grande réputation de sainteté. Dès lors, on comprend l'influence considérable qu'elle put exercer dans un pays profondément religieux, facilement enclin au mysticisme, au milieu d'un peuple à la foi vive et à la piété simple. Les jésuites commencèrent par la patronner. Après l'avoir agréée spirituellement à la Compagnie, ils voulaient la faire entrer au couvent de la Visitation, établi, sous leur direction, à 'Antoura, dans le Kasrawân. Malgré un séjour de près de huit mois chez les visitandines, elle refusa obstinément d'y prendre le voile, persuadée d'avoir à remplir une mission spéciale. Notre-Seigneur lui était apparu à plusieurs reprises, disait-elle, et lui avait intimé l'ordre de jeter les bases d'une nouvelle congrégation sous le vocable du Sacré-Cœur. Ce devait être proprement le but de son action; et nous la verrons le poursuivre avec opiniâtreté. De 'Antoura, on la transféra au couvent maronite de Saint-Jean-Baptiste de Harache, situé dans la même région. Elle y passa près de deux ans, toujours inflexible dans son idée. Enfin, la congrégation projetée fut fondée à Békorki (localité voisine de Harache et de 'Antoura) et sa règle approuvée par le patriarche Simon 'Aouad et certains évêques maronites. C'était en 1750.

Entre temps, les jésuites s'étaient déclarés contre Hendiyé et avaient fait rappeler en Europe son directeur, le P. Venturi. Naturellement, le patriarche se trouvait être le premier de ses défenseurs. Certains personnages appartenant à d'autres communautés chrétiennes de la Syrie, l'émir de la Montagne lui-même, Molham Chihâb (1732-1754), la soutenaient. Toutefois, un peu inquiet, Simon 'Aouad chargea un prêtre fort instruit, Michel Fadel, de faire une enquête sérieuse sur Hendiyé et sa congrégation. Fadel, à la suite de son enquête, rédigea un rapport élogieux. Le patriarche le publia; et dès lors, le conflit s'envenima entre lui et les jésuites. Ces derniers, portèrent la question à Rome, et ne manquèrent pas de desservir le patriarche et les évêques auprès du Saint-Siège. Les choses en vinrent au point que 'Aouad se crut obligé d'interdire aux maronites, sous peine d'excommunication, tout rapport avec les Pères de la Compagnie. Voir P. 'Abboud, *Biographie de Hendiyé* (en arabe), Beyrouth, 1910, p. 1-50; deux rapports de Fr. Desiderio da Casabasciana, ablégat apostolique, dans P. 'Abboud, *Relazioni della nazione maronita colla Santa Sede nel secolo XVIII*, t. I, Beyrouth, 1909, p. 78 sq., 100 sq. Ce n'est donc pas, comme on l'a prétendu, parce que les jésuites s'étaient déclarés contre la superstition de recueillir et de distribuer en reliques le sang de Hendiyé, que le patriarche porta cette mesure.

Par le bref *Ad supremam* du 4 janvier 1752, le pape blâma Simon 'Aouad de s'être prononcé dans une affaire de telle importance sans avoir, au préalable, consulté le Saint-Siège; il supprima en même temps la congrégation du Sacré-Cœur et ordonna le transfert de Hendiyé dans un autre monastère. Voir le bref dans *Jus. pontific.*, t. III, p. 482-483. Voir aussi un autre bref *Alias nostras*, 15 janvier 1753, dans R. De Martinis, *Benedicti XIV acta*, t. II, p. 122-124; une lettre de J. S. Assémani à l'archevêque d'Alep, dans 'Abboud, *Relazioni*, t. I, p. 37-39 de la partie arabe. Puis, le 9 décembre suivant, il envoya auprès des maronites un ablégat apostolique, Fr. Desiderio da Casabasciana, qui avait passé plusieurs années (1743-1750) au milieu d'eux, et le chargea de mener une enquête approfondie sur l'affaire de Hendiyé. Voir les brefs *Hasce nostras*, 9 décembre 1752; *Immensa pastorum* et *Ex ipsis aliorum*, même date, dans R. De Martinis, *Benedicti XIV acta*, t. II, p. 118-120.

L'envoyé pontifical arriva à Sidon vers la fin

d'avril 1753; de là il se rendit auprès du patriarche, au couvent de Machmouchet (Liban sud), où les circonstances avaient obligé Simon 'Aouad à fixer sa résidence. Le premier désir de l'ablégat était de réconcilier 'Aouad et les jésuites. Les pourparlers dans ce sens furent laborieux; mais on a tort d'attribuer les difficultés au patriarche. Sur ce point le long rapport de l'ablégat donne toutes les précisions désirables. Texte dans P. 'Abboud, *Relazioni*, t. I, p. 100-118. On peut y voir aussi comment le patriarche justifie sa conduite dans toute cette affaire.

La visite apostolique commença le 18 mai 1753, pour être terminée le 17 juillet suivant. L'ablégat visita le couvent de Békorki aussi bien que les deux monastères de 'Antoura et de Harache, où Hendiyé avait séjourné avant la fondation de sa congrégation du Sacré-Cœur. Le résultat de l'enquête fut très favorable à la visionnaire. Voir une déclaration de l'ablégat, *ibid.*, t. II, p. 531, et son rapport, t. I, p. 134-190 de la partie italienne. Dans ces conditions, on ne jugea pas à propos d'appliquer à l'endroit de Hendiyé et de son œuvre les ordres du Saint-Siège. Cette conduite était d'autant plus justifiée que les circonstances n'auraient guère permis d'agir autrement. *Ibid.*, t. I, p. 129-131. Cependant, l'agitation ne touchait pas à sa fin; elle devait donner lieu, entre Rome et le Liban, à d'autres allées et venues.

De retour à Rome, Fr. Desiderio fit part de ses impressions au souverain pontife. Benoît XIV adressa alors au patriarche la lettre *Benedictus Dei*s du 12 mars 1754. Voici le passage qui concerne Hendiyé : *Denique quoad dilectam in Christo filiam Annam Agemi (Hendiyé 'Ajeymi) puellam Aleppinam muneris tui partes esse ducimus, ut ipsa a piis prudentibusque animarum directoribus instruat atque adistatur, ut procul absit a publica hominum frequentia, plausu, et acclamatione, ne vel levis umbra vanitatis virtutem ipsius offendat ac periculis exponat, neque novis dissidiis, dissensionibus et offensionibus detur occasio. Ceterum si quidquam amplius hac in re opus fuerit, non omitemus fraternitati tuæ significare. Jus pontific.*, t. III, p. 350, n. 1. Mais le pape qui avait en pareilles matières une compétence particulière voulut savoir le fin mot de cette affaire. Il demanda à Fr. Desiderio d'écrire un rapport circonstancié sur les vertus de Hendiyé et les grâces dont elle prétendait être favorisée. Dans ce travail, il devait faire état uniquement des faits et des informations enregistrés par lui-même. En outre, le pape confia à d'autres, notamment au P. Isidore Mancini, des minimes, le soin d'examiner les écrits relatifs à Hendiyé et à sa congrégation. P. 'Abboud, *Biographie*, p. 126, 129, 134-146. L'ablégat formula ses conclusions dans le sens d'une action sur naturelle. Voir P. 'Abboud, *Relazioni*, t. I, p. 134-190. Les autres consultants furent d'un avis contraire. Rapport du P. Mancini dans 'Abboud, *ibid.*, p. 195-211. Voir aussi le résumé d'un autre rapport dans la *Biographie de Hendiyé*, p. 143-146. Ce que voyant, le pape réunit, au mois de janvier 1755, une assemblée de cardinaux pour trancher la question, et le 25 du même mois, la Propagande écrivait au patriarche en traitant « d'illusions manifestes » les extases, visions et révélations de la voyante et de « crédulité » la conduite de ses directeurs. 'Abboud, *Relazioni*, t. I, p. 213; voir aussi *ibid.*, p. 289, le rapport du cardinal Boschi de 1779. En conséquence, Benoît XIV imposait à la voyante égarée un nouveau directeur spirituel, Fr. Carlo Innocenzo di Cuneo, franciscain de l'observance. *Ibid.*, p. 215. Celui-ci se présenta au patriarche qui donna des ordres conformes à la décision pontificale. Cette histoire ne finit pas pour autant. Hendiyé ne trouva pas la décision de son goût. Elle accepta le nouveau directeur, mais en apparence seulement,

car elle n'en continua pas moins ses relations avec l'ancien. Aussi le P. di Cuneo ne tarda-t-il pas à quitter le couvent de Békorki. P. 'Abboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 148-151.

Sur ces entrefaites, le patriarche Simon 'Aouad mourut à Machmouchet, le 12 février 1756; le 28, l'archevêque de Chypre, Tobie El-Khazen, était élu à sa place selon les dispositions du synode du Liban, et préconisé au consistoire du 27 mars 1757. Les actes de ce consistoire et les documents relatifs à l'élection de Tobie El-Khazen, dans *Jus pontific.*, t. III, p. 681-686, t. VI, p. 184-186; Anaissi, *Bull.*, p. 354-374.

Le nouveau patriarche établit sa résidence dans le Kasrawân, surtout au couvent de Mar-Rouhana. Au début de son pontificat, il se montra très soucieux de la mise en pratique du synode libanais. A cette fin, il réunit l'année même de son élection, le 25 août, un concile au monastère de Saint-Antoine de Beq'ata (Kasrawân). Texte de ce concile dans Chartouni, *op. cit.*, p. 14-17. Mais bientôt, il chercha, sans pourtant y réussir, à porter atteinte à la division canonique des éparchies, établie dans l'assemblée de 1736. P. 'Abboud, *Biographie du patriarche Joseph Estéphan*, p. 8-10.

Tobie El-Khazen n'était ni adversaire, ni chaud partisan de Hendiyé, dont la réputation allait croissant et dont l'œuvre se consolidait. La lettre de la Propagande avait déclaré fausses, il est vrai, les apparitions, les extases et les révélations, racontées par elle, mais sans rien dire de sa conduite morale, ni de sa congrégation. Rome oubliait, semblait-il, la condamnation portée quelques années auparavant. Du reste, vu les difficultés de communications, les décisions pontificales ne pouvaient atteindre facilement le public. D'autre part, les doctrines théologiques et spirituelles que la voyante se mit à dicter faisaient monter sa personne dans l'estime populaire. Comment pouvait-on croire à une science purement humaine alors que Hendiyé savait à peine lire l'arabe? Les vérités qu'elle énonçait passaient, aux yeux du public, pour le recueil des connaissances divines. Cette conviction gagnait d'autant plus les âmes simples et pieuses que la supérieure de Békorki affirmait être unie au Christ d'une union réelle, hypostatique (!). P. 'Abboud, *Biographie de Hendiyé*, append., p. 38-40. En réalité, les doctrines qu'elle propageait n'avaient rien d'original; c'était tout simplement un amalgame d'idées extraites de divers ouvrages de théologie dogmatique ou morale, exprimées en arabe par quelques élèves de Rome. Rapport du cardinal Boschi, 25 juin 1779, dans P. 'Abboud, *Relazioni*, t. I, p. 287-288. Mais, installée à Békorki, dans un site enchanteur, tout baigné de l'azur du ciel et de la mer, Hendiyé se laissait aller à un enthousiasme mystique que la prudence d'un directeur expérimenté ne canalisait. Son couvent devenait un but de pèlerinage. La fièvre ne connut plus de bornes lorsqu'en 1759 et en 1768, Clément XIII accorda des indulgences à la fondatrice, aux religieuses à la confrérie et aux visiteurs de Békorki. 'Abboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 155-156 et append., p. 35-37.

Le successeur de Tobie El-Khazen allait donner à l'œuvre de Hendiyé une impulsion plus forte encore. Tobie mourut le 29 mai 1766. Le neuvième jour qui suivit le décès, le collège électoral s'assembla au couvent de Mar Chalhita et, le 9 juin, lui donna comme successeur, à l'unanimité des voix, Joseph Estéphan, qui, par sa vertu, sa science et son profond attachement au Saint-Siège imposait à l'estime de tous. Voir la lettre synodale des évêques, 10 juin 1766, dans 'Abboud, *Biographie du patriarche Joseph Estéphan*, append., p. 1-11 et l'alloction consistoriale du 6 avril 1767, dans De Martinis, *Jus pontific.*, t. IV, p. 146. On a pu se demander quel fut l'attribut d'élection de Joseph Estéphan à la primauté maronite. On a dit qu'il fut élu par le peuple, mais c'est une erreur. Il fut élu par le collège électoral, qui se composait de 12 membres, 6 évêques et 6 prêtres, élus par le peuple, mais c'est une erreur. Il fut élu par le collège électoral, qui se composait de 12 membres, 6 évêques et 6 prêtres, élus par le peuple, mais c'est une erreur.

Hendiyé; cette assertion ne repose sur aucun fondement sérieux. Le nouveau patriarche fixa sa résidence à Ghosta (Kasrawân), au couvent de Saint-Joseph Al-Hošn, qu'il venait de fonder. Ardent promoteur de la discipline ecclésiastique, il avait à cœur d'appliquer la réforme du synode libanais. Pour aplanir plus sûrement les obstacles, il jugea nécessaire de faire intervenir dans ce but l'autorité romaine. Il écrivit donc à la Propagande, et Clément XIII lui répondit, le 2 août 1767, pour approuver ses projets. *Jus pontific.*, t. IV, p. 149-150. Fort de ce document, il prépara le synode de Ghosta dont les séances furent tenues du 16 au 21 septembre 1768, en présence d'un délégué apostolique, Fr. Luigi da Bastia, custode de Terre-Sainte, et de quelques missionnaires franciscains et capucins. Cependant, les actes ne portent que les signatures du patriarche et des évêques. La Propagande en approuva le texte, mais avec certaines restrictions, le 4 septembre 1769. Voir la lettre du cardinal Castelli, préfet de la Propagande, du 11 décembre 1769 et les instructions jointes à cette lettre, dans P. 'Abboud, *Relazioni*, t. I, p. 226-234 de la partie arabe; le texte de ce synode dans Chartouni, *op. cit.*, p. 18-38.

Pour assurer la stabilité d'une réforme, il importe surtout de former un clergé à la fois pieux et instruit. Joseph Estéphan le comprit et résolut de fonder au Liban, malgré les difficultés, un nouveau séminaire. Le 14 janvier 1789, il convertit en maison nationale d'éducation pour les clercs, le couvent de 'Ain-Warqa, sur lequel sa famille exerçait et exerce encore un droit de patronage. Le nouveau séminaire devait recevoir, à titre gratuit, seize élèves, à raison de deux par éparchie, plus deux de la famille Estéphan. Cette institution dont le besoin se faisait grandement sentir, a rendu, par la suite, les plus grands services. Toute une phalange de patriarches, d'évêques et de prêtres qui honorent l'Église maronite, sont sortis de 'Ain-Warqa. — Joseph Estéphan ne se préoccupait pas seulement de la réforme ecclésiastique. Les prérogatives de son siège et les intérêts spirituels et temporels de son peuple, lui tenaient à cœur. Pour les mieux défendre, il nomma, le 4 janvier 1771, le curé de Notre-Dame de Versailles, l'abbé Allard, son représentant près du Roi très chrétien, « afin qu'il exécute nos commissions et celles de notre siège patriarcal d'Antioche, lequel est placé sous la protection de notre grand Roi, le Roi très chrétien de France et de Navarre. » Traduction française publiée dans Ristelhueber, *op. cit.*, p. 280-281; original arabe dans 'Abboud, *Biographie du patriarche*, append., p. 66-67. En outre, il sollicita de Louis XVI, en faveur d'un illustre maronite, le cheikh Ghandour Sa'd El-Khoury, le rétablissement du consulat de France à Beyrouth. Ghandour était secrétaire de l'emir de la Montagne. Joseph (Yousouf) Chihâb, et son père avait joué auprès de lui le rôle de premier ministre. L'emir qui entretenait avec Louis XVI des relations particulièrement cordiales et appréciait fort les mérites de son secrétaire, appuya la candidature. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 284-285 et 330; 'Abboud, *Biographie du patriarche*, p. 211-212. Par lettres patentes du 4 août 1787, Louis XVI nomma le cheikh Ghandour au consulat de Beyrouth, resté vacant depuis la mort de Nantel El-Khazen (1752). Voir une traduction arabe de ces lettres dans la *Chronologie des patriarches maronites*, édit. Chartouni, p. 58-59.

Les initiatives de Mgr Estéphan, hardies et peut-être quelquefois un peu prématurées, soulevèrent contre lui une forte opposition, notamment dans l'épiscopat et les monastères. Une campagne fut menée contre lui, furibonde et à grand fracas. Déjà en 1769, quelques évêques avaient tenu un concile à l'op-

position et exhale leur rancœur dans une lettre collective adressée au peuple. 'Abboud, *ibid.*, p. 17-18. Or le synode du Liban avait prévu ces actes d'insubordination : *Eandem quoque excommunicationis sententiam Sancta Synodus pronuntiat in episcopos et metropolitanos, qui... conciliabulum adversus eum (patriarcham) congregare, vel ipsum quoquo modo inhonorare seu scriptis vel dictis, injuriis quasdam contra eum promulgare, sub occasione quasi diffamatorum quorundam criminum... presumpserint. Sedes enim patriarchalis a nemine, præterquam a Romano Pontifice, judicari potest.* Part. III, c. vi, n. 10. Le patriarche ne manqua pas de rappeler aux récalcitrants la menace synodale; l'avertissement parut suffire pour les faire rentrer dans l'ordre. Mais, le 29 novembre de la même année, ils portèrent leur plainte devant la Propagande. Le cardinal Castelli, préfet de cette congrégation, leur répondit par un blâme. P. 'Abboud, *Biographie du patriarche*, append., p. 67-70; cf. p. 18-20. Ils écrivirent de nouveau, mais cette fois directement au pape, le 25 septembre 1771. Quelques membres de la famille El-Khazen joignirent une lettre à la leur pour appuyer leurs doléances. Clément XIV répondit aux uns et aux autres en leur prodiguant de sages conseils et confia l'examen de l'affaire à la Propagande. Lettres *Acceptimus*, 23 mai 1772, et *Acceptis*, même date, dans *Jus pontific.*, t. vii, p. 206-208. Loin d'adoucir les esprits, la réponse de Rome les aigrit plutôt. L'opposition s'avisait de mettre à profit l'irritante question de Hendiyé.

La congrégation du Sacré-Cœur venait de prendre, sous les auspices du patriarche, un nouvel essor. Estéphan était un ardent apôtre de la dévotion au Cœur de Jésus. Il avait déclaré fête de précepte, dans son patriarcat, le premier vendredi après l'octave de la Fête-Dieu, et exigé qu'il fût célébré avec autant de solennité que Pâques et l'Ascension. P. 'Abboud, *Relazioni*, t. i, p. 199-205 de la partie arabe, et t. ii, p. 235-261. Il estimait une gloire pour l'Église maronite, à l'exemple de Simon 'Aouad, d'avoir une institution sous le vocable du Sacré-Cœur. Aussi fut-il heureux d'approuver, à son tour, la congrégation de Békorki, à laquelle il agréa même trois autres communautés de religieuses. P. 'Abboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 156-158; cf. p. 11-13. La protection déclarée de Jos. Estéphan exalta encore le prestige de la visionnaire, dont l'enthousiasme dévoyé ne connut désormais plus de limites. De graves rumeurs commençaient à circuler sur la personne de Hendiyé et sur sa communauté; elles couraient la Montagne. Bientôt, aux réalités s'ajoutèrent les légendes, forgées par des esprits mécontents ou aigris. Parmi ceux qui menaient la cabale se trouvait le propre frère de Hendiyé, Nicolas 'Ajeymi, jésuite, naguère père spirituel et économiste du couvent de Békorki. D'abord, défenseur décidé de sa sœur, il fit volte-face quand on le congédia du monastère, et se montra d'une violence extrême. Dans la suite, il est vrai, on le vit se rétracter et reprendre son rôle d'apologiste. Il en fut de même du P. Arsène Diab, qui changea trois fois d'attitude, mais dont les propos corrosifs contribuèrent puissamment à la destruction de l'œuvre de Békorki. 'Abboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 159-174, 178-187, 193, 299-313, 315-317, et append. p. 47-49; *Relazioni*, t. i, p. 303-306; t. ii, p. 406 sq. et 450-451. Hendiyé était devenue, pour ses détracteurs, la synthèse de toutes les hypocrisies, l'objet de toutes les malédictions, le symbole de l'orgueil, une flamme allumée dans l'enfer.

Les extravagances de cette pauvre fille, les étranges pratiques de son couvent servaient d'armes contre Joseph Estéphan. On le rendit responsable des méfaits de Békorki; on le vilipenda, on en fit un complice d'actes criminels. On voulait arriver à lui ôter tout

crédit et à le pousser à l'écart, pantelant et déshonoré. Voir sa lettre au préfet de la Propagande, dans P. 'Abboud, *Relazioni*, t. ii, p. 482-491. Devant l'énormité des calomnies, le peuple maronite restait consterné. Les dénonciations pleuvaient à la curie romaine. Il fallut bien que le Saint-Siège intervint de nouveau. Deux missions pontificales furent députées en Syrie coup sur coup. Vint d'abord le P. Valeriano di Prato, custode de Terre-Sainte. Arrivé à Hārīṣa le 20 juillet 1773, il avait déjà terminé son enquête le 10 septembre. Relation dans 'Abboud, *op. cit.*, t. i, p. 217-232. N'ayant pu se faire lui-même une idée juste de la situation, il épousa l'opinion des opposants, mais quitta le Liban sans avoir rien réglé. Voir les plaintes formulées par le patriarche, dans 'Abboud, *Biographie du patriarche*, append., p. 73-76; et comparer la relation du P. Valeriano avec une lettre adressée à la Propagande, le 10 septembre 1773, par neuf évêques et une déclaration signée par eux, dans 'Abboud, *Relazioni*, t. i, p. 217-232; t. ii, p. 351-355; *Biographie du patriarche*, p. 35-37.

D'accord avec une partie des évêques et la plupart des notables, Estéphan dépêcha à Rome, au mois d'août 1774, muni des documents nécessaires, l'archevêque de Damas, Arsène 'Abd'oul-Ahad (Dominique). P. 'Abboud, *Relazioni*, t. ii, p. 382-383; *Biographie du patriarche*, p. 41; append. p. 75. Malheureusement, les cardinaux de la Propagande avaient déjà statué sur la question lorsque le messager patriarcal arriva à Rome. Il n'y arriva, en effet, que vers la fin de l'année 1774, et la décision était rendue depuis le 8 juillet. La S. Congrégation, il est vrai, révisa l'affaire plus tard, le 22 mars 1777, mais sans apporter à ses solutions de bien substantielles retouches. C'est que les ennemis du patriarche avaient acquis, dans les milieux de la curie, une telle influence qu'en 1777 Mgr Arsène qui était à Rome depuis trois ans n'avait pas encore pu obtenir une audience du pape et exposer lui-même le but de sa mission. Lettre de Jos. Estéphan à Pie VI, 29 juin 1777, dans P. 'Abboud, *Biographie du patriarche*, p. 61-63; cf. p. 58; *Relazioni*, t. i, p. 217 sq. et 277 sq.

La Propagande confia l'exécution des décrets du 8 juillet 1774 à un autre franciscain, Fr. Pietro Craveri da Moretta. Celui-ci arriva au Kasrawān vers la fin de janvier 1775; il fixa sa résidence au couvent de Hārīṣa. Il serait trop long d'exposer en détail la manière dont il s'acquitta de sa mission. Il nous suffira de dire que, s'étant trouvé en face d'un patriarche profondément versé dans la connaissance du droit canonique et d'une remarquable ténacité pour la défense de ses prérogatives, il se mit à la tête de l'opposition. Il prit une attitude si violente que les ennemis d'Estéphan se croyaient tout permis. Par exemple, fort de l'appui du délégué, un évêque alla jusqu'à insulter publiquement le patriarche, le traitant de païen, de publicain, dans une lettre pastorale qu'il fit lire le jour de Pâques 1775, à la cathédrale de Beyrouth. P. 'Abboud, *Biographie du patriarche*, p. 54. La conduite de Fr. P. da Moretta indigna le supérieur du couvent franciscain de Hārīṣa, où le délégué séjournait; il la qualifie en termes durs dans un rapport qu'il rédigea en 1779 et que l'on conserve aux archives du couvent. Cité par 'Abboud, *Biographie du patriarche*, p. 53-54. Le supérieur de Hārīṣa parlait avec d'autant plus d'autorité qu'il voyait de ses yeux la plupart des faits qu'il relate. Hārīṣa, en effet, se trouve à proximité de Békorki et de Ghosta. Voir une relation et diverses lettres du patriarche Estéphan à Louis XVI, au cardinal de Bernis, au préfet de la Propagande; une lettre du patriarche melkite catholique à la Propagande, 20 juillet 1782; une lettre des Khazen au roi de France, dans P. 'Abboud, *Relazioni*, t. ii, p. 344-394, 496-499, et, dans la partie arabe,

p. 390-395; *Biographie du patriarche*, p. 69-72, 128-134. Joseph Estéphan lui-même nous met au courant de la méthode d'information du délégué apostolique : Celui-ci, dit-il, qualifie de voix publique celle de deux ou trois évêques et de quelques religieux et appelle vérité le produit de leur imagination. Lettre au préfet de la Propagande, 10 nov. 1780, dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 389.

Les rapports de Pietro da Moretta transmettaient à Rome l'écho fidèle de toutes les accusations colportées contre Estéphan. Il suffit de les lire pour sentir que leur auteur accueillait sans critique les histoires les plus étranges. On racontait, par exemple, que le patriarche se prosternait devant Hendiyé pour demander sa bénédiction et se faire réciter des prières sur la tête. Et le délégué enregistre la chose comme authentique, sans remarquer combien elle cadrait mal avec le tempérament du personnage incriminé. Estéphan ne manqua pas, d'ailleurs, de protester contre de telles absurdités. Lettre à la Propagande, dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 514 sq. Veut-on mieux ? Voici un fait attesté par un témoin oculaire et non suspect, le P. Tian (plus tard patriarche), qui, ayant terminé ses études à Rome, fut désigné pour accompagner Craveri dans une seconde mission dont nous parlerons plus loin. Un jour, lorsque Joseph Estéphan était privé de l'exercice de ses fonctions, Tian se trouvait à Békorki, chez le vicaire patriarcal. Celui-ci lui dit que le portrait de Hendiyé était exposé près du maître-autel, à l'église de Saint-Joseph de Ghosta. C'est l'église du couvent où Estéphan avait fixé sa résidence. Tian s'y rendit aussitôt pour vérifier lui-même l'étrange affirmation qu'il venait d'entendre. Il ne trouva à l'église aucune image qui pût offrir la moindre ressemblance avec la visionnaire. Voir la relation du cardinal Antonelli dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 592-593. Le fait serait à peine croyable, s'il n'était raconté par un personnage tel que Tian. Or le vicaire patriarcal était l'homme de confiance du délégué apostolique et sa principale source d'information. Voir le rapport du supérieur du couvent franciscain de Hariša dans 'Abboud, *Biographie du patriarche*, p. 53. Un tel détail peut édifier sur la facilité avec laquelle on chargeait le patriarche.

Quoi qu'il en soit, les rapports du délégué produisirent les plus fâcheuses conséquences. Le 25 juin 1779 la congrégation particulière chargée par le pape d'examiner et de juger cette question, faisant état des renseignements fournis par l'ablégat, suspendit le patriarche de tout pouvoir d'ordre et de juridiction, sauf celui de la prêtrise, et lui enjoignit de venir à Rome pour y rendre raison de ses actes. Un vicaire patriarcal était nommé, qui gérerait les affaires à la réserve des élections et des consécration épiscopales. Ce décret fut confirmé par lettres apostoliques du 17 juillet 1779. Texte dans *Jus pontificum*, t. IV, p. 244. De toute évidence, la responsabilité de cette décision pèse lourdement sur le P. Valeriano di Prato et le P. Pietro Craveri da Moretta, qui fournirent aux juges des informations erronées.

Que le patriarche Estéphan ait été trompé dans l'affaire de Hendiyé, ce n'est pas douteux. Mais de là à le rendre responsable des singularités extravagantes de la visionnaire et surtout à faire de lui le complice des scandales commis au couvent de Békorki, il y a loin. En tout cas, Estéphan ne se départit jamais de la sagesse dont il devait au chef de l'Eglise. Pietro da Moretta lui-même dut l'avouer dans sa lettre au secrétaire de la Propagande du 10 janvier 1779. Dans 'Abboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 261-265. Cf. aussi diverses lettres d'Estéphan dans 'Abboud, *Biographie du patriarche*, p. 148-152; cf. aussi *ibid.*, p. 60, 61, 73 et 74. Voir aussi *ibid.*, t. II, p. 482-491, 503-509, cf. *ibid.*,

la relation du cardinal Antonelli, 18 sept. 1781, t. II, p. 401-402.

Pour mieux comprendre la situation, il faut se rappeler que Rome se fondait, dans la question de droit, sur le texte latin du synode du Liban, tandis que le patriarche n'en possédait que l'original arabe. Or, les deux textes, nous l'avons déjà dit, présentent de notables variantes. D'où divergence de vue dans l'appréciation juridique des faits. Mais il n'empêche qu'en tout le patriarche ne cessait de déclarer qu'il soumettait son jugement à celui de Rome. La meilleure preuve, c'est qu'il n'hésita pas, dès qu'il reçut la sentence portée contre lui, à se conformer à l'ordre pontifical. Relation du cardinal Antonelli, 18 sept. 1781, dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 398 et 401, 402; Lettre d'Estéphan au préfet de la Propagande, 11 juin 1780, *ibid.*, p. 425-426, partie arabe, p. 386-389.

Quant à Hendiyé, elle reçut la récompense que méritaient les trouvailles de son imagination. Rome la déclara victime d'illusions, la condamna à rétracter ses prétendues révélations et à désavouer ses doctrines, qualifiées de fausses, téméraires et sentant l'hérésie. Puis on la relégua dans un monastère de tout repos. Quant à la congrégation et à la confrérie du Sacré-Cœur, elles furent définitivement supprimées. Décrets de la Propagande, 25 juin 1779, confirmés par Pie VI, dans *Jus pontificum*, t. IV, p. 243-244. Les maronites obéirent aux ordres de Rome. Mais la conduite du P. da Moretta et du vicaire patriarcal, à cette occasion, fut d'une injustice tellement criante que le Saint-Siège dut la blâmer. Lettre du cardinal Antonelli au vicaire patriarcal et relation du même, dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 408-416, 450-452, 477, 540-546; *Biographie de Hendiyé*, p. 299-313. Hendiyé, transférée au couvent de Saïdat-El-Haqlah (N.-D. du Champ), y termina ses jours dans des sentiments meilleurs et passa de vie à trépas le 13 février 1798. P. 'Abboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 313-320; *Biographie du patriarche*, p. 141-142.

L'Eglise maronite avait courbé le front sous le coup qui frappait son chef. Ce dernier, malgré les pénibles infirmités qui l'accablaient, se mit en route pour Rome. A bout de forces, quand il arriva à Beyrouth, il s'y alita pendant 45 jours, sans pourtant renoncer à son voyage. Relation du cardinal Antonelli, dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 416; lettres du patriarche à la Propagande, *ibid.*, p. 386-389 de la partie arabe; *Biographie du patriarche*, p. 128-134. Avant de reprendre sa route pour se rendre à Sidon, il se fit délivrer par le pacha de cette ville un laissez-passer. A propos de ce permis, délivré uniquement pour donner à sa personne toute facilité de passage, le P. Pietro da Moretta et l'archevêque Michel El-Khazen, vicaire patriarcal, trouvèrent moyen d'attribuer au patriarche des intentions perverses. Mais le cardinal Antonelli fit justice de leurs calomnies. Cf. P. 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 417. L'infortuné patriarche poursuivit donc sa route jusqu'à Sidon; à, il s'embarqua avec quatre prêtres qu'il avait choisis pour compagnons. Avec sa santé délabrée depuis longtemps, particulièrement ravagée par les derniers événements, il ne put résister à la fatigue du voyage : demi-mort lorsque le navire s'amarra dans le port de Caïffa, le 8 juin 1780, il lui fut impossible d'aller plus loin. Il descendit à l'hospice des carmes qui témoignèrent à son endroit de beaucoup d'égards. Mais ils n'étaient pas organisés pour recevoir de tels malades. Le lendemain, soutenu par quatre hommes, Estéphan fut conduit à cheval au monastère du Mont-Carmel. Les certificats donnés par trois médecins français, par le vicaire du Mont-Carmel et deux de ses religieux mirent le Saint-Siège au courant de l'état lamentable de sa santé. Au mépris de l'évidence, le vicaire pa-

friarcal et Pietro da Moretta ne voulurent voir qu'une teinte dans le triste état du malheureux et ils ne se gênèrent pas pour proclamer leur opinion. Relation du cardinal Antonelli, *ibid.*, t. II, p. 419-423. Mgr Estéphan envoya à Rome, pour le représenter et défendre sa cause, les quatre prêtres qui l'accompagnaient. Il leur remit, avec les documents nécessaires à sa réhabilitation, des lettres pour le pape, le cardinal Castelli, les cardinaux de la Propagande; il écrivit aussi à Louis XVI et à son ambassadeur à Rome, le cardinal de Bernis. Quant à lui, il résolut d'attendre au Carmel la décision pontificale, mais toujours avec l'intention de reprendre son voyage si, dans la suite, son état de santé le lui permettait. Relation du cardinal Antonelli *ibid.*, p. 424-427; cf. aussi p. 386-395 de la partie arabe; *Biographie du patriarche*, p. 76-79.

Sur ces entrefaites, le vicaire patriarcal, Michel El-Khazen, suivant le conseil de l'ablégat, Pietro da Moretta, convoqua, pour le 21 juillet 1780, un synode au couvent de Maïphouq. On tint, sous la présidence de l'ablégat, cinq sessions. Tous les décrets, rendus par Rome durant le patriarcat de Joseph Estéphan, y furent solennellement promulgués. Chose inutile, à la vérité, puisque ces décrets étaient déjà publiés et appliqués. Pour faire œuvre nouvelle, on y ajouta, sous l'inspiration du délégué pontifical, quelques canons relatifs à la discipline du clergé et des fidèles. Le but de cette réunion synodale, déclaraient les Pères, était de mettre en pratique les décrets donnés ou envoyés au P. da Moretta, d'appliquer le synode du Liban et de rétablir la paix dans l'Église maronite. Au fond, ce n'était que pour assener le coup de grâce au pontificat de Joseph Estéphan, réduire ses fidèles partisans et donner une occasion de chanter les louanges de l'ablégat et du vicaire patriarcal. Texte du synode dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 397 sq. de la partie arabe; relation du cardinal Antonelli, *ibid.*, p. 430-431. Dans sa lettre du 28 juillet 1780 au secrétaire de la Propagande, Pietro da Moretta se glorifiait d'avoir bien accompli sa mission et de l'avoir couronnée par la tenue d'un pareil synode. Dans 'Abboud, *ibid.*, t. II, p. 432-433. En faisant son propre éloge, le délégué glorifiait du même coup le vicaire patriarcal, autour duquel les esprits, à son dire, s'unissaient. En d'autres termes, Estéphan troublait la paix; Michel El-Khazen était parvenu, sous les auspices du délégué apostolique, à rétablir l'ordre et la concorde. Mais Pietro da Moretta se gardait bien d'avouer, dans sa lettre, qu'il avait dû recourir au bras séculier pour forcer les évêques à venir au synode. Voir la lettre de menace, écrite aux évêques, sur la demande de Pietro da Moretta, par le gouverneur de la Montagne, dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 396 de la partie arabe. Telle était la belle concorde, vantée par le délégué mais des lettres de protestation contre l'assemblée de Maïphouq ne devaient pas tarder à parvenir à Rome. Voir la relation du cardinal Antonelli, dans P. 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 435-437; voir aussi *loc. cit.*, p. 344-386, 434-435. Un peu plus loin, la même relation du cardinal Antonelli montre que la concorde dont le P. Pietro da Moretta se glorifiait d'être le principal artisan n'était qu'une invention, p. 462 sq.

Une fois le synode terminé, Pietro da Moretta reprit le chemin de Rome. De Chypre et d'Alexandrie, il adressa au patriarche, le 29 août et le 6 octobre 1780, deux lettres peu courtoises, pour ne pas dire insolentes. 'Abboud, *ibid.*, t. II, p. 443-444 de la partie arabe; *Biographie du patriarche*, p. 125-127. Le prélat exilé lui répondit, le 1^{er} novembre 1780, en quelques mots secs. Mais, aussitôt après, le 9 et le 10 du même mois, il adressa à la Propagande deux longues lettres qui réduisaient à néant les accusations de l'ablégat pontifical. Texte dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 387-394;

Biographie du patriarche, p. 127-134. A Rome, la vérité commençait à se faire jour peu à peu, sur les injustices commises contre Estéphan. Antonelli, *ibid.*, t. II, p. 464 sq.

Un détail dut contribuer à ouvrir les yeux du Saint-Siège sur les agissements de l'opposition soutenue par l'ablégat : le traitement infligé au patriarche, réduit par elle à l'indigence. Voir ses lettres à la Propagande et au cheikh Sa'd El-Khoury dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 509-510 et, partie arabe, p. 450-456; la lettre du patriarche melkite, Théodose VI Dahân, à la Propagande, 30 juillet 1782, *ibid.*, p. 465-469. Sur l'ordre du souverain pontife, le cardinal Antonelli, préfet de la Propagande, adressa, le 24 sept. 1783, à Michel El-Khazen, vicaire patriarcal, un blâme énergique. *Ibid.*, p. 540-546.

Pourtant, le Saint-Siège ne jugeait pas encore à propos de rétablir Estéphan dans la possession du siège patriarcal. De retour à Rome, en effet, Pietro da Moretta répandait, sous forme de petits écrits pathétiques, la substance des rapports envoyés par lui du Liban, et y déversait à pleines mains la défiance sur la personne du patriarche. On peut en juger par les quelques citations faites dans le rapport du cardinal Antonelli. *Ibid.*, p. 464-466. Aussi, à la réunion du 18 sept. 1781, la congrégation particulière chargée par le pape de traiter les affaires maronites ajourna-t-elle la réintégration du patriarche pour lui faire signer, au préalable, une formule de rétractation. Cette formule, jointe à une lettre explicative, lui fut envoyée le 29 septembre. 'Abboud, *Biographie du patriarche*, p. 153. Le décret d'ajournement du 18 septembre 1781 donna lieu, au Liban, à force commentaires. Les ennemis du prélat exilé voulaient assurer sa déchéance définitive. Ils estimèrent nécessaire de le discréditer encore davantage; et ils ne manquèrent pas de mettre en jeu tout ce qui pouvait exciter contre lui l'horreur de l'opinion. Le vicaire patriarcal et ses partisans soumièrent Hendiyé à un nouvel interrogatoire et lui extorquèrent contre Estéphan une déposition dictée par eux. Ils surent si bien intimider la pauvre fille qu'elle répéta, devant le jury, les horreurs qu'on lui avait inculquées. Lettre d'Estéphan à la Propagande, 2 avril 1782, dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 482-491. Les détracteurs avaient beau jeu, et Estéphan semblait au plus bas. Dans sa résidence forcée du Carmel, le malheureux prélat suivait tout le mouvement. Quand la nouvelle de l'interrogatoire forcé parvint à ses oreilles, blessé dans sa dignité, outré d'être sans cesse en butte aux pires calomnies, ulcéré de se voir acculé à la misère, il écrivit, le 2 avril 1782, une lettre véhémement au Préfet de la Propagande. Texte dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 482-491. A Rome, on en trouva le ton déplacé. Mais voici plus grave. La formule de rétractation fut remise au patriarche, le 24 juin 1782, par le P. Hilaire de Rennes, supérieur des capucins de Sidon. Estéphan s'avisa, sans arrière-pensée, d'en modifier le texte. Voir une lettre du patriarche melkite, Théodose VI Dahân, au préfet de la Propagande, 20 juillet 1782, et une autre d'Estéphan, également au préfet de la Propagande, 29 mars 1784, dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 465-469 et 473-474; *Biographie du patriarche*, p. 153-156. En outre, on l'accusa d'avoir, malgré la suspension dont il était frappé, accordé des dispenses matrimoniales et levé des censures. Enfin on prétendit qu'il avait eu recours, pour être soutenu dans ses revendications, au pacha de Sidon. Aussi, à la congrégation tenue le 15 septembre 1783, sa réhabilitation fut-elle encore une fois ajournée. Relation du cardinal Antonelli, 21 sept. 1784, dans le P. 'Abboud, *loc. cit.*, p. 567 sq. Ces incidents amenèrent la Propagande à faire procéder sur place à une nouvelle enquête. Elle désigna au choix du sou-

verain pontife le même Pietro Craveri da Moretta dont nous savons l'attitude, et, pour lui donner plus d'autorité, le fit sacrer évêque titulaire d'Énos. Relation du cardinal Antonelli, 21 sept. 1784, *ibid.*, p. 567-568.

Dans l'intervalle, le patriarche avait quitté le Carmel, vers le milieu de juin 1782, pour se rendre au Liban. Il voulait se défendre contre les attaques répétées de ses ennemis et régler, une fois pour toutes, la question de son entretien. 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 453-456 de la partie arabe; *Biographie du patriarche*, p. 152-153. Il alla trouver l'Émir de la Montagne, Joseph Chihâb, et lui exposa le but de son voyage, le priant de faire nommer comme arbitres les deux patriarches catholiques, melkite et arménien, personnages intègres et au-dessus de tout soupçon. L'Émir Joseph approuva l'idée. Cependant, malgré ses instances et celles de son ministre, l'illustre cheikh maronite Sa'd El-Khourî, le vicaire patriarcal et ses partisans n'acceptèrent pas de paraître en face de leur victime. Lettres de Sa'd El-Khoury et du patriarche melkite dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 457 sq.; *Biographie du patriarche*, p. 156 sq.

Mgr Craveri repartit pour le Liban. Parmi les documents dont il était porteur, figuraient deux brefs, l'un pour l'Émir Joseph Chihâb et l'autre pour l'épiscopat, le clergé et le peuple maronites. Il choisit pour secrétaire un jeune prêtre, Joseph Tian (plus tard patriarche), qui venait de terminer ses études à Rome, *un soggetto di molta probità e capacità*. Relat. d'Antonelli, *op. cit.*, t. II, p. 568. Le visiteur apostolique et Joseph Tian s'embarquèrent à Livourne dans les derniers jours de novembre 1783 et arrivèrent à Alexandrie le 12 janvier. L'évêque d'Énos jugea plus opportun de se faire précéder au Liban, pour préparer les voies, par son secrétaire. Il remit donc à ce dernier les lettres de Rome et d'autres qu'il écrivit lui-même. Tian arriva à Beyrouth le 6 mars 1784 et exécuta sans tarder les ordres de son maître. Ce fut une déception générale lorsqu'on apprit que le patriarche n'était pas réintégré dans ses fonctions, et que le pape reprochait aux maronites d'avoir désobéi à ses ordres. La déception s'accrut encore lorsqu'on apprit l'identité du nouveau délégué. On se rappelait trop ses anciens procédés. Aussi pria-t-on Tian de retourner à Rome en qualité de délégué national, chargé de défendre la cause de son Église auprès du Saint-Siège et de demander la réintégration du patriarche. Le jeune prêtre maronite resta quelque temps perplexe. Mais, ayant étudié de près les faits et constaté l'injustice des accusations lancées contre Joseph Estéphan, il répondit à l'appel de ses compatriotes. Il lui avait fallu peu de temps, du reste, pour voir clair dans la situation. Homme du pays, il en connaissait les usages; il pouvait se mêler au peuple et l'amener à lui parler avec confiance.

Épiscopat, clergé, notables remirent les lettres à Tian. Le patriarche écrivit, de son côté, pour expliquer les actes dont on dénaturait l'intention et se soumettre au jugement du Saint-Siège. Il copia de sa main la formule de rétractation telle qu'elle avait été rédigée à Rome et la signa. Porteur de tous ces documents, Tian quitta le Liban et se dirigea vers Chypre pour y rencontrer Craveri. Il tenait à lui exposer d'abord la situation telle qu'il la jugeait. La démarche était plus que correcte; l'évêque d'Énos ne l'apprécia point. En acceptant de défendre la cause de son patriarche, Tian s'était engagé aux yeux du délégué, les qualités de probité et d'impartialité qu'il s'était plu, d'abord, à reconnaître en lui. Aussi l'accueil fut-il glacial. Sans se laisser décourager, Tian poursuivit son voyage. Le 7 juillet 1784, il était à Livourne et, quelque temps après, à Rome. Il y trouvait en pays de connaissance,

et se mit à l'œuvre aussitôt. Ses conversations, ses rapports clairs et bien documentés projetèrent la lumière sur les accusations portées contre Estéphan; les mobiles de l'opposition apparurent sous leur vrai jour. Le résultat de ce travail fut celui que Tian espérait. Le 21 septembre 1784, la congrégation particulière pour les maronites, enfin tirée de son incertitude, prononça, en faveur du patriarche, le verdict définitif, homologué ensuite par lettres apostoliques du 28 du même mois. Voir les documents dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 473-474 de la partie arabe, 567-604 et 607-614 de la partie italienne; *Biographie du patriarche*, p. 181-188.

Joseph Tian porta au Liban les précieuses documents qui témoignaient de sa victoire et de la sollicitude pontificale envers sa nation. Il fut réservé à l'évêque d'Énos d'aller lui-même au Kasrawân pour y promulguer solennellement les ordres du Saint-Siège. Ce fut le 11 février 1785. 'Abboud, *Biographie du patriarche*, p. 178 sq. Le bref apostolique *Maximum nobis* du 28 sept. 1784 fait état, il est vrai, d'un retour du patriarche à des sentiments meilleurs. A notre avis, il s'agit plutôt là d'une clause de style. Les chefs d'accusation étaient, en effet, si graves que jamais le Saint-Siège n'aurait rétabli Estéphan dans ses fonctions patriarcales, s'il n'avait constaté l'innocence de l'inculpé.

Sur l'ordre du Saint-Siège, Estéphan réunit un synode à 'Ain-Chaqiq, du 6 au 11 septembre 1786. Texte dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 493-524. Mais Pie VI cassa les actes de cette assemblée *tamquam memorato Libanensi concilio contraria perniciosaque recto animarum regimini, ac libertatis juriumque episcopatum læsiva*. Bref *Cum non sine*, 15 décembre 1787, dans *Jus pontific.*, t. IV, p. 327-328. Le ton de la lettre pontificale reflète, sans doute, une survivance, dans les milieux de la curie, des intrigues de naguère. Une lettre de Michel El-Khazen du 15 mars 1789 au préfet de la Propagande porte bien à le croire. L'ancien vicaire patriarcal se plaignait de mesures qu'il avait pourtant admises lui-même à l'assemblée de 'Ain-Chaqiq et qu'il devait encore admettre, plus tard, au synode de 1790. Voir sa lettre dans Anaissi, *Collectio*, p. 154-156. Quoi qu'il en soit, l'attitude du patriarche, au synode de 'Ain-Chaqiq, reste, au point de vue juridique, à l'abri de tout reproche : il ne signa les actes qu'avec la réserve formelle de l'approbation de Rome; on ne peut donc dire qu'il ait contrevenu à aucune loi. Cf. le synode dans 'Abboud, *ibid.*, p. 523.

Pie VI ordonna la tenue d'un nouveau synode, sous la présidence de Germanos Adam, métropolite melkite d'Alep, désigné comme délégué apostolique. Le synode fut assemblé, du 3 au 18 décembre 1790, au couvent de Békorki; il avait pour principal but de pourvoir à l'application du synode du Mont-Liban et des instructions pontificales. A la IX^e session, les Pères décrétèrent le transfert du siège patriarcal au couvent de Békorki. Texte synodal dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 537-603. Les actes de cette assemblée furent confirmés en partie par le Saint-Siège. Lettre de la Propagande, 9 juillet 1796, dans Anaissi, *Collectio*, p. 160-166. Le patriarche Joseph Estéphan mourut le 22 avril 1793. Prélat de haute culture, écrivain facile, profondément versé dans les sciences ecclésiastiques, il a laissé de nombreux écrits. On a de lui, entre autres, plusieurs offices de saints, dignes d'une place de choix dans la littérature syriaque.

Le successeur d'Estéphan ne fut élu que le 10 septembre 1793, les évêques n'ayant pu se réunir avant cette date, à cause d'une épidémie de peste qui ravageait le pays. L'assemblée électorale porta son choix sur Michel Fadel, archevêque de Beyrouth, qui dépêcha à Rome, pour solliciter le pallium et la confirma-

tion pontificale, l'archiprêtre Georges Ghânem. Mais la dernière heure du patriarche avait déjà sonné, le 17 mai 1795, lorsque son messager parvint à la Ville éternelle.

Le 14 juin 1795, l'archevêque de Chypre, Philippe Gémaïel, était proclamé patriarche. Il s'empresse, aussitôt élu, d'envoyer à Rome le P. Arsène Qardâhî. Voir les lettres synodales dans Anaïssi, *Bull.*, p. 431-436. Au consistoire du 27 juin 1796, Pie VI le confirma et lui accorda le pallium. *Ibid.*, p. 431-443, et *Collectio*, p. 158-159. Gémaïel ne gouverna l'Église maronite que quelques mois. Il n'eut même pas le temps de recevoir le pallium et le bref de confirmation, conservés au couvent de N.-D. de Chouaïa (Liban). Le 28 avril 1796, fut élu, à sa place, l'archevêque Joseph Tian (ou Thian). Le 24 juillet 1797, le pape ratifia le choix de l'épiscopat et accorda le pallium au nouveau patriarche. Anaïssi, *Bull.*, p. 443-451; Ghabriel, *op. cit.*, t. II, p. 670.

Joseph Tian dont la science théologique s'accompagnait d'une vaste érudition eut à défendre la primauté romaine contre les attaques de Germanos Adam, métropolite melkite d'Alep, celui-là même que le Saint-Siège avait naguère envoyé comme délégué apostolique auprès des maronites. Voir la correspondance échangée entre les deux prélats dans Ghabriel, *op. cit.*, t. II, p. 701-710.

La discussion, si âpre fût-elle, ne déconcertait pas le théologien exercé et le polémiste infatigable qu'était Joseph Tian. Mais il eut à se résigner devant les difficultés d'un ordre tout différent, qui paralysèrent son action. Il s'agissait de liquider tout un long passé de troubles et de scandales. Sans doute, Fadel et Gémaïel avaient exposé la situation au Saint-Siège. Mais la mort les emporta avant que le Saint-Siège eût donné ses directives. Joseph Tian s'employa de toutes ses forces à rétablir l'ordre et la paix. Voyant qu'il ne pouvait en venir à bout, il préféra se retirer et achever ses jours, à l'ombre d'un cloître. En 1809, il se démit donc de ses fonctions patriarcales. Allocution consistoriale du 19 décembre 1814, dans *Jus pontific.*, t. IV, p. 517.

Au patriarcat démissionnaire succéda, le 8 juin 1809, Jean El-Hélou, évêque de Saint-Jean-d'Acre. (Dans les documents, le mot arabe *El-Hélou* est traduit en *dolce*.) L'élection fut accomplie, suivant les prescriptions du synode du Liban, à la suite d'un ordre pontifical en date du 19 novembre 1808, déclarant la vacance du siège. Pie VII était déjà à Savone lorsque le dossier électoral arriva à Rome. La Propagande en prit aussitôt connaissance; et, ayant reconnu la légitimité des opérations, elle en informa le pape. Par lettre du 25 janvier 1810, celui-ci confirma le choix des évêques, laissant à plus tard les solennités accoutumées. De retour à Rome, Pie VII, au consistoire du 19 décembre 1814, préconisa le nouveau patriarche et remit le pallium à son procureur, le P. Arsène Qardâhî (Cardachi). Les pièces relatives à cette affaire dans *Jus pontific.*, t. IV, p. 516-520; Anaïssi, *Bull.*, p. 455-470.

Jean El-Hélou s'installa au vieux monastère de Qannoûbîn, bien délabré à la suite de longues années d'abandon. Il s'efforça d'en relever les ruines et de remettre en état ses propriétés. Les travaux de restauration permirent de retrouver, au milieu des ruines, le registre des meubles et immeubles du monastère patriarcal, établi par le patriarche Douaîhi. Grâce aux indications précises de ce document, Jean El-Hélou se rendit compte des nombreux empiétements dont le domaine avait été l'objet, et il entreprit de faire restituer à Qannoûbîn les biens dont le privait une injuste spoliation. Ghabriel, *ibid.*, p. 729-730; Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 747 et 769. Les préoccupations matérielles,

avec leur cortège fastidieux de longues négociations, ne l'empêchèrent pas de songer à une restauration dans l'ordre spirituel. Il convertit notamment en séminaire le couvent de Saint-Jean-Maroun de Kafarhâï (éparchie de Gébaïl et Bâtroun). Debs, *ibid.*, p. 747 et 794. Le plus grand événement du pontificat de Jean El-Hélou est la tenue du synode de Loaisah. Le retour de Pie VII à Rome avait offert aux maronites une occasion de témoigner de la constance de leur fidélité au Vicaire du Christ; et, à cet effet, ils avaient envoyé à Rome le P. Joseph Assémani pour offrir au pape l'hommage de leurs félicitations. Cette démarche leur valut, avec les éloges du pape, le rappel de la réforme concernant la résidence des évêques et les monastères mixtes et l'ordre de tenir un synode pour le règlement de cette affaire. Bref *In communi* du 1^{er} nov. 1816 et deux décrets de la Propagande, joints à ce bref, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 470-474. Le porteur des documents pontificaux fut l'envoyé maronite lui-même. Celui-ci dut arriver au Liban vers le milieu de 1817; le 15 février, en effet, il était encore à Rome. Voir deux lettres de Pie VII en date du 15 février 1817, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 475-476. Après les discussions préparatoires assez longues et laborieuses, portant notamment sur les droits de patronat dont plusieurs couvents faisaient l'objet, les sessions commencèrent à N.-D. de Loaisah, en présence d'Al. Gandolfi, délégué apostolique. La première, du 13 avril 1818, fut consacrée à la question des monastères. On les répartit en quatre catégories : séminaires, couvents de moines, couvents de moniales et *asceteria* pour les femmes menant la vie commune sans prononcer de vœux. Une commission spéciale fut désignée pour trancher les litiges que les droits de patronat pourraient susciter. A la deuxième session, 14 avril, on indiqua quels couvents serviraient de résidence au patriarche et aux évêques, et l'on prit une excellente décision concernant les séminaires : le couvent de Roumiah (Rumje) servirait de petit séminaire national et 'Aïn Warqa serait réservé exclusivement aux études de rhétorique, de philosophie et de théologie. Par malheur, cette décision si favorable à la bonne formation du clergé resta lettre morte. Roumiah devint un séminaire patriarcal tout comme 'Aïn-Warqa où l'on entraînait enfant pour sortir prêtre. (On trouve les pièces relatives au synode de Loaisah dans les archives de la Propagande, *Atti* de 1818.)

Les actes du synode, signés par le délégué apostolique, le patriarche et les évêques, furent soumis, suivant les instructions du Saint-Siège, à l'approbation pontificale. La Propagande y apporta quelques corrections, et quelques additions, que l'on peut remarquer dans le décret du 15 mars 1819. Pie VII, de vive voix d'abord, à l'audience du 4 avril, puis par lettres apostoliques du 25 mai, accorda l'approbation. *Collectio lacensis*, t. II, col. 575-580.

On pourrait s'étonner que les réformes du concile du Liban, en 1736, plus d'une fois sanctionnées par Rome, n'aient été complètement réalisées qu'à la suite du synode de 1818. Le Liban ne voyait pas les choses avec les mêmes yeux que la curie. Les monastères mixtes ne choquaient pas le populaire, pas plus que la cohabitation, dans un séminaire, des élèves et des religieuses de service n'étonne actuellement les occidentaux. Guère plus que dans les séminaires modernes on n'entendait parler de scandales, et on ne voyait rien qui blessât la morale ou choquât le sens chrétien. En Orient, le souci de la bonne tenue chez la femme et la condition sociale qui lui est imposée écartent les dangers d'abus même parmi les gens du monde : à plus forte raison dans les monastères où fleurit la mortification corporelle. Cf. Dandini, *op. cit.*, p. 67-68, 75-76. De loin en loin, sans doute, quelques fâcheux incidents

se produisirent, et c'est ce qui motiva la réforme de 1736. Voir une lettre de trois évêques maronites, adressée à Rome le 28 février 1733, dans le *cod. vat. lat. 7262*, fol. 178 r^o et v^o. Mais c'étaient des cas isolés dont, parfois, on exagéra la portée. On pourrait citer ici quelques témoignages intéressants; contentons-nous de renvoyer aux textes suivants : une lettre du P. Fromage, S. J., dans les *Lettres édifiantes, Levant*, t. 1, Lyon, 1819, p. 406 sq.; le comte Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785*, t. II, 1792, p. 18; H. Guys, *Beyrouth et le Liban, Relation d'un séjour de plusieurs années dans ce pays*, t. II, Paris, 1850, p. 185-187. Ces témoignages sont d'autant plus probants que leurs auteurs, témoins oculaires et d'un esprit observateur, ne manquent pas de relever les abus quand ils en rencontrent.

Somme toute, le régime des monastères mixtes n'impliquait pas grand danger pour la vertu, pas plus que la présence de sœurs dans les évêchés et les séminaires d'Occident n'entrave l'observation des vœux religieux et des obligations de l'état clérical. Dans ces conditions, les autorités locales responsables ne saisissaient pas trop l'urgence de la réforme. Ils la pressaient d'autant moins que beaucoup d'obstacles, même d'ordre matériel, s'opposaient à sa réalisation. Voir le synode de Békorki, tenu en 1790, sess. VII, dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 577-580. Au surplus, à l'imitation du deuxième concile de Nicée, le synode du Mont-Liban tolère les monastères déjà existants, mais à la condition que les moines et les nonnes habitent deux corps de bâtiments, entièrement séparés. Part. IV, c. II, n. 16.

Quoi qu'il en soit, il fallut attendre l'avènement du patriarche Hobaïch pour assister à la disparition complète des monastères mixtes. Sa lettre du 26 septembre 1826, adressée aux communautés de moniales et de femmes dévotes vivant à la manière des religieuses, donna au régime le coup de grâce.

D'autres obstacles, d'ordre économique ou même politique, entravèrent l'application de la réforme relative à la résidence des évêques. On ne crée pas des évêchés du jour au lendemain, surtout quand les circonstances ne s'y prêtent pas. Nous avons dit qu'avant le synode du Mont-Liban, les évêques, considérés comme vicaires du patriarche, demeuraient généralement près de celui-ci ou habitaient un monastère ou un ermitage. Ayant divisé le patriarcat en éparchies, l'assemblée de 1736 leur imposa l'obligation de la résidence. A défaut de maisons épiscopales, les titulaires des nouveaux diocèses se fixèrent où ils purent, de préférence dans des couvents placés sous le patronage de leurs parents ou d'une famille qu'ils connaissaient, même en dehors de leur territoire. Cette situation ne tarda pas à engendrer des inconvénients graves, si bien que le synode de 'Aïn-Chaïq, en 1786, à la demande des notables de la nation, jugea nécessaire de rétablir la résidence des évêques auprès du patriarche. Texte dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 493 sq. Les actes de cette assemblée, on l'a dit, furent annulés par Pie VI et les évêques continuèrent d'agir comme par le passé jusqu'en 1818. Le synode de Loalsah fixa le couvent où chacun d'eux vivrait, mais il fallut attendre le patriarcat de Joseph Hobaïch (1823-1845) pour voir l'application définitive des décrets concernant la résidence. A partir de 1835, les prélats maronites commencèrent à doter de demeures épiscopales leurs éparchies respectives. Actuellement, la résidence est strictement observée et chaque diocèse possède son évêché. Debs, *Histoire de la Syrie*, t. VII, p. 769-770; P. Caeste, *Biographie du patriarche Doukh*, p. 10-11.

Le 1^{er} Hélian mourut le 12 mai 1823. Son successeur, Joseph Hobaïch (Habaisci), fut élu le 25, introduit à 20 ans à l'Église d'Antioche, du couvent arménien

de Koraim, partit pour Rome afin d'accomplir les démarches d'usage. Hobaïch n'avait ni l'âge canonique (40 ans) ni la majorité des deux tiers, requise pour l'élection patriarcale. La Propagande, en examinant le dossier électoral, constata ces défauts, suffisants pour entacher de nullité l'acte du 25 mai 1823. Mais le pape valida et confirma l'élection au consistoire du 3 mai 1824. Les pièces relatives à cette question sont dans le *Bullarium pontificum S. Congreg. de prop. fide*, t. V, p. 1-11; Anaissi, *Bull.*, p. 487-501.

Énergique, tenace, d'une piété exemplaire et d'une pureté de vie et de doctrine irréprochables, Hobaïch dirigea toutes ses pensées vers l'observation des canons réformateurs du Mont-Liban, l'éducation du jeune clergé et la protection de la foi catholique dans les âmes populaires. Un danger nouveau menaçait celle-ci : des protestants venaient d'arriver à Beyrouth et commençaient leur propagande. Hobaïch édicta des mesures rigoureuses et brandit la menace des peines ecclésiastiques pour arrêter l'action des nouveaux venus.

Le collège de Rome n'existait plus depuis 1808. Le patriarche eût voulu le ressusciter; mais les circonstances firent échouer ses démarches. Voir les deux brefs *Magno semper*, 11 janvier 1830, et *Etsi dubium*, 14 juillet 1832, dans *Jus pontific.*, t. IV, p. 723; t. V, p. 47-48. Il dut donc pourvoir à la formation cléricale avec les moyens dont il disposait sur place. Il le fit en réorganisant le séminaire de 'Aïn-Warqa et en érigeant deux nouveaux, celui de Mar-'Abda Harharaïa, en 1830, et celui de Mar-Sarkis et Bakhos (saints Serge et Bacchus), en 1832. Comme 'Aïn-Warqa et Roumimiyah, les deux nouveaux séminaires ont rendu à l'Église maronite de très grands services. De plus, en 1840, Hobaïch fonda et dota la société dite des *missionnaires évangéliques*, laquelle, toutefois, ne lui survécut pas longtemps.

Sans se lasser, il rappelait prêtres et moines à l'observation des articles conciliaires, et, sous son pontificat, l'organisation paroissiale, notamment, fit un sérieux progrès.

Malheureusement, Hobaïch ne déployait pas le même zèle pour le maintien des traditions liturgiques, même de celles qu'avait sanctionnées l'assemblée de 1736. Sur ses instances, le Saint-Siège approuva l'édition d'un nouveau rituel, préparé sous le précédent patriarcat, mais que le secrétaire de la Propagande, Angelo Maï, plus tard cardinal, avait sévèrement censuré. Ce rituel, il faut bien le dire, n'est pas celui de l'Église maronite. P. Dib, *La liturgie maronite*, p. 89-104. Aux yeux des liturgistes au moins, cette malencontreuse réforme du rit traditionnel projette une ombre sur ce pontificat, par ailleurs si bienfaisant.

Sa droiture, sa fermeté, sa sincérité valurent à Hobaïch non seulement la vénération de son clergé et de sa nation, mais l'estime des autorités ottomanes elles-mêmes. La Porte lui accorda la faveur d'avoir un chargé d'affaires à Constantinople, et lui envoya le medjidié de 1^{re} classe, distinction rare à cette époque. Les soucis de l'administration spirituelle n'empêchèrent pas Hobaïch de veiller aux intérêts temporels de son peuple. Afin de les mieux connaître et de les gérer plus efficacement, il établit le système de deux résidences : l'une, pour l'hiver, à Békorki, et l'autre, pour l'été, dans la région des cèdres. Mais, au lieu de laisser cette dernière dans la vallée de Qannoubin, difficilement accessible, il la transféra à Dimân, localité voisine, dominant la vallée. Il y bâtit une église et à côté d'elle, un cloître.

Les événements tragiques de 1841 remplirent les dernières années du pontificat de Hobaïch de tristesse et d'amertume. Ils fournirent aussi au patriarche, auquel ils imposèrent de lourds sacrifices et de cruelles

préoccupations, l'occasion de donner la mesure de son intelligence, de son activité, de son énergie et de sa charité. Les chrétiens fuyaient devant les flammes, les massacres et toutes les horreurs de la guerre civile. Il fallait les recueillir, les protéger, les faire vivre. Hobaïch se dépensa sans compter, et mérita, de ce chef, de spéciales félicitations du pape Grégoire XVI. Bref (*quum dilectus* du 16 février 1811, dans *Jus pontific.*, t. v, p. 263.

Au milieu de si cruelles épreuves, une tentative s'offrit à Hobaïch. L'agent diplomatique d'une puissance qui voulait enlever à la France sa traditionnelle influence au Liban, essaya auprès de lui des marchandages fructueux. Peine perdue. Après de longs et inutiles essais, l'agent menaça le patriarche et les maronites des pires catastrophes. A quoi Hobaïch se contenta de répondre : « Les maronites ont la France dans le sang. Supposez que vous arriviez à me convaincre, mon peuple me lapiderait. » Ces détails sont relatés par un contemporain, le patriarche Jean Hadj; voir Darian, *Les maronites au Liban*, p. 296-298.

La déplorable transaction du double qāmaqāmat prétendait introduire la paix au Liban. En réalité, elle prépara, comme on l'a dit ci-dessus, les troubles de 1845. Cette fois, le patriarche n'eut plus la force de supporter le choc. Frappé de paralysie, il tomba sur la brèche, comme un soldat, le 23 mai 1845. Sur le patriarche Hobaïch, voir Debs, *Histoire de la Syrie*, t. viii, p. 749, 769; Ghabriel, *op. cit.*, p. 757-767; le P. Mansour El-Hattoûni, *op. cit.*, p. 253 sq., 309-312. Nous avons aussi utilisé une biographie inédite du patriarche Hobaïch, écrite par un prêtre de ses contemporains.

La tempête épouvantable que traversait alors le Liban empêcha le collège électoral de se réunir, suivant l'usage, le neuvième jour après la mort du patriarche. Ce fut seulement le 16 août 1845 que les évêques purent s'assembler à Dimân pour élire, le 18, l'évêque de Damas, Joseph El-Khazen. Les lettres synodales portent la date du 18 et du 24; elles partirent pour Rome comme de coutume. Au consistoire du 19 janvier 1846, sur la demande de Nicolas Murad, archevêque maronite de Laodicée, le pape confirma le nouveau patriarche et lui accorda le pallium. L'élection de Joseph El-Khazen donna lieu, il est vrai, à quelques manifestations hostiles auxquelles fait allusion l'allocution consistoriale du 19 janvier 1846. Mais, grâce à sa charité exquise, à ses manières à la fois graves et aimables, que l'éclat d'une noble origine faisait particulièrement apprécier, le nouveau patriarche se concilia bientôt la sympathie de tous. Debs, *op. cit.*, t. viii, p. 751-752; Ghabriel, *op. cit.*, p. 768-787; Mansour El-Hattoûni, *op. cit.*, p. 312-314 et 323; Mislin, *Die Heiligen Orte*, t. I, Vienne, 1860, p. 380. Le pontificat de Joseph El-Khazen marqua un retour à la discipline dans l'administration de la pénitence. Aux termes du concile du Mont-Liban : *Sacerdos in ecclesia, non autem in privatis ædibus confessiones audiat, nisi ex causa rationabili, quæ quum incidit, studeat tamen id decenti, ac patenti loco præstare. Extra ecclesiam sine necessitate, qui penitentiam sacramentum administraverit, sive sæcularis sit, sive regularis, et etiam parochus, arbitrio Ordinarii puniatur. Exceptis sacerdotibus, qui commode in ecclesia confiteri non possunt*. Part. I, c. iv, n. 10. L'oubli de cette loi et l'abus de la confession hors des églises provoquèrent un décret de la Propagande, du 18 février 1851, renforçant la prescription conciliaire et interdisant à tout prêtre, sous peine d'encourir la suspension *ipso facto*, d'entendre, hors le cas de maladie ou d'une cause grave reconnue par l'Ordinaire du lieu, la confession des fidèles dans leurs maisons. Le synode du Liban ajoutait au même endroit : *Curent ordinarii, ut confessarii habeat in*

ecclesia sedem confessionalem, in qua sacras confessiones excipiat, quæ sedes patenti, conspicuo, et apto ecclesiæ loco posita, cratæ etiam perforata, inter penitentem, et sacerdotem omnino sit instructa. Le même décret de la Propagande renouvela cette prescription par rapport à la confession des femmes et porta contre les contrevenants la suspension *ipso facto*. Ces mesures ne furent pas sans effet. Ghabriel, *loc. cit.*, p. 786-787.

Le patriarche El-Khazen mourut le 3 novembre 1854. L'état politique du Liban exigeait que son successeur fût capable, à la fois, de parler ferme aux persécuteurs et de prodiguer aux victimes le réconfort et les motifs d'espérer. Un prélat maronite possédait ces qualités : Paul Mas'ad, archevêque de Tarse, homme au visage volontaire et dont le regard aigu fouillait les consciences. Le 12 novembre 1854, l'évêque le désigna par acclamation, et, au consistoire du 23 mars 1855, Pie IX le préconisa. Le patriarche Mas'ad, *op. cit.*, p. 189, n. 1; une lettre du même patriarche dans Anaïssi, *Collectio*, p. 181; J. Debs, *op. cit.*, t. viii, p. 754. Le nouveau patriarche inaugura son pontificat par la préparation d'un concile national, qu'il tint à Békorki, au mois d'avril 1856, sous la présidence du délégué apostolique, Mgr Brunoni. Il en rédigea lui-même le texte; et, pour donner plus de solennité à cette assemblée, il y convoqua non seulement les évêques, mais les supérieurs généraux et les assistants des trois ordres maronites, les recteurs des missions latines et quelques notables de la nation. J. Debs, *op. cit.*, t. viii, p. 767-768; El-Hattoûni, *op. cit.*, p. 324-325.

Le texte de ce concile, réuni dans l'intention non seulement d'assurer l'application du synode du Liban, mais d'introduire dans ses décrets les modifications qu'exigeaient les circonstances, est par lui-même plein d'intérêt. En pratique, cependant, sa portée fut insignifiante. Le Saint-Siège, en effet, bien que le pape eût écrit au patriarche pour le louer de l'œuvre accomplie, ne confirma jamais, du moins officiellement, les actes de l'assemblée, lesquels restèrent, par suite, lettre morte. Cf. le bref *Gratæ nobis*, 2 juin 1856, dans *Jus pontific.*, t. vi a, p. 256, et voir *ibid.*, n. 1 qui renvoie à la page 232 du même volume, n. 1; Debs, *op. cit.*, t. viii, p. 767-768.

C'est, peut-être, en 1860 que la situation de l'Église maronite fut la plus douloureuse. Au milieu de la tourmente, Mas'ad se montra constamment à la hauteur de sa tâche, se prodiguant pour adoucir les misères et usant de ses hautes qualités d'énergie et de tact pour préparer les voies à la justice et à la paix. Lorsque cessèrent les massacres, des difficultés d'un autre ordre, diplomatique celui-là, s'offrirent à lui. Sur ces difficultés, on trouvera d'intéressants détails dans C. de Rochemonteix, *op. cit.*, p. 174-175; Debs, *loc. cit.*, t. viii, p. 727, 732, 754; El-Hattoûni, *ibid.*, p. 365-379.

En 1867, Mas'ad se rendit à Rome pour assister aux fêtes centenaires des saints apôtres Pierre et Paul. Depuis Jérémie Al-Amchîfî († 1230), c'était, peut-être, le premier patriarche maronite qui fit par lui-même la visite ad limina. Par contre, il ne viendra pas au concile du Vatican, où il se fit représenter par une mission que présidait Pierre Bostâni, archevêque de Tyr et Sidon. De Rome, le patriarche se rendit à Paris où Napoléon III l'accueillit avec tous les honneurs dus à son rang. Il poursuivit ensuite son voyage jusqu'à Constantinople. Le sultan 'Abdoul-'Aziz lui offrit l'hospitalité dans un palais particulier où il avait eu le soin de faire pourvoir à tout, même à l'installation d'une chapelle. Le patriarche eut l'occasion de connaître à Constantinople et d'apprécier Franco pacha, un Alépin de rit latin. Il exprima,

dans les sphères officielles, le désir de le voir à la tête du *moutassarifat* du Liban. Le 23 septembre 1867, il s'embarqua pour la Syrie; et le 1^{er} octobre, il était à Tripoli. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 754-756; Ghabriel, *loc. cit.*, p. 788-798; Al-Mas'oudi (= Paul Mas'ad), *La Puissance ottomane au Liban et en Syrie*, en arabe, (Le Caire), 1917, p. 76, n. 1.

Le 14 juin 1868, Franco pacha fut nommé gouverneur du Liban. Il n'oublia pas les démarches faites en sa faveur à Constantinople. Durant l'exercice de ses hautes fonctions, il entretenait avec les autorités religieuses les meilleures relations. Son successeur, Rustem pacha (1872-1882), administrateur remarquable, mais caractère de despote, ne conserva pas cette politique de bons rapports avec la hiérarchie ecclésiastique. Il afficha même des tendances anticléricales et fit exiler par la Porte, en 1878, un prélat maronite des plus vénérables, Pierre Bostâni, sous le prétexte mensonger que la présence de l'archevêque pouvait déclencher des conflits sanglants entre druses et maronites. Cf. Louis de Baudicour, *La France au Liban*, Paris, 1879, p. 296-297. On devine les soucis du patriarche et l'activité qu'il déploya pour donner à cette affaire une solution honorable. Au Liban, il avait trouvé, dans cette question comme dans tant d'autres, un conseiller sage et expérimenté en la personne de Jean Hadj, archevêque de Ba'albek. En France, le cardinal Guibert et Mgr Dupanloup négocièrent auprès du gouvernement pour faire réparer l'outrage infligé à l'Église maronite. Baudicour, *loc. cit.*, p. 295-296. Le résultat fut le retour du vénérable exilé dans des conditions dignes de sa personne. Les anciens du Liban évoquent encore avec fierté les cérémonies de ce retour, réglées par le patriarche lui-même. L'exil n'avait pas duré longtemps : Bostâni se trouvait déjà auprès du patriarche le 9 novembre 1878.

Mas'ad mourut le 18 avril 1890, âgé de 85 ans. L'histoire des Églises orientales le range parmi les grands patriarches. D'une culture intellectuelle remarquable, il a laissé plusieurs ouvrages : a) *Addor-oul-manzoum* (les perles disposées en série) ou *réfutation des questions et réponses signées par Mgr le patriarche Maxime Mazloum*, imprimerie du monastère de Tamich (Liban), 1863. C'est un livre où l'on trouve sur les Églises d'Orient beaucoup plus de renseignements que le titre n'en promet. b) Un ouvrage sur la procession du Saint-Esprit, réponse à Fathallah Mar-râch. L'argumentation était si bien menée que Mar-râch entra dans l'Église catholique. c) Un traité sur la perpétuelle virginité de la Mère de Dieu. d) Plusieurs dissertations relatives aux maronites. e) Un précis historique de la famille El-Khazen. f) Un recueil de documents. Cf. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 756-757.

Le 28 avril 1890, à l'unanimité, l'épiscopat maronite proclama patriarche l'archevêque de Ba'albek, Jean Hadj. Le 4 mai suivant, eut lieu la cérémonie de l'intronisation et Mgr Élie Hoyek, archevêque d'Arka, aujourd'hui (1927) patriarche, partit pour Rome avec le dossier traditionnel. Léon XIII accorda pallium et confirmation au consistoire du 23 juin 1890. *Leons XIII pontificatus maximi acta*, t. X, Rome, 1891, p. 166-169; Anaissi, *Bull.*, p. 532-537. Des relations d'étroite amitié unissaient Mgr Hadj au patriarche défunt. Mas'ad avait fait de lui son confident et son conseiller, et il ne pouvait mieux placer sa confiance. Au moral comme au physique, Jean Hadj était d'une incomparable distinction. Haute stature, taille mince et élancée, une tête d'une remarquable finesse, un large front derrière lequel on devinait une pensée toujours en éveil, le regard clair, profond, pénétrant. A une expérience consommée des hommes et des affaires, il alliait le sentiment aigu de son rôle et de sa dignité, un zèle dévorant, un mépris complet des

difficultés, la passion de créer. Par-dessus tout, l'amour de Dieu, de l'Église catholique et du peuple maronite. Au cours de sa carrière, Jean Hadj avait eu mainte occasion de mettre en évidence les qualités de son caractère : prudence, fermeté, persévérance, et cette parfaite maîtrise de soi que ses contemporains ne se lassaient pas d'admirer. On lui confia les fonctions délicates de juge civil, au moment où la révolution bouleversait le Liban. Sans crainte, avec calme, il prend en main l'intérêt de ses administrés, défend leurs droits sans autre préoccupation que celle de la justice, et force l'estime de tous. On le nomme à la tête d'une éparchie dont l'évêque n'avait même pas osé reposer sa tête : point de résidence, nulle ressource. Il quitte le diocèse de Ba'albek après en avoir fait un des évêchés les plus enviés de la Syrie. Tel est le personnage qui présida aux destinées de l'Église maronite de 1890 à 1898. Sous son pontificat, la dignité patriarcale s'entoure d'un éclat qu'elle n'avait jamais connu. Il transforme les résidences, donne du prestige à la fonction. Jusque-là, le chef de l'Église maronite habitait à Békorki « un monastère aux hautes murailles, percées de loin en loin par d'étroites fenêtres, et ressemblant plutôt à une forteresse qu'à un patriarcat. Autour d'une cour intérieure, régnait un cloître blanchi à la chaux et dallé de pierres sous lequel donnait la porte du divan ou salle de réception. » *Vie* d'Avia de Piolant (qui visita Békorki en 1880), *Au pays des Maronites*, Paris, 1882, p. 18. Mgr Hadj estime cette demeure trop modeste pour le chef d'un peuple. A peine avait-il pris possession de son office qu'il commença la construction d'un vrai palais, sur les voûtes de l'antique couvent. La nouvelle résidence, dotée d'une église, d'une bibliothèque, de salons spacieux et clairs, d'une suite de chambres desservies par de larges corridors, est conçue dans un style sobre, mais élégant, d'une saisissante beauté. Même transformation à Dimân, où Hadj faisait bâtir sa nouvelle maison d'été, plus modeste cependant que Békorki, à quelques mètres de celle qu'avait élevée Hobaïch. Et dans ces demeures, sous le pontificat de Jean Hadj, défilent les autorités religieuses et civiles de l'Orient asiatique : prélats de tous les rites, consuls, pachas, gouverneurs, émirs, cheikhs, notables de toutes les races et de toutes les nationalités. Le patriarche n'a rien à craindre de ces regards; il fait grande figure dans tous les milieux. Du reste, l'éminence de ses vertus, la rareté de ses talents, le succès de ses entreprises lui assurent le respect et la considération. Le président de la République Française lui décerne la cravate de commandeur de la Légion d'honneur, le sultan de Turquie, le Medjidié de première classe et — ce qu'aucun patriarche n'avait encore obtenu — le grand cordon Osmanî.

On se tromperait étrangement, toutefois, en se figurant Mgr Hadj comme un grand seigneur oriental dont les soucis se bornent à la représentation. Le côté extérieur de sa charge n'avait pour lui qu'une importance secondaire; le but principal que poursuivait son autorité était d'un ordre plus élevé, de l'ordre spirituel. Il s'attache à promouvoir le progrès du peuple maronite dans toutes les sphères religieuse, sociale, intellectuelle. Il donne une vigoureuse impulsion aux établissements scolaires, à la discipline du clergé, aux œuvres diverses susceptibles d'élever le niveau des fidèles. Ses lettres pastorales témoignent de cette sollicitude. En toutes circonstances, il se montre l'ami dévoué, le défenseur averti des fondations latines ou maronites, destinées à l'instruction de la jeunesse, au soulagement des pauvres, au développement intelligent de la vie chrétienne. On se rappelle encore, au Liban, le beau geste qu'il accomplit au lendemain de la promulgation de la lettre

Orientalium dignitas Ecclesiarum du 30 novembre 1894, par laquelle Léon XIII prenait d'énergiques mesures pour sauvegarder, devant l'envahissement du latinisme, les vieux rites orientaux. Avant de promulguer cette constitution, Léon XIII avait convoqué à Rome les patriarches d'Orient pour y prendre part aux conférences tenues au Vatican en 1894. Hadj n'avait pu y assister. Mais afin de témoigner de son estime et de sa reconnaissance à l'égard des missionnaires latins, il écrivit au pape pour louer leur dévouement. Et joignant les actes aux paroles, il leur confia l'éducation complète des jeunes maronites. « Dans l'Église, répétait-il, il n'y a ni grecs, ni latins, ni arméniens, ni maronites, mais des chrétiens soumis au vicaire du Christ. » Le pape et la Propagande tinrent à lui écrire pour le féliciter de cette attitude. Voir sa lettre pastorale du 15 mai 1895, dans laquelle il publie la traduction arabe de la constitution *Orientalium*, et de deux lettres à lui adressées par Léon XIII et la Propagande, dans Ghabriel, *op. cit.*, p. 808-828.

La formation du clergé occupait une place de choix dans la sollicitude de Mgr Hadj. Quatre séminaires nationaux existaient au Liban, mais soumis à des droits de patronage qui pourraient entraver l'action du patriarche dans l'organisation des études, de la discipline et du temporel. Hadj voulut un séminaire ne relevant que de l'autorité patriarcale. A cet effet, il constitua un patrimoine en biens-fonds, dont les revenus suffiraient à en assurer l'entretien. Mais pour créer l'élite ecclésiastique dont rêvait Jean Hadj, il importait d'établir, hors du Liban, des centres maronites qui permissent à des étudiants de choix de se former aux grandes écoles. Le patriarche en voulut à Rome et à Paris. Pour réaliser son rêve, il lui fallait un négociateur dans lequel s'associaient l'intelligence, l'habileté, la finesse et la ténacité. Il le trouva en la personne de son vicaire, le futur patriarche Élie Hoyek. Celui-ci, muni des pouvoirs et des instructions nécessaires, se mit aussitôt à l'œuvre. En 1891, le collège maronite de Rome était officiellement rétabli. Bref *Sapienter olim*, 30 novembre 1891, dans *Leonis XIII acta*, t. xi, p. 377-378. Le nouveau collège canoniquement érigé, il fallait lui procurer des ressources. Mgr Hoyek fit appel notamment à la charité française; il n'hésita pas à frapper à la porte du sultan de Constantinople, et obtint de lui 500 livres turques or. De la capitale ottomane, il rentra au Liban pour exposer au patriarche les résultats de sa mission. En 1893, il se rendit à Jérusalem, accompagné d'autres prélats, pour représenter l'Église maronite au congrès eucharistique. De là, il poursuivit son voyage avec eux jusqu'à Rome afin de prendre part au jubilé épiscopal de Léon XIII et d'achever l'œuvre du collège. Aux fonds réunis par ses soins, aux offrandes faites par les maronites, il ajouta un don de 150 000 francs que lui remit le pape. Il put alors acheter un vaste immeuble, *Via di Porta Pinciana*, et installer dans une partie le collège maronite. Plus tard, on édifia de nouvelles constructions, et le collège y fut transféré et définitivement établi. Cf. Debs, *op. cit.*, t. viii, p. 759-762.

En même temps qu'il recueillait des fonds pour le collège de Rome, Mgr Hoyek traitait auprès du gouvernement français en vue de la concession d'une église et de l'établissement d'une procure à Paris. Il sollicita aussi l'attribution de bourses permettant à quelques jeunes clercs de sa nation d'étudier en France. Toutes ces négociations lui réussirent à souhait. Le gouvernement de la République ouvrit aux maronites la chapelle de Marie de Médicis, au Petit Luxembourg; le patriarche put nommer un procureur; huit bourses furent accordées à des étudiants. — Jean Hadj voulut aussi un centre maronite en Palestine. Mgr Hoyek fut chargé de réaliser le désir du patriarche;

et, en 1895, une procure était créée à Jérusalem. Désormais, les maronites avaient dans la Ville sainte une église et une maison. Cf. Debs, *ibid.*

La complexité des affaires pour lesquelles Mgr Hadj travaillait à obtenir des solutions rapides ne détournait point son attention de la défense des droits du siège patriarcal. Il savait faire entendre sa voix dans tous les milieux. A Rome, notamment, on faisait le plus grand cas de ses suggestions.

On comprend quel coup la disparition d'un tel prélat porta à la nation maronite. Après huit ans d'une activité non moins féconde qu'intense, Hadj mourait, le 24 décembre 1898, à l'âge de quatre-vingt-deux ans. Les manifestations provoquées par sa dernière maladie, puis par sa mort, les regrets unanimes de toutes les classes de la société, les hommages rendus à sa mémoire par les autorités religieuses et civiles de la Syrie, attestent suffisamment quelle place il occupait. Il s'inscrit parmi les pontifes dont le souvenir reste immortel et constamment béni.

Le 6 janvier 1899, Mgr Élie Hoyek, archevêque d'Arka, fut proclamé patriarche d'Antioche. Au consistoire du 19 juin de la même année, Léon XIII ratifia le choix des évêques et accorda le pallium à l'élu, représenté par Mgr Paul Basbous. *Leonis XIII acta*, t. xix, p. 88-90; Anaïssi, *Bull.*, p. 540-548.

Né à Helta (Liban), le 4 décembre 1843, le jeune Élie entra, en 1859, au séminaire oriental de Ghazir, fondé par les jésuites; puis, en 1866, il alla au collège de la Propagande, à Rome, où ses études furent couronnées par le doctorat en théologie. En 1870, il reçut la prêtrise et retourna au Liban. Grâce à sa vertu et à sa science, et par ses allures graves et austères, sa renommée ne tarda pas à se répandre en Orient. D'abord professeur de théologie, il fut ensuite, pendant 17 ans, secrétaire du chef de l'Église maronite, et, pendant 9 ans, archevêque et vicaire patriarcal. Dans l'exercice de ces fonctions, il donna toujours les preuves d'un esprit vigoureux, avisé et pénétré de toute la grandeur de sa tâche et de sa responsabilité, d'un solide bon sens, d'une sagesse éclairée, d'un caractère résolu et loyal, d'un cœur soucieux d'union, et, par-dessus tout, d'une piété sincère et confiante. Aussi son élection au siège d'Antioche fut-elle accueillie par des témoignages de satisfaction générale.

Entretenir la piété, accroître l'instruction, sauvegarder la foi, veiller au maintien des traditions maronites, fortifier le prestige de la dignité patriarcale, tel était le programme de gouvernement de Mgr Hoyek; il voulait continuer et développer l'œuvre de ses prédécesseurs, comme il le dit lui-même dans sa première lettre pastorale de 1899.

L'un de ses premiers actes fut d'élever à Dimàn, pour l'été, comme l'avait fait Hadj à Békorki, pour l'hiver, un imposant palais. Il choisit pour cette construction une colline d'où l'œil embrasse toute la vallée de la *Qadicha*, refuge d'une longue suite de patriarches en temps de persécution. La première pierre fut posée le 29 septembre 1899, et, en souvenir du passé, l'endroit reçut le nom de *Neo-Qannoûbln*. C'est là que la cour patriarcale se transporte chaque année, pour y passer la saison chaude. La grandeur de cette construction n'étonne pas ceux qui connaissent les mœurs du pays. La résidence patriarcale est la maison maronite par excellence. Le patriarche y accorde aux étrangers, comme à ses enfants, la plus large hospitalité. Les personnes qu'il accueille à sa table se comptent, à certains jours, par centaines. Aussi la gestion du domaine temporel a-t-elle toujours sa part dans les préoccupations du chef de l'Église maronite. Il lui faut, du reste, prélever sur ses revenus les sommes

qu'il destine aux œuvres, aux aumônes, à l'entretien des paroisses pauvres. Mgr Hoyek, fidèle à la ligne de conduite de ses devanciers, surveille avec soin le dépôt confié à sa garde et sait le faire fructifier.

Il ne se préoccupe pas moins du prestige de son siège. Les nombreuses manifestations populaires organisées en son honneur, l'hommage rendu à sa personne par le monde civil et religieux, les marques d'estime dont il fut l'objet, en 1905 et en 1919, à Rome et à Paris, les distinctions les plus flatteuses, telles qu'aucun patriarche n'en avait obtenues jusque-là, comme le grand cordon de la Légion d'honneur, témoignent de l'éclat qu'il a su donner à la dignité patriarcale. Même dans cette partie de son programme de gouvernement, Mgr Hoyek s'inspire toujours d'une idée de piété : il considère les biens d'église comme les choses de Dieu, le prestige du patriarcat comme l'expression de la gloire du Christ. Cette idée dirige d'ailleurs tous ses actes vers l'œuvre capitale, le maintien de son peuple dans la foi et sa défense contre les dangers de la vie moderne. Mgr Hoyek a souvent exposé ses principes de direction pastorale, surtout dans ses mandements. Non content de donner la pure doctrine évangélique, il y descend aux conseils pratiques, insistant sur les moyens les plus efficaces pour vivre conformément à l'enseignement divin ; il y insiste sur la dévotion au Sacré-Cœur et à la Mère de Dieu. Son zèle pour l'expansion du culte de Marie trouve son symbole dans l'institution d'un nouveau centre de pèlerinage à Harisa, en souvenir du cinquantenaire de la définition du dogme de l'Immaculée-Conception. Il en sera de même pour le culte du Sacré-Cœur. Après avoir solennellement consacré le peuple maronite au Cœur de Jésus, le 29 mai 1921, Mgr Hoyek a recueilli les fonds nécessaires pour lui élever un monument national sur une des cimes du Liban.

Un des moyens les plus propres à développer la vie chrétienne dans un peuple, c'est d'infuser dans les âmes des mères de famille une foi sincère et éclairée. Mgr Hoyek ne visait pas à autre chose quand il fondait, en 1895, la première congrégation féminine enseignante de rite oriental en Syrie : la congrégation maronite de la Sainte-Famille. A elle seule, cette fondation suffirait à illustrer son pontificat. Elle est appelée à rendre au pays les plus grands services. Nous verrons plus loin l'extension remarquable déjà prise par cette congrégation nouvelle. Le même souci du maintien de la foi pousse encore le patriarche à adapter l'éducation des clercs aux nécessités de l'heure présente, à favoriser les missions, l'instruction de la jeunesse et l'ouverture de nouveaux établissements scolaires. Nous avons dit, col. 109, comment il a travaillé pour la restauration du collège maronite de Rome. Le développement de ce collège n'a cessé, depuis, de tenir une grande place dans ses préoccupations. On devine sa joie lorsque Léon XIII en a augmenté les revenus au point de permettre de doubler le nombre des élèves. Bref *Quam alle*, 19 août 1900, dans *Leonis XIII acta*, t. xx, p. 244-245. Pour mettre les fidèles en contact plus étroit avec leur pasteur, Mgr Hoyek a créé, en 1904, le vicariat patriarcal d'Égypte avec un évêque pour titulaire, et a obtenu du Saint-Siège la division de l'éparchie de Tyr et de Sidon. Bref *Supremi*, du 26 janvier 1906, dans *Pii X acta*, t. iii, p. 15-17.

Mgr Hoyek ne se contente pas d'enseigner ; il prêche d'exemple. L'auréole de sa sainteté frappe les incrédules eux-mêmes. Et que dire de sa charité ? Elle a trouvé des occasions de s'affirmer, notamment aux heures douloureuses qu'a vécues le Liban pendant la guerre de 1914-1918. Ceux qui se trouvaient alors dans ce pays se rappellent les libéralités qu'elle répandit, les dépenses qu'elle souligna, les plans

qu'elle adoucit, les larmes qu'elle essuya. Nombreuses sont les familles qui lui doivent de survivre à cette épouvantable tempête.

De tels actes ont encore rehaussé le prestige du patriarche maronite. Après la tourmente, les populations du Liban, chrétiennes ou non, se tournèrent vers lui pour la défense de leur cause. Il n'hésita pas à répondre à leur appel ; et, malgré ses soixante-seize ans, il s'imposa, en 1919, les fatigues d'un long voyage à Paris, pour demander à la Conférence de la paix, avec le mandat de la France, la reconnaissance de l'autonomie et des frontières géographiques du grand Liban. Voir le mémoire présenté par lui à la Conférence de la paix sous le titre : *Les revendications du Liban*, Paris, 1919.

Mgr Hoyek continue de présider aux destinées de l'Église maronite, entouré du respect et de la vénération non seulement de ses fidèles, mais de tous ses compatriotes.

2. *Les persécutions.* — La période ottomane vit s'accomplir, sous forme pacifique, la reprise de l'œuvre des croisés ; elle vit se rétablir le patronage traditionnel de la France sur les catholiques d'Orient. « La première (capitulation), signée par François I^{er} en 1536, avait jeté les bases du protectorat économique, politique, religieux de la France, tel qu'il se développera, à la suite de laborieuses négociations diplomatiques, au cours des trois siècles suivants. » Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 83. C'est aux missionnaires et aux négociants que revient l'honneur d'avoir préparé le nouvel état de choses. « Au commencement du XVII^e siècle, l'influence française s'établit donc solidement au Liban sur une double base, religieuse et commerciale. D'une part, la protection du culte catholique et les secours accordés à ce titre aux populations maronites molestées par les Turcs, de l'autre, le développement de nos relations commerciales avec le Levant, le trafic des soies du Liban en particulier, furent l'origine de nos fréquents rapports avec cette région, puis la cause de la rapide expansion de notre influence. Aux consuls et aux missionnaires incombait la tâche de collaborer à l'œuvre que Louis XIV s'était fixée comme but de sa politique orientale : développer le commerce français et protéger la religion catholique. Animés d'un profond esprit patriotique, ils concentrèrent leurs efforts pour la remplir. Nulle part peut-être mieux qu'au Liban, il n'est possible de suivre cette double action menée parallèlement. Rapports des consuls, relations des missionnaires, récits des commerçants et des voyageurs, travaux des savants, contribuèrent à faire connaître en France les maronites. On s'y intéressa à ce petit peuple qui, dans son infortune, plaçait tout son espoir en nous. Tant de malheur et de confiance touchèrent le cœur des Français. La cour s'émut de la détresse des Libanais en même temps qu'elle se montra sensible à leurs témoignages d'attachement. S'efforcer d'améliorer le sort des catholiques d'Orient en intervenant en leur faveur fut toujours une tradition de nos rois. A vrai dire, rien dans les Capitulations ne leur conférait un tel droit. Elles se bornaient à accorder à la France la protection des Lieux saints et des religieux étrangers. Mais, depuis longtemps, par une extension du droit de protectorat, celui-ci s'était également exercé au bénéfice des catholiques indigènes eux-mêmes. Sans jamais le reconnaître formellement, la Porte l'avait admis en fait. C'était pour nos représentants dans le Levant une question de tact, de mesure et de circonstance. A condition de ne pas être invoqué abusivement, le patronage de la France sur les catholiques orientaux était peu à peu passé dans les usages. Les maronites avaient tout particulièrement besoin de cette assistance à laquelle ils firent man-

tes fois appel. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 128-130.

Toutefois, si, dans certaines circonstances, la protection de la France améliorerait leur sort, elle ne pouvait les mettre à l'abri de toute persécution religieuse. Nous parlerons d'abord des maronites de Chypre. L'invasion de l'île par les Turcs (1570-1571) ruina leur colonie. Un certain nombre d'entre eux furent massacrés; d'autres retournèrent au Liban; un groupe accompagna les Vénitiens à Malte. Les quelques familles qui restèrent à Chypre eurent à subir, outre le joug du conquérant, celui, non moins vexatoire, du Grec. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 309. Vers la fin du xvi^e siècle, les maronites étaient déjà réduits à près de 1 500 âmes, et dispersés dans 19 villages, nous le savons par les PP. Eliano et Dandini qui les visitèrent, le premier, en 1580 et le second en 1596. Voir Cheikho, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVI^e et XVII^e siècles*, Beyrouth, 1923, p. 37; Dandini, *op. cit.*, p. 23. En 1686, ils n'étaient plus qu'environ 150, éparpillés dans huit bourgades. Voir un mémoire adressé par eux, le 1^{er} juillet 1686, à l'ambassadeur de France à Constantinople, dans A. Rabbath, *op. cit.*, t. II, p. 101. La France dut intervenir plus d'une fois pour adoucir leurs souffrances et permettre à leurs chefs religieux de s'acquitter de leurs fonctions pastorales. *Bulletin du Comité de l'Asie Française*, janvier 1920, dans Ristelhueber, *op. cit.*, p. 310-318; Rabbath, *ibid.*, p. 98 sq. Actuellement, ils sont au nombre d'environ 3 000, distribués en cinq paroisses.

Si leurs frères du Liban se trouvaient, grâce à leurs montagnes et à leur organisation particulière, mieux favorisés, ils n'étaient pourtant pas soustraits aux atteintes de leurs ennemis religieux; ils eurent même leurs martyrs. A la veille de la conquête ottomane, en 1515, le patriarche écrivait à Léon X : *Sumus enim in infidelium, et hæreticorum medio constituti, a quibus persecutionem patimur, bonis nostris expoliatur, ac sæpe numero flagellis cedimur*. Labbe, *Concilia*, t. XIV, col. 355. Cf. col. 352-353. une autre lettre du même patriarche au même pape, 8 mars 1514. Ces plaintes furent souvent répétées par les patriarches des temps postérieurs. Il serait trop long de décrire ici les persécutions subies par les maronites durant cette période. Nous nous contenterons d'ajouter aux documents cités au cours de cette étude quelques témoignages contemporains. Une note arabe écrite sur un ms. syriaque, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris sous le n^o 270, nous apprend qu'en 1897 des Grecs (= 1586 de J.-C.) une persécution sévissait au nord du Liban, particulièrement à Ehdén. L'auteur de cette note lui-même fut obligé de s'enfuir à Damas (fol. 154 v^o). — Même témoignage dans une lettre écrite le 25 décembre 1596 à Clément VIII par le futur patriarche 'Amira, Anaïssi, *Collect.*, p. 92, et dans une lettre de 1603 du patriarche Risi au cardinal Aldobrandini, *ibid.*, p. 103. En 1609, une supplique présentée à Paul V pour demander la confirmation du patriarche Jean Makhlof, attribue le retard de l'élection aux difficultés suscitées par les Turcs, *ibid.*, p. 105. — Un mineur observantin, le P. Boucher, qui visita Qannoûbin en 1612, raconte ce qui suit : « Les Grecs les (les maronites) molestent à toute heure. Le RR. Patriarche me dist à Canubi (Qannoûbin) lorsque j'y estois, que depuis trois ans les Grecs par leurs impostures luy avoient fait couster plus de 2 000 sekins, qu'il avoit esté condamné de payer au grand Turc pour satisfaction de désobeysances, dont il avoit esté faussement accusé par ces schismatiques imposteurs. Et puis quand les Grecs les ont escorchez, les Turcs qui demeurent à Tripoli les vont manger et ronger jusques aux os, de sorte que les pauvres gens sont tousiours travailleés, ou par les faux amis, ou par les vrais ennemys. » Le

bouquet sacré, Paris, 1620, p. 597-598. — Le 1^{er} juin 1655, le patriarche Jean Saïraoui écrivait à Alexandre VII que les maronites, en proie à des tracasseries de toute sorte, étaient *saccheggiati dalli nemici della fede*. Anaïssi, *Collectio*, p. 117. — En 1659, la main de l'ennemi avait tellement pesé sur eux qu'ils ne trouvaient plus de refuge que dans la fuite. Ils avaient été, en effet, dépouillés de leurs biens, et l'on commençait à leur arracher leurs enfants pour les vendre comme esclaves. Le patriarche, qui se privait de tout pour les racheter, n'était guère épargné; il se vit obligé de s'enfuir pour échapper au poignard des assassins. Anaïssi, *ibid.*, p. 126. — En 1696, le cardinal secrétaire d'État demandait au nonce de Paris de faire intervenir le roi en faveur des maronites qui gémissaient sous le poids de la tyrannie pour la cause de la foi. *ibid.*, p. 132-133. — Un exemple des dernières années du xvii^e siècle illustre d'une manière tragique la barbarie de certains pachas de Tripoli. Il s'agit des tortures infligées au cheikh Younès, chef de la famille maronite Rezq. Véritable martyr, dans toute la force du terme, il fut empalé pour la cause de la religion. Voir le récit de son supplice dans de la Roque, *op. cit.*, t. II, Paris, 1722, p. 275-276, 279-280. « Ce n'était malheureusement pas un fait isolé. Le Liban tout entier gémissait sous les exactions des Turcs. Leurs violences ne connaissaient plus de bornes. Ils avaient ruiné des villages, dispersé au loin les habitants exilés, jeté des pères de famille en prison, pendu des femmes aux arbres par les seins. Sans respect pour la dignité sacerdotale, n'avaient-ils pas également outragé le patriarche et les évêques! Afin d'échapper à de nouveaux affronts, ceux-ci « travestis en séculiers », avaient dû fuir dans les rochers abandonnés de la haute montagne. » Ristelhueber, qui se réfère à une lettre du patriarche au roi, 20 mars 1700, conservée aux Archives nationales de Paris, *op. cit.*, p. 205. Cf. aussi Douaïhi, *Annales*, an. 1634, 1640, fol. 105 v^o-106 r^o et 108 v^o; Fr. E. Roger, *La Terre sainte*, Paris, 1664, p. 495-497; une relation des missions de la Compagnie de Jésus en Syrie, en 1654 et 1655, dans A. Rabbath, *op. cit.*, t. II, p. 245, 246; une relation écrite, en 1654, par le P. Poirresson, supérieur des jésuites de Perse et de Syrie, parmi les mss. de la Bibliothèque nationale de Paris, coll. Moreau, n. 842; une lettre du patriarche Douaïhi au pape, 11 septembre 1685, dans Anaïssi, *Collect.*, p. 130, 131; diverses lettres écrites, en 1697 et 1701, par Louis XIV, le marquis de Torcy et Pontchartrain, dans de la Roque, *op. cit.*, t. II, p. 290 sq.

En considération de toutes ces souffrances endurées pour la cause de la foi, Alexandre VII disait des maronites : *Veluti rosas esse inter orientolium infidelium, hæreticorum et schismaticorum spinas, gratia Dei florentes*. Cité par Assémani, *Bibl. juris*, t. I, p. xvii-xviii.

Le xviii^e et le xix^e siècles réservaient encore aux maronites de cruelles persécutions de la part de leurs ennemis traditionnels. Le 1^{er} août 1704, leurs évêques et notables se plaignent amèrement à Clément XI. Anaïssi, *Collectio*, p. 134. — A l'issue du synode libanais de 1736, l'abbé pontifical, J.-S. Assémani écrivait, le 15 octobre de la même année, en des termes plus pathétiques encore, au cardinal Fleury. Texte dans A. Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 182; cf. *Relazione*, p. 15.

Cette énumération de témoignages, d'ailleurs bien incomplète, suffit à montrer quelle fut la triste situation des maronites durant de longs siècles. On peut dire qu'ils vécurent dans un état presque toujours précaire, en butte à la persécution religieuse, jusqu'à la seconde moitié du xix^e siècle. Trois victimes des massacres de 1860 viennent d'être béatifiées, le 10 octobre 1926. Pie XI fit joindre leur cause à celle

de huit franciscains qui cueillirent avec elles, au couvent de Damas, la palme du martyre. Il s'agit de trois frères, François, 'Abdoul-Mo'ti et Raphaël Massabki, qui le 10 juillet 1860 se précipitèrent au secours des religieux et partagèrent leur sort. Lettre apost. *Contingit*, dans *Acta apostol. Sedis*, 1926, t. XVIII, p. 412-413.

3. *La renaissance intellectuelle.* — Malgré les dures conditions dans lesquelles elle se débattait, l'Église maronite fit preuve d'une remarquable vitalité. Le collège de Rome lui donna une pléiade de patriarches, d'évêques et d'écrivains auxquels revient le mérite d'avoir été, dans leur pays, les premiers et les principaux instigateurs de la rénovation intellectuelle du Liban. Grâce à eux, le mouvement vers les études gagna les régions les plus reculées, et l'on peut dire que la Syrie moderne tout entière doit son progrès, pour une large part, à l'impulsion donnée par cette élite d'infatigables ouvriers, sortis du collège maronite de Rome. C'est à eux, aussi, que revient l'honneur d'avoir répandu en Occident la connaissance de l'Orient. Au XVII^e siècle, on les rencontre en Orient comme en Occident, se consacrant aux travaux scientifiques ou littéraires. Citons seulement quelques noms parmi les plus connus. — Gabriel Sionite ou Sionita, après avoir professé au collège de la Sapience à Rome, fut appelé à Paris, en 1614, par Louis XIII. Il fit fonder au Collège royal (Collège de France) les chaires d'arabe et de syriaque et en devint le premier titulaire. Aux fonctions de professeur de langues orientales il joignit celles de drogman du roi. Il publia des ouvrages remarquables et collabora à la Polyglotte de Le Jay. *Præclarum... utilissimamque operam*, disait de lui l'auteur de l'introduction à la Polyglotte de Londres, *virum magnum navasse omnibus tam linguarum quam Scripturæ studiosis, malevolus et maxime ingratus esset, qui non agnosceret, imo immortales ipsi gratias ab omnibus debere concedimus*. B. Walton, *In Biblia polyglotta prolegomena*, Leipzig, 1777, p. 609. Il avait pour principal auxiliaire un autre élève du collège de Rome, Jean Hesronite. Le successeur de Sionite au Collège de France fut un autre maronite, Abraham d'Ekel ou Echellensis ou Al-Haqelâni. Avant de venir à Paris, il avait été professeur d'arabe et de syriaque à l'Université de Pise, à la Sapience et au collège de la Propagande à Rome. En outre de ces nombreux ouvrages personnels (voir ci-dessus, t. I, col. 116-118, et *Dictionn. d'hist. et de géogr. ecclési.*, t. I, col. 169-171), Echellensis collabora, à son tour, à la Bible de Le Jay et à d'autres publications, notamment à la *Biblia sacra arabica*, imprimée par la Propagande en 1671. Dans la relation de son voyage en Syrie au XVII^e siècle, De la Roque consacre plus de deux pages à Echellensis « dont la haute réputation et les ouvrages sont assez connus des sçavants, qui n'ignorent pas aussi l'estime et la bienveillance dont les prélats les plus distingués, et les hommes de Lettres les plus illustres de l'Europe l'ont honoré ». *Op. cit.*, t. II, p. 125. De la Roque nous a conservé les noms d'autres savants maronites de cette époque, notamment celui de Fauste Nairon (Morhedj ibn Namroun) qui « était originaire de Ban, gros bourg du Mont-Liban, situé vis-à-vis de Canubin, dont les habitants encore aujourd'hui parlent la langue syriaque. Abraham Echellensis, son oncle maternel, le fit venir à Rome, où il se donna pour maître les compatriotes, surtout par sa grande capacité dans les langues orientales. Dans la suite, il fut successeur d'Echellensis dans sa chaire de Professeur au Collège de la Sapience, et Interprète de la Propagande... J'ai reçu, comme je l'ai dit ailleurs, quelque Lettre Latine de ce savant maronite... » p. 127-129. Voir aussi p. 119-127, Echellensis et le *Lexicon* tiré du premier catalogue des

mss. orientaux de la Vaticane : *Catalogus codicum mss. linguarum orientalium Vaticanæ bibliothecæ, nempe linguæ arabicæ, etc., inceptus ab Abrahamo Echellensi, et absolutus a Jo. Matthæo Nairono Banensis, maronitis, in eadem bibliotheca scriptoribus an. 1686*. Ang. Maï, *Script. vet. nova collectio*, t. IV, Rome, 1831, p. VIII.

Au XVIII^e siècle, l'Église maronite fut encore illustrée par des hommes dont l'activité dépassa le cercle d'une Église nationale. Nous nous contenterons de citer la lignée des Assémani, gloire immortelle du Liban et de la Syrie.

C'est un Assémani (Élie) qui dirigea vers l'Europe l'un des premiers exodes de mss. orientaux. Il se trouvait à Rome lorsque Clément XI, avisé de l'existence d'incalculables richesses littéraires en Orient, l'envoya aux bibliothèques monastiques de Nitrie. Il revint avec quarante livres. Il était réservé à son neveu, Joseph-Simon Assémani († 1768), de recueillir une moisson plus abondante de mss. grecs, syriaques et arabes. La nouvelle mission à lui confiée par le même pontife eut pour résultat de former une précieuse collection d'ouvrages qui augmentèrent considérablement le fonds de la Vaticane. Cette collection demeure encore l'une des principales sources de l'histoire ecclésiastique de l'Orient. Si l'on y ajoute les *Codices* acquis par Echellensis, Fauste Nairon, André Scandar et Gabriel Heva (Hawa), on jugera de ce que doit la bibliothèque vaticane aux maronites. Jos.-Sim. Assémani, et Ét.-Év. Assémani, *Bibl. apost. vat. cod. mss. cat.*, t. II, p. XXXII, XXXIII ; Ét.-Év. Assémani, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium*, t. I, Rome, 1748, *Præfatio generalis*; A. Maï, *op. cit.*, t. IV, p. VIII-IX. — Jos.-Sim. Assémani ne se contenta pas de doter la bibliothèque du Vatican de nombreux et importants manuscrits; il les mit à profit et en révéla l'intérêt dans ses propres publications. D'une remarquable activité d'esprit, il ne se confina pas dans la littérature syriaque, et ses travaux étonnaient tout aussi bien par la profondeur de sa pensée que par la variété de son érudition. Malheureusement, un incendie en détruisit la plus grande part, en 1768. La liste nous en a été conservée par le cardinal Maï; nous la donnons ici à titre documentaire; elle servira de complément à l'article ASSÉMANI (Joseph-Simon), t. I, col. 2120-2122.

Opera omnia J. S. Assëmanii, quæ mss. catabant ante incendium portatum ejus et Stephani Emodii archiepiscopi Aymæ suppellectilis et bibliothecarum, quod incendium in eubensis vaticana bibliotheca adnexa die trigesima augusti 1768 contigit. Opera omnia incepta vel absoluta :

1^o *Bibliotheca orientalis* (dont les quatre premiers volumes édités, Rome, 1719-1728) : t. I, *De syriacis et arabicis sacram scripturarum versionibus*; t. VI, *De libris ecclesiasticis Syrorum*; t. VII, *De concluditur collectionibus syriacis*; t. VIII, *De collectionibus arabicis*; t. IX, *De scriptoribus grecis in syriacum et arabicum conversis*; t. X, *De scriptoribus arabicis christianis*; t. XI et XII, *De scriptoribus arabicis mahometanis*.

2^o *Kalendaria Ecclesiarum universa* (dont les 6 premiers volumes publiés, Rome, 1755) : t. VII, *Kalendaria vetusta Græcorum*; t. VIII, *Eadem Syrorum Maronitarum, Jacobitarum et Nestorianorum*; t. IX, *Eadem Armeniorum*; t. X, *Eadem Ægyptiorum et Æthiopum*; t. XI et XII, *Eadem Latinarum*.

3^o *Italicæ historia scriptores* (dont les quatre premiers volumes édités, Rome, 1751-1753) : t. I, *De antiquis rerum neapolitanarum et sicularum scriptoribus*, t. VII et VIII, *Anecdota rerum neapolitanarum et sicularum monumenta. Subjunctur alia hujusmodi ad res italicæ spectantia, nimirum ad regnum longobardicum, Ducatus romanum, spoliolum, pontificatum, Fascia, etc.*

4^o *De sacris imaginibus et reliquiis* : t. I, *De sacris imaginibus musivis, pictis, et analogis, quæ in vetustis orientis et occidentis ecclesiis servantur*; t. II, *De sacris imaginibus, quæ in antiquis mss. codicibus latinis, grecis, et*

orientalibus adservantur; t. III. De sacris imaginibus D. N. Jesu Christi; t. IV. De sacris deiparæ Virginis imaginibus in oriente et occidente cultis; t. V. De sacris Palestine locis et venerandis reliquiis, quæ ad Christum dominum et ad Virginem deiparam referuntur. Excerpta ex hujus operis 4. 1^o vulgavit. I. Bottarius in dissertatione de lateranensibus parietinis Nicolai Alemanni recusa Romæ anno MDCCLVI; haud exigua pars ex incendio crepta.

Synodus antiochena Maronitarum a Josepho Petro Gazenopatriarcha, eiusque archiepiscopis episcopisque celebrata in Monte Libano anno 1736, præside Josepho Simonio Assemanio Clementis XII. a legato apostolico, qui eandem synodum arabice composuit, et latine reddidit. Latinum exemplar a Benedicto XIV. approbatum et confirmatum extat in archiv. S. Congregationis de propaganda fide; arabicum vero ad archetypum collatum, quocum concordare testantur ejusdem synodi patres, quorum subscriptiones et sigilla in calce occurrunt, servatum est ex incendio.

5^o *Euchologia Ecclesiæ orientalis complectentia ritus et ordines divinæ liturgiæ, officiorum, sacramentorum, consecrationum et benedictionum, additis doctorum utriusque Ecclesiæ opusculis nondum editis, in septem libros distributa*: I. I. *Euchologium Ecclesiæ syriacæ Maronitarum*; I. II. *Ecclesiæ syriacæ Jacobitarum*; I. III. *Ecclesiæ syriacæ Nestorianorum*; I. IV. *Ecclesiæ græcæ Melchitarum*; I. V. *Ecclesiæ Armenorum*; I. VI. *Ecclesiæ ægyptiacæ Coptorum*; I. VII. *Ecclesiæ æthiopice Abyssinorum*.

6^o *Concilia Ecclesiæ orientalis sex in tomos digesta, quorum plurima vel integra, vel magna ex parte in lucem exeunt ex mss. codicibus orientalibus*: t. I. *Concilia Ecclesiæ syriacæ Maronitarum*; t. II. *Chaldæorum seu Nestorianorum*; t. III. *Syrorum Jacobitarum*; t. IV. *Coptorum*; t. V. *Armenorum*; t. VI. *Græcorum, Albanorum, Ruthenorum*.

7^o *Syria vetus et nova. Libri IX*: t. I. *Summaria totius Syriæ descriptio*; t. II. *De Palestina*; t. III. *De Phœnice*; t. IV. *De Syria cœle et euphratesia*; t. V. *De Mesopotamia*; t. VI. *De Assyria*; t. VII. *De Cilicia*; t. VIII. *De Arabia*; t. IX. *De Ægypto*; liber I et IX cum variis fragmentis ceterorum librorum ex incendio erepti fuerunt.

8^o *Historia orientalis. Libri IX*: t. I. *De Syris Maronitis*; t. II. *De Græcis Melchitis*; t. III. *De Drusis et Nazæris*; t. IV. *De Mahometanis*; t. V. *De Coptis*; t. VI. *De Syris Jacobitis*; t. VII. *De Æthiopicis sive Abyssinis*; t. VIII. *De Syris Nestorianis*; t. IX. *De Armenis*.

9^o *Dissertatio theologica de validitate ordinis ab episcopis ægyptiis collati; nec non dissertationes aliæ, relationes et vota in variis causis et dubiis Christianorum, præsertim orientalium, Josepho Simonio Assemanio a SS. Congregationibus de propaganda fide et S. inquisitionis commendari solitis: quæ scripta extant in archiis earundem congregationum. Ea autem omnia in unum congesta, centum magna volumina minimum conficiunt.*

10^o *Grammatica syriaca absolutissima arabice exposita, notis et vocalibus animata, ex incendio erepta. — A. Mai, Script. vet. nova collectio, t. III, p. 166-168.*

Ajouter la *Bibliotheca iuris orientalis canonici et civilis*, 5 in-4^o, Rome, 1762-1766.

Rien d'étonnant que J.-S. Assémani ait été entouré à Rome de respect et d'estime. Il était préfet de la bibliothèque vaticane, chanoine de la basilique de Saint-Pierre, prélat référendaire des deux Signatures, consultant du Saint-Office, *sigillator* de la Pénitencerie apostolique, etc.

L'exemple de J.-S. Assémani fut suivi par ses neveux, Étienne-Évode (Stephanus Evodius) et Joseph-Aloys et par son petit-neveu Simon. Étienne Évode Assémani, archevêque d'Apamée, préfet de la bibliothèque vaticane († 1782), après avoir étudié les mss. orientaux de la Laurentienne de Florence dans *Bibliotheca medicæ Laurentianæ et Palatinæ codicum mss. orientalium catalogus*, in-fol., Florence, 1752, et édité les *Acta sanctorum martyrum orientalium*, 2 in-fol., Rome, 1748, travailla avec son oncle à la publication du *Bibliothecæ apostolicæ vaticanæ codicum mss. catalogus*, 3 in-fol., Rome, 1756-1759, et dressa le *catalogo della biblioteca Chigiana*, in-fol., Rome, 1764. On lui doit également le catalogue des mss. persans et turcs et, en grande partie, celui des mss. arabes de la Vaticane, édités par A. Mai. Cf. *Script. vet. nova collect.*, t. IV, p. VI-VIII et XVI.

Joseph Aloys Assémani († 1783), membre de l'académie pontificale, est surtout connu comme auteur du *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, 13 in-4^o, Rome, 1749-1766. A son neveu, Simon Assémani († 1821), de l'académie des sciences, lettres et arts de Padoue, professeur de langues orientales à l'université de cette ville, nous devons le *Catalogo de'codici manoscritti orientali della biblioteca nianiana*, 2 in-4^o, Padoue, 1787-1792.

L'activité des écrivains maronites du XVII^e et du XVIII^e siècles faisait dire au célèbre orientaliste français, Rubens Duval: « Si l'on excepte Renaudot qui, dans sa collection des liturgies orientales, traduisit les liturgies syriaques, il faut reconnaître que c'est aux maronites et notamment à la famille des Assémani que revient l'honneur d'avoir initié les savants de l'Europe aux richesses littéraires renfermées dans les manuscrits syriaques. Ces manuscrits n'étaient pas encore très nombreux dans nos bibliothèques. J.-S. Assémani avait doté la bibliothèque du Vatican d'une belle collection, qu'il tira en partie du couvent de Notre-Dame des Syriens, situé dans le désert de Nitrie (ou Scété) en Égypte: c'est dans cette collection qu'il prit les matériaux de sa *Bibliotheca orientalis*. Le catalogue des mss. orientaux du Vatican, qu'il rédigea avec l'aide d'Étienne-Évode Assémani, permettait à d'autres orientalistes de continuer et d'améliorer son œuvre, mais la Bibliothèque vaticane était alors peu accessible aux étrangers. Les autres bibliothèques de l'Europe, moins riches, n'avaient pas encore publié leurs catalogues, à l'exception de la Laurentienne de Florence, dont (Étienne) Évode Assémani avait décrit les mss. orientaux, parmi lesquels figurent quelques mss. syriaques. » *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. XI-X. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 6.

Loin de s'arrêter à la fin du XVIII^e siècle, cette renaissance intellectuelle n'a fait que s'épanouir davantage au cours du XIX^e. Les séminaires et collèges nationaux se sont multipliés. Des congrégations religieuses latines ont ouvert au Liban et en Syrie d'autres établissements, au premier rang desquels il faut citer l'Université de Saint-Joseph, fondée par les pères de la Compagnie de Jésus. Ajoutons que le clergé doit la formation d'une partie de son élite aux séminaires de Saint-Sulpice de France, au séminaire oriental de jésuites à Beyrouth, au collège de la Propagande et au nouveau collège maronite de Rome.

4. *L'union des Églises.* — Nous serions incomplet si nous passions sous silence la part qui revient aux maronites dans la poursuite de l'union des Églises. Aux XVI^e et XVII^e siècles, se dessina, en Orient, un mouvement de retour vers le centre de la catholicité. Le clergé maronite y joua un rôle de première importance. Lorsque le patriarche chaldéen, Élie VI (1591-1617), envoya un délégué auprès de Paul V pour recevoir la doctrine de l'Église de Rome, le pape écrivit au patriarche maronite et à l'archevêque d'Ehden, Georges 'Amira (plus tard patriarche), pour les remercier des services qu'en toute cette affaire lui avaient rendus deux élèves du collège maronite de Rome. Lettre *Revertitur*, 25 mars 1614, dans Samuel Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldæorum Ecclesiam*, Rome, 1902, p. 132-133; cf. lettre *Comitantur*, 25 mars 1614, *ibid.*, p. 137-138, et voir G. E. Khayyath, *Syri orientales, seu Chaldæi, Nestoriani et Romanorum Pontificum primatus*, Rome, 1870, p. 105-106.

Les maronites prirent une part active à la formation de l'Église syrienne catholique. André Akidjan, qui devint le premier patriarche de cette nouvelle communauté, leur doit son éducation. Né à Mardin de parents jacobites, il fut confié au patriarche maronite

Joseph Halib Al-'Aqouri (1644-1648), qui l'admit d'abord parmi ses moines, et l'envoya ensuite au collège de Rome. Le successeur d'Al-'Aqouri lui conféra la prêtrise et, le 29 juin 1656, le sacra évêque d'Alep. Mais, dès l'année suivante, le nouvel évêque syrien, aux prises avec de graves difficultés, dut abandonner Alep et se réfugier à Qannoubîn. Douaïhi, le futur patriarche maronite, venait d'être ordonné prêtre, le 25 mars 1656. Il encouragea Akidjan et finit par le décider à rentrer dans sa ville épiscopale. Bien plus, il l'accompagna à Alep et s'employa, plusieurs mois durant, à le soutenir, à l'aider, à raffermir dans leur foi les jacobites unis. Voir la lettre écrite par Douaïhi lui-même au P. Pierre Mobarak (Benedictus) le 1^{er} mai 1701, dans Debs, *op. cit.*, t. VII, p. 308-310; Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, p. 24-28; D. Naqqachah, archevêque syrien d'Alep, *La conversion des Syriens* (en arabe), Beyrouth, 1910, p. 36-41; A. Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 94 sq.; 453-455; t. II, p. 78-79, 297-299.

Certains auteurs, se fondant sur une relation écrite à Alep, en 1662, par les supérieurs des missions des jésuites, des capucins et des carmes, affirment qu'à Rome Akidjan était au collège de la Propagande. Voir cette relation dans Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 450 sq. Mais, en l'espèce, Douaïhi, qui se trouvait à la Ville éternelle en même temps que le futur patriarche des syriens, est une plus sûre autorité que les missionnaires. Or, nous savons par lui qu'Akidjan était au collège maronite. *Annales*, an. 1656, fol. 112 v^o.

Le dévouement des maronites à leurs frères des Églises voisines ne se ralentit pas au cours du XVIII^e siècle.

A la mort d'Athanase IV Dabbās, patriarche melkite, survenue en 1724, la lutte entre Cyrille VI Tànās et Sylvestre de Chypre, pour la possession du siège patriarcal d'Antioche, déclama, surtout à Alep et cela à l'instigation du Phanar — une terrible persécution contre les melkites unis. C. Karalevskij art. *Alep*, dans le *Diction. d'hist. et de géogr. ecclés.* Bon nombre de ces derniers se réfugièrent au Liban, auprès du patriarche maronite, alors Jacques 'Aouad. Celui-ci les accueillit et leur donna l'hospitalité au monastère de Qoshaïya, situé au fond d'une vallée, à près de deux lieues de Qannoubîn. Les melkites orthodoxes de Koura (Liban nord) l'apprirent et, d'accord avec ceux de Tripoli, dénoncèrent le patriarche et ses hôtes au pacha de cette ville, comme traîtres à l'empire. Jacques 'Aouad dut se réfugier, lui aussi, à Qoshaïya. Mais, grâce à l'influence des Khazen, il parvint à calmer la colère du pacha et dirigea ses protégés vers le Kasrawân afin de les mettre à l'abri de toute perquisition. Peu de temps après, ce fut Cyrille VI Tànās lui-même qui s'enfuit au Liban. L'épiscopat maronite le reçut avec un empressement fraternel. Puis, patriarche et évêques écrivirent en sa faveur à l'ambassadeur de France à Constantinople. Par malheur, la lettre tomba entre les mains de Sylvestre, son rival. Sylvestre, porté sur le siège d'Antioche par le Saint Synode de Constantinople et pourvu du firman de reconnaissance civile, accusa de trahison Jacques 'Aouad et ses évêques pour avoir pris la défense des melkites catholiques, soi-disant ennemis de la Porte. Le pacha de Tripoli envoya ses troupes au monastère de Qannoubîn. Elles le pillèrent, se saisirent des moines et du frère du patriarche et les conduisirent à la prison de Tripoli. Détenus comme criminels, ils ne furent libérés qu'à prix d'or. Quant à Jacques 'Aouad et à ses évêques, ils se cachèrent jusqu'au rétablissement de l'ordre par les soins des khazens. Le pont de ces exilés se trouve conservé dans les registres du monastère de Qoshaïya, cité par J. Labadie, *Les maronites et le Liban*, p. 161.

171. Cf. le patriarche Mas'ad, *op. cit.*, p. 82-83.

Avec le même dévouement le successeur de 'Aouad mit au service de l'union le prestige de son autorité. *Elias Nestorianorum per universum orientem degentium patriarcha*, dit J.-S. Assémani, *qui Sedem in Mossulana urbe, seu nova Ninive ad Tigrim habet, audita Clementis (XII) in omne christianorum orientalium genus benignitatis fama, literis insuper tam a Josepho Antiocheno maronitarum patriarcha, et a Stephano Evodio meo ex sorore nepote, archiepiscopo Apameæ, anno 1735, quam a me anno sequenti ad ipsum perscriptis excitatus, Romanæ Ecclesiæ doctrinam, detestatis erroribus, se profiteri, missis ad eundem Pontificem et ad Sacram congregationem de Propaganda Fide epistolis, significavit. Bibl. juris*, t. III, p. xxx-xxxI.

Le même dévouement fut manifesté à l'égard des arméniens auxquels « les maronites ouvrent leurs bras ». Goudard, *op. cit.*, p. 180.

C'est encore pour la même cause qu'on vit en Égypte et ailleurs Joseph-Simon Assémani et son neveu Étienne-Évode. Le succès de leur mission nous est raconté par Assémani lui-même. Lettre au cardinal Fleury, dans Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 182; et *Relazione*, p. 25-29.

Ces quelques indications suffisent à montrer l'activité des maronites à promouvoir l'union. Une assemblée tenue à Alep (Syrie) au XVIII^e siècle et qui réunissait les chefs des différentes confessions chrétiennes de cette ville : maronites, melkites, syriens, arméniens et les supérieurs des communautés religieuses latines, disaient de l'Église maronite qu'elle était le *rifugio di tutte le nazioni orientali cattoliche*. On aurait pu ajouter : et l'ouvrière du rapprochement avec les non-catholiques. Voir le compte rendu de cette assemblée à la Bibliothèque vaticane, mss. lat. 7259, 7263, 7264, cité par Mgr Nehmatalla Auad, *Per la verità*, Rome, 1909, p. 16. Cf. aussi Faustus Naironius, *Dissertatio de origine, nomine ac religione maronitarum*, Rome, 1679, p. 48, 49; extraits du diacre des missionnaires carmes d'Alep, ad an. 1692, dans Rabbath, *op. cit.*, t. II, p. 12, 49, 50, 58; le patriarche Mas'ad, *op. cit.*, p. 81, 106; J. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 471, 598, 599, 718, 719; Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, p. 142-144; L. Cheikho, dans *Al-Machriq*, 1900, t. III, p. 915.

Le P. Dandini voyait donc juste quand, à la suite de son voyage au Liban en 1596, il recommandait à Clément VIII le peuple maronite comme une avant-garde des missions catholiques en Orient, *op. cit.*, p. 233-234.

III. CONSTITUTION ET SITUATION ACTUELLE DE L'ÉGLISE MARONITE. — Nous étudierons successivement : I. La hiérarchie ecclésiastique. II. La liturgie (col. 128). III. La vie religieuse (col. 132). Nous terminerons par quelques données statistiques (col. 139).

I. HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE. — La hiérarchie maronite se compose, comme celle de toutes les Églises, d'ordres et de dignités. Le synode du Mont-Liban, s'exprime ainsi : « Les ordres mineurs sont ceux de chantre, de lecteur, de sous-diacre; les majeurs, ceux de diacre, de prêtre, d'évêque. Les dignités sont celles d'archidiacre, de périodote, d'archiprêtre, de chorévêque et de patriarche. » II, xiv, 48.

1^o Les ordres mineurs : ceux de chantre ou psalmiste, de lecteur, de sous-diacre.

1. *L'ordre de chantre.* — La liturgie maronite n'a pas de cérémonie spéciale pour la tonsure; celle-ci est incluse dans l'ordination du chantre ou psalmiste : « L'ordination de chantre contient chez nous la tonsure cléricale; l'évêque la conservera avec exactitude, car, en certains manuscrits qui proviennent des jaco-

bites et que des ignorants prennent pour de chez nous, la tonsure est omise. » Synode du Liban, III, II, 1. — La fonction du psalmiste consiste dans le chant des psaumes et des hymnes et la lecture des livres de l'Ancien Testament, à l'exception des prophéties. *Ibid.*, II, XIV, 49; III, II, 1, 2, 6. Il reçoit aussi le pouvoir d'exorciser. « D'après notre rit, l'exorcistat est contenu dans le dernier ordre, celui de chanter. Quand on ordonne celui-ci, on lui donne pouvoir d'imposer les mains aux énergumènes et de chasser les démons... Mais que nul n'exerce cette fonction, sans une permission spéciale de l'évêque, qui ne sera d'ailleurs accordée qu'aux prêtres ou, en cas de nécessité, aux diacres. » II, XIV, 49; III, II, 6.

2. *Le lectorat.* — Le lecteur est chargé de lire les leçons prophétiques. « Chez nous, les leçons scripturaires sont divisées en cinq catégories et attribuées à autant d'ordres. La 1^{re} comprend l'Ancien Testament, excepté les Prophètes; la 2^e, les Prophètes; la 3^e, les Épîtres catholiques et les Actes des Apôtres; la 4^e, les Épîtres de Paul; la 5^e, les Évangiles. Les chantes lisent la 1^{re}, les lecteurs, la 2^e, les sous-diacres, la 3^e, les diacres, la 4^e, les archidiaques, la 5^e. Quand, dans une église, il n'y a que des lecteurs, ils lisent toutes les leçons, et le prêtre, l'évangile. Quand il y a un prêtre et un diacre, le prêtre lit l'évangile, le diacre, l'épître. Quand un diacre et un sous-diacre assistent le prêtre, le sous-diacre chante l'épître, et le diacre, l'évangile; car l'archidiacre est supérieur au diacre par la juridiction, non par l'ordre. » III, II, 2.

3. *Le sous-diaconat.* — Le sous-diacre cumule les fonctions du portier, de l'acolyte et du sous-diacre de l'Église latine. « L'office du sous-diacre est de servir le diacre, de garder les portes de l'église, de sonner clochettes et cloches, de porter le chandelier, d'allumer les lampes de l'église, de préparer l'eau et le vin pour le service de l'autel, de prendre l'aiguïère et de présenter au célébrant l'eau pour se laver les mains et le manuterge pour les essuyer, de laver les pales et les corporaux, de donner au diacre le calice et la patène durant le sacrifice, enfin de lire à l'église les leçons tirées des Épîtres catholiques et des Actes des apôtres. Ainsi, le sous-diaconat contient trois ordres qui, dans l'Église romaine, sont conférés séparément : l'ostiariat, l'acolytat, et le sous-diaconat. III, II, 3.

Cette énumération des fonctions du sous-diacre est suivie de la remarque qu'on va lire et qui fixe pour l'Église maronite les règles du célibat ecclésiastique : « Puisque, chez nous, le sous-diaconat est encore compté parmi les ordres mineurs, le sous-diacre n'est tenu ni aux heures canoniques ni à la garde de la chasteté, comme y sont tenus le diacre et le prêtre. Il lui est donc loisible, même après l'ordination, de prendre femme; si cette femme est vierge et si lui-même ne se marie qu'une fois, il pourra être promu aux degrés plus élevés du sacerdoce. Mais si, après son ordination, il épouse une seconde femme, ou bien une veuve ou une femme déflorée, son mariage sera valide; mais tout accès au diaconat ou à la prêtrise lui sera interdit, et il ne pourra plus continuer à remplir dans l'église les fonctions de son ordre. Cela vaut aussi pour le chanter et le lecteur bigames. » III, II, 3. Autrefois, comme du reste dans les autres Églises orientales, les membres du clergé séculier étaient généralement tous mariés. C'est pourquoi, on choisissait parmi les moines les candidats à l'épiscopat. Mais après la fondation du collège de Rome, le célibat des clercs, sans être imposé par une loi, a commencé à s'introduire dans la pratique; l'établissement des séminaires a soutenu et favorisé ce mouvement spontané vers la continence absolue. Actuellement, les clercs séculiers sont en grande majorité célibataires.

On n'a pas jugé à propos d'abolir la discipline primitive qui autorise l'évêque à conférer les ordres sacrés aux personnes mariées sans leur interdire l'usage de leurs droits conjugaux.

2^e Les ordres majeurs : diaconat, prêtrise, épiscopat.

1. *Le diaconat.* — C'est le premier des ordres majeurs dans l'Église maronite; il impose au clerc l'obligation du bréviaire et le rend inhabile à contracter mariage. « L'office du diacre est d'assister le prêtre à l'autel, d'encenser l'église et le peuple, de lire publiquement l'épître et l'évangile, d'apporter à l'autel le pain et le vin au célébrant, d'agiter le *flabellum* pour écarter de l'autel les insectes, et aussi pour faire honneur au célébrant et aux mystères, de distribuer l'eucharistie aux diacres, aux clercs inférieurs et au peuple, de baptiser solennellement en l'absence de l'évêque et du prêtre, de prêcher avec leur permission, d'être préposé par l'évêque à l'administration de la caisse de l'église. Mais, pour que les diacres n'excèdent pas leurs pouvoirs, les Pères ordonnent : 1. que jamais le diacre ne s'assoie devant un prêtre sans son ordre; 2. Que jamais il n'ait la présomption d'administrer la sainte communion aux prêtres... » III, II, 4.

2. *La prêtrise.* — Nous n'avons rien de particulier à dire sur l'ordre sacerdotal. Mais il nous faut toucher d'un mot l'organisation paroissiale. L'on sait qu'avant le concile de Trente on pouvait fréquemment rencontrer plusieurs curés sur un même territoire. A raison des inconvénients qui en résultaient, les Pères du concile exigèrent que chaque circonscription paroissiale possédât un unique pasteur (sess. XXIV, c. 13, *De ref.*). Le synode du Liban adopta cette réforme : *Ita distinguantur ab episcopo Ecclesiae parochiales, ut unaquaque habeat proprium parochum*, III, III, 2. Toutefois, pas plus en Occident que dans le patriarcat maronite d'Antioche, la règle de l'unique curé ne fut, dans la pratique, rigoureusement observée. Joan. Chelodi, *Jus de personis*, Trente, 1922, n. 223, p. 345; J.-B. Ferrères, S. J., *Institutiones canonicae*, I, Barcelone, 1920, n. 733, p. 312; A. Vermeersch-J. Creusen, *Epitome juris canonici*, Malines-Rome, 1921, t. I, n. 404, p. 174, et ici l'art. CURÉS, t. III, col. 2436. Il fallut attendre la promulgation du Code pour assister à la disparition complète et définitive, dans l'Église latine, de ce système. *In eadem parœcia unus tantum debet esse parochus qui actualem animarum curam gerat, reprobata contraria consuetudine et revocata quolibet contrario privilegio*. Can. 460, § 2. Voir aussi une réponse de la Commission pontificale pour l'interprétation du Code dans les *Acta apost. Sed.*, 1922, t. XIV, p. 526. En Orient, chez les maronites et ailleurs, on continue de voir plusieurs prêtres simultanément et également chargés de prêcher la doctrine chrétienne et d'administrer les sacrements à un même peuple, sans que l'un d'eux ait l'autorité sur les autres comme un curé sur ses vicaires.

3. *L'épiscopat.* — a) *Evêques résidentiels.* — Jusqu'au synode du Mont-Liban, les éparchies (ἐπαρχία, en arabe *abrachiyat*) n'étaient pas délimitées, ni même connues. Les évêques étaient considérés comme auxiliaires du patriarcat. Aussi avaient-ils pris l'habitude de porter indifféremment les titres d'évêque, d'archevêque ou de métropolitain. Par deux décrets de 1625 et 1635, la S. C. de la Propagande avait ordonné, il est vrai, la division canonique du patriarcat maronite en éparchies ou diocèses. Ces deux décrets sont cités par le P. Rodota dans son rapport concernant le synode du Mont-Liban, conservé à la Vaticane. *Cod. vat. lat. 7401*, fol. 217 v°. Mais cette prescription resta lettre morte jusqu'à l'assemblée de 1736. Le synode du Mont-Liban divisa le patriarcat en huit éparchies : Alep, Beyrouth, Byblos et Botrys (Gébaïl et Batroun), Chypre, Damas, Héliopolis (Ba'albek), Tripoli de

SYRIE, TYR ET SIDON. Voir le document officiel de cette division dans l'append. du synode, n. 11, p. 428-429. En même temps qu'ils en tracèrent les limites, les Pères du synode désignèrent les monastères qui devaient servir de résidence à certains évêques. Mais ces couvents ne se trouvaient pas tous sur le territoire des éparchies respectives. Cette anomalie canonique, due à l'état politique du pays et à la situation matérielle des évêques, ne disparut qu'au XIX^e siècle, ainsi que nous avons eu déjà l'occasion de le voir.

L'institution des diocèses fut contestée, dans la suite, comme nous l'avons vu plus haut (cf. col. 82). Benoît XIV dut intervenir pour régler définitivement cette question. Le bref *Apostolica praedecessorum*, du 14 février 1742, ramenait à sept les sièges épiscopaux en dehors du siège patriarcal, fixait les circonscriptions des ressorts, déclarait inamovibles les titulaires de chacun de ces sièges, donnait au patriarche le droit de nommer ces titulaires suivant la coutume. Le patriarche devrait visiter les diocèses tous les trois ans et y percevoir les dîmes et les redevances accoutumées; il garderait le droit de consacrer les saintes huiles et de les distribuer aux sept diocèses. Par mesure transitoire, les évêques actuellement vivants demeureraient comme des vicaires du patriarche, tant que leur nombre ne serait pas ramené à sept (ils étaient onze à ce moment). Une fois ce nombre atteint par les décès successifs, le patriarche attribuerait à chacun d'eux le ressort diocésain qu'il jugerait lui convenir le mieux. De Martinis, *Jus pontific.*, t. III, p. 51-52. En 1906, l'éparchie de Tyr et Sidon fut divisée en deux. Cf. ci-dessus, col. 111. Les maronites ont donc actuellement neuf diocèses.

Pour la provision canonique des diocèses, le patriarche procède ainsi : A la vacance d'un siège, il nomme d'abord un administrateur auquel il confie le gouvernement de l'éparchie, et dont il détermine exactement les pouvoirs. Il s'occupe ensuite de la désignation du titulaire. Mais il n'est pas entièrement libre dans le choix du candidat : il lui faut l'assentiment des évêques, donné à la majorité des voix. En outre, la loi exige la consultation de l'éparchie vacante. Toutefois, le clergé et les fidèles n'expriment que des vœux; la décision reste au patriarche et aux évêques. *Synode du Liban*, III, IV, 15.

b) *Evêques titulaires.* — La nomination des évêques titulaires se fait de la même manière, sauf, évidemment, l'intervention du clergé et du peuple. Le synode du Liban ne détermine pas le nombre des prélats de cette catégorie. Il porte à leur sujet les dispositions suivantes : L'épiscopat peut être conféré, *honoris causa*, à divers personnages, surtout parmi les chefs des monastères; mais pour réprimer toute ambition qui porterait les évêques titulaires à réclamer un ressort à gouverner, au détriment de l'unité des diocèses, il est décidé que dorénavant nul diocèse ne sera divisé et que les évêques titulaires promettront par écrit de ne point demander au patriarche de ressort juridictionnel, sauf en cas de vacance d'un diocèse. Les contrevenants seront suspens *ipso facto*, et ne pourront être relevés de cette peine que de l'assentiment du Synode et de l'évêque du diocèse où ils auraient réclamé une juridiction. III, IV, 20.

Au patriarche seul revient le droit de délivrer au nouvel évêque le diplôme du sacre, ou, quand il s'agit de prélats résidentiels, les lettres synodales dites de juridiction, sans lesquelles ces derniers ne pourront prendre possession de leur siège. *Ibid.*, part. III, c. IV, n. 18.

Enfin, on a pu le remarquer, n'intervient pas dans le choix des évêques. Récemment, toutefois, le souverain pontife a publié en consistoire le nom de deux nouveaux prélats sous cette forme : *Adus se habere*

dixit promotiones et electiones canonice factas in Synodo Episcoporum maronitarum. Acta apost. Sed., 1926, t. XVIII, p. 253. La première publication de ce genre date, sauf erreur de notre part, du 21 juin 1926. *Acta apost. Sed.*, *ibid.*, p. 249 et 253.

3° *Les dignités.* — 1. *L'archidiaconat.* — L'archidiaconat occupe le premier rang dans l'ordre diaconal. Des prérogatives dont il a pu jouir autrefois il ne lui reste plus que le droit de préséance sur les diacres et les clercs inférieurs, et le pouvoir de lire l'évangile. En pratique, il n'est même plus question de préséance, car la dignité d'archidiaconat est généralement accordée, aujourd'hui, suivant un rit particulier, à tous les diacres. On la leur confère aussitôt après le diaconat; quelquefois, cependant, le jour de l'ordination sacerdotale. Sans doute, la collation de cette dignité n'est pas obligatoire, mais si on l'omet, le diacre obtient par ailleurs, à l'égard de la lecture de l'évangile, des pouvoirs équivalents. En effet, si l'évêque n'entend pas conférer l'archidiaconat au nouveau diacre, il doit lui remettre, au moment de l'ordination, avec les Épitres, le livre des Évangiles. *In ordinatione diaconi, quando prae[ter]mittenda esset archidiaconatus benedictio, epistolae Pauli una cum sacro evangeliorum codice sunt tradendae, ut disertius exprimat potestas legendi tum epistolas, tum evangelium. Synode*, III, n. 4.

2. *Les dignités de l'ordre presbytéral* : celles de périodeute, d'archiprêtre, de chorévêque. — La date exacte de l'institution du chorépiscope n'est pas connue. En Orient, elle n'apparaît pas dans les textes antérieurs à la paix de l'Église. Mais, d'après les indications que les documents les plus anciens nous fournissent, « les chorévêques doivent leur raison d'être à la nécessité d'aider le chef du diocèse dans l'administration et la surveillance des églises secondaires fondées au milieu de groupes de population plus ou moins distincts de la cité épiscopale, à mesure que le christianisme eut la liberté de se propager hors des villes ». J. Parisot, *Les chorévêques*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, t. VI, p. 158. Aussi portaient-ils le titre d'ἐπισκοποι τῆς χώρας ou χορεπισκοποι. C'étaient les évêques de la campagne, des communautés rurales, subordonnés, pourtant, aux évêques des villes.

L'importance que prit le chorépiscope suscita des abus; les chorévêques passaient outre aux prescriptions conciliaires qui réglementaient leur situation. On édicta alors les mesures qui s'imposaient, suivant les régions. Dans certaines Églises, on supprima ces dignitaires pour leur substituer de simples visiteurs ou périodeutes. Dans d'autres, sans aller jusqu'à cette mesure radicale, on se contenta, comme dans les Églises de Syrie, de réduire leur nombre et de limiter leurs prérogatives ou seulement de restreindre celles-ci. Cependant, les périodeutes ne tardèrent pas à figurer dans la hiérarchie des Églises où le chorépiscope s'était maintenu. Ainsi, dans la nomenclature des divers degrés hiérarchiques, on trouve le périodeute à côté du chorévêque. Voir H. Bergère, *Étude historique sur les chorévêques*, Paris, 1905; J. Parisot, art. cité, p. 157-171, 419-443; H. Leclercq, art. *Chorévêque*, dans le *Diction. d'archéologie chrétienne*; J.-S. Assémani, *Bibl. or.*, t. III b, p. 826-838.

Les maronites adoptèrent dès l'origine les chorévêques et les périodeutes et introduisirent après coup dans leur hiérarchie particulière les archiprêtres. Dans leur Église, l'archipresbytérat n'est que le doublement du chorépiscope. En effet, à côté du chorévêque préposé aux communautés rurales, l'archiprêtre a la surveillance de la ville chef-lieu de l'éparchie. *Maronita quidem*, dit Assémani, *non modo periodutes a chorepiscopis distinguunt; sed hinc etiam chorepiscoporum genera agnoscunt quorum unum eorum*

*est qui in civilatibus instituuntur; alterum eorum, qui in oppidis et marioribus vicis. Primi dicuntur absolute... CHURAE, et cum addito... CHURAI-EPISCOPE, hoc est chorepiscopi. respondentque Latinorum archipresbyteris et Graecorum protopapiss seu protopresbyteris... Alteri sunt absolute CHOREPISCOPI, hoc est vicorum seu pagorum, sive oppidulorum episcopi... Utrorumque ordinatio exstat in Rituali Maronitarum. Bibl. or., t. III B, p. 831. L'ordinal désigne ces deux dignitaires sous le même nom de chorévêque. Mais la décomposition, que les copistes ont fait subir au mot syriaque Kourai-Episcupe (chorévêque) donna lieu, dans le langage courant, à la dénomination inexacte du chorévêque urbain par le terme Khouri, dénomination appliquée actuellement, sauf dans l'éparchie d'Alep, à tous les prêtres séculiers. Aucun document ne fournit, à notre connaissance, la date de ce dédoublement. Il nous semble qu'il fut définitivement établi vers la fin du pontificat de Douaïhi († 1704). En effet, celui-ci eut d'abord sur cette question une doctrine assez flottante. Tantôt, il parle de l'archiprêtre, tantôt il le passe sous silence. Puis il finit par fixer la discipline à cet égard en assignant dans le pontifical un rit spécial pour la collation de l'archipresbytérat. Voir les divers pontificaux manuscrits de Douaïhi à la Vaticane, *Val. syr. 311*, au patriarcat maronite, à l'archevêché de Chypre; le commentaire de Douaïhi, cité par Joseph-Aloys Assémani, *Codex liturgicus*, t. X, p. xxvi-xxvii. Dans le t. II B de sa *Bibl. or.*, imprimé à Rome en 1728, J.-S. Assémani, nous venons de le citer, parle de l'archipresbytérat comme d'une institution déjà bien assise; et le synode du Mont-Liban, tenu en 1736, met le sceau à l'œuvre de Douaïhi en imposant son pontifical à la pratique et en résumant les divers rites suivant lesquels doit s'accomplir la consécration du chorévêque, de l'archiprêtre et du périodeute.*

Ces trois consécrationes comportent l'imposition des mains. Cependant, la collation du chorépisopat dont le rit a été emprunté en abrégé au sacre des évêques, revêt une forme plus solennelle. Voir le pontifical des ordinations dans J.-Al. Assémani, *Codex liturgicus*, t. IX; J.-S. Assémani, *Bibl. or.*, t. III, p. 831-832. A cet endroit, J.-S. Assémani relève les différences essentielles entre le rit de l'ordination épiscopale et celui de la consécration du chorévêque; puis il indique les parties communes aux deux rites, par exemple, la tradition des insignes de la dignité : mitre et crosse, etc.

L'origine de ces degrés hiérarchiques nous explique pourquoi le chorévêque, l'archiprêtre et le périodeute partagent certaines fonctions strictement épiscopales, et pourquoi les deux premiers jouissent de plus amples prérogatives que le périodeute. Les trois dignités sont parfois accordées à titre purement honorifique, avec tous les droits et privilèges qui leur sont propres.

3. *Les métropolitains et les archevêques.* — Le synode du Mont-Liban, en érigeant les éparchies, n'a pas rétabli les divisions provinciales; il soumet les évêques directement au patriarche. *Synode*, III, IV, 14. Dès lors, la dignité d'archevêque se ramène, chez les maronites, à un titre purement honorifique, et tous les évêques en sont investis.

4. *Le patriarche.* — Le patriarche est le chef suprême de l'Église maronite. Il n'a de supérieur que le pape. Il porte le titre de patriarche d'Antioche et de tout l'Orient. Le synode du Mont-Liban détermine les limites de sa juridiction en ces termes : « Nos anciens patriarches, dit-il, du jour où la nation maronite s'est séparée des autres peuples de l'Orient, ont non seulement porté le titre et le nom de patriarche d'Antioche, mais aussi exercé une pleine juridiction patriarcale sur les métropolitains, les évêques, les prêtres, les clercs et les laïques de la nation maronite, tant dans le dis-

trict du patriarcat d'Antioche que dans les autres régions de l'Orient. Aujourd'hui encore, ils jouissent de ce titre et de cette juridiction patriarcale. Ceci ne leur a jamais été contesté par les souverains pontifes; bien au contraire, des diplômes leur confèrent expressément ce titre de patriarche d'Antioche et la pleine et absolue juridiction sur toute la nation des maronites en tous les pays d'Orient (*in totam nationem maronitarum in partibus orientalibus ubique locorum existentium*). Nous ordonnons donc à tous et à chacun des maronites de Syrie, de Phénicie, du Liban, de Palestine, de Chypre, d'Égypte et de toutes autres provinces et localités d'Orient, d'une manière très stricte et au nom de la sainte obéissance, de reconnaître pour leur légitime supérieur et prélat le Révérendissime Patriarche, d'obéir, au spirituel, à ses ordres et à ses mandements, d'observer exactement les lois portées par lui, les rites accoutumés de l'Église patriarcale pour les divins offices, les fêtes, les jeûnes. Laïques ou ecclésiastiques devront lui payer la dîme, honorer et vénérer les prêtres (*sacerdotes*) constitués par lui et recevoir d'eux les sacrements. » III, VI, 4.

Le choix du patriarche se fait, comme dans les autres Églises orientales, par élection. Mais, à défaut d'une loi précise, les formes électorales varieraient au cours des siècles. Nous indiquerons rapidement celles dont nous avons pu rencontrer les éléments dans les documents historiques. Le premier témoignage d'une élection patriarcale se trouve dans une note syriaque écrite de la main du patriarche Jérémie, qui nous apprend qu'en 1183 il fut élevé à cette dignité par les évêques, les chorévêques et les prêtres. Voir cette note sur l'évangélaire conservé à la Laurentienne de Florence, *cod. syr. 1*, fol. 6 v°; elle est reproduite par Étienne Évoque Assémani dans *Bibl. med. Laurent. mss. catalogus*, p. xxviii. — Dans une lettre adressée à Léon X (8 mars 1514), le patriarche Simon Ibn-Hassân (1492-1524) nous explique le mécanisme des opérations électorales de son temps : A la vacance du siège patriarcal, douze prêtres, réunis au monastère de Qannoûbin, et enfermés dans des cellules séparées, devaient écrire chaque jour sur une feuille de papier le nom de celui auquel ils donnaient leur vote. L'élection était acquise à l'unanimité absolue. Une fois le patriarche désigné, prélats, prêtres, diares, sous-diares, et fidèles s'assemblaient pour le proclamer et l'introniser. Labbe, *Concil.*, t. XIV, col. 350-351. Lorsque les électeurs ne pouvaient arriver à l'accord absolu, ils confiaient à trois d'entre eux, désignés au sort, le mandat de choisir, à la pluralité des voix, le nouveau titulaire du siège patriarcal. R[ichard] S[imon], *Voyage du Mont-Liban, traduit de l'Italien, du R. P. Jérôme Dandini* (Remarques), Paris, 1675, p. 401-402.

D'autres fois, l'élection s'est faite, à la majorité des voix, par l'assemblée de l'épiscopat, du clergé et du peuple. Voir l'acte d'élection de Serge Risi en 1581, dans L. Cheikho, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVI^e et XVII^e siècles*, Beyrouth, 1923, p. 56-58; Dandini, *op. cit.*, (élection de Joseph Risi en 1596), p. 113-115; une lettre adressée en 1604 au pape par l'épiscopat, le clergé et le peuple maronites dans *cod. vat. lat. 7258*, fol. 215-219; l'acte d'élection de Joseph Al-'Aqouf, dans Anaïssi, *Collectio*, p. 113-114; Douaïhi, *Annales*, an. 1670, fol. 115 v° et *passim*.

Une quatrième procédure prépara la voie à la législation du synode du Mont-Liban : les évêques seuls désignaient le candidat, le clergé donnait son adhésion et le peuple son acceptation. Ainsi furent élus Gabriel de Blauza en 1704 et Joseph Dergham El-Khazen en 1733. Voir les lettres électorales dans les *cod. vat. lat. 7262*, fol. 141-149; et 7258, fol. 208-209 et 212, 213.

Entin le synode du Mont-Liban fixa définitivement les modalités de l'élection. Seuls les métropolitains et les évêques forment le collège électoral. L'élection peut se faire par scrutin; et alors, elle sera définitive si un candidat réunit au moins les deux tiers des votants; si non, il faudra recommencer les opérations jusqu'à ce que le quantum soit obtenu : III, vi, 8, cf. 7, § 17. Le synode admet aussi l'élection sans scrutin, par acclamation; mais, dans ce cas, le candidat n'est élu que s'il réunit tous les suffrages. *Ibid.*, 7, § 18. La période électorale s'ouvre le neuvième jour après la mort du patriarche. Les candidats doivent avoir quarante ans révolus, être au moins prêtres et réunir les autres qualités requises par les canons. *Ibid.*, 7, § 5, 10.

Le synode du Liban a précisé minutieusement le mécanisme des opérations. *Ibid.*, 7.

Le nouveau patriarche une fois élu, on fixe le jour de sa consécration. Celle-ci doit s'accomplir en présence du corps électoral, suivant un rit prévu par le Pontifical. A la suite de cette cérémonie, élu et électeurs doivent écrire au pape pour solliciter le pallium et la confirmation du nouveau patriarche. Celui-ci joint à sa lettre une profession de foi catholique. *Ibid.* Tant qu'il n'a pas reçu le pallium et la confirmation de son élection, il n'a pas la plénitude de la juridiction patriarcale. *Quibus rebus, id est, diplomate pontificio et pallio, a summo Pontifice de more acceptis et a Remo D. Patriarcha solenni ritu exceptis quemadmodum ad calcem ordinationis Patriarchæ in pontificali præscribitur, plena et absoluta in suo Antiocheno patriarchatu super universam maroniticam nationem iurisdictione fungitur.* *Ibid.*, n. 7, § 22.

Les droits et privilèges du patriarches sont définis au ch. vi, n. 2, de la troisième partie du synode. En voici l'énumération :

1. Droit de préséance sur tous les primats, les métropolitains et les évêques.
2. Faire porter devant lui la croix en tout lieu, sauf à Rome, ou en présence du pape ou de son légat.
3. User des insignes patriarcaux, notamment des vêtements de pourpre.
4. Écrire des lettres synodiques aux autres patriarches.
5. Juger en appel des controverses déjà dirimées dans les provinces ou les diocèses.
6. Consacrer personnellement ou par délégués les métropolitains et les primats de son patriarcat et leur donner le pallium.
7. Au cas où la nécessité ou l'utilité de l'Église le demande, il peut transférer d'un siège à un autre les évêques et les métropolitains, leur donner des coadjuteurs; mais ceci ne peut se faire qu'avec l'assentiment des évêques.
8. Il peut accepter la démission d'un évêque et lui donner la faculté d'entrer en religion; mais cela doit s'accomplir au synode des évêques.
9. Il peut connaître des causes majeures et des affaires graves des évêques de son patriarcat, à l'exception de celles qui sont réservées au pape.
10. Il peut recevoir les recours des évêques contre les métropolitains et ceux des clercs et des laïques contre les évêques.
11. Il lui appartient de veiller à la pureté de la foi et à l'exactitude de la discipline et, pour cela, de visiter par lui-même ou par un délégué les divers diocèses.
12. Il rassemble et préside le synode des métropolitains et des évêques.
13. Il peut édicter des canons obligatoires pour les métropolitains et les évêques.
14. Il peut frapper de censures les évêques et les métropolitains délinquants; mais le pouvoir de les déposer est désormais réservé au pape. Le patriarche peut néanmoins, à la suite d'une décision synodale, faire enfermer l'évêque coupable dans un monastère en attendant la sentence définitive du Saint-Siège.
15. Il veille à la discipline monastique, approuve les instituts religieux et exerce sa juridiction sur tous les moines de son ressort.
16. Il peut donner l'exemption aux églises et aux monastères de son patriarcat.
17. Son

nom doit être proclamé dans la liturgie après celui du pape. 18. Il peut se réserver des cas que nul évêque ou métropolitain ne peut absoudre, et, inversement, absoudre de tous les cas réservés dans son patriarcat; il peut réconcilier à l'Église les hérétiques et les schismatiques de n'importe quelle secte ou nation, dispenser des empêchements de mariage, soit dirimants soit prohibants, absoudre ceux qui ont été excommuniés, suspendus ou interdits par les prélats de son ressort, lever les irrégularités pour la réception ou l'exercice des ordres. 19. Tous les sujets du patriarcat tant ecclésiastiques que séculiers lui doivent la dime. 20. Seul il peut dans toute l'étendue du patriarcat, même en présence de l'Ordinaire du lieu, bénir, présider, exercer les fonctions pontificales. 21. Seul il peut instituer des fêtes de précepte pour tout le patriarcat, imposer des jeûnes extraordinaires, dispenser, pour motif d'ordre public, des jeûnes prescrits sans, d'ailleurs, pouvoir les abolir définitivement. 22. Seul il a juridiction sur les rites ecclésiastiques du patriarcat, avec pouvoir de réviser ou corriger rituel, pontifical, missel et autres livres liturgiques, d'introduire de nouveaux offices, d'en supprimer d'anciens; il peut se réserver certaines fonctions, qui seront interdites aux évêques et aux métropolitains, telle la consécration du chrême; en confier d'autres même à de simples prêtres, comme la dédicace des églises et des autels, la confirmation, l'usage de la mitre et de la crosse et la collation des ordres mineurs; augmenter ou diminuer tel rit, à condition d'en garder la substance, et ce de l'avis des évêques et de personnes compétentes. Il est bien entendu que tout ce qui a été dit des pouvoirs patriarcaux doit se comprendre en ce sens qu'il convient de ne rien faire d'important sans le synode des évêques et des métropolitains, de même que ces derniers ne doivent rien entreprendre, en dehors de l'administration ordinaire, sans consulter le patriarche.

II. LA LITURGIE. — Le rit maronite appartient au groupe des liturgies syriennes du patriarcat d'Antioche. Il utilise la langue syriaque et, pour certaines parties, l'arabe.

Les relations des maronites avec l'Occident ont exercé une profonde influence sur la discipline de leur Église. Mais ces effets n'ont commencé à se produire d'une manière systématique, dans le domaine proprement liturgique, que vers la fin du XVI^e siècle. Cf. ci-dessus, col. 63. Le pouvoir pontifical, les missionnaires, la plupart des maronites élevés à Rome ont été les artisans de la latinisation. Nous en étudierons brièvement les résultats dans les principaux livres liturgiques.

1. *Le missel.* — Dans le rit syrien, comme du reste dans les autres rites, la liturgie eucharistique se compose de la messe des catéchumènes et de l'anaphore. (Ἀναφορά) qui correspond au canon romain.

Mais à la différence de la liturgie latine, le rit syrien possède un nombre considérable d'anaphores de rechange composées sur le modèle de la liturgie de saint Jacques. Les maronites ont, en outre, une anaphore particulière, celle qui commence par le mot *charar*, et qui a beaucoup de ressemblances avec la liturgie des chrétiens de l'empire perse, connus sous le nom de syriens orientaux. L'ensemble des anaphores ne se trouve pas dans un missel unique. Les missels offrent entre eux, de ce chef, une assez grande variété. Pour ne parler que des maronites, nous citerons trois recueils mss. qui étaient en usage chez eux et qui sont conservés à la Vaticane sous les n. 29 et 31 du fonds vat. syr., et le n. 56 du fonds syr. Borgia. Le 29, exécuté en 1536, contient vingt-deux anaphores, le 31, écrit en 1564 et 1579, dix et le 56, copié sur un *codex* de l'année 1527, n'en renferme que sept. Sur le rit syrien, voir Mgr Rahmani, patriarche syrien d'An-

tioche, *Les liturgies orientales et occidentales*, Charfet (Liban), 1924, p. 151 sq.

Jusqu'à la fin du xvi^e siècle, le missel était encore manuscrit et, partant, les modifications qu'on chercha à y introduire n'eurent d'abord qu'une diffusion restreinte. L'imprimerie aida à les généraliser. La première édition du missel fut faite à Rome en 1592, sous le titre de *Missale chaldaicum juxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum*. Elle entra officiellement en vigueur en 1596, au synode tenu en présence du P. Dandini qui en avait apporté au Liban 200 exemplaires. Dandini, *op. cit.*, p. 102 et 125; Douaïhi, *Manârat El-aqdâs* (lampe du sanctuaire), t. II, Beyrouth, 1896, p. 326. Elle contient 14 anaphores. Les retouches importantes que le texte liturgique y a subies concernent les paroles de l'institution et l'épiclese. Le récit de la cène était raconté en d'autres termes que dans la messe latine. Ces termes variaient, du reste, avec les anaphores. Maintenant, les paroles de l'institution sont une simple traduction du missel romain. Quant à l'épiclese, elle est mutilée : le célébrant ne demande plus que le Saint-Esprit soit envoyé sur le pain et le vin pour les transformer au corps et au sang du Christ, mais pour appliquer aux fidèles les effets du sacrement eucharistique. Toutefois, on rencontre encore dans trois anaphores les traces de l'épiclese primitive. Dans la première édition faite à Rome, en 1596, le *diaconicon* n'a pas été corrigé à cet endroit. Le diacre continue d'inviter les fidèles à se recueillir devant le Saint-Esprit qui descend sur l'oblation pour la sanctifier. Mais, dans les éditions suivantes, il dira que le Saint-Esprit descend sur l'autel pour nous sanctifier.

La deuxième édition du missel, faite également à Rome en 1716, ne rétablit ni les formules traditionnelles du récit de la cène, ni l'épiclese. Elle supprime certaines anaphores de l'édition précédente et les remplace par d'autres; notamment, elle ajoute l'anaphore dite de l'Église romaine, qui contient quelques prières d'origine latine, et introduit dans la pratique la liturgie des présanctifiés pour le vendredi saint. La messe des présanctifiés célébrée jadis tous les jours du carême, sauf le samedi et le dimanche, était depuis longtemps tombée en désuétude, sans laisser de traces dans les livres usuels. On voulut la rétablir, suivant l'usage romain, pour le seul vendredi saint; mais une autre anaphore qui n'a aucun rapport particulier avec l'ancienne liturgie, l'anaphore *charar*, fut adaptée à cette cérémonie. Synode du Liban, II, XIII, 17. Cf. M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, Paris, 1924, p. 225 sq.; M. Rajji, *Une anaphore syriaque de Sévère pour la messe des présanctifiés*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXI, 1918-1919, p. 25-39. Les anaphores de l'édition de 1716 restent au nombre de quatorze.

Nous avons encore une troisième édition romaine en 1762-1763. Elle réduit le nombre des anaphores à neuf. Les éditions postérieures exécutées à Qozhaïya et à Beyrouth (Liban), en 1816, 1838, 1855, 1872, 1888, 1908, ne dépassent plus ce chiffre. Elles ont toutes le même texte pour les paroles de l'institution, celui de la messe latine, et quelques-unes conservent les vestiges de l'ancienne épiclese. Les éditions du Liban ajoutent des péripécies évangéliques pour tous les jours non fériés, ainsi que pour les fêtes fixes et mobiles. Les maronites avaient un calendrier de saints peu fourni, et les missels imprimés à Rome ne donnaient de lectures évangéliques que pour certains jours de l'année. L'élaboration d'un calendrier complet ne fut pas immédiatement suivie de l'assignation à chaque jour des péripécies scripturaires (épîtres et évangiles). Il était réservé à Farhât, archevêque d'Alep (1725-1732), d'accomplir ce travail. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 545-546. Les péripécies évangéliques furent imprimées

pour la première fois dans le missel de Qozhaïya. Les épîtres forment un volume à part, qui a déjà plus de huit éditions. Ajoutons que les maronites ont adopté les ornements et les hosties de l'Église latine, et nous aurons presque tous les éléments de provenance occidentale.

2. *Le rituel*. — Le rituel lui aussi a été profondément latinisé. Mais les changements ne s'introduisirent que lentement dans la pratique.

Le rituel, en effet, fut imprimé beaucoup plus tard que le missel. On inséra d'abord des modifications dans les nouvelles copies manuscrites; on chargea les anciennes de ratures et d'additions. Un maronite, Joseph El-Bâni, en témoigne dans une note écrite par lui, en 1665, sur un *codex* conservé au fonds syr. du Vatican, n° 48, fol. 1; et Assémani l'atteste à son tour, dans *Bibl. Apost. Vat. cod. mss., catalogus*, t. II, p. 307-308. De plus, quelques rituels conservés à la Vaticane, *Vat. syr. 300* et *313*, et à la Bibliothèque nationale de Paris, *ms. syr. 117*, en font également la preuve. D'autres latinisateurs recoururent à un procédé plus radical. Ils traduisirent du latin une partie du rituel et l'imposèrent à l'usage. Ainsi, nous avons vu, notamment, les rituels du baptême et de l'extrême-onction, imprimés à Rome avec l'office ferial abrégé, en 1647. On se trouvait donc, peut-on dire, en présence d'une sorte d'anarchie qui envahissait la discipline liturgique. Le patriarche Douaïhi voulut une réforme; il se mit à étudier les vieux mss. afin de rétablir le rit de son patriarcat. Achevé en 1694, le rituel réformé fut promulgué par une lettre patriarcale qui lui servait de préface. Le Saint-Siège approuva l'œuvre de Douaïhi, et la Propagande proposa de l'éditer à ses frais. Malheureusement, le projet n'eut pas de suite. Voir les documents parmi les mss. de la Vaticane, *Vat. syr. 310, 312*, et *Vat. lat.*, n. 9552, fol. 37 sq., et n. 7261, fol. 109-114. Les tendances latinisantes reprirent bientôt leur cours, d'autant plus fortement que le xviii^e siècle manifeste, en matière d'innovations liturgiques, une particulière fécondité. On ne se contentait plus de copier le rituel romain; on allait puiser dans les ouvrages ascétiques d'Occident de nouvelles pratiques, et on leur assignait une place dans le domaine cultuel.

En 1752 paraissait à Rome un nouveau rituel intitulé : *Sacerdotale Ecclesiae Antiochenae nationis Maronitarum*. Accentuant toujours davantage le mouvement de latinisation, il reproduit entre autres cérémonies et bénédictions empruntées au rituel romain, avec le rit du baptême et de l'extrême-onction, celui de la communion des malades et de l'administration du sacrement de pénitence. Par réaction, le synode de 1755 permit l'emploi du *Sacerdotale* seulement pour les funérailles et prescrivit au clergé de se conformer, pour le reste, au rituel de Douaïhi. Can. 5. Mais le décret synodal ne put arrêter le courant, déjà trop fort. En effet, le *Sacerdotale* était presque entre toutes les mains, et les prêtres en suivaient les prescriptions. Le rituel s'encombra même de nouvelles dévotions cultuelles dont plusieurs ont pour auteur le patriarche Joseph Estéphan († 1793). 'Abboud, *Biographie du patriarche*, p. 239, 240; Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 536-537.

Une réforme s'imposait. Un autre Joseph Estéphan, archevêque de Cyr (1810-1823), se chargea d'en élaborer le plan. Par malheur, au lieu de s'inspirer de la méthode et de l'œuvre de Douaïhi, il enregistra purement et simplement les résultats acquis et soumit son travail au patriarche El-Hélou. Celui-ci n'eut pas le temps de s'en occuper; il mourut en 1823. Son successeur envoya le projet du rituel au Saint-Siège, en 1825, pour qu'il l'approuvât et le fit imprimer à Rome. Angelo Mai, l'ayant examiné et comparé avec celui de Douaïhi, rédigea un rapport défavo-

nable; il fit surtout remarquer que le nouveau rituel n'était pas celui de l'Église maronite. La Propagande le retourna alors au patriarche et y joignit les réserves que les cardinaux avaient formulées à la congrégation du 24 janvier 1833. Sur de nouvelles instances du patriarche et de l'épiscopat, le rituel d'Estéphan fut enfin imprimé à la typographie de la Propagande en 1839-1840, divisé en deux volumes dont l'un a pour titre, *Rituale abaque pia precationes ad usum Ecclesiae Maroniticae* et l'autre, *Ritus administrandi nonnulla sacramenta ad usum Ecclesiae Antiochena Maronitarum*. Voir les documents parmi les mss de la Vaticane, *Val. lat.* 9552, fol. 39, 46, 175-177, 252-253, 259, 264, 266, 268. C'est le rituel qui est actuellement en usage. Le premier volume a été réédité en 1909 et le second en 1897.

3. *Le pontifical*. — Ce livre était compris dans la réforme de Douaihi. A son tour, il fut ensuite retouché et modifié, mais sans trop subir l'influence latine.

Dans l'ensemble, il reste conforme au cadre traditionnel des usages du patriarcat d'Antioche. Il existe pourtant un rit d'importation romaine, qui figure parmi les fonctions épiscopales, celui de la confirmation. A la suite des ordres réitérés de Rome, l'administration de ce sacrement a été réservée à l'évêque. Elle avait jadis fait partie, comme c'est encore la règle dans les autres églises orientales, de l'initiation chrétienne : le prêtre confirmait lui-même le nouveau baptisé. L'attribution exclusive de ce pouvoir à l'évêque a été effectivement établie au cours du XVIII^e siècle, notamment après le synode du Liban, tenu en 1736. Voir une lettre d'Abraham Ecchellenis de 1654, dans *Antiquitates Ecclesiae orientalis*, Londres, 1682, p. 468; J.-A. Assémani, *Codex liturg.*, t. II, p. 350, n. 2 et t. III, p. 187-188. Ce changement de discipline exigeait qu'un rit spécial fût assigné à la confirmation et rattaché au pontifical. On adopta celui de l'Église latine; mais il figure tantôt seul, tantôt encadré de prières et d'hymnes plus ou moins longues.

Anciennement, le saint chrême (*maïroun* = *μύρον*) était, suivant la discipline de l'Orient, composé d'huile et de baume mélangés avec d'autres parfums. Voir l'énumération de ces substances dans une lettre du patriarche à Léon X, Labbe, *Concil.*, t. XIV, col. 348, 349. Pour se conformer aux ordres du Saint-Siège, les maronites étendirent encore à cette matière la pratique romaine : le chrême n'est plus qu'un mélange d'huile et de baume. Ils avaient déjà, depuis plusieurs années, adopté cet usage lorsque le synode du Liban fut réuni en 1736. Synode, II, III, 3.

4. *L'office divin*. — La récitation privée de l'office n'est pas de règle traditionnelle dans la discipline de l'Orient; le principe est que l'office doit être célébré au chœur. Cependant, l'obligation du bréviaire au sens occidental s'est peu à peu introduite dans les églises catholiques.

Son application chez les maronites doit dater de loin, car, dans les vieux pontificaux, l'exhortation de l'évêque rappelle au nouveau diacre le devoir d'être assidu à l'office le matin, le soir et à minuit, et de réciter en son particulier les autres prières. C'est qu'en effet, jadis, clercs et fidèles allaient chanter à l'église l'office de l'aurore, des vêpres et de la nuit. Synode du Liban, II, XIV, 31. Au rapport de Dandini qui était au Liban en 1596, les maronites avaient, à cette époque, l'habitude de chanter également les autres parties de l'office. L'accomplissement de ce devoir s'était tellement ancré dans leurs mœurs, qu'ils s'étonnaient grandement de ne pas voir le délégué épiscopal les suivre à l'église à toutes les heures de la prière. Dandini, *op. cit.*, p. 82-83. C'était encore la règle générale lorsque Richard Simon publiait, en 1707, sa traduction française du *Voyage du Mont-*

Liban du P. Dandini. Voir ses *Remarques*, *ibid.*, p. 363.

Cependant, avant cette date, la récitation privée de l'office avait commencé à entrer dans la pratique. Il existait déjà en effet, une édition abrégée de l'office ferial, faite à Rome, le bréviaire, et, en 1633, le patriarche en demandait au pape 200 exemplaires. Anaissi, *Collectio*, p. 111; cf. Dandini, *ibid.* Quoi qu'il en soit, le synode du Liban, de l'année 1736, en imposant aux clercs majeurs l'obligation du bréviaire, leur laisse la liberté de choisir entre l'office choral et la récitation privée. II, XIV, 34. Aujourd'hui, ils s'en acquittent généralement, comme en Occident, chacun en son particulier, mais ils peuvent toujours se servir du bréviaire ferial.

Les syriens réglementent l'office de deux manières. Les syriens orientaux ont introduit une certaine variété dans la disposition de ses parties; ils font exécuter, outre les psaumes quotidiens, des psaumes assignés à chaque jour. Les syriens occidentaux n'ont que peu de psaumes; en revanche, ils multiplient les homélies, les hymnes, les cantiques et les oraisons. Le plus célèbre hymnographe de l'antiquité, dont les écrits ont enrichi les offices, est saint Éphrem. Les maronites suivent ce dernier système.

Les prières canoniales sont au nombre de sept : 1. la prière du soir (vêpres); 2. l'apodypne (*ἀπόδειπνον* = complies); 3. l'office de la nuit; 4. l'office de l'aurore; 5. tierce; 6. sexte; 7. none. — Lorsque l'office est célébré à l'église, on le chante à deux chœurs et on y ajoute la lecture du synaxaire et des leçons scripturaires tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament.

La latinisation, on a pu le remarquer, affecte particulièrement le rituel. C'est incontestablement une chose regrettable. Mais, pour en juger les auteurs, il convient de tenir compte du milieu dans lequel l'œuvre fut accomplie. Tous s'inspiraient d'une noble préoccupation, que souvent les circonstances leur imposaient : mettre hors de doute l'attachement des maronites au Saint-Siège. D'autre part, la mentalité qui dominait en Occident attribuait au rit latin une prééminence spéciale sur le rit oriental. Voir la constit. *Etsi pastoralis* de Benoît XIV, 26 mai 1752, § 2, n. 13. Une autre communauté catholique qui se fût trouvée à la place des maronites n'eût pas échappé à l'influence occidentale. Au reste, malgré ces modifications, le rit maronite conserve encore dans son ensemble le cadre et les caractères essentiels de la liturgie d'Antioche.

III. LA VIE RELIGIEUSE. — 1^o *Instituts d'hommes*. —

1. *Instituts à vœux solennels*. — A la suite de la conquête de la Syrie par les Arabes, les moines maronites, en butte aux vexations des envahisseurs et de leurs ennemis religieux, affluèrent au Liban pour y chercher refuge. Transplanté sur une terre particulièrement favorable au recueillement et à la méditation, le monachisme se mit à refleurir avec une vigueur nouvelle. Il établit son centre au milieu des gorges austères de la Vallée-Sainte, la Qadicha, qui s'ouvre au pied des cèdres pour aller finir à Tripoli, dans la Méditerranée. Bientôt, les couvents pullulèrent sur les collines; les ermites peuplèrent les flancs des montagnes, perchés sur les rocs surplombants ou blottis dans les cavernes. On ne visite pas, aujourd'hui, sans une émotion profonde, ces grottes silencieuses où s'abritèrent tant de moines, d'évêques et de patriarches. Voir de la Roque, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, t. I, Paris, 1722, p. 57-59. La réputation de ces moines dépassa les frontières de la Syrie et attira auprès d'eux, même de la terre de France, des hommes remarquables, tel ce gentilhomme de Provence, François de Chastel († 1641), des vœux de vivre de leur régime et sous leur conduite. Voir la vie de François

de Chasteuil dans de la Roque, *op. cit.*, t. II, p. 153-262; Douaihi, *Annales*, an. 1668, fol. 115 r°.

Les moines se divisèrent en deux catégories : les solitaires et les cénobites. L'ascétisme était rude chez tous mais particulièrement impitoyable chez les ermites. Ils se provoquaient, avec une sorte de sainte émulation, à qui materait le mieux son corps. « Esquissions une de ces existences (d'après Douaihi, *Annal.*, an. 1542, 1544, et des manuscrits de Qozhāiyya). En l'année 1542, mourut saintement, muni de la bénédiction du patriarche Moussa et de Koriakos, évêque d'Ehden, le pieux ermite Younan-el-Matriti. Pendant cinquante ans, il avait vécu dans l'ermitage de Saint-Michel. D'une pureté de cœur parfaite, il célébrait la messe chaque matin; quatre ans avant sa mort, il ne mangeait qu'une fois tous les deux jours, et, pendant le carême, le samedi et le dimanche seulement. Ses jeûnes se prolongeaient encore de la Pentecôte à Noël, de l'Épiphanie à Pâques. Il ne buvait que le samedi et faisait des prosternations jusqu'à se mettre tout en sueur; pendant la semaine sainte, il en faisait 24 000, et n'était surpassé en cela que par son disciple Hanna-el-Lahfedi qui, plus vigoureux, allait jusqu'à 26 000... » J. Goudard, S. J., *op. cit.*, p. 297.

Jusqu'au début du XVII^e siècle, le monachisme garda la préférence à la région de la Vallée-Sainte. A partir de cette époque, grâce au prestige de la noblesse maronite, notamment de la famille El-Khazen, il commença à élargir son territoire, surtout du côté du district de Kasrawān, qui devenait de plus en plus le centre chrétien de la Montagne. (Sous la dénomination de Kasrawān, on comprenait alors un espace plus étendu que celui d'aujourd'hui.) « Une nuit, en 1654, trois jésuites, jetés à la côte par un naufrage et pris pour des corsaires, sont menés au célèbre Abou-Naufel (El-Khazen), qui aussitôt les établit dans ses domaines d'Antoura (du Kasrawān.) Les Pères sont ravis d'y trouver comme une oasis du catholicisme : Dans cette région, écrit l'un d'eux (le P. Besson, *Syrie et Terre sainte*, p. 101, etc.)... la simplicité des premiers siècles y fleurit... Le naturel des habitants est bon, d'humeur fort douce. Ils ne rebutent personne, et, ne pouvant donner ce qu'on désire, du moins ils donnent de bonnes paroles. Le blasphème est un monstre rare; on n'y parle point de vol; s'ils sont malades ou éprouvés, ils disent que cela vient de Dieu. Ils sont forts en jeûnes et abstinences; les femmes y sont bien retirées... Un sermon peut durer dix heures, et plus l'entretien est long, plus l'attention redouble. Les vieillards se font un bonheur de réciter le catéchisme en public; ils se montrent friands de chapelets, médailles ou images et semblables petits présents. » Joseph Goudard, S. J., *op. cit.*, p. 174. Un autre témoin qualifie le Kasrawān de terre d'asile pour les catholiques : « Aussi, dit-il, y voit-on beaucoup de couvents de religieux et religieuses. » Granger (1735), Arch. du ministère des Affaires étrang., 322, n. 27, cité par le P. Goudard, *op. cit.*, p. 173; Debs, *op. cit.*, t. VII, p. 350-354 et t. VIII, p. 591-599 et 780-787; Chebli, *Biographie du patriarche Douaihi*, p. 177-181.

Les monastères avaient formé chacun, jusqu'à la fin du XVI^e siècle, un tout complet et autonome. Point de constitutions écrites, mais une discipline fondée sur une sorte de droit coutumier. Les moines ne prononçaient pas de vœux explicites, comme ils le font actuellement; ils observaient la vieille règle de la profession tacite qui consistait dans le port de l'habit, ou l'entrée en religion selon un rit déterminé ou l'usage en vigueur. Cf. Dandini (qui visita les maronites au nom du Saint-Siège, en 1596) *op. cit.*, p. 75-76; *Relazione dell'ablegazione (en 1736) de J.-S. Assémani*,

p. 29-30; une relation en arabe de l'archevêque 'Abdallah Qaraali, dans Chartouñi, *Chronologie des patriarches maronites*, p. 192-193; Hélyot, *Dictionnaire des ordres religieux*, t. II, dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne, t. XXI, Paris, 1848, col. 894.

Le patriarche Douaihi, on se le rappelle, avait à cœur d'introduire dans les couvents le système des ordres d'Occident. Il en avait vu les avantages quand il était à Rome, et la puissance qui résultait de l'union des monastères sous le gouvernement d'un chef unique l'avait frappé. La Providence lui envoya, pour réaliser son désir, trois maronites d'Alep : Gabriel Hawa (plus tard archevêque de Chypre); 'Abdallah Qaraali (depuis archevêque de Beyrouth); et Joseph El-Batn. Ils entreprirent, sous son patronage, l'œuvre de la réforme. Ils lui soumièrent d'abord leur projet, puis reçurent de ses mains l'habit monastique, le 10 novembre 1695, mais seulement *ad experimentum*, sans se lier encore par les vœux de religion. Cependant, quelque temps après, ils émièrent, la même année, le vœu de pauvreté. Tout en élaborant les constitutions, ils ne manquèrent pas d'en faire eux-mêmes l'expérience immédiate. En 1698, quand ils eurent achevé la rédaction des statuts, leur institution comptait déjà plusieurs recrues nouvelles. Ils s'appelèrent d'abord moines *alépins*, du nom de la ville des fondateurs, puis, en 1706, moines *libanais* de Saint-Antoine, en souvenir du pays où l'ordre se fonda. Avant d'être définitivement érigée, cette famille monastique eut à subir l'épreuve d'une grave dissension entre ses fondateurs eux-mêmes. Gabriel Hawa se sépara de ses frères pour établir une autre communauté; il échoua dans sa tentative et alla se fixer à Rome. Son départ rétablit la paix. Qaraali élu au poste de supérieur général, se donna la tâche de faire approuver les constitutions. Il les soumit au patriarche Douaihi. Après un mûr examen, celui-ci leur conféra la reconnaissance canonique, le 18 juin 1700. On peut voir l'original du document d'approbation au couvent de N.-D. de Loaisah. Alors seulement les moines de la nouvelle réforme prononcèrent simultanément les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. P. Chebli, *Biographie du patriarche Douaihi*, p. 176-194; Rachid Chartouñi, *Histoire de la nation maronite*, p. 266-268.

Plus tard, on ajouta aux constitutions trois nouveaux chapitres, et les moines s'astreignirent à un quatrième vœu, celui d'humilité. Le patriarche Jacques 'Aouad approuva de nouveau les statuts avec ces additions, le 23 novembre 1725. Nous avons vu l'original de son décret aux archives de l'hospice maronite de Rome. Cf. Chartouñi, *op. cit.*, p. 268.

Entre temps, l'institut traversa de pénibles vicissitudes; ses ennemis le dénoncèrent même à Rome comme illégal, et la Congrégation de la Propagande le condamna. Voir la relation de Qaraali, *loc. cit.*, p. 182-195. Aussi, pour lui donner plus de garantie, le chapitre général crut-il nécessaire de le faire ériger en institut de droit pontifical. Les constitutions, revues et considérablement augmentées, furent donc soumises au pape qui les approuva par le bref *Apostolatus officium* du 31 mars 1732. Texte du bref dans *Regulæ et constitutiones monachorum syrorum maronitarum ordinis S. Antonii Abbatis congregationis Montis Libani*, Rome, 1735, p. XI, 137. Voir aussi *Jus pontificium*, t. II, p. 428-431; les constitutions sont reproduites, *ibid.*, t. V, p. 381-436. Le synode du Liban imposa de nouveau aux communautés religieuses l'observance de cette règle, IV, II, 21. En 1737 et 1740, l'abbé général et ses quatre assistants, réunis en conseil, expliquèrent officiellement certains articles des constitutions et soumièrent leurs délibérations au souverain pontife. Benoît XIV les ratifia par les

lettres *Semper probavimus* du 5 octobre 1742. *Jus pontific.*, t. vii, p. 153-157.

Sur le modèle de la congrégation du Mont-Liban, l'archevêque Gabriel de Blauza (plus tard patriarche), fonda une autre communauté, celle de Saint-Isaïe. Les moines de ce nouvel Institut rivalisèrent de piété et d'abnégation avec leurs frères aînés. Aussi virent-ils, leur règle approuvée, en 1703, par Douaïhi, puis par ses successeurs Gabriel de Blauza, Jacques 'Aouad et Joseph Dergham El-Khazen. Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, p. 195-196; Debs, *op. cit.*, t. viii, p. 593-594. Le 17 janvier 1740, elle reçut la confirmation du Saint-Siège. Bref *Misericordiarum*, 17 janvier 1740. *Jus pontific.*, t. ii, p. 516, 517. Cependant, cette règle ne diffère presque pas de celle de la congrégation du Mont-Liban.

Ainsi, à côté des monastères autonomes, l'Église maronite comptait dès lors deux ordres à maisons multiples, unies sous la crosse de deux supérieurs généraux. Cf. le bref *Apostolatus officium* du 31 mars 1732.

La Congrégation du Mont-Liban trouva dans sa diffusion rapide et la prospérité trop hâtive de ses couvents un principe de désagrégation. Devenus très nombreux avant de posséder une tradition suffisamment longue, les moines se partagèrent en deux camps : d'un côté ceux d'Alep, de l'autre ceux du Liban. Le conflit s'envenima tellement qu'une division complète s'opéra entre *Alépins* et *Montagnards* (*Libanais*), suivie de l'élection de nouveaux supérieurs pour chacune des deux branches. Benoît XIV d'abord, puis Clément XIII, reprouvèrent cette division. Mais ni les instances pontificales, ni les efforts du patriarche ne purent mettre un terme à ces agitations. Voir les lettres *Supremum* du 17 mai 1757; *Quanta quidem*, même date; *Quaecumque a te*, 11 avril 1759; *Laudamus*, 15 novembre 1760, dans *Jus pontific.*, t. iii, p. 686-689; t. iv, p. 27-28; Anaïssi, *Bull.*, p. 375-383. Les tristes événements qui troublaient l'Église maronite à cette époque contribuèrent, sans aucun doute, à l'entretien de cette animosité familiale. Bref, le rétablissement de l'état primitif s'avérait impossible; il fallut bien, *pro bono pacis*, que l'autorité sanctionnât le fait acquis. Le bref *Ex injuncto nobis* du 19 juillet 1770 approuva la division faite entre *Alépins* et *Montagnards* des biens et des monastères de la congrégation. *Jus pontific.*, t. iv, p. 164-167.

Désormais, ce n'était donc plus deux ordres religieux que les maronites possédaient, mais bien trois, parfaitement distincts entre eux et légitimement établis : l'ordre des moines Libanais ou Baladites (= indigènes), l'ordre des Alépins et celui de Saint-Isaïe, dit Antonin. Ces trois congrégations se répandirent assez vite, soit par la fondation de nouvelles maisons, soit en s'agrégeant des couvents de l'ancienne observance. Les monastères autonomes se vidèrent peu à peu. Et, avec le temps, ils finirent par s'éteindre. En tout, ils ne possèdent plus, aujourd'hui, que deux ou trois moines.

À la différence du monachisme antique, les trois ordres : Baladite, Alépin et Antonin forment chacun une société hiérarchisée avec provinces et maisons multiples, sous la direction d'un chef unique. Le chapitre doit se réunir tous les trois ans pour l'élection de l'abbé général et de ses quatre assistants. Puis, ces derniers s'assemblent à leur tour, pour désigner les supérieurs provinciaux et locaux. Le but de cette nouvelle forme de monachisme est plutôt l'ascèse personnelle, et les monastères sont organisés surtout en vue de la contemplation. Cependant, les constitutions n'excluent pas absolument la vie active; elles la prescrivent même dans certaines circonstances : *Quia in hac vita homo et nostris succipit, neque in*

iis, quæ parochorum, aut episcoporum juris sunt, se immisceat. Si quando autem ab episcopo, aut Remo Domino Patriarca jussus fuerit Abbas monasterii, ut ipse, vel aliquis monachorum in monasterio, aut in vicinis sive remotis locis populum doceat, vel confessiones audiat, aut alia quæcunque sacramenta administret, ab eo facultatem in scriptis habere curet. Part. II, c. v, n. 3. De son côté, le Synode du Liban règle les formes de la participation des moines aux fonctions pastorales de la façon suivante : Nul monastère n'aura charge d'âmes, mais l'évêque, en cas de besoin, pourra confier, à défaut de prêtres séculiers, une paroisse à un moine prêtre, soit temporairement soit même à vie, utiliser les moines pour les missions diocésaines, leur confier les écoles, dans les villages de façon perpétuelle, dans les villes de façon temporaire... Mais les moines continueront à tenir école ouverte dans leurs couvents pour y instruire la jeunesse. IV, ii, 7 et vi, 5.

Conformément à ces prescriptions et à ces conseils, les moines, sans perdre de vue la sanctification personnelle, qui demeure leur principale raison d'être, prêtent leurs concours aux œuvres d'apostolat : ils confessent, prêchent, à l'occasion dirigent une paroisse, et s'adonnent à l'enseignement, tant primaire que secondaire. Aussi, dans les monastères, cherche-t-on de plus en plus à promouvoir, avec l'éducation religieuse, la culture intellectuelle.

Sans parler des novices, les moines se partagent actuellement en trois catégories : les frères laïcs, les prêtres et les solitaires. Ces derniers deviennent rares. On en rencontre encore quelques-uns, qui continuent les traditions érémitiques. D'après les constitutions, il est permis aux profès, après cinq ans de profession et avec la permission de l'abbé, de se retirer soit temporairement, soit perpétuellement dans une cellule séparée de la communauté pour s'y livrer à la prière et aux exercices spirituels. Cette cellule aura sa clôture propre. Le solitaire, s'il est valide, doit aussi cultiver le champ qui serait adjoind à l'ermitage ou faire d'autres travaux manuels utiles. *Constitut.*, II, xiii, 1. Cf. le synode du Liban, IV, ii, 21, § 20. On trouvera dans le P. Goudard, *op. cit.*, p. 263-264, la description édifiante et très pittoresque de la vie de deux ermites contemporains que nous avons visités nous-même à Maïphouq (Meïfouk).

Le bien qui résulta de la réforme monastique chez les maronites ne resta pas confiné dans leurs monastères ni dans les éparchies du patriarcat. Il se répandit dans d'autres églises de rite oriental. La congrégation religieuse arménienne érigée à Koraim (Liban) en 1718, adopta les constitutions des moines maronites, deux de ses fondateurs ayant étudié et pratiqué sous la conduite de ces derniers la vie religieuse. Cf. le patriarche Mas'ad, *op. cit.*, p. 189; Debs, *op. cit.*, t. viii, p. 599; Ghabriel, *ibid.*, t. ii a, p. 713-714. Il en est de même des basilien melkites. Voir le P. Gabriel Naba', *La juridiction sur les congrégations basilien melkites*, dans la revue *Sloudion*, 1925, t. ii, p. 16. À leur tour, les moines chaldéens de Saint-Hormisdas empruntèrent leur règle aux ordres maronites. Leur fondateur, Gabriel Dembou, vint au Liban, dans les premières années du xix^e siècle, s'initier à la vie monastique sous la direction des moines du pays. Voir Clément Joseph David, archevêque Syrien de Damas, *op. cit.*, p. 330, n. 1; et, lorsque le Saint-Siège, en 1845, approuva l'ordre chaldéen, ce sont les constitutions des maronites qu'il leur donna, en les adaptant à leurs besoins. Le bref *Monachorum instituta* de Grégoire XVI, 26 sept. 1845, et l'instruction de la Propagande du 8 décembre de la même année, dans *Jus pontific.*, t. v, p. 356, 357 et 381-383 en note.

2. *Instituts à vœux simples.* — Le patriarche Ho-

baïch, nous l'avons dit plus haut, avait fondé une société de missionnaires. Elle ne vécut pas longtemps, mais le souvenir en resta, et le sentiment de son utilité.

En 1865, le P. Jean Habib (plus tard archevêque de Nazareth) reprit l'œuvre de Hobaïch et créa, au couvent de Koraim, acheté aux arméniens, la *Congrégation de la mission libanaise maronite*. Les statuts de cette congrégation, analogues, sur bien des points, à ceux des pères rédemptoristes, furent confirmés par le patriarche Mas'ad. La jeune mission progressa rapidement; et lorsque son fondateur mourut, en 1894, elle était déjà florissante. Elle a pour but principal la prédication, notamment sous forme de retraites. Toutefois, les Pères de Koraim ne négligent pas les autres aspects du ministère des âmes. A Djounieh, centre important du Kasrawân, leur résidence possède une chapelle ouverte au public, et ils y exercent très utilement les fonctions sacerdotales. A Beyrouth, ils dirigent le grand établissement scolaire maronite, le collège de la Sagesse. L'archevêque actuel de cette ville, Mgr Mobarak, leur a confié, en outre, les séminaristes du diocèse. A Buenos-Ayres (Argentine) où se trouve une colonie maronite assez considérable, ils s'occupent du ministère pastoral, tiennent un collège, dirigent une imprimerie et publient un journal en langue arabe, le *Missionnaire*. Partout, la confiance estime de leurs compatriotes les entoure. La réputation de leurs œuvres a suggéré à Mgr Germanos Mo'aqqad, métropolitain titulaire melkite de Laodicée, l'idée de fonder, sur leur modèle, la *Société des missionnaires de Saint-Paul*. Avant de mettre son projet à exécution, en 1903, il vint étudier de près l'organisation de Koraim. Les deux Instituts rivalisent d'ardeur pour le service de la cause catholique.

2° *Instituts de femmes*. — A l'imitation des moines, les moniales avaient pratiqué à la fois les deux régimes solitaire et cénobitique : c'est-à-dire, comme l'explique Ét.-Év. Assémani, qu'après un certain temps de vie religieuse, on donnait aux professes qui le demandaient une cellule située près du monastère où elles restaient recluses jusqu'à la mort. Ét.-Év. Assémani, *Bibl. mediceæ catal.*, p. 26. Et cet auteur renvoie à une note écrite par le patriarche Jérémie, enregistrant la mort d'une moniale recluse, arrivée le 6 novembre 1511 des Grecs = 1199 de J.-C. (Cette note est sur un évangélaire conservé à la Laurentienne de Florence; elle est reproduite par Ét.-Év. Assémani, *ibid.*, p. xxxiii, texte syriaque, et p. 26, trad. lat.) Le P. Eugène Roger, récollet, qui visita le Liban dans la première moitié du xvii^e siècle, rencontra, auprès d'un vieux religieux, une moniale qui avait mené auparavant la vie solitaire. *Op. cit.*, édit. de 1646, p. 429. Cf. aussi Hélyot, *ibid.*, col. 893. On en trouvait encore quelques-unes au début du xviii^e siècle. Hélyot, *loc. cit.*, col. 894. Mais bientôt, ce régime disparut; et lorsque Ét.-Év. Assémani rédigeait le catalogue de la Laurentienne, publié en 1742, les religieuses pratiquant la vie solitaire n'existaient plus. *Ibid.*, p. 26.

Actuellement, toutes les religieuses mènent l'existence de la vie de communauté. Elles se répartissent en trois groupes :

1. *Les moniales de l'ancienne observance*. — Quelques-unes se rattachent à un ordre de moines, les autres dépendent uniquement de l'Ordinaire du lieu. Jadis aucun couvent ne possédait de constitutions écrites; les religieuses vivaient suivant un ensemble de traditions et de coutumes plusieurs fois séculaires. Quand furent approuvées les constitutions pour les moines, on les adapta à quelques monastères féminins. Synode du Liban, IV, m, 3. Aux autres, J.-S. Assémani, à la suite du synode du Mont-Liban, proposa d'imposer la règle écrite par 'Abdallah Qaraali († 1742) pour les

religieuses de Saint-Jean-Baptiste de Harache. *Relazione dell'ablegazione*, p. 29. Le concile de Loaisah, en 1818, se rangea à cet avis et Rome approuva sa décision : *Servetur a monialibus regula iam tradita ab episcopo Abdalla Caralli* ('Abdallah Qaraali) *Hierapolitano, excepta obligatione surgendi media nocte ad orandum, a qua moniales dispensantur*. Décret de la Propagande, 15 mars 1819, dans *Jus pontific.*, t. iv, p. 579.

Les moniales de l'ancienne observance sont cloîtrées; tous les jours elles chantent le grand office et mènent une vie fort austère. Elles occupent douze monastères, dont cinq affiliés à la congrégation des moines baladites ou libanais et deux à la congrégation de Saint-Isaïe; les autres dépendent de l'évêque diocésain. Tous ces monastères demeurent cependant autonomes, sans qu'aucun lien canonique les rattache l'un à l'autre. D'après les constitutions des moines, un ordre ne doit prendre la direction de moniales que du consentement écrit du patriarche et de l'évêque diocésain. Dès lors, la direction appartiendra à l'abbé général qui en deviendra, après le patriarche et l'évêque, le visiteur ordinaire, le supérieur et le directeur. Par conséquent, il lui appartiendra de pourvoir les moniales de confesseurs tant ordinaires qu'extraordinaires, et il pourra lui-même recevoir, s'il le veut, les confessions, et, en cas d'empêchement, désigner, parmi ses moines, un visiteur. Les divers couvents de moniales seront autonomes, et nulle abbesse n'aura prééminence sur les autres; chaque couvent sera administré par son abbesse, et c'est l'abbé général qui sera le chef de toutes les abbesses. II, xiv, 1-2.

2. *Les visitandines maronites*. — Il en existe deux couvents au Liban. L'un d'eux fut fondé à 'Antoura (Kasrawân), en 1744-1746, sous l'inspiration et la conduite des jésuites, et avec l'approbation du patriarche Simon 'Aouad, par les principaux de la famille El-Khazen. Edifiés par la piété de ces religieuses, d'autres membres de la même famille voulurent constituer, à leur tour, un couvent analogue. Ils l'installèrent dans leur maison de Zouq-Mikail, non loin de 'Antoura, et le dotèrent de leurs biens. La nouvelle communauté naquit en 1836, sous l'égide des jésuites et la direction de deux moniales venues de 'Antoura. Bien qu'elles suivent exactement la règle de la Visitation, les religieuses de ces deux couvents appartiennent à l'Église maronite et relèvent de la juridiction de son patriarche.

La maison de 'Antoura a affecté une partie de ses bâtiments à une institution de jeunes filles. Il en sera bientôt de même pour celle de Zouq. Sur ces deux monastères, voir une notice écrite par un lazariste, dans *Al-Machriq*, 1901, t. iv, p. 704-710; J. Debs, *op. cit.*, t. viii, p. 596-597 et 786-787.

3. *La congrégation maronite de la Sainte-Famille*. — C'est la première congrégation féminine, proprement active, de rit oriental, en Syrie. L'honneur de cette initiative revient à Mgr Élie Hoyek, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient. « La fin de cette congrégation consiste : 1° à procurer à ses membres la perfection personnelle; 2° à donner aux jeunes filles, en particulier à celles de la classe pauvre, une éducation conforme aux mœurs et aux principes de la religion chrétienne. En conséquence, les sœurs ouvriront, surtout dans les villages, des pensionnats et des externats, où, avec l'éducation chrétienne, elles donneront aux jeunes filles une instruction en rapport avec leurs besoins et les exigences de leur pays. Elles auront, en outre, à diriger des ouvroirs, des asiles et des orphelinats. Elles pourront ajouter, le dimanche, l'explication du catéchisme aux pauvres de la localité et des villages environnants, la direction des congrégations de jeunes

filles ou de femmes sous la dépendance du Père Directeur ou des curés de paroisses. Puis, pour répondre à l'appel de la charité chrétienne, les sœurs de la Sainte-Famille devront, quand les moyens le leur permettent, diriger des hôpitaux et établir, dans les centres les plus importants, des dispensaires, où les remèdes seront distribués gratuitement aux pauvres sans distinction de rites ni de nationalités. » *Constitutions et règles de la congrégation maronite de la Sainte-Famille*, Beyrouth, 1924, p. 6-7.

Cette congrégation a donc pour objet principal de donner à la jeune fille une formation religieuse, morale et intellectuelle en rapport avec les mœurs de son pays et le rang social de sa famille. Elle répondait à un des besoins les plus urgents de l'heure présente. Aussi s'accrut-elle rapidement et ne cesse-t-elle de prospérer. Fondée, en 1895, à Ebrîn, près de Batroun (Liban), elle comptait, en 1904, une vingtaine de religieuses et dirigeait six écoles fréquentées par environ 400 élèves. Lettre du patriarche, Mgr Hoyek, au *Bulletin de l'aurore des écoles d'Orient*, 1903-1904, t. xxii, p. 246-249. En 1924, elle possédait 70 sœurs professes, 9 novices et une postulante, et réunissait dans ses 15 écoles, et son orphelinat plus de 1 300 enfants. Ses constitutions, dressées sur le modèle de celles des instituts d'Occident, furent imprimées à Beyrouth, d'abord en arabe en 1910, puis en français, avec quelques modifications, en 1924. En vertu de l'approbation patriarcale, en date du 18 mars 1924, cette dernière édition remplace la première et fait loi pour toute la congrégation.

Les religieuses maronites de la Sainte-Famille s'appliquent, avec un dévouement admirable, à procurer à leurs élèves une éducation solide et pratique, en conformité avec les exigences des programmes officiels.

IV. STATISTIQUE. — Il n'existe pas de statistique officielle pour l'Église maronite. Les chiffres que nous allons donner sont le résultat d'une enquête personnelle, faite sur place en 1924. Plusieurs n'ont, sans doute, qu'une valeur approximative.

Le patriarcat maronite d'Antioche compte, à l'heure actuelle, neuf éparchies : Gebail (Byblos) et Batroun (Botrys), Alep, Ba'albek (Héliopolis), Beyrouth, Chypre, Damas, Sidon, Tripoli, Tyr. L'ensemble de ces éparchies comprend 850 paroisses, 1 200 prêtres séculiers, en grande majorité célibataires, et le nombre total des maronites est de 400 000.

Sept séminaires patriarcaux et diocésains fonctionnent au Liban. Le collège de Rome reçoit des jeunes gens de tous les diocèses du patriarcat. Le séminaire oriental de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth a toujours des étudiants maronites. En France, huit élèves boursiers sont répartis entre Saint-Sulpice et les petits séminaires.

Les moines possèdent 70 monastères ou demeures (demeure, en arabe vulgaire *amtouch* ou *antouche*, déformation du mot grec *μετόχιον*). Les trois ordres réunis comptent 900 religieux, prêtres ou frères. A la mission libanaise, composée de 40 membres, appartiennent, outre le couvent de Koraim, deux maisons dont l'une à Djounieh (Liban) et la seconde à Buenos-Ayres (Argentine).

Dans les douze monastères de femmes de l'ancienne observance, vivent 160 moniales. Les visitandines sont une cinquantaine. Quant à la Congrégation de la Sainte-Famille, elle compte, nous venons de le voir, 70 religieuses professes distribuées en 16 maisons (maison mère, plusieurs écoles et un orphelinat). — Cette statistique, nous le répétons, n'a rien d'exact, elle est approximative et remonte à 1924.

I. MANUSCRITS. — 1. *Bibliothèque Vaticane*. — 1. Vat. syr. 29, 31, 48, 133, 300, 310, 312, 313, 399. — 2. Vat. syr. 29, 31, 48, 133, 300, 310, 312, 313, 399. — 3. Vat. arab. 640. — 4. Fonds syr. Borgia 56. — 5. Vat. lat., 7258, 7261, 7262, 7401, 9552.

Annales ont deux rédactions différentes. L'une, plus générale, commence à l'hégire (622) et s'arrête à l'année 1703 de notre ère. L'autre, plus particulièrement, embrasse la période qui va de 1095 à 1699. Les mss. 395 et 396 renferment la *Défense de la nation maronite* également de Douaïhi. Cet ouvrage est divisé en trois livres. Rachid Chartoûni en a publié les deux premiers avec de nombreux extraits des *Annales* dans son *Histoire de la nation maronite*, Beyrouth, 1890. Mais cette publication n'offre pas de garanties scientifiques. Aussi avons-nous préféré nous servir des mss. conservés à la Vaticane. Nous les avons cités de cette manière : *Annales* — ms. 683; *Défense de la nation maronite* — ms. 395 ou 396. — 2. Vat. syr. 29, 31, 48, 133, 300, 310, 312, 313, 399. — 3. Vat. arab. 640. — 4. Fonds syr. Borgia 56. — 5. Vat. lat., 7258, 7261, 7262, 7401, 9552.

2° *Archives Vaticanes*, AA. arm. I-XVIII, 1755.

3° *Bibliothèque nationale de Paris*. — 1. Ms. syr., 71, 116, 117, 118, 119, 203. Le 203 contient les *Dix chapitres* de l'évêque Thomas de Kaphartâb qui vivait au XI^e siècle. Citation : *Les dix chapitres*. — 2. Ms. arabe 169 et 1704. Le 169 renferme les opuscules théologiques de Habib Abou-Raïla, métropolitain de Tagrit, qui vivait au IX^e siècle; le 1704 (fin du XIII^e siècle), l'*Histoire du sultan et du roi Victorieux* (Qalâoun).

II. IMPRIMÉS. — 1. 'Abboud (Le P. Paul), *Relazioni della nazione maronita colla Santa Sede nel secolo XVIII ossia Documenti inediti riguardanti la storia di Mons. Giuseppe de Stefanis, patriarca antiocheno dei Maroniti...*, 2 vol., Beyrouth, 1909, cité *Relazioni*; *Biographie du patriarche Joseph Estéphan* (De Stefanis), Beyrouth, 1911, cité *Biographie du patriarche*; *Biographie de la célèbre religieuse Hendiyé*, Beyrouth, 1910, cité *Biographie de Hendiyé*. Ces ouvrages sont en arabe, sauf, dans les *Documenti inediti*, une partie en latin et en italien. — 2. Anaissi (Le P. Abbé Tobie), *Bullarium Maronitarum*, Rome, 1911, cité *Bullarium*; *Collectio documentorum Maronitarum*, Livourne, 1921, cité *Collectio*. — 3. Andrieu (M.), *Immortio et consecratio*, Paris, 1924. — 4. *Annales de Denys de Tell-Mahré*, patriarche jacobite d'Antioche (818-845), conservées, en grande partie, dans la *Chronique* de son successeur, Michel le Syrien ou le Grand (1166-1199), traduite du syriaque en français et éditée par J.-B. Chabot, Paris, 1899-1910. Les t. I-III donnent la traduction, le t. IV, le texte original. Les *Annales* de Denys, t. II, p. 357-529, t. III, p. 1-111. — 5. Assémani (Ét.-Év.), *Bibliotheca mediceo laurentiana et palatinae codicum mss. orientalium catalogus*, Florence, 1742, cité *Bibl. med. catal.* — 6. Assémani (J.-A.), *Codex liturgicus Ecclesiae universalis*, 13 vol., Rome, 1749-1766, cité *Codex liturg.* — 7. Assémani (J.-A.), *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, 4 vol., Rome, 1719-1723, cité *Bibl. orient.*; *Bibliotheca juris orientalis canonici et civilis*, 5 vol., Rome, 1762-1766, cité *Bibl. juris*. — 8. Barhebraeus (Grégoire Abou'l-Faradj dit), *Chronicon ecclesiasticum*, t. I, édit. Abbeloos-Lamy, Louvain, 1872; *Chronicon syriacum*, édit. N. (Bedjan), Paris, 1890, texte syriaque sans traduction; *Histoire des Dynasties*, édit. Salhani, Beyrouth, 1890, en arabe. — 9. Bergère (H.), *Étude historique sur les chorévêques*, Paris, 1905. — 10. Bouclier (Le P.), *Le bouquet sacré*, Paris, 1620. — 11. Brooks et Chabot, *Chronica minora*, Pars II^a, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium, scriptores syri*, sér. III, t. IV, Paris, 1903. — 12. Combes (F.), *Historia haeresis monothelitarum*, Paris, 1648. — 13. Chartoûni (R.), *Les synodes maronites*, Beyrouth, 1904, en arabe; *Chronologie des patriarches maronites de Douaïhi*, 2^e édition revue et considérablement augmentée, Beyrouth, 1902, en arabe, cité *Chronologie*. — 14. Chebli (P.), archevêque maronite de Beyrouth, *Biographie du patriarche Étienne Douaïhi*, Beyrouth, 1913, en arabe, cité *Biographie de Douaïhi*. — 15. Cheikho (Le P. L.), *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVI^e et XVII^e siècles*, Beyrouth, 1923, en arabe. — 16. *Collectio Lucensis*, t. II, Fribourg-en-B., 1876. — 17. Dandini (Le P. G.), *Missionis apostolice ad patriarcham Maronitum de Monte Libano*, Cesena, 1656, cité *Mss. Apost.* — 18. Darian (Joseph), archevêque maronite de Tarse, *La substance des preuves évidentes concernant la situation du peuple maronite, du commencement du V^e jusqu'au début du XIII^e siècle*, Le Caire, 1912, en arabe, cité *Substance des preuves*; *Preuves historiques des origines de la nation maronite et de son indépendance au Mont-Liban*, Le Caire, 1916, en arabe, cité *Les Maronites au Liban*. — 19. David (C.-J.), archevêque syrien de Damas, *Recueil de documents et de preuves contre la prétendue orthodoxie*

perpetuelle des Maronites, Le Caire, 1908, en arabe, cité *Recueil*. — 20. Debs (Joseph), archevêque maronite de Beyrouth, *Histoire de la Syrie*, t. iv-viii, Beyrouth, 1899-1905, en arabe. — 21. Dib (P.), *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919, cité *Liturgie maronite*. — 22. Douaïhi (Étienne), patriarche maronite d'Antioche, *Manarat El-aqdās* (lampe du sanctuaire), 2 vol. Beyrouth, 1895-1896, édit. Chartoum, en arabe. — 23. Eutychès d'Alexandrie (Sa'id ibn Batriq), *Annales*, Beyrouth, 1905, édit. Cheikho, dans *Corpus script. christ. orient., script. arabici. Textus*. Ser. III, t. vi. — 24. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des mamelouks d'après les auteurs arabes*, Paris, 1923. — 25. Ghabriel (Le P. M.), *Histoire de l'Église syriaque maronite d'Antioche*, 3 vol. Ba'abda (Liban), 1900-1906, en arabe, cité *Histoire*. — 26. Golubovitch (Le P. G.), *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'oriente francescano*, Quaracchi, t. i-ii, 1906, cité *Biblioteca*. — 27. Goudard (Le P. J.), *La Sainte Vierge au Liban*, Paris, (1908). — 28. Guillaume de Tyr, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, dans P. L., t. cci, cité : *Historia*. — 29. Hattoûny (Le P. Mansour El), *Précis historique de la province du Kasrawân*, 1884, en arabe. — 30. Jacques de Vitry, *Historia Hierosolimitana*, dans Bongars, *Gesta Dei per Francos. Orientalis historia*, t. i, Hanovre, 1611. — 31. Joupplain, *La question du Liban*, Paris, 1908. — 32. Labat (Le P. J.-B.), *Mémoires du chevalier d'Arvieux; envoyé extraordinaire du roy à la Porte*, etc., t. n, Paris, 1735. — 33. Lammens (Le P. H.), *Le Liban: notes archéologiques, historiques, ethnographiques et géographiques*, 2 vol., Beyrouth, 1913-1914, en arabe, cité *Le Liban; La Syrie. Précis historique*, 2 vol. Beyrouth, 1921. — 34. Leonis XIII Pontificis Maximi acta, t. xi, et xx, Rome, 1891, 1892 et 1901. — 35. *Lettres édifiantes et curieuses. Mémoires du Levant*, t. i, Lyon, 1819. — 36. Mai (A.), *Scriptorum veterum nova collectio*, t. iv, Rome, 1831. — 37. Marcellin de Civezza, *Histoire universelle des missions franciscaines*, trad. du P. Victor-Bernardin de Rouen, t. iii, Paris, 1898. — 38. Martinis (R. De), *Jus pontificium de Propaganda Fide*, 7 vol., Rome, 1888-1897; *Benedicti XIV acta sive nundum sive sparsim edita nunc primum collecta*, t. i et ii, Naples, 1794, cité : *Benedicti XIV acta*. — 39. Mas'oudi (historien arabe du x^e siècle), *Livre de l'aver-tissement et de la révision*, édit. de M. J. de Goeje, Leyde, 1894, dans *Bibliotheca geographorum arabicorum*, t. viii. — 40. Mas'ad (Paul), patriarche maronite d'Antioche, *Addor-out-Manzoum* (les perles disposées en séries), Tamich (Liban), 1863. — 41. Mawardi (ou Maverdi, juriste du xi^e siècle), *Constitutiones politicæ* (Kitâb'l-ahkâm as-Sultanyyah), édit. Max-Enger, Bonn, 1853. — 42. Nau (F.), *Opusculs maronites*, Paris, 1899-1900. — 43. Pastor (L.), *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration. Gregor XIII (1572-1585)*, Fribourg-en-B., 1923. — 44. Pii X Pontificis Maximi acta, t. iii, Rome, 1908. — 45. Quaresimus, *Historica, theologica et moralis Terræ sanctæ elucidatio*, t. i, Venise, 1880. — 46. Rabbath (Le P. Ant.), *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, t. i-ii, Paris-Leipzig, 1905-1921, cité *Documents inédits*. — 47. Rahmani (Mgr Ignace Ephrem II), patriarche syrien d'Antioche, *Les liturgies orientales et occidentales*, Charfet (Liban), 1924. — 48. *Recueil des hist. des croisades. Loix*, t. i-ii, Paris, 1841-1843. — 49. *Relazione dell'abilegazione apostolica alla nazione de'Maroniti nella Siria, e Monte Libano (en 1736)* di Monsignor Giuseppe Simonio Assemani alla S. Congr. de Propaganda Fide, Rome, 1741, cité *Relazione; Relazione di alcuni accidenti occorsi nella Siria presso la nazione maronita, e provvedimenti sopra di essi presi dalla Santa Sede apostolica* (Rome, 1744), cité : *Relazione di alcuni accidenti*. — 50. Renan (E.), *Mission de Phénicie*, Paris, 1864. — 51. Rey (E.), *Les colonies franques de Syrie aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1883. — 52. Ristelhueber (R.), *Les traditions françaises au Liban*, Paris, 1925. — 53. Roche-monteix (Le P. C. de), *Le Liban et l'expédition française en Syrie (1860-1861). Documents inédits du général A. Ducrot*, Paris, 1921. — 54. Roger (Le P. E.), *La Terre sainte*, Paris, 1664. — 55. Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291)*, Inspruck, 1898. — 56. Röhricht-Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande*, Berlin, 1880. — 57. Sbaralea, *Bullarium franciscanum*, t. i, Rome, 1759. — 58. *Sinodo libanese (difesa del) celebrato d'ordine della Santa Sede nel Monte Libano l'anno 1736*, Rome, 1741, cité : *Difesa del Sinodo*. — 59. Suriano (Le P. F.), *Il trattato di Terra Santa e dell'oriente*, édit. Golu-

bovich, Milan, 1900, cité *Tratta'o di Terra santa*. — 60. *Synodus provincialis a Remo Domino Patriarcha Antiocheno, archiepiscopis et episcopis nec non clero sæculari et regulari nationis syrorum maronitarum una cum Remo D. Jos. Sim. Assemano, Sedis apostolicæ Ablegato, in Monte Libano celebrata, Anno 1736..*, Rome, 1820, cité, *Synode du Liban*. — 61. Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les Puissances (Irangères)*, t. m et vi, Paris, 1866 et 1884. — 62. Willamont (*Les voyages du Seigneur de*), Lyon, 1609. — 63. Volney (C.-F.), *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785*, t. i, Paris, 1822. — 64. Wright (W.), *Catalogue of syriac Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1870-1872.

P. DIB.

MAROUTA DE MAYPHERQAT (SAINT).

mort évêque de cette ville (appelée aussi Mayyafariqin ou Martyropolis; probablement entre 418 et 420). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Les sources habituelles de l'histoire littéraire syriaque n'ont fourni jusqu'ici aucun renseignement sur la naissance et la jeunesse de Marouta; mais un auteur musulman, le célèbre géographe Yâqout (+ 1229), dans son *Kitâb mu'djam al-bouddân*, édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1869, t. iv, p. 703-707, au mot Mayyâfariqin, donne sur l'ensemble de sa vie des informations qui méritent d'être résumées.

Le père de Marouta gouvernait la Sophène (le vilayet du Diyâr Bekr, dit Yâqout) et s'appelait Liyouât. De ses trois fils, les deux aînés partirent au service de l'empereur Théodose le grand (379-395), tandis que le plus jeune, Marouta, demeurait au logis paternel et s'appliquait avec le plus grand succès à l'étude des sciences. Liyouât étant mort, Marouta remplit sa charge, d'abord sous le règne de Théodose, puis sous son successeur Arcadius (Constantin, dans le récit de Yâqout, qui se trompe pour avoir retenu que l'empire après la mort de Théodose I^{er} fut fixé définitivement à Constantinople). Marouta, qui se faisait remarquer par son zèle à construire églises et monastères, résidait d'abord dans la ville d'Amid; mais ayant eu à souffrir des déprédations commises par les Perses, il choisit à une cinquantaine de kilomètres vers le nord, un emplacement peu accessible pour y mettre ses richesses à l'abri. Sur les entrefaites, une fille du roi de Perse étant tombée malade, un courtisan conseilla de recourir à l'habileté médicale de Marouta. Sapor le fait demander à Constantin (Arcadius) : Marouta vient et guérit la jeune fille. Sapor l'invite à fixer lui-même sa récompense. Marouta répond : « la paix et la concorde ». Et il rédige un traité d'amitié entre les deux empereurs leur vie durant. Puis, lorsque Marouta est sur le point de partir, Sapor l'autorise à lui adresser une nouvelle demande. Et Marouta de répondre : « Je désirerais que tu me donnes tout ce que tu as dans ton pays des ossements de ces moines et de ces chrétiens, que tes soldats ont tués. » Ayant reçu satisfaction, Marouta transporte ces reliques au lieu qu'il avait choisi pour y établir sa fortune, c'est-à-dire à Maypherqat. Il va rendre compte à l'empereur des promesses de paix qu'il a obtenues, puis s'applique à la construction de la nouvelle ville, avec l'aide de l'empereur qui lui demande quelques années plus tard d'y édifier une citadelle pour en faire un bastion de la défense de l'Empire contre la Perse. — Nous avons rapporté le récit de Yâqout, parce qu'il représente la tradition locale de Maypherqat. Notre géographe a dû visiter la ville, il en décrit les monuments, les murs, les portes, il sait que les Grecs l'ont appelée *Madoursâla* (Martyropolis), qu'il explique exactement « ville des martyrs ». « Il existe encore, dit-il, un grand monastère construit par Marouta sous le vocable des apôtres Pierre et Paul et dans la synagogue voisine un vase de marbre noir à l'intérieur duquel est un globe de verre contenant du sang, que Marouta avait rapporté de Rome. » Ce sang,

que les Juifs ont dit à Yâqout être celui de Josué, fils de Nun, guérit de la lèpre ceux qui en sont oints; on y reconnaîtra sans doute une des précieuses reliques, comme en contenait à Rome l'autel du *Sancta Sanctorum*: du sang de martyr renfermé dans une ampoule de verre. Zakariyâ al Qazwîni († 1283) a reproduit dans la deuxième partie de sa cosmographie, *Kitâb âthâr al bouddân*, édit. Wüstenfeld, Göttingue, 1848, p. 379, quelque chose du récit de Yâqout. Oscar Braun, *De sancta Nivana Synodo, syrische Texte des Maruta von Maipherkat... übersetzt*, dans les *Kirchengeschichtliche Studien* de Knöpfler, Schrörs et Sdralek, Munster, 1898, t. IV, fasc. 3, p. 5, qui cite le texte de Qazwîni, n'en a pas découvert la source.

Yâqout ne dit rien de l'épiscopat de Marouta; n'oublions pas qu'il est musulman et ne s'intéresse à notre personnage que comme fondateur de Martyropolis, mais il a conservé les faits caractéristiques de sa vie, sa mission en Perse, où il a fondé, pour un temps au moins, des relations d'amitié entre Perses et Romains, et son culte particulier pour les martyrs persans. Ce qu'on lui a rapporté sur l'origine et la famille de Marouta n'est pas indifférent pour l'intelligence de sa vie: on comprend que le fils d'un homme important, ayant occupé lui-même une charge officielle, ayant en outre deux frères au service de l'empereur et peut-être à la cour, ait été chargé de missions à la fois diplomatiques et religieuses auprès des souverains sassanides. Deux fois au moins Marouta se rendit à Ctésiphon: Socrates l'affirme explicitement, *H. E.*, VII, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 753: « Marouta ayant alors quitté la Perse revint à Constantinople: mais peu après il fut de nouveau envoyé chez les Perses. » On ne comprend pas comment M. Labourt a pu écrire: « Socrates semble ne connaître qu'une mission de l'évêque de Maipherqat. » *Le christianisme dans l'Empire perse*, Paris, 1904, p. 88, n. 5. Mari et Amr, dont les témoignages nous ont été conservés dans le *Libre de la Tour*, connaissent également, bien qu'avec une chronologie différente, deux interventions de Marouta en Perse. La première eut lieu au plus tard en 399. Le motif de l'ambassade nous échappe: il y en avait souvent, dit Socrates (depuis que Bahram IV avait inauguré avec les Romains une politique de rapprochement). Nous ne savons même pas si le Roi des rois, auquel Marouta fut envoyé, était Bahram IV ou Yazdedjerd I^{er}, dont le règne commença le 14 août 399. Les historiens orientaux pensent que Marouta avait été appelé à la cour de Perse comme médecin, parce que, dit Amr, tous les médecins chrétiens de ce pays avaient été martyrisés ou avaient fui, *Maris Amri et Slibæ de patriarchis Nestorianorum commentaria*, édit. H. Gismonti, part. II, Rome, 1896, p. 23, trad., p. 13. Mais il vaut mieux tenir avec Socrates que Marouta avait réellement qualité d'ambassadeur: notre historien sait d'ailleurs que l'évêque délivra Yazdedjerd d'une douleur de tête opiniâtre et que cette guérison merveilleuse fut l'origine de son crédit, *loc. cit.*: cf. Mari, *op. cit.*, part. I, Rome, 1899, p. 29, trad. p. 25 sq. Devenu le conseiller du nouveau Roi des rois, Marouta vint au secours des chrétiens de l'empire sassanide, si éprouvées sous Sapor II par une longue et violente persécution (339-379): il obtint pour elles un régime de liberté et même, semble-t-il, de bienveillance. Socrates, *Moan, Amr, loc. cit.*: *Chronique de Seert, Patr. Orient.*, t. V, p. 318 [206]. L'élection du catholico Isaac eut lieu dès les premiers jours de la paix religieuse et, comme la chronologie habituellement reçue le place avant la fin de 399, Labourt, *op. cit.*, p. 85, n. 4, on pensera que le départ de Marouta pour l'Orient eut lieu avant l'avènement de Yazdedjerd.

Il est probable que Marouta demeura en Perse assez longtemps; Socrates et les historiens orientaux nous

le font voir portant ombrage aux conseillers ordinaires du roi, échappant aux embûches des mages qui redoutent les effets de son influence sur le monarque. Pourtant au cours de 403 il avait regagné l'Empire romain: il assiste aux conciliabulas qui précèdent sur la rive asiatique du Bosphore le fameux concile du Chêne. C'est un accident fortuit qui nous y a révélés sa présence: un jour il marcha si malencontreusement sur le pied de l'évêque Cyrinus, que celui-ci mourut de gangrène, après plusieurs interventions chirurgicales. Socrates, *H. E.*, VI, 15, 19, *P. G.*, t. LXVII, col. 709, 721; Sozomène, *H. E.*, VIII, 16, *ibid.*, col. 1557. Marouta aura prolongé son séjour dans la capitale jusqu'à la fin de la tragédie dont Chrysostome fut la victime. Vers la fin de 404, lorsque le patriarcat exilé était déjà arrivé à Cucusse, il écrivait à Olympe: « N'abandonne pas l'évêque Marouta, dans la mesure où tu le peux, prenant soin pour l'arracher à l'abîme. Je tiens beaucoup à lui à cause des affaires de Perse... » *Epist.*, XIV, *P. G.*, t. LII, col. 618. On voit par ce texte que Marouta était resté parmi les adversaires de Jean; mais il ne devait pas être des plus acharnés, car Chrysostome avait eu l'espoir de le rencontrer et de son exil même lui envoyait deux lettres, recommandées à la diligence d'Olympe. Tillemont a cru, à cause d'une expression de ce texte, que Marouta était allé en Perse après les événements de 403 et qu'il en arrivait au moment où Chrysostome écrivait à Constantinople; mais il suffit pour expliquer la curiosité de celui-ci qu'il lui ait été impossible d'avoir un entretien avec Marouta à la fin de 403, ce qui est très compréhensible lorsqu'on sait dans quel trouble Chrysostome passa les derniers mois de son séjour dans sa ville épiscopale. Marouta avait-il eu précédemment des relations personnelles avec Jean? Il est vraisemblable qu'avant d'aller en Perse il avait séjourné une ou plusieurs fois dans la capitale. Mais nous n'avons sur ce point aucun témoignage définitif. Mari parle de la participation de Marouta à un concile qui aurait réuni cent cinquante évêques à Constantinople, plaçant d'ailleurs ce concile après la première mission en Orient, *loc. cit.*, p. 31, trad., p. 27; Amr, p. 25, trad., p. 14 sq. Mais le concile « des 150 évêques » est celui de 381, et aucun des documents le concernant ne mentionne Marouta.

Le seul témoignage relatif à une activité de Marouta dans les affaires ecclésiastiques de l'Empire romain, en dehors de ce qui a déjà été rapporté, se trouve dans une information de Photius sur un concile tenu à Sidé en Bithynie contre les Messaliens, *Biblioth.*, cod. 52, *P. G.*, t. CIII, col. 88. Photius appelle Marouta, évêque des Sopharénéens, ou Sophéniens, *Μαρούθα τοῦ Σοφραρηνῶν ἐθνους*, tandis que Socrates l'appelle évêque de la Mésopotamie, *ὁ Μεσσοποταμίας ἐπίσκοπος*. Ces appellations confirment d'une façon assez inattendue le récit de Yâqout: c'est seulement après avoir été envoyé en Perse que Marouta bâtit à Maypherqat (*Μαίπρα* pour les Grecs, Ptolémée, *Géographie*, I, V, c. XII, édit. Müller, t. II, Paris, 1901, p. 948), un établissement stable, une ville capable de donner son nom à un évêché. La date du concile de Sidé n'est pas exactement connue; Hefele, qui en parle sous les années 388-390 met en doute son existence. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. I a, p. 75.

Marouta retourna en Perse pour parfaire l'œuvre commencée, après un court séjour en Occident, et toujours avec la qualité d'ambassadeur, d'après Socrates, *loc. cit.*, *P. G.*, t. LXVII, col. 753. Cette légation semble avoir eu un caractère permanent. Quoi qu'il en soit, Marouta était à la cour de Perse en 410; nous n'avons pas seulement pour l'affirmer le témoignage plus ou moins supt à caution d'un chroniqueur, mais les actes du concile national de l'Eglise perse

tenu la onzième année du règne de Yazdedjerd, et dont la première session eut lieu le 1^{er} février 410. O. Braun, *Das Buch der Synhodos*, Stuttgart et Vienne, 1900, p. 5-35; *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, édit. J. B. Chabot, dans *Notices et extraits*, Paris, 1902, t. xxxvii, p. 17-36, trad., p. 253-275. Cette date n'est pas attestée par Mari, qui place le synode d'Isaac durant la première mission de Marouta, mais elle est garantie par Amr et la *Chronique* de Séert, « onzième année de Yazdedjerd » et par Elia bar Sinaya, « an 721 des grecs ». L. J. Delaporte, *Chronographie de Mar Elia bar Sinaya*, dans *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, fasc. 181, Paris, 1910, p. 71; *Corp. script. or. christ., Script. Syri*, sér. III, t. vii, p. 111, trad., p. 53. Marouta resta-t-il encore longtemps en Perse? Il y était l'année qui suivit le synode : c'est à lui que la *chronique* de Séert attribue la désignation du catholico Ahay, successeur d'Isaac, *Patr. Orient.*, t. v, p. 324 [212].

Bien plus, suivant Amr et Mari, et même suivant Socrate en lisant *συν' Ἀδλαάτω* avec J. Labourt, *op. cit.*, p. 90, n. 1, l'action de Marouta en Perse continua jusque sous le pontificat de Yahballâh (415-420). Ces trois auteurs racontent, avec quelques divergences sur les détails, une guérison opérée par le catholico en présence de l'évêque. L'événement peut se placer, soit au début du pontificat de Yahballâh, soit après que ce dernier eut été envoyé à Constantinople par le Roi des rois en 417-419. Les actes de Pirôz, dans Bedjan, *Acta sanctorum et martyrum*, t. iv, p. 256, disent qu'à son retour le catholico était accompagné de Marouta; Amr dit d'autre part qu'Acace, métropolitain d'Amid, assistait aussi à ce miracle, or la mission d'Acace en Perse dura jusqu'au synode de 420. Les actes de cette réunion, *Synodicon orientale...*, p. 37-42, trad., p. 276-284, ne mentionnent pas Marouta; on en conclut généralement qu'il avait cessé de vivre. J. Labourt, *op. cit.*, p. 89. Les sources historiques utilisées ci-dessus ne contiennent aucune information sur la mort de Marouta. Le synaxaire constantinopolitain la place au 16 février, *Acta SS., Propylæum ad acta novembris*, col. 469 sq., et dit qu'elle aurait eu lieu au jour anniversaire de la dédicace par le saint évêque de l'église de Martyropolis. Le synaxaire arabe-jacobite dépend étroitement de ce récit, 22^e amšir, *Patr. Orient.*, t. xi, p. 841 [807] sq., de même que le synaxaire éthiopien, 22 yakatit. Restaurateur de l'église persane, l'évêque de Maypherqat est cité au 4 décembre par le martyrologe romain; il a dû être cité par la plupart des calendriers syriaques, nous trouvons son nom, par exemple, au 3 octobre dans un calendrier jacobite d'Alep, F. Nau, *Martyrologes et ménologes orientaux*, *Patr. Orient.*, t. x, p. 63, au sixième vendredi de Moïse, avec d'autres évêques d'Amid et Maypherqat dans un évangélaire nestorien du xiii^e siècle. Ms. *Sachau 304*, dans *Hss.-verzeichnis der kgl. Bibl. zu Berlin*, t. xxiii, p. 30. Mais on ne signale aucune vie de Marouta en syriaque.

Il y en a une cependant en arménien, qui semble provenir d'une source syriaque, et qui manifeste une certaine ressemblance avec la notice de Yâqout, dont les éléments ont été, croyons-nous, recueillis à Maypherqat. Cette vie, dont on a un texte passable, d'après trois mss. au moins, dans les *Vitæ et passiones sanctorum* (en arménien), Venise, 1874, t. ii, p. 17-32, avait été publiée déjà par Aucher, *Sanctorum acta pleniora* (en arménien), Venise, 1810, t. i, p. 585-609, annotations, p. 609-618 (corriger *Bibliotheca hagiographica orientalis*, n. 720) mais avec des retouches malheureuses inspirées à l'éditeur par la *Bibliotheca orientalis*. Les ascendants de Marouta sont, dans ce récit, l'un d'origine syrienne, Auda, probablement 'Abda prononcé 'Awdâ, prêtre des idoles et chef de la Sophène

(Dzoph), l'autre, Marie, fille d'un *nakharar* arménien et chrétienne, mais ce sont les grands-parents de l'évêque. Auda se fait baptiser et prend le nom de Marouta, il a trois fils : l'aîné lui succède, les deux autres partent au service du roi. Lorsqu'Auda-Marouta est mort, sa femme va en pèlerinage à Jérusalem et Antioche; à son retour en Sophène, son fils aîné vient d'avoir un enfant, qu'on appelle Marouta comme son grand-père. A l'âge de cinq ans, l'enfant est confié pour son éducation au prêtre Marmara, à restituer mâr Mari. Marouta devient évêque de Dzoph, il va en Perse pour guérir le fils de Yazdedjerd, guérit le roi lui-même d'une violente douleur de tête et devient son ami. Marouta se rend auprès de Théodose II pour lui porter le message de paix du Roi des rois; renvoyé en Perse, il commence en passant la construction de Maypherqat, etc. Ce récit, dont la rédaction paraît tardive, est prolixe, surchargé de considérations édifiantes, moins vivant que la notice de Yâqout. Du moins, il représente comme celle-ci la tradition de l'Église mésopotamienne, dont aucun témoignage syriaque ne nous est parvenu. Le synaxaire arménien contient au 21 mareri (= 28 mai), édit. de Constantinople, 1706, p. 777 sq., un éloge qui dépend de cette vie. Une vie grecque se trouve au 28 février dans un recueil de ménées de la bibliothèque synodale de Moscou, n. 376, fol. 132-135 v^o, ms. du xi^e siècle orné de riches miniatures. Voir Archim. Vladimir, *Description systématique de la Bibliothèque synodale de Moscou* (en russe), part. I, Moscou, 1894, p. 564, déjà citée par Braun, *loc. cit.*, p. 11.

Le corps de saint Marouta, d'abord enterré à Maypherqat, avait été transféré en Égypte; J. S. Assémani vit au monastère de Sainte-Marie-des-Syriens, dans le désert de Scété, le lieu où il reposait. *Bibl. orient.*, t. i, p. 179. On conservait aussi dans la bibliothèque de ce monastère des actes de saint Marouta qu'Assémani ne put acheter, *ibid.*; ce ms. n'est arrivé ni au Vatican, ni au Musée Britannique.

II. ŒUVRES. — Marouta apparaît avant tout devant l'histoire comme le restaurateur de l'Église de Perse sous Yazdedjerd I^{er}, mais il n'est pas douteux qu'il eut aussi une certaine activité littéraire. 'Abdisô bar Berikhô, à la fin du xiii^e siècle, écrit au c. lvii de son catalogue des auteurs syriens : « Marouta, évêque de Maypherqat et médecin expérimenté, composa un livre de passions (des martyrs), des hymnes et des chants en l'honneur des martyrs; il traduisit aussi les canons des 318 Pères et composa une histoire de ce saint concile (de Nicée). » *Bibl. orient.*, t. iii, p. 73 sq. Il est assez naturel qu'un évêque, ami des martyrs, dans la situation de Marouta, ait recueilli avec un soin égal les restes de leurs corps et les récits de leurs supplices; mais il est permis aussi de soupçonner des écrits tardifs d'avoir étendu sans preuves certaines le champ de son activité. Comment, en tout cas, distinguer parmi les passions en langue syriaque la collection de l'évêque de Maypherqat? J.-S. Assémani, qui avait rapporté du monastère de Sainte-Marie-des-Syriens, au désert de Scété, deux très anciens mss. hagiographiques, a délibérément revendiqué pour Marouta tous les actes postérieurs à Eusèbe de Césarée jusqu'au récit du martyre de saint Jacques l'Intercis inclusivement († 27 novembre 421). L'argumentation n'est pas concluante et il vaut mieux avouer que, dans l'état actuel de nos connaissances, on ne saurait affirmer avec certitude ni dans un sens ni dans l'autre. Il faudrait d'abord, pour étudier l'authenticité des collections, distinguer entre les deux mss. du Vatican, 160 et 161. C'est ainsi, par exemple, que la passion de saint Jacques l'Intercis, postérieure à la date proposée ci-dessus pour la mort de Marouta, ne figure pas dans le *Vatic. syr. 160*. Or les fol. 80-219 de ce ms., qui for-

ment la plus ancienne collection de passions connue, ont été écrits dans la première moitié du ^v^e siècle, car leur caractère est très proche de celui des mss. de l'Eusèbe syriaque, datés de 411 et 412; cf. *Anal. Bolland.*, 1921, t. xxxix, p. 338. Bien que mutilé de ses dernières pages, ce recueil nous prouve que, certainement dans la première moitié et probablement dans le premier quart du ^v^e siècle, il y eut en Mésopotamie une ample collection d'actes de martyrs, orientaux et occidentaux. Il est tentant d'attribuer la composition de cette collection à celui dont l'activité à la recherche des corps saints fit donner à son siège le nom de Martyropolis; l'ambassadeur d'Arcadius n'ignorait évidemment pas le grec, il peut donc avoir été à la fois le collecteur des passions persanes et le traducteur des actes occidentaux.

D'autres que Marouta avaient aussi travaillé à recueillir les récits des supplices endurés sous Sapor: d'après la chronique de Séert, *Patr. Orient.*, t. iv, p. 289 [79]: « Marouta, évêque de Maypherqat, et le patriarche Ahay écrivirent le martyrologe de ceux qui souffrirent le martyre au temps de Sapor. » Amr et Mari, *loc. cit.*, ne mentionnent même à ce sujet que le catholico Ahay.

Il semble impossible également de déterminer quels chants liturgiques ont été composés par Marouta: A. Baumstark propose de lui attribuer certaines pièces en l'honneur des martyrs, qui sont chantées par les nestoriens et chaldéens catholiques aux vêpres et aux matines des jours de semaine. *Gesch. der syr. Literatur*, Bonn, 1922, p. 53.

Célèbre pour son amour envers les martyrs, Marouta ne le fut pas moins pour le zèle à faire appliquer en Perse les décisions de Nicée. Il est certain par les actes du concile de 410, *Synodicon orientale*, p. 20 sq., trad., p. 258-260, que les membres de ce synode prirent connaissance d'une collection de canons « des 318 Pères » dont l'ambassadeur d'Arcadius leur apportait le texte, et jurèrent de s'y conformer. La chronique de Séert parle des canons « provenant de la copie de Marouta, évêque de Maypherqat », *Patr. orient.*, t. iv, p. 280 [70]; 'Abdisô parle, comme il a été dit, d'une traduction des canons et d'une histoire du concile. J.-S. Assemani n'en avait rien retrouvé et se lamentait de ce que ces précieux ouvrages devaient en quelque point de l'Orient servir de pâture à la vermine. *Bibl. orient.*, t. i, p. 195; il semble bien cependant que nous en ayons récupéré quelque chose. Parmi les mss. copiés en Orient par les soins de Mgr Clément David, il en est deux, *Borgia syr.* 81 et 82 (autrefois K. VI. 3 et 4) qui contiennent une série de textes canoniques. Le début du ms. 82 présente un aspect singulier: l'original sur lequel il fut copié, au monastère de Rabban Hormizd, près Mossoul, avait ses premiers feuillets détériorés et déplacés; le copiste consciencieux, mais timide, les a transcrits bout à bout, laissant en blanc la place des mots illisibles ou détruits. Les 115 premières pages se rapportent au concile de Nicée, et comme il s'y trouve une lettre de Marouta au catholico Isaac, on est fondé à y chercher le *corpus* rédigé par Marouta en faveur des chrétiens persanes. M. Braun, qui a publié une traduction de tout cet ensemble dans l'ouvrage mentionné ci-dessus, *De sancta Nicæna synodo*, considère comme « la série des morceaux dont l'enchaînement est certain, p. 13 sq.: fragments des canons 15-20 de Nicée, liste des évêques présents au concile, lettre de l'empereur Constantin donnant l'ordre de brûler les écrits d'Arius, lettre de Marouta au catholico Isaac, enfin 73 canons. Les pièces qui font partie de la collection, mais dans un ordre indéterminé, sont: le symbole de Nîce-Constantinople avec commentaire, qui était probablement la dernière pièce du recueil, l'explication de certains termes grecs

en usage dans l'Eglise, quelques développements historiques sur le monachisme, un catalogue de treize hérésies, enfin une histoire de Constantin, d'Hélène et du concile. M. Braun pense que ces trois derniers morceaux appartiennent à la lettre de Marouta. Mais cette lettre est-elle bien authentique, dans toutes ses parties au moins? Les difficultés ont été parfaitement discernées par M. Braun: l'histoire de Constantin et de sa mère, qui devient originaire des environs d'Édesse, est trop loin de la vérité pour qu'on puisse l'attribuer à un évêque à peine postérieur d'un demi-siècle aux événements qu'il rapporte et qui avait fréquenté la cour de Constantinople. Il est probable cependant qu'au fond du texte transmis par le ms. *Borgia syr.* 82 il y a quelque chose de Marouta, mais les additions nous empêchent de retrouver l'état primitif. Quant à l'explication du symbole, elle ne peut remonter au début du ^v^e siècle, car il y est fait allusion aux controverses entre monophysites et nestoriens.

Deux parties de la collection méritent une attention particulière: les 73 canons et le catalogue des hérésies. Si le contexte est seul dans le syriaque à établir une relation entre Marouta et les 73 canons, il est dit expressément dans le recueil canonique d'Abu'l-faradj 'Abd Allah ibn at-Tibb († 1043), ms. *Vatic. arab.* 153, fol. 15, qu'ils furent « traduits par Marouta, évêque de Mayyâfârîqîn, à la prière de mâr Isaac ». Leur fortune a été grande, car si on ne les trouve avec leur ordre primitif que dans les recueils nestoriens d'Ibn at-Tibb et d'Elias Djauhari († vers 900), ms. *Vatic. arab.* 157, fol. 31-52 ^v^o, ils ont passé avec une autre distribution dans la plupart des collections canoniques de Syrie et d'Égypte, melkites ou coptes-jacobites, formant une partie de ce qu'on a coutume d'appeler « canons arabes de Nicée ». Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. i a, p. 158 sq. et n. 3. Nous n'avons pas à nous étendre sur cette question; plusieurs canons ne peuvent remonter à l'époque de Marouta. M. Braun pense toutefois que, pour aider Isaac dans la réorganisation de l'Eglise persane, l'évêque de Maypherqat avait composé un recueil de certains règlements en usage dans l'Eglise d'Antioche, et que ce recueil formerait le fond de la collection actuelle. Cette thèse est à retenir.

Le catalogue des hérésies, qui intéresse particulièrement les théologiens paraît indiscutablement authentique: il ne contient aucune allusion aux controverses christologiques du ^v^e siècle, et les hérésies qu'on y trouve sont bien celles qui pouvaient être citées par un évêque de Mésopotamie aux environs de l'an 400. Ce catalogue avait été publié dans Mansi, *Concil.*, t. ii (1759), col. 1056-1060, en une traduction d'Abraham Ecchellensis. Mais on ne savait que penser de ce passage d'une préface au concile de Nicée tirée *ex arabicis Orientalium codicibus*, sans aucune indication d'auteur. La publication de Braun, en remplaçant ce texte dans son cadre historique, lui conféra une nouvelle valeur: ce fut l'occasion pour A. von Harnack d'en réimprimer les éléments connus, traduction du syriaque par Braun et de l'arabe, interpolé, par Ecchellensis, avec un bref commentaire historique. *Der Ketzer Katalog des Bischofs Maruta von Maypherkat*, dans *Texte und Untersuch.*, N. F., t. iv, fasc. 1 b, Leipzig, 1899. L'édition du texte syriaque manquait toujours; Mgr Rahmânî l'a publiée d'après le ms. Borgia et un autre non lacuneux d'Alqoch, avec une traduction latine et d'intéressantes annotations d'après les écrivains syriaques, *Studia Syriaca*, fasc. 4, *Documenta de antiquis haeresibus*, Chartre, 1909, p. 98-103 de la pagination syriaque; introd., p. 29-55, trad., p. 76-80. Il y aurait peu à gagner sans doute pour l'établissement du texte dans l'examen des traductions arabes; il est bon cependant de signaler que le cata-

logue existe sans interpolations dans le recueil d'Élias Djauhari, *Vatic. arab.* 157, fol. 19 v^o-21 v^o, et, sous une forme moins pure, dans la *Lampe des Ténébres*, c. I, § 18, *Vatic. arab.* 623, fol. 17 v^o-20 v^o; cf. art. KABAR (*Sams ar-Ri'āsah Abd'l Barakāt*), t. VIII, col. 2293.

Les hérétiques mentionnés sont les judéo-chrétiens désignés sous le nom de sabbatiens, les partisans de Simon le magicien ou simonites, les marcionites, les disciples de Paul de Samosate, les manichéens, les audiens (texte syriaque de Rahmānī, traductions arabes d'Élias Djauhari et d'Ibn Kabar; photiniens dans Ecchellensis, nom en blanc dans Braun-Harnack), les borboriens, les koukéens analogues aux samaritains, les bardesanes, les ariens, eunoméens et macédoniens, les montanistes, les timothéens, qui ressemblent aux apostoliques ou apotactiques d'Épiphane, *Hæres LXI* (Harnack), enfin les cathares ou novations.

J.-S. Assémani a revendiqué aussi pour l'évêque de Maypherqat, la composition d'une anaphore et d'un commentaire sur les évangiles, *Bibl. orient.*, t. I, p. 179, mais ces écrits appartiennent à un autre Marouta, mort évêque de Takrit en 649. Les deux personnages ont été confondus et Takrit audacieusement identifiée à Maypherqat, *ibid.*, p. 174. Cette erreur a la vie dure, c'est ainsi qu'on la trouve dans la notice du *Dictionary of christian biography*, 1882, t. III, p. 859; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., 1893, t. VIII, col. 958-960, sous la signature de Zingerle; *The catholic Encyclopædia*, 1910, t. IX, p. 748; *Enciclopedia universal ilustrada Europeo-Americana*, Barcelone, t. XXXIII, p. 606.

En plus des ouvrages mentionnés dans le cours de l'article, voir : W. Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1894, p. 44-46; *Rechnungsbuch für protestantische Theologie und Kirche*, t. XII, Leipzig, 1903, p. 392 sq., art. de Nestle; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, 3^e éd., Paris, 1907, p. 122 sq., 159 sq.; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 53 sq.; O. Bardenheuer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Fribourg-en-B., 1925, p. 380-385.

E. TISSERANT.

1. MARQUARD Léon d'Augsbourg, mort dans sa patrie le 30 janvier 1633, avait été un des religieux les plus éminents de la province observantine de Strasbourg, dont il fut deux fois provincial. Au chapitre général tenu à Rome le 9 juin 1612, le P. Léon était élu définiteur général, juste hommage rendu à sa science et à ses nombreux mérites. Non seulement il enseigna ses confrères comme lecteur général, mais il s'appliqua encore avec zèle à la conversion des protestants et publia de nombreux ouvrages de controverse, tant en latin qu'en langue vulgaire. On cite de lui : *Conclusiones theologicæ de sacramentis in genere*, in-4^o, Munich, 1597; *Theses de almo eucharistiæ sacramento; de anima in communi et de vegetativæ, sensitivæ ac rationalis quidditatibus et passionibus*, *ibid.*; *de ineffabili et augustissimo Verbi incarnati mysterio*, *ibid.*, 1599; *de supersubstantiali, secretissimaque divina Dei essentia*, *ibid.*, 1601; *de substantia, proprietatibus et conditionibus spirituum angelicorum bonorum et malorum*, *ibid.*, 1603; *Axiomata theologica de una, vera et sacrosancta Christi in terris Ecclesia militante*, *ibid.*, 1605; *Gründliche Erörterung und christliche Widerlegung, dass Martin Luther in allen und jeden mit dem Römischen Papstthum streitigen Punkten gelehrt und geglaubt habe dasjenige, was stracks nach der heiligen Apostel Zeiten in den nächstfolgenden 600 Jahren öffentlich ist geglaubt und gelehrt worden : Von D. Georg Müller, Wittenbergischen Prädicanten, anno 1606. ausgangen, anjezo aber, nach seinem Ableben, Jacob Heylbrunnens unkatholischem Papstthum, dem er sich, neben andern Prädicanten, unterschrieben, entgegen-*

gesetzt, Ingolstadt, 1607; *Enumeratio methodica et compendiosa selectissimorum et omni exceptione majorum scriptorum totius occidentis, meridiei et orientis Ecclesiarum, quibus evidentissimum fit certoque probatur non tantum europæam, sed et africanam, alexandrinam, jerosolymitanam, antiochenam, constantinopolitanam, asiaticam et orientalem Ecclesias, ante mille annos romanæ Ecclesiæ ut capiti suo perpetuo adhæsisse, et vicissim Pelri successorem ut pastorem œcumenicum eis invigilasse*,... in-8^o, *ibid.*, 1609; *Evangelisches Examen und rechtmässige Behörung der vermeinten christlichen Predigt, vom Beruf der Kirchendiener, M. Melchior Volcii Prädicanten bey St. Anna*, in-4^o, *ibid.*, 1609; *Katechismus wahrer Religion und Glaubens, darinn alles, was ein jeder gulerziger Christ bey diesen Religions-Streit zu bedenken, als in einer Summa begriffen. Sampt angehängten christlichen... Gebetten*, in-8^o, *ibid.*, 1610; *Qualiter cum hæreticis disputandum sit, et ubi vera Dei Ecclesia sit*, in-4^o, Bamberg, 1610; *Katechismus oder wahrer christlich-und recht evangelischer Begriff und Innhalt aller und jeder Punkten der allein seligmachenden wahren Religion und Glaubens*, Dillingen, 1618; *Augsbourg, 1629; Examen tractatus Joannis Henrici Hiemers præconis lutherani de fraternitate B. Mariæ Virginis in Reith*, Dillingen, 1619, titre donné par Wadding d'un livre publié en allemand; *Demonstratio catholica et universalis sanctæ romanæ Ecclesiæ et ejusdem fidei perpetuæ*, in-fol., Lechhausen, 1622.

Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906-1921; Veith, *Bibliotheca Augustana*, Alphabetum X, Augsbourg, 1793; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 744; Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. MARQUARD Léon de Lindau en Bavière, est un des meilleurs représentants de la mystique franciscaine en Allemagne au XIV^e siècle. — Il étudia à l'Université de Paris. Le 26 octobre 1379, le pape Clément VII ordonna à son légat en Rhénanie, Jean de Bâle, O. S. A., de lui conférer le grade de maître en théologie, ainsi qu'à Théobald d'Alt Kirch, O. P., *quia in pluribus et diversis studiis generalibus in theologia longis temporibus studuerunt et legerunt*. K. Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1904, t. VII, p. 219. Custode de Bodense, il fut élu en 1389, au chapitre de Strasbourg, provincial de l'Allemagne supérieure. K. Eubel, *Geschichte der oberdeutschen (Strassburger) Minoriten-Provinz*, Würzburg, 1886, p. 164. En 1390, il tint un chapitre à Nuremberg, en 1391, à Essling, et le 24 juin 1392 à Bâle. Peu après, le 13 août, il mourut à Constance.

Outre les *Constitutions* qu'il rédigea pour sa province, Marquard de Lindau composa plusieurs opuscules mystiques en latin et en allemand. Glassberger, *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II, p. 218, 219, en énumère 29, tout en omettant ceux qu'il n'a pas vu et qu'il assure nombreux encore. Plusieurs de ces traités ont été conservés mss. : *De arca Noe*, Magdebourg, Bibl. d'État, cod. 12, fol. 157; Munich, lat. 18 729, fol. 184. — *De perfectione humanitatis Christi*, Berlin, Bibl. d'État, cod. theol. lat. 518, fol. 248, Munich, lat. 8434, fol. 304, lat. 18 729, fol. 155, lat. 9022, fol. 83, Magdebourg, cod. 12. — *De nobilitate creaturarum*, Munich, lat. 15 175, fol. 153, lat. 18 729, fol. 161, lat. 8987, fol. 300; Berlin, cod. theol. lat. 518, fol. 255. — *De trono Salomonis*, Munich, lat. 8987, fol. 188. — *De horto spirituali*, Munich, lat. 8434, fol. 292. — *De horto paradisi*, Munich, lat. 8987, fol. 290. — *De filiorum Israel in Ægyptum descensione*, Munich, lat. 15 325, fol. 195, lat. 9003, fol. 97. — *De quinque sensibus*, Munich, lat. 18 729, fol. 334, lat. 8987, fol. 360. — *De septem artibus*, Munich, lat. 8987,

fol. 296. — *De decem præceptis*, Munich, lat. 9003, fol. 149. — *De decem vitiis eorumque remediis*, ibid., fol. 125, et lat. 18 729, fol. 174; *De instinctibus*, Munich, lat. 9003, fol. 205; *De reparatione hominis*, Berlin, cod. theol. lat. 361, fol. 129; Saint-Gall, cod. 773 et 787; Engelberg, Bibl. des PP. bénédictins, cod. 321, fol. 37 (écrit à Stams le 2 mai 1386). — *De penis damnatorum*, Berlin, cod. theol. lat. 518, fol. 238; Munich, lat. 8987, fol. 352, lat. 18 729, fol. 145. — *De remuneratione clericorum*, Berlin, ibid., fol. 243. — *De quadruplici homine*, Berlin, ibid., fol. 259. — *De septem gradibus amoris*, Berlin, ibid., fol. 267. — *De dignitate sacerdotis*, ibid., fol. 230. — *Interrogationes quas Deus loquitur in anima nostra*, Munich, lat. 8987, fol. 259.

Quant aux autres opuscules dont Glassberger reproduit le titre et l'incipit, les catalogues des bibliothèques d'Allemagne ne donnent point de renseignements. Outre ces traités, le cod. theol. lat. 518, fol. 251, 255, 274-314 de Berlin et le ms. lat. 8987, fol. 197, 253, 287, de Munich, contiennent aussi plusieurs sermons de Marquard, dont un sur l'immaculée conception.

Hasak, M. von Lindau, *Ein Epheukranz oder Erklärung der 10 Gebote nach der Originalausgabe*, Augsburg, 1889; K. Eubel, *Geschichte*, etc., p. 35, 164, 228, 235, 256, 341; P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 26.

E. LONGPRÉ.

1. MARSILE D'INGEN, philosophe et théologien du xiv^e siècle († 1396). — Originaire du bourg d'Ingen, dans la Gueldre (Pays-Bas), il vint à Paris à une date que l'on ne saurait préciser; en 1362 il commence à « régenter » à la Faculté des Arts, où il acquerra bientôt une extrême considération. A deux reprises, en 1367 et 1371, il est élu recteur de l'Université (à cette date la fonction était trimestrielle). De son côté la « nation anglaise » à laquelle il appartenait le choisit comme procureur en 1362, 1373, 1374, 1375. Voir le *Liber procuratorum nationis angliae*, dans Denifle, *Auctarium chartularii Universit. Paris.*, t. 1. Cette même « nation » le députe en 1368 à la cour pontificale (en Avignon) pour y porter le « rôle » de ses membres. En 1376 encore Marsile est élu comme représentant de la nation en curie. Parti pour Avignon et l'Italie (que Grégoire XI regagnait alors) en mai 1377, il se trouve en curie au moment de l'élection d'Urbain VI (avril 1378); en juillet 1378 il est à Tivoli, auprès du nouveau pape, au moment où se produisent les réunions qui vont aboutir au Grand Schisme. La lettre qu'il écrit à l'Université de Paris, le 27 juillet, expose que jamais les menaces de schisme n'ont été plus graves; elle ne témoigne pas d'une bien grande chaleur pour la cause d'Urbain VI. Texte dans Du Boulay, *Hist. Universit. Paris.*, t. iv, p. 166, et dans Denifle, *Chartularium Universit. Paris.*, t. iii, n. 1608. On ignore ce que fit Marsile dans les années qui suivirent immédiatement; son nom ne se retrouve plus dans le *Liber procuratorum*. Il est certainement revenu à Paris, mais d'après Denifle, *Auctarium*, t. 1, p. 659, n. 5, il avait quitté avant 1382, sans doute à cause des dissensions qui déchirèrent alors l'université. En 1386 il est à Heidelberg où vraisemblablement il séjournait depuis quelque temps. Le comte palatin venait de décider dans cette ville, peut-être sur les suggestions de Marsile, la fondation d'une université à qui Urbain VI donna la bulle d'érection le 23 octobre 1385. Marsile devint l'un des membres les plus actifs de la nouvelle institution dont il est à bon droit considéré comme l'organisateur. Il établit sur le même plan que l'Université de Paris dont il ne pouvait oublier les leçons, et lui infusa en même temps le « nominalisme » qui reparaît alors en maître sur les bords de la Seine. Professeur à la Faculté des Arts, où il commença d'enseigner le 19 octo-

bre 1386, il fut élu recteur le 17 novembre de la même année, et fut investi jusqu'à sept fois de cette charge. D'après un texte que l'on va lire, il est clair qu'il a finalement abandonné les Arts pour la Théologie. Rome le revit en 1389 où il vint porter à Boniface IX le rôle de l'université. La date de sa mort, sur laquelle les critiques ont été en désaccord, est fixée par un texte sans ambiguïté : *Anno MCCCXCVI, die 20^a mensis augusti, obiit venerabilis Marsilius de Inghen, canonicus Ecclesie Sancti Andreæ Coloniensis et thesaurarius, fundator hujus studii et initiator, IN SACRA THEOLOGIA DOCTOR EGREGIUS HIC PRIMUS FORMATUS, qui multa volumina in theologia et in artibus nostræ universitati legavit. Acta Univers. Heidelberg.*, t. 1, p. 61, cité par Wundt, *Skizze einer Geschichte*,... p. 309,310; voir aussi G. Töpke, *Die Matrikel*, t. 1, p. 645. Cette notice indique clairement que Marsile ne prit qu'à Heidelberg le grade de docteur en théologie, n'ayant fait partie, à Paris, que de la Faculté des Arts, comme le marquent tous les textes qui parlent de son séjour en cette ville. Voir G. Töpke, *loc. cit.*, t. 1, p. 3, n. 6.

Les livres composés par Marsile avaient été légués, comme le reste de sa bibliothèque, assez considérable pour l'époque, à l'Université de Heidelberg. Trithème, à cent ans de là, donne l'énumération des ouvrages du docteur qui s'y conservaient : *Questiones Sententiarum libri quatuor; Dialectica notabilis liber unus; Commentariorum in Aristotelem libri plures et quedam alia*. Il est difficile de suivre le sort de ces mss.; mais plusieurs de ces traités ont été imprimés à la fin du xv^e et au début du xvi^e siècle. — 1. Les *Questiones super IV libros Sententiarum*, ont paru à Strasbourg en 1501, 2 vol. petit in-fol. (un exemplaire complet se trouve à la Bibliothèque nationale de Strasbourg, K, 2523; contrairement aux indications de Copinger, *Supplement to Hain*, n. 3885, il contient des questions sur les 4 livres et non pas seulement sur les 2 premiers). Hauréau dit avoir connu une édition de la Haye, 1497, contenant les deux premiers livres. — 2. Les *Questiones exquisitæ in libros Aristotelis de generatione et corruptione* ont paru aussi à Strasbourg, 1501 (même Bibliothèque, E, 11 680); Hain, n. 10 782, signale une édition parue à Venise, 1500, avec des corrections de M^r Nicolet, docteur en médecine. — 3. *Abbreviationes libri Physicorum editæ a Marsilio Inghen doctore parisiensi*, signalées par Hain, n. 10 780, comme publiées s. l. n. d.; on trouve une mention, que je n'ai pu vérifier, d'une édition de 1482, et d'une édit. de Venise, 1521. — 4. *Questiones subtilissimæ Johannis Marcilii Inghen super VIII libros Physicorum secundum nominalium viam*, Lyon, 1518. Cet ouvrage, au témoignage de P. Duhem, donne la même doctrine que le précédent : mêmes conclusions, soutenues par les mêmes arguments, presque dans les mêmes termes. Il est donc très surprenant que, juste cent ans plus tard, le P. François de Petigianis, O. M., l'ait publié sous le nom de Duns Scot. J. *Duns Scoti, doctoris subtilis in VIII lib. Physicorum Aristotelis questiones et expositio*, Venise, 1617; dès lors ces *Questiones* passèrent dans l'édition des *Œuvres* de Scot, édit. de Lyon, 1639, t. II; toutefois Wadding, dans la préface, fit remarquer la difficulté d'attribuer cet ouvrage au Docteur subtil et indiqua Marsile comme l'un des auteurs probables. Sbaraglia dans le *Supplementum et castigatio ad Scriptores*, Rome, 1806, p. 410-411, confirma que le nom de Marsile se lisait sur d'anciens mss. et sur des éditions imprimées. Voir sur cette question, qui est définitivement réglée : P. Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, dans *Revue de Philosophie*, 1908, t. XII, p. 608 sq., reproduit et tiré à part, Montligeon, 1909, p. 123; antérieurement le P. Daniels, O. S. B., a établi que, dans le traité en question, Thomas Bradwarden est cité *Die*

Unrechtlichkeit der dem Scotus zugeschriebenen Schrift Expositio... dans *Quellenbeiträge und Untersuch. zur Geschichte der Gottesbeweise* (fait partie de la collection : *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A.*, t. viii, fasc. 1-2, p. 162-164); cf. aussi E. Longpré, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milan, 1926, t. xviii, p. 34-35. — 5. *Oratio complectens dictionis clausulas et elegantias oratorias*, Heidelberg, 1499; cf. Hain, n. 10781. — 6. Quant à la *Dialectica notabilis* dont parle Trithème, et qui était une révision dans le sens nominaliste du célèbre manuel de Pierre d'Espagne; elle a été imprimée (mais avec de graves modifications) par les soins de Conrad Pschlacher, Vienne, 1507, 1512, à la suite dudit traité de Pierre d'Espagne, *Clarissimi philosophi Marsilii de Inghen textus dialecticus de suppositionibus, ampliationibus, appellationibus, restrictionibus, alienationibus et duobus consequentiarum partibus*. Des questions sur les grands traités de logique sont attribuées aussi à Marsile par des traducteurs hébraïques. Le ms. 991 de la Bibl. nat. de Paris contient ainsi une traduction en hébreu de questions sur les *Catégories* et le *Péri Herméneias*; cf. *Histoire littéraire de la France*, 1893, t. xxxi, p. 728; Ad. Jellineck a eu en main une traduction hébraïque de *Questions sur l'Isagoge* de Porphyre, les *Catégories* et la *Rhétorique* d'Aristote.

Les pièces relatives au professorat de Marsile se trouvent pour la période parisienne dans Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. iii, et dans l'*Auctarium*, t. i; pour la période de Heidelberg, dans G. Töpke, *Die Matrikel der Universität Heidelberg, von 1386 bis 1662*, t. i, Heidelberg, 1884.

Notices littéraires dans Trithème, *De scriptoribus ecclesiast.*, édit. de Paris, 1512, fol. cxliii; J. Bale, *Illustrium Majoris Britanniae scriptorum summarium*, VII Cent., c. v, fait de Marsile un Anglais trompé par le fait qu'il appartenait à la « nation anglaise » de l'Université laquelle comprenait aussi des Flamands et des Allemands; Bellarmine, *De script. eccl.*, édit., de Cologne, 1657, p. 280; Fabricius, *Bibl. lat. med. et infim. ætatis*, édit. de Hambourg, 1735, t. v, p. 101. Le rôle de Marsile à Heidelberg est bien décrit dans D. L. Wundt, *Skizze einer Geschichte der Hochschule zu Heidelberg*, parue dans le *Magazin für die Pfälzische Geschichte*, t. i, Heidelberg, 1793; le frère de ce dernier, Charles-Casimir Wundt, a consacré à Marsile une *Commentatio historica*, Programme d'université, Heidelberg 1775. — Les histoires générales consacrent quelques mots à Marsile : Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. iii, Leipzig, 1743, p. 855 sq.; rectifications au t. vi, 1767, p. 608-610; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. ii, p. 483. — Les notices les plus récentes, et bien imparfaites, sont celles de A. Budinsky, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter*, Berlin, 1876, p. 174; Férét, *La Faculté de théologie de Paris, au Moyen Age*, t. iii, Paris, 1896, p. 284-286; la très courte brochure de Ad. Jellineck, *Marsilius ab Inghen*, Leipzig, 1859, signalée par les bibliographies, contient exactement 11 lignes sur Marsile, mais elle donne en hébreu la préface d'un traducteur rabbinique des questions de Marsile sur l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories* et la *Rhétorique* d'Aristote (12 p.), la préface est d'ailleurs sans intérêt pour l'histoire même de Marsile.

É. AMANN.

2. MARSILE DE PADOUE († vers 1343), défenseur du parti impérial dans le conflit survenu entre Louis de Bavière et Jean XXII. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrines. IV. Condamnation par l'Église. V. Influence.

I. Vie. — On est peu et mal renseigné sur les débuts de sa carrière. Les sources sont réunies et discutées par N. Valois, dans *Histoire littéraire de la France*, t. xxxiii, p. 528 sq.

1° *Formation*. — Marsile naquit certainement à Padoue et, comme il était susceptible d'être élu recteur de l'Université de Paris en 1312-1313, il semble que sa naissance doive être reportée entre les années 1270 et 1280. Le nom de sa famille se présente sous deux formes différentes, entre lesquelles les biographes se

sont longtemps partagés. Son contemporain et ami, Albertino Mussato, l'appelle Raimondini, et la plupart des historiens anciens ont retenu ce témoignage comme décisif. D'autre part, des mss. anciens de son œuvre le dénomment *Menardinus* ou *Mainardinus*, transformé parfois en *Menandrinus*, et cette version est confirmée par les bulles de provision qu'il reçut du pape Jean XXII (14 oct. 1316 et 5 avr. 1318), où il est appelé *de Mainardino*. On connaît dès le XII^e siècle une famille padouane de ce nom; c'est à elle que les auteurs récents rattachent de préférence notre auteur. N. Valois, *loc. cit.*, p. 561. Quoi qu'il en soit, Marsile fit, à l'Université de sa ville natale, des études qui durent être brillantes. Alb. Mussato l'appelle « la lumière » de son pays, « le flambeau de la terre », *Epist.*, xii, dans Grævius et Burmann, *Thesaurus antiq. et hist. Italiæ*, La Haye, 1722, t. vi b, Suppl., col. 48-50, et loue ses prodigieux succès. A la fin de son stage universitaire, il hésitait entre l'exercice de la médecine et la profession d'avocat. Encore incertain de ses voies, mais, au dire du même témoin, désireux d'argent et de gloire, il erra quelque temps d'un endroit à l'autre. Durant l'été de 1311, il prit un instant du service dans les armées germaniques qui occupaient le nord de l'Italie. C'est alors que son ami Mussato lui adressa l'épître qui nous fournit ces renseignements pour le ramener aux « saintes études ». Marsile se rendit à ces objurgations et se consacra désormais à la science médicale. Peut-être faut-il faire remonter à ce moment-là son entrée dans la cléricature. Souvent contesté, le fait n'est plus contestable, puisque Marsile devait, quelques années plus tard, être pourvu de bénéfices ecclésiastiques par le pape Jean XXII.

2° *Enseignement à Paris*. — Un concours inconnu de circonstances dirigea vers la France les pas du jeune savant.

Aucune source ne garantit qu'il ait, comme on l'a souvent prétendu, passé d'abord par Orléans pour y étudier le droit. Il se rendit immédiatement à Paris, attiré sans doute par le renom de cette université. Ses talents durent s'y affirmer de bonne heure, puisqu'il y exerçait les fonctions de recteur pendant le premier trimestre de l'an 1313. Denifle, *Chartularium Univ. Paris.*, t. ii, p. 158. Marsile séjourna quelque temps en cour d'Avignon. Ce qui lui permettait plus tard d'invoquer son témoignage personnel quand il critiquait les abus de la curie. *Defensor pacis*, ii, 24. En attendant, il sollicita et obtint du pape un des canonicats de l'Église de Padoue. Lettre de Jean XXII, en date du 14 octobre 1316, publiée d'abord par Ant. Thomas, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. ii, p. 448; analysée dans *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit K. Ludwigs des Bayern*, Innsbruck, 1891, p. 5, et G. Mollat, *Jean XXII : Lettres communes*, n. 1482, t. i, p. 142. Une nouvelle lettre du 5 avril 1318 lui accordait l'expectative du premier bénéfice à la collation de l'évêque de Padoue qui viendrait à vaquer dans cette Église. *Vatikanische Akten*, p. 66, et Mollat, n. 6849, t. ii, p. 123. Malgré les scrupules de Denifle, *Chartularium*, t. ii, p. 158, on admet communément et il faut tenir pour certain que le Marsile qui fait l'objet de ces lettres est identique à notre personnage. « N'est-il pas piquant, observe N. Valois, *loc. cit.*, p. 567, de voir Marsile de Padoue, comme d'ailleurs son collaborateur et ami Jean de Jandun, commencer par recevoir les faveurs du pontife qu'ils allaient bientôt combattre avec tant d'animosité ? »

Rien ne permet de dire quand et comment ont débuté les relations qui unissent dans l'histoire les noms de ces deux maîtres. On a souvent présenté Jean de Jandun comme l'élève de Marsile; mais à tort, car Jean était déjà un philosophe célèbre quand celui-ci arriva de Padoue. VOIR JEAN DE JANDUN.

t. VIII, col. 764-765. Le seul amour des études les mit peut-être en rapport. Marsile put, en tout cas, lui procurer, à sa grande joie, la primeur du commentaire des *Problèmes* d'Aristote que venait de publier, en 1310, le médecin et alchimiste padouan, Pierre d'Abano. N. Valois, *loc. cit.*, p. 554-555. Toujours est-il qu'une collaboration s'ensuivit, qui allait les jeter l'un et l'autre dans les pires aventures de la pensée et de l'action.

3° *Participation au conflit politico-ecclésiastique.* — Depuis l'avènement de Jean XXII, un nouveau et très grave conflit venait de mettre aux prises l'Allemagne et le Saint-Siège.

Entre Frédéric d'Autriche et Louis de Bavière, qui se disputaient le trône impérial, le pape avait pris parti pour le premier. Le Bavaïrois maintint ses prétentions et parvint à se débarrasser de son adversaire par la victoire de Mühldorf (28 septembre 1322). Il était d'ailleurs encouragé à la résistance par un petit groupe de franciscains rebelles qu'il avait recueillis à sa cour. Après diverses sommations infructueuses, Jean XXII finit par prononcer contre le prince la peine d'excommunication (23 mars 1324), puis la déchéance de l'Empire (11 juillet). Contre quoi celui-ci riposta par l'appel de Sachsenhausen, où il accusait le pape d'hérésie (22 mai de la même année).

On conçoit que de tels événements aient profondément agité l'opinion, surtout dans les milieux universitaires où, vingt ans plus tôt, le conflit de Boniface VIII et de Philippe le Bel avait si vivement soulevé le problème de l'Église et de l'État. Nos deux maîtres voulurent trancher dans le vif de la question, en vue, non seulement de résoudre la crise présente, mais d'en éviter de semblables à l'avenir. A cette fin, ils conçurent un exposé de principes, où ils dénonceraient les usurpations de la papauté pour la ramener à son véritable rôle et proclameraient la souveraineté de l'empereur dans l'Église.

De leurs méditations sortit le *Defensor pacis*, qui semble avoir été composé en juin 1324. Seul pourtant Marsile mit son nom en tête de l'œuvre commune. *Antenorides ego quidam*, écrit-il, I, 1 : ce qui était l'équivalent d'une signature; car Padoue passait pour avoir été fondée par Antenor. Cette circonstance et l'incontestable unité du style inspirent encore à des auteurs récents quelques doutes sur la collaboration de Jean de Jandun. E. Emerton, *The Defensor pacis of Marsilio of Padua*, Cambridge, 1920, p. 13-19. Mais ces doutes ne sauraient tenir devant le témoignage des contemporains. Toujours est-il que Marsile fut, sans conteste, « l'auteur principal ». G. Piovano, *Il Defensor pacis di Marsilio Patavino*, dans *La scuola cattolica*, 1922, t. XXII, p. 162. Le même historien ramène toute la genèse de l'ouvrage, *ibid.*, p. 164, à des calculs d'intérêt. Explication trop facile pour répondre adéquatement à la réalité des faits et qui ne doit pas faire méconnaître la part de conviction qui préside à l'œuvre des deux réformateurs.

Sans nul doute, le *Defensor pacis* fut dès lors adressé à Louis de Bavière, à qui il était pompeusement dédié pour l'illustration de sa race, l'éclat de ses vertus et son attachement à la foi catholique. Mais il resta quelque temps encore inconnu à Paris, où, pendant plus de deux ans, les deux auteurs continuèrent en paix leurs fonctions professorales. C'est seulement au cours de l'été 1326 qu'ils disparurent subitement pour se réfugier auprès du Bavaïrois, tandis qu'éclatait dans la capitale le scandale de leur publication. Ils allaient mettre de l'ordre dans une manuscrite à l'application de leurs théories. Au premier abord, Louis de Bavière accueillit avec quelque défiance ces alliés qu'il estimait sans doute compromettants et on parlait déjà, dans son entourage, de les envoyer au bûcher. Voir la suite

de la chronique de Guillaume de Nangis, ad an. 1326, dans *Recueil des hist. de la France*, t. XX, p. 642. Mais ils ne tardèrent pas à obtenir ses bonnes grâces et Marsile devint même son médecin. L'année suivante, on le retrouve aux côtés du prince dans sa campagne d'Italie : à Trente, où, de concert avec le parti gibelin, fut décidée la marche sur Rome (janvier-mars 1327); à Milan, où Louis de Bavière ceignit la couronne de fer (31 mai), pendant que Marsile faisait distribuer dans tout le pays des libelles diffamatoires contre le pape.

C'est dans ces circonstances que son ami Mussato lui adressait une nouvelle épître, *Epist.*, XVI, dans Grævius et Burmann, *op. cit.*, col. 51, pour célébrer sa puissance et inviter les Padouans à se montrer fiers de leur compatriote. Mais c'est aussi le moment où les deux docteurs sont assez en évidence pour être remarqués et où commence contre eux cette série de condamnations pontificales qui sera détaillée plus bas. Pendant ce temps, les événements suivaient leur cours. Entré à Rome en janvier 1328, Louis de Bavière s'y faisait décerner la dignité impériale, suivant la théorie démocratique de Marsile, par une délégation populaire. Toujours en vertu des principes du *Defensor*, la déchéance de Jean XXII était proclamée le 18 avril et l'antipape Nicolas V élu à sa place le 12 mai. Marsile de Padoue avait reçu le titre de vicaire impérial de la ville, et il profitait de son autorité pour molester les clercs romains qui restaient fidèles au pape déchu. Bientôt il était lui-même promu par Nicolas V au siège archiepiscopal de Milan. Mais les revers n'allaient pas se faire attendre. Car l'empereur dut précipitamment quitter Rome devant le soulèvement du peuple, entraînant à sa suite toutes ses fragiles créatures. Jean de Jandun mourut au cours de la retraite (10-15 septembre 1328). Quant à Marsile, il n'eut sans doute pas le loisir d'occuper son archevêché et dut rentrer en Allemagne avec son protecteur déconfit.

4° *Dernières années.* — Après cet éclat momentané, l'obscurité la plus complète retombe sur l'existence de Marsile. Par erreur, certaines chroniques l'ont fait mourir dès 1328. En réalité, il semble s'être retiré auprès de Louis de Bavière et avoir pris à tâche de se faire oublier. Il sortit une dernière fois de son silence en 1342, pour soutenir la compétence de l'empereur en matière matrimoniale. Un discours du pape Clément VI, en date du 10 avril 1343, fait allusion à sa mort. Son décès doit donc remonter aux premiers mois de cette année, ou, tout au plus, à la fin de 1342.

II. ŒUVRES. — Toutes les œuvres de Marsile sont relatives à ce conflit politico-ecclésiastique auquel il fut si intimement mêlé.

1° *Defensor pacis.* — En tête, pour l'importance aussi bien que pour la date, se place le *Defensor pacis*, dont on a raconté plus haut l'origine. C'est un gros traité, composé suivant toutes les règles de l'École, où sont longuement exposés et justifiés les principes des novateurs sur l'Église et l'État.

La date en est assez exactement déterminée par la critique interne. « Dans la rédaction définitive, le *Defensor pacis* contient des allusions à plusieurs événements connus, à l'excommunication de Louis de Bavière, II, 24, prononcée par bulle du 23 mars 1324, et à la circulaire adressée par le pape aux électeurs le 26 mai suivant, II, 26. D'autre part, il prévoit et annonce seulement comme possible, *ibid.*, l'acte par lequel Jean XXII déclara Louis de Bavière privé de ses droits à l'Empire. » N. Valois, *loc. cit.*, p. 569. Cet auteur a pu aboutir à ces précisions importantes en rectifiant sur les mss. le texte défectueux des éditions imprimées. Ce dernier acte de Jean XXII étant daté du 11 juillet, on a ainsi les deux points limites entre lesquels se place la rédaction du *Defensor*. Dans ces

conditions, continue le même historien, il est difficile de récuser le témoignage de deux mss. du ^{xiv}^e siècle, qui assignent précisément à l'achèvement de ce traité une date comprise entre ces deux termes extrêmes : le livre fut achevé le 24 juin 1324, lit-on dans le ms. 464 de la bibliothèque impériale de Vienne et dans le ms. 141 de la bibliothèque du chapitre de Tortose. Cette date nous paraît extrêmement vraisemblable. » N. Valois, *loc. cit.*, p. 570. — On a objecté à cette conclusion que, dans le chapitre premier, Louis de Bavière est déjà qualifié de *Romanorum Imperator* : ce qui n'est vrai qu'à partir de 1328. Aussi a-t-on parfois supposé que l'ouvrage primitif fut un simple livret contenant tout juste les grandes lignes du système. L'auteur l'aurait repris dans la suite, sous la pression des événements, pour aboutir au traité actuel, qui serait postérieur au couronnement impérial. M. Ritter, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1874, t. ix, col. 558-560; opinion défendue encore par l'auteur dans *Historische Zeitschrift*, 1879, t. XLII, p. 302-303. Reprenant toute la question sur un examen complet des manuscrits, J. Sullivan retient la date de 1324, mais en émettant l'hypothèse très plausible que le premier chapitre fut ajouté après le 17 janvier 1328 ou, tout au moins, que le terme *imperator* y fut substitué au mot *rex* qu'on trouve partout ailleurs. *The english historical Review*, 1905, t. xx, p. 299-300. Il n'y a donc aucune raison pour supposer l'existence de deux ouvrages successifs ou pour déplacer le *Defensor*, qui mérite de garder son rang à l'entrée de Marsile dans sa politique de sédition.

Conservé dans de nombreux mss., le *Defensor pacis* fut imprimé pour la première fois à Bâle, en 1522, par le protestant Valentin Curio, sous le pseudonyme de Licentius Evangelus, dont le texte a fait loi dans la suite. Il a trouvé place dans Goldast, *Monarchia*, 2^e édit., Francfort, 1668, t. II, p. 154-312. Une édition abrégée en vue des exercices académiques en a été donnée par R. Scholz, Leipzig et Berlin, Teubner, 1914, dans la *Quellensammlung zur deutschen Geschichte* dirigée par E. Brandenburg et G. Seeliger, t. IX. La direction des *Monumenta Germaniae* en annonce une édition critique qui n'a pas encore paru. Un très court chapitre final, négligé par les différents éditeurs, a été publié d'après les mss. par K. Müller, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1883, t. II, p. 923-925.

2^e De translatione Imperii Romani. — Vers la fin du *Defensor*, II, 30, Marsile a l'occasion de rencontrer le thème, alors classique, de la translation de l'Empire. Il y écarte en quelques mots l'idée que le pape et ses clercs l'auraient fait *auctoritate propria*. Puis il continue : *Hac enim translatione quantum de facto præcesserit dicturi sumus in altero quodam ab hoc tractatu seorsum*. Goldast, p. 308.

Ce traité spécial fut rédigé par lui quelque temps après. Il accompagne généralement le *Defensor* dans les mss. et dans les éditions. On le trouve dans Goldast, *ibid.*, t. II, p. 147-153, mais avec la date visiblement erronée de 1313. En réalité, cet opuscule fut écrit, non pas avant, mais après le *Defensor*, qui s'y trouve rappelé dès les premières lignes et plusieurs fois dans la suite. On a conjecturé qu'il fut écrit en Allemagne, à la demande spéciale de Louis de Bavière. S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste*, Leipzig, 1874, p. 173, suivi par N. Valois, p. 604. Cette hypothèse ne paraît guère fondée : puisqu'en écrivant son *Defensor* l'auteur promet déjà ce supplément, il est assez vraisemblable d'admettre qu'il l'ait donné sans retard.

L'ouvrage se compose de douze petits chapitres, qui exposent la manière dont l'Empire est passé des Romains aux Grecs, des Grecs aux Francs, puis des

Francs aux Germains. « C'est une imitation, a-t-on avancé, N. Valois, p. 604, ou, pour mieux dire, une reproduction du traité composé sur le même sujet vers le commencement du ^{xiv}^e siècle par Landolfo Colonna. » Voir ici t. VIII, col. 2557-2558. Seulement celui-ci présentait ces diverses translations comme étant l'exercice des prérogatives souveraines du Saint-Siège. Marsile écrit justement pour le réfuter sur ce point. *Ejus scripturæ in quibusdam nostra sententia dissonat, præsertim in quibus jura læsit imperii secundum sententiam propriam absque demonstratione sufficienti*. Goldast, p. 148. Il emprunte donc à son prédécesseur son dossier de faits ou de légendes, souvent même son texte, mais en supprimant ou corrigeant ses interprétations favorables à la papauté. Pour lui, la translation de l'Empire fut toujours le fait des circonstances, quand elle ne donne pas lieu d'affirmer, au contraire, la subordination du pape à l'empereur. « En somme, ouvrage de polémique, dont le mérite n'est, certes, pas celui de l'originalité », N. Valois, p. 605, mais qui reflète, en les appliquant à ce cas particulier, toutes les idées générales de l'auteur.

3^e *Defensor minor*. — A ces deux ouvrages depuis longtemps connus les recherches de l'érudition moderne ont permis d'en ajouter un troisième non moins important : savoir le *Defensor minor*, qui, non seulement abrège le grand traité de même titre, mais le complète sur bien des points.

Il est contenu dans le ms. *Canon. Misc. 188* de la Bodléienne, fol. 70 v^o-80 r^o, où il a été découvert par N. Valois, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1903, p. 601, puis, indépendamment de l'érudit français, par J. Sullivan, *The english historical Review*, 1905, p. 300 sq., qui n'en utilise d'ailleurs que le dernier chapitre. Pour l'étude intégrale et l'analyse de son contenu; voir N. Valois, *Hist. litt. de la France*, t. XXXIII, p. 606-616. Ce traité est encore inédit. Aucun doute n'existe sur son authenticité. Car, non seulement l'auteur renvoie de façon continue au *Defensor pacis*, mais il précise en terminant le rapport des deux œuvres : *De quibus omnibus, suppositis vel probatis, et commemorata et etiam explicata sunt plura in hoc tractatu, ex majori PACIS DEFENSORE pro necessitate tam sequentia quam deducta. Propter quod DEFENSOR MINOR deinceps vocabitur tractatus iste*. — « Il est évident qu'à un moment qu'il reste à préciser, Marsile de Padoue éprouva le besoin de compléter son grand ouvrage par un certain nombre d'éclaircissements sur plusieurs points particuliers. Ces points sont les suivants : la juridiction ecclésiastique; la pénitence, les indulgences, les croisades et les pèlerinages; les vœux; l'excommunication et l'interdit; la primauté du pape; le pouvoir législateur suprême du peuple romain et de son prince; le concile général; le mariage et le divorce. » N. Valois, *loc. cit.*, p. 607. On voit par cet aperçu qu'après le domaine de la politique les vues novatrices de Marsile ont gagné de plus en plus celui de la théologie.

Le *Defensor minor* est reporté par J. Sullivan, *loc. cit.*, p. 305, à cause uniquement de son dernier chapitre que nous allons retrouver, à l'année 1342. Avec plus de raison, N. Valois, p. 615-616, fait observer que tout le contenu du livre suppose la pleine puissance intellectuelle et politique de son auteur. Il en fixe, en conséquence, la composition en 1328.

4^e *De jurisdictione Imperatoris in causa matrimoniali*. — « A quelques années de là, continue le même historien, Louis de Bavière, convoquant pour son fils Louis, margrave de Brandebourg, l'héritage du Tyrol, lui fit épouser la comtesse Marguerite à la Grande Bouche, dont le mariage avec Jean, fils du roi de Bohême, avait dû être préalablement annulé ou plutôt considéré comme nul (10 février 1342). Ce fut l'occa-

sion de divers mémoires, dont l'un porte, notamment dans le ms. f, 35, de Brème, antérieur à 1360, le nom de Marsile de Padoue. C'est une sorte d'apologie mise dans la bouche de l'empereur, établissant qu'à lui seul il appartient de statuer sur les causes matrimoniales. Elle est accompagnée de deux actes impériaux non datés, l'un prononçant le divorce entre la comtesse de Tyrol et Jean,.... l'autre accordant dispense de consanguinité à Marguerite... et à Louis... L'opinion la plus vraisemblable veut que ces actes soient de simples projets composés par Marsile de Padoue antérieurement au second mariage et présentés par lui, en même temps que son mémoire, à Louis de Bavière. » N. Valois, p. 617. Les pièces, éditées pour la première fois par Freher en 1598, sont reproduites dans Goldast, *Monarchia*, t. II, p. 1286-1291.

Rien n'était plus conforme aux principes du vieux réformateur que d'affirmer la souveraine autorité de l'empereur en matière de mariage. Il avait déjà traité cette question dans le dernier chapitre du *Defensor minor* : il lui suffit d'en reprendre les doctrines et souvent même les termes pour justifier l'acte de Louis de Bavière en faveur de son fils. Aucune raison décisive n'existe pour retarder jusqu'à cette époque le *Defensor minor* tout entier, que les données de la critique interne situent en toute vraisemblance quinze ans plus tôt. Mais on conçoit que rien n'ait été plus facile et plus agréable à l'auteur que d'y chercher des matériaux en vue des circonstances du moment.

5° En dehors de ces traités personnels, on a pu, non sans raison, supposer la main de Marsile dans la rédaction de certains actes émanés de la chancellerie impériale à cette époque agitée. Ce serait le cas pour le réquisitoire du 18 avril 1328 contre Jean XXII, N. Valois, p. 596, après K. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Bauern mit der römischen Kurie*, Tubingue, 1879-1880, t. I, p. 369, et pour l'apologie impériale qui commence par les mots *Fidem catholicam*, publiée par Louis de Bavière le 6 août 1338. N. Valois, p. 618, après J. Sullivan, *loc. cit.*, p. 306-307.

III. DOCTRINES. — Engagé par toute sa vie et son œuvre dans le conflit renaissant du Sacerdoce et de l'Empire, Marsile de Padoue a naturellement concentré ses réflexions sur le problème de l'Église, de l'État et de leurs mutuels rapports. Mais sur ce point il a déployé une vigueur de critique et une hardiesse de vues qui dépassent de beaucoup tout ce que le Moyen Âge avait produit dans ce genre de polémiques. Sur tout ce qui touche à la politique au sens le plus large, c'est-à-dire à la constitution interne de l'Église et à ses relations avec le pouvoir civil, Marsile ne fut pas seulement un novateur, mais un véritable révolutionnaire. Le programme très réfléchi et relativement méthodique de cette révolution est contenu dans le *Defensor pacis*, à propos duquel on a pu parler de « machine infernale ». G. Piovano, *loc. cit.*, p. 164. Il suffit d'analyser les principaux thèmes de l'ouvrage pour en reconnaître l'extrême gravité.

1. *Théorie de l'État.* — Après une sorte de préface, où il annonce son intention de travailler à la pacification publique en rappelant les principes qui président au gouvernement de la cité terrestre, en dénonçant les motifs qui ont conduit les nouveaux ennemis qui la menacent de son temps, l'auteur consacre toute sa première partie à développer la théorie de l'État. Il en emprunte les éléments, comme tous les penseurs de l'époque, à la *Politique* d'Aristote : *Aristoteles philosophorum eximus*, I, 3, Goldast, p. 157. En dehors de l'intérêt qu'ils présentent pour l'histoire des idées politiques au Moyen Âge, ces développements posent les prémisses qui seront ensuite appliquées à la constitution et à la vie même de l'État.

Marsile commence par exposer l'origine et la fin

de la société. À côté de la fin temporelle, qui est évidemment la principale, il lui reconnaît aussi une fin spirituelle, savoir la poursuite du bonheur éternel promis à l'humanité par la révélation divine et qui d'ailleurs réagit à tant d'égards sur les intérêts de la vie présente. Voir I, 4 et 5, p. 158 et 160. La réalisation de cette double fin est assurée par les grands corps sociaux, dont les trois plus essentiels sont le sacerdoce, l'armée et la justice. Cette incorporation des institutions religieuses dans l'organisme de la cité entraîne évidemment comme conséquence le droit pour les dirigeants de celle-ci d'intervenir dans l'administration de celles-là. Tout le réalisme ultérieur de Marsile a son germe dans cette conception unitaire de l'État, où est entièrement méconnue la transformation introduite dans l'ordre politique par l'avènement du christianisme.

La distribution et l'ordre de ces parties constitutives du corps social appartient au pouvoir, que Marsile se plaît à désigner sous le terme philosophique et indéterminé de « législateur ». Ce pouvoir vient de Dieu, directement quelquefois comme dans le cas du peuple juif, mais, d'ordinaire, *a Deo tanquam a causa remota*, I, 9, p. 164, c'est-à-dire par l'intermédiaire des volontés humaines. Marsile accorde ses préférences à la monarchie tempérée, et pour en choisir le titulaire, au régime électif.

Du pouvoir ainsi conçu émane la loi. Elle a pour but de diriger les actes de l'homme vers le bien collectif et de suppléer aux défaillances individuelles, dont les chefs eux-mêmes ne sont pas exempts. Pour Marsile, c'est dans la volonté populaire que la loi trouve sa source et son autorité. *Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis legislatores seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem*, I, 12, p. 169, ou du moins, ajoute-t-il aussitôt pour prévenir une difficulté, *ejus valentior partem per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam*. Ce qui ne laisse pas de donner une teinte sérieusement oligarchique à son esprit républicain. N. Valois, p. 576. Et l'auteur de s'appliquer aussitôt à justifier la souveraine compétence de la démocratie en matière législative, I, 13, p. 171-176. Mais il faut observer que plus tard, dans le *Defensor minor*, il admet sans peine que cette volonté commune ne trouve nulle part de meilleure et plus sûre expression que dans la volonté de l'empereur, considéré comme l'incarnation du peuple romain, qui est lui-même le chef suprême de tous les autres. N. Valois, p. 613-614. La démocratie de Marsile ne s'oppose pas à l'autocratie. Cf. Piovano, *loc. cit.*, p. 14. Au peuple également, comme interprète de l'intérêt collectif, appartient l'institution du chef de l'État et, s'il en était besoin, sa correction ou sa destitution. Voir I, 15, p. 175-177. « Cette doctrine de la souveraineté populaire ne diffère pas substantiellement de celle qu'ont enseignée saint Thomas, Suarez et Bellarmin. » Rien, en tout cas, ne permet de voir en lui un précurseur de l'idéal révolutionnaire à la manière de J.-J. Rousseau. G. Piovano, *loc. cit.*, p. 166-167.

Tous ces principes assureraient largement la paix publique, si celle-ci n'était troublée par les empiètements de l'Église, spécialement de la papauté, que l'auteur dénonce violemment à la fin de sa première partie. Ce qui l'amène à s'expliquer sur la nature exacte de ses pouvoirs, à l'analyse desquels le reste de l'ouvrage est desormais consacré.

2° *Théorie générale du pouvoir ecclésiastique*

Marsile ne conteste pas l'institution divine de l'Église ni la juridiction qui lui revient de ce chef. Tout son effort consiste à ramener celle-ci, par delà toutes les déviations et tous les abus, à ce qu'il estime être son

véritable concept. Dans cette œuvre il s'attend à la persécution de la papauté et de ses complices, à la résistance d'une opinion ignorante ou prévenue, à l'opposition surnoise des jaloux. Mais il compte sur le secours de Dieu pour accomplir son devoir jusqu'au bout. Voir I, 19 et II, 1, p. 189, 190.

Son œuvre à cet égard est d'abord négative. Il entend combattre la doctrine alors classique de la *plenitudo potestatis*, qu'il expose en ces termes, II, 3, p. 193 : *Romanum episcopum, vocatum papam, iudicem esse supremum... super omnes mundi episcopos seu presbyteros et ecclesiasticos ministros alios, super omnes quoque huius sæculi principantes, communitates, collegia et singulares personas, cujusque conditionis existant*. Témoignage précieux, pour le dire en passant, de la manière dont se posait alors le problème du pouvoir pontifical, que ses apologistes étendaient volontiers, sans distinctions ni réserves, au double domaine spirituel et temporel. Ce qui amène notre novateur à l'exclure, par une réaction non moins excessive, de l'un aussi bien que de l'autre. Il ne s'agit pas, en effet, pour lui de dissenter sur le pouvoir personnel du Christ, ni sur ceux qu'il aurait pu transmettre à ses Apôtres, mais de préciser ceux qu'il leur a transmis de fait. Son exemple est une première indication, II, 4, p. 195 : *Christus ipse non venit in mundum dominari hominibus... nec principari temporaliter, sed magis subjici secundum statum et conditionem præsentis sæculi*. Aussi bien peut-on établir par l'Écriture et la tradition qu'il a interdit aux siens toute puissance temporelle, qu'il leur a enjoint, au contraire, de se soumettre à l'autorité des princes et que les Apôtres l'ont fidèlement imité sur ce double point. Les textes invoqués par les adversaires en faveur de la *plenitudo potestatis* sont discutés seulement à la fin du traité. Voir II, 27-28, p. 288-302.

D'où il suit, II, 5, p. 204, qu'aucune juridiction extérieure n'appartient à l'Église de droit divin, pas même au spirituel, et que celle dont elle peut jouir lui vient de l'État, qui garde toujours le droit de la lui retirer. *Nec in quemquam, PRESBYTERUM AUT NON PRESBYTERUM, coactivam in hoc sæculo jurisdictionem habere quemquam episcopum sive papam, nisi eadem sibi per humanum legislatorem concessa fuerit, in cujus potestate semper est hanc ab ipsis revocare*. Le croyant chez Marsile s'unit au politique pour subordonner entièrement l'Église à l'État. Exclue du temporel, la puissance ecclésiastique se trouve ramenée à l'ordre spirituel proprement dit, savoir l'administration des sacrements et spécialement le pouvoir des clés. Ce dernier est d'ailleurs fort réduit, par le fait que l'auteur se rallie à l'ancienne doctrine qui réserve à Dieu seul la rémission du péché et de la peine éternelle, *absque opere sacerdotis præcedente vel interveniente simul*. II, 6, p. 206.

Au nom de ces prémisses, Marsile tranche résolument les principaux cas que soulevait la civilisation médiévale. Il n'admet pas que l'excommunication, II, 6, p. 207, relève de la seule autorité ecclésiastique, mais d'un juge compétent pour représenter la communauté des fidèles, lequel consultera le clergé comme une sorte de jury. Les clercs délinquants ne peuvent pas revendiquer le privilège du for, II, 5 et 7, p. 204 et 208; cf. 8, p. 212 : c'est à l'autorité civile qu'il appartient de les punir. Plus, l'Église ne possède ici-bas aucune espèce d'autorité coercitive; elle peut seulement exhorter et reprendre ou faire entrevoir la menace des châtimens éternels. II, 7-10, p. 210-217. La répression des hérétiques est le fait du pouvoir séculier. *Ibid.*, 10, p. 216-219.

Pour son entretien, le clergé a droit à des subsides honorables de la part des fidèles; mais il reste soumis à la loi de la pauvreté. En conséquence, il ne saurait

avoir la propriété d'aucun immeuble. II, 13, p. 225-231. Les biens mis à la disposition de l'Église par la générosité des donateurs appartiennent, en réalité, à l'État; ce qui fait, II, 17, p. 251, qu'ils restent soumis de plein droit à tous les impôts. Chemin faisant, II, 11, p. 220-221, l'auteur s'est livré à une très vive charge contre les richesses excessives des clercs et les désordres de leurs mœurs.

3^e Applications : Théorie de la juridiction épiscopale

— Non content de restreindre l'objet du pouvoir ecclésiastique, Marsile interprète en fonction de son réalisme le concept même de la hiérarchie.

Du moment que le Christ n'a pas ni ne veut avoir de puissance temporelle, il y a lieu de se demander comment il peut être l'auteur du sacerdoce, qui représente, comme on l'a vu, col. 160, une fonction de la cité. Sa réponse est que le pouvoir d'ordre seul vient immédiatement de Dieu, encore qu'il l'accorde par l'intermédiaire de rites humains. A cet égard d'ailleurs, il n'y a pas de différence entre l'évêque de Rome ou tout autre et le moindre prêtre. II, 15, p. 239.

L'inégalité qui existe entre les membres de la hiérarchie est une institution humaine, *humana institutio qua sacerdotum unus aliis præfertur*, et tout autant leur attribution à tel ou tel territoire. Marsile s'appuie, en effet, sur saint Jérôme, II, 15, p. 239-240, pour établir que les évêques et les prêtres étaient primitivement égaux : ce sont uniquement des raisons d'ordre social qui ont créé entre eux une distinction. Voir également, I, 19, p. 187. Comme pour les autorités civiles, le choix des uns et des autres appartient à la communauté des fidèles ou au prince qui en est le légitime représentant. *Hujus institutionis seu determinationis præsidis... causa factiva immediata sit et esse debeat universa ejus loci fidelium multitudo per suam electionem seu voluntatem expressam, aut ille vel illi cui vel quibus jam dicta multitudo harum institutionum auctoritatem concessit*. II, 17, p. 248. Ce qui comporte logiquement le pouvoir de les révoquer et aussi, conséquence plus curieuse, celui de les contraindre, en cas de négligence, à l'exercice de leur ministère. Rien de plus normal dans un système qui fait du clergé un corps de fonctionnaires nationaux.

Il faut cependant prévoir le cas des communautés imparfaites, dont les dirigeants seraient encore infidèles. Alors seulement, *ibid.*, p. 250, l'accès aux fonctions sacrées dépendrait de l'autorité ecclésiastique, mais avec la participation obligatoire du peuple croyant. Dans cette conception étatiste, au lieu d'être la règle, l'autonomie du recrutement hiérarchique constitue l'exception.

4^e Applications : Théorie de la papauté. — Tant qu'il parle du clergé ordinaire, Marsile se montre encore respectueux : évêques et prêtres entrent pour lui dans le cadre de la cité. Il en va autrement du pape : les conceptions révolutionnaires du novateur s'aggravent ici d'un ton franchement agressif.

Comme la question est de première importance et fournit, à vrai dire, la clé de tout le problème posé par les relations de l'Église et de l'État, Marsile éprouve le besoin de préciser *ex professo* les principes de sa méthode. II, 19, p. 254-256. Il ne conteste pas l'existence d'un droit divin en matière d'organisation ecclésiastique; mais il ne consent à le demander qu'aux Écritures canoniques et aux décisions des conciles généraux. Parce que ceux-ci représentent la succession des Apôtres et des premiers fidèles, il faut les tenir pour assistés du Saint-Esprit. Quant aux autres documents, y compris les décrétales des papes, ce sont des textes humains et qui restent comme tels sujets à l'erreur.

Au nom de l'Écriture, Marsile affirme l'égalité primitive de tous les Apôtres et conteste à Pierre toute

primauté sur eux. *Nullam potestatem, eaque minus coactivam jurisdictionem, habuit Petrus a Deo immediate super apostolos reliquos, neque instituendi eos in officio sacerdotali, neque segregandi eos seu mittendi ad officium prædicationis*. Tout au plus peut-on lui reconnaître une prééminence au sens large, due à son âge, à la ferveur de sa foi, ou peut-être, encore que l'Écriture n'en fournisse aucune preuve, au libre choix de ses pairs. La conduite de Pierre confirme cette interprétation : *Quoniam beatus Petrus nullam sibi assumpsisse singulariter auctoritatem supra reliquos apostolos invenimus ex Scriptura, sed magis cum ipsis æqualitatem servasse*. II, 16, p. 242. De même que Pierre s'est installé à Antioche, les autres apôtres ont fixé à leur guise le centre de leur apostolat, sans recevoir de Pierre ni institution ni confirmation. Et ce fait est un indice de la loi qui régit encore leurs successeurs. Par là s'écroulent, faute de base, toutes les prétentions du pape à une juridiction universelle. L'évêque de Rome n'est d'ailleurs pas le successeur de saint Pierre. *Ibid.*, p. 244-246. Car il n'est pas sûr que celui-ci soit jamais venu à Rome : il est curieux de retrouver à cet égard dès le xiv^e siècle les objections historiques que devaient reprendre Baur et son école. En tout cas, il n'y est certainement pas venu avant saint Paul. C'est ce dernier qui fut *singulariter et principaliter* l'évêque de Rome et c'est à lui, par conséquent, non à Pierre que le pape a succédé.

Il s'agit cependant d'expliquer l'origine de la papauté. Le fait générateur est ici, pour Marsile, la *Donation de Constantin*, sur laquelle il ne se lasse pas de revenir. Voir I, 19, p. 187; II, 11, p. 221; 16, p. 243; 22, p. 265, et surtout 18, p. 252-253. Tous les évêques, en effet, étaient primitivement égaux. Rome néanmoins jouissait d'un grand prestige à cause de sa situation dans l'Empire, du nombre et de la science de ses clercs, du souvenir aussi des apôtres Pierre et Paul. C'est pourquoi les autres Églises la consultaient volontiers ou lui demandaient de leur fournir de dignes évêques. Tout cela ne faisait qu'une sorte de droit coutumier, *consuetudinaria prioritas*, mais qui encourageait déjà les évêques de Rome, avec le consentement plus ou moins tacite des autres, à des actes d'intervention de plus en plus caractérisés. Constantin acheva cette évolution en donnant au pape l'empire de tout l'Occident, et le moindre doute ne vient évidemment pas à Marsile sur l'authenticité d'un document qui est la justification idéale de son réganisme. De là procèdent tous les droits spirituels et temporels dont se prévaut depuis la papauté.

5^o Applications : *Théorie du gouvernement central de l'Église*. — Ne faut-il pourtant pas pourvoir aux intérêts généraux de la chrétienté en matière de foi et de discipline? Ses principes démocratiques conduisent tout naturellement Marsile à charger le concile œcuménique de cette mission.

Il faut, en effet, pour ce gouvernement une compétence et une autorité que la communauté des fidèles ou ses légitimes représentants sont seuls à détenir. *Huic consequenter ostendo quod hujus determinationis auctoritas principalis, mediata vel immediata, solius sit generalis concilii christianorum aut valentioris partis ipsorum vel eorum quibus ab universitate fidelium* (ch. *De auctoritate conciliorum* *hæc concessa fuerit*. II, 20, p. 256. — De ce concile non seulement les laïques ne sont pas exclus, mais ils en font obligatoirement partie en seconde ligne après le clergé : *Viros eligant fideles, prælatos, principes et principes consequenter*. Les uns et les autres sont élus par les communautés, *secundum ipsorum proportionem in quantitate ac qualitate personarum*. C'est toujours un apogée législateur humain qu'il appartient de déterminer les modalités de l'élection. Marsile reconnaît d'ailleurs que les

anciens conciles étaient surtout composés de prêtres, encore qu'on y voie figurer *imperatores et imperatrices fideles cum suis officialibus*. L'ignorance croissante du clergé en matière religieuse lui paraît exiger qu'une plus grande place soit assurée désormais à l'élément laïque. Sur les inévitables divergences des prélats ce sont les fidèles qui auront à se prononcer. La convocation du concile est réservée au « suprême législateur humain ». Par où il faut évidemment entendre l'empereur. N. Valois, p. 582. Marsile en trouve la preuve dans les conciles des premiers siècles : l'ancienne histoire ecclésiastique vient à l'appui de ses principes régaliens. Non seulement l'autorité civile a le droit d'inviter au concile, mais elle peut y contraindre toute personne idoine et dûment élue à cette fin. En revanche, il lui appartient de faire les frais de l'assemblée.

Toutes les matières qui intéressent la vie de l'Église entrent dans la compétence du concile. Marsile énumère nommément, avec preuves à l'appui, II, 20-21, p. 256-263, la détermination de la foi et de la discipline ecclésiastique, le prononcé des excommunications, la répartition des bénéfices, les règles du culte et la canonisation des saints. Il confirme sa doctrine en montrant les inconvénients qu'il y aurait à ce que des points aussi graves fussent décidés par l'arbitraire d'un seul. La politique de Boniface VIII et surtout la bulle *Unam Sanctam* lui fournissent des exemples de ce despotisme personnel, que l'intervention tutélaire du concile a précisément pour but et aurait sûrement pour résultat d'éviter. Il conçoit néanmoins que soit institué une sorte de président de la fédération ecclésiastique, avec mission de diriger les assemblées générales et d'en faire appliquer les décisions. Ce rôle devrait, en principe, être attribué au plus digne, qui serait d'ailleurs assisté par un sénat sacerdotal institué *ad hoc*. Marsile ne voit aucun inconvénient à ce que ce fût l'évêque de Rome, en raison des titres historiques dont cette Église a joui dans le passé, mais à condition qu'on ne veuille pas étayer cette fonction sur un droit divin inexistant. Voir II, 22, p. 263-268. En dehors de là, tout le reste est abus, contraire tout à la fois aux plans de Dieu et aux intérêts de la société. Marsile consacre ses derniers chapitres à une âpre critique des empiètements commis par les papes, au nom d'une prétendue *plenitudo potestatis*, dans le double domaine spirituel et temporel, II, 23-26, p. 268-288, puis à la réfutation méthodique des arguments scripturaires, II, 27-29, p. 288-305, et rationnels, II, 30, p. 305-308, invoqués en sa faveur.

Cet exposé doctrinal, qui remplit les deux premiers livres du *Defensor*, se termine par une troisième partie, beaucoup plus courte, où l'auteur condense en quarante-deux conclusions ou thèses, III, 2, p. 309-312, d'une manière d'ailleurs passablement désordonnée, les principales positions philosophiques et théologiques, théoriques ou pratiques, prises et défendues par lui au cours de son traité. Partout s'affirme la volonté de soumettre le gouvernement de l'Église à la collectivité des fidèles et, par celle-ci, au pouvoir civil qui en incarne les droits et les pouvoirs. Il suffit de lire ce résumé dressé par l'auteur lui-même pour voir combien fut profonde, consciente et systématique, dans l'esprit de Marsile, cette conception régaliennne, cette étatisation de l'Église à laquelle son nom demeure attaché.

1^o Quelques cas particuliers de la juridiction ecclésiastique. — A ce système fondamental, contenu dans le *Defensor pacis*, le *Defensor minor* apporte quelques précisions ou aggravations supplémentaires sur certains points particuliers, qu'il faut au moins indiquer en terminant, d'après le résumé qu'en donne N. Valois, p. 607-615.

Marsile y professe la souveraineté absolue de la loi, soit divine, soit humaine. En conséquence, l'autorité ecclésiastique ne peut rien retrancher de la première par voie de dispense, ni rien y ajouter par voie de commandement. La seconde relève tout entière, par définition, de l'autorité civile. Par rapport à l'une et à l'autre, l'Église ne peut jamais porter de sanction coactive, fût-ce pour préserver le monde entier de l'hérésie. En revanche, le vœu, qui est une promesse sacrée, doit être sanctionné par une peine, même au civil s'il s'agit d'un vœu qui intéresse d'autres hommes. Dans l'ordre proprement spirituel, Marsile n'admet pas que la confession soit, de droit divin, autre chose qu'un conseil; mais il faut s'y soumettre tant qu'elle est ordonnée par le droit ecclésiastique. Cette confession n'entraîne pas pour le prêtre le droit d'imposer des pénitences. Les croisades et les pèlerinages sont d'ailleurs, en soi, des œuvres médiocrement méritoires et dont l'Église, en tout cas, ne saurait mesurer la valeur. Quant à l'excommunication et à l'interdit, ces mesures ne se justifient pas au nom du droit divin. Sur la primauté du pape, Marsile précise « que cette croyance peut être admise... comme une coutume et une tradition, mais non comme un dogme nécessaire au salut éternel ». N. Valois, p. 612. Elle appartient à la catégorie de ces décisions prises par les conciles qui doivent être obéies jusqu'à révocation. Il ne saurait d'ailleurs probablement y avoir de concile vraiment œcuménique si les Grecs n'y sont pas convoqués. Le *Defensor minor* s'achève sur la question du mariage, où l'Église peut bien statuer, en théorie, sur ce qui est ou non conforme à la loi divine, mais où les solutions pratiques sont réservées au pouvoir civil.

III. CONDAMNATION PAR L'ÉGLISE. — On a pu remarquer, au cours de cette exposition, que Marsile de Padoue entend toujours parler en chrétien et en catholique, qu'il emprunte ses arguments à l'Écriture et aux saints Pères. Pour paradoxale que la chose nous puisse paraître, ce bouleversement de la constitution ecclésiastique, qui frappe à bon droit l'historien par son caractère d'audacieuse innovation, fut proposé par son auteur comme l'expression même de l'orthodoxie. Les pires hardiesses de l'intelligence s'abritaient encore, au Moyen Âge, sous le vêtement de la foi et de la tradition. Ce sentiment éclate d'une manière particulièrement formelle dans les dernières lignes du *Defensor*, exhumées par K. Müller, *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1883, p. 925, où l'on a la surprise de lire cette déclaration : *Supradictis a nobis omnibus adjiciatur quod, si quid in ipsis reperiri contingat diffinitum seu aliter quomodolibet pronunciatum vel scriptum minus catholice, id non pertinaciter dictum est, ipsumque corrigendum atque determinandum supponimus auctoritati Ecclesiæ catholicæ seu generalis concilii fidelium christianorum*. Il est vrai que, jusque dans cette profession de loyalisme catholique, on retrouve les positions caractéristiques de Marsile : c'est à l'Église, c'est-à-dire au concile général, qu'il se soumet. À défaut du « concile de tous les chrétiens », c'est du moins le pape, par lui si nettement disqualifié, qui se chargea d'administrer au novateur, en vertu de la tradition catholique, la censure qu'il déclarait souhaiter.

1^{re} Premières interventions du Saint-Siège. — Aussitôt que le *Defensor pacis* se fut divulgué et que ses auteurs se furent publiquement découverts en se réfugiant auprès d'un empereur déjà condamné pour hérésie, l'attention du Saint-Siège se porta sur les deux docteurs parisiens et diverses mesures préparèrent la condamnation qui n'allait pas tarder.

Une première bulle contre les deux hérésiarques fut lancée par Jean XXII au cours de l'été 1326. Elle ne s'est pas conservée; mais il ressort d'extraits des

archives vaticanes publiées par W. Preger, dans les *Abhandl. der histor. Classe der k. bayer. Akademie der Wiss.*, Munich, 1886, t. xvii, p. 199, que l'évêque Albert de Passau rendit compte au Saint-Siège pour la seconde fois, à la date du 6 septembre, de la promulgation de ce document dans son diocèse. L'année suivante, une bulle fulminée contre Louis de Bavière, en date du 3 avril 1327, signale auprès de lui ces *duos viros nequam, perditionis filios et maledictionis alumnos, quorum unus Marsilium de Padua et alter Johannem de Janduno se faciunt nominari*. Elle dénonce également leur ouvrage : *librum quemdam erroribus profecto non vacuum sed plenum hæresibus variis*, en ajoutant que plusieurs bons catholiques l'ont déjà examiné. Ce qui suggère que le Saint-Siège n'en a pas encore pris directement connaissance, puisque le pape n'en parle que par oui-dire : *sicut fide dignorum multorum catholicorum habet assertio*. Bulle *Quia juxta doctrinam*, dans Martène-Durand, *Thes. nov. anecdot.*, Paris, 1717, t. II, col. 683. Quelques jours plus tard, le 9 avril, par la bulle *Dudum propter notorios*, le pape frappait nos deux novateurs d'excommunication et de suspense, en même temps que les autres principaux partisans ecclésiastiques de l'empereur rebelle. Jean et Marsile étaient, en outre, sommés de comparaître personnellement devant le Saint-Siège dans un délai de quatre mois pour se justifier de leurs doctrines, sous peine d'être déchus de leurs bénéfices et dignités, sans préjudice des autres sanctions jugées opportunes, *eorum absentia non obstante*. Martène-Durand, *ibid.*, col. 696-698. Faute de pouvoir signifier cette citation aux intéressés, le pape faisait afficher aux portes de Notre-Dame des Doms la bulle et les autres pièces du procès, *quæ processum ipsum suo quasi sonoro præconio et patulo indicio publicabunt*. Il va sans dire que les deux inculpés se gardèrent bien d'obtempérer à cette citation. C'est donc en dehors d'eux que le pape fit procéder à l'examen du *Defensor pacis*. Il semble d'ailleurs que cette affaire ait été conduite avec un soin tout particulier.

La bulle définitive de Jean XXII, que nous retrouverons tout à l'heure, fait allusion aux premières argumentations que *nonnulli viri catholici se pro defensione fidei opposcentes* firent d'abord valoir pour réfuter les erreurs des deux hérétiques. De guerre lasse, ces interventions privées ne suffisant pas, on se tourna vers le Saint-Siège pour solliciter son jugement sur une série d'articles extraits de l'ouvrage incriminé. *Tandem tam præfati quam plures prælati necnon et alii viri catholici... nobis certos articulos de libro prædicto curaverunt nonnulli mittere ac per seipsos aliqui præsentare*. De cette liste quelques propositions furent spécialement retenues, sur lesquelles le pape voulut conférer, en de sérieuses délibérations, non seulement avec les cardinaux et plusieurs évêques ou prélats, mais avec des spécialistes de la théologie et du droit canonique. L'érudition moderne a retrouvé le nom de quelques-uns au moins de ces consultants, que le pape ne nomme pas, et le texte même de leurs mémoires. Voir R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Rome, t. I, 1911, p. 1-27, et t. II, 1914, p. 3-63. D'aucuns furent officiellement saisis de la question, tels que le carme Sybert de Beck et le général des augustins, Guillaume de Crémone — ordinairement appelé Guillaume Amidani, mais dont le nom exact semble être Guillaume de Villana — qui déclarent répondre par ordre du pape. Mais le cas passionnait suffisamment les docteurs présents à la Curie pour que d'autres s'y soient intéressés *motu proprio*, tels que le prémontré Pierre de Lutra. Il résulte de la consultation des deux premiers que les propositions examinées étaient primitivement au nombre de six. Aux cinq qui allaient être condamnées,

et que nos auteurs citent déjà dans un texte et un ordre à peu près identiques à celui que nous connaissons, s'en ajoutait une autre, ainsi conçue chez Sybert : *Quilibet presbyter ita plene potest absolvere ab omni crimine, ab omni injuria, a quocumque periculoso statu quem homo incurral modo quocumque, sicut papa.* R. Scholz, t. II, p. 4. Cf. p. 17 le texte tout à fait semblable donné par Guillaume de Crémone. Pour des motifs que nous ignorons, cette proposition fut écartée au dernier moment et les cinq autres seules furent censurées dans le document définitif.

2^e *Bulle de condamnation.* — Au terme de ces études et consultations, Jean XXII se résolut à publier sa bulle *Licet juxta doctrinam*, en date du 23 octobre 1327, où il portait une solennelle condamnation contre les deux hérésiarques et leurs principales erreurs. Texte complet dans Martène-Durand, *Thesaurus*, t. II, col. 704-716; Raynaldi, *Annales eccl.*, ad an. 1327, n. 28-35, et Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728, t. I a, p. 304-311.

Le prologue rappelle l'obligation qui incombe à l'Église d'arrêter dès le début la propagande des doctrines erronées, puis les multiples dénonciations qui ont été faites au Saint-Siège contre Marsile de Padoue et son complice Jean de Jandun. Des nombreux articles tirés de leur livre le pape se décide à condamner seulement quelques-uns. Bien que les erreurs en soient tellement manifestes que ce soit presque vouloir éclairer le soleil au moyen d'un flambeau, il y veut néanmoins ajouter quelques considérations propres à en montrer le vice.

C'est ainsi que le pape rapporte successivement, pour les dénoncer à l'Église, cinq propositions des novateurs, qu'il fait suivre chacune d'une longue réfutation. Elles sont encore une fois reprises d'affilée à la fin de la bulle, sous une forme à peu près identique, et frappées à nouveau d'une réprobation collective. On les trouve dans Denzinger-Bannwart, n. 495-500, soit-disant d'après Duplessis d'Argentré, mais, en réalité, avec quelques modifications qui ne correspondent pas toujours exactement ni à l'une ni à l'autre des deux recensions fournies par les exemplaires imprimés du document pontifical. Nous reproduirons d'abord le texte de Denzinger, comme plus usuel, mais en ayant soin de marquer, à l'occasion, les petites différences qu'il présente avec celui des premiers éditeurs, dont la lecture coïncide à quelques détails près.

1. *Quod illud quod de Christo legitur in Evangelio* — Que ce qui se lit du Christ dans l'Évangile de saint Matthieu, à savoir qu'il paya le tribut à César lorsqu'il prit une pièce d'argent dans la bouche d'un poisson et ordonna de la remettre à celui qui réclamait le didrachme, il le fit non par condescendance, poussé par sa libéralité ou sa pitié, mais par la nécessité.

Le second texte de la bulle porte ici *jussit dare* au lieu de *jussit dari*, et les deux sont d'accord sur la version plus plausible : *liberalitate sua pietatis*. Mais ces deux minces variantes n'ont aucune importance pour le sens.

Il s'agit de la scène rapportée, Matth., XVII, 24-27. Elle était déjà discutée au temps de Philippe le Bel, voir J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État*, Louvain, 1926, p. 170 et 312, pour savoir si, en payant l'impôt, Jésus avait ou non reconnu la suprématie du pouvoir impérial. Tous les régaliens, bien entendu, l'exploitaient dans le sens affirmatif; cette exégèse devait recueillir l'adhésion de Marsile de Padoue, qui l'utilisa, en effet, longuement, II, 4, p. 197-198, pour à traverser le clerc à la soumission

envers l'État. A quoi la bulle oppose que ce fut là un acte de pure condescendance, comme il ressort du contexte où l'on voit que Jésus se déclare libre et accepte seulement de payer le didrachme pour ne pas causer de scandale.

Cet acte du Sauveur, et c'est ce qui en faisait la gravité, prenait alors les proportions d'un symbole, qui semblait accréditer le droit absolu du pouvoir civil sur les biens ecclésiastiques. En même temps que le principe le pape tient à désavouer expressément cette conséquence.

Quod omnia temporalia — Que tous les biens temporels de l'Église sont soumis à l'empereur et qu'il peut les prendre comme siens.

Marsile est bien responsable de cette déduction. Non seulement il remarque, avec saint Bernard, qu'en acquittant l'impôt le Christ, bien qu'il pût en être dispensé par sa dignité royale, voulut accomplir son devoir de bon citoyen, *exhibuisse debiliam reverentiam, non ergo coactam, quoniam hujusmodi census et tributum debetur principibus a quocumque*, I, 4, p. 198, mais il aime voir dans ce fait un exemple de plus vaste portée. Loin de requérir aucune sorte d'immunité, le Maître dictait par là leur conduite aux prêtres ses successeurs et montrait en acte qu'il ne lui répugnait pas d'admettre *ipsorum temporalia subjecta fore principibus sæculi*. *Ibid.*, p. 197. Quelques lignes plus haut, Marsile reprenait à son compte une parole d'Origène, aux termes de laquelle les exactions, même injustes, des princes à l'égard de l'Église ne font que les remettre en possession de ce qui leur appartient : *ut exigant a nobis quæ sunt ipsorum*. La bulle se contente d'appliquer à l'empereur au singulier ce que le *Defensor* disait au pluriel des princes en général.

Le pape s'attache spécialement à réfuter cette conclusion, en faisant observer qu'elle pêche par la base, du moment que le Christ s'affirme, en droit, exempt de l'impôt. Quand bien même il l'eût acquitté *ex debito*, la conséquence ne serait pas légitime; car il s'agissait d'un impôt personnel et non pas d'un impôt réel. *Unde non sequitur quod ex eo quod persona est tributaria, sunt et bona.*

De cette censure exégético-juridique il ressort que le pape entend sauvegarder l'indépendance de la propriété ecclésiastique à l'égard de l'État.

2. *Quod beatus Petrus* — Que le bienheureux apôtre Pierre n'a pas eu plus d'autorité que n'en avaient les autres apôtres et ne fut leur tête.

Item *quod Christus* — De même, que le Christ n'a laissé aucune tête à son Église et n'a fait de personne son vicaire.

Cette formule suit exactement la première recension de la bulle. La seconde la fait, en outre, précéder de cette proposition du même ordre : *Quod beatus Petrus* — *Apostolus non fuit plus caput Ecclesie quam quilibet aliorum Apostolorum*. En revanche, elle ne porte pas la phrase complémentaire : *nec aliorum apostolorum fuit caput*. De toutes façons, il s'agit de « l'autorité » de Pierre par rapport au corps apostolique, puis à l'ensemble de l'Église. Et cette autorité, soit avant, soit après le mot abstrait, est désignée subsidiairement sous l'image classique de la « tête ». Il s'agit donc, en termes théologiques, de la primauté personnelle de Pierre et de sa perpétuité dans l'Église. Marsile de Padoue prenait à cet égard une position délibérément négative. La proposition condamnée résume assez bien les conceptions développées dans le *Defensor*, II, 16-17, p. 241-247. Cf. *ibid.*, 22, p. 263-264; III, concl. 17, p. 310.

Naturellement son extrême importance lui mérite

une réfutation très étendue, où le pape établit que le Christ a fait de Pierre son vicaire par les paroles : *Pasce oves meas, pasce agnos meos*. Ce qui revient à faire de lui, suivant une métaphore familière à l'Écriture, la « tête », c'est-à-dire le chef de l'Église, sans préjudice, bien entendu, pour l'autorité prédominante du Christ, qui en demeure toujours la « tête » principale. A l'appui de cette vérité, par une évidente méthode d'argumentation *ad hominem*, le pape se plaît à invoquer le témoignage des empereurs chrétiens. Il s'ensuit que ce privilège était exclusivement propre à Pierre, comme le montrent les textes évangéliques où l'on voit que des pouvoirs lui sont accordés que les autres n'ont pas reçus. Mais la bulle ne démontre pas directement la perpétuité obligatoire de cette fonction dans l'Église. Nul doute que, dans la pensée de Jean XXII, la primauté personnelle de Pierre n'emporte suffisamment celle du pape son successeur, dont les deux censures qui suivent vont revendiquer les droits suprêmes, en affirmant son autonomie par rapport au pouvoir civil, son autorité supérieure par rapport aux autres membres du clergé.

3. *Quod ad imperatorem* Qu'il appartient à l'empereur de corriger le pape, de destituer et de punir.

Cette proposition présente dans la bulle deux rédactions légèrement différentes. La première omet le verbe *corriger*; la seconde porte bien les quatre verbes, mais dans un ordre qui paraît plus satisfaisant au regard de la logique : *quod ad imperatorem spectat corrigere papam et punire, ac instituere et destituere*. Il s'agit de la suprématie que Marsile, en termes à peu près équivalents, II, 22, p. 265-266, cf. I, 15, p. 177, et III, concl. 41, p. 312, reconnaissait au pouvoir civil sur le pape, suprématie qui comportait le droit de le réprimander et de le punir en cas de faute, plus encore le pouvoir normal de l'investir de son siège et, au besoin, de l'en retirer, c'est-à-dire tous les droits du supérieur sur son inférieur. La bulle, ici et dans la suite, a seulement traduit en clair par l'« empereur » ce que le *Defensor* désignait par le terme générique de « suprême législateur humain », N. Valois, p. 582 et 593, cf. p. 584, et détaché le cas particulier du pape d'une théorie qui visait tous les clercs.

On conçoit sans peine que Jean XXII n'ait pas voulu laisser se répandre sans le censurer un tel programme d'assujettissement. La question cependant soulevait bien des points de droit et de fait. Car la discipline canonique en ces matières avait toujours été complexe et l'histoire, aggravée d'ailleurs plus d'une fois par la légende, attestait sur ce chapitre de multiples et très graves interventions du pouvoir civil que personne ne pouvait ignorer. Aussi la discussion est-elle ici particulièrement longue et serrée. Le premier pape, note la bulle, fut institué par le Christ en la personne de Pierre, et ce ne sont pas les empereurs qui ont pu nommer ses successeurs puisqu'ils étaient païens. Constantin n'a pas davantage acquis ce droit; car, en se convertissant, il devint *papæ filius ac discipulus et subjectus*. Il n'a donc pas pu le transmettre aux souverains qui l'ont remplacé, soit en Orient, soit en Occident. Si quelques-uns ont participé à l'élection du pape, ce fut *ex concessione postea ipsis facta per summum pontificem*. D'ailleurs, ce droit consistait seulement à être les témoins de l'élection, et encore les bons empereurs y ont-ils renoncé.

N'ayant pas le droit d'institution, l'empereur ne saurait avoir celui de destitution, qui lui est juridiquement corrélatif. Ainsi en ont jugé les princes chrétiens, qui ont soustrait aux laïques le jugement des évêques. Ce sont, au contraire, les souverains pontifes qui ont excommunié et déposé les souverains : Jean XXII rap-

pelle ici les précédents déjà invoqués par Grégoire VII. Il conteste surtout qu'on puisse tirer argument pour la thèse adverse du jugement porté par Pilate contre le Sauveur. Tandis que la censure de la proposition ne tend qu'à mettre *in tuto* l'indépendance du pape, on voit que le commentaire en développe expressément la contre-partie, savoir la pleine supériorité, au sens médiéval, du pape sur l'empereur.

4. *Quod omnes sacerdotes, sive sit papa, sive s'agisse du pape, d'un archevêque ou d'un simple prêtre, simplex, sunt ex institutione Christi auctoritatis et jurisdictionis aequalis.*

Ce texte coïncide exactement avec le premier énoncé de la bulle. Le second ajoute d'abord le pronom indéterminé *quicumque* après *sacerdos simplex*; mais surtout il double cette formule d'une autre qui la précise en la complétant. Elle se trouve d'ailleurs dans le corps de la bulle, mais séparée de la première, tandis qu'à la fin toutes deux sont juxtaposées. *Sed quod unus habet plus alio, hoc est secundum quod imperator concessit plus vel minus, et sicut concessit revocare potest*. Ainsi la proposition entière, au lieu de se mouvoir dans le domaine d'une théologie abstraite, prend la nuance très concrète du réalisme dont Marsile poursuivait partout l'application.

La contre, le pape cherche tout d'abord une indication de l'inégalité hiérarchique des prêtres dans l'Ancien Testament. Il en voit surtout la preuve dans le Nouveau, avec l'institution séparée des apôtres et des soixante-douze disciples, qui leur sont inférieurs pour le rang et les pouvoirs. Le droit ecclésiastique a précisé sur ce point le droit divin, en établissant des évêques, archevêques et patriarches. Institution qui remonte au Christ, dès là qu'elle est le fait de son vicaire : *Ille enim cujus auctoritate fit aliquid velut fecisse videtur*. En tous cas, elle ne relève pas de l'empereur : les règlements de Justinien en la matière se réfèrent à la tradition apostolique. La thèse des novateurs aboutirait à dire que l'Église n'eut pas de pasteurs légitimes avant Constantin : ce qui serait la négation de sa sainteté.

Quant au pouvoir d'ordre, il y a lieu de distinguer entre la dignité et la puissance. Sous le premier rapport, tous les prêtres sont égaux, en raison du caractère sacerdotal qui leur est commun. Mais la puissance du simple prêtre est inférieure, puisqu'elle peut être suspendue par le pape, au moins pour la licéité de son exercice. A cela près, les pouvoirs sacramentels produisent chez les uns et les autres les mêmes résultats.

« Dans sa teneur absolue, écrit N. Valois, p. 593, (la quatrième proposition) dépasse peut-être un peu la pensée de nos auteurs... Jean XXII généralise ici ce que Marsile de Padoue et Jean de Jandun disent des évêques. De plus, là où la bulle ne fait allusion qu'à la volonté impériale, nos auteurs font aussi intervenir le consentement des Églises ou même le vote d'un concile général. » Même sous cette forme discrète, ces réserves du savant historien ne sont pas justifiées. Il est certain, en effet, que Marsile professait, comme le note la deuxième proposition, l'égalité de tous les évêques et ramenait au droit humain la différence de leurs pouvoirs. Mais il allait plus loin et complétait sa conception canonique de la hiérarchie par une vue théologique de l'ordre en lui-même. Avec saint Jérôme il se plaisait à admettre, au sens le plus littéral, l'identité primitive des évêques et des prêtres. D'où il concluait à l'égalité du caractère sacerdotal entre ses divers détenteurs : *Hunc siquidem sacerdotalem characterem... probabiliter mihi videtur quod omnes sacerdotes habent eundem specie, nec ampliore habet hunc Romanus episcopus aut alter aliquis quam simplex dictus sacerdos qui-*

cumque. Ce qui vaut également pour leurs pouvoirs de juridiction : *Ideoque mirandum est cur contendat aliqui... Romanum pontificem reliquis sacerdotibus ampliorum clavium a Christo potestatem habere*, n, 15, p. 239; cf. p. 240 et 241 : *Non plus sacerdotalis auctoritatis essentialis habet Romanus episcopus quam alter sacerdos quilibet... In auctoritate prima... omnes sacerdotes æquales sunt merito atque sacerdotio*.

Le même système est encore repris plus loin, n, 22, p. 264 : *Omnes episcopi sive sacerdotes æqualis sunt auctoritatis et meriti a Deo dati*. Toute la différence de leurs pouvoirs relève d'une institution positive, qui prend toujours chez Marsile un caractère régalien, *ibid.*, p. 263 : *... Neque (aliquis episcopus) auctoritatis plus habet in alterum aut sibi commissum populum quam e converso, nisi per generale concilium aut fidelem legislatorem humanum super alium aut alios auctoritas sive potestas hæc concessa foret*. Et il n'y pas à lieu de s'arrêter à cette mention du concile général ou à ce qui est dit ailleurs, *ibid.*, 17, p. 250, du consentement occasionnel des Églises, parce que ces deux formes de la démocratie ecclésiastique sont toujours soumises à l'arbitraire du pouvoir suprême, qui est censé, par hypothèse, en être la meilleure expression. Cette quatrième proposition ne fait donc pas tort à la pensée de Marsile. En la condamnant, Jean XXII veut évidemment maintenir que la hiérarchie catholique, dans ses degrés essentiels, est à base de droit divin.

5. *Quod tota Ecclesia* Que toute l'Église ensemble simul juncta nullum homi- ble ne peut infliger à aucun nem punire potest punitione homme une punition de coactiva nisi concedat hoc contrainte, sinon par con- imperator. cession de l'empereur.

Tel est bien le texte qui figure dans le corps de la bulle : mais la formule qui revient dans la conclusion parle aussi du pape en même temps que de l'Église : *Quod PAPA vel tota Ecclesia simul sumpta nullum hominem, quantumcumque sceleratum, potest punire punitione coactiva nisi imperator daret eis auctoritatem*. Il est assez logique, en effet, que le pape, qui est en quelque sorte le centre des trois propositions précédentes, ne soit pas absent de la dernière.

Elle est relative au pouvoir coercitif. Jean XXII en fait remonter le principe au pouvoir de lier et de délier concédé à Pierre, avec cette nuance intéressante : *In persona Petri Ecclesiæ potestas coactiva concessa, VEL SALTEM PERMISSA, exstilit*. La même formule revient encore à propos de l'excommunication, que le Christ, dans Matth., XVIII, 17, fait également entrer dans les droits de l'Église. Ce pouvoir coercitif, ainsi fondé sur l'Évangile, fut déjà exercé par Pierre sur Ananie et Saphire, et cela, bien entendu, *sine imperiali concessionem aliqua*. Le pape rappelle ensuite les sanctions appliquées par saint Paul, et montre combien il est absurde d'imaginer que le droit de coercion soit venu à l'Église des princes qui furent si longtemps ses persécuteurs.

On remarquera que Jean XXII ne parle jamais que du droit de coercion en général, sans préciser, ni dans son exposé doctrinal, ni dans les exemples invoqués à l'appui, aucune modalité d'application. Les sanctions spirituelles présentent, elles aussi, le caractère de « punitions coactives ». Marsile était d'ailleurs opposé à celles-ci non moins qu'aux peines temporelles, puisqu'il remettait tout l'exercice de la justice à la vie future, à moins que l'État, de son côté, n'en décidât autrement pour le bien public. Ici-bas, déclare-t-il formellement, *sacerdotum iudicium coactivum nec est nec debet*, n, 9, p. 244. La doctrine contraire, inconnue aux premiers siècles, est venue à l'Église occidentale au quatorzième siècle, par l'intermédiaire de sibi partem, n, 19, p. 249. Absence de communication, Martin réclamant le consentement des fidèles,

n, 6, p. 207, c'est-à-dire, en pratique, du pouvoir civil. L'Église ne pouvait, à coup sûr, laisser mettre en cause une des formes normales, et malheureusement toujours nécessaires, de sa juridiction.

Toutes ces propositions sont reprises à la fin de la bulle et globalement réprouvées dans les termes les plus graves : *Articulos prædictos... velut sacræ Scripturæ contrarios et fidei catholicæ inimicos, hæreticos seu hæreticales et erroneos... sententialiter declaramus*. Il va de soi que la garantie du magistère pontifical ne porte que sur la censure même des propositions condamnées, et pas du tout sur les réfutations qui les accompagnent dans le corps du document. Celles-ci n'en sont pas moins précieuses pour faire connaître la théologie du temps et aussi pour préciser, comme en une sorte de commentaire officiel, le sens dans lequel il faut prendre la condamnation dont les erreurs de Marsile furent l'objet.

3° *Actes postérieurs*. — En même temps que les doctrines, la bulle dénonçait avec une égale solennité leurs auteurs et, après avoir rappelé leur obstination notoire, les déclarait hérétiques et les mettait publiquement au ban de la chrétienté, avec ordre à tous les fidèles de les éviter et, à l'occasion, de les livrer à la justice de l'Église.

Jean XXII ne cessa plus, en effet, de les poursuivre par tous les moyens en son pouvoir. Voir ses lettres du 23 janvier et du 15 avril 1328, dans *Vatikanische Akten*, n. 967 et 999; du 31 mars 1328, du 5 mai et du 25 juin 1329, du 22 juillet et du 6 septembre 1330, du 4 janvier 1331, dans Martène-Durand, *Thesaurus*, t. II, col. 741, 773, 778, 813, 817. Sous ses successeurs Benoît XII et Clément VI, le désaveu des deux hérétiques entraînait encore dans les conditions exigées par la curie pour la réconciliation de Louis de Bavière. Voir les lettres impériales du 28 octobre 1336 et du 18 septembre 1343, dans *Vatikanische Akten*, n. 1841 et 2167, p. 642 et 781.

Il y aurait même eu, à la cour d'Avignon, dans les années immédiatement suivantes, des projets de condamnation plus complète. « Benoît XII jugea insuffisante la censure du livre de Marsile et de Jean de Jandun faite par son prédécesseur. Il chargea de l'examiner à nouveau le cardinal Pierre Roger, le futur Clément VI, qui réussit à y relever plus de deux cent quarante erreurs. » L'affaire en resta là : mais « plus tard, devenu pape, ce même Clément VI déclarait qu'il n'avait jamais, dans ses lectures, rencontré de pire hérétique que Marsile de Padoue ». N. Valois, p. 620-621, d'après C. Höfler, *Aus Avignon*, dans *Abhandl. der k. bairischen Gesellschaft der Wiss.*, VI^e série, t. II, 1869, p. 20, qui rapporte un souvenir rappelé par Clément VI le 10 avril 1343. Voir de même le témoignage d'un autre contemporain, Conrad de Megenberg, *Tract. contra W. Occam*, 6, édité par R. Scholz, *Unbekannte Streitschriften*, I, n. p. 364.

Ces projets n'ayant pas eu de suite, c'est la bulle *Licet juxta doctrinam* de Jean XXII qui fixe officiellement les positions prises par l'Église à l'égard de ce réganisme qui avait si souvent inspiré la politique des souverains médiévaux, et dont Marsile de Padoue a fait la théorie avec une vigueur de dialectique et une audace de pensée qui n'avaient jamais été atteintes jusque-là et qui n'ont peut-être jamais été dépassées depuis lors.

IV. INFLUENCE. — En dépit et parfois en raison même de sa hardiesse, le système exposé par Marsile de Padoue eut une très grande influence dans la suite. Les censures de l'Église le désignèrent à la critique des théologiens orthodoxes, qui ne faillirent pas à cette tâche, sans d'ailleurs l'empêcher d'avoir toujours de fides partisans. De toutes façons, le nom et la pensée

de Marsile se retrouvent mêlés aux grandes crises religieuses des siècles suivants, à celles surtout qui ranimèrent le vieux conflit, jamais éteint, de l'Église et de l'État. Mis en doute par les historiens anciens, par exemple Ém. Friedberg, *Die M. A. Lehren über Staat und Kirche*, Leipzig, 1874, t. I, p. 27, et 49-50, le fait est de plus en plus attesté par les découvertes de l'érudition. Voir J. Sullivan, *The American historical Review*, 1897, t. II, p. 593-610.

1^o Controverses théologico-politiques. Violentement posé sous Philippe le Bel, rouvert et aggravé sous Louis de Bavière, le problème théorique de l'Église et de l'État ne cessa plus d'alimenter, à travers le XIV^e siècle et plus tard, la pensée des spéculatifs. Il est naturel qu'on y ait cherché la part qui peut revenir dans ces controverses à Marsile de Padoue.

Sur la foi d'un mot du pape Clément VI, rapporté dans Höfler, *op. cit.*, p. 20, et déjà connu par Conrad de Megenberg, *loc. cit.*, dans Scholz, t. II, p. 364, on a souvent répété que Marsile devait le principe de ses erreurs à Guillaume Occam. Et l'on a cherché à établir des liens historiques entre les deux maîtres, soit à Paris, soit ailleurs. Voir S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste*, Leipzig, 1874, p. 35-36 et 241-242. Mais l'entière originalité de Marsile est aujourd'hui reconnue. N. Valois, p. 619. Rien ne prouve, en effet, qu'il ait jamais connu Occam et la critique interne, au surplus, révèle entre leur pensée des divergences considérables. Voir l'analyse faite par J. Sullivan, dans *The American historical Review*, 1897, t. II, p. 417-426. On pourrait plutôt se demander si Marsile n'a pas influencé le système d'Occam. Le maître parisien s'est, en effet, mêlé aux franciscains révoltés qui remplissaient la cour du Bavaïrois et, parmi les erreurs de ceux-ci, Jean XXII signalait de bonne heure qu'ils soutiennent « l'hérésie qui affirme qu'il appartient à l'empereur de déposer le pape et de lui en substituer un autre ». Lettre du 4 janvier 1331, dans Martène, *Thes.*, t. II, col. 831. Cependant cette idée n'est peut-être pas assez précise ni assez caractéristique pour signifier un emprunt, et les divergences déjà signalées ne permettent pas de conclure à une action directe de Marsile sur Occam. Il reste qu'ils ont travaillé tous deux à la même œuvre, mais avec des moyens différents. « Comme Marsile s'inspirait d'Aristote, Occam s'inspirait de la Bible. » J. Sullivan, *loc. cit.*, p. 425. Voir déjà Silbernagl, *Occams Ansichten über Kirche und Staat*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1896, t. VII, p. 423-433.

En tout cas, le prestige de Marsile était assez grand pour retenir spécialement l'attention des gardiens de l'orthodoxie. Déjà le fait, assez rare sinon inouï dans les annales du magistère ecclésiastique, que le pape ait voulu accompagner d'une discussion en règle chacune des propositions du novateur qu'il condamnait suffit à prouver le crédit dont celui-ci devait jouir et combien le besoin s'imposait de lui faire contrepoids. La tradition manuscrite atteste, au demeurant, que les réfutations dues à la plume des premiers théologiens pontificaux, voir plus haut, col. 16^c, se répandirent en divers milieux dès le XIV^e siècle.

Pour les apologistes subséquents de la papauté, Marsile reste pareillement le grand adversaire, dont la critique vient d'ordinaire soutenir leurs thèses sur le droit pontifical. C'est ainsi que le franciscain Alvarez Pelayo, vers 1330, s'occupe longuement pour le réfuter de l'*hæresiaracha novellus*. Voir *De planctu Ecclesiæ*, I, 68, édition de Lyon, 1517, fol. LXXIV-LXXV. Il y revient plus tard, vers 1345, dans son *Collirium adv. hæreses novas*, édité par R. Scholz, *op. cit.*, t. II, p. 512-514. On trouve de même la critique du novateur dans Alexandre de Saint-Elpide, vers 1334 ; plus tard encore, chez Conrad de Megenberg, *Æconomica*, vers 1352-

1362, et Thomas de Strasbourg, avant 1353. Voir N. Valois, p. 620, et N. Paulus, *Thomas von Strassburg und Ludolph von Sachsen*, dans *Histor. Jahrbuch*, 1892, t. XIII, p. 10. Il en est de même, en plein XV^e siècle, chez Jean de Torquemada, *Sum. de Ecclesia*, I, IV, pars II, c. 37.

Malgré ces réfutations, Marsile trouvait et gardait des lecteurs. On en peut juger par le nombre assez considérable des mss. du *Defensor* qui nous sont parvenus et « dont la plupart remontent au XIV^e siècle ». Voir N. Valois, p. 573, qui en énumère une vingtaine, et l'étude méthodique de J. Sullivan, dans *The English historical Review*, 1905, t. XX, p. 293-307. En même temps, des traductions en langue vulgaire mettaient l'ouvrage à la portée du grand public. Une traduction italienne date de 1363, qui est faite elle-même sur une version française plus ancienne. Lorsque celle-ci prit quelque notoriété, le pape Grégoire XI s'en plaignit amèrement à la Faculté de théologie de Paris, qui ouvrit une enquête officielle, du 1^{er} septembre au 31 décembre 1375, sans succès du reste, pour en découvrir l'auteur. Voir *Chartularium Univ. Paris.*, t. III, p. 223-227, et N. Valois, p. 621-622. Vers la même époque, on signale de nombreux emprunts au *Defensor* dans le célèbre *Songe du Vergier* (1376-1377) et le pape Grégoire XI en dénonçait l'inspiration dans les premiers écrits de Wyclif. Cf. Sullivan, *loc. cit.*, p. 598-599. Justement suspect aux théologiens du droit pontifical, Marsile devenait l'allié de tous ceux qui s'attachaient à établir ou à défendre la prépondérance religieuse du pouvoir civil.

2^o Période du Grand Schisme. — En affirmant les droits de l'État sur l'Église, Marsile avait été conduit à transposer dans un sens démocratique la constitution de l'Église elle-même. Le concile général tient, à ce titre, une grande place dans son système. Il était à prévoir qu'on ne manquerait pas d'alléguer ce précédent lorsque la division persistante du Grand schisme amena tant d'esprits à chercher dans le système conciliaire un remède à la carence de la papauté.

Beaucoup d'historiens ont été surpris de n'y pas trouver une influence très sensible de Marsile. Voir Sullivan, *loc. cit.*, p. 593 et 599. C'est sans doute que ses théories étaient trop visiblement contraires à la tradition ou que les censures de l'Église l'avaient trop discrédité auprès des théologiens. On en retrouve cependant des traces assez nettes pour en révéler incontestablement la réalité, et le fait est d'autant plus frappant quand il s'agit d'une doctrine notoirement aussi peu catholique.

L'action de Marsile s'exerça tout d'abord d'une manière indirecte et lointaine, par l'intermédiaire d'ouvrages nés de son inspiration, tels que le *Songe du Vergier*, dont Pierre d'Ailly faisait usage. Voir Tschackert, *Peter von Ailli*, Gotha, 1877, p. 42-43. D'autres fois aussi elle fut directe. Thierry de Niem, par exemple, au cours de son *De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam*, 14, dans H. von der Hardt, *Conc. Const.*, t. I, col. 100-101, cite Marsile, bien que sans le nommer, comme un *alter modernus magnus theologus*. Il lui emprunte tout un passage dans son *De necessitate reformationis Ecclesiæ* (vers 1417), dans H. Finke, *Forschungen und Quellen des Konstanzer Konzils*, Paderborn, 1889, p. 276-277. Voir sur l'emprunt la note de l'auteur dans *Römische Quartalschrift*, 1893, t. VII, p. 226-227.

Un peu plus tard, dans les remous que suscita le concile de Bâle, on a pu soupçonner encore quelque utilisation du *Defensor pacis* chez Grégoire de Heimburg. Voir P. Joachimsohn, *Gregor Heimburg*, Bamberg, 1891, p. 233. Nicolas de Cuse le mentionne expressément dans son *De concordantia catholica*, II, 34 (entre 1431 et 1434), et, bien que ce soit pour le

refuter, on a pu signaler dans toute sa théologie de l'Église « l'esprit » même du *Defensor*. E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1920, p. 11. Il y a moins de réserve encore chez Mathias Döring, dont la *Confutatio primatus papæ*, écrite en 1443, est pour une bonne part tissée d'extraits de Marsile. Pour la preuve détaillée, voir P. Albert, *Die Confutatio primatus papæ*, dans *Histor. Jahrbuch*, 1890, t. xi, p. 460-478.

On voit que l'œuvre de Marsile commençait à ravitailler les réformateurs ecclésiastiques du pouvoir spirituel comme elle avait soutenu les adversaires politiques du pouvoir temporel.

3^e Période de la Réforme. — Tout naturellement, on devait être tenté de chercher un rapport entre la doctrine de Marsile et la grande révolution religieuse du xvi^e siècle.

De bonne heure, les premiers adversaires de la Réforme crurent pouvoir dénoncer chez Luther une réminiscence des erreurs du *Defensor*. Ce fut, en tout cas, pour Albert Pighius, *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, Cologne, 1538, v, 1, dans Roccaberti, *Biblioth. maxima pontificia*, t. II, p. 122, l'occasion de caractériser en termes très heureux l'esprit qui animait le novateur du xiv^e siècle : « C'était, dit-il, un aristotélien plutôt qu'un chrétien... S'il cite l'Écriture et les sentences des saints Pères, c'est en les comprenant à sa manière... Il est d'ailleurs si âpre à l'égard des pontifes romains que, n'était la distance des temps, on pourrait se demander si c'est lui qui emprunte à Luther ses invectives ou inversement. L'un et l'autre font assaut pour se surpasser. » Suit une longue et véhémement réfutation, *ibid.*, 1-16, p. 122-205. Chez des historiens modernes également, on retrouve l'opinion que l'ecclésiologie de Marsile coïncide avec celle de Luther. Voir Silbernagl, *loc. cit.*, p. 427, et surtout B. Labanca, *Marsilio da Padova e Martino Lutero*, dans *Nuova Antologia*, 1887, t. LXXI, p. 209-227, qui veut, en outre, voir dans son héros un ancêtre de la Révolution. Ces coïncidences ne sont évidemment pas des preuves de dépendance. « La vérité est que Marsile de Padoue a été parfaitement ignoré des réformateurs religieux du xvi^e siècle et des écrivains politiques qui, de près ou de loin, ont préparé la Révolution. » Ad. Franck, dans *Journal des Savants*, 1883, p. 129.

Si les initiateurs de la Réforme n'ont pas utilisé l'œuvre de Marsile, leurs disciples ne tardèrent pas à voir le parti qu'ils pouvaient en tirer. Dès 1522, le *Defensor* était édité à Bâle par Licentius Evangelus, qui ne manquait pas de signaler dans cet ouvrage *expressissimam horum temporum imaginem*, « l'image » en particulier des vexations que, dès cette époque, la tyrannie romaine faisait subir aux meilleurs des Césars. *Ad lectorem...*, p. 363, reproduit dans Goldast, p. 312. A partir de ce moment, les éditions se succédèrent rapidement. N. Valois, p. 623, n'en signale pas moins de huit jusqu'en 1692. Comme au xiv^e siècle, aux éditions s'ajoutaient les traductions. Une traduction anglaise par W. Marshall parut à Londres en 1535. Dix ans plus tard, 1545, Max Müller en publiait en allemand une traduction abrégée, qu'il dédiait à Othon Henri, comte Palatin. La Réforme a toujours poursuivi parallèlement un double but, savoir : l'opposition à la hiérarchie catholique et l'assujettissement de l'Église au pouvoir civil. Pour atteindre l'un et l'autre, elle trouvait en Marsile de Padoue un excellent auxiliaire.

Enfin, dominant à ce que la même sympathie persiste chez les protestants actuels, comme en témoigne le grand nombre des thèses que lui consacrent les jeunes bacheliers et le lyrisme de leurs appréciations.

Marsile affirme l'un d'eux-ci, en mettant l'autorité des Écritures au-dessus de l'autorité de l'Église,

délivrait la conscience humaine de l'asservissement où la tenait plongée l'Église romaine... Par sa haine implacable contre le système catholique et en particulier contre la papauté, et aussi par ce besoin d'affranchissement qui était en lui, il avait tout ce qu'il fallait pour être un réformateur complet. » L. Jourdan, *Étude sur Marsile de Padoue*, Montauban, 1892, p. 79-80. « Marsile, écrit de même A. Huraut, *Étude sur Marsile de Padoue*, Paris, 1892, p. 53-55, a été un réformateur religieux et c'est là le point qui nous intéresse le plus. Ce qu'il a combattu dans l'Église, c'est l'organisation hiérarchique... Et c'est pour lui un grand titre de gloire d'avoir eu la hardiesse de dire ce qu'aucun autre avant lui n'avait osé proclamer. » Pour tous il reste un « précurseur », art. *Marsile de Padoue*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XII (supplément), p. 693, et son œuvre ne paraît pas moins digne d'attention aujourd'hui qu'autrefois pour la solution de ce problème toujours pendant que sont les relations de l'Église et de l'État. Sander, art. *Marsilius*, dans *Prot. Realenc.*, t. XII, p. 371.

Il y aurait fort à dire, du point de vue théologique, sur la singulière affinité qui pousse les tenants du pur Évangile vers un système où s'accuse de toutes parts la mainmise du pouvoir laïque sur l'ordre religieux. Ces éloges n'en sont pas moins à retenir, à titre de témoignage historique, pour montrer combien profondément la pensée de Marsile est en opposition avec le catholicisme traditionnel. A eux seuls ils seraient une suffisante condamnation pour la doctrine qui mérita de les recevoir.

Outre les histoires générales de l'Église et de la littérature médiévales, où Marsile de Padoue trouve naturellement sa place, de nombreux travaux lui ont été consacrés chez les historiens, les juristes et les théologiens. Nous ne signalerons ici que les plus utiles et les plus importants.

1. Milieu historique et théologique. — K. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie*, Tübingue, 1897; W. Preger, *Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Bayern*, dans *Abhandlungen der historischen Classe der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. XIV, Munich, 1879, p. 5-70; *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern*, Innsbruck, 1891; J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1926; B. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Rome, t. I, 1911; t. II, 1914; G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, Paris, 1912.

2. Études générales sur Marsile de Padoue. — Ad. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe : Moyen Âge et Renaissance*, Paris, 1864; E. Friedberg, *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche*, Leipzig, 1874; S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Papsie zur Zeit Ludwigs des Bayern*, Leipzig, 1874; B. Labanca, *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV*, Padoue, 1883; Fr. Scaduto, *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro*, Florence, 1882; importante recension de ces deux ouvrages par K. Müller, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1883, t. II, p. 901-926; Noël Valois, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue auteurs du Defensor pacis*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXII, Paris, 1906, p. 528-623; Ephraïm Emerton, *The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua*, Cambridge, 1920, dans *Harvard theological Studies*, t. VII; G. Provano, *Il Defensor Pacis di Marsilio Padovano*, dans *Scuola cattolica*, t. XXII, 1922, p. 161-178, 342-359.

3. Études spéciales. — Aug. Nimms, *Marsilius von Padua republikanische Staatslehre*, Mannheim, 1898; M. Guggenheim, *Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles*, dans *Historische Vierteljahrsschrift*, t. VII, 1904, p. 343-362; B. Scholz, *Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie*, dans *Zeitschrift für Politik*, t. I, 1908, p. 61-81; Ant. Thomas, *Extraits des archives du Vatican pour servir à l'histoire littéraire du Moyen Âge*, XI : *Marsile de Padoue*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome, t. II, 1882, p. 447-450; James Sullivan, *Marsilio of Padua and William of Ockham*, dans *The am-*

rean historical Review, t. II, 1897, p. 409-426, 593-610; The manuscripts and date of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis, dans The english historical Review, t. XX, 1905, p. 293-307; Max Birk, Marsilius von Padua und Alvaro Peláez, dans Jahresbericht der höheren Burgerschule zu Mulheim, 1868; B. Labanca, Marsilio da Padova e Martino Lutero, dans Nuova Antologia, t. XLI, 1883, p. 209-227; Ad. Franck, Marsile de Padoue (à propos de l'ouvrage de B. Labanca), dans Journal des Savants, 1883, p. 117-130; H. Finke, Zu Dietrich von Niem und Marsilius von Padua, dans Römische Quartalschrift, t. VII, 1893, p. 224-227; H. J. Wurm, Zu Marsilius von Padua, dans Historisches Jahrbuch, t. XIV, 1893, p. 68-69; F. Battaglia, La dottrina conciliare di Marsilio da Padova, dans Ricerche religiose, t. II, 1926, p. 236-249.

F. Petites notices universitaires. — Paul Meyer, Marsile de Padoue juriconsulte et théologien du XIV^e siècle, thèse de baccalauréat en théologie, Strasbourg, 1870; A. Huraut, Étude sur Marsile de Padoue, thèse de baccalauréat en théologie, Paris, 1892; L. Jourdan, Étude sur Marsile de Padoue, thèse de baccalauréat en théologie, Montauban, 1892; Dr. Schoeckel, Ueber Marsilius von Padua, discours prononcé au gymnase de Bouxwiller, Strasbourg, 1877.

J. RIVIÈRE.

MARSOLLIER Jacques (1647-1724), naquit à Paris en 1647, devint chanoine régulier de Sainte-Geneviève, puis prévôt et archidiacre d'Uzès et fut envoyé par les supérieurs de la congrégation pour rétablir le bon ordre dans le chapitre de cette ville. Marsollier se fixa à Uzès où il mourut le 30 août 1724.

Les écrits de Marsollier sont très variés : la plupart se rapportent à l'histoire ecclésiastique et indirectement à la théologie. Son premier travail est l'*Histoire de l'origine des dîmes, des bénéfices et autres biens temporels de l'Église*, in-12, Lyon, 1689, ouvrage curieux et très rare, dans lequel l'auteur s'est inspiré de Fra Paolo (*Le traité des bénéfices*) ; il fut mis à l'Index par décret du 5 juillet 1694. — Puis parut l'*Histoire du cardinal Ximènes, archevêque de Tolède et régent d'Espagne*, in-12, Toulouse, 1693, réédité en 1704 et en 1739. (*Journal des Savants* des 22 et 29 juin 1693, p. 221-238 et du 31 mars 1704, p. 163-165; *Mémoires de Trévoux*, avril et mai 1704, p. 507-524, 673-691 et février 1740, p. 231-250). L'écrit de Marsollier fut attaqué dans un ouvrage anonyme intitulé : *Marsollier découvert et confondu dans ses contradictions*. — En 1693, Marsollier publia l'*Histoire de l'Inquisition et de son origine*, in-8°, Cologne, 1693; dans cet écrit, l'auteur étudie la conduite de l'Église à l'égard des hérétiques, l'origine et l'établissement des lois et des procédures de l'Inquisition qui remonte au temps où les catholiques se croisèrent contre les Albigeois; il raconte l'histoire particulière de l'Inquisition d'État de Venise et enfin les sentiments de l'Église touchant l'excommunication et la déposition des souverains en cas d'hérésie et d'apostasie; sur ce point, Marsollier prétend que l'Église ne peut ni excommunier ni déposer les souverains, et les sujets ne doivent pas tenir compte de l'interdit porté dans ces conditions par un juge ecclésiastique. L'ouvrage fut mis à l'Index le 19 mai 1694 (*Journal des Savants* des 26 avril et 3 mai 1694, p. 183-199). L'abbé Goujet dans son *Histoire des Inquisitions*, 2 vol. in-12, Cologne, 1759, n'a fait que reproduire, dans son t. I^{er}, l'écrit de Marsollier, et, au t. II, Goujet raconte l'établissement de l'Inquisition en Portugal et une relation de l'Inquisition de Goa, d'après un récit du Sieur Dellon. — L'*Histoire d'Henri VII, roi d'Angleterre*, 2 vol. in-12, Paris, 1697, et 1724, est le chef-d'œuvre de Marsollier, qui y raconte l'histoire de l'Angleterre jusqu'à la mort de ce roi, le 22 avril 1501 (*Journal des Savants*, 24 mars et 7 avril 1697, p. 139-150). — *La vie de saint François de Sales*, in-4° ou 2 vol. in-12, Paris, 1700, a été très souvent rééditée à Paris, Lyon et Tours au cours du XVIII^e et du XIX^e siècle, et elle

mérite ce succès. *La vie de dom Armand Jean Le Bouthillier de Rancé, abbé et réformateur de la Trappe*, 2 vol. in-12, Paris, 1703, 1758, souleva quelques polémiques (*Mémoires de Trévoux*, mai 1703, p. 767-794). Elle fut très vivement attaquée par dom Gervaise, dans un écrit intitulé : *Jugement critique, mais équitable, des vies de feu M. l'abbé de Rancé, réformateur de l'abbaye de la Trappe, écrites par les sieurs Marsollier et de Maupéou*, in-12, Londres, 1742. La *Vie de Rancé* publiée par Marsollier fut traduite en italien par Burlamaqui, in-4°, Lucques, 1706.

Marsollier désormais s'inspire plus ou moins directement d'Érasme, en particulier, dans le traité *Du mépris du monde et de la pureté de l'Église chrétienne*, avec un discours de l'Enfant-Jésus et une lettre aux religieuses de Cambridge de l'Ordre de saint François, qui contient un excellent éloge de la solitude, in-12, Paris, 1713; c'est une traduction d'Érasme dans laquelle Marsollier n'a fait que substituer un c. XII et ajouter dans la Préface un éloge d'Érasme lui-même (*Journal des Savants*, 20 novembre 1713, p. 616-620). Puis il publia l'*Apologie ou la justification d'Érasme*, in-12, Paris, 1713 (*Journal des Savants*, 14 mai 1714, p. 311-317 et *Mémoires de Trévoux*, juin 1714, p. 935-953). Cette Apologie fut très fortement attaquée dans le *Journal de Trévoux* de juin 1714, p. 954-972 et mars 1723, p. 507-526, et dans un article des *Mémoires littéraires*, attribué au P. Le Courayer. Il parut aussi une *Critique de l'Apologie d'Érasme de M. l'abbé Marsollier*, in-12, Paris, 1720, dans laquelle on soutient qu'Érasme est un « apostat précurseur de Luther, qui attaque le célibat des prêtres, la divinité de Jésus-Christ et qui a tronqué les Pères » dont il a publié les œuvres (*Journal des Savants*, 15 janvier 1720, p. 33-37). Dans *Les entretiens sur les devoirs de la vie civile et sur plusieurs points de morale*, in-12, Paris, 1714 et 1715, Marsollier prend Érasme pour modèle et veut ressusciter le véritable esprit de la conversation; ce sont des dialogues entre divers personnages (*Journal des Savants*, 30 juillet 1714, p. 493-496 et *Mémoires de Trévoux*, mai 1714, p. 788-798). — *La vie de la bienheureuse Mère de Chantal, fondatrice, première religieuse et supérieure de l'Ordre de la Visitation Sainte-Marie*, 2 vol. in-12, Paris, 1715, a été très souvent rééditée et elle a été abrégée par un anonyme en 1752 (*Mémoire de Trévoux*, octobre 1717, p. 1563-1587). Enfin il faut ajouter l'*Histoire de La Tour d'Auvergne, duc de Bouillon*, in-4°, Paris, 1719 et 3 vol. in-12, Amsterdam, 1726; on y trouve racontés les faits importants des règnes de François II, Charles IX, Henri III, Henri IV, la minorité et les premières années du règne de Louis XIII (*Journal des Savants* du 22 mai 1719, p. 321-325 et *Mémoires de Trévoux* de mars et avril 1723, p. 463-480, 557-575).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 82-83; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 982-983; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 562-563; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. VIII, p. 212-213; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII, p. 284-285 et Suppl., t. II, p. 77; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 217-218; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel historique, critique et bibliographique*, 5^e édit., 1810, t. XI, p. 229-230; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. III, p. 369-370; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. VII, p. 61-67; Dupin, *Bibliothèque des écrivains ecclésiastiques du XVII^e siècle*, t. VII, p. 45-47; Goujet, *Bibliothèque du XVIII^e siècle pour servir de continuation à celle de Dupin*, t. II, p. 170-174; Desessarts, *Les siècles littéraires de la France*, 7 vol. in-12, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 302-303; *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-8°, Lyon, 1767, t. III, p. 167-168; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 1259; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII, p. 741-742.

J. CARREYRI.

au mot *Maran*; Haefler, *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxiii, col. 1002; *Bulletin d'histoire bénédictine*, supplément à la *Revue bénédictine*, n. 682, 942, 1170, 1172, etc.; *Revue Mabillon*, t. v, p. 377, 445, 462; M. Valéry, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, 3 in-8°, Paris, 1846, t. II, p. 47.

J. BAUDOT.

MARTIAL DE SAINT-JEAN-BAPTISTE, dans le siècle Jean Lacombe, naquit vers 1666 à Tulle (Corrèze, France) et prit l'habit des carmes déchaussés au couvent de Limoges. Homme de talent et de vie intègre, il remplit plusieurs charges dans son ordre. Il fut professeur, prieur à plusieurs reprises, définiteur provincial de sa province d'Aquitaine quatre ou cinq fois, provincial de cette même province et visiteur des provinces de Paris et de Bretagne. Il mourut septuagénaire au couvent de Bordeaux le 1^{er} juin 1736. Il rendit un grand service non seulement à son Ordre, mais aussi à l'histoire ecclésiastique et littéraire, en publiant sa *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus Carmelitarum exalceatorum*, in-4°, Bordeaux 1730, laquelle, malgré ses lacunes, constitue une œuvre importante.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 378-379, n. 71; Barthélemy de Saint-Ange et Henri M. du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum Ordinis Carmelitarum exalceatorum*, Savone, 1884, t. II, p. 27, n. 43; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 1263-1264; *Études carmelitaines*, t. VIII, 1923, p. 252.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

MARTIANAY Jean, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (1647-1717). — Jean Martianay naquit à Saint-Sever-Cap, diocèse d'Aire, le 30 décembre 1647. A vingt ans, il entra au monastère de Notre-Dame de la Daurade à Toulouse et y fit profession le 5 août 1668. Après ses études, il apprit le grec et l'hébreu, se consacra tout entier à l'Écriture sainte sur laquelle il donna des leçons dans les monastères de Montmajour, de Saint-André d'Avignon, de Sainte-Croix de Bordeaux, de Notre-Dame de la Grasse au diocèse de Carcassonne. En 1687, il commença à combattre le système du P. Pezron, cistercien, qui, dans son livre de *l'Antiquité des temps rétablie*, attaquait le texte hébreu. Peu de temps après, Martianay était appelé à Paris pour y travailler à une nouvelle édition de saint Jérôme. Il donna une idée de ce que devait être cette édition dans un *Prodrome* publié en 1690. Malgré les difficultés que lui firent MM. Simon et Leclercq, en dépit de la maladie de la pierre dont il souffrait, dom Martianay passa toute sa vie à composer des ouvrages, auxquels il ne manquait que peu de chose, s'il avait su modérer sa plume mordante et réprimer une trop grande vivacité. Il mourut d'apoplexie dans l'abbaye de Saint-Germain-des-Près le 16 juin 1717. Il avait vécu soixante-dix ans, dont cinquante passés dans la pratique des observations religieuses.

La plupart des ouvrages de dom Martianay se rattachent à l'Écriture sainte : F. Vigouroux, *Dictionn. de la Bible*, t. IV, col. 827. Disons seulement ici que sa polémique avec le P. Pezron aurait continué longtemps sans une défense de l'archevêque de Paris, motivée sur cette considération que des libertins et des protestants se servaient des arguments de Pezron pour attaquer des vérités essentielles de la foi catholique. On convient que, grâce à sa connaissance des langues, dom Martianay savait à fond l'Écriture sainte et possédait bien son saint Jérôme, mais il le possédait selon son esprit particulier : l'édition qu'il a publiée est la plus défectueuse de celles qu'ont données les bénédictins, de l'aveu même de F. Le Cerf, *Bibliothèque*, p. 320. « On peut dire qu'il n'a point mérité toutes les louanges que lui ont prodiguées les journalistes de Paris et de Trévoux, ni tout le mal

qu'en ont dit MM. Leclercq, Simon et autres savants ses adversaires. Il semblait avoir hérité du zèle qu'avait saint Jérôme pour la religion, de sa vivacité à défendre ses sentiments, et du mépris qu'il faisait de ceux qui n'avaient pas la faculté de se laisser persuader par ses raisons. » Dans un tout récent ouvrage, F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie, son œuvre*, 2 in-8°, 1922, estime que la vie de saint Jérôme par Martianay est riche en citations, mais trop peu critique (t. II, p. 148). — Un autre ouvrage de notre bénédictin : *La vie de sœur Magdeleine du Saint-Sacrement, religieuse carmélite du voile blanc... avec réflexions sur l'excellence de ses vertus*, in-12, Paris, 1712, est apprécié, non sans quelque humour, par H. Bremond. *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, t. III, *Conquête mystique*, p. 558.

Dom Tassin : *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°; Bruxelles, Paris, 1770, p. 382-397; F. Le Cerf de la Vieville : *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 320; Haefler, *Nouvelle biographie universelle*, LXXXIV, col. 1; J. B. Vanel, *Nécrologe des religieux de la Congrégation de Saint-Maur, décédés à Saint-Germain-des-Près*, in-4°, Paris, 1896, p. 112-115; *Journal des Savants*, août 1717.

J. BAUDOT.

1. MARTIN I^{er} (Saint), pape de 649 à 653.

I. Biographie. II. Le concile du Latran de 649.

I. BIOGRAPHIE. — La notice du *Liber pontificalis*, contemporaine des événements, le fait originaire de Todi (*Tuderti*) dans la province de Toscane, mais ne dit rien de son *curriculum vite* antérieurement à sa désignation comme pape. Par un mot de l'empereur Constant II, nous savons que Martin avait été quelque temps apocrisiaire à Constantinople. S'il était démontré que l'inscription funéraire anonyme publiée par De Rossi dans les *Inscriptiones christianæ*, t. II, p. 83, et reproduite par Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 209, est bien celle de Martin I^{er}, comme l'a conjecturé F. X. Funk, et non celle de Libère, comme beaucoup l'ont soutenu, on aurait sur le pape du VII^e siècle les quelques renseignements suivants : né d'une famille pieuse, il aurait été tout jeune admis au nombre des lecteurs, après une adolescence très pure et très retirée il aurait été promu au diaconat; ses vertus l'auraient désigné au siège pontifical, où il aura l'occasion, nous allons le dire, de défendre énergiquement la foi catholique. Sur cette inscription, voir ci-dessus, t. IX, col. 658. Quoi qu'il en soit, à la mort du pape Théodore, 14 mai 649, Martin fut élu pour remplacer le défunt. Si, comme le dit le *Liber pontificalis*, il n'y eut entre la mort de Théodore et la consécration de Martin qu'une vacance de 52 jours, il faudra conclure que le nouvel élu, avant de se faire consacrer, n'attendit pas l'avis de Byzance. On verra plus tard que le basileus ne semble pas le reconnaître comme pape régulier. Au point de vue canonique d'ailleurs, cette reconnaissance n'était pas nécessaire. Par ailleurs le Siège apostolique venait de prendre, en ce qui concernait le monothélisme, ouvertement patronné par la cour impériale, une attitude très décidée; les relations ecclésiastiques étaient rompues entre le pape et le patriarche de Constantinople, voir Jaffé, *Regesta*, n. 2054 et 2055; il est compréhensible que Martin ait voulu donner, en se passant de la confirmation du basileus, une preuve de son indépendance.

Le plus pressant, au point de vue doctrinal, était de préciser avec toute la netteté désirable la position du Siège apostolique par rapport à la nouvelle hérésie. Sur les premiers développements du monothélisme, voir l'art. spécial et pour les compromissions plus ou moins dangereuses où s'était laissé entraîner le pape Honorius, voir t. VII, col. 96. — En octobre 649, trois mois après sa consécration, le pape réunissait au

Latran un grand concile, véritable représentation de l'épiscopat occidental, où fut condamnée l'hérésie monothélite avec ses auteurs et fauteurs; l'*Ecthèse* « impie » d'Héraclius, et le *Type* « très impie » de Constant II, le basileus régnant, étaient également anathématisés. Voir ci-dessous, col. 186. Quelques précautions que l'on eût prises pour distinguer entre les souverains et leurs conseillers ecclésiastiques, à qui seuls était imputée la responsabilité des mesures impériales, il était inévitable que Constant II ne réagît très vivement contre une attitude aussi indépendante. La cour avait eu vent de la réunion du concile, et n'eut pas besoin d'attendre, pour en connaître les décisions, les lettres expédiées par le pape aussitôt après la clôture de l'assemblée. Jaffé, n. 2062. Dans les premiers jours de novembre, peut-être le concile étant encore réuni, l'exarque Olympius arriva à Rome porteur d'instructions du basileus, rédigées, semble-t-il, à la suggestion du patriarche Paul. On lui prescrivait de faire pression sur les évêques et les clercs de l'Italie byzantine pour leur faire signer le *Type*. De Martin « jadis apocrisiaire dans la ville impériale » (on affectait de ne pas lui donner le titre de pape), l'exarque ne s'occuperait que pour le faire arrêter, si l'armée de Rome était disposée à laisser faire. Peut-être y aurait-il lieu de ne rien brusquer, et de gagner peu à peu la confiance de l'armée, de même que lentement on détacherait du pape l'épiscopat italien. Mais Olympius se heurta à une résistance plus vive que celle que l'on avait supposée; ne pouvant, continue le *Liber pontificalis*, agir contre le pape à visage découvert, il tenta de le faire assassiner au cours de l'office de Noël; la protection divine sauva Martin et il semble que l'exarque soit revenu lui aussi à de meilleurs sentiments, ou, peut-être, à une plus saine appréciation des choses. Il est certain, en tout cas, que de bonnes relations s'établirent entre lui et le pape, et celui-ci sera plus tard accusé d'avoir favorisé les desseins ambitieux d'Olympius. De toutes façons une trêve s'établit entre le pontife et le représentant de Byzance.

Nous ignorons le détail des gestes de Martin durant le temps qui s'écoule entre la fin de 649 et le milieu de 653. Mais il reste une assez abondante correspondance de l'époque qui suivit immédiatement le concile. Il s'agissait de faire connaître à l'ensemble de la chrétienté la réprobation prononcée contre le monothélisme par l'Église romaine. Voir Jaffé, n. 2058-2072. Mais une autre préoccupation se fait jour, en même temps, dans les lettres adressées aux Églises des patriarchats d'Antioche et de Jérusalem. Après avoir été ravagées par la grande invasion perse des années 614 et suivantes, ces régions avaient été conquises par les Arabes musulmans; Damas avait été prise en 634, Antioche et Jérusalem en 638. Entre temps, et comme si ce n'était pas assez de l'invasion étrangère, les discordes religieuses étaient montées au diapason le plus élevé : entre les monothélites appuyés par l'autorité impériale et les dyothélites, animés par Sophrone, devenu finalement patriarche de Jérusalem, des luttes violentes avaient eu lieu. Tout ceci avait amené, dans la Syrie et la Palestine, une incroyable décadence du christianisme. Pour remédier à tous ces troubles, le Saint-Siège, puisque le patriarche Sophrone n'avait pas été remplacé sur le siège de la Ville sainte, avait désigné comme vicaire apostolique Étienne, évêque de Dora. Cette nomination avait dû être faite par l'un des prédécesseurs de Martin; mais Étienne, loin de pouvoir rétablir le calme, avait suscité de nouvelles discussions. Les lettres pontificales l'instituant représentant du Saint-Siège avaient été interceptées. Finalement un certain Pantaléon l'avait expédié à Rome, sous le coup de

diverses accusations. Jaffé, n. 2068. C'était l'anarchie dans tout le patriarcat de Jérusalem. Au concile du Latran Étienne de Dora avait été réhabilité, mais il y avait intérêt à confier à un personnage moins compromis la mission de représenter là-bas le Saint-Siège. Martin I^{er} s'adressa à Jean, évêque de Philadelphie (sous la métropole de Bosra). Une lettre pontificale le constitua vicaire apostolique en Orient : il y remplirait le rôle du pape lui-même dans toutes les fonctions et offices ecclésiastiques, mais principalement en rétablissant la hiérarchie dans toute l'étendue des patriarchats de Jérusalem et d'Antioche : *Ut ea quæ desunt corrigas et constituas per omnem civitatem eorum quæ sedi tum Jerosolymitanæ tum Antiochenæ subsunt episcopos et presbyteros et diaconos*. Ce rôle, Martin le lui confiait « en vertu de l'autorité apostolique qui nous a été donnée par le Seigneur par l'intermédiaire de saint Pierre, *ex apostolica auctoritate quæ data est nobis a Domino per Petrum sanctissimum*. » Le pape ne se dissimule pas qu'il y aura des résistances de la part de ceux qui ont mérité d'être déposés, pour cause d'hérésie, mais il compte que Jean finira par en triompher. Les ecclésiastiques qui ont signé les formulaires monothélites pourront être rétablis s'ils viennent à résipiscence; quant à ceux qui se sont introduits sur les sièges épiscopaux sans mission régulière, il y a lieu de distinguer le cas des intrus qui se sont installés du vivant de Sophrone et malgré lui, et de ceux qui ont été élus pendant la vacance du patriarcat, soit avant, soit après Sophrone. Les premiers ne sauraient être reconnus, les seconds, au contraire, pourront, moyennant les garanties convenables, être reçus à la communion de l'Église romaine. Pour Macédonius, patriarche (melkite) d'Antioche, il n'y a à s'inquiéter ni de ses lettres, ni de ses protestations. Élevé à cette dignité en terre étrangère (Macédonius avait été élu et consacré à Constantinople) et par des hérétiques, il ne saurait être considéré par le Saint-Siège comme titulaire régulier du siège d'Antioche. De même en est-il de Pierre, élevé dans des conditions analogues au siège patriarcal d'Alexandrie. Jaffé, n. 2064; voir le texte de cette lettre très importante pour l'histoire de la juridiction pontificale en Orient, dans *P. L.*, t. LXXXVII, col. 154-163. Le même courrier emportait une série de lettres analogues adressées à divers évêques ou archimandrites d'Orient, et leur signifiant la désignation de Jean de Philadelphie comme vicaire du Saint-Siège. Jaffé, n. 2065-2069; non moins importante était la missive adressée aux deux Églises de Jérusalem et d'Antioche pour leur signaler l'hérésie monothélite et les avertir des pouvoirs conférés au représentant du pape. Jaffé, n. 2070. On notera cette sollicitude du Saint-Siège à rétablir, dans les difficiles conjonctures que traversait l'Orient, la paix religieuse en même temps que l'orthodoxie.

À Constantinople il n'y avait plus rien à faire, tant que le monothélisme y serait officiellement patronné par le basileus. Maison pouvait essayer quelque chose à Thessalonique, moins immédiatement soumis à l'arbitraire impérial et relevant toujours, en théorie, du patriarcat romain. L'archevêque Jean, qui avait soutenu et l'*Ecthèse* et le *Type*, avait tenté néanmoins de se maintenir en communion avec Rome. Des négociations avaient eu lieu, où les envoyés du Saint-Siège, s'étaient laissés bernier. Martin les désavoua, condamna et déposa l'archevêque Paul. Une lettre pontificale lui communiqua cette sentence, tandis qu'une autre en avertissait les habitants de Thessalonique. En attendant que l'évêque fût revenu à résipiscence ou qu'il eût été pourvu d'un successeur, les prêtres et diacres pourvoiraient à l'administration des sacrements, *synaxis ministrorum perficiant vobis qui christi presbyteri et diaconi*. Jaffé, n. 2071 et 2072. On voit

si le pape Martin entendait laisser prescrire les droits traditionnels du Siège apostolique.

Cette rigoureuse contre-offensive de l'Église romaine ne laissait pas d'inquiéter Byzance, où l'on se cramponnait à la politique de l'*Echthèse* et du *Type*. La manière forte avait échoué en 649 lors de l'arrivée à Rome de l'exarque Olympius; on y recourut de nouveau en 653. Le 15 juin arrivait de Ravenne à Rome l'exarque Calliopas. Afin d'éviter une émeute de la population, il évita de soulever aucune question doctrinale, mais sous prétexte que Martin s'était mêlé à des intrigues politiques soit avec Olympius, en révolte contre le basileus, soit avec les Arabes qui commençaient à envahir la Sicile, il se saisit de la personne du pape et prononça contre lui une sentence de déposition. Pour empêcher d'inutiles brutalités, Martin se livra sans résistance; il espérait du moins que le clergé et le peuple romains lui demeurerait fidèles. Sur le moment, il est vrai, on lui prodigua les plus grandes marques d'attachement et nombre de clercs s'offrirent à l'accompagner à Constantinople où l'exarque avait ordre de l'emmener. Pendant plus d'un an l'Église de Rome demeura sans évêque; et puis on s'y résigna à l'inévitable, et en août 654, Eugène était nommé au trône pontifical laissé vide par l'enlèvement de saint Martin.

Celui-ci, pendant ce temps, montait les pentes d'un douloureux calvaire. Emmené de Rome le 19 juin 653, il avait été embarqué à destination de la capitale. Le voyage se fit très lentement, d'île en île, sans doute à cause des croisières sarrasines qui déjà infestaient la Méditerranée; nulle part cependant le prisonnier n'eut la satisfaction de pouvoir prendre à terre quelque repos, sauf à Naxos où on le laissa près d'un an. A l'annonce de son arrivée aux diverses escales, prêtres et fidèles s'empresaient de venir lui apporter quelque soulagement, mais ils étaient brutalement écartés par la garde. Le 17 septembre 654, enfin, on atteignait Constantinople; montée contre le pontife la populace l'injuria; il fut conduit en prison où on le laissa jusqu'au 20 décembre. Ce jour-là il fut amené devant un tribunal exclusivement composé de fonctionnaires impériaux. Comme il entreprenait de se défendre en mettant en avant ses devoirs de pape, chargé de protéger la foi, on lui coupa brutalement la parole: « Il ne s'agit point ici, lui dit le président, de questions relatives à la foi; c'est sur la guerre (que vous avez faite à l'empereur) que l'on vous interroge, *de duello nunc scrutaris*. » Même sur cette accusation de haute trahison, Martin répondit avec précision et de manière à convaincre des juges moins prévenus. Mais la sentence était dictée d'avance. Publiquement il fut dégradé; on lui enleva ses ornements sacerdotaux, on lui fendit sa tunique du haut en bas et, l'ayant chargé de chaînes, on le conduisit au cachot des condamnés à mort, en lui laissant entendre qu'il allait être exécuté. Le basileus toutefois n'osa pas aller jusqu'à ce dernier excès; on fit donc savoir au prisonnier qu'il lui était fait grâce de la vie. On espérait sans doute que, maté par le cachot, par les douloureuses infirmités qu'il endurait depuis longtemps, il consentirait à entrer en rapports ecclésiastiques avec les autorités religieuses de Constantinople. Sur ces entrefaites le patriarche Paul était mort; Pyrrhus, évêque en 641, était remonté sur le trône patriarcal; des tentatives furent faites pour amener Martin à se ranger à sa communion. Il demeura inflexible: « Quand on me couperait en morceaux, répondit-il, je ne communiquerai pas avec l'Église de Constantinople: *Utique si membratim inciditis carnes meas non communico Ecclesie Constantinopolitane*. » De guerre lasse, on se décida à l'expédier en exil. Le 26 mars 655, jour du jeudi saint, il était embarqué à destination de la

Crimée. C'est de Cherson (Sébastopol) qu'il écrivit ses deux dernières lettres à un ami de Constantinople, à la mi-juin et au début de septembre. Doucement il se plaignait de manquer de tout, il souffrait de l'abandon où le laissaient et ses amis, et l'Église de Rome; pour cette dernière il priait Dieu, malgré tout, de la conserver dans la foi orthodoxe, avec le nouveau pape qui maintenant la gouvernait. *Deus eos immobiles custodiat; precipue pastorem qui eis nunc præesse monstratur*; il ne lui restait plus à lui-même qu'à attendre de la main du Sauveur la couronne de la foi orthodoxe. C'est, en effet, une quinzaine de jours plus tard que le Sauveur vint couronner son martyr, le 16 septembre 655. Le corps de saint Martin fut enterré dans une église dédiée à la sainte Vierge, aux portes de la ville de Cherson; il y fut longtemps vénéré. L'Église romaine honore aujourd'hui Martin I^{er} comme martyr à la date du 12 novembre.

II. LE CONCILE DU LATRAN DE 649. — Pour le théologien, le nom du pape Martin I^{er} reste surtout lié aux décisions promulguées par lui dans le concile réuni au Latran en octobre 649. Ces décisions en effet établissent la doctrine de l'Église romaine dans la question monothélite.

1^o *Occasion du concile*. — On sait, en bref, comment l'*Echthèse* d'Héraclius (638) avait prescrit le silence sur les expressions d'une ou de plusieurs *opérations* (ἐνέργειαι) dans le Christ, mais avait imposé l'expression: *une seule volonté*. Le *Type* de Constant (648) marquait un recul par rapport à l'*Echthèse*, puisqu'il défendait, en vue de ramener la paix, de parler ni d'une ni de deux volontés dans le Christ. L'Église romaine avait déjà pris position: en 640, le pape Sévérin, sans faire mention de l'*Echthèse*, avait affirmé la doctrine dyothélite. Jaffé, n. 2039. Jean IV, en 641, avait tenté de retirer au monothélisme affirmé par l'*Echthèse* l'appui que semblaient lui donner les lettres du pape Honorius. Jaffé, n. 2042; voir art. JEAN IV, t. VIII, col. 598. Le pape Théodore avait manifesté sa réprobation en condamnant le patriarche Pyrrhus, puis en sommant, sans résultat d'ailleurs, le patriarche Paul de revenir à l'orthodoxie. Jaffé, n. 2054-2055. Mais, on le voit, nulle décision publique n'avait encore été prise relativement aux deux actes impériaux; ni Sévérin, ni Jean IV n'avaient explicitement condamné l'*Echthèse*; Théodore n'avait point réprouvé le *Type*, que pourtant il avait encore dû connaître. L'Orient était de plus en plus troublé par les discussions sur l'unique volonté du Christ; si dans les limites du patriarcat de Constantinople, à peine entamé par la conquête arabe, la poigne du basileus imposait partout l'adhésion au *Type*, dans les autres régions où l'Islam venait de détruire l'autorité impériale les discussions continuaient, et l'on avait vu récemment arriver à Rome, avec Étienne de Dora, un certain nombre d'archimandrites et de moines palestiniens demandant au Saint-Siège de terminer la controverse. L'Afrique byzantine était travaillée par les émissaires de Constantinople, mais sa foi chalcédonienne ne se laissait pas ébranler; en Italie, de même, où l'on se remettait à peine des ébranlements causés par l'affaire des *Trois chapitres*. De toutes manières il était indispensable que l'Église romaine affirmât, et son droit de définir la doctrine, et sa doctrine elle-même. Le pape Martin, dès le lendemain de son élection, a dû y songer, car les *Actes* du concile tenu trois mois plus tard laissent l'impression que toute la procédure a été préparée de très près et que rien n'a été laissé à l'improvisation.

2^o *Les actes conciliaires*. — Par une heureuse fortune, les *Actes* de ce concile nous ont été entièrement conservés et dans une double rédaction, latine et grecque. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. X, col. 863-1170. Nous

savons que, sitôt le concile terminé, les *Actes* ont été envoyés en Orient; la traduction grecque qui en reste est, selon toute vraisemblance, la version originale faite pendant le concile même et expédiée aux ayants cause. Nous ne voudrions pas garantir que le texte latin, tel qu'il est actuellement publié par les grandes collections conciliaires, représente le procès-verbal original des sessions. A plus d'un endroit le texte, en fort mauvais état, n'est intelligible que par comparaison avec le grec. On a parfois la sensation que le latin est une traduction du grec, qui n'a pas toujours été parfaitement compris. Ce phénomène n'est pas unique dans l'histoire littéraire. Voir ce qui a été dit du texte latin des lettres d'Honorius, ci-dessus, t. VII, col. 101.

3^e Sessions conciliaires. — Le concile tint sa première session le 5 octobre; après quoi il y en eut quatre autres, les 8, 17, 19 et 31 du même mois. Toutes les séances furent présidées par le pape, qui dirigeait lui-même toutes les délibérations; il n'y eut guère de discussions d'ailleurs. Tout se passa comme si le protocole avait été soigneusement préparé à l'avance, sans doute en des réunions particulières, et l'on n'assistait à aucun incident de séance. Le pape, à chaque session, prend la parole le premier, expose le point spécial qui va être traité, fait lire les documents tout préparés qui s'y rapportent; les deux autres dignitaires du clergé d'Italie, l'archevêque d'Aquilée et celui de Ravenne (ce dernier par l'intermédiaire de ses représentants) s'associent par des discours plus ou moins longs aux paroles pontificales. A plusieurs reprises, sous la rubrique *Synodus dixit*, s'intercalent des approbations assez longues de motions faites par le pape. Il ne peut s'agir que de paroles prononcées par quelque membre de l'assemblée, trop obscur, sans doute, pour que l'on ait fait figurer son nom au procès-verbal. Nous avons ici le type d'un de ces innombrables synodes que les papes réunirent au Latran, en leur qualité de métropolitain de l'Italie, et qui n'ont souvent laissé que des traces fugitives. Celui-ci pourtant était plus nombreux que les conciles habituels; il comprit cent cinq évêques, presque tous originaires d'Italie, de Sicile et de Sardaigne; mais il y avait aussi quelques prélats venus d'Afrique.

1. La première session fut presque entièrement occupée par un discours du pape, exposant les débuts et les progrès de l'erreur monothélite; la responsabilité première retombait sur Cyrus évêque d'Alexandrie, sur Sergius de Constantinople et ses deux successeurs. Tous auraient dû être arrêtés par l'exposé si clair de la double opération contenu dans le *Tome* de Léon, par les textes si nets de l'Évangile qui parlent des deux volontés dans le Christ. Au lieu de cela, Sergius a fait lancer par l'empereur Héraclius l'*Ecthèse* impie; quant à Paul il a persuadé au très clément empereur de publier un *Type* destructeur du dogme catholique. Pis encore! Paul, au lieu de se rendre aux observations du Siège apostolique, a maltraité les apocrisaires envoyés par lui. Contre la tyrannie qu'il a exercée en divers lieux de l'Orient des plaintes en règle sont venues jusqu'au Saint-Siège. Le pape a donc cru nécessaire de réunir le concile pour aviser aux mesures à prendre tant contre la personne des coupables que contre les nouveautés doctrinales professées par eux.

2. On sait que, se conformant sur ce point aux coutumes des tribunaux séculiers, les anciens conciles, où des jugements d'ordre personnel avaient d'ordinaire leur place, avaient adopté la procédure accusatoire. C'est à l'entendre les accusés, portés soit contre l'actuel patriarche de Constantinople, soit contre ses prédécesseurs que l'on conduisit la douzième session, successivement défilerent l'épême, évêque de Dora,

portant plainte contre le patriarche Paul, divers moines et archimandrites palestiniens demandant la condamnation personnelle de Sergius, Pyrrhus et Paul, réclamant aussi le rejet du *Type* extorqué par Paul au très pieux empereur. — Le métropolitain de Chypre, Sergius, avait, sept ans auparavant, écrit au pape Théodore, suppliant en fort bons termes le Siège apostolique, fondement de la vérité, de dire le droit en toute cette affaire et de condamner le monothélisme. Sa lettre fut jointe au dossier de l'accusation, comme aussi celle du concile d'Afrique, rappelant les vains efforts faits par les Africains pour retirer Paul de l'hérésie, celle enfin de l'évêque élu de Carthage, Victor, demandant la condamnation des nouveautés dogmatiques. Après lecture de la synodique de Victor, le pape fit observer la correction de ce prélat : tout en réprochant les erreurs de Paul, il a continué à tenir celui-ci pour évêque légitime, *donec iudicium de eo nostræ apostolicæ auctoritatis hoc est principis apostolorum Petri cognoscat*, Mansi, col. 950 D. Du reste tous les autres plaignants avaient rendu témoignage, d'une façon aussi peu équivoque, au droit du Saint-Siège.

3. L'accusation ayant déposé sa plainte, il restait à entendre la défense. Celle-ci était représentée, en l'espèce, par les écrits mêmes des personnages incriminés; mais l'audition des accusés révélerait qu'ils étaient bien réellement coupables des nouveautés doctrinales qu'on leur reprochait. La troisième session tout entière leur fut réservée; c'est, de beaucoup, la plus importante pour l'histoire du monothélisme, puisque l'on s'y efforça, sans y réussir toujours parfaitement, de mettre en évidence les origines de l'hérésie. L'essentiel était de montrer que le monothélisme n'était en somme qu'un avatar du monophysisme. Divers textes de Théodore de Pharan, considéré comme le premier auteur de l'hérésie, furent versés au débat; ils témoignaient que ses affirmations relatives à une volonté unique dans le Sauveur dérivait en dernière analyse d'un docétisme plus ou moins larvé sur lequel le pape attira l'attention du concile. Voir surtout col. 961-963. On continua par l'examen des textes de Cyrus et de Sergius relatifs à « l'unique opération théandrique ». Ce fut l'occasion pour le concile de tenter, sans grand succès d'ailleurs, une exégèse orthodoxe du célèbre texte dionysien. Nul ne soupçonnant la fraude qui avait mis sous le nom de Denys, disciple de Paul, les doctrines plus ou moins sujettes à caution que l'on sait, il convenait d'établir que la pensée de Sergius et de Cyrus différerait complètement de celle de l'Aréopagite. On le montra, et l'on fit même remarquer que, pour arriver à leurs fins, les deux comparses avaient dû maquiller le texte original de l'*Épître à Gaïus*. Voir cette très curieuse exégèse dans Mansi, col. 971-978 et 983-986. Un troisième document devait être, dans la pensée de Martin, plus accablant encore pour les deux patriarches monothélites; c'était une lettre de Thémistius, monophysite fameux, auteur de la secte des agnoètes, où s'exprimait clairement l'unité d'opération. Se réclamant de Sévère, la grande autorité de l'Église jacobite, Thémistius avait écrit : « Confessons donc une seule opération théandrique et non pas une seule opération divine. » Voilà bien, fait alors remarquer le pape, voilà bien la source où Cyrus a puisé son 7^e canon; et même il convient d'ajouter que Cyrus et Sergius sont allés plus loin que l'agnoète dans la voie de l'erreur, puisque finalement ils ont supprimé le mot *théandrique*, qui implique quelque dualité, pour ne conserver plus que l'opération unique. — Il ne restait, pour compléter la démonstration de la culpabilité qu'à faire lire au concile et l'*Ecthèse* que Sergius avait dictée au basileus, et les textes de Sergius et de Pyrrhus prescrivant à leur

clergé de souscrire le document impérial. On remarquera que, dans cette recherche des responsabilités, il ne fut fait aucune allusion, si fugitive fût-elle, aux faits et gestes du pape Honorius.

4. La session dont nous venons de parler un peu longuement n'avait pas épuisé toute la question des responsabilités. A côté de Cyrus, l'auteur des fameux *capitula* d'Alexandrie, à côté de Sergius, l'instigateur de l'*Echèse*, ne fallait-il pas faire une place à Paul, considéré comme ayant provoqué le *Type*. C'est à mettre le concile devant cette dernière question que fut consacré le début de la quatrième séance. On touchait ici à un point bien délicat, puisqu'on s'élevait directement contre un acte du souverain en exercice. L'habileté serait de toucher le moins possible à la personne sacrée du basileus et à réserver pour son conseiller ecclésiastique toutes les sévérités. Ainsi fut fait. L'intention de l'empereur était bonne, fit remarquer un des membres de l'assemblée; l'idée de faire cesser les divisions entre chrétiens ne pouvait qu'être approuvée; mais il n'aurait pas fallu mettre sur le même pied l'erreur et la vérité, ni surtout englober dans les mêmes peines les défenseurs de l'orthodoxie et les fauteurs de l'hérésie. Mansi, col. 1031-1034. On avait été, antérieurement, plus sévère à l'endroit du *Type*. Avec une dialectique toute verbale, on avait fait observer qu'il semblait renchérir sur l'*Echèse*. Défendant de parler ni d'une ni de deux volontés, il semblait retirer au Christ toute activité, et dès lors toute réalité! Exagération évidente que l'on se garda de renouveler.

5. Les responsabilités étant ainsi établies, il ne restait plus qu'à comparer la perversité monothélite tant avec les règles de la doctrine ecclésiastique qu'avec l'enseignement des Pères; c'est ce qui fut fait dans la seconde partie de la IV^e session et au début de la V^e. Lecture fut donc faite des définitions antérieures de Nicée, Constantinople, Éphèse (sous la forme des douze anathématismes cyrilliens), Chalcédoine, et du II^e concile de Constantinople (les quatorze canons). L'archevêque d'Aquilée fit la remarque que ces définitions confirmaient la doctrine des deux volontés et condamnaient le monothélisme. Comme l'on demeurait toujours sous l'impression de la réaction antinestorienne de l'affaire des Trois-Chartres, il essaya de montrer, à l'aide de la même dialectique toute verbale que nous avons signalée déjà, qu'au fond le monothélisme avait dans le nestorianisme son lointain et bien inattendu précurseur. Mansi, col. 1058 BC, et cf. dans la V^e session, col. 1118 sq. Bien meilleure fut la première partie de la V^e session, où furent alignés les textes patristiques exposant la doctrine des deux opérations et des deux volontés, et la présentant comme une conséquence du dogme des deux natures. S'il comprend quelques textes apocryphes (ceux par exemple attribués à Justin), d'autres douteux, le dossier constitué par la chancellerie pontificale témoigne pourtant de réelles connaissances théologiques et d'une grande application à scruter l'ancienne littérature. De la comparaison de ces textes avec l'enseignement des monothélites ressortait de façon très claire la nouveauté des opinions récemment avancées. D'après les Pères, et cela était évident, de même que le Christ avait eu les deux natures, de même il avait eu deux volontés naturelles, l'une divine, l'autre humaine et deux (sortes d')opérations, *ita et naturales veraciter esse voluntates, id est divinam et humanam et duas essentialis operationes, divinam et humanam*. Cette doctrine les Pères ne l'avaient pas seulement affirmée en passant et sans y attacher d'importance, comme le prétendaient les novateurs, mais de manière fort réfléchie : *Ecce enim non solum definitiva sed et dogmatica et syllogistica ac naturaliter demonstrative et secundum scrip-*

turas agonistica et per exempla, etc. Mansi, col. 1110 sq. Il convenait donc de confirmer l'enseignement des Pères et des cinq conciles, et de réprouver les doctrines perverses des novateurs.

Novateurs même, ils ne l'étaient point, ne faisant en somme que reprendre de vieilles hérésies déjà condamnées. Après la comparaison de la doctrine monothélite avec l'enseignement patristique venait, redoutable contre-épreuve, sa mise en parallèle avec les citations des hérétiques. Tour à tour Lucius (l'évêque arien d'Alexandrie), les Apollinaires, Polémon (un de leurs disciples), Sévère d'Antioche, Thémistius (le chef des agnoètes), Colluthus, Julien d'Halicarnasse, et, ce qui est plus surprenant, Théodore de Mopsueste et Nestorius eux-mêmes vinrent témoigner de leur accord, sur le point en litige, avec Sergius et Cyrus. La conclusion s'imposait; elle fut tirée par le pape : comme les vieux hérétiques, les novateurs de l'heure présente devaient être rigoureusement frappés. — Une question pourtant méritait encore d'être soulevée. Dix ans plus tôt le pape Honorius s'était laissé hypnotiser par cette objection de Sergius : Admettre dans le Christ deux volontés n'est-ce pas admettre la possibilité en lui d'une contradiction entre les vouloirs humains et le vouloir divin? Ce n'était pas le lieu de relever l'imprudence commise par le pontife défunt. Le nom d'Honorius n'a été prononcé qu'une fois durant tout le concile, c'est dans la lettre où le patriarche Paul faisait état, pour justifier son attitude, de la lettre adressée par ce pape à Sergius, Mansi, col. 1026 C; nul ne pensa à soulever d'incident sur ce point. Il importait néanmoins de dégager, au moins indirectement, l'Église romaine; et c'est pourquoi, nous semble-t-il, Maxime d'Aquilée prononça pour terminer un important discours, où il s'élevait surtout contre l'idée qu'admettre deux volontés, c'était introduire la contradiction dans la personne du Christ. Si nous comprenons bien l'argumentation de cet évêque, dont la pensée reste bien confuse et l'expression terriblement embrouillée, Maxime désirait prouver que la volonté humaine n'est pas naturellement mauvaise, que la possibilité de vouloir le mal n'est pas de l'essence même de la liberté, qu'il n'est donc point à craindre que la volonté divine trouve jamais une résistance dans la volonté toute sainte de la nature humaine. Mansi, col. 1130 sq.

4^o *Les définitions.* — Restait à dire en termes précis la doctrine de l'Église romaine sur la question si imprudemment soulevée par les courtisans d'Héraclius. Cette doctrine s'exprimait d'une manière positive par un symbole de foi, négativement en vingt anathèmes condamnant les divers aspects de l'hérésie.

1. *Le Symbole* n'est autre que celui de Chalcédoine, cf. ci-dessus, t. II, col. 2194-2195, traduit en latin et complété par une addition importante. Le texte de Chalcédoine disait :

... nusquam sublata differen-	... la différence des deux
tia naturarum propter uni-	natures n'est nullement sup-
tionem, magisque salva pro-	primée par leur union; au
prietate utriusque nature et	contraire les attributs de
in unam personam atque	chaque nature sont sauve-
subsistentiam concurrente	gardés et concourent (à for-
(conflitemur) non in duas	mer) une seule personne ou
personas partitum aut	hypostase; (nous confessons
divisum, sed unum eum-)	donc) non pas un Fils par-
dumque Filium et unige-	tagé ou divisé en deux per-
nitum, Deum verbum, Domi-	sonnes, mais bien un seul et
num Jesum Christum...	même Fils, Fils unique et
	Dieu Verbe, Notre-Seigneur
	Jésus-Christ...

A la suite de cette phrase, le concile de 649 intercalait celle-ci :

et duas ejusdem sicuti naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates, divinam et humanam, et duas naturales operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indiminuta eundem veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum secundum veritatem (ici en plus dans le grec: ὁμοῦ καὶ ὁμοῦ τῆς ἀπαρτίτης) eundem atque unum Dominum nostrum et Deum Jesum Christum, utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem.

La formule se terminait par la finale de Chalcédoine : *sicut ante prophetam de eo et ipse nos Jesus Christus erudit et patrum nobis symbolum tradidit.*

2. Les vingt canons qui suivent ne se contentent pas de stigmatiser l'enseignement spécial du monothélisme, ils reprennent, pour les condamner, les diverses erreurs trinitaires et christologiques qu'à tort ou à raison l'on avait rapprochées de la nouvelle hérésie. En les transposant en positif, l'on obtiendrait un remarquable exposé de la doctrine romaine sur la Trinité et l'incarnation. Nous ne pouvons songer à donner le texte intégral des canons, dont quelques-uns sont fort longs; le voir dans Mansi, col. 1151 sq.; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3^e édit., p. 238 sq., et aussi dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 254-274.

Le can. 1 rappelle la doctrine trinitaire : un seul Dieu en trois hypostases (*subsistentiis*) consubstantielles, n'ayant qu'une seule volonté, qu'une seule opération. — Un de la Trinité, le Dieu Verbe s'est incarné, a souffert volontairement pour nous (*propter nos sponte passum*); ressuscité, il reviendra juger les hommes avec la chair qu'il a prise. Can. 2. — Marie, la Vierge immaculée, est proprement et en toute vérité Mère de Dieu. Can. 3. — Il faut confesser une double naissance de Jésus-Christ, l'une éternelle, l'autre dans le temps; selon la divinité, Notre-Seigneur est consubstantiel au Père, suivant l'humanité, consubstantiel à sa mère (*consubstantialia homini et matri*); il est passible par la chair, impassible par la divinité, circonscrit à cause de son corps, incircoscrit par la divinité; bref, en lui s'unissent des attributs contraires. Can. 4.

— Bien plus curieux est le can. 5 qui donne une interprétation officielle et orthodoxe de la formule cyrillienne : *unique est la nature incarnée du Verbe.*

Can. 5. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur propriam et secundam veritatem unam naturam Dei Verbi incarnatam, per hoc, nec de Deo Verbo, dans ce quod incarnata dicitur nostra substantia perfecta in Christo Deo et indeminute absque incommuni peccato significata, condemnatus sit.

et de même que nous confessons ses deux natures unies sans confusion, de même nous confessons (en lui) deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, et deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, qui prouvent, de façon parfaite et complète, qu'il est vraiment Dieu parfait et homme parfait en toute vérité (à l'exception seulement du péché), ce seul et unique Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, lequel voulut et opéra divinement et humainement notre salut.

et de même que nous confessons ses deux natures unies sans confusion, de même nous confessons (en lui) deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, et deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, qui prouvent, de façon parfaite et complète, qu'il est vraiment Dieu parfait et homme parfait en toute vérité (à l'exception seulement du péché), ce seul et unique Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, lequel voulut et opéra divinement et humainement notre salut.

et de même que nous confessons ses deux natures unies sans confusion, de même nous confessons (en lui) deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, et deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, qui prouvent, de façon parfaite et complète, qu'il est vraiment Dieu parfait et homme parfait en toute vérité (à l'exception seulement du péché), ce seul et unique Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, lequel voulut et opéra divinement et humainement notre salut.

et de même que nous confessons ses deux natures unies sans confusion, de même nous confessons (en lui) deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, et deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, qui prouvent, de façon parfaite et complète, qu'il est vraiment Dieu parfait et homme parfait en toute vérité (à l'exception seulement du péché), ce seul et unique Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, lequel voulut et opéra divinement et humainement notre salut.

et de même que nous confessons ses deux natures unies sans confusion, de même nous confessons (en lui) deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, et deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, qui prouvent, de façon parfaite et complète, qu'il est vraiment Dieu parfait et homme parfait en toute vérité (à l'exception seulement du péché), ce seul et unique Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, lequel voulut et opéra divinement et humainement notre salut.

et de même que nous confessons ses deux natures unies sans confusion, de même nous confessons (en lui) deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, et deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, qui prouvent, de façon parfaite et complète, qu'il est vraiment Dieu parfait et homme parfait en toute vérité (à l'exception seulement du péché), ce seul et unique Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, lequel voulut et opéra divinement et humainement notre salut.

et de même que nous confessons ses deux natures unies sans confusion, de même nous confessons (en lui) deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, et deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, qui prouvent, de façon parfaite et complète, qu'il est vraiment Dieu parfait et homme parfait en toute vérité (à l'exception seulement du péché), ce seul et unique Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, lequel voulut et opéra divinement et humainement notre salut.

et de même que nous confessons ses deux natures unies sans confusion, de même nous confessons (en lui) deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, et deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, qui prouvent, de façon parfaite et complète, qu'il est vraiment Dieu parfait et homme parfait en toute vérité (à l'exception seulement du péché), ce seul et unique Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, lequel voulut et opéra divinement et humainement notre salut.

confitetur proprie et secundum veritatem duas unius ejusdem Christi Dei nostri voluntates cohaerenter unitas, divinam et humanam, ex hoc quod per utramque ejus naturam voluntarius (un mot à dû sauter, sans doute OPERATOR) naturaliter idem consistit nostrae salutis, cond. s.

Can. 11. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem duas unius ejusdem Christi Dei nostri operationes cohaerenter unitas, divinam et humanam, ab eo quod, per utramque ejus naturam operator naturaliter idem existit nostrae salutis, cond. s.

Can. 12. Si quis secundum scelerosos haereticos unam Christi Dei nostri voluntatem confitetur et unam operationem, in peremptio-nem sanctorum Patrum confessionis et abnegationem ejusdem Salvatoris nostri dispensationis, cond. s.

Les deux canons suivants ne font guère progresser la pensée; la seule chose quelque peu nouvelle, c'est l'insistance sur les expressions qui assurent, malgré la double volonté et la double opération, l'unité personnelle (substantielle) du Christ; pour le reste, les deux canons 13 et 14 ne font que retourner les deux canons précédents : défense de parler d'une seule volonté, d'une seule opération; défense de faire échec, par cette doctrine, à la doctrine patristique de la double opération. Le can. 15 donne l'interprétation de la formule dionysienne de l'opération *theandrique*.

Can. 15. Si quis secundum scelerosos haereticos deivirlum operationem, quod Graeci dicunt θεανδρικὴν, unam operationem insipienter suscepit, non autem duplicem esse confitetur secundum sanctos Patres, hoc est, divinam et humanam, aut ipsam deivirlam, quae posita est, NOVAM vocabuli dictionem unius esse designationem, sed non utriusque mirificam et gloriosam unionis demonstrativam, cond. s.

Le canon 16 a pour but de montrer que l'admission de la double opération n'introduit pas de division dans la personne du Christ; que, dès lors, le dyothélisme ne va pas contre le E anathématisme cyrillien. On se rappellera que, depuis le V^e concile, on considérait les anathématismes comme étant la définition promulguée à l'Épèse en 431.

Can. 16. Si quis secundum scelerosos haereticos in peremptio-nem, salvatis in Christo Deo essentialiter in unitate et sanctis Patribus pie praedicatis duabus voluntatibus et duabus operationibus, hoc est divina et humana, dissensionem et divisionem insipienter mysteriorum dispensationis ejus invehit, et propterea evangelicis et apostolicis de eodem Salvatore vocem non unam eundem

proprement et en toute vérité, les deux volontés étroitement unies de cet unique Jésus-Christ, notre Dieu, la divine et l'humaine, puisque c'est par l'une et l'autre de ses natures qu'il a voulu naturellement opérer notre salut, qu'il soit condamné.

Si quelqu'un ne confesse point avec les saints Pères, proprement et en toute vérité, les deux opérations étroitement unies de cet unique Jésus-Christ, notre Dieu, la divine et l'humaine, puisque c'est par l'une et l'autre de ses natures qu'il a naturellement opéré notre salut, qu'il soit condamné.

Si quelqu'un confesse, avec les criminels hérétiques, une seule volonté, une seule opération du Christ notre Dieu, à la destruction de la doctrine des Pères, et au grand dam de l'incarnation de notre Sauveur, qu'il soit condamné.

Si quelqu'un, avec les criminels hérétiques, traduit follement l'expression grecque d'opération *theandrique* par opération *unique* et ne confesse pas, avec les saints Pères, que cette opération (theandrique) est double, à savoir divine et humaine; s'il dit que dans la formule en question le mot *NOUVEAU* (opération) doit se traduire par unique, qu'il ne désigne pas la merveilleuse et glorieuse union, qu'il soit condamné.

Si quelqu'un, avec les criminels hérétiques, traduit follement l'expression grecque d'opération *theandrique* par opération *unique* et ne confesse pas, avec les saints Pères, que cette opération (theandrique) est double, à savoir divine et humaine; s'il dit que dans la formule en question le mot *NOUVEAU* (opération) doit se traduire par unique, qu'il ne désigne pas la merveilleuse et glorieuse union, qu'il soit condamné.

Si quelqu'un, avec les criminels hérétiques et pour sa perte, prétend, par la sauvegarde dans le Christ Dieu des deux volontés et des deux opérations, divine et humaine, essentiellement unies et telles que les saints Pères les ont pieusement prêchées, introduire follement des discordes et des divisions dans le mystère de l'incarnation, et, dès lors, ne veut pas, à l'encontre de

Si, quelqu'un, avec les criminels hérétiques et pour sa perte, prétend, par la sauvegarde dans le Christ Dieu des deux volontés et des deux opérations, divine et humaine, essentiellement unies et telles que les saints Pères les ont pieusement prêchées, introduire follement des discordes et des divisions dans le mystère de l'incarnation, et, dès lors, ne veut pas, à l'encontre de

que personæ et essentialiter tribuit eidem ipsi Domino et Deo nostro Jesu Christo secundum beatum Cyrillum, ut ostendatur Deus esse et homo idem naturaliter, cond. s.

l'enseignement du bienheureux Cyrille, rapporteur essentiellement à une seule et même personne, à Notre-Seigneur et Dieu Jésus-Christ les expressions de l'Évangile ou des apôtres, pour montrer que le même est naturellement Dieu et homme, qu'il soit condamné.

Le canon 17 confirme les doctrines antérieurement enseignées par les Pères et les cinq conciles. A la liste déjà considérable des hérétiques déjà condamnés, Sabellius, Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Polémon, Eutychès, Dioscore, Timothée d'Elure, Sévère, Théodose (patriarche monophysite d'Alexandrie en 535), Colluthus, Thémistius, Paul de Samosate, Diodore (de Tarse), Théodore (de Mopsueste), Nestorius, Théodule le Perse, Origène, Didyme, Évagrios, le canon 18, extrêmement long, joint les novateurs monothélites : Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople et ses deux successeurs Pyrrhus et Paul, avec leurs écrits impies et les personnes qui, à leur ressemblance, professeraient une seule volonté et une seule opération : semblablement l'*Ecthèse* très impie, rédigée par le feu empereur Héraclius à la suggestion de Sergius, les écrits que l'on a faits pour la défendre, les personnes qui la reçoivent ; de même encore le *Type criminel, sceletorum Typum*, publié récemment, sur les conseils de Paul, par le sérénissime prince, l'empereur Constant (le texte dit ici et ailleurs Constantin, par erreur), puisqu'il met sur le même pied et veut ensevelir dans le même silence la doctrine catholique de la double volonté et de la double opération, et d'autre part la doctrine hérétique et impie de l'unique volonté, de l'unique opération. Quiconque n'anathématise pas ces dogmes très impies de l'hérésie, les écrits composés pour les défendre, et les hérétiques sus-mentionnés, Théodore, Cyrus, Sergius, Pyrrhus et Paul, rebelles à l'Église catholique, quiconque condamne ceux qui, par ces gens ou leurs pareils, ont été déposés ou condamnés, régulièrement ou non, pour n'avoir pas voulu participer à leurs erreurs et pour s'être tenus à la doctrine des Pères, celui-là mérite le même anathème. Encourent la même peine ceux qui voudraient démontrer que ces enseignements des hérétiques sont conformes à la tradition. Can. 19. — D'une manière générale enfin, quiconque va contre les enseignements ecclésiastiques et prétend détruire la très pure croyance, s'il persévère en ces dispositions jusqu'à sa mort, sans se repentir, qu'il soit condamné pour les siècles des siècles : *Si quis, usque in finem sine penitentia permanet hæc impie agens, hujusmodi in sæcula sæculorum condemnatus sit, et dicat omnis populus : fiat, fiat.*

5^e Communication des décrets. — Ces documents furent signés par tous les membres du concile. Une lettre encyclique fut aussi rédigée, résumant l'ensemble des débats et des décisions. Jaffé, n. 2058 : *P. L.*, t. LXXXVII, col. 119. Actes et encyclique furent expédiés, à de très nombreux exemplaires, non seulement en Orient, mais encore en Occident. La lettre d'envoi à saint Amand, évêque de Maastricht s'est conservée, Jaffé, n. 2059 ; le pape lui prescrivait de rassembler en synode les évêques de sa région (sans doute de tout le royaume d'Austrasie), afin de leur communiquer les décisions romaines ; après quoi Amand devrait encore obtenir du roi Sigebert III (saint Sigisbert), l'envoi à Rome de quelques évêques francs, qui, joints à d'autres prélats, partiraient ensuite pour Constantinople. Ainsi le basileus pourrait constater l'accord de tout l'Occident contre le monothélisme. Nous ne pouvons dire ce qu'il advint de

cette suggestion du pape, ni d'une demande analogue adressée à Clovis II, roi de Neustrie.

L'intention de Martin était de garder avec la cour de Byzance des rapports amicaux ; seul le patriarche avait été anathématisé, la lettre, au contraire, par laquelle le pape rend compte au basileus des décisions conciliaires, est cordiale et respectueuse. Jaffé, n. 2062. Le Siège apostolique a rempli son devoir en condamnant les vrais responsables des décrets impériaux, ces patriarches qui ont, en définitive, fait endosser leurs hérésies par les souverains : *Nefarie subrepentes... ut culpam callide aliis aspergerent*. En possession des Actes conciliaires, le basileus pourra juger de l'équité de la sentence rendue, et le pape ne doute pas qu'il ne se décide à condamner lui-même les hérétiques. Généreuse illusion et dont le pape Martin eut bientôt l'occasion de revenir !

Sans avoir jamais été admis par l'Église comme un concile œcuménique, le concile du Latran de 649 n'a pas laissé d'être considéré comme jouissant d'une particulière autorité. Lors de la solution de la crise monothélite, le pape Agathon, sur le point d'envoyer à Constantinople des légats qui le représentent au VI^e concile, renouvelle, dans un synode du Latran, l'exposé de la doctrine romaine telle que l'avait formulée le concile de 649. Voir ce symbole du concile de 680 dans Denzinger-Bannwart, n. 288.

1^o Sources. — Notice contemporaine sur Martin I^{er} dans le *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. I, p. 336-340 ; cette notice change brusquement de rédacteur sur la fin, et raconte d'une manière très rapide l'enlèvement du pape ; pour cette dernière partie de la vie on dispose d'abord de quatre lettres du pape, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 197-204, puis de *Souvenirs (Commemoratio)* rédigée par un clerc qui a accompagné le malheureux exilé, *ibid.*, col. 111-120. Les autres lettres de Martin I^{er} dans Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, t. I, p. 230-243 ; les Actes du Concile de 649 dans Mansi, *Concil.*, t. X, col. 863-1169.

2^o Travaux. — Outre la littérature qui sera indiquée à l'art. MONOTHÉLISME, voir les différentes histoires de la papauté : J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, t. II, Bonn, 1885, p. 525-535 ; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 5^e édit., Berlin, 1903, t. II, p. 142 sq. ; A. Baxmann, *Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII.*, Elberfeld, 1867, t. I, p. 175-177 ; L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle*, Paris, 1925, p. 441-453 ; à la suite de Duchesne, soit dans cette étude, soit dans l'édition du *Liber*, nous avons admis que le voyage de Martin, de Rome à Constantinople, avait duré quinze mois. Ce point n'est pas admis par tous ; en particulier Jaffé-Ewald font arriver Martin à Constantinople à la fin de 653, cf. Jaffé, *Regesta*, p. 232 ; sur ce détail voir E. Michael, *Wann ist Papst Martin I. bei seiner Exilierung nach Constantinople gekommen*, dans *Zeitschr. f. kat. Theol.*, 1892, t. XVI, p. 375, 380. — Sur le concile de 649, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III a, p. 434-460.

E. AMANN.

2. MARTIN IV, pape du 22 février 1281 au 28 mars 1285. — On remarquera qu'il n'y a pas de papes Martin II et Martin III. Trompés par la similitude des noms, les chroniqueurs pontificaux ont compté comme ayant porté le nom de Martin les deux papes Marin I^{er} et Marin II, qui sont devenus Martin II et Martin III, en sorte que le pape de la fin du XIII^e siècle a pris le nom de Martin IV.

Simon de Brion (ou de Brie) est français de naissance, bien que l'on n'ait pu déterminer jusqu'à présent son lieu d'origine ; on a parlé tour à tour de la Brie, de la Beauce, de la Touraine. La date où il naquit n'est pas davantage connue ; il devait être de petite noblesse ; un de ses frères, Guillaume de Brion, figure parmi les conseillers de saint Louis. Lui-même, après avoir étudié à l'Université de Paris, obtient un canonat à Saint-Martin de Tours, devient trésorier du chapitre, et, comme plusieurs de ses collègues de l'époque, parvient en 1260 à la charge

importante de « garde du sceau » du roi (on disait, par abus, « chancelier »). En 1261, Urbain IV, qui a pu être autrefois son condisciple, le fait cardinal-prêtre du titre de Sainte-Cécile. C'est en cette qualité que Simon vient plusieurs fois en France, comme légat du Saint-Siège; la plus importante de ces missions est celle de 1264, où se conclut le traité définitif qui donnait à Charles d'Anjou la couronne de Sicile. Après quoi le légat fut autorisé à prêcher en France la croisade pontificale contre les derniers des Hohenstaufen. Au cours des légations suivantes, Simon eut à juger divers procès où était impliquée l'Université de Paris; il pacifia les écoles parisiennes, confirma leurs privilèges, renouvela et modifia leurs statuts. Sous Grégoire XI et ses successeurs, il demeure un des cardinaux les plus en vue de la cour pontificale.

À la mort de Nicolas III, après une vacance de six mois, Simon de Brion fut élu à Viterbe le 22 février 1281. Son élection qu'il ne désirait certainement pas lui-même fut le résultat des intrigues de Charles d'Anjou, désireux de voir monter sur le trône pontifical un pape français, prenant le contre-pied de la politique antiangevine de Nicolas III. Au fait, Simon, devenu Martin IV, ne sera guère qu'un instrument aux mains de l'ambitieux roi de Sicile. Il commence par lui rendre de manière indirecte la charge de sénateur de Rome dont Nicolas III l'avait contraint de se dépouiller en 1278. Sur le transfert de la dignité sénatoriale à Martin IV, qui la délègue à Charles, voir Potthast, *Regesta*, n. 21 744 et 21 745. Ainsi Charles redevenait le seul maître effectif à Rome et dans les États de l'Église. Ceci n'alla pas sans quelques résistances locales; la Romagne en particulier fut en insurrection contre l'autorité pontificale pendant presque tout le règne, malgré les sentences d'excommunication et d'interdit qu'on ne ménagea pas aux rebelles. Rome même ne fut jamais entièrement pacifiée, et Martin IV n'y résida jamais; au lendemain de son élection, abandonnant Viterbe, il s'installa à Orvieto. Des troubles locaux le contraignirent à se transporter à Montefiascone, fin juin 1282, d'où il revint à Orvieto, en décembre; dix-huit mois plus tard, à la Saint Jean-Baptiste de 1284, il quittait définitivement cette ville pour Pérouse, qui venait de lui faire sa soumission; il y passa les derniers mois de sa vie. Ainsi, même dans l'État pontifical, Martin ne pouvait obtenir qu'une obéissance précaire.

Cet état de demi-révolte, contre lequel le pape eut toujours à lutter, tenait en grande partie au mécontentement que suscitait l'attitude de Martin IV à l'endroit de Charles d'Anjou. Cette inféodation aux intérêts angevins devait l'entraîner d'ailleurs à des démarches de bien plus grave conséquence. La première fut la rupture définitive avec Michel Paléologue. Voir ci-dessus, t. ix, col. 1402. L'excommunication solennelle fut lancée contre lui le 18 novembre 1281 (non le 18 octobre, comme il a été dit à l'endroit cité) avec défense à tous les rois et princes de contracter avec lui alliance ou amitié, Potthast, n. 21 815; cette excommunication sera renouvelée à diverses reprises. *Ibid.*, n. 21 896; 21 948. Elle avait pour but, dans l'esprit du pape, de faciliter la croisade angevine contre Constantinople, croisade qui, depuis l'arrivée de Charles en Italie, hantait les rêves de l'ambitieux souverain; mais elle se légitimait aussi par des raisons d'ordre religieux. Il est très certain, et on l'a montré, t. ix, col. 1391 sq., qu'en signant le pacte de Lyon en 1274, le basileus, n'obéissant pas exclusivement à des raisons désintéressées. Il est remarquable néanmoins qu'un pape au sein d'un clergé de la papauté que Tolérance de Lucques juge fort « verement » l'auteur de Charles d'Anjou, ne connut ni les premiers succès de la « croisade d'Aragon » ni son lamentable

romaine furent une punition infligée par Dieu. *Considerandum est hic quantum videtur Deus reprobasse sententiam contra Paleologum prolatam. Hist. eccl.*, l. XXI, c. vii.

On sait comment les Vêpres siciliennes, 30 mars 1282, vinrent anéantir tous les rêves de conquête de Charles d'Anjou. Dès qu'il eut connaissance de l'horrible massacre qui ensanglanta toute la Sicile, Martin sévit contre les auteurs et fauteurs. Potthast, n. 21 895. Mais bientôt un péril bien plus grave menaçait la domination angevine. Le roi d'Aragon, Pierre III, de connivence sans doute avec le basileus, débarquait à Palerme, faisant valoir les droits qu'il tenait de sa femme Constantia, fille de Manfred; il était proclamé roi de Sicile, et Charles, qui était venu mettre le siège devant Messine, se voyait obligé d'abandonner l'île. Le 18 novembre 1282, Martin IV proteste contre la tentative de l'Aragonnais, l'excommunique, lui, ses compagnons, ses ministres et les rebelles de l'île; faute de revenir à résipiscence dans les trois mois, le roi d'Aragon sera dépossédé de ses biens, et l'on pourra même procéder contre son royaume. Potthast, n. 21 947; texte complet du *Processus* dans *Registre*, n. 276. Cette sommation devait rester sans effet; Martin le prévoyait bien d'ailleurs, et dès ce moment, sans doute, il caressait l'idée de la « croisade d'Aragon ». En attendant qu'elle pût se réaliser, il contrecarra de tout son pouvoir le chimérique projet formé par Charles d'Anjou de faire décider de la querelle avec Pierre d'Aragon par un combat singulier, où les deux adversaires à la tête chacun d'une troupe de cent chevaliers se rencontreraient le 1^{er} juin 1283 à Bordeaux. Soit par des défenses adressées à Charles, soit par une intervention auprès du roi d'Angleterre, Édouard I^{er}, dont Bordeaux dépendait, le pape s'efforça d'empêcher ce duel. Pièces intéressantes pour l'histoire du duel : Potthast n. 21 955, 21 981 (= *Reg.*, n. 302), 22 006, ces trois lettres à Charles lui-même; n. 22 005, au roi Édouard. En fait le duel n'eut pas lieu, bien que Charles se fût rendu à Bordeaux pour la date indiquée, au mépris de la défense pontificale. C'est par d'autres moyens, plus efficaces à son sens, que Martin entendait détourner le péril aragonnais. Le 21 mars 1283 il déclare Pierre dépouillé de son royaume : *Privantes exponimus eadem regnum et terras occupandas catholicis*; jette l'interdit sur toutes ses terres, défend à tous ses sujets de le reconnaître pour roi, Potthast, n. 21 998 (= *Reg.*, n. 310); sentence renouvelée, trois semaines plus tard, le jeudi saint. Potthast, n. 22 013. Le 27 août le cardinal de Sainte-Cécile recevait mandat d'entrer en pourparlers avec le roi de France, Philippe le Hardi, et de lui offrir pour l'un de ses fils le royaume d'Aragon et le comté de Barcelone. *Ibid.*, n. 22 061 (= *Reg.*, n. 455). On lira avec intérêt les conditions mises par Martin au transfert de la couronne d'Aragon à un fils de France et les termes du serment imposé au futur souverain. On remarquera aussi les raisons invoquées par le pape pour justifier son acte; elles ressortissent moins au droit divin, qu'au droit féodal. C'est surtout parce que Pierre a manqué à ses devoirs de vassal de l'Église romaine (son aïeul avait fait hommage du royaume à Innocent III), qu'il est privé de façon définitive de ses droits souverains. Nous n'avons pas à dire ici comment l'offre de Martin IV aboutit à une acceptation de la France, et à la désastreuse expédition d'Aragon de l'été 1285. « grand effort inutile, dit Ch. V. Langlois, qui coûta à la France non seulement de l'argent et du sang, mais quelque chose de la renommée d'équité que saint Louis avait acquise ». Dans E. Lavisse, *Histoire de France*, t. III, p. 117. D'ailleurs Martin IV, pas plus que Charles d'Anjou, ne connut ni les premiers succès de la « croisade d'Aragon » ni son lamentable

échec : Charles, après un assez long séjour en France, retourna dans son royaume pour y apprendre la captivité du prince de Salerne, son fils (mai 1284) et mourir (janvier 1285). Martin IV lui survivait à peine trois mois.

On peut juger si, dans une telle complication de la politique occidentale, le pape eut le loisir de préparer la croisade contre les Sarrasins que le concile de Lyon avait inscrite à l'ordre du jour de la chrétienté. Sans doute, au début de son règne, il avait pressé assez vivement la collecte des décimes qu'avait ordonnée le concile. De nombreuses lettres se rapportent à cet objet ; on signalera au moins celle qui est relative à la perception en Norvège, de la dime d'Islande, des îles Féroë et du Groenland. Potthast, n. 21 858 (= *Reg.*, n. 119). Mais bien des résistances se faisaient sentir surtout en Allemagne, voir *Reg.*, n. 152-155 ; en plus d'un endroit l'on se demandait si, au lieu de servir à délivrer la Terre sainte, l'argent rassemblé n'irait pas aux caisses toujours vides de Charles d'Anjou. — En une circonstance tout au moins la politique de Martin IV remporta un vrai succès. Il parvint à faire triompher, contre ses fils qui s'étaient révoltés, le roi de Castille, Alphonse X. Voir Potthast, n. 21 975 (*Reg.*, n. 300), 22 055, 22 056. Avec les autres souverains de l'Europe les relations de Martin IV furent pacifiques ; le roi Ladislas de Hongrie avait fait la paix avec le Saint-Siège ; Rodolphe de Habsbourg, élu roi des Romains depuis 1273 et reconnu au Concile de Lyon, ne vit pas s'avancer beaucoup, sous le pontificat de Martin, l'affaire de son couronnement. Les rapports avec la France furent excellents et le meilleur gage que le pape lui donna de sa bonne volonté fut de commencer le procès de canonisation de saint Louis. Voir Potthast, n. 21 823 (*Reg.*, n. 84) et 21 822 (*Reg.*, n. 85). — Très porté vers les ordres mendiants, Martin IV les favorisa de toutes manières et les employa souvent. Il mourut à Pérouse le mercredi de la semaine de Pâques, 28 mars 1285, et fut enterré dans la cathédrale de cette ville.

Si les historiens sont généralement sévères à l'endroit d'un pontife trop dominé par les préoccupations politiques, le peuple chrétien ne laissa pas d'admirer la dignité, on pourrait dire, la sainteté de sa vie : divers miracles, prétendent des contemporains, auraient eu lieu sur son tombeau.

Sources. — Potthast, *Regesta pontif. roman.*, t. II, p. 1756-1795 ; *Les Registres de Martin IV*, publiés par les membres de l'École française de Rome (pas complets). — Il y a deux biographies de Martin IV, contemporaines des événements : l'une du continuateur de Martinus Polonus, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXX, p. 477-482, l'autre par Bernard Guy, dans Muratori, *Rer. ital. script.*, t. III A, col. 608-610 (les deux textes reproduits dans L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 459-465) ; il y a aussi une notice dans Tolomée de Lucques, *Histor. eccles.*, I. XXIV, c. I-XII, dans Muratori, *ibid.*, t. VI, col. 1185-1190 ; Raynaldi, *Annales eccles.*, an. 1281-1285.

Travaux. — Aucune monographie d'ensemble ; notices littéraires, toutes insuffisantes, dans Du Boulay, *Histor. Univers. Paris*, t. III, p. 693 ; E. du Pin, *Biblioth. des auteurs ecclés.*, t. V, p. 56 ; Fabricius, *Historia mediae et infimae latinitatis*, t. V, p. 107-108 ; *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 388-391. — Sur les origines de Martin IV, voir Ern. Choullier, *Recherches sur la vie...*, dans *Revue de Champagne*, 1878, t. IV, p. 15-30.

É. AMANN.

3. MARTIN V, pape du 11 novembre 1417 au 21 février 1431. — On a déjà exposé longuement les circonstances dans lesquelles se produisit l'élection de Martin V, voir l'article CONSTANCE (*Concile de*), t. II, col. 1211-1213 ; il suffira dans le présent article d'étudier certaines particularités de son pontificat.

1° *La question conciliaire.* — Il s'en fallait de beaucoup que les germes de discorde introduits dans la

chrétienté à l'époque du Grand Schisme d'Occident eussent été étouffés par le concile de Constance qui, pourtant, avait rétabli la paix et l'union dans l'Église romaine. Au cours des divers synodes tenus à Paris sous Clément VII et Benoît XIII, lors des conciles de Pise et à Constance même, les passions avaient été trop violemment excitées contre la papauté pour que celle-ci n'en ressentit un contrecoup quelconque ; les esprits s'étaient trop fortement convaincus de la nécessité de la réforme de l'Église « dans sa tête et dans ses membres » pour que les papes, si habiles fussent-ils, pussent se dérober à l'accomplissement de cette lourde tâche. Enfin, se posait le plus dangereux problème dogmatique, de la solution duquel dépendait l'avenir du Saint-Siège. Dans l'état d'anarchie où le Grand Schisme avait jeté le monde chrétien, le salut était venu de la réunion d'une assemblée conciliaire qui avait enregistré l'abdication de Jean XXIII et celle de Grégoire XII, prononcé la déchéance de Benoît XIII, réglé la tenue du futur concile dans des conditions anormales et inconnues du passé, élu finalement un pape incontesté. Deux décrets rendus dans les IV^e et V^e sessions du concile de Constance (30 mars et 6 avril 1415) ainsi que dans la XXXIX^e (9 octobre 1417) laissaient percevoir les intentions des Pères. Il y est dit : « Toute personne, même un pape, est tenue, peut être contrainte d'obéir aux décrets d'un concile général légitimement assemblé, en ce qui touche la foi, l'union et la réforme... Moins de cinq ans après la clôture du présent synode, un nouveau concile général sera célébré ; puis un troisième dans les sept ans qui suivront la clôture du deuxième ; après quoi les conciles généraux se succéderont régulièrement de dix en dix ans. » Mansi, t. XXVII, col. 585, 590 et 1159.

Les théologiens qui avaient présidé à la rédaction de ces décrets, réclamaient implicitement que l'Église romaine fût désormais administrée par le pape sous le contrôle des conciles et que, cessant d'être une monarchie absolue, elle devint une sorte de république ou de monarchie constitutionnelle. Ces théories qu'au XV^e siècle il était loisible de soutenir sans courir le risque d'être accusé d'hérésie, étaient professées ou partagées par les meilleurs esprits du temps, par un Éneas Sylvius Piccolomini qui sera pape sous le nom de Pie II, par le cardinal Louis Aleman qui méritera les honneurs de la béatification et aussi, détail plus piquant, pratiquement par l'élu lui-même ; le cardinal Othon Colonna, après avoir reçu la pourpre d'Innocent VII, n'avait-il pas participé au concile de Pise, travaillé au procès canonique de Grégoire XII, donné sa voix à Alexandre V, concouru à la ruine de la fortune de Jean XXIII ?

Qu'advierait-il de l'autorité pontificale, si triomphaient les idées émises plus ou moins nettement à Constance et que les faits semblaient avoir consacrées ? Dépositaires d'un pouvoir restreint, les papes seraient tenus de rendre compte de leurs actes à une autorité « intermittente, mais supérieure », et cela à certaines époques déterminées. C'était la perte de toute liberté d'action ; c'était la mise en pratique de la dangereuse théorie de la suprématie du concile sur le pontife romain. Y eut-il jamais pape à se trouver dans une situation plus embarrassée et plus grosse de périls ? Heureusement Martin V ne se montra pas inférieur à la tâche. Tout d'abord la profession de foi qu'il souscrivit ne tint aucune allusion à la doctrine conciliaire ni non plus à l'assemblée de Constance. Le 10 mai 1418, une constitution non publiée, et qui embarrassera fort Bossuet et les gallicans, proclama les vrais sentiments du pontife. Mécontents de la décision prise au sujet du libelle de Falkenberg, les ambassadeurs de Pologne avaient osé en appeler au concile

futur Martin V répliqua : Il n'est permis à personne d'en appeler du juge suprême, c'est-à-dire du Saint-Siège, du pontife romain, vicaire de Jésus-Christ, ni de se dérober à son jugement dans les affaires de foi ; celles-ci, en effet, étant plus importantes doivent être déferées au tribunal du pape. » N. Valois, *Le pape et le concile*, t. 1, p. xxm. Il y avait là — Gerson ne s'y trompa pas — une négation radicale de la supériorité du concile sur le pontife romain.

Malgré tout, Martin V se conforma à la teneur du décret *Frequens* promulgué dans la ix^e session du concile de Constance, et convoqua dans les délais prescrits un concile général à Pavie (22 février 1423). Quatre légats l'y devaient représenter.

Les circonstances servirent à souhait le pontife : la peste se chargea de disperser les rares prélats qui avaient répondu à son appel et qui avaient ouvert l'assemblée le 23 avril 1423 ; les Pères se transférèrent à Sienne, choisie pour séjour par les légats. Ce détail a son prix, car il marque l'intention formelle du pape de rétablir la suprématie du Saint-Siège. — A Sienne, où le concile commença ses séances le 21 juillet 1423, la nation française montra une vive hostilité contre la papauté, en proposant des réformes attentatoires aux prérogatives dont cette dernière avait joui jusque-là ; c'est ainsi qu'on émit le vœu de la suppression des taxes pontificales, des provisions apostoliques, des commendes, qu'on parla d'obliger le pape à choisir les cardinaux sur une liste de candidats présentés par les nations, etc. Le programme passablement révolutionnaire des Français entraînait donc l'amoindrissement notable du pouvoir pontifical. Les légats du Saint-Siège comprirent le danger de pareilles tendances ; à la faveur de la division qu'ils réussirent habilement à semer parmi les Français, ils prononcèrent à l'improviste la dissolution du concile, le 26 février 1424. La chose fut facile : le clergé de France n'avait été que très maigrement représenté ; l'ambassadeur du roi d'Angleterre qui était Jean de Rochetaillée, archevêque de Rouen, avait secondé les légats ; quant à Charles VII, il n'avait délégué aucun représentant officiel ; seule, l'Université de Paris avait mandé à Sienne quelques-uns de ses plus fameux docteurs connus pour leur farouche gallicanisme.

La nation française avait eu le dépit de voir écarter et échouer tous ses projets ; elle remporta de Sienne une profonde rancœur contre le Saint-Siège ; exploitant habilement le besoin de réformes dont souffrait l'Église, elle releva la tête ; force fut à Martin V de convoquer le prochain concile à Bâle. Les bulles du 1^{er} février 1431, qui désignaient le cardinal Julien Cesarini comme président de la future assemblée, contenaient des précisions importantes : le légat *a latere* possédait non seulement le droit de diriger la réunion, mais encore de la disperser ou d'en placer le siège dans une autre ville, voire hors d'Allemagne. *Monumenta conciliaria generalium seculi decimi quinti*, Vienne, 1857, t. 1, p. 67 et t. II, p. 53.

Le 21 février suivant, Martin V mourait, conscient sans doute d'avoir travaillé avec énergie à maintenir et à restaurer les droits souverains du Saint-Siège. Quand bien même il avait dû convoquer le concile, il avait su lui tenir tête, le diriger, le briser, au besoin, en tout cas ne jamais capituler devant lui. A l'égard des cardinaux la politique suivie par le défunt n'avait pas varié : autant les Pères de Constance avaient projeté d'accroître leurs prérogatives et de faire attribuer au Sacré-Collège l'approbation de tous les actes pontificaux, autant Martin V s'ingénia à cantonner les cardinaux dans leur rôle et à les tenir à l'écart de

2^o *La question bénéficiale*. — La question bénéficiale, au début du xv^e siècle, revêtait une importance particulière. A la faveur du Grand Schisme d'Occident, les chapitres cathédraux et les collateurs ordinaires voulurent rentrer en possession des droits dont le Saint-Siège les avait graduellement dépouillés, à partir du xi^e siècle. Ils réclamèrent avec énergie le retour au droit commun, c'est-à-dire le rétablissement des élections épiscopales et abbatiales, et la liberté des collations des bénéfices mineurs au profit des ayants droit. Leurs suggestions furent accueillies avec empressement par les contemporains qui pensaient que, pour faire cesser le schisme, il convenait de supprimer aux pontifes des obédiences rivales toutes sources d'influence, en particulier la collation des bénéfices. D'autre part, durant ce néfaste schisme, le salut avait paru venir des pouvoirs royaux. N'était-ce pas, grâce à eux, en définitive, que le concile de Constance avait eu lieu ? Cette intrusion en matière ecclésiastique comporta de graves conséquences. Les rois s'entremirent dans la collation des bénéfices. Ils tinrent leur clergé entre leurs mains de telle façon qu'en Europe se constituèrent des sortes d'Églises d'État avec leurs libertés et leurs coutumes.

Martin V essaya de reprendre les avantages perdus. Dès le 12 novembre 1417, il rédigea de nouvelles règles de chancellerie qui tendaient à rétablir le régime en vigueur au siècle précédent. Les réserves de bénéfices et les grâces expectatives reparurent. Mais les protestations que soulevèrent ces mesures obligèrent le pape à négocier avec les nations représentées à Constance. Les débats durèrent longtemps ; ils faillirent tourner au tragique de telle sorte que le pape se résigna à passer, le 15 avril 1418, avec ses adversaires des concordats particuliers dont il a été précédemment parlé. T. III, col. 1217-1219. Le concordat allemand laissait aux chapitres et aux collateurs ordinaires le droit de conférer, de façon exclusive, « les dignités majeures après les pontificales dans les églises collégiales » ; quant aux autres bénéfices, la collation appartenait alternativement aux papes et aux évêques collateurs ordinaires. L'alternative figura également dans les concordats espagnols, français et italiens, mais les collateurs ordinaires étaient plus favorisés, puisqu'ils pouvaient désigner les titulaires des dignités majeures dans les églises cathédrales et collégiales, des prieurés, doyennés et prévôtés conventuelles, dans les maisons comptant au moins dix religieux. De plus, d'après le concordat allemand, la papauté s'interdisait l'usage des grâces expectatives à l'égard des bénéfices réguliers et, d'après les autres concordats, relativement aux offices claustraux, possédant un revenu net inférieur à quatre livres tournois ainsi qu'aux fondations charitables. J. Sznuro, *Les origines du droit d'alternative bénéficiale*, p. 68-70.

Hormis les exceptions spécifiées par les constitutions *Ex debito* de Jean XXII et *Ad regimen* de Benoît XII, relatives au droit de réserve, Martin V rétablit les élections dans les chapitres cathédraux et monacaux et promit de confirmer celles qui auraient lieu dans les églises cathédrales, les monastères exempts et les abbayes dont les revenus excédaient 200 livres tournois.

Le concordat anglais était non moins préjudiciable au Saint-Siège, car il laissait en fait en vigueur le *Statute of provisors of benefices* promulgué en 1350. B. Huebner, *Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418*, p. 115 et 207.

Les conventions signées en 1418 restreignaient considérablement l'autorité pontificale qui, au xiv^e siècle, avait joui d'une omnipotence incontestable. Affaibli par les maux du Grand Schisme d'Occident, la papauté perdait les avantages qu'elle avait pénible-

ment acquis jusque-là. Que restait-il de la thèse professée en 1265 par Clément IV, à savoir que lui appartenait « la pleine disposition des dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques » ? *Corpus juris canonici*, in *Sexto*, lib. III, tit. iv, *De præbendis*, c. 2.

Martin V, il est vrai, escomptait regagner les avantages perdus. Sauf le concordat anglais qui avait été conclu à perpétuité, les autres conventions n'avaient qu'une durée de cinq années ! Les événements semblèrent tourner en sa faveur. À l'expiration du terme, des négociations s'ouvrirent. Dans la partie de la France soumise à l'Angleterre, Martin V, par l'accord du 13 avril 1425, ne laissa plus aux collateurs ordinaires que la collation des bénéfices mineurs vaquant dans les mois de mars, juin, septembre et décembre. De plus, un grand nombre de bénéfices tombaient sous le coup des réserves pontificales. L'accord de 1425, venant à échéance en 1430, fut renouvelé cette année même. N. Valois, *Histoire de la pragmatique sanction de Bourges*, p. xxvii.

Dans les provinces françaises, qui reconnaissaient Charles VII, tout autre fut l'attitude du gouvernement royal : ayant d'abord affiché une indépendance absolue à l'égard du Saint-Siège, il tenta de s'en rapprocher, puis se repentit de son esprit de conciliation et enfin conclut la convention de Gennazano (21 août 1426), similaire, sauf certains détails, à celle qu'avait agréé le régent anglais pour les bénéfices mineurs en 1425. Quant aux élections, elles étaient réglées à peu près dans les mêmes termes qu'en 1418. N. Valois, *op. cit.*, p. xli-xliii. Ce nouveau régime, qui marquait une victoire pour la politique de Martin V, resta en vigueur jusqu'à la mort du pape.

En Allemagne, la situation resta tendue. Les collateurs ordinaires trouvaient de sûrs alliés en la personne des princes séculiers ; quant aux chapitres, ils pratiquèrent plus souvent qu'ailleurs les élections épiscopales et abbatiales. Il faudra attendre de longues années avant que la question bénéficiaire se règle, encore ne le sera-t-elle point à l'avantage du Saint-Siège, lors de la signature en 1448 du concordat de Vienne par Nicolas V.

3° *La dévotion au nom de Jésus*. — En 1424, saint Bernardin de Sienne, prêchant à Bologne, inaugura une nouvelle dévotion, celle du monogramme du nom de Jésus. Au centre d'un soleil, entouré d'un cercle, les trois lettres IHS étaient peintes. Les foules italiennes s'empressèrent de faire représenter la pieuse image à leur usage particulier. Les municipalités, telle celle de Sienne, les imitèrent et placèrent sur les monuments publics le monogramme devenu célèbre, qui figura aussi tant sur le frontispice qu'à l'intérieur des églises. Les tablettes qui en étaient ornées plus magnifiquement servaient dans les processions solennelles. Enfin, les auditeurs de frère Bernardin se prosternaient habituellement devant l'étendard qui le reproduisait et que le prédicateur brandissait à la fin de ses sermons.

Cette mise en scène choqua quelques esprits chagrins et des religieux jaloux du succès obtenu par Bernardin. On le dénonça en cour de Rome. La nouvelle dévotion poussait, disait-on, à l'idolâtrie et encourageait la superstition ; elle détournait par surcroît le peuple du culte de Jésus même et nuisait à la révérence due à la Croix. Durant le carême de 1427, frère Bernardin reçut l'ordre de comparaître devant le pape. Il lui fut facile d'établir la légitimité de la dévotion prônée par lui. Au lieu de la condamner Martin V l'approuva. Les clercs pontificaux reçurent l'avis d'avoir à porter ostensiblement le monogramme de Jésus, au cours d'une procession qui sembla une cérémonie de réparation. F. Vernet, *Martin V et Bernardin de Sienne*, dans *L'Université*

catholique, nouvelle série, t. iv (1890), p. 563-594.

4° *Martin V et les Juifs*. Le pape fit preuve de modération à l'égard des Juifs et abolit les mesures vexatoires prises contre eux par Benoît XIII. C'est ainsi qu'il interdit à deux reprises différentes, en 1422 et 1429, les prédications violentes contre eux. Une mesure doit surtout être signalée : la promulgation de la défense de baptiser, contre le gré des parents, les enfants n'ayant pas atteint l'âge de douze ans, sous peine d'excommunication encourue *ipso facto*. Un cas bizarre se présenta : un juif converti demanda l'autorisation à ses deux petits-fils, quoique son fils et sa bru s'y refusassent. Martin V répondit par l'affirmative. Il invoqua, pour légitimer sa décision, les usages juifs qui plaçaient toute autorité entre les mains du père, voire dans celles du dernier ascendant direct ; F. Vernet, *Martin V et les Juifs*, dans *Revue des Questions historiques*, t. LI (1892), p. 373-423.

1° Sources. — H. Dubrulle, *Suppliques du pontificat de Martin V*, dans *Bulletin de la Société de la province de Cambrai*, Lille, 1922 ; M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzlei-Ordnungen von 1200-1500*, Innsbruck, 1894 ; E. von Ottenthal, *Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII bis Nicolaus V.*, Innsbruck, 1888 ; Bourgeois du Chastenot, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, Paris, 1748 ; H. Finke, *Acta concilii Constantiensis*, Munster, 1896-1926, t. I-III ; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. xxvii et xxviii ; [Mercati], *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche fra la Santa Sede e le autorità civili*, Rome, 1919.

2° Travaux. — G. Pérouse, *Le cardinal Louis Aleman président du concile de Bâle et la fin du Grand Schisme*, Paris, 1904 (cet ouvrage contient une riche bibliographie) ; N. Valois, *La crise religieuse du XV^e siècle. Le pape et le concile (1418-1450)*, Paris, 1909, t. I^{er} (ouvrage qui renouvelle la question) ; du même, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1902, t. IV ; du même *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges sous Charles VII*, Paris, 1906 ; Heffele, *Histoire des conciles*, traduit. Leclercq, Paris, 1916, t. VII a ; B. Huebler, *Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418*, Leipzig, 1867 ; L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Âge*, Paris, 1911, t. I, p. 223-294 ; à cette édition il faut préférer l'original allemand qui a subi une certaine refonte en 1925, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius II* ; Martin V, Eugen IV, Nikolaus V, Kalixtus III, Fribourg-en-B. ; J. Sznurow, *Les origines du droit d'alternative bénéficiaire*, Le Puy, 1924 ; J. Haller, *England und Rom unter Martin V*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 1905, t. VIII p. 249-304 ; N. Mengozzi, *Papa Martino V ed il concilio ecumenico di Siena*, Sienne, 1918 ; H. Bellé, *Polen und die römische Kurie in der Jahren 1414-1424*, Berlin, 1914 ; F. Vernet, *Martin V et Bernardin de Sienne*, dans *L'Université catholique*, nouvelle série, (1890), t. IV, p. 563-594 ; *Le pape Martin V et les Juifs*, dans *Revue des Questions historiques*, 1892, t. LI, p. 373-423.

G. MOLLAT.

4. MARTIN DE ALCOLEA, chartreux espagnol, né vers 1596 à Fuente el Sanz de Talamanca, fit profession au monastère du Paular, diocèse de Ségovie, le 31 mai 1632, et mourut saintement à la chartreuse de Grenade le 5 septembre 1672. Il a publié les œuvres de théologie morale du R. P. Antonin Diana, théatin, disposées dans un ordre plus logique, avec des notes marginales et des tables copieuses, *R. P. D. Antonini Dianæ, Cler. Reg. Opera omnia, seu Resolutiones morales*, etc. Lyon, 1666, 1667 et (peut-être) 1669, 9 vol. in-fol. — *Erratorum sylva quæ irrepserunt in Indices novem tomorum R. P. D. Antonini Dianæ, secundum novam ordinationem Patris Alcoleæ impressum Lugduni 1667, diligentissime collecta ab Auctore ejusdem ordinationis, ejusque jussu in lectorum gratiam in lucem edita*, Lyon, 1669, in-12. Il y a eu un autre tirage in-fol., Lyon, 1669, et c'est grâce à ce supplément que les éditions suivantes se

composent de dix tomes in-fol., Lyon, 1680; Venise, 1697, 1698 et 1728.

Morozzo, *Theatrum chronolog. S. Ord. Cartus.*; dom Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartus.*, t. III, p. 196-197. Antonio, *Biblioth. hispana nova*, t. II, p. 89.

S. AUTEUR.

5. MARTIN D'ALNVICK, fut le 32^e lecteur franciscain à l'Université d'Oxford. *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1885, t. I, p. 270. Le 26 juillet 1300, il est au nombre des frères mineurs pour lesquels le provincial d'Angleterre, Hugues de Hertepol, sollicite de l'évêque de Lincoln, Jean Dalderbey, l'autorisation d'entendre les confessions au couvent d'Oxford. A. Wood, *Historia et antiquitates universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1674, t. I, p. 79. Une indication du ms. lat. 1424 de la Bibliothèque d'État de Vienne établit que les seize questions sur la puissance ordonnée et absolue de Dieu, ajoutées dans le ms. Chigi B. VIII, 114 au *Commentaire sur le 1^{er} livre des Sentences* de Guillaume de Ware sont de lui. Il est certain qu'il rédigea lui-même un ouvrage sur le *Libre des Sentences*, car Jean de Reading, l'un de ses successeurs à Oxford, cite son sentiment sur le caractère pratique de la théologie dans son *Commentaire* inédit, conservé dans le cod. *Conv. Sopp. D. IV*, 95, fol. 102^{ro}, de la Bibliothèque nationale de Florence. Peut-être est-il aussi l'auteur d'un groupe de *Questions* ajoutées au *Commentaire sur le 11^e livre des Sentences* de Guillaume de Ware et contenues uniquement, semble-t-il, dans le ms. Plut. 31, dext. 1, fol. 151^{ro}-157^{ro}, de la Bibliothèque Laurentienne de Florence, avec la note suivante : *Hic terminantur questiones Wari quas dixit super 2 libro : reliqua sunt addita ab alio usque in finem secundi*. M. A. Little, *The Grey Friars in Oxford*, 1892, p. 164, a aussi signalé que le cod. lat. 4698, fol. 36-87, de la Bibliothèque d'État de Vienne contient plusieurs écrits sur la logique attribués à Martin l'anglais, sans toutefois se prononcer sur le bien fondé de cette attribution.

É. LONGPRÉ.

6. MARTIN DE BRAGA (Saint), mort en 580. — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Comme son illustre homonyme, Martin de Tours, il est originaire de Pannonie, où il a dû naître entre 510 et 520. On sait fort peu de choses sur sa jeunesse. Les diverses sources, que l'on trouvera énumérées ci-dessous, indiquent qu'il a séjourné quelque temps en Orient, ce que confirme d'ailleurs la connaissance qu'il a du grec. Il a sûrement visité la Terre sainte, peut-être s'y est-il consacré alors à la vie monastique dont on sait qu'elle était alors extrêmement développée en ces régions. C'est d'Orient que Martin est venu, par mer, dans le royaume des Suèves, fondé un siècle et demi plus tôt dans l'angle nord-ouest de la péninsule ibérique. Il est impossible de savoir quelles raisons l'avaient déterminé à ce voyage, mais Grégoire de Tours, un contemporain, note que la venue de Martin dans le royaume suève coïncide avec l'arrivée en ce pays des reliques du grand saint Martin que les envoyés du roi Chararich étaient allés chercher à Tours. La Providence, dit Grégoire, avait très évidemment ménagé cette coïncidence.

On sait que les Suèves étaient arrivés pacifiquement en grande majorité, aux environs de 410; assez vite une partie des envahisseurs s'étaient convertis au catholicisme; mais, au début du VI^e siècle, sous l'influence des Goths, le royaume des Suèves (qui achevait de se constituer en annexant à la Galice, son habitat primitif, le nord du Portugal actuel) était passé à l'arianisme. Voir Isidore de Séville, *Historia de regibus Gothorum*, n. 90, P. L., t. LXXXIII, col. 1081. Au milieu du VI^e siècle, au dire d'Isidore, le roi Théode-

mir (qui est peut-être le même que le roi Chararich dont parle Grégoire de Tours) s'était senti incliné vers le catholicisme. Pour obtenir la guérison de son fils et conjurer une épidémie de lèpre qui sévissait chez les Suèves, il avait eu l'idée de recourir à l'intervention du grand thaumaturge des Gaules, saint Martin de Tours, dont il avait fait demander des reliques. Le rétablissement inespéré de son enfant, avant même que les précieuses reliques (il s'agissait non de parcelles du corps de Martin, mais de linges ayant touché son tombeau) fussent arrivées en Galice, avait amené la conversion du roi laquelle déterminerait rapidement celle de la nation.

C'est dans ces conjonctures que Martin aborde au royaume des Suèves; les témoignages de Grégoire de Tours et d'Isidore de Séville ne laissent pas de doute sur la part considérable qu'il eut au mouvement de conversion, bien qu'ils ne précisent pas les moyens mis en œuvre. On peut songer à une action profonde qu'aurait exercée sur l'esprit du roi un étranger, venu de loin et entouré du prestige que donnent la science et la sainteté. Il y eut plus encore : l'impulsion vigoureuse donnée au catholicisme, lequel végétait soit dans l'ancienne population, soit même chez plusieurs des Suèves. Le monastère de Dumio, que Martin fonda non loin de Braga peu après son arrivée, a dû exercer à ce point de vue une grande influence. Martin qui, naturellement, en avait été le premier abbé, ne tarda pas à être élevé à la dignité épiscopale, devenant ainsi évêque-abbé, ce qui n'est pas inouï à l'époque. C'est en qualité d'évêque de Dumio qu'il assiste au 1^{er} concile de Braga en 561, la première assemblée épiscopale qui se tint après la conversion du roi au catholicisme. Dans les années qui suivirent Martin fut élevé au siège métropolitain de Braga, le seul qui existât dans le royaume; mais, avec un profond désintéressement, il comprit qu'il convenait de diviser cette province ecclésiastique trop considérable; le siège de Lugo fut érigé en métropole, avec la moitié nord du royaume pour ressort, tandis que la moitié sud restait sous la juridiction de Braga. Telle est la situation qui apparaît au II^e concile de Braga, tenu en 572 et dont Martin dirigea les délibérations. Il mourut une dizaine d'années plus tard, sans doute en 580. Le martyrologe romain en fait mention le 20 mars.

II. ŒUVRES. — Il reste de Martin un certain nombre d'écrits, généralement courts et témoignant avant tout de préoccupation d'ordre pratique; ils montrent du moins que la réputation de l'évêque de Braga n'est pas surfaite. Grégoire de Tours, qui semble avoir été en relations personnelles avec lui, écrit : *Nulli secundus suis temporibus habebatur*. *Hist. Franc.*, V, xxxviii, P. L., t. LXXI, col. 352; le poète Fortunat, ayant reçu de Martin une lettre, célèbre les mérites littéraires de son correspondant, sur le mode dithyrambique. *Miscell.*, V, 1 et II, P. L., t. LXXXVIII, col. 177 sq. Un peu plus tard, Isidore de Séville le qualifie en deux mots : *fidei et scientia clarus*. *Hist. de reg.*, 91, P. L., t. LXXXIII, col. 1082. La même Isidore a eu en main quelques ouvrages de Martin qu'il mentionne au *De viris ill.*, n. 35, *ibid.*, col. 1100. Ces écrits ne sont malheureusement pas rassemblés d'une manière suffisante. Ils peuvent se répartir de la façon suivante.

1^o Droit ecclésiastique. — On a dit plus haut que Martin fut le grand inspirateur du 1^{er} concile de Braga; on pourrait donc porter à son compte les canons publiés par cette assemblée et reproduits dans les collections conciliaires. Voir J. S. d'Aguirre, *Collectio maxima conciliorum Hispaniae* (citée d'après la 2^e édit.), t. III, col. 203-206 et Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 835-841. Martin, par ailleurs, rassembla, mit en ordre et traduisit, peut-être en vue de ce même synode, une petite collection de canons conciliaires orientaux.

Une courte préface dédiant le recueil à Nitigès, évêque de Lugo, indique clairement le but que s'est proposé l'auteur : rendre accessible aux occidentaux la législation ecclésiastique déjà élaborée par l'Orient. Ces *Capitula Martini*, d'ailleurs, n'utilisent pas seulement les sources grecques (conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée), mais aussi des décisions occidentales : 1^{er} concile de Tolède, 1^{er} concile de Braga. Cf. Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und Literatur des kan. Rechts*, t. 1, p. 802-806. Certains *capitula* dont on ne trouve pas les sources pourraient être de Martin lui-même. La collection est divisée en deux parties : devoirs des ecclésiastiques, devoirs des laïques. Le fait qu'elle a été insérée dans la fameuse *Hispana* en a favorisé la diffusion. Texte dans d'Aguirre, *loc. cit.*, col. 212-219; Mansi, *Concil.*, t. ix, col. 845-860. — A ces textes proprement canoniques, on peut joindre la consultation donnée à un évêque nommé Boniface : *De trina mersione*, publiée d'abord par d'Aguirre, *op. cit.*, col. 402-403, et reproduite dans Florez, *España sagrada*, t. xv, p. 423-426. Cette lettre, importante pour l'histoire de la forme du baptême, répond aux scrupules d'un évêque, qui demande à Martin si la triple immersion n'est pas d'importation arienne, et si elle ne devrait pas être remplacée par l'immersion unique. A quoi l'évêque de Braga répond : Si la triple immersion était pratiquée en invoquant à chaque fois, d'une manière séparée, le nom du Père, puis le nom du Fils, puis le nom du Saint-Esprit, elle aurait incontestablement une signification arienne, car elle semblerait accentuer la division des personnes, au point d'en nier la consubstantialité. Mais l'immersion pratiquée trois fois de suite, en invoquant le *nom* (au singulier) du Père, du Fils et de l'Esprit, est tout à fait conforme à la tradition catholique. Lui préférer, sous prétexte d'éviter toute contamination arienne, l'immersion unique, ce serait aller vers le sabellianisme; aussi bien, *in uno nomine unitas substantiæ, trina vero mersione distinctio trium ostenditur personarum*. On sait que le pape saint Grégoire 1^{er} se montrera plus libéral que Martin et acceptera que l'Espagne use de l'une et de l'autre coutume, *Epist.*, I, XLIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 497. — Enfin on rattachera ici le très court opuscule *De Pascha*. *P. L.*, t. LXXII, col. 49-52, où, sans établir les règles du comput pascal, Martin cherche à en justifier le principe : Pâques n'est pas une fête fixe, et il n'y a pas lieu de s'arrêter à la pratique de plusieurs évêques gaulois qui, jusqu'à ces derniers temps (*usque ante non multum tempus*) célébraient toujours la fête à la date du 25 mars (pour s'être montré confiant en de faux actes conciliaires, Martin impute gratuitement cette erreur aux évêques gaulois). La fête doit se régler par la considération tant du cours de la lune que du dimanche. Pâques est la fête du premier mois, et le premier mois ne peut être que celui qui commence le 22 mars (à l'équinoxe) et se termine le 21 avril; la solennité pascalle ne peut donc se célébrer qu'entre ces deux dates. Il est à peine utile de faire remarquer que ce comput pascal était dès lors abandonné en Italie.

2^o *Ascétique et morale*. — Martin s'est surtout consacré à la formation religieuse et morale de ceux qui dépendaient de lui. D'une part dans son monastère de Dumio il doit à ses moines un enseignement ascétique. Il y pourvoit en traduisant ou en faisant traduire pour eux ces maximes des anciens Pères du désert, qui depuis deux siècles édifiaient toutes les laures de l'Orient. Il a traduit lui-même les *Sententiæ ægyptiorum Patrum*, compilées par un auteur anonyme. Texte dans *P. L.*, t. LXXIV, col. 381-394; il a fait traduire par son disciple Paschase, que peut-être il avait amené avec lui d'Orient, les « propos des

anciens », *Verba seniorum*, *P. L.*, t. LXXIII, col. 1025-1065. — Les gens du monde eurent aussi part à sa sollicitude; c'est à leur usage qu'il rédigea quelques petits traités moraux. Il s'y inspirait d'ailleurs très largement de Sénèque, si largement que tout le Moyen Âge a porté plusieurs de ces opuscules au compte du philosophe païen. Le plus considérable a pour titre : *Formula vitæ honestæ, seu de differentiâ quatuor virtutum*; dédié au jeune roi Miron, il traite brièvement de la prudence, de la magnanimité, de la continence et de la justice. Texte dans *P. L.*, t. LXXII, col. 21-28. Les opuscules suivants ont pour titre : *De ira*, *ibid.*, col. 41-50, étroitement apparenté à l'ouvrage de Sénèque; *Pro repellenda iactantia*, *ibid.*, col. 31-36; *De superbia*, col. 35-38; *Exhortatio humilitatis*, col. 39-42; en ces trois derniers l'inspiration chrétienne se fait davantage sentir. Le *Libellus de moribus*, col. 29-32, est très douteux et plus encore le *De paupertate*; les anciens mss. et les premiers éditeurs les attribuent, fausement d'ailleurs, à Sénèque.

3^o *Prédication*. — Il y avait beaucoup à faire, dans le royaume des Suèves pour amener le peuple à une pratique convenable de la religion. Le II^e concile de Braga engageait les évêques à lutter vigoureusement par la parole contre l'idolâtrie sans cesse renaissante, voir can. 1. Personnellement, Martin a dû y travailler, et il subsiste un curieux monument de sa prédication. C'est une homélie intitulée *De correctione rusticorum*, rédigée par lui, à la demande de l'un de ses évêques et pour servir de modèle à celui-ci. Texte dans C. P. Caspari. Elle jette un jour très curieux sur la persévérance, au fond des campagnes, des croyances et des pratiques païennes. Et ceci était le fait non seulement des barbares qui semblent d'ailleurs s'être assimilés assez vite à l'ancienne couche de population, mais des hispano-romains eux-mêmes. En bien des endroits on offre de menus sacrifices aux sources, aux fontaines, on allume des cierges à tels ou tels carrefours de la forêt, devant certains arbres; on se fait scrupule de travailler le jour de Jupiter (jeudi); on réserve tout spécialement au vendredi (jour de Vénus) la conclusion des mariages, le 1^{er} janvier est célébré avec solennité, de même que les fêtes agrestes des *paganalia* (cf. Ovide, *Fastes*, I, 669 sq.); les femmes, en tissant leur toile invoquent Minerve; il y a pis, des incantations et des maléfices. Contre cette renaissance du paganisme, Martin ne connaît pas de meilleur remède que de montrer le caractère démoniaque de l'idolâtrie, et c'est ainsi que la première partie de son opuscule retrace, tel qu'il se l'imagine, le développement de l'erreur païenne. — Tombé du ciel, à cause de son orgueil, le diable (ou Satan), entraînant avec lui un très grand nombre d'anges déchus, qui sont devenus les démons, réside avec ceux-ci dans notre atmosphère. Jaloux des hommes qui doivent, s'ils restent bons, occuper leur propre place dans le ciel, les esprits impurs s'efforcent de les entraîner au mal, à leur faire oublier le Créateur. Après leur avoir persuadé d'adorer les forces de la nature, ils commencent à apparaître aux hommes, leur demandent des sanctuaires et des sacrifices en se donnant le nom d'hommes, célèbres déjà par leurs hauts faits mais aussi par leurs vices, *imponentes sibi vocabula sceleratorum hominum*. On remarquera cette contamination de la théorie démonologique de l'idolâtrie avec l'evhémérisme. — Aux chrétiens qui se laissent, même après leur baptême, entraîner à ce culte des démons, Martin rappelle les promesses qu'ils ont faites au jour de leur initiation, le renoncement à Satan, à ses œuvres et à ses pompes qu'on a exigé d'eux, le pacte qu'ils ont dès lors conclu avec Dieu. Il engage tous ceux qui ont manqué à ces engagements à faire pénitence et à renouveler les serments jadis

prêtres. — Cette homélie, fort bien composée, a eu beaucoup de diffusion; Caspari a noté l'emploi que l'on en a fait, soit dans la vie de saint Éloi, I, II, c. xv, P. L., t. LXXXVII, col. 525 sq. (cf. le traité *De rectitudine catholice conversationis*, faussement attribué à saint Augustin, P. L., t. XL, col. 1169 sq.); dans le *De singulis libris canonicis scarapsus* de saint Pirmin, P. L., t. LXXXIX, col. 1041; dans une homélie en anglo-saxon de l'abbé Aelfric dont il donne le texte, p. CXV-CXXI. On trouverait certainement d'autres exemples.

4° Divers. — Isidore de Séville dit avoir lu de Martin, en dehors du traité *De differentia quatuor virtutum*, un recueil d'épîtres, *aliud volumen epistolarum in quibus hortatur vitam emendationem et conversationem fidei, orationis instantiam et elemosynarum distributionem, et super hæc omnia cultum virtutum omnium et pietatem. De vir. ill.*, P. L., t. LXXXIII, col. 1100. Ce signallement très précis doit viser autre chose que les quelques lettres-préfaces qui se lisent en tête de divers opusculs de Martin; le recueil en question semble donc perdu. Mais il reste trois petites pièces en vers, P. L., t. LXXII, col. 51. L'une célébrant les mérites de saint Martin de Tours, était gravée sur la porte sud de la basilique élevée par la munificence royale au thaumaturge des Gaules, une autre était destinée au réfectoire du monastère de Dumio; la troisième est la propre épitaphe de Martin, composée par lui-même. Ces quelques vers témoignent que, dans les pays barbares, Martin de Braga conservait encore le sentiment de la culture antique. Dernier survivant d'une civilisation qui disparaît, il se présente en même temps comme l'annonciateur des temps nouveaux et c'est en quoi réside, justement, l'intérêt de ce convertisseur des Suèves.

1. Sources. — Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, V, xxxviii, P. L., t. LXXI, col. 352; *De miraculis S. Martini*, I, xi, *ibid.*, col. 923-925; Venantius Fortunatus, *Miscellanea*, I, v, n. 1, lettre en prose, réponse à une lettre de Martin, n. II, épître en vers, P. L., t. LXXXVIII, col. 177 sq.; Isidore de Séville, *De viris ill.*, 35, P. L., t. LXXXIII, col. 1100; *Chronicon*, 116, *ibid.*, col. 1054-1055; *Historia de regibus Gothorum*, n. 90-91, *ibid.*, col. 1031-1032.

2. Textes. — Il n'y a pas d'édition d'ensemble; Migne qui reproduit Gallandi, est tout à fait insuffisant, t. LXXII, col. 17-51; le meilleur recueil serait encore F. H. Florez, *España sagrada*, t. xv, Madrid, 1759, p. 383 sq., où il ne manque que les *Capitula* et où le *De correctione rusticorum* est incomplet. Ce dernier traité a été publié avec un grand luxe d'érudition par C. P. Caspari, *Martin von Braccara's Schrift De correctione rusticorum*, Christiania, 1883; l'introduction, extrêmement longue, donnera tous les détails tant sur l'ouvrage lui-même que sur l'ensemble de l'œuvre et la personne même de Martin. — Le *De Pascha* a été réédité par A. E. Burn, *Niceta of Ramasiana*, Cambridge, 1905, p. 93-107; les traités moraux, *Formula vite honeste, Liber de moribus* auxquels il faut joindre un *De paupertate*, dans Fr. Haase, *edit. des œuvres de Sénèque*, t. III, p. 458-475.

3. Travaux. — Notices dans les diverses histoires littéraires; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2^e édit., t. XI, p. 350-352; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, édit., de Hambourg, 1746, t. v, p. 38; Heffele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III a, p. 175-181, on l'on corrigera la date de 563 du 1^{er} conc. de Braga en 564, p. 194-195; voir surtout l'excellent travail de Caspari, ci-dessus mentionné, qui dispense de tous les précédents; pour la plus récente bibliographie, O. Bardenheuer, *Patrologie*, 3^e édit., Fribourg-en-B., 1910, p. 566-567; Schanz-Kruger, *Geschichte der deutschen Literatur*, t. IV b, Munich, 1920, § 1253.

É. AMANN.

7. MARTIN DE COCHEM, frère mineur capucin de la province rhénane (d. 1471-1472) est un des auteurs profanes le plus connu dans les pays de langue allemande.

Né le 13 décembre 1634 dans la petite ville de Cochem, sur les bords de la Moselle, Martin Linus con-

serva son nom de baptême quand il reçut l'habit religieux au noviciat d'Aschaffenburg, le 2 mars 1653. Dix ans plus tard nous le trouvons dans la chaire de lecteur de philosophie, dont il descendait les dimanches et fêtes, pour se livrer au ministère pastoral dans les églises de Mayence et des environs. Ce devait être sa voie. Le chapitre provincial de 1668 le déchargeait de ses fonctions et le destinait à la vie active. Prédicateur, catéchiste, confesseur, il va d'un couvent dans un autre et sa réputation est si bien établie que, le 4 septembre 1682, le prince archevêque de Mayence le nomme missionnaire et visiteur du commissariat ecclésiastique d'Aschaffenburg. Par suite de la guerre de Trente ans, les prêtres et les maîtres d'école y étaient en trop petit nombre, et il y avait des ruines matérielles et morales à relever. Pendant trois ans environ, le P. Martin vogue à ces multiples occupations, puis il revient à la vie ordinaire du couvent. Son nom avait passé les limites de sa province religieuse, il était demandé au dehors et il parcourt ainsi le Tyrol, l'Autriche et la Bohême. Quand il revint sur les bords du Rhin, l'archevêque de Trèves l'établit à son tour visiteur de son diocèse. Au chapitre de 1700, il était de nouveau rendu à la vie conventuelle, non pour se livrer au repos, mais pour continuer à travailler jusqu'à la fin de sa vie. *Senior* de sa province religieuse, jubilaire de profession et de sacerdoce, le P. Martin s'éteignit doucement dans le petit couvent de Vaghäusel près de Philippsbourg, où il avait demandé de finir sa vie, à l'ombre du sanctuaire de Marie, le 10 septembre 1712.

Pendant soixante ans le P. Martin s'était consacré au ministère le plus actif; il se délassait en se livrant à la lecture et à la composition de ses opusculs et de ses ouvrages. Il a beaucoup écrit, trop peut-être, car on aperçoit dans plusieurs de ses livres la hâte avec laquelle il travaillait. Nous ne chercherons pas à les mentionner tous, ni à indiquer leurs multiples éditions; il en est d'oubliés, mais d'autres se réimpriment tous les jours et font les délices des âmes pieuses.

Le premier fut le catéchisme qu'il publia, étant encore lecteur de philosophie, *Kinderlehr-Büchlein, oder Auslegung dess catholischen Catechismi*, in 12. Cologne, 1666. En 1682 l'archevêque de Mayence le rendait obligatoire dans son diocèse et, pendant au moins vingt-cinq ans, il demeura le manuel officiel des catéchistes, ainsi que le prouve une réédition de 1712: on en cite d'autres, 1715, 1725, 1748, 1761, 1782. Comme il était devenu fort rare le P. Benoît de Calcar, capucin, le réimprimait en 1886, d'après l'édition de 1712. Il est divisé en cinquante leçons, une par semaine, procède par demandes et par réponses; sa source principale est le petit catéchisme de saint Canisius.

Un des ouvrages les plus connus du P. Cochem est la « Vie du Christ », *Das Leben Christi*, Francfort, 1677, dont quinze cents exemplaires étaient enlevés en un an. Encouragé par ce résultat l'auteur revoyait son livre, le développait, et en 1680 il publiait la quatrième édition sous ce titre: *Das grosse Leben Christi, oder aussführliche, andachtige und bewegliche Beschreibung des Lebens und Leidens unseres Herrn Jesu Christi und seiner glorwürdigsten Mutter Maria*,... 2 in-8°, Francfort. Trois ans plus tard il en donnait un abrégé *Das kleine Leben Christi*. Jusqu'à la fin de sa vie il s'occupa d'améliorer cet ouvrage, qui, disait-il lui-même, était entre toutes les mains. Encore de nos jours il est entre beaucoup de mains: l'édition donnée par A. Meier, Fribourg, 1869, était tirée à 25 000 exemplaires et toujours il en paraît de nouvelles. Dans la grande *Vie du Christ*, il groupe autour du Sauveur les principaux personnages du Nouveau Testament, la très sainte Vierge et saint Joseph, Joachim et Anne, Marie Madeleine et sa sœur, ainsi que tous ceux qu'il nomme les

saints amis du Christ. Outre les évangiles, il se sert amplement des révélations de sainte Brigitte, et les citations qui accompagnent le texte renvoient à saint Bernard, saint Anselme, saint Bonaventure et à de nombreux auteurs ecclésiastiques et profanes. Les récits se terminent en une méditation suivie d'une prière. Longuement le P. Cochem s'arrête sur la Passion, et l'on veut que son ouvrage ait eu une grande influence sur les représentations de la Passion en usage dans le Tyrol. Wackernell, *Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol*, Gratz, 1897. Cette influence se fait également sentir dans les visions de Catherine Emmerich. Diel-Kreiten, *Klemens Brentano*, Fribourg, 1878.

Une autre œuvre importante du P. Martin, au moins quant au nombre des volumes, est constituée par ses recueils d'histoires, de légendes et d'exemples. Le premier, *Das ausserlesene History-Buch*, 4 in-4°, parut successivement, 1687, 1690, 1692, 1715; ce dernier fut imprimé après la mort de l'auteur par les soins du P. René de Cologne. Le livre d'histoires était suivi par *Das Lehrreiche History-und Exempel-Buch, nach dem Alphabet beschrieben*, 4 in-4°, 1696, 1697, 1699. Si ces deux premiers eurent plusieurs éditions, le suivant *Die neue Legend der Heiligen*, 4 in-4°, 1708, n'en eut qu'une seule. C'est qu'on lui préférerait un autre ouvrage plus court, écrit par un confrère, le P. Denis de Luxembourg († 1703), et que lui-même avait revu et publié, *Die verbesserte Legend der Heiligen*, Augsburg, 1705. Ces légendes sont empruntées aux *Acta Sanctorum* dont l'auteur avait les vingt-sept premiers volumes à sa disposition, aux *Annales* de Baronius, et à d'autres ouvrages hagiographiques et historiques.

Le dernier recueil dont nous ayons à parler, a pour titre *Historiæ ecclesiasticæ ex Baronio desumptæ, das ist Kirchliche Historien*, 2 in-4°, 1694, 1706. Cette histoire ecclésiastique, principalement consacrée à l'Allemagne, s'arrête à la mort de Charles-Quint (1558), les sources faisant défaut à l'auteur. Son but est à la fois religieux et apologetique, aussi omet-il soigneusement tout ce qui pourrait ne pas édifier son lecteur.

Arrivons à l'ouvrage principal du P. Cochem, celui sur la Messe. Il avait d'abord édité un opuscule latin, *Affectus sub Missa eliciendi continentes claram ac perutilem instructionem de summa sacrificii Missæ præstantia ejusque fructuosa auditione...*, in-12, Marchtal, 1697, qu'il transformait bientôt et qui devenait *Medulla Missæ super mel dulcis, sive copiosa ac nervosa declaratio supremæ excellentiæ maximæque efficacæ sacrosancti Missæ sacrificii*, in-8°, Cologne, 1700. Écrit en latin, cet ouvrage était inutile pour le commun des fidèles, qui, comme il le remarquait avec regret, ne trouvaient dans leurs livres de messe aucun enseignement sur la dignité et l'utilité du saint sacrifice, aussi le traduisit-il en allemand : *Medulla missæ germanica das ist Teutsch Messbuch, über Hönig süß. Darin eine ausführliche und nachtrückliche Erklärung der höchsten Fürtrefflichkeit und grösten Nutzbarkeit dess allerhöch-würdigsten Opffers der H. Mess*, in-8°, Cologne, 1702. C'est un exposé substantiel et mis à la portée de tous de la doctrine catholique sur la Messe. En trente chapitres il en dit l'essence, la montre renouvelant les mystères de l'incarnation et de la rédemption, rempliant toutes les fins du sacrifice, il en dit les fruits et enseigne la manière de les recueillir. Pour rendre la lecture plus attrayante, il a soin d'entremêler des exemples aux explications empruntées aux Pères et aux Docteurs, aux théologiens et aux mystiques. Peu d'ouvrages ont trouvé un pareil accueil et après plus de deux siècles il est toujours recherché ; les éditions passées et présentes ne se peuvent compter. Traduit une première fois en français, avec préface du P. Monsabré, *La sainte Messe*, in-12, Paris, 1891, il l'était de nouveau par une religieuse clarisse de Mazamet,

Explication du saint sacrifice de la Messe... traduction française de A. Rugemer, Paris-Tournai, 1899, 14° édit., 212° mille, *ibid.*, 1922. Il existe aussi en anglais. *Cochem's Explanation of the holy sacrifice of the Mass*, New-York, 1896, en italien, *Spiegazione del santo sacrificio della Messa*, in-8°, Florence, 1909, en polonais, *Wyklad ofiarny Mszy*, Posen, 1876. La *Mess-erklärung* est le meilleur ouvrage du P. Cochem et à lui seul il lui mérite une place de choix parmi les auteurs spirituels, et c'est lui qui a rendu son nom populaire plus que tous ses autres écrits.

Ils sont trop nombreux pour obtenir ici même une simple mention : livres de dévotion, sous les titres les plus variés, *Baumgarten*, *Liliengarten*, *Myrrhengarten*, *Blumengarten*, *Distelgarten*; livres pour les malades, *Kräftiges Krankenbüchlein*, *Grössere Krankenbuch*; livres pour les soldats, *Gebetbüchlein für Soldaten*; recueils de prières pour les différents temps de l'année, *Heiliger Zeiten Gebetbuch*, *Gebetbuch für die Charwoche*, de formules indulgenciées, *Guldener Himmelsschlüssel*, *Köstliches Ablassbüchlein*, de chants, *Katholische Cantual*, etc. On en énumère soixante-treize, sans parler des extraits, des adaptations et des rééditions. L'influence du P. Cochem sur la vie chrétienne a été considérable et profonde; elle se fait toujours sentir.

La vie et les écrits du P. Martin de Cochem ont fait l'objet de deux études d'ensemble : la première est due à une religieuse de l'Adoration perpétuelle de Mayence, St. Maria Bernardina, P. *Martin von Cochem. Sein Leben, sein Wirken, seine Zeit*, Mayence, 1886, la seconde et la principale est celle du P. Jean Chrysostome Schulte, O. M. Cap., P. *Martin von Cochem, 1634-1712. Sein Leben und seine Schriften*, Fribourg-en-B., 1910, extrait des *Freiburger theologische Studien*, où l'on trouve une copieuse bibliographie des sources à consulter.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

8. MARTIN DE TORRECILLA, frère

mineur capucin de la province de Castille, revêtit l'habit religieux au noviciat de Salamanque, le 11 novembre 1650. Il était ordonné prêtre en 1657 et quatre ans plus tard il enseignait la philosophie; en 1665 il était lecteur de théologie. C'est alors que commença son activité littéraire qui ne prendra fin qu'avec sa vie. Il mourut à Madrid le 27 décembre 1709. Le P. Martin remplit encore d'autres charges dans sa province, dont il était supérieur quand il alla à Rome pour le chapitre général de 1678, où il fut élu définiteur de tout l'ordre. Ses connaissances théologiques et canoniques l'avaient fait nommer qualificateur du tribunal de l'Inquisition espagnole, ce qui ne l'empêcha pas de voir un jour plusieurs de ses propositions dénoncées à ce tribunal. C'était le sort commun à beaucoup d'auteurs et des plus orthodoxes; il se défendit et aucune condamnation ne l'atteignit. — Voici, autant que nous avons pu nous retrouver dans ce labyrinthe, les ouvrages du P. Martin, presque tous écrits en langue vulgaire et imprimés à Madrid : *Quæstiones in utramque Aristotelicam logicam*, in-8°, 1667; *Quæstiones in octo libros Aristotelis physicorum et in libros de mundo, celo et meteoris et in opera sex dierum*, 1669; *Quæstiones in quinque libros Aristotelicos, duos de ortu et interitu, tresque de anima*, 1671. Au commencement de l'ouvrage il fait profession de ne suivre aucune école en particulier, il n'est ni thomiste, ni scotiste, ni jésuite; il ne se laisse pas entraîner par l'autorité, mais guider par le raisonnement; ses opinions pourront sembler singulières, cependant elles sont toujours appuyées par quelque auteur de poids. — *Regla de la tercera Orden elucidada*, in-4°, 1672; c'est en grande partie une apologie de sa famille religieuse et une défense de ses droits relativement au tiers ordre; il reviendra sur le même sujet dans l'*Apologema, espejo y excelencias de la serafica religion de menores capuchinos*, qu'il publia

sous le pseudonyme de D. Fermin Rattariazi, avec l'indication supposée de Turin 1673, ainsi que dans le *Ventilabro formal, legal, apologetico y serafico*, 1685; ces deux ouvrages reparurent dans les tomes IV et V des *Consultas. Examen de la potestad y jurisdiccion de los señores obispos, assi en comun, como de los obispos regulares y titulares*, 1682, 2^e édit., 1693. *Consultas morales y esposicion de las proposiciones condenadas por Innocencio XI y Alexandro VII*, 1684, 1686, 1688, 1693. *Suma de todas las materias morales arregladas a las condenaciones pontificias*, 2 in-fol., 1691, 1696. *Consultas, alegatos, apologias y otros tratados assi regulares como de otras materias morales*, 6 in-fol., 1694, 1697, 1699, 1701, 1705. Dans ces volumes il réédite des ouvrages parus, défend sa doctrine et aborde les sujets les plus divers de morale et de droit canonique. *Propugnaculum orthodoxæ fidei adversus quosdam veritatum catholicarum hostes*, 1698, 1707. Dans le premier volume de ses *Consultas*, le P. Martin promettait la publication d'un *Compendio de todas mis obras morales* et d'un *Curso de Theologia scolastica*, pour faire pendant à celui de philosophie. Ce *Compendium* était publié du vivant de l'auteur, Madrid, 1698, par son confrère le P. François de la Mota de la province de Castille. On fit paraître après sa mort une *Encyclopedia canonica, civil, moral regular y orthodoxa*, 2 in-fol., 1721, 2^e édit., 1757. Dans son *Apologema* l'auteur publie sans ordre une série des *autores capuchinos y sus obras*, essai rudimentaire de bibliographie, qui fournit des indications utiles.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 966.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

9. MARTIN DE TOURS (Saint), IV^e siècle.

— S'il n'a aucun droit à figurer ici comme théologien, le grand évêque mérite au moins une brève mention, comme étant l'une des gloires les plus pures de notre Église de France.

I. VI^e. — Les renseignements de bon aloi ne manquent pas sur les faits et gestes de Martin; mais sa biographie n'en est pas moins difficile à esquisser. Comme le dit un de ses plus récents historiens, « il semble impossible aujourd'hui de reconstituer sur des bases solides la chronologie de la vie de saint Martin, surtout pour sa jeunesse. Bien des érudits l'ont tenté pourtant, mais la divergence de leurs conclusions autorise une réserve un peu inquiète. » P. Monceaux, *Saint Martin*, Paris, 1926, p. 19. Quelques dates seulement paraissent certaines : le 4 juillet 371, consécration épiscopale; 385, séjour à Trèves; 8 et 11 novembre 397, mort et funérailles.

Martin est né à Sabaria, en Pannonie, de parents païens; son père était tribun militaire, exposé dès lors aux changements de garnison. C'est ainsi que le jeune Martin fut élevé à Pavie; de son propre mouvement il se fait inscrire, à l'âge de dix ans, parmi les catéchumènes; il rêve de la vie ascétique, car de merveilleux récits circulent déjà en Occident sur les « Pères du désert ». En réalité ce fut la loi militaire qui vint le saisir; fils de vétéran, il dut être enrôlé de bonne heure, à quinze ans, dit Sulpice-Sévère. A dix-huit ans il se faisait baptiser; entre temps s'est déroulé, aux portes d'Amiens, la scène du manteau, avec ses bienfaisantes conséquences pour Martin. Quelques années plus tard le jeune officier obtenait son congé. Sulpice-Sévère le fait partir aussitôt après pour Poitiers, attiré qu'il était par la renommée d'Hilaire; ce ne peut donc être que vers l'année 355, puisque l'année suivante l'évêque de Poitiers était exilé en Avignon. Hilaire avait voulu promouvoir Martin au diaconat; mais celui-ci se contenta des modestes fonctions d'exorciste. Peu après,

d'ailleurs, il quittait Poitiers, se rendant en Pannonie pour essayer d'y convertir sa famille. Sa mère se laissa gagner; son père demeura inflexible et, d'autre part, la hardiesse avec laquelle le disciple d'Hilaire s'éleva contre l'arianisme, alors tout-puissant dans les régions danubiennes, lui attira de fâcheuses avanies. Des mésaventures analogues l'attendent à Milan; Auxence, l'évêque arien, le chasse de la ville; Martin se réfugie dans l'île de Gallinaria, près de la côte de Ligurie, où il mène quelque temps la vie érémitique. Puis il apprend la rentrée d'Hilaire en Occident, et, l'ayant manqué à Rome où il comptait le joindre, il va le retrouver à Poitiers. Cette fois il devra accepter la prêtrise, mais sans renoncer pour autant à son rêve de vie monastique. Dans un lieu désert, au sud de Poitiers, autour de la cellule où il se retire, voici que des disciples affluent, désireux de se mettre sous sa direction, et c'est l'origine du monastère de Ligugé, le doyen d'âge de tous les couvents français. C'est de Ligugé que se répand, dans toute la région, la renommée de Martin, grand saint et déjà grand thaumaturge, et c'est là, qu'à l'été de 371, les gens de Tours viendront le chercher pour en faire leur évêque. Si elle est acclamée par le populaire et par les saintes gens, l'élection de Martin n'est pas vue d'aussi bon œil par quelques prélats mondains du voisinage : l'élu est de bien piteuse mine et d'allure bien négligée! Il fallut pourtant céder au vœu unanime de la population; le 4 juillet 371, Martin est consacré évêque de Tours.

Son épiscopat sera, dans tout l'ouest de la Gaule, le triomphe du christianisme sur la superstition païenne. En bien des régions tout est à faire; en d'autres, si le Christ a, dans les villes, un bon nombre d'adorateurs, les campagnes restent fort détachées d'une religion qu'elles ne connaissent guère. C'est la gloire de Martin d'avoir entrepris la conquête. Trop anecdotiques, les charmants récits de Sulpice-Sévère ne permettent pas de dire s'il y eut, de la part de l'évêque de Tours, plan concerté ou simple obéissance aux inspirations du moment; du moins permettent-ils d'entrevoir quelques-uns des moyens mis en œuvre. Le plus important c'est l'institution des monastères. Dès le début de son épiscopat, s'était formé aux portes mêmes de Tours le couvent de Marmoutier, résidence ordinaire de l'évêque; des fondations analogues vont se multiplier, où se formeront clercs, moines, évêques même pour la région. Dans ses expéditions en pays païen, on voit d'ordinaire Martin accompagné de quelques-uns de ces moines; ils sont les auxiliaires de sa prédication, les témoins aussi de ses miracles. Car c'est à coup de prodiges, autant qu'à coup de sermons que Martin lutte contre la superstition et le paganisme; devant lui les arbres sacrés tombent, les temples des idoles sont abattus, les démons reconnaissent leur vainqueur. A peine mort, Martin est tout auréolé d'une légende qui se colporte en tous les couvents de la Gaule et que Sulpice-Sévère recueille pieusement. Poésie ou vérité, qu'importe! L'intéressant pour l'historien n'est-il pas de saisir la forte impression qu'a exercée sur son époque celui qui fut de bonne heure proclamé le thaumaturge des Gaules?

L'historien doit relever, d'autre part, que le zèle de l'évêque de Tours ne fut jamais fanatisme. S'il y eut des violences durant ses expéditions missionnaires, c'est contre lui qu'elles s'exercèrent, et c'est en exposant sa vie, non en menaçant celle des autres, qu'il lutta contre les fausses religions. Son intervention en faveur de Priscillien, dont certes il ne partageait pas les idées, donne la mesure de sa largeur d'esprit. On sait comment, se trouvant à Trèves en 385, lors du procès mené par Ithace contre l'ancien évêque d'Avila, Martin essaya, vainement d'ailleurs, d'arracher Pris-

cilien à la mort, comment ensuite il ne se résigna à la communion d'Ithace et de ses complices que pour épargner aux priscillianistes de nouvelles exécutions. Encore sa conscience lui reprocha-t-elle toujours cette démarche qu'il n'avait accomplie cependant que par charité. — Vingt-six ans d'un évêcat bien rempli lui avaient bien mérité la suprême récompense : elle lui vint le 8 novembre 391, au petit bourg de Candes, où il était allé rétablir la paix. Le 11 novembre son corps était ramené à Tours, en un véritable triomphe. Bientôt, sur ses reliques, une chapelle s'élèverait, en attendant la grande basilique qui redirait à la postérité la gloire de saint Martin. Aucune gloire posthume n'a jamais égalé la sienne : pendant des siècles il est demeuré le grand saint de la France, notre saint national.

II. LA PROFESSION DE FOI DE SAINT MARTIN. — Sous le nom de saint Martin il a été publié pour la première fois, en 1511, par Josse Chichotou, une *Confessio trīnæ unitatis et unius trinitatis*, qui, après avoir figuré dans divers recueils patristiques ou conciliaires, a finalement trouvé place dans la *Bibliotheca veterum Patrum* de Gallandi, t. VII, p. 599, cf. p. XXVI, et dans P. L., t. XVIII, col. 11 et 12.

Ce texte très court est d'ailleurs fort mal conservé ; même après les amendements que lui a fait subir Thomas Beaulxamis, qui a essayé de l'expliquer, il demeure par place à peu près inintelligible. Comme une des pièces publiées récemment par K. Künstle dans ses *Antipriscilliania* (reproduite dans Denzinger-B., n. 17), il débute par les mots : *Clemens Trinitas est una divinitas* ; comme celle-ci, il tient à établir que la distinction des personnes ne nuit pas à l'unité profonde de la substance divine ; mais on pourrait croire que la place et le rôle du Saint-Esprit ne sont pas aussi clairement marqués dans notre document que dans celui de Künstle. Il est d'ailleurs bien difficile de fonder une théorie quelconque sur un texte aussi corrompu, et dont quelques formules sont vraiment inquiétantes.

Le plus extraordinaire est que cette pièce, d'une orthodoxie douteuse, ait jamais pu figurer sous le nom de saint Martin, lequel, à coup sûr, ne se reconnaîtrait pas dans cet amphigouri. Mais rien ne peut étonner en fait d'inventions de copistes. On comprend moins que les critiques de la Renaissance aient cherché à justifier, par un appel à Sulpice-Sévère, l'attribution de cette médiocre pièce à l'évêque de Tours. Sans doute le panégyriste du saint parle de la grâce merveilleuse avec laquelle Martin expliquait l'Écriture, de la science qu'il montrait en parlant des choses de Dieu, *Vita B. Mart.*, 25, P. L., t. XX, col. 175 ; cf. *Dialog.*, III, 17, col. 222. Mais il est remarquable que Sulpice, si au courant de tout ce qui touche son héros, ne dise pas un mot de cette confession de foi. Dom Ceillier en avait déjà fait la remarque ; elle est décisive. La gloire de saint Martin n'a rien à gagner à cette singulière attribution.

I. VIE DE SAINT MARTIN. — Il ne saurait être question de donner une bibliographie, même sommaire, de la vie de saint Martin. Voir pour les sources la *Bibliotheca hagiographica latina* des Bollandistes, n. 5610-5666, p. 823-830 ; pour les travaux et les sources, U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. II, col. 3108-3112.

La source essentielle, et à vrai dire unique, est Sulpice-Sévère, qui a connu personnellement l'évêque de Tours, et lui a consacré : *De vita B. Martini* ; *Epistolæ tres* ; *Dialogi* ; auxquels il faut ajouter deux chapitres de l'*Historia sacra*, I, III, c. XLIX-L ; le tout dans P. L., t. XX, col. 157-222, et mieux dans l'édition Halm du *Corpus de Vienne*, t. I, 1866. Récemment, dans un livre qui a fait quelque peu scandale, E. Babut a attaqué la sincérité de Sulpice : *Saint Martin de Tours*, Paris, 1912 (paru en articles dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, II^e sér., t. II, 1911) ; voir la réfutation de la thèse paradoxale de Babut par H. Delehaye, dans *Analecta Bollandiana*, 1920, t. XXXVIII,

p. 1-136, et par C. Jullian, dans *Revue des Études anciennes*, t. XXIV, p. 37 sq. et XXV, p. 48 sq., et dans *Histoire de la Gaule*, t. VIII, Paris, 1926, p. 255 sq., 299 sq. Bon résumé de la discussion dans P. Monceaux, *Saint Martin*, Paris, 1926, où l'on trouvera une étude sommaire, mais très suggestive. — A côté de Sulpice-Sévère il faut encore mentionner Grégoire de Tours ; dans l'*Historia Francorum*, I, I, c. XXXVI-XXXVIII, MIII, il essaie de fixer la chronologie de saint Martin ; le *De miraculis S. Martini*, en 4 livres, raconte surtout la gloire posthume du thaumaturge ; textes dans P. L., t. LXXI, et mieux dans *Monum. Germ. hist.*, *Script. rer. merov.*, t. I, p. 51, 52, et 584-661.

II. CONFESSION DE FOI. — Publiée en 1511 par Josse Chichotou, avec la *Vita* de Sulpice-Sévère, en 1514 par Théodore Pulmann, elle a été surtout étudiée par le carme Thomas Beaulxamis, qui en a donné le texte et le commentaire à la fin de son édition de la *Vita* de Sulpice-Sévère, Paris, 1571. — Voir *Histoire littéraire de la France*, t. I, 1733, p. 417 ; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2^e édit., t. VIII, p. 122-123. F. AMANN.

10. MARTIN André (1621-1695), naquit à Bressuire en 1621 et entra à l'Oratoire en 1641 ; il fut reçu à la maison de Paris le 22 août 1641 et ordonné prêtre en 1646. Il fut envoyé à Marseille où il commença son cours de philosophie et il quitta cette ville en 1652 ; il vint à Angers où son arrivée annonça une « révolution philosophique », car il enseignait, avec la doctrine de saint Augustin, les théories cartésiennes. Son enseignement et ses leçons lui suscitèrent de vives oppositions : on l'accusa de défendre les cinq propositions de Jansénius et il dut quitter Angers ; alors on fit courir le bruit qu'il s'était retiré à Genève ; en fait, il vint à Paris au couvent Saint-Honoré et il montra la fausseté des accusations portées contre lui. Il mourut à Poitiers le 26 septembre 1695.

Son premier écrit est *Philosophia moralis christiana*, Angers, 1653, publié sous le pseudonyme de Jean Camerarius. C'est un recueil de textes de saint Augustin. Le t. 1^{er}, quoique placé sous la protection de saint Augustin et de saint Thomas, fut mis à l'Index par Innocent X, comme imbu de jansénisme ; l'auteur y étudiait les actes humains, la liberté et le concours divin. Martin poursuivit son ouvrage, sous un titre différent : *Sanctus Augustinus, de existentia et veritate Dei*, et sous un nouveau pseudonyme, Ambroise Victor, théologien, 1653 ; puis un *De anima*, 1656, et enfin *De philosophia morali*, 1658. Ces trois petits volumes eurent un grand succès et ils furent réimprimés, considérablement augmentés, sous le titre : *Philosophia christiana, Ambrosii Victore theologo collectore*, 6 vol., in-12, Paris, 1671 ; chacun des volumes a un sous-titre : 1. *De philosophia in universum* ; 2. *De existentia et veritate Dei* ; 3. *De Deo* ; 4. *De anima* ; 5. *De philosophia morali* avec un appendice de saint Thomas : *De voluntate et libero arbitrio* ; 6. *De anima bestiarum*, où il traite une question alors à la mode et montre, par des textes de saint Augustin, que ce Père aboutissait à la même conclusion que les cartésiens : les animaux ne sont que des automates et des machines. Le pseudonyme Ambrosius Victor lui avait été donné par ses confrères de Saumur, à cause de ses triomphes sur l'hérésie, qui en firent un adversaire redouté des protestants. Malebranche parle de lui dans ses *Recherches sur la vérité*, en 1664, et déclare qu'il a puisé, dans les conversations et les écrits d'Ambroise Victor, son goût pour la doctrine de saint Augustin ; de nos jours, l'abbé Fabre a réimprimé l'écrit de Martin, et Nourison, dans son ouvrage, *La philosophie de saint Augustin*, t. I, p. VII-IX et t. II, p. 226-227, a tenu grand compte de ce travail, et montré l'influence qu'il exerça sur Malebranche. Cf. L. de Lens, *La philosophie en Anjou*, dans la *Revue historique, littéraire et archéologique de l'Anjou*, juin 1873, t. X, p. 362.

Martin avait, au dire des *Mémoires manuscrits de Bonardy*, composé une théologie, d'après les prin-

cipes de saint Augustin; mais ce travail n'a jamais été publié. L'influence de saint Augustin se fait sentir dans les thèses qu'il fit soutenir à Angers, en particulier dans une thèse sur la *grâce*, dédiée à Mgr de Buzanval, évêque de Beauvais, et cette thèse fut reprise trois fois, les 22, 26 et 30 août 1672; dans une thèse sur la *grâce des deux états*, dédiée à saint Augustin, qui en fournit toute la matière; dans une thèse sur la *Trinité* qui expose la doctrine de saint Augustin; dans une thèse sur la *Trinité et l'Incarnation* et une autre sur la *grâce justificante*; dans une nouvelle thèse sur la *grâce* où on trouve exposée, en 1674, la doctrine des cinq propositions et qui fut condamnée par un décret de l'Index du 4 décembre 1674, en même temps qu'une autre thèse sur la *grâce* dédiée à la Mère de la Divine grâce. Ce fut cette dernière thèse qui valut au P. Martin une lettre de cachet et mit fin à son enseignement (8 août 1674), malgré l'intervention d'Henri Arnauld, évêque d'Angers.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 120; Hoeler, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 32-33; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. VIII, p. 225; Morel, *Le grand dictionnaire*, édit., de 1759, t. VII, p. 299; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 238; Dreux du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, 5 vol. in-12, Paris, 1754, t. IV, p. 294-298 et *Histoire littéraire du Poitou*, t. II, p. 225-227; Desessarts, *Les siècles littéraires de la France*, t. IV, p. 306-307; Célestin Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire*, 3 vol. in-4°, Paris et Angers, 1874-1876, t. II, p. 609; Ingold, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. m, p. 518-529; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 448.

J. CARREYRE.

11. MARTIN Claude, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (1619-1696). — Né à Tours le 2 avril 1619, il eut pour mère la vénérable Marie de l'Incarnation, ursuline morte au Canada. Profès de la congrégation de Saint-Maur, en l'abbaye de Vendôme, l'an 1642, il fut successivement prieur des abbayes de Meulan, des Blancs-Manteaux à Paris, de Compiègne, de Saint-Serge d'Angers, de Bonne-Nouvelle de Rouen, de Marmoutier, et en même temps assistant de plusieurs supérieurs généraux. Il mourut simple religieux à Marmoutier en 1696. Dom E. Martène a écrit sa vie. Dom Cl. Martin a publié les *Lettres* et quelques autres *traités* composés par sa mère. On lui est redevable de la nouvelle édition des œuvres de saint Augustin, car après en avoir inspiré le dessein il en assura l'exécution. Il faut signaler enfin, comme étant de sa composition, les *Méditations pour les dimanches, les fêtes et les principales fêtes de l'année*, 2 in-4°, Paris, 1669 (elles ont été traduites en latin par dom Mezger, 4 in-12, Salzbourg, 1695).

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1770, p. 163; dom B. Heurtebize, *La vie des justes de dom Martène*, Paris, 1925, t. II, p. 140; Hoeler, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIV, p. 31.

J. BAUDOT.

12. MARTIN DE LA MÈRE DE DIEU, carme déchaussé espagnol et auteur ascétique du XVII^e siècle. — Né à Castejón de los Monegros, province de Huesca, en 1579, il entra dans l'Ordre des carmes déchaussés à Saragosse et prononça deux fois ses vœux : d'abord le 26 avril 1598 et puis le 1^{er} mai 1600, en revalidation de la première profession. Homme d'une grande sainteté et d'une vie très austère et pénitente, remarquable par ses longs jeûnes au pain et à l'eau, l'usage fréquent des cilices, des chaînes et des disciplines, il stimula ses confrères à la vie érémitique qui se pratiquait dans les saints Déserts des carmes déchaussés. Non seulement il leur prêcha d'exemple au saint Désert de Saint-Hilarión de El Cardon, en Catalogne, dont il fut prieur et où il vécut

de longues années; mais aussi il leur composa plusieurs ouvrages, qu'il leur dédia. Il fut plusieurs fois maître des novices à Saragosse (la 1^{re} fois en 1610); prieur des couvents de Tamarite, Calatayud, El Cardon, Saragosse et Valence; deux fois provincial de la province de Catalogne, d'Aragon et de Valence et une fois définitiveur général de la Congrégation d'Espagne. Il mourut saintement, comme il avait vécu, au couvent de Saint-Joseph de Saragosse, le 13 janvier 1656.

Le P. Martin de la Mère de Dieu publia plusieurs ouvrages ascétiques en espagnol, qui furent assez goûtés de son temps. Notamment : 1. *Practica y exercicios de bien morir*, Madrid, 1628, in-16 et Tortosa, 1630. Cet ouvrage fut traduit en plusieurs langues, entre autres en latin, sous le titre de *Praxis seu exercitium bene moriendi*, Cologne, 1641, in-12. — 2. *Arbitrio espiritual para enriquecer el alma, reducida à tres partes, donde, en que, y como quiere Dios*, Saragosse, 1649, in-12. — 3. *Estaciones del Hermitaño de Christo*, Saragosse, 1651, in-8°, dédié aux carmes déchaussés ermites du saint Désert de El Cardon. 4. *Explicacion de las Estaciones del Hermitaño de Christo*. — 5. *Los tres Asistentes de Jesus, esto es la pobreza, dolor é infamia*, Saragosse, 1654, in-8°, dédié aux mêmes ermites de El Cardon. — 6. *Arpa Cristifera templada à la veneracion de la Imagen de Christo Nuestro Señor Crucificado, destrizada por los hereges, restaurada y colocada con ricos adornos bajo la ara de la capilla mayor del real convento de san Lazaro de Zaragoza...* Saragosse, 1655, in-4°.

Joseph du Saint-Esprit, C. D., *Cadena mystica carmelitana*, Madrid, 1678, Catalogo de los autores carmelitas descalzos; Joseph de Sainte-Thérèse, C. D., *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, Madrid, 1683, t. m, l. IX, c. x, n. 7, p. 45; Aubertus Miræus, *Bibliotheca ecclesiastica*, part. II, 249, édit. de Fabricius, Hambourg, 1718, p. 335; Martial de S. Jean-Baptiste, C. D., *Bibliotheca scriptorum... carm. exc.*, Bordeaux, 1730, p. 289-290, n. 20; Cosme de Villiers, C. C., *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 389-390, n. 85; Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783-1788, t. II, p. 106 a; Félix de Latassa, *Biblioteca nueva de los escritores Aragoneses que florecieron desde el año de 1500 hasta el de 1802*, Pampelune, 1798-1802, t. m, p. 231, 232, n. 166; Barthélemy de S. A.-Henri du S. S., C. D., *Collectio scriptorum O. carm. exc.*, Savone, 1884, t. II, p. 29, 30, n. 48.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

13. MARTIN Grégoire, controversiste anglais du XVI^e siècle. — Originaire de Maxfield, dans le Sussex, il entra en 1557 au collège Saint-John d'Oxford, où il se fit bientôt remarquer par sa connaissance du grec et de l'hébreu. Son catholicisme le força de s'exiler pendant la persécution d'Élisabeth : il alla rejoindre à Douai, en 1570, son compatriote Guillaume Allen, fondateur du Collège anglais de cette ville. Là, il étudia la théologie, fut ordonné prêtre en 1573, conquist la licence le 11 janvier 1575. Après un court séjour à Rome, il fut rappelé à Reims où Allen avait dû transférer son collège en 1578; il y enseigna le grec, l'hébreu, l'Écriture sainte et y resta jusqu'à sa mort qui survint le 28 octobre 1582. Grégoire Martin est surtout connu comme auteur de la traduction anglaise de la Bible qui devait rester célèbre sous le nom de *Bible de Douai*. Il l'entreprit sur les instances d'Allen. Le Nouveau Testament parut à Reims en 1582, l'Ancien Testament fut publié en 1609-1610, avec des notes polémiques et des tables historiques, œuvre de Richard Bristow et de Worthington. Outre cette traduction, qui fut souvent rééditée, Martin a écrit divers ouvrages dont plusieurs sont restés inédits. De son vivant ont paru : 1. *A treatise of schisme*, in 16, Douai, 1578. 2. *A discovery of the manifold corruptions of the 11 Scriptures by the hereticks of our times, specially the english sectaries*, Reims, 1582, in 8°.

Après sa mort : 3. *A treatise of christian peregrination*, in-16, Reims, 1583 ; 4. *A treatise of the love of the souls, with questions to the protestants*, in-12, Saint-Omer, 1603.

Pearsons-Chalmers, *The general biographical dictionary*, t. XXI, Londres, 1815, p. 368-369 ; S. Lee, *Dictionary of national biography*, t. XXXI, Londres, 1893, p. 277-278 ; Gillow, *Biograph. dictionary of the english cath.*, t. IV, col. 484-491 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 278-280 ; voir aussi la bibliographie donnée à l'article ALLEN.

E. VANSTEENBERGHE.

14. MARTIN Jacques, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (1684-1751). — Originaire du diocèse de Mirepoix (actuellement réuni à Carcassonne), il entra à vingt-quatre ans dans la congrégation de Saint-Maur, fit profession à La Daurade (Toulouse), le 13 mai 1709. Il enseigna quelque temps à Sorèze, puis rentra à Toulouse où il conçut le plan d'un grand ouvrage sur les origines celtiques et la religion des Gaulois. Il le communiqua à Montfaucon, qui, dans cet ardent travailleur, pressentit un sujet de grande espérance et le fit venir à Saint-Germain-des-Prés. Ce fut une des figures les plus marquantes de l'Académie bernardine : hébraïsant distingué, il collabora au *Lexicon hebraicum* de dom Guarin, publia en deux volumes des *Explications de plusieurs textes difficiles de l'Écriture*, Paris, 1730, où malheureusement il donna libre cours à son imagination hardie et intempérante : il y avait des idées neuves, des explications ingénieuses et fort originales, mais à cause des planches peu convenables, le gouvernement fit arrêter la vente du livre. La préface contenait une vraie déclaration de guerre contre les appelants exprimée avec une âpre éloquence : aussi les jansénistes le poursuivirent-ils de leurs attaques. Il mourut à Saint-Germain le 5 septembre 1751.

Concernant la religion, son premier ouvrage qui a pour titre : *La religion des Gaulois tirée des plus pures sources de l'antiquité*, 2 in-4^e, Paris, 1727, dénote un profond chercheur. Il fut l'occasion d'*Éclaircissements historiques sur les origines celtiques et gauloises, avec les quatre premiers siècles des annales des Gaules*, in-12, Paris, 1744, sorte de débat avec un professeur du collège des Quatre-Nations, qui prépara les voies à l'*Histoire des Gaules et des conquêtes des Gaulois, depuis leur origine jusqu'à la fondation de la monarchie française*, 2 in-4^e, Paris, 1752-1754. (Dom de Brézillac publia ces deux volumes, après la mort de l'auteur.) La préface dénote un vrai savant. — Dom Jacques Martin ne se bornait pas à l'étude d'un seul peuple. Ainsi il donna : l'*Explication de divers monuments singuliers qui ont rapport à la religion des plus anciens peuples... avec un examen de la dernière édition des ouvrages de saint Jérôme*, Paris, 1739. Puis il s'intéressa aux écrits de saint Augustin, d'où la publication de deux lettres du saint docteur sous ce titre : *S. Augustini ep. Hipponensis epistolæ duæ, recens in Germania repertæ, notis criticis, hist., chronol. illustratæ...*, Paris, 1734. La traduction de ces deux lettres en français, ayant été attaquée par des docteurs de Sorbonne, dom J. Martin répliqua dans une brochure qui a pour titre : *Venerando seniori et omnibus ac singulis domus societatisque Sorbonicæ doctoribus ac magistris*, 1734 ? Il donna ensuite : *Les Confessions de saint Augustin, traduites en français avec le latin*, 2 in-8^e, Paris, 1741. Le cardinal Quirini, évêque de Brescia, ayant soutenu l'opinion que Platon avait eu connaissance des idées juives sur le mystère de la sainte Trinité, en écrivit à Montfaucon qui avait contredit ce sentiment dans sa *Bibliotheca bibliothecarum* ; mais l'illustre bénédictin mourut avant de pouvoir donner la réponse : dom J. Martin prit cette tâche, d'où sa *Lettre à M. le cardinal Quirini, évêque de Brescia et bibliothécaire du*

Vatican, s. l., 1742 ; il y satisfait aux objections du savant cardinal et apporte de nouvelles raisons.

E. de Broglie, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins (1715-1750)*, 2 in-8^e, Paris, 1891, t. I, p. 24-28 ; t. II, p. 243, 277, 300 ; Ch. de Lama : *Bibliothèque des écrivains de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1882 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 1363 ; dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 498. J. BAUDOT.

1. MARTINEZ Grégoire, des frères prêcheurs (1575-1637). — Né à Ségovie, d'une famille noble, il avait d'abord été destiné à la profession des armes ; ses études de philosophie faites au couvent des frères prêcheurs déterminèrent son entrée dans l'ordre où il fit ses vœux en 1591. Il prit au couvent même les grades de maître ès arts et de lecteur en théologie, puis devint à son tour professeur, d'abord dans cette même maison de Ségovie, puis à Valladolid, au grand couvent de Saint-Paul. En même temps que bon professeur, il était aussi prédicateur goûté et confesseur recherché. Après avoir exercé les fonctions de prieur en diverses maisons (Vittoria, Medina del Campo), il se retira à Ségovie ; il mourut à Valladolid où il était allé surveiller l'impression de son dernier ouvrage, le 15 mai 1637. — Il reste de lui des *Commentaria super Iam-II^e D. Thomæ*, in-fol., en 3 vol. : t. I, q. I-XXI, Valladolid, 1617 ; t. II, q. XXII-LXXXIX, Tolède, 1622 ; t. III, q. XC-CXIV, Valladolid, 1637.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 494 ; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2^e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 546 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 660.

E. AMANN.

2. MARTINEZ Jean, des frères prêcheurs (1590-1676). — Né à El Corral de Almaguer (diocèse de Tolède), il entra en 1606 au couvent de Ségovie ; après de brillantes études à Salamanque et à Alcalá, il professa en diverses maisons avec un très grand succès, notamment à Placenza et à Pampelune où il fonda une nouvelle académie. Recteur du collège d'Alcalá à l'époque brillante où Jean de Saint-Thomas y enseignait, il fut ensuite prieur de divers couvents à Madrid, Tolède, Ségovie, puis de nouveau à Madrid. C'est alors qu'il devint confesseur de divers membres de la famille royale et finalement, après la mort de Jean de Saint-Thomas, celui de Philippe IV lui-même. Après la mort de celui-ci, la régente lui offrit le siège de Compostelle, qu'il refusa. Son influence resta considérable à la cour ; il était d'ailleurs membre du Conseil suprême de l'inquisition espagnole. Il mourut à Madrid le 1^{er} janvier 1676. — L'ouvrage important qu'il a laissé est le reflet de ses préoccupations de directeur des affaires ecclésiastiques : *Discursos theologicos y politicos*, Madrid, 1664, in-fol. ; on y traite des translations d'évêques, des choix épiscopaux (vaut-il mieux choisir des théologiens ou des canonistes, des séculiers ou des réguliers), du caractère des ordres militaires de Saint-Jacques, Alcantara, Calatrava ; mais il y a aussi une longue consultation sur la question des blés et farines.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 665 ; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2^e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 735.

E. AMANN.

3. MARTINEZ DEL PRADO Jean, des frères prêcheurs, XVII^e siècle. — Né à Valladolid dans le premier quart du XVII^e siècle, il entra, jeune encore, au couvent des dominicains de Ségovie. Remarqué pour la vivacité de son esprit, il fut envoyé au collège Saint-Thomas d'Alcalá, où il enseigna bientôt la théologie avec distinction. Élu provincial d'Espagne en 1662, il s'acquitta de ses fonctions avec beaucoup de zèle, s'efforçant tout spécialement de donner une

forte impulsion aux études. Trop attaché aux opinions de son ordre sur la conception de Marie, il encourut la disgrâce de Philippe IV pour un mémoire qu'il lui avait adressé au sujet d'une ordonnance royale prescrivant aux prédicateurs de saluer, au début de leurs sermons, Marie conçue sans péché. Relégué, de ce chef, au Peñon de Francia, il n'en sortit qu'après avoir adressé à la province une instruction conforme aux ordres royaux. Il mourut à Ségovie le 25 février 1668. Son œuvre imprimée est considérable, et comprend d'une part un cours de philosophie, de l'autre plusieurs ouvrages importants de théologie. Elle a paru tout entière à Alcalá.

1^o A la philosophie se rapportent : 1. *Controversiæ metaphysicales sacræ theologiæ ministræ*, in-fol., Alcalá, 1649; 2. *Dialecticæ institutiones quas summulas vocant*, in-8^o, 1650; 2^e édit., 1651; 3. *Quæstiones logicæ*, in-4^o, 1651, 2^e édit., 1655; 4. *Quæstiones philosophiæ naturalis super VIII libros Physicorum*, in-1^o, 1651; 5. *Quæstiones super II libros Aristotelis de generatione et corruptione*, in-4^o, 1651; 6. *Quæstiones super III libros de anima*, in-4^o, 1652.

2^o Non moins imposante par la masse est l'œuvre théologique : 1. *Theologiæ moraliæ quæstiones præcipuæ*, in-fol., t. I, 1653 (auquel est annexée une dissertation sur les stigmates de sainte Catherine de Sienne, parue d'abord comme opuscule séparé en 1652), t. II, 1656; 2. *De sacramentis in genere, et in specie de baptismo et confirmatione; dubitationes scholasticæ et morales super III^{am} partem, q. LX-LXXII*, in-fol., 1660; 3. *De eucharistiæ sanctissimo sacramento et divino missæ sacrificio, q. LXXIII-LXXXIII*, in-fol., 1662; 4. *De penitentia sacramento a q. LXXIV ad q. XXVIII supplem.*, publié après la mort de l'auteur, in-fol. 1669. Le P. Martinez avait commencé la rédaction d'un ouvrage sur l'immaculée conception où il entendait mettre au point la doctrine de son ordre sur le privilège marial, et montrer que les diverses décisions pontificales laissaient intactes la position de saint Thomas. Seul le t. 1^{er} a paru, *Notitia veridica doctrinæ O. P. de præservatione immaculatæ virginis Mariæ a peccato originali*, in-4^o, Alcalá, 1661; encore fut-il bientôt condamné par l'inquisition d'Espagne. Nous avons dit les inconvénients que lui attira son *Memoriale ad regem Philippum IV*, que l'on trouvera dans Alva, *Radix solis veritatis*, rad. 322.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 624; Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispanica nova*, 2^e édit., t. I, p. 736; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 278.

J. AMANS.

4. MARTINEZ DE RIPALDA, voir RIPALDA

MARTINISTES, secte fondée par Pasqualis Martinez. Voir PASQUALIS.

MARTINON Jean, (*Mortines Antonin*) (1586-1662), le a Breude en 1586, entra au noviciat des jésuites le 4 avril 1604; il enseigna la philosophie pendant deux ans et la théologie pendant vingt ans à Bordeaux, où il mourut le 5 février 1662. Le P. Martinon a laissé deux ouvrages capitaux : *Disputationes theologiæ quatuor tomis distinctæ, quibus universa theologia scholastica, clare, breviter et accurate explicatur*. Le t. 1^{er} fut publié par lui, in-fol., Bordeaux, 1644 et a pour objet *De Deo et de angelis*; le t. II, *De fine ultimo, de beatitudine hominis, de actibus humanis, de peccatis, de legibus et de gratia*, in-fol., Paris, 1663; le t. III, 1^{re} partie, *De fide, spe et caritate*, in-fol., Poitiers, 1663 et 2^e partie, *De iustitia et merito et reliquis virtutibus moralibus*, in-fol., Poitiers, 1663; t. IV, *De incarnatione et sacramentis*, in-fol., Bordeaux, 1645; t. V (*seu melius*, t. IV, *altera pars*), *De penitentia et*

reliquis sacramentis, deque censuris ecclesiasticis, in-fol., Bordeaux, 1645. Comme on le voit, les t. I, IV et V furent imprimés par Martinon lui-même à Bordeaux, 1644-1646, tandis que les t. II et III en trois volumes ne furent imprimés qu'après la mort de l'auteur à Paris et à Poitiers, en 1663. — L'autre ouvrage de Martinon a pour titre : *Anti-Jansenius, hoc est, Selectæ disputationes de hæresi pelagiana et semipelagiana, deque variis statibus naturæ humanæ et de gratia Christi Salvatoris, in quibus vera de illis doctrina proponitur et Cornelii Jansenii Iprensis falsa dogmata refutantur*, in-fol., Paris, 1652. Cet écrit parut sous le pseudonyme d'Antonin Moraines et est dédié à Louis XIV; on y trouve d'abord une préface *ad orthodoxos*, puis une dissertation préliminaire sur Jansénius et son *Augustinus*; le premier traité en XI disputes se rapporte aux hérésies pélagiennes et semipélagiennes; le second traité (disp. XII-XIX) étudie les divers états de la nature humaine, considérés dans leur rapport avec la grâce; le troisième traité (disp. XX-XL) étudie la grâce du Christ Sauveur et spécialement la question du libre arbitre (disp. XXX-XXXVII) et ensuite la prédestination et la réprobation. Le P. Martinon suit l'*Augustinus* dans ses grandes lignes. L'écrit se termine par une triple *Antistatera* qui montre l'opposition de la doctrine de Jansénius avec les définitions du concile de Trente, et son accord avec les propositions déjà condamnées de Baius et les erreurs des hérétiques modernes. Le P. Sommervogel cite, en outre, deux lettres du P. Martinon; la première est adressée au P. Petau, 11 avril 1643, et la seconde au P. Labbe, 21 juillet 1762.

Aigueperse, *Biographie des grands hommes de l'Auvergne*, 2 vol. in-8^o, Clermont-Ferrand, 1834, t. II, p. 67; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 651-652; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 942; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 949-950.

J. CARREYRE.

MARTYRE. — I. Notion théologique d'après saint Thomas d'Aquin. II. Notion canonique d'après Benoît XIV (col. 223). III. Histoire du martyre dans l'Église catholique (col. 233). IV. Valeur apologétique du témoignage des martyrs (col. 246).

I. NOTION THÉOLOGIQUE D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN. — Nous allons d'abord analyser la notion théologique du martyre en suivant pas à pas le Docteur angélique, II^o-II^æ, q. cxxiv. On ne peut suivre une méthode plus nette, plus concise et plus progressive.

1^o Le martyre est un *acte de vertu*, car il consiste à demeurer ferme dans la vérité et la justice contre les assauts de la persécution; d'ailleurs des actes de vertu, seuls, peuvent procurer la béatitude éternelle promise aux martyrs : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le royaume du ciel est à eux. » Matth., v, 10.

Les saints Innocents semblent une exception à ce principe, puisque l'Église les honore comme martyrs bien que leur martyre ne soit pas volontaire de leur part. Plusieurs théologiens ont essayé d'éluder l'objection en imaginant que, chez eux, l'usage du libre arbitre aurait été miraculeusement avancé, mais cette assertion est gratuite, n'étant nullement appuyée sur la sainte Écriture. Il vaut donc mieux dire que ces enfants obtinrent, par une pure miséricorde de Dieu, une gloire qui exige chez les autres le concours de la volonté. En effet nous savons que le sang répandu pour le Christ équivalait au bienfait du baptême, nous pouvons donc dire : de même que les mérites du Christ communiqués aux enfants baptisés les rendent dignes de la gloire éternelle, de même les mérites du martyre du Christ confèrent la palme du martyre aux enfants dont le sang fut répandu pour Lui. Ainsi

raisonne saint Augustin, *Sermon sur l'Épiphanie, Sermon.* CCLXXIII, 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1661. Saint Bernard (*Sermon sur la fête des saints Innocents*) rapproche trois sortes de martyrs et montre dans celui de saint Étienne l'acte et la volonté; dans celui de l'apôtre saint Jean, la volonté seule, dans celui des Innocents, l'acte seul sans la volonté : « Oui, dit-il, Étienne est un martyr aux yeux même des hommes, puisque nous voyons éclater en même temps et son sacrifice et sa volonté généreuse; Jean le fut aux yeux des anges, puisque ces substances spirituelles ont pu contempler à découvert les secrètes aspirations de son âme. Mais voici vos martyrs à vous, ô mon Dieu, puisque c'est votre grâce seule qui leur a donné cette glorieuse prérogative, dont ni l'ange, ni l'homme ne peuvent découvrir la cause ni le mérite. »

Si certaines femmes sont honorées comme martyres après s'être donné la mort pour échapper au déshonneur, saint Augustin admet que l'Église n'a dû autoriser ce culte que sur des témoignages certains de la volonté divine. *De civ. Dei*, I, XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 39.

Si le martyre est un acte de vertu, n'est-il pas louable de s'y offrir spontanément, et comment expliquer que l'Église ait vu dans cette démarche une présomption et un danger?

Saint Thomas répond que certains préceptes de la loi divine ne nous imposent que la « disposition d'âme » d'accomplir tel ou tel acte *au moment opportun*. Il faut être prêt à souffrir les injustes persécutions dont nous serons l'objet. *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 3, quæst. 2, ad 1^{um}; *Quodl.* IV, 20. Mais il n'est pas permis de donner aux autres l'occasion d'agir avec injustice, ce serait un péché de complicité.

2^o Le martyre est un acte *élicite* de la vertu de force, car c'est la vertu de force qui affermit l'homme dans le bien et lui permet de résister aux dangers, spécialement à la mort. Le martyr s'attache d'une manière inébranlable au bien puisque le péril imminent de la mort ne peut lui faire abandonner la vérité et la justice.

Il se rapporte à la foi comme à la fin qu'on se propose d'une manière inébranlable. On distingue en effet dans un acte de force, la fin de cette vertu, c'est-à-dire le bien auquel on demeure fortement attaché et l'essence de cette vertu, c'est-à-dire la fermeté même qui fait que rien ne peut nous séparer de ce bien.

Le martyre est un acte *impéré* par la charité; c'est elle qui lui donne sa valeur méritoire : « Quand bien même je livrerais mon corps pour qu'il fût livré aux flammes, si je n'avais pas la charité, cela ne me servirait de rien. » I Cor., XIII, 3. C'est ainsi que le martyre manifeste la charité aussi bien que la force : « Il ne saurait y avoir de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. » Joa., XV, 13.

La patience est louée spécialement chez les martyrs, car la patience à souffrir est l'acte principal de la force, dont l'acte secondaire consiste à attaquer.

3^o Le martyre est un acte de la plus haute perfection. Il ne le serait pas si on considérait seulement la vertu de force dont il émane, car le martyre, considéré comme l'acceptation obligée de la mort, n'est pas le plus parfait des actes des vertus (souffrir la mort n'est une chose louable que par le but ou le bien qu'on se propose). Mais il le devient si on considère le motif premier qui le détermine, la charité, « lien de la perfection », Coloss., III, 14; il manifeste le plus haut degré, de charité en sacrifiant le plus grand des biens, la vie, et en acceptant le plus redouté des maux, la mort, accompagnée de supplices, dont l'aspect suffit pour réprimer les instincts les plus impétueux chez les animaux eux-mêmes., S. Aug., *Liber LXXXIII quæst.*, q. XXXVI, *P. L.*, t. XL, col. 25.

Si le martyre est un acte si parfait, il devrait être une matière de conseil et non de précepte, et cependant il est dit : « Nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. » I Joa., III, 16. Saint Thomas note justement que tout acte de perfection, objet de conseil dans l'ordinaire de la vie, peut devenir, en certains cas, objet de précepte, lorsqu'il est nécessaire au salut; ainsi une personne mariée peut être astreinte à la continence en cas de maladie ou d'absence de son conjoint. Cf. Augustin, *De adulterinis conjugis*, II, XIX, *P. L.*, t. XL, col. 485. Le martyre est un acte de perfection qui, dans certains cas, devient obligatoire pour le salut; il est d'autre cas, où sans être obligatoire, il s'est imposé à des saints par zèle de la foi ou charité fraternelle.

Il ne faut pas objecter que l'obéissance est supérieure aux victimes, en tant que l'immolation de l'âme à Dieu par l'obéissance est supérieure au sacrifice du corps par le martyre, car le martyre est la forme la plus élevée de l'obéissance, c'est l'obéissance jusqu'à la mort à l'exemple du Christ. Philip., II, 8.

Si le martyre est considéré seulement comme acte de la vertu de force, d'autres actes seront plus parfaits que lui, comme l'enseignement et l'administration qui sont ordonnés au bien de plusieurs, car « le bien de la multitude est supérieur au bien de l'individu », *Éthique*, I, II, 8; mais si le martyre est considéré dans sa fin, il est le plus parfait des actes; ce qui permet à saint Augustin de dire : « Personne n'oserait, je pense, faire passer la virginité avant le martyre. » *Lib. de sancta virginitate*, XLV; *Enarr. in Psalm.*, LXVII, *P. L.*, t. XL, col. 423; t. XXXVI, col. 812 sq.

4^o Le martyre, dans la rigoureuse acception du mot, suppose qu'on souffre la mort pour le Christ, a. 4; cf. *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 3, quæst. 2. En effet martyr signifie témoin de la foi chrétienne, qui nous enseigne à mépriser les choses visibles pour les biens invisibles. II Cor., IV, 17. Le martyr témoigne sa foi en montrant en action son mépris pour tous les biens présents, et son invincible amour pour tous les biens invisibles de l'avenir. Or il ne montrera d'une manière efficace qu'il méprise absolument tous les biens de la terre que lorsqu'il aura donné sa vie, car pour la conserver, les hommes se résignent à garder tous les autres biens, et à supporter les pires douleurs, ainsi que dit Satan dans le livre de Job, II, 4 : « Vie pour vie; l'homme donnera tout ce qu'il possède pour conserver son âme », c'est-à-dire sa vie. Aussi l'Église n'appelle-t-elle martyrs que ceux qui sont morts pour le Christ et réserve le titre de *confesseurs* à ceux qui ont subi l'exil, la prison, la perte des biens, la torture même pour confesser leur foi.

Ce sera un martyre « par analogie » qui sera attribué à la sainte Vierge dans le sermon *De assumptione*, attribué à saint Jérôme (*Epist.*, IX, ad Paul. et Eustoch.) : « Je dirai sans crainte de me tromper que la Mère de Dieu fut en même temps vierge et martyre, quoiqu'elle n'ait pas terminé sa vie par une mort violente. » C'est le même sens analogique qui permet à saint Grégoire de dire : « Bien que nous ne soyons plus exposés aux persécutions, nous pouvons encore trouver dans la paix le mérite du martyre; car si nous ne courbons pas la tête sous le glaive des bourreaux, nous portons le glaive spirituel dans notre âme, afin d'en retrancher les désirs charnels. » *Homil. in Evang.*, III, 4, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1089.

On pourrait objecter que des vierges, comme sainte Agnès et sainte Lucie, ont généreusement sacrifié leur vie plutôt que de perdre leur intégrité, dès lors on semblerait en droit de conclure qu'une femme mérite davantage le titre de martyre lorsque, pour la défense de la foi, elle perd ce bien de la virginité qu'elle estime supérieur à la vie. Saint Thomas

répond prudemment : Quand une femme perd sa virginité à cause de la foi qu'elle professe, il n'appartient pas aux hommes de déterminer avec certitude si elle subit ce dommage par amour de la foi chrétienne ou par mépris de la chasteté, il n'y a donc pas à leurs yeux de témoignage suffisant pour fonder le martyre proprement dit. Mais aux yeux de Dieu, qui voit le secret des cœurs, cela suffit pour la récompense : c'est ce qui faisait dire à la généreuse Lucie : « Si vous portez atteinte à mon honneur, ma chasteté n'en sera que plus belle et me méritera une double couronne. »

Quand on dit que la mort est essentielle au martyre, cela ne suppose pas que le mérite soit *postérieur* à la mort ; le mérite consiste à accepter la mort plutôt que de trahir la foi. Il peut arriver que le martyr vive encore quelque temps après avoir reçu les blessures qui entraîneront la mort ; le mérite du martyre commence avec les blessures.

5° Ce n'est pas seulement la foi qui peut être cause du martyre, mais *toute vertu*, pourvu qu'elle se rapporte à Dieu, a. 5 et *Ephes.*, 3, lect. 1 ; ainsi Jean-Baptiste est honoré comme martyr pour avoir soutenu les droits de la fidélité conjugale. Les œuvres de toutes les vertus, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont des professions de foi, puisque c'est la foi qui nous fait connaître que Dieu exige de nous et récompense de telles œuvres. *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 3, quæst. 2, ad 11^{um} et 12^{um}.

Le martyre suppose le témoignage rendu à la vérité divine, non à une vérité quelconque, comme un théorème de géométrie. Cependant comme tout mensonge est un péché, refuser de mentir contre une vérité quelconque, en tant qu'on envisage le péché comme opposé à la loi divine, peut être cause du martyre. *Ibid.*, ad 10^{um}.

L'Église ne considère pas comme martyrs ceux qui meurent dans une guerre juste, quoique, mourant pour leur patrie, ils aient accompli une œuvre d'autant plus méritoire que « le bien de la nation est supérieur au bien individuel ». Aristote, *Éthique*, I, c. II, n. 8. La raison en est que le bien de l'État, le premier des biens humains, passe après le bien divin. Néanmoins le bien humain peut devenir cause du martyre, s'il est rapporté à Dieu, car il devient alors bien divin.

6° *Effets* du martyre : Ils sont mentionnés III^a, q. LXVIII, a. 2, ad 2^{um} ; la libération de toute coupe et de toute peine s'obtient par le baptême et le martyre ; voilà pourquoi il est dit que dans le martyre toute la vertu du baptême s'achève (*De eccles. dogm.*, c. 74) ; noter cependant la restriction apportée III^a, q. LXXXVII, a. 1, ad 2^{um} : le martyre délivre de toute coupe, à moins qu'il ne trouve la volonté actuellement attachée au péché. *In IV^{um} Sent.*, dist. IV, q. III, a. 3, quæst. 3.

II. NOTION CANONIQUE D'APRÈS BENOÎT XIV. — Benoît XIV, dans son admirable traité *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Bologne, 1737, l. III, c. XI-XXII, étudie longuement les conditions du martyre, nous allons résumer sa savante analyse :

1° *Le Persécuteur* (c. XI), doit être un personnage distinct du martyr ; il doit intervenir directement dans la mort. Ainsi, peut-on traiter de martyre la sainte Vierge à qui s'applique la prophétie de Siméon ? Certains l'ont admis, ainsi Ildefonse de Florès, App. ad tract. *De inclyto agone martyrii* et saint Bernard. *Sermone de duodecim persecutor.* B. M. V. ; mais saint Thomas d'Aquin ne lui attribue le martyre que dans un sens impropre et par analogie, cf. *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 4, quæst. 2, ad 4^{um} ; II^a-II^{ae}, q. cxxiv, a. 4. Il est suivi par Dominique Soto, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 2, le card. Capisucchi,

Controversia de martyrio, n. 3 ; Hurtado, *Resolut. de vero martyrio*, tr. III, resol. 22, 4 ; le card. Gotti, *Theologia*, t. XIII, q. II, *De baptismo*, dub. II, n. 1 ; Théophile Raynaud, *Opera*, t. XVIII, *De martyrio per pestem*, part. II, c. I.

Certains théologiens admettent qu'on peut être martyr par suite du seul désir intense du martyre selon le canon 26 *De Penitentia.*, dist. I. Il y aurait dès lors des martyrs de la patience, de l'obéissance claustrale, de la virginité, de la charité chez ceux qui se laissent consumer par le zèle de l'amour divin ou chez ceux qui ont supporté avec vaillance une longue maladie ou qui, soignant les pestiférés, sont morts de la contagion.

Dès lors une question se pose : la mort est-elle nécessaire pour constituer le martyre ? Non, répond Martin De Magistris, tract. *De martyrio*, q. I-IV. Oui, répond saint Thomas d'Aquin, II^a-II^{ae}, q. cxxiv, a. 4, suivi par Cajétan, Capisucchi, Hurtado, Raynaud. Le mérite peut d'ailleurs être le même, puisqu'il dépend des sentiments intérieurs, mais l'*aurole* manque, ainsi que l'explique saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 3, quæst. 2, ad 3^{um} : *Actus exterior semper addit ad rationem meriti, vel demeriti, secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu, in quo prius fuerat... Cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum, quod actui martyrum debetur ratione difficultatis, quamvis etiam possit pervenire ad alterius præmium, considerata radice merendi, quia aliquis ex majori charitate potest velle sustinere martyrium, quam alius de facto sustineat, unde voluntarie martyri potest mereri sua voluntate præmium essentiali æquale, vel majus eo, quod martyri debetur, sed aureola, cum debeat difficultati, quæ est in ipsa pugna martyrii, non debetur, nisi iis, qui actum externum martyrii sustinent.*

Les saints eurent généralement un grand désir du martyre et sont néanmoins honorés comme confesseurs, ainsi saint Dominique, d'après saint Antonin, *Sum. theol.*, part. III, tit. xxxi, c. ix, saint François d'Assise, sainte Thérèse, saint Jean de Capistran, saint Romuald, saint Martin, saint François Xavier et tant d'autres.

Pour ceux qui moururent de la contagion en soignant les pestiférés, Théophile Raynaud, *De martyrio per pestem*, prétend que c'est un vrai martyre ; il est suivi par le trinitaire Jean d'Andrada, mais son livre fut condamné par l'Index en 1646, et sa doctrine réfutée par Hurtado, le card. de Lauria, Muratori, *Tract. de peste*, l. III, c. vi. Le cardinal Capisucchi, *Controversia de martyrio*, n. 11, fait une distinction entre celui qui serait placé par le persécuteur au service des pestiférés en haine de la foi et qui serait vraiment martyr, et celui qui s'y mettrait de lui-même. Le martyrologe romain signale au 28 février des martyrs d'Alexandrie morts en soignant des contagieux, mais il emploie le terme *veluti martyres* qui indique une analogie avec les martyrs et non une assimilation complète. Le cas de Louis de Gonzague confirme cette doctrine, puisqu'il n'est pas honoré comme martyr quoiqu'il soit mort en soignant des contagieux, de même pour saint Jérôme Emilien.

Cas des martyrs qui se sont donnés la mort. — Le persécuteur est alors cause occasionnelle, non cause efficiente. C'est le cas de sainte Apollonie qui sauta dans le feu pour éviter le déshonneur et de sainte Pélagie, vierge d'Antioche, qui se précipita dans l'eau avec sa mère et ses sœurs ; de même les trois cents martyrs honores le 24 août dans le martyrologe romain et des grecs sous le titre de *Massa candida*. A propos de ces cas difficiles, saint Augustin, *De civ. Dei*, I, xxvi, dit prudemment : *De his nihil temere audeo iudicare.*

Mais Coqué, dans ses notes sur le livre de la *Cité de Dieu*, indique que saint Augustin était tenu à une réserve excessive à cause des circoncellions de son temps qui se livraient à la mort. En réalité, puisque ces saints sont admis dans le catalogue des martyrs, il faut déclarer qu'ils y ont été poussés par une inspiration divine, ainsi le card. Cozza, *Com. hist. dogm. in lib. S. Augustini de Hæres.*, part. I, c. 1, n. 177; Gravina, *Contin. sec. P. Cath. Præscript.*, t. IV, p. 336; Soto, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 2; Baronius, *Annales*, an. 870, n. 11.

2^o *Peine infligée par le persécuteur* (c. XII.) — Nous avons vu que la mort est nécessaire pour le martyre; cependant, si le martyr reçoit une blessure mortelle et survit néanmoins par miracle, il ne sera pas privé de l'aurole, de même ceux qui subissent pour le Christ la prison, l'exil, des souffrances jusqu'à la mort. Ainsi pensent avec saint Thomas d'Aquin, Soto, Capisucchi, les Salmanticenses, Suarez, Hurtado, Raynaud, Gotti, Maurus et d'autres. C'est le cas de saint Jean, sorti par miracle de l'huile bouillante, de sainte Thècle, honorée comme première martyre, condamnée aux bêtes mais sauvée par protection spéciale, de saint Félix de Nole honoré le 14 janvier dans le martyrologe romain, de saint Grégoire, évêque de la Grande Arménie, honoré le 29 septembre, comme d'ailleurs de Daniel, échappé de la fosse aux lions et des trois enfants, sauvés de la fournaise. S. Cyprien, *Epist.*, LVIII.

Dans les premiers temps, le titre de martyr était donné aux simples confesseurs comme on peut le voir dans Tertullien, *Ad martyres* et dans saint Cyprien, *Epist.*, x, *Ad martyres et confessores Jesus-Christi*, *Epist.*, XII, XV, XXX. Notons toutefois que certains repoussaient ce titre dont ils se déclaraient indignes; d'autres distinguaient un double degré : martyr *initial* et martyr *parfait*; nous parlons de ce dernier, c'est le martyr au sens strict.

Que penser de celui qui, miraculeusement, n'a senti aucune douleur au milieu des supplices? Le cardinal Capisucchi dans sa controverse sur le martyre, n. 5, déclare qu'on peut y voir tout au plus un martyre *inchoative*, mais non au sens rigoureux. C'est d'ailleurs la doctrine de Cajétan. Théophile Raynaud soutient le contraire. C'est le cas des saints Tryphon et Respičius, de saint Théodore d'Ancyre et de saint Basile d'Ancyre. Ce fut d'ailleurs le cas des trois enfants jetés dans la fournaise, que Tertullien et saint Cyprien appellent martyrs.

Que penser maintenant si la blessure, mortelle par elle-même, est guérie par un médecin ou au contraire si la blessure, qui n'est pas mortelle de soi, entraîne la mort faute de soins? Dans le premier cas, répond Soto, p. 1037, il n'y a pas martyre, *quia Ecclesia nullum medicorum judicium, sed solum mortem tantquam sufficientem testimonium approbat martyrii*. Dans le second cas, il faut distinguer : ne serait pas martyr celui qui aurait négligé de recourir au médecin alors qu'il aurait pu le faire facilement, car il paraîtrait avoir désiré la mort d'une façon excessive et être coupable de négligence. Dans le cas contraire, il y aurait martyre et c'est le cas de 20 moines de la Laure de Saint-Sabas, au IX^e s.^ècle, honorés au 20 mars.

Si le cas se présentait d'un serviteur de Dieu guéri miraculeusement de blessures mortelles, il faudrait dans la discipline actuelle prouver juridiquement la blessure mortelle, la guérison miraculeuse et la persévérance jusqu'à la mort dans la charité et la pratique héroïque des vertus.

3^o *Cause du martyre ex parte persecutoris* (c. XIII.) — Elle doit être examinée avec soin, et d'abord l'intention du persécuteur. C'est ce qui fut fait notamment avec un souci particulier dans la cause célèbre des

martyrs du Japon, étudiée par la congrégation des rites en 1685-1687. Précisément l'édit de l'empereur du Japon, interdisant à ses sujets tous rapports avec les Portugais, n'invoquait d'autres raisons sinon que ceux-ci avaient introduit et favorisé les prédicateurs de la foi chrétienne. Cf. Gotti, *De vera Ecclesia*, t. I, c. III, n. 4, 14. Or, le martyre consiste dans l'acceptation volontaire de la mort pour la foi du Christ ou pour tout autre acte de vertu rapporté à Dieu. Il faut donc de la part du persécuteur la haine de la foi ou de toute autre bonne œuvre en tant que commandée par la foi du Christ.

1. Peu importe que le persécuteur soit païen, hérétique, ou même catholique; il suffit qu'il inflige la mort par haine d'une vertu qui peut se ramener à la foi, ainsi Stanislas de Cracovie, Thomas de Cantorbéry, Jean Népomucène furent mis à mort respectivement par Boleslas roi de Pologne, Henri roi d'Angleterre, Wenceslas roi de Bohême qui étaient pourtant catholiques.

2. Il n'est pas nécessaire que le persécuteur soit décidé par la haine de la foi; il peut se faire qu'il croie punir un vrai crime dont la victime a été calomnieusement chargée. Il faut alors prouver que l'accusateur a procédé *ex odio fidei*. Le cas s'est présenté dans les premiers temps du christianisme, puisque les chrétiens étaient accusés par leurs ennemis de toutes sortes de crimes odieux, et quoique la preuve juridique n'en ait jamais été faite, il a pu arriver que les juges, en envoyant les martyrs à la mort, aient cru parfois punir de justes crimes.

3. Il n'est pas nécessaire que le persécuteur avoue expressément agir en haine de la foi; il suffit que ce soit son vrai motif, même s'il invoque un autre prétexte. Cf. Borellus, *De regis cath. præstant.*, c. LXXI, n. 29; Gotti, *Theol.*, t. XIII, q. II. C'est ce que confirme l'histoire, puisque Néron commença la persécution en prétextant l'incendie de Rome qu'il attribua lâchement aux chrétiens.

4. Il n'est pas nécessaire que le persécuteur condamne expressément à mort; il suffit que ses paroles soit interprétées dans le sens d'une condamnation à mort. C'est le cas célèbre du roi Henri d'Angleterre qui s'est défendu d'avoir expressément commandé l'assassinat de saint Thomas de Cantorbéry. Saint Bernard cite un cas analogue, celui de Thomas, prieur de Saint-Victor de Paris, *Epist.*, CLIX, P. L., t. CLXXXII, col. 319.

5. L'occasion du martyre peut venir d'ailleurs, pourvu que la cause finale soit vraiment la haine de la foi, car tout acte reçoit sa véritable espèce de sa cause finale. Ainsi le martyrologe romain célèbre au 16 mai le martyre de saint Abdas dont parle Théodoret, *H. E.*, V, XXXVIII. Or, Abdas avait détruit le temple consacré par les Perses au soleil, ce dont le blâme Théodoret; mandé par Isdegerde, roi des Perses, et sommé de le reconstruire, il refusa et fut mis à mort. Il est considéré comme martyr, non pour avoir détruit ce temple, mais pour avoir refusé de le réédifier. Benoît XIV cite deux autres cas plus célèbres, étudiés de son temps, celui de saint Josaphat et celui de Pierre de Arbues; il cite également le cas plus curieux encore de la bienheureuse Camille Gentili, tuée en 1486 par son mari, pour avoir causé avec sa propre mère, Brandine Gracie. Personnellement il était favorable à lui accorder le titre de martyr pour avoir méprisé les menaces de son mari, et avoir voulu pratiquer le commandement de Dieu qui ordonne d'honorer ses parents, mais la difficulté de la cause provenait de l'impossibilité de prouver que cette mort injuste lui avait été infligée en haine de la foi.

Comment peut-on prouver que le persécuteur agit

en haine de la foi? Cette preuve peut s'administrer de différentes manières : a) Par la sentence du persécuteur qui peut le dire explicitement. — b) Par la discussion entre le persécuteur et le martyr. — c) Par les promesses faites au martyr pour l'amener à changer de résolution. — d) Par l'impunité offerte au martyr s'il consent à renier la foi du Christ. — e) Enfin cela peut apparaître *concludenter*, c'est-à-dire par mode de conclusion, et résulter des circonstances, des actes, des démarches; par exemple, il était chrétien, il a refusé de faire quelque chose d'incompatible avec la foi ou avec la morale chrétienne.

1^{re} Conditions requises chez le martyr avant sa mort (c. xv). — 1. Considérons d'abord le cas des enfants. Pour qu'ils soient martyrs, il suffit qu'ils soient morts pour le Christ, et cela même dans le sein maternel. Nous avons le cas célèbre des saints Innocents que l'Église a toujours honorés comme martyrs. Saint Augustin, *De libero arbitrio*, l. III, c. xxiii : *Etiā infantes illos, qui, cum Dominus Jesus Christus necandus quæreretur, occisi sunt, in honorem martyrum receptos commendat Ecclesia*. P. L., t. xxxii, col. 1304.

Notons toutefois cette différence entre les enfants et les adultes que ces derniers seuls auront l'auréole. Cf. saint Thomas d'Aquin, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 3, quest. 2, ad 12^{um} : II^a-II^{ae}, q. cxxiv, a. 1, ad 1^{um} : *Innocentes, sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii (in quantum scilicet martyrium est actus virtutis et fortitudinis), sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo, ita etiam aureolam, non quidem secundum perfectam rationem, sed secundum aliquam participationem, in quantum scilicet gaudent, se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia et carnis integritate*. L'auréole signifie couronne d'or; elle désigne la joie accidentelle s'ajoutant à la joie essentielle du Ciel et provenant de certaines victoires éminentes. Ces victoires peuvent provenir de la lutte contre la chair, contre le monde mauvais ou contre l'erreur; l'auréole convient donc aux vierges, aux martyrs et aux docteurs. Or, les enfants n'ont point lutté, ils sont de vrais martyrs, mais ne peuvent avoir l'auréole.

2. Adultes. — Le martyre supplée le baptême d'eau; il produit les mêmes effets, il efface le péché originel, les péchés actuels quant à la coupe et à la peine; voir la préface de saint Cyprien au *De exhortatione martyrii* : *Docentes, hoc esse baptismum in gratia majus, in potestate sublimius, in honore præstantius; baptismum, in quo baptizant Angeli, in quo Deus et Christus ejus exultant; baptismum post quod nemo jam peccat; baptismum quod fidei nostræ incrementa consummat; baptismum, quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. In aquæ baptismum accipitur peccatorum remissio, in sanguinis corona virtutum*. P. L., t. iv, col. 680. — Et saint Augustin, *De civ. Dei*, XIII, vii : *Quicumque, etiam, non percepto regenerationis lavacro, pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis. Qui enim dixit : Si quis non renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto non intrabit in regnum cælorum, alia sententia istos fecit exceptos, ubi non minus generaliter dixit : Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in cælis est; et alio loco : Qui perdidit animam suam propter me, inveniet eam*. P. L., t. xli, col. 381. — Aussi l'Église ne prie pas pour les martyrs, elle les invoque, et le pape Innocent III, citant saint Augustin, *In Joannem*, tract. LXXXIV, a pu dire : *Injuriam facit martyri, qui oral pro martyre*. Les théologiens discutent pour savoir si cet effet du martyre est produit *ex opere operato*, ou s'il est produit *ex opere operantis* et provient de l'acte de charité contenu dans l'acceptation du martyre,

selon la doctrine de saint Thomas, III^a, q. lxxvi, a. 12, ad 2^{um} : *Effusio sanguinis non habet rationem baptismi, si sit sine caritate*, et II^a-II^{ae}, q. cxxiv, a. 2, ad 2^{um} : *Martyrium est caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis*. — Cajétan, Soto, Bellarmin, Suarez enseignent que le martyre ne justifie pas strictement *ex opere operato*, comme les sacrements, mais *quasi ex opere operato*, par suite d'un privilège fondé sur l'imitation de la passion du Christ qui a promis le salut éternel à qui donne sa vie par amour pour lui.

Quoiqu'il en soit de cette discussion théorique, il faut certaines conditions pratiques : Si l'adulte est catéchumène, il doit autant que possible recevoir le baptême d'eau avant le martyre. S'il est déjà baptisé, il doit, si possible, confesser ses péchés à un prêtre ou du moins les regretter et recevoir la sainte communion, car ces préceptes obligent de droit divin au moment de la mort, et le martyre ne peut en dispenser. C'est la doctrine de saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. IV, q. iii, a. 3, quest. 3, ad 1^{um}; III^a, q. lxxvi, a. 11; cf. Soto, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. i, a. 1, concl. 3 et Estius, *In IV^{um} Sent.*, dist. IV, n. 21. — Les théologiens se demandent si celui qui se rappelle un péché non confessé est tenu de le détester *formaliter* et peut être justifié par un acte d'amour de Dieu *super omnia*, mais si cette discussion théorique s'applique au cas où le précepte de la pénitence n'urge pas, en cas de mort imminente on est tenu de se repentir et de faire un acte formel de détestation de tous les péchés dont on a le souvenir. — Celui qui va mourir pour le Christ et qui n'est pas baptisé ni ne peut l'être, est-il tenu de désirer le baptême? Estius répond qu'il est seulement tenu de ne pas le mépriser, mais qu'il n'est pas tenu de le désirer puisqu'il a un moyen plus parfait d'obtenir la vie éternelle. — La contrition au sens strict est-elle nécessaire? Bellarmin assure que l'attrition suffit comme pour le baptême d'eau; ainsi pensent Bonacina, Anaclet. Le cardinal de Lauria dit que c'est probable, non certain. Suarez, Maurus, Hurtado tiennent qu'en pareil cas il faut s'efforcer de faire un acte de contrition, seul moyen sûr; Soto et Gotti admettent, comme probable, qu'il suffit de la contrition virtuelle incluse dans la ferveur de l'acte de charité par lequel on choisit Dieu plus que sa propre vie. Ces questions qui regardent le for interne intéressent le théologien plus que le canoniste.

L'histoire nous apprend que les fidèles des premiers siècles avaient l'habitude d'aller visiter les chrétiens dans leurs prisons; ils leur apportaient charitablement des vivres, du vin mêlé de myrrhe pour les aider à supporter les tourments, il y eut même des abus contre lesquels saint Cyprien proteste dans son Épître v. Tertullien cite même un cas de martyr ivre, incapable de répondre aux interrogations du juge. Les diacres apportaient aux futurs martyrs la sainte eucharistie, les prêtres célébraient la messe dans leurs cachots pour les préparer au sacrifice suprême.

5^o Désir du martyre, son acceptation, offre spontanée, *forte* (c. xvi). — 1. Est-il permis de désirer le martyre et de le demander à Dieu? — Oui certes; aussi saint Grégoire, commentant le mot de saint Paul, I Tim., iii. *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*, ajoute que Paul a prononcé ces paroles à l'époque où celui qui commandait le peuple chrétien était le premier à marcher au martyre. Ainsi pense saint Thomas d'Aquin, II^a-II^{ae}, q. clxxxv, a. 1, ad 1^{um}.

D'ailleurs le Christ nous a encouragés au martyre, I Petr., ii, 21. Nous avons de nombreux cas de l'antiquité chrétienne qui nous montrent les aspirations les plus véhémentes vers cette preuve suprême de l'amour de Dieu. Les théologiens n'ont aucune peine à montrer que le désir du martyre ne comprend nulle-

ment l'acceptation du péché commis par le persécuteur ni la moindre complicité avec lui. Le card. de Lauria l'appelle l'œuvre la plus parfaite de surrogation. Estius peut dire fort justement : *Non enim desiderant actus malos diaboli aut malorum hominum sed, presupposita illorum malitia, desiderant ipsas afflictiones, quæ, ut tales, a Deo sunt, et proinde bonæ.*

2. L'acceptation de la mort est-elle de l'essence du martyre? — Certains ne requièrent aucune acceptation de la mort. Hurtado déclare qu'un homme qui dormirait ou serait aliéné serait martyr, pourvu qu'il soit juste et qu'il soit tué en haine de la foi. Mais cette opinion est généralement rejetée comme peu conforme à Matth., xvi, 24, *Qui vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me.*

3. Cette acceptation de la mort doit-elle être actuelle ou peut-elle être virtuelle ou habituelle, ou même interprétative? — L'intention interprétative ne saurait être admise, car il est moins vraisemblable de présumer l'acceptation des tortures et de la mort que celle du sacrement de l'extrême-onction. L'acceptation actuelle est évidemment la meilleure. La virtuelle suffit, c'est-à-dire l'acceptation qui n'a pas été rétractée et qui influe sur l'acte. On pourrait même dire que l'acceptation habituelle suffit, ce qui signifie qu'on aurait autrefois désiré le martyre, puis, sans plus y penser, on ferait quelque chose de méritoire qui entraînerait les coups des ennemis de la foi, comme de prêcher l'Évangile. Benoît XIV cite le cas de Juvénal Ancina, évêque de Saluces, empoisonné par un prêtre à qui il avait reproché sa conduite scandaleuse; il ne fut pas admis comme martyr parce que l'acceptation de la mort ne put être prouvée, puisqu'il avait bu la coupe sans soupçonner le poison qui le ferait mourir.

4. Est-il permis de s'offrir spontanément à la mort? — Cette manière de faire était interdite dans l'antique discipline de l'Église, cependant étaient exceptés ceux qui avaient eu la faiblesse d'abjurer et qui voulaient réparer leur faute; d'ailleurs nous avons de nombreux exemples de martyrs qui s'offrirent eux-mêmes aux persécuteurs et que l'Église n'a nullement blâmés. Les théologiens admettent que l'inspiration du Saint-Esprit peut expliquer cette initiative ainsi que plusieurs autres causes, parmi lesquelles saint Thomas cite le zèle de la foi et la charité fraternelle. Verricelli exige une cause grave et proportionnée, *De apostol. mission.*, tit. *De fide*, q. ix, sect. iv, n. 43; il dit qu'il faut tenir compte de deux éléments : de la disposition de celui qui s'offre, *nam in deliciis nutritus, carnis viciis irretitus, temere lapsus periculo se exponit et hic tentat Deum*, et de la fin qu'il se propose : *Qui enim ultimate et primario martyrium intendit, illicito agit, estque id circumcelliones imitari, quare finis primarius debet esse Dei gloria, fidei exaltatio, persecutoris confusio, infidelium conversio, Ecclesie pax, fidelium confirmatio.*

5. Peut-on fuir la persécution? — Tertullien ne l'admettait d'aucune manière, mais son opinion personnelle ne prévalut nullement contre l'opinion commune de l'Église. La fuite, de soi, est permise selon Matth., x, 23. Le Christ nous en a donné l'exemple. Saint Pierre, Act., xn, a fui sur le conseil de l'ange la prison et la mort que lui préparait Hérode. Saint Paul a fui par une fenêtre pour échapper au roi Artaban, II Cor., xi, 33, et l'on connaît la fuite célèbre de saint Athanase échappant aux ariens. Une pareille fuite ne doit nullement être assimilée à une négation de la foi, c'est plutôt une confession virtuelle, puisque c'est l'acceptation de grands maux, comme l'exil, par attachement à la foi.

Par contre, les évêques et ceux qui ont charge d'âme, ne peuvent pas fuir si leur fuite risque d'amener la dispersion du troupeau, I^a-II^e, q. lxxxv, a. 5.

Verricelli, *De apost. mission.*, tit. i, q. ix, sect. v, n. 45, dit que la parole de Matth., x, 23, n'est pas un précepte, mais un conseil ou une permission, car la fuite est parfois préférable. Ainsi les premiers apôtres pouvaient éviter la persécution sans scandale pour les fidèles et répandre de la sorte l'Évangile. De même, ceux qui se sentent faibles : c'est ce que dit Remigius, cité par Abulensis (A. Tostat) : *Licentia fugiendi convenit infirmis in fide, quibus concedit pius magister, ne, si se ultro ad martyrium protulissent, fortassis positi in tormentis negarent.*

On discute le cas de celui qui a promis de revenir en prison; est-il tenu de rentrer s'il prévoit qu'il sera injustement mis à mort? Cajétan l'affirme, car revenir est un acte de courage, donc un acte de vertu, matière apte au serment; d'autres le nient, sous prétexte qu'il n'y a là aucune matière à vertu ni de patience ni de fidélité.

6^e *Provocation du persécuteur* (c. xvii). — En règle générale, il n'est pas permis de provoquer le persécuteur; ainsi l'enseigne saint Thomas, II^a-II^e, q. cxxiv, a. 1, ad 3^{um}. La raison, c'est qu'on se rendrait coupable de complicité et de présomption. Pour expliquer les cas contraires que contient l'histoire de l'Église, il faut invoquer une inspiration spéciale de l'Esprit-Saint, soit pour convertir les assistants, soit pour confirmer les faibles. Mais dans la pratique, comment reconnaître si ces provocations proviennent de Dieu ou au contraire de la légèreté et de la présomption? On le reconnaîtra par les miracles subséquents, par la persévérance dans la confession de la foi jusqu'à la mort, par les vertus héroïques et surtout l'humilité habituelle de celui qui s'expose à la mort, enfin par les circonstances et les mobiles de cette décision extraordinaire.

Benoît XIV distingue sagement entre les provocations au moment même du martyre et celles qui le précèdent. Ces dernières sont généralement des imprudences condamnables, qui reviennent « à tirer les oreilles d'un chien qui dort ». Les premières, au contraire, ne font qu'affirmer l'intensité de la foi et du courage du martyr, c'est le cas des Machabées, de saint Étienne, de tant d'autres.

A propos du fameux canon du concile d'Elvire, Hurtado fait remarquer justement que si les chrétiens sont mis à mort pour avoir détruit les idoles ou les temples des païens, ceux-ci seront présumés avoir agi par légitime défense et non par haine de la foi.

La provocation est licite s'il apparaît qu'elle provient d'une inspiration du Saint-Esprit, ou si les circonstances montrent que le serviteur de Dieu devait agir de la sorte pour le bien de la foi et de la religion, ou par commandement de l'autorité publique. — Nous n'appellerons pas provocation au persécuteur la pratique de certaines vertus qui peuvent attirer la persécution, comme l'acte de Tobie ensevelissant les morts tués en haine de la religion.

7^e *Résistance du martyr, sa patience et sa constance jusqu'à la mort* (c. xviii). — Un des cas les plus intéressants et des plus discutés est de décider si le martyre suppose la non-résistance à la mort.

Ce qui fait hésiter, c'est le passage de la II^a-II^e, q. cxxiv, a. 5, ad 3^{um}, où saint Thomas semble indiquer que l'on peut considérer comme martyr le soldat qui meurt dans une guerre entreprise pour la défense de la foi. On a beaucoup discuté sur ce point pendant la grande guerre, et il est pénible de constater que, loin de faire avancer la question, la plupart de ceux qui ont pris part à cette controverse semblaient ignorer les éléments de la question, tels qu'ils sont réunis avec une sage diligence et honnêtement discutés par Benoît XIV. — Saint Thomas s'exprime plus clairement encore, *In IV^{um} Sent.*, dist., XLIX,

q. v. a. 3, quæst. 2, ad 11^{um} : *Cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur : sed, si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit : utpote, si rempublicam defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliantur et in tali defensione mortem sustineat*. Ainsi Sylvius, Paludanus, saint Antonin, Capisucchi, Hurtado.

Dans cette opinion, il faut une guerre entre fidèles et infidèles, non pour motif politique, mais pour cause de religion ; alors ceux qui luttent pour défendre la religion contre les infidèles meurent martyrs, car la mort leur est infligée en haine de la foi. Et leur résistance n'est pas un obstacle à leur titre de martyr, car, disent ces théologiens, ils luttent *non primario* pour défendre leur vie, mais pour la cause de l'Église et la vraie foi contre les adversaires du Christ ; ils ne défendent leur vie que *secundario* en tant qu'elle est nécessaire à l'Église et à la foi chrétienne.

D'autres, trouvant peut-être cette distinction quelque peu subtile, réduisent le martyre à l'acceptation de la mort dans l'intervalle qui s'écoule entre la blessure et la mort, ainsi Capisucchi, ou mieux au cas de soldats chrétiens tombant entre les mains des infidèles et sommés d'apostasier, puis, sur leur refus, mis à mort, ainsi les *Salmanticenses*. C'est ce qui arriva vers l'an 1250, comme le raconte une lettre du roi saint Louis, *Gesta Dei per Francos*, t. 1, p. 1199. Dans un tel cas, rien ne manque pour un vrai martyre et la lutte qui a précédé n'empêche pas le martyre. C'est d'ailleurs un cas tout différent de celui proposé par le cardinal de Lauria, d'un homme condamné à mort pour de vrais crimes par un prince infidèle et qui déclare accepter de mourir pour la foi qu'il professe ; car un tel homme n'est pas martyr, puisque celui qui le fait mourir n'agit aucunement en haine de la foi.

Le cas difficile et vraiment controversé est celui de soldats qui luttent et résistent dans une guerre entreprise pour la foi. C'est pourquoi dans la cause du bienheureux Josaphat, archevêque de Polotsk, les auditeurs de la Rote firent remarquer que beaucoup de théologiens refusent d'admettre le martyre quand la victime résiste, se défend, meurt par nécessité, non par volonté, et tombe parce que ses forces sont incapables de triompher de ses ennemis. Ainsi Raynaud, de Lauria, Lessius, Maurus, Gotti. La raison en est que le martyr doit imiter le Christ qui rendit témoignage à la vérité en souffrant, non en luttant et en résistant, selon la parole de I Petr., xi, 23. C'est ce qu'affirme Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. IV, c. xxxix, c'est le cas de saint Maurice et de ses compagnons de la Légion thébaine. Jadis un texte de saint Basile, *Epist.*, clxxxviii, *Ad Amphilochium*, décida l'empereur Phocas à renoncer à demander la canonisation de soldats morts en luttant contre les ennemis de la foi chrétienne. De même on n'a jamais placé au nombre des martyrs ceux qui moururent pendant les croisades. Il est vrai que l'on pourrait répondre qu'ils ne furent pas tués en haine de la foi.

On oppose en sens contraire certaines paroles qui assimilent aux martyrs les soldats tombés pour la cause de la foi, mais rien ne force de prendre le mot martyr au sens strict dans ces discours destinés à enflammer le zèle des combattants. Voir le cas spécial de saint l'Évêque, protecteur de Bologne, qui est minutieusement discuté.

Tout le monde est d'accord pour exiger, chez le martyr, la patience et la constance jusqu'à la fin, ainsi qu'il est dit dans l'hymne de l'office de plusieurs martyrs. Voir aussi *De civ. Dei*, xxi, ix, 9 et x, xxi. Il faut que le martyr ait persévéré jusqu'à la mort *imite et patienter*. Mais comment prouver cette persévérance ? Certains admettent qu'il suffit de l'ab-

sence de signe contraire, ainsi le card. Petra, le card. de Lauria. Mais il faut distinguer la persévérance *interne* et la persévérance *externe*. La première n'est connue que de Dieu ; la deuxième est soumise au jugement de l'Église qui conjecture l'autre par celle-ci. Il faut donc que les paroles, les signes et les faits prouvent la persévérance externe. Telle est la discipline traditionnelle de l'Église.

Qu'on n'objecte pas l'exemple de saints vénérés par l'Église comme martyrs sans qu'on ait pu constater leur persévérance jusqu'à la mort, tel saint Julien, dont saint Chrysostome narre le martyre, *P. G.*, t. L, col. 671 : *Allato sacco, et arena completo, cum in eum scorpiones, viperas et dracones injecisset, cum illis et sanctum injecit et in mare demisit*. Mais il est naturel de conjecturer la persévérance jusqu'à la mort en se fondant sur ses actes et sa conduite jusqu'au moment où il est enfermé dans le sac.

Par ailleurs on pourrait objecter ce que nous avons admis plus haut que la volonté habituelle suffit pour le martyre ; dès lors que penser du cas d'un homme qui a désiré le martyre, puis qui, n'y pensant plus, est tué en haine de la foi ? Dans ce cas, il est évident qu'on ne peut prouver la persévérance jusqu'à la fin ; mais Benoît XIV distingue sagement le martyr *coram Deo* et le martyr *coram Ecclesia*. On peut l'être dans le premier sens, sans l'être dans le second. Ajoutons que certains auteurs exigent pour prouver la persévérance interne des miracles postérieurs à la mort ; mais cette opinion ne s'impose pas, car l'Église qui ne juge que de l'extérieur est fondée à prouver les sentiments internes par les signes extérieurs.

8^e Cause du martyre *ex parte martyris* (c. XIX-XX).

Il faut encore examiner la cause défendue par celui qui meurt. C'est cette doctrine que saint Augustin a souvent exposée contre les donatistes qui se glorifiaient d'avoir, eux aussi, des martyrs : *Recte ista dicerentur a vobis quærentibus martyrum gloriam si haberetis martyrum causam. Non enim felices, ait Dominus, qui mala ista patiuntur, sed qui propter Filium hominis patiuntur*, *P. L.*, t. XLIII, col. 717. Et Chrysostome : *Nam latronibus lacerantur latera, et monumentorum perforibus, et præstigatoribus. Verum idem patiuntur et martyres. Facta quidem sunt eadem, ceterum animus et causa, cur hæc fiant, non est eadem ; eoque plurimum est discriminis inter hos et illos. Sicul igitur in illis non tormentum tantum expendimus, sed prius animum et causam, ob quam cruciatus inferuntur, consideramus ; et ob id martyres amamus, non quod crucientur, sed quod ob Christum cruciatus ferant ; contra latrones detestamur, non quia puniuntur, sed quod ob malefacta puniuntur*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 874.

Il faut donc mourir pour la foi, ce qui comprend non seulement ce qu'il faut croire, mais aussi ce que la foi nous enseigne qu'il faut pratiquer, et par conséquent pour l'exercice de toute vertu tombant sous le précepte. C'est ce qu'on appelle profession de foi *in facto*, cf. II^a-II^a, q. cxxiv, a. 5, et *In IV^{um} Sent.*, dist. XI IX, q. v, a. 3, ad 9^{um}, et *In Ep. ad Rom.*, c. viii, lect. 7 : *Patitur etiam propter Christum non solum qui patitur propter fidem Christi, sed etiam qui patitur pro quocunque iustitie opere pro amore Christi*.

Celui qui confesserait la foi chrétienne par vaine gloire, pour acquérir la célébrité, pour obtenir un culte et être rangé parmi les martyrs, ne serait pas un vrai martyr, car son acte ne serait pas moralement bon. Sans doute, le mouvement de vaine gloire n'est, de soi, que péché veniel, mais ce serait péché mortel que de subir la mort dans un but de vaine gloire.

Pour constituer le martyre, il ne suffit pas d'accepter la mort : 1. pour une vérité connue par lumière naturelle (Benoît XIV cite les cas de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, qui sont des vérités

naturelles, mais qui ont une connexion intime avec la foi, et que saint Thomas appelle des préambules à la foi); — 2. pour un opinion révélée, connue par une révélation particulière: 3. pour une opinion non encore définie par l'Eglise (Benoît XIV cite l'immaculée conception qui était encore discutée de son temps); — 4. ni pour un bien ethniquement bon: conserver le secret d'un ami; — 5. ni pour une assertion qu'on croit faussement appartenir à la révélation.

9^e Les faux martyrs hérétiques ou schismatiques (c.xx). — On peut distinguer deux cas, selon que l'hérétique meurt pour défendre son hérésie, ou qu'il meurt pour un point de doctrine commun avec la vraie foi.

Le second cas est le plus intéressant, mais même alors le patient ne sera pas considéré comme martyr, car, dit Benoît XIV, même s'il meurt pour la vérité, il ne meurt pas pour la vérité proposée par la foi, puisqu'il n'a pas la foi. Durand admettait chez l'hérétique qui nie un point de foi un *habitus* surnaturel, mais informe de foi; cette opinion est communément rejetée par les théologiens. Celui qui n'a pas la foi, ne peut mourir pour la foi. Benoît XIV parle ensuite de l'hérétique *invincibiliter*, c'est-à-dire de celui qui est « de bonne foi » dans l'erreur; s'il meurt pour un vrai point de foi, peut-il être considéré comme martyr? I enoît XIV répond par une distinction importante: il le sera *coram Deo*, mais non *coram Ecclesia*. Il le sera *coram Deo*, pourvu qu'il soit habituellement disposé à croire tout ce qui lui serait proposé par l'autorité légitime, car il n'est pas coupable d'après la parole de saint Jean: *Si non venissem et locutus fuisssem eis, peccatum non haberent*, xv, 22; il ne le serait pas *coram Ecclesia* qui ne juge que de l'extérieur, et qui, constatant l'hérésie externe, en est réduite à conjecturer l'hérésie interne. On voit combien cette distinction proposée par l'éminent canoniste peut donner satisfaction aux plus difficiles. Mais une fois qu'elle est admise pour reconnaître comme martyr *coram Deo* l'hérétique *invincibiliter* qui meurt pour défendre un point de doctrine commune avec la vérité catholique, ne faudra-t-il pas le reconnaître encore s'il meurt avec la même sincérité pour défendre une assertion erronée qu'il croit appartenir au Credo chrétien? On voit par ces exemples combien la notion du martyre qui semble, à première vue, très claire et nettement délimitée, pose en réalité de nombreuses questions auxquelles il est difficile de répondre avec certitude.

III. HISTOIRE DU MARTYRE. — 1. Les temps primitifs. — 1. Cause des martyres. — Les chrétiens vécurent durant deux siècles et demi, depuis le massacre ordonné par Néron en 64 jusqu'à l'édit de tolérance de 313, exposés à la persécution. La guerre religieuse connut cependant des accalmies. Ce fait de la persécution acharnée est d'autant plus surprenant que le Romain se montrait très tolérant et respectait les dieux des diverses nations.

Mais les chrétiens furent d'abord confondus avec les juifs et héritèrent de l'antipathie dont souffraient ceux-ci. Vers l'an 50, l'empereur Claude avait banni de Rome les juifs, *judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes*. Suétone, *Claude*, 25. Ce ne fut qu'une courte tempête, dans laquelle les chrétiens d'origine juive furent englobés. Les juifs furent admis de nouveau, mais le christianisme ne bénéficia pas de la tolérance accordée au judaïsme, car il n'avait aucun caractère national, sa foi, sa morale, son culte s'adressaient à tous sans distinction de race et de nationalité. En devenant chrétien, on cessait d'être romain. Le christianisme était une menace pour le culte de l'État et son extension risquait de ruiner le paganisme officiel. Personne n'admettait alors que Rome, et avec elle l'Empire romain, pût subsister sans les dieux nationaux: ainsi s'explique que la persécution la plus

acharnée provint des empereurs les meilleurs et les plus romains.

Mais si les chrétiens furent poursuivis par dérogation à la tolérance dont les Romains couvraient ordinairement toutes les religions, en vertu de quelle loi le furent-ils? Sur ce point les historiens discutent.

Duchesne parle « des origines si obscures de la législation persécutrice. *Les origines chrétiennes*, p. 115. Certains la font remonter à Domitien vers la fin du premier siècle (Dion Cassius, *LXVII*, 13; Suétone, *Domitien*, 10). On admet assez généralement qu'elle date de Néron, à la suite de Tertullien qui ne craint pas de l'appeler *Institutum neronianum*. *Ad Nat.*, I, 7. Néron, ceci est assuré, prit prétexte de l'incendie de Rome pour l'attribuer aux chrétiens et en fit un affreux massacre. Tacite, *Annales*, xv, 44.

Certains ont pensé que les chrétiens étaient poursuivis au nom du droit commun, comme suspects de magie, de sacrilège ou lèse-majesté, ainsi Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, Paris, 1895; Görres, *Realencyclopaedie der christl. Altertümer*, t. I, p. 215; Dartigue-Pérou, *Marc-Aurèle dans ses rapports avec le christianisme*, Paris, 1897. Mais cette thèse, contraire à la tradition, est également démentie par les faits historiques; elle est aujourd'hui abandonnée.

Mommsen, *Der Religionsfrevel nach römischem Recht*, *Historische Zeitschrift*, 1890, t. *LXIV*, p. 389-429, suivi par Ad. Harnack, art. *Christenverfolgungen*, dans la *Realencyclopaedie de Herzog-Hauck*, et Veis, *Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche*, Munich, 1899, a prétendu que, pendant les deux premiers siècles, les magistrats usèrent contre les chrétiens de leur droit de coercion. Les chrétiens passaient pour des sujets dangereux à cause de leur conduite, de leurs paroles et de leurs opinions. Dès lors chaque préfet ou gouverneur pouvait user contre eux d'un droit de police illimitée, appelée coercion. La coercion ne prévoyait ni forme de procès ni peine déterminée, le fonctionnaire n'était lié par aucune règle. Ceci expliquerait que la condamnation n'est ordinairement basée sur aucun autre grief que le fait d'être chrétien. Cette thèse, on ne sait trop pourquoi, a été considérée par certains catholiques, comme diminuant la signification du martyre chrétien. Elle a été vivement combattue, et par des arguments qui ne sont pas tous d'ordre historique.

Aussi est-on revenu, dans quelques milieux, à l'ancienne tradition d'après laquelle les chrétiens furent, dès le temps de Néron, condamnés en vertu d'une loi particulière proscrivant le christianisme: *Christianos esse non licet*. Ainsi le déclare aient Tertullien, Méiton de Sardes et Sulpice-Sévère, *Chron.* II, 29. Mais ces affirmations sont ou bien tardives, ou bien imprécises; et la question ne semble pas résolue. Intéressante au point de vue de l'histoire, elle n'a pas, au point de vue théologique, l'importance qu'on a voulu lui attribuer. Voir ci-dessus, col. 226, ce qu'en pensait déjà Benoît XIV.

2. Les décrets de persécution. — Au second siècle la législation se précise en se modérant. Nous avons le texte du rescrit de Trajan dans Pline. *Ep.*, x, 96. Le rescrit adressé en 112 au gouverneur de Bithynie déconseille de poursuivre d'office, mais commande de condamner les accusés qui se reconnaissent chrétiens et refusent de sacrifier; sentence confirmée en 124 par le rescrit d'Hadrien à Minucius Fundanus, proconsul d'Asie, Eusèbe, *H. E.*, IV, ix, les rescrits d'Antonin entre 147 et 161 à diverses cités de Macédoine, de Thessalie et de Grèce, *ibid.*, IV, xxvi, 10 (citation de Méiton) et le rescrit de Marc-Aurèle en 177 au légat de la Lyonnaise. *Ibid.*, V, xi, 47.

Saint Justin, *Apol.*, I, 4, 7, 8 et Tertullien, *Apol.*, 5-8, attaqueront sans peine l'illogisme de cette déci-

sion qui interdit de poursuivre les coupables et néanmoins ordonne de les condamner s'ils sont accusés. Mais l'illogisme n'est-il pas le correctif imposé par le bon sens à tous ceux qui s'engagent dans une fausse voie et qui craignent de s'y aventurer trop loin? D'ailleurs, comme le fait justement remarquer P. Allard, cette sentence montre que la profession du christianisme ne supposait l'inculpation ou la présomption d'aucun crime de droit commun, sans quoi le fait de renier la foi chrétienne n'aurait pas suffi à entraîner l'acquiescement.

De plus il est permis de voir une volonté providentielle dans cette législation exceptionnelle qui faisait dépendre la condamnation à mort de la seule volonté de ceux qui s'y exposaient par leur fidélité à la foi chrétienne. Le martyre deviendra, de la sorte, le plus beau et le plus méritoire triomphe de la liberté morale. Les chrétiens peuvent jusqu'au dernier moment échapper au supplice. Leur couronne n'est pleinement glorieuse que parce que leur mort est acceptée volontairement.

Au III^e siècle, à partir de Septime-Sévère, cf. Spartien, *Vita Severi*, 17, chaque persécution est précédée par un édit qui ordonne de poursuivre les chrétiens et de les mettre en demeure d'abjurer. Le nombre des chrétiens était devenu trop considérable; on interdit seulement les conversions nouvelles et l'on restreignit les poursuites aux convertisseurs et aux nouveaux convertis. C'est alors que Clément d'Alexandrie est forcé de s'enfuir et que ses élèves sont mis à mort. Eusèbe, *H. E.*, VI, 1, 14. A Carthage a lieu le martyre de sainte Félicité et de ses compagnons. — Maximin, en 235, limite les poursuites aux principaux chefs. *H. E.*, VI, xxviii. Ainsi sont déportés en Sardaigne le pape Pontien et l'antipape Hippolyte qui rachètera son schisme par la gloire du martyre. — Dèce, en 250, élargit la poursuite et l'applique à tous sans exception: tous devront, à jour fixé, sacrifier aux dieux. Ceux qui n'auront pas obtenu le *libellus*, gage de leur apostasie, subiront soit le bannissement avec confiscation des biens, soit la mort. Les procès pourraient être rapides; les juges les traînent en longueur dans l'espoir d'obtenir le reniement par la persuasion ou par la torture. Saint Cyprien écrit: «Ceux qui veulent mourir ne viennent pas à bout de se faire tuer». *Epist.*, LIII, 2. Dèce veut obtenir l'apostasie plus que la mort, il cherche à «détruire les âmes, non les corps». Saint Jérôme, *Vita Pauli eremite*, III.

Valérien tente une nouvelle tactique et procède, non plus par masse, mais par séries. En 257, il ordonne aux évêques et aux prêtres de sacrifier sous peine d'exil, défend aux chrétiens de participer aux réunions liturgiques sous peine de mort. Saint Cyprien comparait alors devant le proconsul d'Afrique, saint Denys d'Alexandrie devant le préfet d'Égypte. *H. E.*, VII, xi. En 258, l'exil est remplacé par la peine de mort immédiate contre les membres du clergé; pour les chrétiens de condition, confiscation, dégradation et mort pour les hommes, exil pour les femmes, pour les Césariens (affranchis de la maison impériale) confiscation et réduction à l'état de serfs de la glèbe. Résultat: à Rome, martyre du pape Sixte II et de ses diacones; à Tarragone, de l'fructueux et de ses diacones; à Carthage, de Cyprien. La mort de Valérien amena la fin de la persécution et Gallien rendit à l'Église ses biens. *H. E.*, VII, xiii. Mais Aurélien aurait rendu en 271 un nouvel édit, qui précéda sa mort de quelques mois. Lactance, *De mort. persec.*, vi.

Dioclétien, après s'être montré bienveillant, lance successivement trois édits. En 303, le premier ordonne que les églises soient rasées, les saintes Écritures livrées aux flammes, les chrétiens de condition élevée privés de leurs honneurs, les gens du peuple empi-

sonnés. *H. E.*, VIII, II. Le deuxième ordonne que tous les chefs des Églises soient jetés en prison, VIII, vi, 8. Le troisième prescrit de libérer ceux des ecclésiastiques qui consentent à sacrifier et ordonne contre les autres les supplices les plus cruels. VIII, vi, 10. En 304, l'édit de Dèce est renouvelé contre tous les chrétiens. C'est une guerre d'extermination. Elle cesse en Occident à la suite du partage de l'Empire qui suit l'abdication de Dioclétien, elle continue en Orient avec Galère et Maximin Daïa. En 306, ceux-ci publient un 5^e édit pour prescrire à tous le sacrifice par appel nominal. Eusèbe, *De mart. Palestinæ*, IV, 8. Ce fut, dit Eusèbe, un orage inexplicable. En 306, 6^e édit promulgué par Maximin Daïa multipliant les proscriptions. En 311, Galère malade se croit puni par le Dieu des chrétiens (Lactance, xxxiv), et publie un édit en leur faveur. A sa mort, Maximin recommence la persécution. Mais l'ère des persécutions allait bientôt finir: en 313, l'édit libérateur de Milan, appliqué en Occident au mois de mars, fut affiché en mai à Nicomédie après la défaite de Maximin par Licinius. Le christianisme, par son courage intrépide contre les persécuteurs, avait chèrement conquis sa liberté.

3. Principaux mobiles des persécutions. — a) *Préjugés populaires.* — A l'origine, confondus avec les juifs, les chrétiens partagent leur impopularité; plus tard, c'est encore pire; ils sont accusés d'athéisme, Justin, *Apol.*, I, 6; II, 3; de haine du genre humain, Tacite, *Annales*, XV, 44; d'adorer une tête d'âne, Tacite, *Hist.*, V, 4; de commettre des crimes odieux: incestes, repas de Thyeste, Minucius Félix, *Octavius*, ix; Tertullien, *Apol.*, 8; Origène, *Contra Cels.*, IV, 27. Cependant aucun chrétien ne fut jamais condamné en jugement régulier pour de tels forfaits. Le peuple les rendait responsables des calamités publiques: *Si Tiberis ascendit ad mœnia, si Nilus non ascendit in arva, si cælum stetit, si terra movit, si James, si lues, statim: Christianos ad leonem! acclamatur.* Tertullien, *Apol.*, 4. On les nommait: *Hostes publici deorum, imperatorum, legum, morum, nature totius inimici.*

b) *Préjugés d'hommes d'État.* — Il faut tenir compte de l'étroit formalisme du droit romain. La loi défend «la superstition nouvelle», les chrétiens tombaient sous la loi de lèse-majesté (*Lex Julia majestatis*) pour assistance aux assemblées nocturnes, pour participation à des associations interdites (*heteriæ, cœtus illiciti*), pour refus d'offrir à l'empereur l'encens et les libations en lui donnant le titre de Dieu (*impietas in principes*), crimes punis de la décapitation pour les gens de condition élevée, du bûcher ou de l'exposition aux bêtes pour les gens moindres. Paulus, *Sentent.*, V, xxxix, 1. Plinius reprochera aux chrétiens de Bithynie leur désobéissance, leur entêtement, leur inflexible obstination, *Epist.*, x, 97; Marc-Aurèle, leur opiniâtreté, leur superstition sans mesure, *Pensées*, xi, 3. Valérien dénonce les chefs «d'une coalition dangereuse».

c) *Certaines raisons personnelles.* — Néron fit attribuer aux chrétiens l'incendie de Rome pour dégager sa propre responsabilité. Maximin les persécuta en haine de son prédécesseur, Alexandre-Sévère, qui les avait favorisés, Eusèbe, *H. E.*, VI, xxviii; Dèce, par aversion personnelle contre Philippe; Valérien était occultiste et fut entraîné par les délations intéressées des devins qui avaient sa confiance. *Ibid.*, VII, x, comme par sa cupidité. Saint Ambroise, *De offe.*, II, xxviii. Dioclétien fut déterminé par des réponses d'haruspices, au dire de Lactance, *De mort. pers.*, xi; Galère, par les conseils de sa mère, vieille paysanne fanatique, qui avait été prêtresse. *Ibid.*, xii.

1. *Culte des martyrs.* — La prière, les lois romaines

privaient de sépulture les condamnés à mort; en fait cependant, les cadavres étaient accordés aux proches qui les demandaient. Avec quelle ferveur les chrétiens réclamaient les restes précieux de ceux qui avaient donné leur vie pour la foi! Parfois ils les enlevaient en secret et les ensevelissaient avec respect.

Au jour anniversaire de la mort, *depositio*, on se réunissait auprès du tombeau, cf. *Martyrium Polycarpi*, xviii, on célébrait le saint sacrifice et on faisait des distributions aux pauvres. La liste des anniversaires célébrés dans chaque église sera le germe des martyrologes. On ne prie pas pour les martyrs, S. Augustin, *Serm.*, cccix, 1, on les invoque. Des lampes brûlaient devant les tombeaux, mais il n'y a aucune confusion avec les rites païens. Cf. Vacandard, *Les origines du culte des saints*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, III^e série, Paris, 1912. L'Église procéda à des enquêtes, surtout depuis le III^e siècle. Quand les hérésies se développèrent, il fallut séparer les martyrs orthodoxes des hérétiques. L'Église refusait de reconnaître comme martyrs ceux qui avaient provoqué la colère du persécuteur par quelque acte inconsidéré. S. Augustin, *Breviculus coll. cum donat.*, III, iii, 25.

On se partageait les reliques : sang recueilli sur des linges ou avec des éponges, huile des lampes brûlant près du tombeau. On se recommandait à l'intercession des héros avant et après leur martyre. On désirait être enterré auprès d'eux. La superstition pouvait même se glisser parfois, puisqu'une inscription d'une basilique romaine proteste contre les excès d'une dévotion peu éclairée : « Ce n'est point par le voisinage du corps, c'est par l'âme que nous devons approcher des Saints ». *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 33.

5. *Nombre des martyrs.* — Ce nombre est impossible à évaluer, même d'une façon approximative, mais la tradition et l'histoire attestent qu'il fut très élevé.

H. Dodwell, le premier, *Dissert. Cyprian*, ix, *De paucitate martyrum*, Oxford, 1684, tenta une apologie des empereurs romains et relégua les martyrologes au nombre des fables inventées par les moines. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris, 1689, lui répondit victorieusement. Il n'essaya pas cependant de justifier le chiffre fantaisiste de 11 millions donné par le P. Florès, *De inclyto agone martyrum*, l. IV, c. iii, et résultant des calculs d'Arias et de Génébrard, ni surtout de 2 millions et demi pour la seule ville de Rome, Gaume, *Les trois Rome*, Paris, 1848, t. iv, p. 591, ni même de revendiquer, pour Rome seule, 700 martyrs à chaque jour du calendrier. Cf. Boldetti, *Osservazioni sopra cimiteri dei SS. Martiri ed antichi cristiani di Roma*, Rome, 1720, p. 266. Le nombre des martyrs romains serait de 13825 d'après le Martyrologe romain, cf. Kraus, *Die Blutampullen der röm. Katakomben*, Francfort, 1868, p. 35; il est réduit par le P. V. de Buck au nombre, déjà respectable, de quatre mille, *De phialis rubricatis, quibus mart. Rom. sepulcra dignosci dicuntur observationes*, Bruxelles, 1855, p. 31 sq.

Gibbon reprit en 1776 la thèse de Dodwell, *Decline and fall of the Roman Empire*, c. xvi, suivi par Ernest Havet, *Le christianisme et ses origines*, Paris, 1884, t. iv. G. Foissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1911, t. I, p. 457, donne la note juste : « Qu'on songe que la persécution, avec plus ou moins d'atrocité, a duré deux siècles et demi, et qu'elle s'est étendue à l'empire entier, c'est-à-dire à tout le monde connu, que jamais la loi contre les chrétiens n'a été complètement abrogée jusqu'à la victoire de l'Église, et que, même dans les temps de trêve et de répit, lorsque la communauté respirait, le juge ne pouvait se dispenser de l'appliquer toutes les fois qu'on amenait un coupable à son tri-

bunal, et l'on sera, je crois, persuadé qu'il ne faut pas pousser trop loin l'opinion de Dodwell, et qu'en supposant même qu'à chaque fois et en particulier, il périt peu de victimes, réunies, elles doivent former un nombre considérable. »

On oppose un texte d'Origène, *Contra Celsum*, III, 8 : « Ceux qui furent mis à mort pour la foi chrétienne ont été peu nombreux et sont faciles à compter, car Dieu ne voulait pas que toute la race des chrétiens fût anéantie. » Mais cette expression *peu nombreux* ne doit être prise que dans un sens relatif, c'est-à-dire par rapport au total des chrétiens, et de plus il faut remarquer qu'Origène écrit en 249 avant la persécution de Dèce et ne peut y faire allusion.

Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christenthums*, 1^{re} édit., p. 345, ose dire : « Un regard jeté à l'aide des ouvrages de Tertullien sur Carthage et l'Afrique du nord, montre qu'avant l'année 180 il n'y eut dans ces régions aucun martyr, et que depuis lors, jusqu'à la mort de Tertullien, elles n'en comptèrent, même en joignant la Numidie et les Maurétanies, guère plus de deux douzaines. » Ces deux douzaines représentent sans doute les chrétiens de Scillium d'une part et de l'autre Perpétue, Félicité et leurs compagnons, tous martyrisés entre l'an 180, date à laquelle Tertullien déclare que « le glaive n'a pas encore été tiré contre les chrétiens », *Ad Scapulam*, 3, et sa mort. Cependant il y eut d'autres martyrs, car, en 197, Tertullien nous parle de nombreux fidèles attendant en prison l'heure d'être mis à mort, *Ad Martyres*, 1, et d'autres encore qui ont été lapidés ou brûlés par la foule ameutée des païens, *Apol.*, 37, de beaucoup d'autres qui ont péri par le glaive, le feu, les bêtes, les fouets. *Apol.*, 11, 12, 31, 50.

Pour les chrétiens massacrés en 64 par Néron, Tacite, *Ann.*, XV, 44 et saint Clément, *I Cor.*, vi, indiquent « une grande multitude. » En 95, sous Domitien, Dion Cassius, *Hist. Romaine*, lxxvii, 14, en mentionne « beaucoup », de même saint Jean, *Apoc.*, vi, 9-11. Sous Trajan, la fureur populaire en fit mourir un « grand nombre », sans compter ceux qui tombaient victimes d'un jugement régulier. Eusèbe, *H. E.*, III, xxxiii, 2. « D'innombrables martyrs » dans le monde entier subirent la mort sous Marc-Aurèle. *Ibid.*, V, 1. Les proconsuls et les préfets ne pouvaient suffire à toutes ces condamnations. Septime-Sévère fit couler le sang à flots; on crut à la venue de l'Antéchrist. Eusèbe, VI, ii, 3. Dèce, que Lactance appelle « un monstre exécrable », n'épargna ni âge, ni sexe, ni condition; « le sang coulait par torrents », affirme S. Cyprien, *Epist.*, viii.

Sous Gallus « une multitude innombrable » de martyrs reçut la couronne. S. Cyprien, *De mortalitate*. Pendant son règne si court, Valérien versa beaucoup de sang chrétien, affirme Lactance, *De mort. persec.*, v. La persécution de Dioclétien « dévasta pendant dix ans le peuple de Dieu », aucune guerre n'avait décimé à ce point la population. Sulpice-Sévère, *Hist. sacr.*, II, xxxii; Orose, *Adv. pagan.*, VII, xxii. Le glaive était émoussé et les bourreaux exténués devaient se relayer. En Égypte, il n'était pas rare de voir sur une place « trente, soixante ou cent » victimes sacrifiées en même temps. Eusèbe, *H. E.*, VIII, ix.

Renan, *L'Église chrétienne*, p. 316, dit : « De Néron à Commode, sauf de rares intervalles, on dirait que le chrétien vit toujours en ayant sous les yeux la perspective du supplice. » Harnack exprime la même opinion : « Sur chaque chrétien pendait l'épée de Damoclès; il avait la sensation d'être toujours sous le glaive, même si celui-ci tombait rarement. » *Loc. cit.*, p. 345.

Le nombre des martyrs fut certainement très grand dans la seconde moitié du III^e siècle. Il le fut plus encore au début du IV^e. Eusèbe, VIII, iv, parle de

milliers et déclare que le langage humain ne saurait exprimer combien de martyrs il y eut dans les villes et dans les provinces; en Égypte il y eut un très grand nombre d'hommes, *καθὼς τὸν ἀριθμὸν*, sans compter les femmes et les enfants. VIII, viii.

On connaît des exemples d'exécutions en masse : les quarante martyrs de Sébaste, S. Grégoire de Nyse, *Oratio II in XI martyres*, la Légion thébaine (sur laquelle le dernier mot n'est pas dit), les habitants d'une ville de Phrygie enfermés dans leur église à laquelle on mit le feu. Eusèbe, VIII, xi.

2° *Après la conversion de Constantin.* — 1. *Empire des Perses.* — La conversion des empereurs ne mit pas fin à la persécution, elle ne fit que la déplacer. Les Perses persécutèrent les chrétiens comme suspects de connivence avec les empereurs chrétiens. Les persécutions furent engagées par Sapor II de 340 à 399, par Jazgerd I^{er} en 420, par Bahral V en 421 et 422, par Jazgerd II de 446 à 450. Sozomène, *H. E.*, II, 1^{er}, affirme que, sous Sapor II, il y eut 16 000 martyrs dont les noms furent conservés. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904. Là encore le juge offrait à l'accusé de l'acquitter pourvu qu'il consentît à renoncer à sa religion; la torture était employée pour arracher par la souffrance le désaveu de la foi! La barbarie orientale inventa des supplices plus cruels que ceux infligés par les persécutions romaines.

2. *Martyrs faits par les donatistes.* — Ce schisme qui éclata dès que la paix eut été rendue à l'Église et qui divisa l'Afrique romaine, remplit de violences le IV^e siècle et une partie du V^e. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. IV, *Le donatisme*, Paris, 1912, qualifie les donatistes de « diables déchaînés ». Les donatistes honoraient comme martyrs ceux des leurs qui avaient succombé dans des rixes engagées contre les catholiques, ou même ceux qui avaient été punis par les magistrats pour des crimes de droit commun. Ils cherchaient dans le suicide à s'assimiler aux martyrs. On en vit se précipiter du haut des rochers, ou se noyer, ou se brûler vifs, parfois en compagnie de leurs évêques, ou forcer des passants à les tuer, persuadés qu'ils iraient ainsi droit au ciel, comme s'ils avaient confessé la foi devant les bourreaux.

S. Optat, *De schism. donat.*, III, iv, et saint Augustin nous affirment que ces fanatiques firent de nombreux martyrs, évêques, prêtres, fidèles. Les concellions coupaient les bras et les jambes, arrachaient la langue, crevaient les yeux ou aveuglaient en versant sur les yeux de la chaux mêlée de vinaigre. Voir dans Monceaux le commentaire de l'épithaphe composée par saint Augustin pour Nabor, le diacre martyr. T. IV, p. 475.

3. *Les ariens.* — Les empereurs ariens persécutèrent les catholiques fidèles à la foi de Nicée; saint Athanase, exilé par Constance, raconte le martyre de Paul de Constantinople, *De fuga*, III, avec ses deux secrétaires, Martyrios et Marcien, Sozomène, *H. E.*, IV, 3. Ariens recommença dix ans plus tard : 80 prêtres furent embarqués sur un navire auquel on mit le feu en pleine mer. Théodoret, *H. E.*, IV, 21. — Dans l'Afrique vandale, il y eut des persécutions déchaînées par les ariens depuis la conquête par Gensérie 429, jusqu'à la reprise sous Justinien, 535. Nous en avons le récit dans *l'Historia persecutions Africana promissa* de Victor de Vite. Pendant 37 ans, Gensérie persécuta dans un but partiellement politique pour assurer sa domination, aussi proscribit-il l'aristocratie et l'épiscopat à cause de leur attachement pour Rome. Par contre, il donne sa confiance au clergé arien qui persécuta les catholiques tout en exaltant de leur procurer l'aurole du martyre. Pendant sept ans, Hémère persécuta avec plus de violence. Il exila les

catholiques de toutes les fonctions palatines ou administratives, il condamne à l'exil 4 966 prêtres, diacres et fidèles. Ceux qui résistent reçoivent 550 coups de verge ou sont brûlés vifs. Après une conférence contradictoire organisée entre évêques catholiques et ariens qui tourne au succès des premiers, on essaye de diviser le bloc des 466 évêques catholiques en les invitant à signer un serment politique habilement formulé : les uns signent, les autres refusent. Alors les premiers sont condamnés à l'exil pour avoir prêté serment malgré l'Évangile qui semble l'interdire, les autres sont condamnés aux travaux forcés en Corse parce qu'ils se sont montrés peu loyalistes envers l'héritier présomptif. Victor de Vite, IV, 5. La fureur s'exerce aussi contre les simples fidèles. Dionysia est dépouillée de ses vêtements, placée sur un lieu élevé et fouettée en public. Pendant que des ruisseaux de sang coulent sur tout son corps, elle s'écrie : « Tourmentez tous mes membres, mais respectez ma pudeur. » Par son courage, elle donna à presque tous ses coreligionnaires la force de résister comme elle. *Ibid.*, V, 1. Les ariens essayaient de rebaptiser de force; ainsi firent-ils pour l'évêque Habetdeum, mais « cette eau menteuse ne put submerger sa volonté ». Il répondit à celui qui le proclamait arien malgré lui : « Il n'y a de crime que si la volonté a consenti! Or, ferme dans ma foi, j'ai par mes cris confessé et défendu ce que je crois et ce que j'ai toujours cru. Après que tu m'as chargé de chaînes et que tu as verrouillé la porte de ma bouche, je me suis retiré dans mon cœur comme dans un prétoire, et là j'ai dicté aux anges les actes de la violence qui m'était faite, et je les ai fait lire à Celui qui est mon souverain. » *Ibid.*, V, 12.

Les ariens s'efforçaient de faire apostasier les enfants. Si quelques mères trop faibles conjuraient leurs enfants d'accepter le second baptême, d'autres les exhortaient à rester fidèles au baptême qui les avait faits catholiques. C'est à ce dernier parti que tous se décidèrent, les enfants se montrant, pour une fois, plus courageux que leurs mères. *Ibid.*, II, 9. Les catholiques, restés à Tipasa en Maurétanie, ayant refusé d'apostasier, on leur coupa la main droite et la langue : Victor de Vite, V, 6, affirme qu'ils continuèrent à parler et son témoignage est confirmé par le comte Marcellin, *Chron.*, a. 484; Procope, *De bello vand.*, I, viii; Victor de Thune, *Chron.*, a. 479, et Grégoire le Grand, *Dialog.*, III, xxxiii.

3° *Réforme.* — 1. *La tolérance et les protestants.* C'est une erreur assez répandue que la Réforme aurait suscité l'idée de tolérance! L'histoire montre au contraire que cette idée est née plus tard par réaction contre le paroxysme d'intolérance occasionnée par la Réforme.

Témoins du triste spectacle donné par ces chrétiens qui s'entre-tuent et de l'impuissance de la violence à résoudre les différends religieux, les hommes du XVII^e siècle et surtout du XVIII^e cherchent une nouvelle formule : les uns glissent vers l'indifférentisme et la tolérance qu'il inspire, les autres s'élèvent à la tolérance pratique et raisonnée. Ainsi par des voies différentes, presque tous aboutissent à des résultats équivalents.

Avant d'arriver à ce résultat, il faut constater qu'un bon nombre de partisans des idées nouvelles répandues par la Réforme furent décapités, pendus ou brûlés par sentence des parlements en France, de l'Inquisition en Espagne et en Italie, des tribunaux de Philippe II dans les Pays Bas. De même les anabaptistes sont brûlés ou noyés par les villes protestantes de Suisse ou les princes luthériens d'Allemagne. Henri VIII, croyant avoir trouvé dans l'anglicanisme un juste milieu entre le papisme et le protestantisme, se montrera aussi sévère contre les anabaptistes et

les luthériens que contre les catholiques fidèles à l'autorité de Rome. A son tour, sa fille, Marie, exécutera les anglicans avec une ardeur implacable.

Hume, *The History of England from the invasion of Julius Cæsar to the Revolution in 1688*, Londres, 1762, vante « la fermeté inflexible qui leur fit braver les dangers, les tourments et la mort même ». Bossuet parle au contraire de « l'entêtement de parti » et, dans son *Cinquième avertissement aux protestants sur les lettres de M. Jurieu*, fait remarquer combien « ce courage forcé ne ressemble peu à la constance véritable, toujours réglée, toujours douce et soumise aux ordres publics, telle qu'a été celle des martyrs ».

Mais ceci peut sembler de la polémique. Aujourd'hui, le théologien peut juger les protestants morts pour leur convictions religieuses avec moins de sévérité et reconnaître que ceux qui moururent avec courage et sincérité, purent avoir le mérite du martyre; néanmoins ils n'en auront point à nos yeux l'auréole, car l'Église reste fidèle à la sentence traditionnelle formulée par saint Augustin : *Causa, non pœna, martyrem facit*. Comme l'enseignait à la Sorbonne le futur cardinal Perraud : « Il était incontestable qu'ils avaient souffert, souffert avec une invincible constance, souffert des supplices semblables à ceux que le paganisme expirant avait fait souffrir aux disciples du Crucifié. Il y avait là un élément de séduction bien propre à troubler les consciences les plus généreuses. » *Le protestantisme sous Charles IX*, dans *Revue des cours littéraires*, 1870. — Nous pouvons appliquer les mêmes principes aux prêtres assermentés qui mourront victimes de la Révolution française, expiant leurs erreurs passées par le refus héroïque d'apostasie.

Si donc le théologien refuse, à bon droit, le titre de martyr à ces hérétiques morts avec intrépidité pour leurs convictions religieuses, ce n'est pas qu'il mette en doute leur courage et leur sincérité, ce n'est pas qu'il méconnaisse l'influence profonde produite par leur mort sur ceux dont ils affermissaient ainsi les convictions erronées. Il y a des points d'histoire qui, par leur certitude, échappent à toutes les discussions théoriques.

2. *Victimes des protestants*. — Ces victimes furent beaucoup plus nombreuses que les martyrs de la Réforme.

Bossuet, *Cinquième avertissement*, dit fort justement : « Ceux qui nous vantent leur patience et leurs martyrs sont en effet les agresseurs, et de la manière la plus sanguinaire. » Il nous suffit de rappeler sommairement les principes des réformateurs. Le doux Théodore de Bèze affirmait avec vigueur : *Libertas conscientiarum diabolicum dogma*. Luther, *Propos de table*, III, 175, disait : « Avec les hérétiques on ne doit pas discuter : il faut les condamner sans les entendre, et, pendant qu'ils périssent par le feu, les fidèles devraient poursuivre le mal jusque dans sa source, en baignant leurs mains dans le sang des évêques catholiques et du pape, qui est le diable déguisé. » Et Mélanchthon, *Opera*, édit. Bretschneider, t. IX, p. 177 : « Il est très sévèrement commandé par l'Écriture aux magistrats politiques de détruire en tous lieux, à main armée, les statues qui sont l'objet de pèlerinages et d'invocations, et de punir par des supplices corporels les inguérissables qui conservent avec obstination le culte des idoles. » Calvin, *Lettres*, édit. Bonnet, t. II, p. 267, recommande de « réprimer par le glaive les gens obstinés aux superstitions de l'Antéchrist ».

Ce sont ces principes que l'on vit appliquer contre les catholiques par les pseudo-réformateurs partout où ceux-ci arrivèrent au pouvoir. C'est ce que nous allons montrer brièvement.

a) *Luthéranisme*. — La Réforme s'opéra par les profanations, le sac des églises, la destruction des

monastères, le bris des images, la confiscation des biens ecclésiastiques, l'exil imposé aux prêtres et laïques fidèles au catholicisme. Néanmoins il y eut peu de sang versé; des catholiques furent mis à mort à la suite d'émeutes populaires, d'attentats individuels, non de sentences judiciaires. La raison vient surtout de ce que, dans les contrées allemandes, il n'y eut guère de résistance à la Réforme, dès qu'elle fut proclamée par les princes.

Par contre il y en eut en Suède, où Gustave Wasa recourut à l'astuce et à la violence; en Danemark, où tous les évêques furent incarcérés; en Norvège, où les évêques durent s'enfuir pour éviter un sort semblable; en Islande, où un évêque fut mis à mort.

b) *Calvinisme*. — a. *Pays-Bas*. — Les Gueux commirent des profanations et des atrocités sans précédent. A la prise de Brielle (1572), les 184 prêtres qui refusèrent d'apostasier furent mis à mort. Trois mois après, les 19 martyrs de Gorcum furent pendus. Leur admirable mort a été racontée par Estius; ils furent canonisés en 1867.

b. *France*. — Bien avant le crime politique de la Saint-Barthélemy, des massacres prémédités de catholiques s'accomplirent dans toutes les provinces, Normandie, Orléanais, Maine, Dauphiné, Languedoc, Provence. Les huguenots, aidés du baron des Adrets, s'emparèrent de Lyon en l'an 1562, mirent les églises à sac et chassèrent prêtres et moines. Le cardinal de Lorraine pourra dire au concile de Trente : « Trois mille religieux français ont subi le martyre pour n'avoir pas voulu trahir le Siège apostolique. » On peut en voir le détail dans le *Theatrum crudelitatis hæreticorum*. Anvers, 1587. Voir, p. 42, plus de 120 personnes martyrisées, en moins de 2 ans, dans le seul diocèse d'Angoulême. Citons les jésuites Salez et Saultemouche que Pie XI vient de béatifier. J. Blanc, *Les martyrs d'Aubenas*, Valence, 1906. Les camisards immolèrent un grand nombre de catholiques dans les Cévennes. Jeanne d'Albret décréta, en 1571, dans son royaume du Béarn l'abolition du culte catholique. Bossuet déclare : « Une infinité de prêtres, de religieux, de catholiques de tous états ont été massacrés dans le Béarn par les ordres de la reine Jeanne, sans autre crime que celui de leur religion ou de leur ordre. » *Cinquième avertissement*. Le culte catholique n'y fut rétabli qu'un an après l'édit de Nantes.

c. *Suisse*. — La Réforme de Zwingle et de Calvin s'imposa par la violence. Le plus illustre martyr est le capucin Fidèle de Sigmaringen assassiné en 1622 et canonisé en 1746. Un des paradoxes les plus curieux, ne s'expliquant que par une foncière ignorance de l'histoire, est de nous voir reprocher certaines victimes du fanatisme de Calvin lorsque sa fureur aveugle s'étendit même sur les adversaires du dogme catholique.

d. *Hongrie*. — Luthériens et calvinistes se disputaient la prépondérance; les catholiques furent persécutés par les deux partis. Tous les chanoines de Grosswarden furent massacrés en 1566, pour avoir refusé de se marier et d'embrasser le nouvel évangile. En 1619, Rakoczy, lieutenant du calviniste Dethlen Gabor, envahit la ville de Kaschau et fit mourir, après les pires supplices, le chanoine Crizin et les jésuites Grodecz et Pougracz. Ces trois martyrs ont été béatifiés en 1905.

e) *Anglicanisme*. — La persécution commence en 1535 sous Henri VIII; puis loi de 1547 sous Édouard VI; bill de 1558, de 1563, de 1571, de 1584, de 1593 sous Élisabeth, variant les peines et les délits, pour aboutir toujours finalement à la peine capitale. Jacques II essaya de réagir, mais indocile aux conseils de modération du pape Innocent XI, il provoqua la révolution de 1688. Guillaume III et Marie remirent

en vigueur les lois persécutrices et y ajoutèrent celles de 1700. La reine Anne fit voter la loi de 1704 contre les catholiques d'Irlande.

Cependant le mouvement d'opinion qui se propage au XVIII^e siècle apporte une certaine tolérance dont bénéficient les catholiques. En 1778, sous Georges III, l'édit de 1700 fut rapporté. En 1829, l'émancipation des catholiques sera obtenue. Enfin Georges V aura la mérite de supprimer ce que contenait de blasphématoire le serment prononcé par le roi au jour de son couronnement.

Les cruautés exercées contre les catholiques furent vraiment barbares : régime des prisons horribles, raffinement de supplices : aiguilles enfoncées sous les ongles des mains et des pieds (P. Bryant); Jean Ogilvie privé de sommeil pendant neuf jours et neuf nuits; pour l'empêcher de dormir, on le pique avec des stylets et des aiguilles.

La peine capitale appliquée aux catholiques est celle des crimes de haute trahison; sauf les grands personnages, comme le cardinal Fisher, Thomas Morus, Margaret Pole, qui furent décapités, les autres sont pendus, mais la corde est coupée avant la mort, on ouvre le ventre de la victime, on lui découpe les entrailles lentement de manière à prolonger l'agonie (Chartreux de 1555). Les martyrs anglais meurent avec courage, bien plus avec humour, avec joie; aussi leur héroïsme produisit des conversions.

Le cardinal Allen fonda en 1558 le collège anglais de Douai, qui donna 160 ecclésiastiques immolés pour leur foi, sans compter ceux qui moururent en prison ou qui furent punis par l'exil. Le séminaire anglais de Rome, fondé en 1575, mérita le nom glorieux de *Seminarium martyrum*.

1^o *Islam*. — L'on a parfois exagéré l'intolérance systématique de l'Islam et l'on a oublié que Mahomet avait établi comme règle d'accorder la liberté du culte, moyennant le paiement d'un impôt, à ceux qui possédaient un Livre reconnu par lui comme saint, c'est-à-dire aux juifs et aux chrétiens. Il est également vrai que les lourds impôts exigés des sujets non musulmans décidèrent certains califes, plus politiques que religieux, à s'opposer pour des raisons fiscales aux conversions de chrétiens. Mais il n'en reste pas moins que le fanatisme l'emporta souvent sur l'intérêt. La population berbère fut contrainte quatorze fois, par la violence des armes, d'embrasser le mahométisme, quatorze fois, elle revint à sa religion; enfin plus de trente mille familles chrétiennes furent déportées dans le désert, et les autres n'échappèrent à l'extermination qu'en se retirant dans les montagnes.

Toute tentative d'un chrétien pour attirer un musulman à sa foi était punie de mort. La même peine atteignait tout musulman qui s'était fait chrétien, et cela jusqu'en 1855, date à laquelle la peine de mort fut remplacée par le bannissement.

Signalons les martyrs du IX^e siècle au sud de l'Espagne. Plus tard, dans le nord de l'Afrique, plus de 200 franciscains sont martyrisés dans la seule année 1261, et peu de temps après 190 dominicains. Après la prise de Saint-Jean-d'Acre par les musulmans en 1291, frères mineurs et prêcheurs restent vaillamment en Palestine, beaucoup cueillent la palme du martyre. Le célèbre Raymond Lulle est lapidé en 1315. Au XIII^e siècle cinq franciscains furent décapités au Maroc, en 1332 sept autres sont mis à mort dans le Turkestan. Antoine Neyrot, dominicain, pris par les pirates et conduit à Tunis, a le malheur d'apostasier, épouse une musulmane, traduit le Coran en italien. Touché par une amie chrétienne, il se convertit, se soumet à une pénitence rigoureuse, retourne renier solennellement la foi musulmane et expie sa faute par une dure flagellation suivie de la

lapidation. Saint André de Chio est décapité en 1465.

On connaît des musulmans convertis qui ont subi un glorieux martyre, tels Martin Forniell de Tlemcen mis à mort à Alger en 1558, cinq Persans martyrisés à Ispahan en 1621.

Les esclaves chrétiens remplissaient les galères de l'État à Constantinople, dans le Levant et les États barbaresques. Ils pouvaient recevoir les visites des missionnaires qui venaient traiter de leur rachat ou leur apporter les secours religieux. Mais parfois la tolérance faisait place à l'atrocité et plusieurs moururent avec courage pour la foi chrétienne.

En 1860, plus de 40.000 maronites du Liban furent massacrés par les Druses avec la complicité des Turcs; la France dut intervenir. En 1895-96, 100.000 arméniens furent martyrisés par les musulmans. Pendant la grande guerre la férocité de l'Islam s'exerça plus librement encore; il y eut 1 500 000 arméniens massacrés, parmi lesquels 12 évêques.

En 1906, près de Tunis, un parti de fanatiques vient forcer les chrétiens à apostasier. Le domestique de ferme, Del Rio Gesomino, refuse de suivre l'exemple de ses maîtres et de reconnaître Mahomet comme un prophète : il meurt brûlé à petit feu.

5^o *Schisme Gréco-Russe*. — Les Uniates sont des chrétiens de rite oriental qui, au XVI^e siècle, abandonnèrent le patriarche de Constantinople pour revenir à l'unité romaine. Ils donnèrent de nombreux martyrs, parmi lesquels saint Josaphat Kuncewicz, archevêque de Polotsk, massacré à Vitebsk en 1623, et André Pobola, jésuite polonais, brûlé en 1657 et béatifié en 1853.

Catherine II fera massacrer en 1768 les catholiques. Les Polonais comptent 200 000 victimes, les Russes en avouent 50 000. Ce fut encore pire après les partages de 1772, de 1793 et 1795. Huit millions de Ruthènes furent, de force, entraînés dans le schisme. Sous Nicolas I^{er} (1826-1855), nouvelle persécution légale qui devient sanglante dès qu'elle rencontre une résistance : on parvint à arracher à Rome trois millions de Grecs-unis. Il y eut de nombreux martyrs, 406 prêtres, les religieuses basiliennes de Minsk (1844). La persécution continue sous Alexandre II (1855-1881), s'aggrave sous Alexandre III (1881-1894) pour s'adoucir sous Nicolas II. Une conséquence inattendue fut l'émigration des uniates répandus par centaines de mille aux États-Unis, au Canada, au Brésil. En 1905, l'édit de tolérance amena des retours nombreux. La persécution bolcheviste s'exerce indistinctement contre toutes les confessions chrétiennes.

6^o *Révolution française*. — L'Église a attendu plus d'un siècle pour examiner les martyrs de cette période troublée où les prétextes politiques se mêlaient aux passions religieuses. Elle a fini par se prononcer sur la réalité du martyre des 16 carmélites de Compiègne, des 4 filles de la charité de Cambrai, des 11 ursulines de Valenciennes, des religieuses d'Orange, du prêtre Noël Pinot d'Angers, des trois évêques avec 188 compagnons de Paris (martyrs des Carmes), et si 22 victimes de la rage révolutionnaire ont été rayées au dernier moment, c'est afin de supprimer tout prétexte à discussion. La liste glorieuse qui vient de s'ouvrir est loin d'être terminée.

7^o *Missionnaires d'Asie*. — 1. *Chine*. Le premier martyr fut le dominicain François Capillas (1648). Il fut suivi de beaucoup d'autres, surtout aux XVIII^e et XIX^e siècles : Pierre Sanz et ses compagnons massacrés en 1747, béatifiés en 1893; Dufresse mort en 1815, béatifié en 1900; Clet mort en 1820; Perboyre, l'un et l'autre béatifiés. En 1900, la persécution des Boxers a fait 7 à 8 mille victimes. Nulle part les chrétiens n'ont failli devant les ennemis de leur foi. Le nombre des chrétiens a, depuis, décuplé. Rome constate officiellement

que leur christianisme arrive à l'âge adulte, en leur donnant des évêques indigènes.

2. *Corée*. — La Corée n'avait pas vu de prêtres avant la fin du XVIII^e siècle. Dès que le christianisme y paraît, la persécution commence. En 1827, on comptait déjà plus de mille martyrs. Un vicariat apostolique est fondé en 1831. De 1866 à 1870, on compte 8 mille martyrs (Just de Bretenières). Dès que la liberté est rendue, les conversions se multiplient.

3. *Japon*. — Depuis la prédication de saint François Xavier en 1549, les persécutions se succédèrent avec de courtes accalmies. Citons les célèbres martyrs de Nagasaki en 1622. On estime à trente mille le nombre des chrétiens martyrisés en la seule année 1624. L'atrocité des supplices dépassa en raffinement ceux de l'antiquité. L'Église du Japon qui avait, dit-on, atteint 1 800 000 membres au XVI^e siècle semblait complètement anéantie en 1858. La France obtint par un traité le droit d'élever des églises nécessaires au culte chrétien. Le Père Petitjean arrivant à Nagasaki en 1865 eut la joie de trouver des villages entiers où se perpétuaient depuis deux siècles le souvenir et les rites d'une religion qui avait donné tant de martyrs. Vingt-six furent canonisés en 1867, 205 furent béatifiés, à la grande joie de l'Église universelle. La persécution reprit de 1869 à 1871; plusieurs milliers de catholiques furent exilés ou déportés. Beaucoup moururent à la suite des privations et des tortures. La complète liberté religieuse fut enfin accordée par la Constitution de 1889.

4. *Indo-Chine*. — Peu de missions s'honorent d'un si grand nombre de martyrs et comptent aujourd'hui plus de fidèles. Le premier martyr de la Cochinchine, André, fut décapité en 1644. Au Tonkin, la persécution éclata en 1696, en 1712, en 1721. En 1798 la Cochinchine et le Tonkin, réunis en un même État, recommencèrent la persécution. En 1838, les martyrs furent particulièrement nombreux, parmi lesquels les évêques Borie, Ignace Delgado et Hénarès. Le terrible Tu-Duc lança en 1851 un édit qui se terminait ainsi : « Les prêtres européens doivent être jetés dans les abîmes de la mer ou des fleuves, pour la gloire de la vraie religion; les prêtres annamites, qu'ils foulent ou non les croix, seront coupés par le milieu du corps, afin que tout le monde connaisse la sévérité de la loi. Après le nouvel édit de 1855, la France intervint, mais ne put empêcher un redoublement de persécution de 1857 à 1862. Les évêques Diaz et Berrio-Ochoa, les prêtres Jaccard, Vénard, Néron, 115 prêtres annamites, une vingtaine de religieuses indigènes, près de 5.000 chrétiens donnèrent leur vie pour Jésus-Christ. Le traité de 1852 obtint la liberté religieuse de l'Annam. Mais le Tonkin vit encore de 1883 à 1885 martyriser 15 missionnaires, 18 prêtres indigènes, 123 catéchistes, 270 religieuses, 35.384 chrétiens. Nulle part le sang des martyrs ne fut plus fécond. Les chrétiens se comptent aujourd'hui par centaines de mille et forment les missions les mieux organisées.

5. *Inde*. — Évangélisés dès la première heure, les chrétiens de l'Inde ne sont connus d'une façon précise que depuis la conquête des Portugais à la fin du XV^e siècle. Noyés au milieu de 59 millions de musulmans, de 7 millions de bouddhistes, de 220 millions de brahmanes, les catholiques dont le nombre ne dépassa jamais deux millions furent persécutés par ces diverses religions. Les protestants hollandais qui supplantèrent les Portugais ajoutèrent leur intolérance plus perfide et non moins cruelle. Les premiers missionnaires franciscains furent martyrisés par les musulmans en 1521; peu de temps après, le dominicain Jourdain Catalini de Sévérac. Chaque année donne plusieurs noms glorieux au martyrologe. En 1638, le navigateur Pierre Berthelot, en 1693 le jésuite Jean

de Britto, béatifié en 1852. En 1638, le carme Denis, le frère Redempt et deux franciscains furent massacrés; ils ont été béatifiés en 1900. La persécution du Rajah de Mysore, Tippoo Saïb (1749-1799) fit mourir plus de cent mille chrétiens, en réduisit autant à l'esclavage, imposa la circoncision à quarante mille.

8^e *Afrique*. — 1. *Abyssinie*. Christianisée dès le IV^e siècle par Frumence, évêque sacré par saint Athanase, l'Abyssinie dut aux circonstances de devenir monophysite. Au XIII^e siècle, douze dominicains amenèrent de nombreux retours à l'Église catholique; leur zèle fut récompensé par le martyre. Au XVI^e et au XVII^e siècle, des missionnaires jésuites, envoyés à leur tour, versèrent leur sang pour la foi. Des franciscains (Pères Agathange et Cassien) envoyés par le fameux Père Joseph subirent le même sort; ils furent béatifiés en 1903. Au XIX^e siècle, de nouvelles persécutions furent suscitées contre Mgr de Jacobis et ses fidèles. A partir de 1889, l'empereur Ménélik rendit une certaine liberté au catholicisme.

2. *Afrique Centrale*. — Lavigerie envoya en 1879 ses Pères Blancs dans le royaume de l'Ouganda. Le roi Mouanga proclama d'abord la liberté religieuse, puis, changeant d'idées, résolut d'anéantir le catholicisme. Il y eut un grand nombre de martyrs qui moururent avec courage et que l'Église a élevés sur les autels. Le protectorat anglais fit cesser la persécution.

9^e *Amérique*. — Il y eut au XVII^e siècle des religieux espagnols ou portugais martyrisés dans l'Amérique méridionale par les Indiens. Plus célèbres furent les martyrs du Canada, jésuites, sulpiciens, prêtres des missions étrangères, capucins. Pie XI vient de béatifier les jésuites, Jogues, Brébeuf, Lallemant et leurs compagnons massacrés au Canada par les Iroquois, en 1646-1648.

10^e *Océanie*. — Il y eut des persécutions dirigées contre les missionnaires de Picpus par les méthodistes introduits aux îles Sandwich dès 1820. On connaît le martyre du mariste Chanel (1841) dans l'île de Fontouna, béatifié en 1889; l'héroïsme du Père Damien, apôtre des lépreux. Mgr Ecalle et ses compagnons furent massacrés en débarquant dans l'île Isabelle de l'archipel Salomon (1845). L'année suivante, trois autres maristes furent massacrés par les indigènes de l'île San-Christovan. En 1855, le Père Mazuconi des missions étrangères de Milan fut martyrisé.

C'est ainsi que dans tous les siècles et dans tous les pays, on rencontre la même animosité contre l'Évangile, le même courage intrépide chez les disciples du Christ, préférant la mort même la plus cruelle au reniement de leur foi.

IV. VALEUR APOLOGÉTIQUE DU TÉMOIGNAGE DES MARTYRS. — Il appartient au théologien d'examiner la valeur apologétique du témoignage rendu par les martyrs dans les différents siècles et les divers pays. Tout le monde connaît la parole célèbre de Pascal : « Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger. » Mais cet argument n'a de force que s'il est présenté avec certaines conditions qu'il nous faut préciser.

Ainsi G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1907, t. I, p. 544, comprend mal notre argument lorsqu'il lui refuse toute valeur apologétique : « Nous pouvons conclure avec d'autant plus d'assurance que la question n'est pas, à proprement parler, une question religieuse. Elle le serait si on pouvait affirmer que la vérité d'une doctrine se mesure à la fermeté de ses défenseurs. Il y a des apologistes du christianisme qui l'ont prétendu; ils ont voulu tirer de la mort des martyrs la preuve irrécusable que les opinions pour lesquelles ils se sacrifiaient devaient être vraies. On ne se fait pas tuer, disaient-ils, pour une religion fausse.

Mais ce raisonnement n'est pas juste, et d'ailleurs l'Eglise en a ruiné la force en traitant ses ennemis comme on avait traité ses enfants. Elle a fait elle-même des martyrs, et il ne lui est pas possible de réclamer pour les siens ce qu'elle ne voudrait pas accorder aux autres. En présence de la mort courageuse des Vaudois, des hussites, des protestants qu'elle a brûlés ou pendus, sans pouvoir leur arracher aucun désaveu de leur croyance, il faut bien qu'elle renonce à soutenir qu'on ne meurt que pour une doctrine vraie.

Remarquons au sujet de cette dernière assertion que l'Eglise ne l'a jamais soutenue, et si quelque apologiste, à psychologie un peu courte, avait eu la naïveté de le faire, il eût été désavoué par les autres, car nul ne peut ignorer que le courage et la conviction peuvent accompagner les pires erreurs. La preuve de la vérité de la religion par le témoignage des martyrs est donc plus nuancée et plus délicate que l'argument caricatural justement réfuté par Boissier.

1° *Notion trop restreinte du mot martyr.* — Paul Allard, *Dix leçons sur le martyre*, Paris, 1906, essaie d'y répondre, mais cet historien de première valeur raisonne avec moins de sûreté dès qu'il s'aventure dans le domaine de la théologie. Il appuie trop sur le sens original du mot *martyr* et prend le témoignage dans un sens trop exclusivement juridique : « selon l'étymologie du mot, un martyr est un témoin. On n'est pas témoin de ses propres idées. On est témoin d'un fait » (p. 311). P. Allard croit donc pouvoir conclure que « tout homme qui meurt pour une opinion ne peut être appelé un martyr » et que « les martyrs sont témoins non d'une opinion, mais d'un fait, le fait chrétien. »

Ici, c'est le juriste qui parle et qui prend le mot *témoin* dans un sens restreint, comme à la barre. J'accorde facilement que les apôtres étaient témoins au sens strict, témoins d'un fait, car, selon la parole si expressive de saint Jean : « Leurs mains avaient touché le Verbe de Vie. » I Joa., 1, 1. Mais cela n'est plus vrai pour la seconde génération chrétienne et encore moins pour les suivantes, et cependant leur témoignage est à bon droit invoqué par l'apologiste. Ce doit donc être dans un sens plus large que celui adopté par l'éminent magistrat.

Ainsi quand saint Ignace écrivait : « Je sais et je crois qu'il fut dans la chair même après sa résurrection, et quand il vint à Pierre et à ses compagnons, Il leur dit : « Tenez-moi et touchez-moi, et voyez que je ne suis pas un esprit sans corps. » *Smyrn.*, 3, il affirmait non pas un *fait* qu'il avait vu, mais une *foi* dont il établissait la parfaite crédibilité. De même, quand Polycarpe fut brûlé vif en 155, pour avoir refusé d'apostasier le Christ, il avait répondu au proconsul de Smyrne : « Il y a 86 ans que je le sers et Il ne m'a jamais fait de mal, comment pourrais-je injurier mon roi et mon sauveur ? » Ce Christ pour lequel il mourait, il ne l'avait jamais vu, mais « il avait été instruit par les apôtres, il avait vécu familièrement avec beaucoup de ceux qui avaient vu le Christ, il avait été ordonné en Asie évêque de Smyrne par les apôtres », probablement par saint Jean. Sa foi était fondée, mais il affirmait des réalités dont il n'était pas le témoin.

Son disciple saint Irénée, à son tour, s'il est vraiment mort martyr, parlant des leçons de son maître Polycarpe, pouvait dire : « Ces leçons ont grandi pendant que croissait mon âme et se sont identifiées avec elle : de sorte que je pourrais indiquer l'endroit même où s'asseyait le bienheureux Polycarpe, quand il nous adressait la parole, décrire ses allées et venues, sa manière de vivre, son apparence personnelle, répéter les discours qu'il tenait au peuple, et comment il dessinait ses relations avec Jean et avec le reste de

ceux qui avaient vu le Seigneur, et comment il citait leurs paroles. Et tout ce qu'il avait appris d'eux sur le Seigneur, et sur ses miracles, et sur son enseignement, Polycarpe, comme l'ayant reçu de témoins oculaires de la Vie du Verbe, le relatait en concordance avec les Écritures. J'avais coutume d'écouter avec attention, par la grâce de Dieu, les choses qui étaient ainsi exposées devant moi, les notant non sur le papier, mais dans mon cœur, et toujours, par la grâce de Dieu, je les repasse fidèlement en moi-même. » Eusèbe, *H. E.*, V, xx. Il est évident qu'un tel témoignage ne peut être récusé, mais Irénée ne témoigne pas de faits qu'il a vus, et les deux générations qui lui ont transmis les vérités pour lesquelles il meurt auraient pu altérer certains faits historiques; une critique attentive de leur conservation fidèle devient donc nécessaire, et combien cela nous paraît plus vrai encore dès que nous passons aux martyrs des siècles suivants.

2° *Critique de cette notion.* — Aussi le P. Laberthonnière, *Le témoignage des martyrs*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1906, a-t-il raison de reprocher à P. Allard un certain « empirisme historique », qui résulte d'une dissociation trop absolue entre le *fait* chrétien et la *doctrine* chrétienne. Il conteste que « les martyrs soient morts pour un fait, mis à part d'une doctrine, et attesté simplement comme tel dans sa matérialité », et l'accuse « de rabaisser les martyrs à n'être plus en quelque sorte que des témoins de faits divers qui viennent devant un tribunal certifier qu'ils ont vu ceci ou cela, tel jour et en tel lieu, pour qu'on dresse procès-verbal de leurs dépositions ». Il voit dans cette méthode « un appauvrissement et même une dénaturation » du témoignage des martyrs.

Était-ce pour attester l'existence de Jésus-Christ devant les Juifs que meurt saint Étienne le premier des martyrs? Là-dessus, les Juifs qui le lapidèrent savaient aussi bien que lui à quoi s'en tenir. De même, lorsque les chrétiens comparaissent devant les tribunaux de l'empire, ce qui se dégage de leur attitude et de leurs réponses, ce qu'ils affirment, ce qu'ils confessent, c'est leur *foi* en Jésus-Christ. Et c'est tout différent de la certitude empirique de son existence. Et c'est toujours là-dessus qu'ils sont condamnés.

Le fait attesté par les martyrs — même témoins au sens strict — ce n'est pas du tout un fait pur, un fait brut dans sa donnée expérimentale, c'est un fait interprété et restitué à son sens intime, à sa réalité spirituelle, un fait dans lequel ils trouvent incarnée la vérité éternelle du Christ : c'est leur *foi* en cette vérité qu'ils expriment.

Aussi créent-ils la conviction par leur attitude. Ils apparaissent comme des hommes qui savent souffrir, qui savent mourir. Ils sont comme une doctrine vivante qui s'affirme et qui rayonne. Nous pouvons nous en rapporter à saint Justin, *Apol.*, II, 12, lorsqu'il écrit : « Moi-même, lorsque j'étais disciple de Platon, entendant les accusations portées contre les chrétiens, et les voyant intrépides en face de la mort et de ce que tous les hommes redoutent, je me disais qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal et dans la débauche. Quel homme impur et débauché, aimant à se repaître de chair humaine, pourrait accueillir avec joie la mort, qui le prive de tous les biens? Ne chercherait-il pas à jouir plutôt de la vie présente? Ne le verrait-on pas se cacher des magistrats, au lieu de s'exposer de son plein gré à la mort? » Et Tertullien, *Ad Scapulam*, 5, constate : « Bien des hommes, frappés de notre courageuse constance ont recherché les causes d'une patience si admirable; dès qu'ils ont connu la vérité, ils sont devenus des nôtres, et ont marché avec nous. » Le même sentiment est exprimé par l'auteur du *De laude martyrum*, 5 : « Je l'ai bien

compris, un jour que des mains cruelles déchiraient le corps d'un chrétien, et que le bourreau traçait de sanglants sillons sur ses membres lacérés. J'entendais les conversations des assistants. Les uns disaient : « Il y a quelque chose, je ne sais quoi, de grand à ne point céder à la douleur, à supporter les angoisses. » D'autres ajoutaient : « Je pense qu'il a des enfants, une épouse est assise à son foyer. Et cependant ni l'amour paternel, ni l'amour conjugal n'ébranle sa volonté. Il y a quelque chose à étudier, un courage qu'il faut scruter jusqu'au fond. On doit faire cas d'une croyance pour laquelle un homme souffre et accepte de mourir. » Voilà pourquoi derrière la faux qui brisait tant de vies, les chrétiens repoussaient plus nombreux, ce qui justifiait le mot célèbre de Tertullien. *Apol.*, 50 : *Plures effimur quoties metimur a vobis, semen est sanguis christianorum.* Et le principe reste toujours le même, témoin ce païen de Cochinchine, qui, au moment le plus terrible de la persécution, se présente chez le missionnaire en demandant le baptême : « Pourquoi veux-tu te convertir? — Parce que j'ai vu mourir des chrétiens et que je veux mourir comme eux. J'en ai vu précipiter dans les fleuves et dans les puits, j'en ai vu brûler vifs et percer de lance. Eh bien, tous mouraient avec un contentement qui me surprenait, récitant des prières ou s'encourageant les uns les autres. Il n'y a que les chrétiens qui meurent ainsi, et voilà pourquoi j'ai voulu me convertir. » *Annales de la Prop. de la foi*, janvier 1889, p. 33.

Ce témoignage des martyrs est essentiellement le même que celui rendu par la vie chrétienne. Il a le même sens, il a la même portée que celui qu'ont rendu tous les saints et tous ceux qui, à un degré quelconque, dominant les péripéties, les passions et les misères de l'existence terrestre, se sont éclairés à la Vérité éternelle et alimentés à l'éternelle Bonté. Il n'en diffère que par les circonstances extérieures. D'un côté comme de l'autre, il y a le renoncement, le sacrifice par lequel s'accomplit la renaissance spirituelle, il y a la mort en fin par laquelle tous nous devons passer. Mais, tandis que les uns l'acceptent quand les fatalités naturelles la leur imposent et qu'elle est inévitable, de telle sorte que leur acceptation, si manifeste et si édifiante qu'elle puisse devenir, reste comme le secret de Dieu, les autres l'acceptent quand ils seraient à même de l'éviter. Ce sacrifice prend dès lors un caractère tragique qui en accentue et qui en marque fortement la signification! C'est ce qui fait sa valeur spéciale de prosélytisme et de propagation. Il brille avec l'éclat et la souveraineté de l'éclair. On ne peut pas ne pas le remarquer. Il ne peut laisser indifférent : il touche les cœurs ou les endurent.

Car la liberté de la foi subsiste. Les martyrs ont beau se dresser devant nous avec leur témoignage de foi, il n'y a ni démonstration stricte, ni moyen mécanique qui puisse faire, par sa propre vertu, que leur foi devienne la nôtre. C'est une grâce de lumière et de force, une atmosphère chaude et lumineuse qui nous oriente vers l'Auteur et le Consommateur de la foi.

3° *Vraie notion.* — C'est pourquoi le devoir du théologien est de préciser les caractères et les conditions de ce témoignage et de montrer chez les martyrs leur manière surhumaine de souffrir et de mourir.

Comme dit M. Dubois dans la *Revue du Clergé français*, art. *Le témoignage des martyrs*, 15 mars 1907, p. 29 : « Il suffit de mettre en relief la supériorité morale de nos martyrs comparée à ceux des religions non chrétiennes » et M. Rivière dans la *Revue pratique d'apologétique*, art. *Autour de la question du martyre*, 15 août 1907, p. 641 : « Il y a dans le cas de nos martyrs quelque chose d'extraordinaire qui mérite objectivement de retenir l'attention, quelque chose de distinctif qui les met au-dessus des autres et qui sollicite

par conséquent une explication différente : c'est le fait d'une incontestable supériorité morale et, pour tout dire, de leur héroïsme surhumain. » M. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, p. 226, s'exprime avec précision : « La force démonstrative du martyre n'est donc qu'accidentellement dans le nombre, elle consiste formellement dans l'intention, la valeur morale, la patience héroïque des suppliciés. »

D'ailleurs P. Allard, dans son bel article, *Martyre*, *Dictionnaire apol. de la foi cath.*, t. III, col. 334-335, corrige son point de vue primitif et distingue deux aspects du témoignage des martyrs : l'aspect *historique* par lequel les martyrs attestent la réalité des faits évangéliques et l'aspect *doctrinal* selon lequel les martyrs attestent la vérité de la foi chrétienne, et sont *testes fidei christianæ*, comme dit saint Thomas, II^a-II^æ, q. CXXIV, a. 4.

Il est évident qu'avec cette distinction, la doctrine devient irréprochable, sauf peut-être quand on prolonge l'aspect historique jusqu'à saint Irénée, c'est-à-dire à la troisième génération chrétienne. Mais une fois cette distinction accordée, et elle devait l'être forcément, pourquoi ne pas faire rentrer le premier cas dans le second comme un cas particulier rentre dans le cas général? et nous revenons tout simplement à la doctrine de saint Thomas d'Aquin : tous les martyrs sont des témoins de la foi chrétienne, ils affirment avec courage leurs convictions religieuses, mais ce témoignage devient particulièrement convainquant quand ils meurent pour attester des faits qu'ils ont vus. A ces derniers, et à eux seuls, s'applique la parole citée de Pascal, comme d'ailleurs la parole de Notre-Seigneur, Act., 1, 8. Si les autres martyrs continuent à porter le même nom, c'est qu'ils témoignent, eux aussi, d'une doctrine, non d'un fait, ou du moins du fait dans la mesure où il est compris dans la doctrine pour laquelle ils meurent.

4° *Divers éléments à considérer.* — Le Père de Pouliquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, détermine avec une précision remarquable la valeur du motif de crédibilité tiré du témoignage des martyrs, p. 154 : « Les martyrs réalisent, à un degré éminent, les vertus les plus rares et les plus difficiles, dans les circonstances les moins favorables à leur développement. » Il applique à cette question l'analyse de la vertu de force faite par saint Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique*, et montre que la force qui doit soumettre à l'emprise de la raison et du vouloir les deux passions de crainte et d'audace, qu'un péril éminent de mort fait naître en nous, doit nous maintenir dans un juste équilibre et nous préserver des exagérations contraires. Or les martyrs ont su se défendre contre ces deux ennemis les plus redoutables : l'absence de peur, l'*intimiditas* ou indifférence devant le danger, et l'excès d'audace ou la témérité.

1. Pas d'*insensibilité* devant la mort. Les martyrs ont connu la crainte, comme le fait remarquer dom Leclercq, *Les martyrs*, t. I, p. 4. « Ce n'était pas sans une secrète appréhension que beaucoup envisageaient les heures d'atroces souffrances qui ouvraient le Paradis. Plusieurs témoignages montrent naïvement le rang que tenait dans les âmes, même bien trempées, la préoccupation de la souffrance physique. » Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, c. IX, p. 106, 107, cite cette vision de saint Flavien : « Il me sembla que j'interrogeais notre évêque, Cyprien, le premier qui eût été immolé avant nous pour le Christ. Je lui demandais si le coup de la mort causait une grande douleur. Appelé au martyre, je m'inquiétais de savoir ce que j'aurais à endurer. Il me répondit : « Lorsque l'âme est toute dans le ciel, la chair qui souffre n'est plus la nôtre, le corps reste insensible quand l'esprit est en Dieu. » Lorsque sainte Agathonice sent la

flamme courir sur son corps, elle crie à trois reprises : « Seigneur, aidez-moi, je me suis réfugiée près de vous. » Leclercq, t. 1, p. 71 ; et saint Saturnin supplie pendant la torture : « Pour l'amour de ton nom, donne-moi, ô mon Dieu ! la force de souffrir. »

2. Ce courage des martyrs devant la mort ne provient nullement d'un mépris déréglé et coupable pour la vie présente. Chez eux rien du pessimisme absolu du stoïcien ou du bouddhiste. Leur mépris des biens qui passent se fonde sur leur foi à l'existence de Dieu, à la divinité de Jésus, à l'immortalité de l'âme, à l'éternité. Ainsi saint Ignace écrivant aux Romains : « Le monde et ses royaumes ne me sont rien. Mieux vaut pour moi mourir pour Jésus-Christ que régner sur toute la terre. Je cherche celui qui est mort pour nous. Je veux celui qui est ressuscité pour nous. Ma délivrance est proche. De grâce, mes frères, ne me privez pas de la vie, ne me condamnez pas à mort. Je veux être à Dieu, ne me livrez pas au monde, ne m'attirez pas avec la matière. » Leclercq, t. 1, p. 54. De même quand le préfet demande à Apollonius : « Tu veux donc mourir ? » Celui-ci répond : « Mon désir est de vivre dans le Christ, mais je n'ai pas sujet de craindre la mort à cause de mon attachement à la vie. Il n'y a rien de plus désirable que la vie éternelle source d'immortalité pour l'âme qui a mené une vie honnête. » *Ibid.*, t. 1, p. 117. Saint Pione, cloué sur un poteau, déclare : « J'ai voulu mourir, afin que tout le peuple comprît qu'il y a une résurrection après la mort. » T. II, p. 86. Saint Flavian, avant de mourir, disait aux païens : « Même quand on nous tue, nous vivons, nous ne sommes pas vaincus, mais vainqueurs de la mort, et vous-mêmes, si vous voulez savoir la vérité, soyez chrétiens. »

3. Chez les chrétiens, nul orgueil, mais au contraire l'humilité la plus sincère. La doctrine pour laquelle ils meurent, ce n'est pas une doctrine dont ils s'attribuent orgueilleusement la paternité. Ce n'est ni par la vigueur de leur intelligence, ni par un labeur prolongé qu'ils en ont reconnu et admis la vérité, mais en vertu d'une illumination surnaturelle, à laquelle leurs mérites personnels n'ont aucune part : « Et toi, qui es-tu ? » demande le préfet à Évelpiste. — « Je suis esclave de César, répond le martyr, mais chrétien, j'ai reçu du Christ la liberté, par ses bienfaits ; par sa grâce j'ai la même espérance que ceux-ci. » Leclercq, t. 1, p. 87.

4. Les martyrs gardent une attitude digne et calme ; rien chez eux de l'exaltation causée par le fanatisme. Traduits au tribunal, ils défendent leur foi avec intrépidité, avec enthousiasme même, mais aucun signe ne prouve que leurs facultés supérieures, raison et volonté, aient cessé d'agir. Bien plus, leurs réponses aux juges révèlent une parfaite liberté d'esprit. Toujours claires, fermes, précises, pleines de bon sens et d'à-propos, elles dénotent une parfaite possession d'eux-mêmes.

5. Pas de témérité ; les martyrs, d'ordinaire, ne s'offrent point d'eux-mêmes à la mort. Aucune exaltation chez l'ensemble, un devoir rigoureux exécuté avec courage sans excès. La prudence fondée sur l'humilité pour ne pas s'exposer à la tentation, et sur la charité pour ne pas provoquer les persécuteurs à commettre le crime. Quelle différence avec le montanisme qui de l'Éryx passa en Occident et séduisit le puissant esprit de Tertullien ! Sombre, toujours tendu, le montanisme veut qu'on aille au-devant du martyre. Il condamne, comme un acte de défiance envers le Saint-Esprit, tout effort pour se dérober aux persécutions. Pour devant eux est, pour lui, presque plus coupable encore que l'apostasie, Tertullien, *De bapt.* Pour le montanisme, le montanisme devient, selon la juste expression de Renan, *Marc Aurèle*,

p. 243, « une fièvre impossible à dominer ». Au contraire dans l'Église, tout reste sain et pondéré. D'où les règles suivantes : a) Ne pas se dénoncer soi-même aux ennemis de la foi. « Nous ne louons pas ceux qui vont d'eux-mêmes s'offrir. L'Évangile n'enseigne rien de pareil. » *Martyrium Polycarpi*, c. iv. « Chacun doit être prêt à confesser sa foi, mais personne ne doit courir au-devant du martyre, » dit saint Cyprien. Cf. *Canons* 9 et 10 de saint Pierre d'Alexandrie, *P. G.*, t. xvm, col. 488. — b) Ne pas irriter les païens par des outrages à leur culte : « Il n'est pas permis d'insulter, de souffleter les statues des dieux. » Origène, *Contra Celsum*, VIII, 38. : « Si un chrétien abrisé des idoles et a été tué sur le fait, il ne sera pas compté au nombre des martyrs, » dit le concile d'Elvire, canon 60. Tertullien blâmera avec indignation ceux qui ont acheté à prix d'argent la tolérance du persécuteur, mais l'Église sera moins sévère et Pierre d'Alexandrie (can. 12) louera ceux qui ont employé ce moyen pour éviter le danger de l'apostasie et se sont montrés plus attachés à Jésus-Christ qu'à leur argent.

L'Église conseillait la fuite pendant la persécution, invoquant contre les montanistes le texte de Matth. x, 25. La retraite volontaire accompagnée de la confiscation des biens est appelée par Cyprien, *De lapsis*, 8, le second degré du martyre.

6. Préparation. — Les chrétiens se préparent humblement au martyre : « Puisque une nouvelle persécution est proche et que de fréquentes révélations l'annoncent, soyons prêts et armés pour le combat. Ne laissons pas nus et sans défenses ceux que nous encourageons à la lutte, nourrissons-les par la protection du corps et du sang de Jésus-Christ ; rassasiés de la nourriture divine, qu'ils trouvent dans l'eucharistie leur sauvegarde, leur rempart contre les ennemis. »

Quand l'heure de la torture ou de la mort a sonné, les martyrs y marchent avec intrépidité, mais aussi avec cette humilité profonde qui les garde de toute vaine présomption. Il était pourtant facile de céder à l'orgueil en un pareil moment ! que l'on songe à ce contact mystérieux qui s'établit dans tout supplice public, entre le patient et le spectateur. Celui-ci ne ménage point ses éloges lorsque le condamné demeure héroïque au milieu des tourments. N'y a-t-il pas alors une singulière ivresse à se voir exposé comme un sanglant trophée à l'admiration enthousiaste des foules ? Et ne faut-il pas une vertu éminente pour ne pas s'attribuer tout le prix de la victoire ? Cependant, les martyrs affirment bien haut que, seule, la grâce divine leur donne la force de supporter la torture, et tout le temps du supplice, joignant l'exemple à la parole, ils ne cessent de prier avec une ardeur inlassable. Qu'il suffise de citer ici les martyrs de Lyon qui, après avoir confessé leur foi-avec intrépidité et subi la torture à plusieurs reprises, non seulement ne permettaient pas qu'on les appelât martyrs, mais au milieu d'un flot de larmes, conjuraient les frères d'offrir à leur intention de continuelles prières pour qu'ils fissent une bonne fin. Aussi Renan, bon juge en matière d'humilité, ne peut-il s'empêcher d'y voir « l'idéal du martyre, avec aussi peu d'orgueil que possible de la part du martyr. » *Marc-Aurèle*, p. 340.

7. La douceur des martyrs. — La douceur des martyrs stupéfiait les païens, habitués à voir mourir la haine au cœur ; or, cette douceur se manifestait dans les conditions les plus opposées à son développement : car rien ne favorise la colère comme l'injustice qu'on subit, et il n'y a pas d'injustice plus révoltante que d'être condamné à mort quand on se sait innocent. Les martyrs se justifient, avec humilité et fierté, de tous les reproches qu'on leur adresse au tribunal. Et cependant, malgré cette parfaite conscience de l'injustice de

leur condamnation, au lieu de maudire, ils bénissent, au lieu de haïr, ils aiment et ils pardonnent. Ainsi les martyrs de Lyon « priaient pour ceux qui les faisaient si cruellement souffrir. Seigneur, disaient-ils, ne leur imputez pas ce crime! » Leclercq, t. I, p. 105. Quand le bourreau arrive pour décapiter Cyprien, le martyr « donna ordre qu'on comptât à cet homme vingt-cinq pièces d'or », *Ibid.*, t. II, p. 106. Au moment de mourir, Maximilien se tourne vers son père et lui dit : « Donne aux licteurs mon vêtement neuf, celui que tu m'avais préparé pour être soldat. » T. II, p. 155. En marchant au supplice, le centurion Marcel dit à Agri-cola qui vient de le condamner à mort : « Dieu te bénisse. » Et il ne faut voir dans ces mots aucun trait d'ironie ou d'ostentation, mais le témoignage très sincère d'une vertu que le monde avait jusque-là ignorée : la charité chrétienne.

8. *Allégresse des martyrs.* — Sainte Perpétue est gaie dans sa prison : « Ayant été tous condamnés aux bêtes, nous rentrâmes joyeux dans la prison. » *Passio SS. Perpetuæ, Felicitatis*, VI, 12. Sabine rit en allant au tribunal. *Possio S. Pionii*, 6. Les spectateurs sont stupéfaits en voyant Carpos sourire pendant l'interrogatoire, sourie même sur le bûcher. *Martyrium SS. Carpi, Papyli et Agathonices*. Théodosie reste souriante pendant la torture, Eusèbe, *De marty. Palest.*, VII. Hermès plaisait en marchant au supplice. *Acta S. Philippi*, 13. « C'est avec joie que nous confessons le Christ et que nous mourons, » dit saint Justin, *Apol.*, I, 39. Saint Cyprien, entendant la sentence de mort prononcée contre lui, répond avec joie : *Deo gratias*.

Dom Leclercq a noté chez les martyrs anglais du temps de la Réforme, ce même sentiment de joie qui s'exprime au moment de mourir par des traits d'humour britannique, *Les martyrs*, t. VII, p. 56. Comme Jean Ogilvie traversait la ville de Glasgow à cheval pendant son procès, les témoins s'étonnaient de son calme et de sa gaieté : « On ne cesse de rire, dit-il, que lorsqu'on n'a plus la tête sur les épaules. » Une vieille mégère s'approche du jeune martyr et maudit sa vilaine figure. Ogilvie lui répond : « Que la bénédiction du Ciel descende sur ton frais minois, » et voilà la vieille qui s'excuse et qui demande pardon. Thomas Morus demande qu'on l'aide à graver l'échafaud, « car pour la descente, dit-il, je ne m'en occupe pas. » Pendant que John Roberts attendait, au pied de la potence par un jour de décembre, le moment du supplice, un assistant, pris de pitié, lui offre un bonnet pour couvrir sa tête : « Ne vous inquiétez pas de cela, Monsieur, répond-il avec un sourire, je n'ai plus peur de m'enrhumer. » Dans sa prison, sa joie était si visible qu'il craignait de malédifier par sa trop grande gaieté. On le rassure en lui disant : « Vous ne pouvez mieux faire que de laisser voir à tout le monde avec quelle joie vous allez mourir pour le Christ. » Tous ces martyrs ont connu et pratiqué jusqu'à la fin la belle parole de saint Paul : « Dieu aime celui qui donne joyeusement. »

Concluons avec le Père de Poulpiquet, p. 184, que la mise en valeur de l'argument tiré du témoignage des martyrs suppose le développement des éléments suivants : 1. La durée de la persécution dans l'Eglise primitive. — 2. Le nombre des martyrs. — 3. Les diverses conditions sociales des martyrs. — 4. Les épreuves morales des martyrs. — 5. Les épreuves physiques antérieures au supplice. — 6. Les supplices des martyrs. — 7. La continuité ininterrompue des martyrs dans l'Eglise au cours des siècles.

C'est cet ensemble qui donne à l'argument toute sa valeur apologetique et qui fournit au martyr chrétien son véritable caractère de *miracle moral*. L'Eglise catholique n'a pas seulement le droit de vénérer ses

martyrs avec reconnaissance et avec respect, elle a le devoir de proposer l'ensemble de leur témoignage comme un phénomène unique dans l'histoire, et de demander aux historiens et aux psychologues s'ils peuvent expliquer par des causes naturelles la continuité dans l'attaque, et surtout la continuité dans l'acceptation de la mort pour la foi. Si ces causes naturelles font défaut, il y a nécessité logique pour l'incroyant d'étudier avec une sympathique curiosité une doctrine pour laquelle tant de victimes sont tombées avec un courage émouvant, et le croyant y trouve un indéniable réconfort pour sa foi.

R. HEDDE.

MARZILLAS Pierre Vincent, bénédictin espagnol, fut professeur à Saragosse et à Compostelle : il mourut vers 1613. Il écrivit une *Paraphrase sur le Pentateuque*, insérée dans l'édition de la Vulgate, avant la correction Clémentine, in-fol., Salamanque, 1600-1610. Il fut plutôt canoniste que théologien, et publia les *Decreta sacrosancti concilii Tridentini ad suos quæque titulos secundum juris methodum redacta*, auxquels il ajouta les déclarations publiées par l'autorité apostolique, telles qu'on les trouve dans les quatre volumes des décisions de la Rote romaine, Salamanque, 1613. L'ouvrage fut prohibé comme contraire aux règles générales.

Hurter, *Nomenclator*, 3^e edit., t. III, col. 579.

J. BAUDOT.

MAS (Hilaire du), voir DUMAS Hilaire, t. IV, col. 1863.

MASBOTHÉENS, secte juive, des débuts de l'ère chrétienne. — Son nom est mentionné pour la première fois par Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII, 5 et 7, *P. G.*, t. XX, col. 380, comme celui de l'une des sept sectes juives : esséniens, galiléens, hémérobaptistes, *masbothéens*, samaritains, sadducéens, pharisiens. A en juger par le silence que gardent sur elle pseudo-Tertullien, *De præscriptione*, Philastre de Brescia et Épiphane, il y a tout lieu de penser que le *Syntagma* d'Hippolyte n'en faisait pas mention, bien que le docteur romain fût attentif à relever les aberrations doctrinales les plus diverses. A partir du IV^e siècle, la lecture du passage d'Eusèbe a piqué la curiosité de quelques hérésiologues, et les masbothéens ont pris place en divers catalogues d'hérésies. En Orient les *Constitutions apostoliques* les mentionnent entre les pharisiens et les hémérobaptistes avec cette explication : les masbothéens nient la Providence, disant que les êtres résultent de réactions automatiques ; ils restreignent l'immortalité de l'âme : *Μασβοθηνοὶ οἱ πρόνοιαν ἀρνέμενοι. ἐξ αὐτομάτου δὲ φερεῖς λέγοντες τὰ ὄντα συνίσταναι καὶ ψυχῆς τὴν ἀθανάσιαν περικόπτοντας*, VI, VI, 4, édit. Funk, p. 315. Visiblement l'auteur de cette notice ne sait rien sur ces hérétiques et la conjecture qu'il fait à leur sujet pourrait bien provenir d'une fausse étymologie : il ferait dériver leur nom de *sebut*, volonté. Cf. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, p. 31, n. 43. Plus prudent, Théodoret, qui a lu leur nom dans Eusèbe, les mentionne avec d'autres sectes juives sans donner d'autre explication. *Hæret. fab.*, I, I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 345. Ainsi encore le patriarche Sophrone, dans sa lettre synodale à Sergius de Constantinople. *P. G.*, t. LXXXVII c, col. 3189.

Chez les latins une autre étymologie prévaut que l'on trouve dans pseudo-Jérôme, *Indiculus de hæresibus judæorum*, *P. L.*, t. LXXXI, col. 636 et dans Isidore de Séville, *Etym.*, VIII, IV, t. LXXXII, col. 297, d'où elle est passée dans Honorius Augustodunensis, *Liber den hæresibus*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 235 (le texte de Migne lit *Marbonei*, qui est certainement fautif). Selon ces auteurs, *Masbothæi dicunt esse Christum qui docuit illos*

in omni re sabbatizari : le nom dériverait de sabbat : c'est invraisemblable, mais c'est pourtant ce qu'ont adopté les divers auteurs d'encyclopédies. W. Brandt a bien montré que le mot de masbothéens dérive tout naturellement du mot *mašbô'îlâ*, qui, en araméen palestinien, signifie baptême, et qu'il faut comparer à *mašbulâ*, qui, chez les mandéens, désigne les purifications légales. Ainsi les masbothéens sont des « baptistes » et ne diffèrent sans doute pas des « hémérobaptistes » qu'Hégésippe mentionne immédiatement après eux. Au début de l'ère chrétienne, il y eut en effet plusieurs sectes juives où les bains ou baptêmes, soit journaliers soit du moins très fréquents, avaient une signification religieuse. Il n'est nullement invraisemblable que des conversions au christianisme se soient produites dans ces milieux. Les elchésaites, sur lesquels le dernier mot n'est pas dit, formaient ainsi une secte judéo-chrétienne où la pratique des baptêmes et immersions était fréquente. Ne serait-ce pas à eux que pensait Hégésippe quand il distinguait les masbothéens des hémérobaptistes ?

Les sources anciennes ont toutes été mentionnées dans l'article.

Travaux modernes. — A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884 (voir la table alphabétique); F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1906, t. I, p. 314, n. 4; W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judenchristentums* = *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, Beiheft 18, Giessen, 1910 (capital); du même, art. *Masbothaeans*, dans J. Hastings. *Encycl. of Religion and Ethics*, t. VIII (1915), p. 483.

E. AMANN.

MASCARON Jules, évêque d'Agen, fils d'un célèbre avocat au parlement d'Aix, naquit à Marseille en 1634. Après ses premières études faites au collège des oratoriens de cette ville, il entra très jeune dans leur congrégation (1650) et fut envoyé au collège du Mans pour professer la rhétorique, puis à Saumur pour étudier la théologie. Très bien doué pour la prédication, il attira la foule dans l'église Saint-Pierre de cette ville, devenue trop petite pour le nombre de ses auditeurs; les protestants mêmes venaient l'entendre, en particulier, Tanneguy Le Févre, père de Mme Dacier, qui lui applique l'éloge que Pléine fait d'un orateur de son temps : *Proemiatu apte, narrat aperte, ornât excelsè, postremo docet, delectat, afficit*. Il prêcha ensuite à Marseille, à Aix, à Nantes, à Paris dans la chapelle de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré et dans l'église Saint-André-des-Arts; il fait en 1666 l'oraison funèbre de la reine Anne d'Autriche devant l'archevêque de Rouen, François de Harlay, qui l'aide à entrer à la cour. Mascaron y prêcha l'Avent en 1666, le Carême en 1667, l'Avent en 1668, le Carême de 1669 et 1670, l'Avent de 1671. Il sut dire toute la vérité aux grands, tout en ménageant leur susceptibilité : « Il faut, dit-il dans son sermon sur la parole de Dieu, que vous ayez plus de pénétration que je n'ai de hardiesse; que vous entendiez plus que je ne vous dis. » Sur quoi Louis XIV ferma la bouche aux courtisans offensés : « Monsieur le prédicateur a fait son devoir, c'est à nous de faire le nôtre. » En 1671, le roi le nomma à l'évêché de Tulle. Mascaron prêcha encore à la cour le Carême de cette année; les bulles ayant tardé deux ans à venir, il prononça à Paris l'oraison funèbre du duc de Beaufort et celle d'Henriette d'Angleterre à deux jours d'intervalle, puis en 1672 celle du chancelier Séguier; ensuite étant évêque de Tulle, celle de Turenne, à la conversion duquel il avait travaillé. Mme de Sévigné dit « n'avoir rien vu de si beau que cette pièce d'éloquence ». Il prêcha encore au Louvre le Carême de 1675, 1679; en 1678 il est nommé évêque d'Agen où il travaille à la conversion des protestants; sur les 30 000 qu'il y avait à son arrivée, il

n'en restait plus que 2 000 à sa mort; il fonda un séminaire, un hospice. Le roi aimait tant à l'entendre qu'il lui demanda encore l'Avent de 1679 et 1683, le Carême de 1684, l'Avent de 1694. « Tout vieillit ici, Monsieur, lui dit-il, il n'y a que votre éloquence qui ne vieillit pas. » En 1695, il prononça le discours d'ouverture de l'Assemblée du clergé et se retira définitivement dans son diocèse où il mourut le 16 décembre 1703.

Mme de Sévigné mettait Fléchier au défi de le surpasser; Rollin les compare l'un à l'autre : « Mascaron a beaucoup d'élégance et beaucoup de noblesse; mais il est moins orné que l'un (Fléchier), moins sublime que l'autre (Bossuet). » *Traité des études*, t. II. Aujourd'hui, on n'oserait plus mettre en parallèle Mascaron avec Bossuet. En disant qu'il fut « populaire en son temps par ses défauts autant que par ses qualités, subtil, enflé, mais grave et fier, avec des éclairs d'admirable éloquence », Jacquinet a prononcé le jugement définitif.

On a de lui un volume d'*Oraisons funèbres*, 1704; un *Mandement* sur la condamnation du livre de Fénelon, *Explication des Maximes des Saints*, grand placard in-folio avec trois vignettes sur bois, 1697; des lettres imprimées : deux à Baluze, dans *Notes pour servir à la biographie de Mascaron*, quinze lettres au même dans Lehanneur; une à Bussy-Rabutin (*Corr. de Bussy-Rabutin*, Lalanne, 1858, t. IV, p. 346); une à Colbert dans la *Correspondance administrative sous Louis XIV*, t. IV, p. 98.

Baluze, *Historia tutelensis*, 1717; Bellecombe (André de), *L'Agenois illustré*; Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 282-308; Blampignon, *Mascaron d'après des documents inédits*, *Correspondant* du 10 mai 1870, p. 420; Bordes, *La vie de messire Jules Mascaron*, en tête des oraisons funèbres; Bougerel, *Hommes illustres*, notice 363; Dussaud, *Mascaron*, Paris; Ingold, *Essai de biogr. oratorienne*, p. 96-98; Labénazie, *Oraison funèbre de Mascaron*, Agen, 1704; Tamisey de Larroque, *Notes pour servir à la biographie de Mascaron écrites par lui-même*, Paris, 1863; Lehanneur, *Mascaron d'après des documents inédits*, thèse présentée à la faculté de Paris, La Rochelle, Siret, 1878; Jacquinet, *Les prédicateurs au XVII^e siècle avant Bossuet*, p. 197; Ad. Perraud, *L'Oratoire de France...*, p. 328; Villemain, *Essai sur l'oraison funèbre*, dans l'édition des oraisons funèbres de Bossuet, Paris, 1851.

A. MOLIEN.

MASCOLO Jean-Baptiste, dont le nom est transcrit en latin *Masculus*, naquit à Naples en 1582, entra dès 1598 dans la Compagnie de Jésus, et mourut à Naples en 1656. Longtemps professeur d'humanités, puis de rhétorique, il s'exerça tout spécialement dans la poésie latine, où il produisit des œuvres qui eurent grand succès. Le théologien retiendra seulement ses *Eruditurum lectionum veterum Patrum libri acroamatici*, où il a réuni, surtout à l'usage des prédicateurs, les pensées et expressions remarquables de divers auteurs ecclésiastiques. Le t. I^{er}, in-fol., de 800 p., paru à Venise en 1619, est consacré à saint Jérôme, le t. II, in-fol. de 900 p., Naples, 1652, à saint Augustin; le t. III, in-fol. de 560 p., Naples, 1656, à saint Ambroise; un t. IV, sous un titre un peu différent, in-fol. de 250 p., Naples, 1660, est consacré à saint Grégoire de Nazianze. Il faut encore citer : *Gladius ac pugio impactatis sive persecutiones Ecclesiae*, in-4°, Naples, 1651. Tout cela sent bien la rhétorique.

Moreri, *Le grand Dictionnaire*, édit. de 1759, au mot *Mascolo*; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, au mot *Masculus*; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 666-669, donne le détail des productions littéraires de l'auteur; Hurler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 1097.

E. AMANN.

MASSARELLI Angelo, prêtre italien, célèbre surtout par le fait qu'il fut secrétaire du concile de Trente (1540-1566). Né à San-Severino, dans la

Marche d'Ancône, en 1510, il fit à l'Université de Sienna ses études de droit, la quitta avec le titre de *doctor in utroque*, se rendit à Rome où il s'efforça de faire carrière, bien que simple laïque. Entré en 1538 au service de Jérôme Aléander, il le suivit dans sa légation d'Allemagne. A la mort d'Aléander, Massarelli passa au service du cardinal Marcel Cervin, 1^{er} avril 1542, qui l'occupa d'abord comme bibliothécaire. Quand Marcel partit pour Trente, en qualité de président du concile qui allait s'ouvrir, Massarelli l'accompagna (février 1545). Sans autre situation officielle, au début, que celle de secrétaire du légat, il joua un rôle considérable dans les préparatifs de l'assemblée et fut au courant de bien des événements. A partir du 1^{er} avril 1546, il fut désigné comme secrétaire provisoire du concile; le provisoire dura jusqu'à la translation à Bologne (mars 1547); à Bologne (mars 1547-septembre 1549) Massarelli est le secrétaire officiel. Après la prorogation de cette assemblée, Massarelli rentre à Rome, et assiste au conclave qui élit Jules III (8 février 1550). Nommé par celui-ci secrétaire pontifical, il est envoyé à Trente en avril 1551, pour y remplir les fonctions de secrétaire du concile qui reprend le 1^{er} mai. L'assemblée ayant été dissoute en avril 1552, Massarelli rentre à Rome et reprend ses fonctions à la curie; il les continue sous l'éphémère Marcel II, son ancien protecteur (9 avril-1^{er} mai 1555) et sous Paul IV (1555-1559). Ce dernier le nomma en 1557 évêque de Telese. Massarelli, qui était entré dans la cléricature au moment où Jules III l'avait nommé secrétaire pontifical, reçut donc les trois ordres sacrés le 18 décembre 1557 et fut consacré évêque trois jours après. Quand Pie IV ordonna la reprise du concile, le nouvel évêque de Telese, qui n'avait pas quitté la curie, reprit le chemin de Trente (mars 1561), en qualité de secrétaire de l'assemblée; mais son rôle paraît avoir été beaucoup moins important durant cette dernière période. Le concile terminé (décembre 1563), Massarelli reçut l'ordre de faire souscrire par les ayants droit les pièces officielles et de transporter à Rome tous les papiers intéressant le synode. Le 11 décembre 1563, il quittait définitivement Trente, pour rentrer à Rome. Il s'occupa dès lors de mettre au net les actes conciliaires que la curie avait d'abord l'intention de publier. La première rédaction n'ayant pas plu à la commission cardinalice chargée de la publication, Massarelli se remit à l'œuvre, mais ne put la mener à bien; il mourut le 16 juillet 1566, après une courte maladie.

Il apparaît avant tout à l'historien de la théologie comme secrétaire du concile de Trente; et c'est un immense service qu'il a rendu de compiler les actes volumineux d'une assemblée qui dura si longtemps, et qui s'occupa de questions si diverses. A l'art. TRENTE (*Concile de*), on étudiera la valeur de ces *Actes* dont Massarelli fut le rédacteur. Nous ne pouvons y insister présentement; qu'il suffise de dire que les récents travaux sur le concile de Trente ont montré, que, dans l'ensemble, les procès-verbaux de Massarelli reproduisent d'une manière suffisante la physionomie des diverses séances.

Non moins intéressants, peut-être, que les *Actes conciliaires* sont les *Journaux*, *diaria*, qui ont été tenus par un certain nombre de témoins, et qui renseignent sur un grand nombre d'a-côté de l'assemblée. Or Massarelli a été un infatigable mémorialiste; dans une série de journaux, il a consigné, très souvent au jour le jour, les événements grands ou menus dont il a été le témoin. Ces divers journaux, dont plusieurs avaient déjà servi aux anciens historiens du concile, et dont quelques parties avaient déjà vu le jour, viennent d'être publiés, avec tout le soin désirable dans la magnifique édition du *Concilium Tri-*

dentinum de la *Gœrresgesellschaft*. On trouvera au t. I, p. LXVIII-CXXIV (à compléter par t. II, p. XV-XLIX), tous les renseignements désirables sur cette production de Massarelli. Qu'il suffise d'en donner ici un bref aperçu :

Le journal n° 1, *diarium I^{um}*, publié t. I, p. 149-404, contient les souvenirs de Massarelli du 22 février 1545 au 1^{er} février 1546, en latin jusqu'au 2 mai 1545, puis en italien. Ce premier journal ne fournit presque rien sur les actes des congrégations, auxquelles Massarelli n'assistait pas encore. — Le journal n° 2, *diarium II*, t. I, p. 405-466, en latin, beaucoup moins important, contient dans une première partie les documents antérieurs au concile, puis un journal des événements entre le 6 février 1545 et le 11 mars 1547; il n'est alors qu'un abrégé des nos 1 et 3. — Le journal n° 3, *diarium III*, t. I, p. 467-626, en latin, va du 18 décembre 1545 au 11 mars 1547; comme il renferme de nombreux souvenirs sur les congrégations particulières, auxquelles Massarelli n'a assisté qu'à partir du 1^{er} avril 1546, il reste à déterminer les sources auxquelles l'auteur a emprunté ses renseignements pour la première partie. — Le journal n° 4, *diarium IV*, t. I, p. 627-873, en latin, est tout entier consacré aux sessions tenues à Bologne et va du 12 mars 1547 au 10 novembre 1549. — Les trois journaux suivants ont beaucoup moins d'importance pour l'histoire du concile. Le n. 5, *diarium V*, t. II, p. 1-148, en latin, est exclusivement consacré au conclave qui suivit la mort de Paul III et aboutit à l'élection de Jules III; il va du 6 novembre 1549 au 8 février 1550. — Le n° 6, *diarium VI*, t. II, p. 149-243, en latin, contient les souvenirs relatifs aux premiers temps de Jules III, 8 février 1550-8 septembre 1551, et ne se rapporte à la reprise du concile qu'à partir du 15 avril 1551 (p. 223) où Massarelli est expédié à Trente d'extrême urgence. — Le n° 7, *diarium VII*, t. II, p. 245-362, en latin, allant du 12 février 1555 au 30 novembre 1561, ne se rapporte lui non plus aux affaires de Trente qu'à partir de mars 1561 (p. 353), encore est-il extrêmement sommaire; la belle ardeur des premiers temps qui faisait rédiger à Massarelli jusqu'à trois journaux successifs de la première période du concile est décidément tombée; soit fatigue, soit ennui, soit accablement, il laisse choir la plume, le 30 novembre 1561, sur une phrase inachevée. C'est à d'autres mémorialistes qu'il faut recourir pour la dernière partie du concile.

Outre la rédaction des *Actes*, et les *Journaux*, Massarelli, qui avait de réelles aptitudes aux travaux d'archives, et dont les contemporains goûtaient l'érudition, a laissé en ms. plusieurs études sur divers points d'histoire. Le ms. 269 de la Bibliothèque Victor-Emmanuel à Rome contient des documents rassemblés par Massarelli, sur les pontificats d'Innocent VI, Urbain VI, Grégoire XII, Alexandre V, le concile de Florence, etc. Quatre mss. des Archives vaticanes, *Arm.*, XI, t. 43, 44, 45 et *Varia Polit.*, t. 103, contiennent plusieurs études du même auteur sur divers points d'archéologie et d'histoire. De même aussi un ms. de la bibliothèque communale de San-Severino. Analyse sommaire dans *Conc. Trident.*, t. I, p. xcvm-cl.

Étude de fond de S. Merkle, dans *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Fribourg-en-B., 1901, t. I, prolegom., p. LXVIII-CXXIV; cf. t. II, p. XV-XLIX; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 95-98.

É. AMANN.

MASSILLON, prêtre de l'Oratoire et évêque de Clermont (1663-1742). — I. Vie. II. Le prédicateur. III. L'évêque, l'homme.

I. VIE JUSQU'À LA PRÉDICATION À LA COUR. — Jean-Baptiste Massillon est né le 24 juin 1663 à Hyères en

Provence, de François Massillon notaire et de Anne Brune, dans une maison qui existe encore, 7, rue Rabatou. Il commença au collège des oratoriens de cette ville ses études qu'il continua à Marseille chez les mêmes Pères qui y dirigeaient une maison depuis 1625. En automne 1681, il entra, malgré l'opposition de son père, à leur noviciat d'Aix : « Il était, dit Bougerel, doué des plus belles qualités de l'âme, des agréments de la personne, ayant un fond d'amabilité et de galanterie. »

Il étudia ensuite à Arles la philosophie, la théologie, l'histoire, la littérature, la prédication; en septembre 1684, il fait la quatrième au collège de Pézenas est envoyé deux ans après à Marseille, où il ne fait que passer, professe la seconde à Montbrison en 1687, la rhétorique en 1688; puis, à Vienne, où il demeure six ans, la philosophie et ensuite la théologie; il y reçoit les ordres sacrés, est ordonné prêtre en 1691.

Il commence à prêcher, tantôt dans la chapelle de l'Oratoire, tantôt dans les paroisses de la ville: sa véritable carrière de prédicateur s'ouvre en 1693 par les oraisons funèbres de M. de Villars, archevêque de Vienne, et de M. de Villeroy, archevêque de Lyon, et se ferme en 1723 par celle de la princesse Palatine, mère du régent. Il fait encore en 1693 un *Sermon pour la bénédiction des drapeaux du régiment de Catinat*, dans lequel vibre le plus éloquent patriotisme.

Il passe de Vienne à Lyon en 1695, prêche les *Dominicales* dans la chapelle de la congrégation dédiée à la *Sainte Enfance du Sauveur*, aujourd'hui église Saint-Polycarpe, et quitte subitement la ville pour s'enfermer dans la solitude de Sept-Fonts où il ne restera, il est vrai, que de juillet à novembre 1696. Le P. de la Tour lui confie alors la direction de la maison de Saint-Magloire, transformée en 1620 par le cardinal de Retz en séminaire diocésain et confiée par lui à l'Oratoire, à condition d'y entretenir douze boursiers. C'était le premier établissement organisé en France d'après les prescriptions du concile de Trente. Massillon veut y reprendre et y compléter l'œuvre admirable des *Conférences ecclésiastiques* dont saint Vincent de Paul avait été l'initiateur à Saint-Lazare. Nous avons de cette période, 1696-1697, huit *Conférences aux jeunes clercs sur l'Excellence du sacerdoce*, la *Fuite du monde*, l'*Ambition*, la *Communion*, le *Zèle contre le scandale*, la *Vocation à l'état ecclésiastique*, l'*Usage des revenus ecclésiastiques*, la *Conduite des prêtres dans le monde*. En un très digne langage, il démontre courageusement à ces fils de famille avides de fortune que, s'ils n'entrent dans l'Église que pour s'y faire une position et occuper un rang, ils se trompent dans leurs calculs. Massillon ne donnera pas de modèle d'éloquence plus ordonnée, plus saisissante, plus communicative; Maury dira que ces conférences sont : « plus riches en idées neuves que les sermons ».

II. LE PRÉDICATEUR. — Sept-Fonts et Saint-Magloire avaient été deux haltes bienfaisantes entre la jeunesse et la maturité. Dévoué aux grandes chaires, Massillon ne peut plus s'y dérober; après un Carême à MontPELLIER, en 1698, un à la chapelle de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré, 1699; lié d'amitié avec l'abbé de Louvois, apprécié du cardinal de Noailles, il est invité à donner l'Avent à Versailles en 1699. Les six sermons répartis différemment dans les éditions, sont les suivants : *Le bonheur des justes*, *La vérité de la religion*, *La conception de la sainte Vierge*, *Le débat de la conversion*, *Dispositions nécessaires à la communion*, *Bienfaits de la naissance du Sauveur*.

Massillon, effrayé de l'incrédulité croissante, attaquant le mal dans un foyer en s'adressant au cœur, dont le dérèglement est la source première; l'impiété née de la corruption entraîne l'ébranlement de tous les principes qui font les peuples dignes et forts. Les

hommes, dit-il, sont « lâches plutôt qu'incrédules ». Le prédicateur fut moins goûté des courtisans, directement atteints, que de Louis XIV qui lui dit : « J'ai entendu plusieurs grands orateurs dans ma chapelle, j'en ai été fort content, pour vous, toutes les fois que je vous entends, je suis très mécontent de moi-même. »

De 1699 à 1718, Massillon donne dix-neuf Carêmes dont deux à Versailles en 1701 et 1704 et dix Avents; en 1700, il prêche le Carême à Saint-Gervais; en 1702, le Carême à Notre-Dame et l'Avent à Saint-Honoré; en 1703, le Carême à Saint-Eustache et l'Avent à Saint-Germain-en-Laye. Les sermons de ces différentes stations recueillis par son neveu, le P. Joseph Massillon, qui en bouleversa l'ordre, composent ce qui est imprimé dans ses œuvres sous le titre de *Grand Carême*.

Parmi ces discours, il faut signaler celui sur la *Soumission à la volonté de Dieu*, par lequel l'orateur commença sa nouvelle station devant le roi, et par lequel il préparait la cour aux grandes vérités qui devaient être le thème du Carême; celui sur la *Parole de Dieu*, considéré comme un des meilleurs; sur la *Samaritaine*, où il montre que les gens de cour allèguent les mêmes excuses que la pécheresse. Bossuet qui l'entendit se déclara « très content »; ceux sur la *Confession* et la *Communion*, d'une sévérité qui paraît excessive, mais qui s'explique par la légèreté, l'état d'esprit de ceux à qui ils sont adressés; dans les deux homélies sur *Lazare* ou le *Mauvais riche*, sur l'*Enfant prodigue*, il s'ouvre, même après les Pères, une voie nouvelle dans ce genre de prédication.

Massillon commença le Carême de 1704 par le sermon sur les *Dispositions nécessaires pour se consacrer à Dieu par une nouvelle vie*, où il flétrit la passion des grands pour le luxe, les spectacles et le jeu; le premier dimanche, il prêche sur les *Vices et les vertus des grands*; le mercredi suivant, en parlant de la *Vérité d'un avenir*, il met les courtisans en face de leurs éternelles destinées. Dans les sermons sur le *Petit nombre des élus* et sur l'*Impénitence finale*, on a relevé quelques traces d'exagération doctrinale; peut-être pourrait-on dire pour les expliquer que Massillon avait été élevé à l'Oratoire dans la crainte d'une morale relâchée et qu'il voulait en défendre les grands; s'il leur demandait beaucoup, c'est parce qu'il ne les savait que trop disposés à ne pas donner assez. Le discours sur le *Petit nombre des élus* est resté le plus célèbre; quand, après avoir dit que titres et dignités ne servaient de rien, l'orateur se fut écrié : « O mon Dieu! où sont vos élus? et que reste-t-il pour votre partage? » la même scène de désolation qui s'était produite l'année précédente à l'église Saint-Eustache se renouvela dans la chapelle de Versailles, chacun crut sa dernière heure arrivée.

C'est dans ce Carême que l'éloquence de Massillon atteignit son apogée; on admirait en lui une finesse, une délicatesse qui charment, qui attachent, qui enchantent. Le roi, très assidu à venir l'entendre, le réinvita.

Massillon cependant ne devait plus remonter dans la chaire de Versailles; il allait être victime des suspicions dont son ordre commençait à être l'objet; des accusations auxquelles Mme de Maintenon n'était pas étrangère s'efforçaient de le faire passer pour janséniste; les succès mêmes de 1704 fournissaient un aliment à la jalousie; Chamfort, Fontenelle, Maurepas affectaient sans aucune raison de soupçonner ses rapports avec de grandes et respectables familles; peut-être quelques phrases du sermon sur la *Méditation* visent les auteurs d'attaques odieuses.

Outre les stations qu'il ne cessa de donner à Paris surtout, Carême à Saint-Paul en 1706, à Notre-Dame en 1707, etc., il prononça quelques panegyriques dans

lesquels il se propose avant tout, comme Bourdaloue du reste, l'instruction et l'édification de ses auditeurs sans mettre assez en relief la personnalité de son héros : ainsi dans ceux de saint Louis, de saint Thomas, il expose seulement les qualités d'âme sans faire valoir l'influence extérieure. On lui reproche de manquer de mouvement et de vie ; Sainte-Beuve fait observer qu'il entend mieux la morale que l'histoire, et que, dans ces grands sujets, il ne sait pas assez prendre son parti. *Lundi* du 3 octobre 1853.

Massillon eut l'honneur d'être choisi pour prononcer l'oraison funèbre de plusieurs personnages célèbres : le 21 juin 1709, à Saint-André-des-Arts, celle du prince de Conty, neveu du grand Condé, qui avait hérité d'une part de son génie militaire, où passe comme un éclair du génie de Bossuet ; à la Sainte-Chapelle, celle du Dauphin, mort le 14 août 1711, dont, ne pouvant mieux faire, il loua la bonté : la critique admira les considérations morales et les éloges de Montausier et de Bossuet ; celle surtout dans la même chapelle de Louis XIV, où la vue de tant de grandeurs anéanties lui inspira en commençant ce mot sublime : « Dieu seul est grand » ; celle enfin, en 1723 à Saint-Denis, lorsqu'il était évêque de Clermont, de la princesse palatine épouse de Monsieur, frère du roi, mère du Régent dont il loue la sincérité dans la foi, la sollicitude devant les désordres de son fils. Ses oraisons funèbres ne sont pas comme celles de Bossuet de sublimes pages d'histoire où l'éloquence grave comme sur des tables de bronze la vie des héros, mais avant tout des études morales pleines d'applications pratiques, riches de précieuses observations et écrites avec beaucoup de finesse.

Dans les deux sermons de vêture et les deux de profession religieuse que nous avons, dont les destinataires sont à peu près inconnues et qui ont été certainement répétés plusieurs fois, Massillon s'attache à faire voir les consolations de la vie religieuse, les tentations qu'on peut y rencontrer, les devoirs qu'imposent les trois vœux, l'alliance de justice, de sagesse, de miséricorde, que la vierge chrétienne contracte avec Jésus-Christ. La morale chrétienne y occupe aussi une grande place ; il sait, à l'occasion de la cérémonie touchante à laquelle ils assistent, rappeler leurs devoirs aux parents et amis.

Massillon, écarté de la chaire royale depuis 1704, devait y remonter en 1718, mais sous Louis XV, aux Tuileries, pour un Petit Carême seulement. Le Régent qui l'avait appelé au conseil de conscience le fit nommer évêque de Clermont en 1717 ; avant que d'être sacré (il ne le fut que le 21 décembre 1718), Massillon prononça dix sermons de 25 minutes environ pour l'instruction du jeune roi et des personnes de la cour. Il sut y parler en prêtre et rappeler à chacun son devoir avec une dignité et un tact parfaits. Le *Petit-Carême* est un admirable petit cours convenant au temps, aux lieux, aux personnes, le développement des idées de Fénelon dans le *Télémaque*, un code abrégé des devoirs des princes. Le précepteur du roi en demanda une copie pour le faire apprendre par cœur à Louis XV, copie retrouvée par Blampignon qui s'en servit pour corriger les éditions précédentes.

Le *Petit-Carême* fut accueilli par les applaudissements de tous, il devint le livre de chevet des personnes de la cour et de la ville qui se piquaient de goût ; Voltaire en faisait très grand cas, d'Alembert y voyait le chef-d'œuvre de la chaire. La critique moderne est un peu plus sévère et, tout en reconnaissant que cette prédication est « chrétienne et évangélique », lui reproche une trop grande absence du dogme. Brunetière, *Nouvelles études critiques*, série II, p. 9 sq.

Si Massillon dans la chaire n'a pas la concision, la sublimité de Bossuet et de Bourdaloue, il possède l'élégance, le nombre, l'harmonie qui le rapprochent de Fénelon et de Racine. Pour le fond des pensées, il

puise dans un cœur profondément épris de justice, des idées sur la sociologie, sur la politique où sont défendus les droits sacrés de la morale chrétienne. Il est assurément le plus grand moraliste du XVIII^e siècle, presque le seul grand, car Vauvenargues et Joubert ne sauraient lui être comparés ; par sa profonde connaissance du cœur humain, il rendait ses leçons plus prenantes et faisait rougir les grands de leur conduite.

III. L'ÉVÊQUE, L'HOMME. — Sacré le 21 décembre 1718, dans la chapelle des Tuileries, Massillon fut reçu à l'Académie deux mois après, prit possession de son siège le 29 mai 1719, mais n'y résida qu'à partir de février 1721. Entre deux, il revint à Paris, à la demande du Régent, pour s'occuper des affaires de l'Église de France troublée par les querelles jansénistes.

Bien qu'il fut sévère en morale, plus sévère malgré les apparences contraires que Bourdaloue, Massillon ne put jamais être sérieusement accusé de jansénisme. On a incriminé, il est vrai, quelques expressions de son sermon sur les *Dispositions à la communion* : « Au sortir du tribunal, la communion vous tient lieu de pénitence. Vous allez de plein pied du crime à l'autel... C'est un azyme pur ; il faut être exempt de levain pour en manger... Ces personnes du monde que les circonstances d'une solennité déterminent à s'approcher de l'Eucharistie, ont-elles quitté le vieux levain en se présentant à l'autel. » 2^e réflexion. Ou bien encore : « Si la communion ne fait pas naître Jésus-Christ dans nos cœurs, elle l'y fait mourir ; si elle ne nous rend point participants de son esprit et de ses grâces, elle est pour nous l'arrêt de notre condamnation... Je parle de cette foi respectueuse qui est saisie d'une horreur de religion à la seule présence du sanctuaire. » Mais cette rigueur s'explique trop bien par les habitudes de l'auditoire, par les abus très réels qu'il faisait de la sainte eucharistie. La conclusion du prédicateur est parfaitement orthodoxe : « Vous ne voulez pas m'en exclure, dit-il à Dieu, vous voulez m'en rendre digne ; vous ne voulez pas que je m'en retire, mais vous voulez que je m'y prépare. » De même, si dans la conférence sur la *Communion*, on trouve quelques expressions un peu vives : « Avoir faim de la chair de Jésus-Christ, c'est trouver tout insipide, hors cette nourriture céleste », elles s'expliquent par les sentiments des jeunes clercs qui regardaient le sacerdoce comme un honneur non comme un apostolat.

Au contraire, la doctrine de Massillon est tout à fait antijanséniste : « Si, malgré tous les soins que Dieu a de notre salut, nous périssons ; c'est toujours la faute de notre volonté et non pas le défaut de sa grâce. » *Sur le délai de la conversion*, I^{re} partie. « C'est Lui (Jésus-Christ) que nous honorons en elle (Marie)... c'est sa puissance que nous réclamons en réclamant celle de sa sainte Mère, et elle et nous, nous ne sommes ce que nous sommes que par Lui. » *Sur la fête de l'Assomption*, II^e partie. Dans l'oraison funèbre de M. de Villeroy, il fait l'éloge de Rome « où l'autorité de l'empire et du sacerdoce se trouve réunie dans la même personne ».

Un seul texte pourrait rappeler les idées jansénistes, au moins en ce qui regarde la cour de Rome : « De toutes les merveilles que vous admirez, écrit-il à l'abbé de Louvois en mission à Rome, je n'envie que la consolation que vous avez de pouvoir aller prier sur le tombeau des saints Apôtres et d'y respirer les restes d'esprit que leurs cendres inspirent ; j'aimerais mieux les aller puiser là qu'au Vatican. » Lettre du 2 janvier 1701. Pauthe est d'avis que « cette lettre avec ses réflexions téméraires et ses sous-entendus peu révérencieux traduit plutôt chez Massillon

ses opinions gallicanes que ses tendances jansénistes ». Massillon, *sa prédication*, p. 381. Avec non moins de conviction que Bossuet, il défendait les idées renfermées dans la *Déclaration de 1682* et dans le *Discours sur l'unité*. Il écrivit au cardinal de Bissy, successeur de Bossuet : « Le fond de votre doctrine sur les bornes des deux puissances, leur souveraineté, leur indépendance dans l'exercice de leurs fonctions, m'a paru la véritable doctrine de l'Église. » Lettre du 7 décembre 1734. Et dans l'oraison funèbre de Louis XIV : « Rome est forcée de désavouer par un monument public le droit des gens violé et l'outrage fait à une couronne de qui elle tient sa splendeur et la vaste étendue de son patrimoine. » Ces idées nous choquent aujourd'hui, mais elles étaient couramment admises en France à cette époque et Rome ne les avait pas encore condamnées.

Toute sa vie au contraire, il lutta contre le jansénisme. Jeune professeur au collège de Pézenas, il résista à l'évêque d'Agde qui s'opposait au *Formulaire*, il entretint de bonnes relations avec les jésuites et les cordeliers de cette résidence. Si, vers 1700, il subit un peu l'influence de M. de Noailles, celui-ci ne tarde pas à lui reprocher son peu de zèle et lui préfère le P. de la Rue pour l'oraison de son frère le maréchal. De 1712 à 1742, à Paris comme à Clermont, il se voua à l'œuvre de la pacification « Il prend le parti qui n'était point parti, celui de l'Église. » Lettre du 28 février 1728.

Avant la condamnation du jansénisme par Clément XI, dans la bulle *Unigenitus*, 1713, il s'était employé avec autant de zèle que de sagesse à ramener M. de Noailles à la vérité. Avec Louis XIV et Mme de Maintenon, il avait proposé un projet d'acceptation pour déterminer l'archevêque à signer la bulle; ses démarches étant restées vaines, le Régent le pria en 1718 de reprendre les négociations. Massillon présenta au cardinal un nouveau précis théologique rédigé avec l'abbé Couët, l'évêque de Bayonne et le F. de La Tour. En même temps le Régent, voulant profiter de la présence de trente évêques à Paris pour hâter la solution, ces prélats d'accord avec Massillon demandèrent aux appelants de signer le projet et obtinrent 97 signatures; Massillon put ainsi persuader à M. de Noailles que la rédaction était acceptée de l'épiscopat; le cardinal finit par adhérer en 1720. Les jansénistes se vengent en lançant le pamphlet : *Les plaintes de la vérité contre ceux qui ont fait fortune à Clermont*; ils le calomnient violemment à cause de sa participation au sacre de Dubois, nommé archevêque de Cambrai, à qui, semble-t-il maintenant, on ne peut vraiment reprocher que son ambition démesurée. Voir L. de Laborie, *Correspondant*, 25 janvier 1902, p. 343.

A Clermont, Massillon est fréquemment l'objet des attaques des *Nouvelles jansénistes*; en vain, Soanen, évêque de Senez, enfermé à la Chaise-Dieu, excite l'agitation dans son diocèse, il ne lui répond que par des bontés, l'engageant à se soumettre, l'invitant dans sa maison de campagne de Beauregard.

Sans se troubler de ces difficultés perpétuellement renaissantes, il travaille à la pacification, à l'administration de son vaste diocèse qui avait, en plus du diocèse de Clermont actuel, celui de Moulins, et qui comptait 33 chapitres, 29 abbayes, 284 prieurés, 758 paroisses divisées en 15 archiprêtres. Arrivé le 12 février 1721, il annonce dès le 9 avril sa visite pastorale qu'il achève en huit ans, défend les intérêts de tous, temporels aussi bien que spirituels; dans une peste qui désolait la ville de Thiers, il mérite d'être appelé par les habitants : *Defensor civitatis*; il demande l'illustre P. Bridaine pour donner des missions dans son diocèse, etc...

Chaque année, il réunit ses prêtres dans un synode après lequel, il fait donner une retraite. Il compose

pour eux ses *Discours synodaux*, ses *Mandements*, ses *Conférences* dans lesquels, il se montre plus pratique et non moins éloquent que dans ses sermons prononcés à la Cour; il est difficile de trouver langage plus persuasif, piété plus grande, compétence plus parfaite. L'évêque y complète l'enseignement donné par le directeur de Saint-Magloire; tous les devoirs de la vie sacerdotale y sont rappelés : sanctification personnelle, charité mutuelle, zèle pour tous, en particulier pour les pauvres, les enfants dont il disait : « Regardons-les avec une espèce de culte, comme des temples purs où résident la gloire et la majesté de Dieu. » Année 1730.

Durant les dernières années de sa vie, tout en revoyant ses sermons qu'il ne voulait cependant pas imprimer, il composait les *Paraphrases morales des psaumes*, dans lesquelles, sans doute, il ne faut point chercher l'érudition d'un Bellarmin; elles sont les pures et simples effusions d'un chrétien qui s'élève vers son adorable Maître, qui bénit ses perfections, célèbre son ineffable bonté, redoute sa justice, se confie dans sa souveraine clémence. Dans ces pages trop peu connues et qui, sans pouvoir être considérées comme des mémoires, révèlent cependant l'âme de leur auteur, Massillon laisse voir la sublimité de ses sentiments : tantôt, il s'élève de la vue des créatures à la magnificence du Créateur, à la charité de Jésus-Christ, psaume VIII; tantôt il célèbre les délices d'un cœur qui, livré d'abord au monde, s'en désabuse et revient à Dieu; tantôt c'est la prière d'une âme juste et innocente en proie à la calomnie; tantôt la tristesse l'envahit à la vue de l'incrédulité croissante. Après sa mort on a retrouvé ces pages inachevées, une trentaine de psaumes seulement sont étudiés. C'est une des plus belles parties de l'héritage du grand évêque, un des chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne qui peut fournir des sujets de méditations aux âmes des justes comme à celles des pécheurs.

Au commencement de l'année 1742, Massillon avait annoncé qu'il voulait commencer sa troisième visite pastorale; mais après le synode et la retraite, il fut obligé, aux premiers jours de septembre, de se retirer à Beauregard où il mourut le 19 laissant pour « héritiers universels les pauvres du grand Hôtel-Dieu de cette ville de Clermont ». Il pouvait dire : « Mon diocèse que j'ai trouvé plein de trouble en y entrant, est aujourd'hui le plus paisible du royaume. »

On ne connaît habituellement de Massillon que le grand orateur; l'évêque, l'homme sont au-dessus encore. Malgré la guerre acharnée que lui ont faite les jansénistes, malgré les insinuations malveillantes de Sainte-Beuve, que lui-même reconnaît être sans preuves, sa mémoire est sans tache. Le jugement de Brunetière est très juste : « Massillon est l'un des meilleurs, des plus aimables et des plus vertueux en même temps dont se puisse honorer l'histoire de notre littérature et l'épiscopat français. » *Nouvelles études critiques*, II^e série, p. 117.

ŒUVRES. — En 1705 parurent à Trévoux cinq petits volumes dont la publication desquels Massillon protesta; ils avaient pour titre *Sermons sur les évangiles de Carême et sur divers sujets de morale*; en 1714-1715, son neveu, le P. Joseph Massillon, donna une première édition dont celles de Renouard et Didot perfectionneront la correction typographique; les autres éditions témoignent de beaucoup d'insouciance à publier les œuvres d'un écrivain qui avait tant soigné le texte; Mgr Blampignon corrigea le *Petit Carême* sur le manuscrit de 1718, profita des perfectionnements apportés à l'édition de 1745 par Renouard et Didot, recueillit avec attention les pièces éparses dans des publications rares ou des feuilles périodiques et ajouta des notes très précieuses; il ne parvint pas à retrouver les manuscrits; son édition est la meilleure : *Œuvres complètes de Massillon*, 3 vol. in-4, Bar-le-Duc, 1865.

ÉTUDES. — Adry (Le P.), *Massillon, Bibliothèque oratoire*; d'Alembert, *Œuvres littéraires et discours académiques*; Blampignon, *Massillon d'après des documents inédits et sa correspondance*, Paris, 1879; *Supplément à la vie et à la correspondance de Massillon*, Paris, 1892; Bayle, *Massillon, étude historique et littéraire*, in-12, Paris, 1867; Bernard, *Le sermon au XVIII^e siècle*, in-8°, Paris; Bliard Dubois cardinal et premier ministre, 2 vol. in-8°, Paris, 1901; Bougerel, *Vie de Massillon*, parue dans *Mémoires pour servir à l'histoire de plusieurs hommes illustres de Provence*, Paris, 1752, reproduite par Blampignon, t. I, p. xv; Brillou, *Le Théophraste moderne*, publié en 1704 sous le titre : *Caractères des RR. PP. Maure et Massillon*; Brunetière, *Nouvelles études critiques*, II^e série; Chateaubriand, *Le génie du christianisme, l'éloquence de la chaire*; Dangeau, *Journal*; de Laborie, *Une apologie du cardinal Dubois, Correspondant*, 25 janvier 1902; Laharpe, *Cours de littérature*, t. VII; Ledieu, *Journal*; Maury, *Essai sur l'éloquence de la chaire*, t. I; Pauthe, *Massillon, sa prédication sous Louis XIV et sous Louis XV*, in-8°, Paris, 1908; Perraud, *L'Oratoire au XVII^e siècle*, p. 328; Saint-Simon, *Mémoires, passim*; Sainte-Beuve, *Lundis*, t. IX; *Port-Royal*, l. III, c. XII; Voltaire, *Siècle de Louis XIV, De l'éloquence de la chaire*; Vuillart, *Lettres*. Toutes les histoires de la littérature française.

A. MOLIN.

MASSON Jacques, voir LATOMUS Jacques, t. VIII, col. 2626.

MASSORE (Texte hébreu de la). — I. Tradition. II. Intégrité (col. 269). III. Valeur théologique (col. 275).

Le texte hébreu massorétique, ou de la Massore, est le texte stéréotypé de nos Bibles hébraïques, tel qu'il fut imprimé à Venise, en 1524-1525, par le flamand Daniel Bomberg, dans l'édition *principes* de la Bible rabbinique du juif, plus tard converti, Jacob ben-Chayim. Il y figurait — pour la première fois — les observations critiques élaborées et traditionnellement fixées depuis les temps immédiatement voisins de l'ère chrétienne par les *scribes* (*sopherim*) des communautés synagogales, jusqu'au temps des *massorètes*, gardiens de cette tradition, qui, vers la fin du VI^e siècle, commencèrent à noter, dans les marges des manuscrits bibliques, le détail de ces observations, en même temps qu'ils introduisaient dans le texte même, à l'effet d'en arrêter la prononciation estimée correcte et la lecture raisonnée et modulée, les signes nommés « points-voyelles » et « accents ». — La Massore (*masôrâh* : « lien », ou « tradition ») est proprement le *corpus* de ces annotations. Elle est prise aussi pour le texte lui-même en tant que constitué et transmis en fonction des principes de critique textuelle ou d'exégèse qui dominaient et inspiraient alors ces notations massorétiques.

Or, ce *textus hebraicus receptus*, emprunté pour la circonstance d'un manuscrit espagnol à massore extrêmement soigné et daté de l'an 1280, avait été imprimé déjà, après avoir été préalablement rendu conforme à la seconde édition de toute la Bible hébraïque de Naples, 1491-1493 — et donc avec plus d'une variante intentionnelle importante — dans la polyglotte d'Alcala, 1514-1517, autorisée par Léon X, parallèlement à celui de la Vulgate et des Septante que les décrets du concile de Trente, 8 avril 1546, et de Sixte-Quint, 8 octobre 1586, allaient bientôt déclarer, le premier : « authentique », le second : « à recevoir et à tenir par tous ». — En face de ces deux textes ecclésiastiques, proclamés seuls utilisables, l'un, celui de la Vulgate, « dans les leçons, discussions, prédications et expositions publiques », l'autre, celui des Septante, « pour l'intelligence plus complète de l'édition vulgate latine et des saints Pères anciens », quelle position théologique peut ou doit tenir notre texte hébreu massorétique? Nous essayerons de marquer cette position en considérant et en étudiant

ce texte au triple point de vue de sa transmission ou tradition séculaire officielle dans la Synagogue, de son essentielle intégrité dogmatique, de sa valeur comme source pour le moins encore officieuse de la révélation par rapport aux deux autres qu'il peut contribuer à éclairer toujours, et souvent même, en maint détail, à éclaircir.

I. TRADITION DU TEXTE HÉBREU. LA MASSORE ET SON ESPRIT. — Nous n'avons pas de texte hébreu manuscrit de la Bible plus ancien que le IX^e, ou même peut-être le X^e siècle.

Ni les écrits du Nouveau Testament, ni les Pères ou écrivains ecclésiastiques, ni le Talmud lui-même ou les *Midraschim* ne citent ce texte, ou ne le citent assez souvent, ou assez longuement pour qu'il soit possible d'instituer une comparaison fructueuse et concluante entre lui et ces citations, en vue d'en déduire l'histoire de sa transmission durant un premier millénaire. Mais pour remplir ce cadre nous avons justement la version latine de saint Jérôme qui, remise en hébreu, dénote pour la fin du IV^e siècle un exemplaire original à très peu près identique au texte de la Massore livrée, comme on sait, au saint traducteur par la Synagogue elle-même; et nous avons aussi la version grecque des Septante qui, à vrai dire dans le Pentateuque seulement, nous représente pour les II^e et III^e siècles avant notre ère un texte hébraïque presque identique, lui encore, à celui de nos Bibles à massore. Une part fort importante des écrits originaux de l'Ancien Testament, la Loi, se trouve donc avoir été fixée peu après sa retranscription officiellement opérée par Esdras, restaurateur de la communauté juive sur la fin du V^e siècle, et n'avoir que très peu varié durant deux millénaires. L'autre part, Prophètes et Hagiographes, assez différente de la version grecque dans nos Bibles, a dû être fixée à son tour un peu plus tard, vers la fin du I^{er} siècle de notre ère environ, ce dont font foi et la version syriaque, et les versions grecques d'Aquila — celle-ci fort littérale — de Symmaque et de Théodotion, dans les Hexaples d'Origène : leur original est bien celui qui a été traditionnellement reproduit et annoté par les scribes et les massorètes.

Cette fixation graduelle du texte hébreu fut l'œuvre des *Sopherim* (γραμματεῖς), à la fois scribes et docteurs, directeurs des exercices cultuels dans les synagogues, que Philon et Josèphe nous montrent soucieux de « ne rien changer au texte reçu de Moïse ». Philon, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, l. VIII, c. vi, n. 9, P. G., t. XXI, col. 600-601; Josèphe, *Cont. Apion.*, 1, 8. Le Talmud nous dit qu'ils furent ainsi nommés « parce qu'ils comptaient toutes les lettres de la Loi ». *Kidduschim*, 30 a. On doit présumer que leur texte unifié, mais non toutefois exempt de légères variantes ou d'altérations, comme le prouve la comparaison que l'on en peut faire dans le détail particulièrement avec les *targums* (paraphrases) d'Onkelos et de Jonathan, avait caractère officiel. Cela se déduit, du moins, du fait signalé dans le Talmud, *Taanith*, IV, 2, et par Josèphe, *Vita*, 75, que des manuscrits des Écritures se trouvaient déposés dans le temple à titre de manuscrits types d'après lesquels étaient corrigés les autres manuscrits. En tout cas, l'uniformité presque absolue était réalisée à la fin du II^e siècle. Le Talmud ne connaît plus de variantes proprement dites dans les manuscrits des Livres saints : toute particularité de transcription, de prononciation, de lecture, est tenue pour primitive et dite « remonter », pour la Loi, « à Moïse et au Sinaï ». *Nedarim*, 37b-38 a; *Sopherim*, VI, 8, 9. Les *sopherim* ont désormais accompli leur tâche; leur texte a toutes les apparences d'une recension unique issue d'un seul manuscrit; il offrait au lecteur l'aspect général suivant :

Le texte courant d'abord écrit en caractère hébreo-phéniciens, et graduellement retranscrit en caractères carrés. *Sanhédrin*, 21b-22 b; *Megilla*, i, 9, se trouve divisé clairement en mots séparés par un intervalle, conformément au sens qui lui a été attribué traditionnellement. Toutefois cette division n'a pas dû être tout à fait identique dans les manuscrits. La Massore même donne deux listes de mots qui doivent être divisés autrement que dans le texte reçu. Les *sopherim* occidentaux (palestiniens) et les orientaux (babyloniens) divisaient différemment, par exemple, III Reg., xx, 33; et assez nombreux sont les passages où les Septante présupposent une division en conflit avec l'actuelle. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, Londres, 1897, p. 158-162 et 296. Les lettres finales ont été définitivement adoptées. *Megilla*, i, 9; Ginsburg, p. 297-299. Il y a encore quelques abréviations. Ginsburg, p. 165-170. Graduellement les consonnes quiescentes (*matres lectionis*) de valeur vocalique se sont multipliées pour faciliter la lecture dans un texte originellement dépourvu de voyelles; mais ici encore diverses étaient les lectures dans les diverses écoles de *sopherim*, comme le révèle le contrôle ou la comparaison des passages parallèles du texte lui-même, du Samaritain, des Septante et anciennes versions, et des manuscrits occidentaux et orientaux. Ginsburg, p. 137-157.

Plusieurs particularités attiraient d'autre part l'attention du lecteur. Quinze mots en tout (dix dans le Pentateuque, quatre dans les Prophètes, et un dans les Hagiographes) étaient surmontés de points, sans plus d'explication. Divers documents post-bibliques en donnent la liste pour le Pentateuque, en particulier *Siphra*, Num., ix, 10. C'étaient : Gen., xvi, 5; xviii, 9; xix, 33; xxxiii, 4; xxxvii, 12; Num., iii, 28; ix, 10; xxi, 30; xxix, 15; et Deut., xxiv, 28. Le *Codex babylonicus* (ms. des Prophètes, an. 916, de Saint-Petersbourg) a trois fois la liste complétée par l'addition de : Is., xliv, 9; Ez., xli, 20 et xlvi, 22; II Reg., xix, 20 et Ps., xxvii, 13. L'examen soit, en premier lieu, de la raison donnée par le *Siphri*, soit du Samaritain et des anciennes versions où font défaut plusieurs des mots en question, prouve que l'intention des *sopherim* était de les exponctuer comme apocryphes et inauthentiques. Les manuscrits révèlent que la liste en pourrait être augmentée; et l'on peut dire que « ces points offrent le plus ancien résultat de la critique textuelle de la part des *sopherim* ». Ginsburg, p. 318-334. En quatre autres passages : Jud., xviii, 30; Ps., lxxx, 14; Job, xxxviii, 13 et 15, une lettre dite *suspendue*, parce que placée au-dessus des autres pour être intercalée parmi les syllabes au cours de la lecture, indiquait un autre expédient des *sopherim* à l'effet de marquer des variantes admises dans différentes écoles. L'une d'elles, Jud., xviii, 30, a une importance particulière au point de vue de l'intégrité du texte. Voir plus loin. Enfin, nouveau signe, et des plus anciens, imaginé pour indiquer un résultat critique : c'est le *noun* dit « séparé », ou « inversé », qui marquait comme de crochets ou parenthèses les neuf passages : Num., x, 35 et 36; Ps., cvii, 23 à 28 et 49, afin d'avertir que ces passages sont transposés et hors de place. *Siphra*, Num., x, 35; *Sopherim*, vi, 1; *Sabbath*, 115 b-116 a. Cf. Septante pour Num., x, 35-36. Ginsburg, p. 334-345.

Le Talmud et la Massore nous apprennent, au surplus, que beaucoup de leçons furent introduites par les *sopherim* dans la lecture des textes sacrés comme partie intégrante de ces textes, et d'abord à titre de tradition orale, en attendant qu'elles fussent indiquées de manière ou d'autre à la marge. Ainsi fut imposée la prononciation de certains mots; ce sont les

miqra' sopherim, « prononciation de scribes ». Une lettre (le *vav* conjonctif) dut être retranchée au commencement de deux ou trois mots dans les cinq passages : Gen., xviii, 5; xxiv, 55; Num., xxxi, 2; Ps., xlviii, 26 et xxxvi, 7; ce sont les *ittar sopherim* « retranchement de scribes » : simple question d'élégance de style, selon Raschi, et qui n'aurait pas son application uniquement dans ces cinq cas. Ginsburg, p. 309. Des mots durent être « lus » bien que « non écrits », *qeré velâ' keftib*; le Talmud en mentionne six dans II Reg., viii, 3; xvi, 23; Jer., xxxi, 38; L, 29; Ruth, ii, 11; iii, 5 et 17; La Massore en ajoute quatre autres : Jud., xx, 13; II Reg., xviii, 20; IV Reg., xix, 31 et 37. Des manuscrits offrent même un espace blanc laissé comme à dessein à la place de ces mots. D'autres mots, par contre, « écrits » n'étaient « pas lus », *keftib velâ' qeré*; selon le Talmud : IV Reg., v, 18; Jer., xxxii, 11; Li, 3; Ez., xlviii, 16; Ruth, iii, 12; la Massore du *Codex babylonicus* ajoute : II Reg., xiii, 33; xv, 21; Jer., xxxi, 11; xxxviii, 16; xxxix, 12. Le collationnement des manuscrits pourrait allonger la liste de tous ces cas. *Nedarim*, 37b-38 a et Ginsburg, p. 308-318.

Les plus importantes de ces lectures officiellement prescrites sont les *qerân* proprement dits et les *sebirin*. Ici, c'est la foule envahissante. L'édition Baer du texte massorétique relève environ quinze cents des premiers; celle de Ginsburg note, en plus, trois cent cinquante *sebirin*. Et il se découvre toujours dans les manuscrits nouvellement connus et collationnés de nouveaux cas des uns et des autres. Il y a *qeré*, « à lire », lorsqu'un mot du texte le plus souvent ou choquant, ou étrange, ou incorrect, ou incompréhensible doit être remplacé par un autre plus convenable, plus naturel, plus correct, plus logique. Il y a *sebt*, « opinion », dans la même occurrence, sans que soit estimée nécessaire cette substitution de mots. Toutefois, la frontière entre ces deux groupes est restée quelque peu flottante : dans les manuscrits et même dans les éditions massorétiques *qerân* et *sebirin* s'interchangent parfois; et les *sebirin*, dédaignés à tort par les éditions manuelles de la Bible hébraïque, ont souvent autant et plus d'importance que les *qerân* pour la clarté du texte. Et encore cela n'a-t-il rien d'absolu : les leçons prônées par ces lectures traditionnelles ne sont pas toujours à préférer à celles du texte, surtout quand, au lieu de reposer, comme ce dut être le plus souvent le cas, sur le témoignage de manuscrits antérieurs à la fixation du texte, elles sont plutôt le fruit de spéculations théologiques. En fait, de par la décision des *sopherim*, nombre de ces dernières ont réellement pénétré dans le texte lui-même où elles ont définitivement remplacé des leçons primitives et authentiques : la liste en constitue le *tiqqûn sopherim*, « correctoire de scribes », que nous étudierons plus loin. Enfin, toutes ces lectures et corrections doivent avoir été admises et enjointes en des temps fort anciens, vu que le Talmud interdit d'introduire dans la récitation publique de la Loi quelque altération du texte que ce soit, voire par déférence et révérence envers la divinité ou par raison de bienséance. *Megilla*, 25 a; *Schebuoth*, 36 a. Voir plus loin.

L'activité des *Sopherim* ne s'est pas limitée à ces indications critiques demeurées apparentes dans leur texte. On sait qu'ils ont compté, supputé, pesé, catalogué à l'infini et à divers points de vue les versets, les mots et jusqu'aux lettres de ce texte, avec encore beaucoup d'autres détails non toujours indifférents, tant s'en faut, bien que présentés sous des formes parfois énigmatiques. En énumérer simplement tous les chefs serait fort long et, eu égard à notre but, superflu. Il suffira maintenant de dire que, dignes successeurs et fidèles disciples des scribes, les *masso-*

règles ont enfin recueilli religieusement toutes ces notations, et en ont constitué des recueils spéciaux dont les chapitres déjà massorétiques du traité des *Sopherim*, dans le Talmud, avaient été comme les avant-coureurs; puis, qu'ils les répartirent et disposèrent comme autant d'avertissements, ou, pour employer le terme consacré, comme une « haie » protectrice (*Aboth*, m, 20), autour du texte reçu, afin d'écartier de celui-ci tout danger d'accommodation ou de correction de la part des copistes professionnels, empêchés ainsi d'altérer le texte, ou d'y introduire encore des leçons différentes, ayant survécu dans les manuscrits ou supposées par les anciennes versions.

C'est en cela que résida le meilleur de l'esprit massorétique. Garder au texte biblique toute sa pureté censée originelle, pour le moins autant qu'assurer à la postérité tous les éléments jugés nécessaires à son interprétation, fut le but suprême de la Massore. Et il faut reconnaître qu'« elle ne pouvait mieux garantir la conservation du texte sacré que par le moyen de la méthode singulière » qu'elle employa et qui se résume toute en ces deux mots : « compter, compiler ». « Plus naturelle eût été assurément une transcription exacte; mais le résultat eût été beaucoup plus aléatoire, car toute copie nouvelle devenait inévitablement une nouvelle source de fautes. » Pas un codex-type qui n'ait eu encore, en effet, et malgré la Massore de ses marges, ses leçons particulières dans le texte, et dans la massore elle-même ses variations, suivant les diverses écoles de massorètes et les conceptions personnelles des copistes. « Les conditions de la tradition (toujours donc incertaine en quelque point) du texte hébraïque ne changèrent qu'avec l'invention de l'imprimerie. Seule la composition typographique surveillée pouvait émettre et assurer en nombre des exemplaires de la Bible en édition vraiment stéréotype. » Ehrentreu, *Untersuchungen über die Massora, ihre geschichtliche Entwicklung und ihren Geist*, Hanovre, 1925, p. 152. Aussi les Juifs saluèrent-ils avec enthousiasme la prestigieuse invention qui leur permit soudain de multiplier et de répandre au gré de leur désir la parole de Dieu dans sa pureté native; et leurs premiers typographes appliqués à cette œuvre eurent-ils conscience de collaborer à une « œuvre sainte ». Brann, *Geschichte der Juden und ihrer Litteratur*, Breslau, 1899, p. 266; Ginsburg, p. 779-780. « Nous sommes parfaitement assurés — disaient en épigraphe les imprimeurs de l'édition *princeps* des Prophètes, de Soncino, 1485-1486 — qu'il n'est point de *codex* écrit avec la plume aussi correct que le présent exemplaire imprimé. Nous avons certainement parmi nous plus d'un manuscrit excellent et soigné... mais ceux-là même n'ont pas évité les fautes et les bévues, car ce serait miracle en vérité de trouver un livre exempt de méprises. » Ginsburg, p. 804-805. Encore soupçonnaient-ils bien quelques « confusions de lettres ».

II. INTÉGRITÉ DU TEXTE MASSORÉTIQUE. — Les variantes actuelles de la Massore, dans le texte ou dans les marges, variantes souvent rapportées d'autres manuscrits, ou même expressément autorisées de *codices* types connus et jouissant d'une grande considération dans les écoles de scribes reviseurs et punctuateurs (*nakdânim*) successeurs des massorètes, n'ont en général d'importance réelle que relativement à l'orthographe des mots ou à l'équilibration plus naturelle et plus logique du sens de quelque phrase. Mais en est-il de même des leçons imposées par les *sopherim* depuis les temps antérieurs à l'ère chrétienne, comme aussi des divergences parfois considérables qui régnaient à la même époque reculée dans les recensions du texte hébreu des Prophètes

et des Hagiographes, ainsi que l'atteste la version grecque des Septante? Ces leçons et ces divergences n'auraient-elles pas atteint la substance doctrinale des Livres saints? Ne faut-il pas parler de modifications volontaires du texte, non signalées certes par une massore, mais inspirées aux Juifs par des raisons théologiques en face de dissidents usant des mêmes Écritures, tels que les chrétiens?

La foi juive des derniers temps de l'autonomie machabéenne peut se résumer pour l'essentiel dans les articles suivants : Il n'est qu'un seul Dieu de l'univers, un seul *El*, ou *Elohim*. *IAHVÉ* est son nom ineffable. Il est transcendant et saint. Moïse est son prophète et Israël est son peuple. Les autres dieux des nations ne sont au prix de lui que honte et que néant. A Jérusalem est son temple unique, et uniquement agréable. L'homme est sa créature, et l'âme humaine est immortelle... Or, *sopherim* et massorètes ont, en réalité, touché à chacun de ces articles en retouchant le texte biblique; mais ce fut, au contraire de ce qu'on pourrait attendre ou imaginer, uniquement pour les affermir en les sauvegardant contre toute hardiesse de rédaction ou toute interprétation du texte qui leur paraissait dangereux ou erronée. L'altération procéda surtout par voie de correctifs et d'atténuations en s'inspirant ouvertement de ce principe. La Massore, qui donne en divers manuscrits la leçon originelle remplacée par l'actuelle, autorise et justifie presque toujours l'altération en la portant au compte non seulement des *sopherim* en général, mais encore, en rapportant l'opinion de certaines écoles, d'Esdras lui-même, ms. du British Museum, *Orient*, 1397; *Orient*, 2349, ou encore « des scribes Esdras et Néhémie ». Or., 1425. Le Midrasch *Tanchuma*, 83 a, l'attribue même aux membres de la Grande Synagogue.

On peut signaler ici en premier lieu — indépendamment de l'usage immémorial chez les Juifs de taire le nom divin par le moyen d'un *qeré* perpétuel de lecture qui faisait prononcer *Adonai* (ou même *Elohim*) le nom de *IAHVÉ* en toute occurrence — le souci de remplacer systématiquement dans les textes le tétragramme ineffable par l'appellatif *Elohim* : comp. II Reg., v, 17-25 à I Par., xiv, 8-17; vi, 9-17 à I Par., xiii, 12-xiv, 1; Ps., xiv, 2-7 à Ps., lxxi, 3-6, etc., ou de le dénaturer en quelque sorte dans les noms propres théophores et dans l'invitoire des psaumes, ALLELUIA (*holâlû jâh* « louez Iahvé). Peu s'en est fallu qu'ainsi nous fussions réduits à ignorer toujours la véritable prononciation du nom divin. Son abréviation essentielle *IAHV*, ou *IAH*, en fait pleinement équivalente à *IAHVÉ* dans les discours, fut souvent transformée par les scribes, au commencement du nom propre théophore, en *Iehô*, ou dans le plus simple et plus précautionné *Iô*; à la fin du nom, en *Iâch*, lequel, jugé encore trop peu oblitératif s'allongeait en *Iahû*, ou se réduisait à I vocalisé *i* ou *ai*, si bien que parfois il en venait à s'évanouir complètement (*Schema'jâh*, I Par., ix, 16, devenu *Schamûâ'*, dans Neh., xi, 17). Le respect, la révérence exagérée du nom divin l'emportait si fort sur le respect du texte, que l'*halâlû jâh*, au nom divin primitivement séparable, la bonne leçon assurément et de signification liturgique voulue, fut réduit par le moyen d'un procédé grammatical à n'être plus qu'une simple interjection musicale, *Pesachim*, 117a, et finalement non traduite — tel un nom propre — par les Septante et la Vulgate. D'autres expressions dont faisait partie intégrante ce même nom de *Iâh*, et où il parut nécessaire d'atténuer quelque métaphore jugée trop hardie ont subi çà et là la même oblitération : Ex., xvii, 16; Jos., xv, 28; Jer., ii, 31; Ps., cxviii, 5; Cant., viii, 6 : elle y fut réalisée par une sorte de désécration du nom divin traité alors comme simple qualifi-

catif d'excellence. Plus encore, *Iah* en vint à être estimé l'équivalent hébraïque de l'exclamation grecque *ὦ*, *ὦ* (hélas!). *Midrasch Rabba* sur Gen., XLII, 14. — Toute cette question est étudiée longuement et minutieusement dans Ginsburg, *Introduction*, p. 369-399.

L'égal souci d'épargner au nom divin tout semblant de profanation devait conduire les *sopherim* à prévenir l'application au vrai Dieu de noms d'idôles, au risque — parfois réalisé — de rendre difficiles certaines identifications nécessaires à l'intelligence du texte, et d'amener d'apparentes contradictions entre passages parallèles. On sait que le mot *ba'al* n'est dans son sens premier qu'un appellatif : « maître » ou « seigneur », appliqué à la divinité aussi bien que 'ēl, 'elôhim, et, en fait, appliqué à Iahvé même soit dans la prière ou le simple discours, Os., II, 16, 17, soit par composition dans les noms propres de personnages fervents adorateurs de Iahvé et zélés défenseurs de son culte, tels : Jerubba'al (Gédéon), Jud., VI, 32; VII, 1; Ischba'al, fils de Saül, I Par., VIII, 33; IX, 39; Ba'aljâh, héros de David, I Par., XII, 5, celui-ci de signification ouvertement jahviste : « Iahvé est (son) baal », etc. Inquiets pour l'orthodoxie de voir appliquer à Dieu un appellatif aussi discrédité que celui-là par l'emploi courant qu'en faisaient encore les nations païennes pour désigner leurs idôles, les scribes post-exiliens le changèrent en maint endroit en celui de *bôschef*, ou *beschef*, « honte » : *Jerubbeschef*, II Reg., XI, 21, que les Septante, la version syriaque et la Vulgate lurent encore Jerubbaal; *Ischbôschef*, II Reg., II, 8-15, etc. Ginsburg, p. 400-404. On sait aussi que *melek* est un autre titre de Iahvé, seul vrai « roi » d'Israël : Num., XXIII, 21; Deut., XXXIII, 5; Jer., XXXIII, 22; Ps., V, 3; Ps., X, 16; XXXIX, 10, etc., mais titre aussi des odieuses idôles des nations voisines, comme le montrent encore les Septante (ἄρχων) dans les passages Lev., XVIII, 21; XX, 2-5. Pour empêcher que la divinité du « roi » d'Israël ne fut atteinte et compromise même en pensée par une identification toujours possible chez les Juifs avec la hideuse image du « roi-idole », les mêmes scribes introduisirent la lecture *môlek*, ou *milkôm*, dans ces passages et dans plusieurs autres tels que : III Reg., XI, 5, 7, 33; IV Reg., XXII, 10, 13; Jer., XXXII, 35, etc., d'où nous sont venus les faux noms propres de divinités chananéennes Moloch et Milcon. Ginsburg, p. 459-461.

Comme nous l'avons marqué, la Massore avoue par ailleurs une vingtaine de corrections opérées dans le texte. La véritable leçon primitive indiquée expressément à la marge des manuscrits (Br. Mus., *Orient.*, 1379, 268 b; 2349, 108 a; 2365, 138 b) nous révèle par comparaison qu'elles eurent pour but dans l'intention des correcteurs, de sauvegarder, ici, la transcendance de Iahvé en supprimant un anthropomorphisme : II Reg., XVI, 12; Ez., VIII, 17; Zach., II, 12; Job, VII, 20; Lam., III, 20; là, sa sainteté contre toute offensante attribution : Num., XI, 15; Job, XXXIII, 3; ailleurs, sa suprême dignité et majesté contre toute atteinte d'irrespect : Gen., XVIII, 22; I Reg., III, 13; Jer., II, 11; Os., IV, 7; Mal., I, 13; Ps., XVI, 20; son immortalité : Hab., I, 12; ou encore le crédit religieux d'Israël (à l'opposé de Juda) qui ne devait pas être, malgré l'histoire, suspecté de polythéisme : II Reg., XX, 1 sq., ou de personnes telles que la mère de Moïse : Num., XII, 12, et peut-on ajouter, Moïse lui-même, dans Jud., XVIII, 30, ou le nom suspendu sur le nom de *Môscheh* (Moïse) pour contraindre à la lecture *Menasschah* (Manassé) l'avait de tout soupçon d'idolâtrie la postérité du grand législateur dans son petit fils Jonathan, prêtre de Micah, puis des Danites. Ginsburg, p. 347-363. Sans restituer les leçons originelles, la

Massore du *Codex babylonicus* de Saint-Petersbourg ajoute les deux passages : Mal., I, 12 et III, 9, où le fait d'une malédiction contre la divinité est dérivé sur autrui ou obliaté par subterfuge grammatical. Dans son commentaire sur II Reg., XII, 14, Raschi signale aussi comme « une altération due à la révérence pour la gloire de Dieu » semblable dérivation d'un blasphème imputé à David sur « les ennemis de Iahvé ». Ailleurs, Ps., X, 3; III Reg., XXI, 10, 13, l'atténuation se réalise par l'emploi de l'euphémisme bien connu : « bénir » pour « maudire » ou « blasphémer » : la double leçon est même restée dans le psaume; et, pour III Reg., c'est le targum et la version syriaque qui trahissent le pieux subterfuge. Cf. aussi : Job, I, 5, 11; II, 5, 9.

Les massorètes, en fidèles réalisateurs des traditions de leurs prédécesseurs les *sopherim*, ne se sont pas fait faute non plus d'altérer le texte, là où ces traditions l'exigeaient, par le moyen des voyelles. Fut-il jamais plus dangereux anthropomorphisme que celui-ci : « voir » (*jre'eh*) ou « contempler la face de Iahvé » ? Bien que les psaumes XI, 7 (Vulg., X : *vidit*; Septante : εἶδεν) et XVII, 15 (Psautier hébraïque : *videbo*), cf., aussi, Is., XXXVIII, 11 (Vulg., *videbo*) — aient le mot synonyme dans la forme active, qui a simplement pour objet la divine présence en tant que manifestée dans le sanctuaire, le psaume XLII, 3, porte, au mépris de la grammaire, massorétiquement et fort prudemment, le passif « être vu » (*jérâ'eh*), « paraître devant Dieu » ; alors que plusieurs manuscrits, le targum et le syriaque ont aussi l'actif. Cf. au surplus, Ex., XXXIII, 15, 17; XXXVI, 20, 23; Deut., XVI, 16; XXXI, 11; Is., I, 12, etc. Ginsburg, p. 457-459.

Aux temps machabéens, lors de la profanation du temple de Jérusalem par Antiochus Épiphane, I Mach., I, 41-64, et de l'usurpation du souverain pontificat par Alcime, VII, 1-22, Onias (IV) fils du grand prêtre légitime dépossédé, Onias III, avait bâti en Égypte, à Léontopolis, ville de la préfecture d'Héliopolis, un temple à Iahvé doté par le roi Ptolémée Philadelphie lui-même, et cela sinon à la grande joie des Juifs palestiniens, du moins avec leur tolérante sympathie. Josephé, *Antiq.*, XII, 9, 7; XIII, 3, 1-3; *Bel. jud.*, I, 1, 1; VIII, 10, 2 et 3; *Cont. Apion.*, II, 5; II Mach., I, 1 sq.; 18, II, 16-18. Ceux d'Égypte, et ils étaient nombreux, purent ainsi deux siècles durant, 140 avant J.-C. -71 après J.-C., adorer Iahvé de la manière prescrite par les rites mosaïques. Un texte d'Isaïe, XIX, 18-25, semblait prédire et autoriser cet établissement extraordinaire parmi « cinq villes égyptiennes » dont « l'une serait appelée » en conséquence, et tout comme Jérusalem elle-même, « cité de la justice ». Cf. Is., I, 16. C'est, du moins, la leçon supposée par le grec des Septante : πόλις ἀσδεῖα (héb. : *haqçedeq*), que l'interprète d'Isaïe n'a pas voulu traduire, obéissant déjà sans doute au scrupule de mettre en parallèle les deux temples, celui de la métropole, seul orthodoxe, et celui de Léontopolis, bientôt suspect de schisme. Un premier *sopher* introduisit l'altération, apparemment suggérée par l'idée du voisinage d'Héliopolis : *haheres*, « du soleil », leçon d'une quinzaine de manuscrits, de Symmaque (*ἥλιον*), de la Vulgate *ciuitas solis*, de la version arabe de Saadia et des plus anciennes traditions, *Menachoth*, 110 a. (Peut-être l'altération fut-elle plutôt, abstraction faite de la vocalisation massorétique : *hah(a)r(a)s* « du lion » = Léontopolis.) Un autre *sopher* prétendit lire à son tour : *haheres*, « de la destruction » ; c'est notre leçon massorétique, celle aussi d'Aquila, de Théodotion, de la version syriaque, et le seul terme qui, au jugement du scribe, pût désormais convenir à cette cité d'opprobre en face du temple hiérosolymitain restauré et rendu au culte de Iahvé. Le targum des Prophètes, embarrassé, adopta

les deux leçons alternantes condamnant à « la destruction la cité de Beth-Schemesch », ville du soleil, Héliopolis... Voir, au surplus, *Dictionn. de la Bible*, Paris, 1912, t. III, col. 992, 993.

L'Écclésiaste soulève le problème de l'immortalité de l'âme et le pose sous forme interrogative : « Qui connaît, dit-il, le souffle de l'homme? est-ce qu'il monte vraiment en haut...? », III, 21; avec peut-être le doute qu'il n'en est rien, mais doute provisoire et cartésien, puisque la solution affirmative est donnée plus loin, XII, 7 : « Le souffle de (l'homme) retourne à Dieu qui l'a donné. » Toutes les versions ont entendu en ce sens le π initial de l'hébreu, *hā'ôlāh*? Mais la Massore s'est émue quelque jour de ce semblant de scepticisme et a fait, par une ponctuation particulière, de l'interrogatif un relatif : « Qui connaît le souffle de l'homme, qui monte en haut...? » : ce qui sonne mieux assurément aux oreilles pies, mais n'en détruit pas moins l'harmonie de l'argumentation dans tout le passage : *hā'ôlāh*.

Aucune de toutes ces altérations, pour importantes qu'elles soient très souvent au point de vue de l'intelligence et de la clarté du texte, ne détruit rien de la croyance juive et n'y change rien de caractéristique ou d'essentiel. Il en est de même de certaines divergences parfois considérables qui existent entre notre recension massorétique, et la recension hébraïque supposée par les Septante dans les Prophètes et les Hagiographes. Le grec de I Reg., XVIII, 6-19, 1, fournit par exemple un texte beaucoup plus court que l'hébreu, dans un récit parfaitement ordonné et vraisemblable que déparent et affaiblissent considérablement les additions visiblement postérieures faites au texte massorétique. Dans le livre grec de Jérémie un discours du prophète, XXV, 1-13, sert d'introduction à une série d'oracles contre les Gentils, XXV, 14-XXXI, que l'hébreu a reportés beaucoup plus loin, et dans un ordre tout différent, à la fin du livre : XLIX, 34-39; XLVI; L-LI; XLVIII, 1-7; XLIX, 7-22; XLIX, 1-5; XLIX, 28-33; XLIX, 23-27; XLVIII. Voir ci-dessus, t. VIII, col. 849 sq. Le psaume IX (grec) alphabétique a été coupé en deux dans l'hébreu, IX et X, avec suppression de trois strophes, addition d'une strophe nouvelle, IX, 20-21, et dérangements dans l'ordre des versets. La partie poétique du livre de Job contient dans l'hébreu massorétique une foule de développements qui n'existaient pas dans le texte primitif des Septante... Mais ces éléments nouveaux, apparemment introduits dans ce livre de Job et dans celui des Rois par des recenseurs s'autorisant de textes plus complets, encore qu'ils intéressent le développement doctrinal et l'histoire sainte, n'y modifient rien de traditionnel ni d'essentiel, et les remaniements subis par le livre de Jérémie et par celui des psaumes n'ont de portée qu'au point de vue littéraire pour le premier, et, pour le second, qu'au point de vue exclusivement liturgique, qui paraît bien avoir dominé dans le temple et dans la synagogue l'arrangement de la collection.

Plus grave assurément serait l'accusation portée contre les Juifs par quelques Pères des premiers siècles d'avoir altéré le texte de l'Ancien Testament dans les passages qui étaient favorables aux chrétiens, si elle était fondée sur des faits réels. Ainsi Justin, *Dial.*, 71, 84, P. G., t. VI, col. 644, 673, reproche aux Juifs de lire dans Isaïe, VII, 14, *veānīs* « jeune fille », au lieu de *παρθένος* « vierge »; comme aussi, *Ibid.*, 72, 73, col. 644-645, d'avoir supprimé dans le psaume XCVI, 10 (grec et Vulg. XCV) les mots : *ἀπὸ τοῦ ἔθλου*, (psautier romain : *Dominus regnavit a ligno*). Tertullien, *De cultu fem.*, I, 3, P. L., t. I, col. 1308, dit aussi que les Juifs ont retranché des Écritures plusieurs choses concernant le Messie : *rejecta... cætera*

quæ Christum sonant. Origène, *Ad African.*, 19, P. G., t. XI, col. 69, 72, paraît faire planer sur les livres hébreux le soupçon de fraude en assurant que *hoc solum pro vero habendum in Scripturis divinis quod Septuaginta interpretes translulerunt; nam id esse solum quod auctoritate apostolica confirmatum sit*. Cf. *In Jerem.*, hom. XVI, 10, *ibid.*, t. XIII, col. 449, 452. Saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. V, 2, P. G., t. LVII, col. 57, formule un semblable soupçon à propos d'Isaïe, VII, 14 : *Post Christi adventum interpretati sunt Judæique manserunt, unde in suspicionem cadunt ulpote qui ex inimicitia sic potius dixerint (non virginem, sed puellam), ac prophetias de industria obscure converterint*. — Ajouter ici l'accusation séculaire d'avoir altéré sciemment dans le psaume XXII (XXI) 17, le mot si expressif *kā'ārū* (ou *kā'rū*), *ῥοῦξαν, foderunt manus meas et pedes meos*, en celui, intelligible, de *kā'ārī, sicut leo*.

On aura remarqué déjà que pour Is., VII, 14, Justin condamne non le texte hébreu, mais la traduction grecque d'Aquila; que sa critique porte non sur la teneur elle-même, mais sur l'interprétation; et que pour le psaume XCVI, 10, la leçon *a ligno*, *ἀπὸ τοῦ ἔθλου*, n'a de ré pondant dans aucun manuscrit hébreu, ni dans aucune version faite directement sur l'hébreu : elle ne peut venir que de la *χορῆ*, vulgate hellénique, *pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum, vetus corrupta editio*. S. Jérôme, *Epist.*, CVI, *Ad Sunniam et Fretellam*, 2, P. L., t. XXII, col. 838. D'autre part, Tertullien vise simplement le livre apocryphe d'Hénoch, qu'il tenait pour canonique, et n'atteint ainsi qu'indirectement les Écritures divinement rétablies, selon lui, par Esdras après la captivité. De son côté, saint Jean Chrysostome n'accuse nullement les Juifs de falsification du texte hébreu, mais visiblement d'avoir à dessein traduit de manière obscure les prophéties messianiques. Quant à Origène, non seulement il ne donne aucune preuve du fait qu'il avance, mais au témoignage de saint Jérôme, *In Isaiam*, VI, 9, P. L., t. XXIV, col. 99, il se prononce, *in octavo volumine Explanatum Isaiæ* en faveur des Juifs. Et Jérôme lui-même, qui « soupçonnait » que les Juifs avaient retranché quelques mots du Deutéronome pour échapper à la malédiction, *In Ep. ad Gal.*, I, II, t. XXVI, col. 357, n'est point trop affirmatif : *Incertum habemus utrum Septuaginta interpretes addiderint ... an in veteri Hebraico ita fuerit, et postea a Judæis deletum sit*. Et on peut dire en effet que la comparaison de la Bible hébraïque et de la Bible grecque ne trahit en réalité, dans aucun cas, une altération du texte hébreu qui aurait été faite en vue de combattre les interprétations reçues parmi les chrétiens.

Les docteurs juifs doivent être aussi innocentés de la corruption volontaire du texte de Ps., XXII, 17. Bien que la leçon *kā'ārī* soit prédominante, il n'a pas manqué de « manuscrits corrects » où la leçon traditionnelle des Bibles grecques et latines, *kā'ārā*, se rencontrait dans le texte même, bien que notée d'un *qerē*, au témoignage de l'éditeur de la Bible rabbinique de Venise, 1524-1525, Jacob ben-Chayim, t. IV, *Mass. finalis*, lettre *Aleph*. Du reste la massore du passage signale pour le mot, avec une vocalisation particulière, un « sens différent » de *sicut leo* et en fait en conséquence, un verbe. Celle de Num., XXIV, 9, certifie pour le psaume la lecture *kā'ārū, foderunt*, au *kefīb*. Et c'est en vain que des critiques comme Hupfeld, *Die Psalmen*, Gotha, 1858, t. II, p. 25 et Baer, *Liber psalmorum* (édit. massor.), Leipzig, 1880, p. 91, accusent Ben-Chayim d'avoir falsifié lui-même la Massore dans ces passages « pour la gloire de Dieu et pour plaire à son imprimeur chrétien »; car « tout important Codex avec la Massore reconnaît au mot

les deux sens (donc les deux orthographes), y compris un manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Halle que Hupfeld eût pu consulter. Ginsburg, p. 968-971.

III. VALEUR THÉOLOGIQUE DU TEXTE MASSORÉTIQUE. — Un fait qui montre bien en quelle estime et autorité les Juifs des siècles post-exiliques tenaient le texte de leurs Livres sacrés, c'est celui des quinze passages de la Loi où les Septante, selon le Talmud et les *Midraschim*, modifièrent l'hébreu original, par l'effet d'une « grâce octroyée à chacun d'eux » pour ampliation du sens doctrinal de ces passages : Gen., 1, 1; 1, 26; 11, 3; 1, 2; 11, 7; xviii, 12; xlix, 6; Ex., 14, 20; xii, 40; xxiv, 5 et 11; Num., xvi, 15; Deut., 14, 9; xiv, 7; xvii, 3 et Lev., xi, 6. *Bab. Megilla*, 9 a; *Jer., Megilla*, 1, 9; *Midrasch Mechilta*, 15 b. Ainsi, pour amener les premiers mots de la Genèse à exprimer clairement la création *ex nihilo* par la traduction courante : 'En ἀρχῇ, ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν..., alors que l'hébreu supposerait plutôt : ὅτε δὴ ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι... « Quand Dieu commença de créer... », il ne fallut pas moins qu'un acte nouveau d'inspiration divine qui fit lire au traducteur : 'Elôhim bârâ' berê' šith... « Au commencement, Dieu créa... »

Et cette estime et autorité ne diminua certes pas quand la version grecque des Septante fut bientôt discréditée dans la Synagogue, à ce point d'y être comparée au « veau d'or substitué au vrai Dieu ». *Sopherim*, 1, 7. C'est durant la période qui court de l'attribution aux Septante d'une autorité divine jusqu'au temps où leur œuvre fut rejetée en tant qu'interprétation tout à fait inadéquante du texte original, que celui-ci fut graduellement fixé avec référence constante aux traditions ancestrales. Un peu moins d'un siècle avant notre ère, des établissements d'instruction avaient été ouverts, académies ou simples écoles, où tout enfant devait à partir de l'âge de cinq ans apprendre à lire la Bible soigneusement écrite. *Ketuboth*, viii, 11; *Aboth*, v, 21; *Pesachim*, 12 a; *Joseph, Cont. Ap.*, 1, 12. Le texte sacré était lu également dans les synagogues. *Cont. Ap.*, ii, 17; *Megilla*, iv, 2 et 4; cf. *Act.*, xv, 21. Et il importait extrêmement à la foi savante ou populaire que d'une école ou d'une synagogue à l'autre ce texte fût uniforme. En ce temps où l'inspiration et la révélation divines n'avaient pas encore passé du cercle de l'Église juive à celui de l'Église chrétienne, les *sopherim*, en réalité guides spirituels des communautés, réviseurs, éditeurs et, au degré que nous avons marqué, véritables conservateurs des Écritures canoniques, devaient encore jouir d'une autorité et d'un don d'assistance divine dus à leur condition de coopérateurs à l'œuvre des grands inspirés d'Israël. L'Évangile, du reste, sut leur reconnaître ces charismes : les scribes n'ont-ils pas « siégé (ἐκάθισαν, *sederunt*) dans la chaire de Moïse »; et n'a-t-il pas fallu « garder et faire tout ce qu'ils disaient »? *Matth.*, xxiii, 2-3. Le texte hébreu qu'ils ont établi reste donc le texte seul authentiquement inspiré, et il subsiste en cette qualité comme source première en date de l'enseignement religieux traditionnel, comme lieu théologique où puiser, sous le bénéfice du même don d'assistance transféré à l'Église nouvelle, la substance de cet enseignement.

L'accommodation officielle des textes grec et latin des versions immédiates Septante et Vulgate, par l'autorité conciliaire ou pontificale, n'est faite pour diminuer en rien ce privilège du texte hébreu massorétique d'être et de rester toujours l'expression substantielle directe de l'inspiration et de la révélation juives, depuis les premiers propétiarum moment où s'éteignirent pour jamais en Israël ces deux lumières. Bien que les docteurs de la Synagogue aient interprété

le texte canonique suivant une méthode et des traditions propres à oblitérer souvent le sens littéral en faveur d'une exégèse allégorique, homilétique et au surplus artificielle, ce texte n'en est pas moins demeuré des siècles durant constamment identique à lui-même, en face de ses premières traductions, immédiates ou dérivées, altérées de très bonne heure en dépit de l'usage qu'en firent les Pères et docteurs de l'Église chrétienne selon les nécessités de leur enseignement, dogmatique et pastoral. Altérée cette *Kovh* hellénique (les Septante avant l'édition d'Origène), que saint Jérôme représentait un peu dédaigneusement aux deux Goths chrétiens, Sunnia et Frithila, comme une « vieille édition corrompue au hasard des temps et des lieux suivant l'arbitraire des transpositeurs ». Altérée l'ancienne vulgate latine, version de cette *Kovh*, où le même Père trouve à déplorer tant de choses, *vel a vitiosis interpretibus male edita, vel a praeceptoribus imperitis emendata perversius, vel a librariis dormitantibus addita aut mutata...* *Præf. in quod. Evangelia*, P. L., t. xxix, col. 527. En vain le saint docteur voulut-il d'abord corriger cette vieille latine d'après le texte des Hexaples d'Origène, *Præf. in lib. Psalm.*, t. xxix, col. 117-120; *In lib. Job, ibid.*, col. 61, 62; devant les altérations sans cesse renaissantes, *renascentes spinas*, il lui fallut enfin songer à traduire le texte hébreu lui-même, où il avait pleine conscience de trouver la vraie tradition en face de ce qu'il jugeait, quelque peu hyperboliquement, être mensonger. *Epist.*, xlix, 4, ad *Pammachium*, t. xxii, col. 512 : *Lege eundem Græcum et Latinum; et veterem editionem nostræ translationi compara; et liquido pervidebis quantum distet inter veritatem et mendacium!* Le texte dont il s'est servi pour sa version se trouvant avoir été à peu près identique à celui de la Massore, il suit naturellement que l'hébreu traditionnel de nos Bibles bénéficie largement du sentiment favorable à la vulgate hiéronymienne exprimé dans le décret qui a déclaré celle-ci « authentique », et que dans les passages où il concorde parfaitement avec elle, il participe à son autorité. C'est, du reste, le sentiment du cardinal Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura*, Rome, 2^e édit., 1875, p. 567 : *Licet nullo explicito Ecclesiæ decreto declarata sit authenticitas textus hebraici in veteri Testamento... de ea tamen certe constat non solum critice et historice sed de authenticitate quoad rei summam etiam dogmatice. Ipsa enim authenticitas editionis vulgatæ quæ dogmatice declarata est, supponit authenticitatem textus hebraici... saltem ut in omnibus exemplaribus simul sumptis in Ecclesia Dei adhuc exstat et dignosci potest.*

Le sentiment commun des théologiens catholiques est que le décret conciliaire n'oblige à suivre la Vulgate que dans les passages concernant la foi et les mœurs, et que cette version peut bien contenir même des erreurs de traduction dans des détails qui ne sont point du domaine doctrinal ou moral formant ce qu'on appelle la substance des Livres saints. Si l'authenticité de la Vulgate doit donc être interprétée comme supposant et entraînant la conformité substantielle avec le texte original, et celle-là seulement, ce dernier texte peut alors garder dans les passages divergents une supériorité naturelle sur sa version et ne devoir point lui être sacrifié, attendu que, pour la critique, l'original doit être en principe préféré à la version. C'est ce principe qui a fait souvent corriger le texte latin de la Vulgate, depuis le xii^e siècle, d'après l'hébreu aussi bien que d'après le grec. C'est lui également qui portait Léon XIII à prôner l'utilité de recourir à la langue originale, *inspecto præcedenti lingua*, si le latin de la Vulgate offrait quelque part un sens équivoque, une expression moins correcte, la trace, en un mot, d'une faiblesse ou même d'une faute de

traduction. *Encyclopédie Providentissimus Deus, Dict. de la Bible*, t. I, p. xx.

Il n'en reste pas moins à constater que le texte hébreu de la Massore n'est point tenu, en fait, officiellement, (*explicito Ecclesiae decreto*) pour authentique, non plus, du reste, et à tout bien considérer, que le texte grec des Septante, malgré le décret de Sixte-Quint, puisque, comme ce dernier, il n'est admis avoir de valeur théologique que pour l'éclaircissement de la Vulgate, et que l'Église, aussi bien, ne permet pas de l'employer en formulaire dans l'usage liturgique, dans l'enseignement pastoral, ni dans celui de la théologie. Mais pourrait-il, néanmoins, se voir quelque jour revêtu de cette qualité? Assurément, et, en droit, il mérite de l'être : n'est-il pas le texte directement inspiré pour servir de véhicule à la révélation? n'est-il pas le texte gardé, surveillé, transmis par une Église divinement établie comme ne l'a été nul autre écrit de contexture et d'esprit religieux? n'est-il pas le texte original d'étonnante conformité avec une de ses versions déclarée authentique? et ne trouverait-il pas, enfin, en premier lieu, dans sa « massore » minutieuse, droitement conservatrice et traditionnelle, des éléments essentiels et infiniment précieux de redressement et de restauration pour ses rares parties quelque peu atteintes par la rouille des siècles ou diminuées par l'esprit parfois rétréci de ses conservateurs? Il existe, dans sa forme antique deux fois millénaire, en des manuscrits pour la plupart fort bien conservés eux-mêmes, en des éditions premières déjà remarquablement soignées, ou en des éditions plus modernes, et critiques, il est vrai, mais non moins respectueuses de sa teneur hiératique quasi immuable. Sa Massore a été explorée, étudiée, et les éléments de réajustage qu'elle peut fournir sortis de la carrière, épanoués, ordonnés et amenés comme à pied d'œuvre. C'est naturellement à une institution et à une autorité héritières des prérogatives des *sopherim* qu'il appartiendrait de fonder le tout en un texte déclaré authentique. L'entreprise et la réussite de cette œuvre d'avenir suffirait, comme aux temps déjà lointains des Damase et des Jérôme, et, plus près de nous, des Léon X, des Sixte V et des Clément VIII, à illustrer pour des siècles un pontificat.

Principaux ouvrages sur la Massore : 1° *Explications de la Massore*. — Elias Levita, *Masoret hammasoret*, « traduction de la tradition », ou « Clé de la Massore », en hébreu, explication des notes massorétiques sur la Bible hébraïque; Chr. D. Ginsburg, *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita*, Londres, 1867, édition et traduction avec notes explicatives; Jacob ben-Chayim, *Præfatio ad Biblia Veneta magna rabbinica*, en hébreu, Venise, 1524-1525, t. I de l'édition princeps de sa Bible; Chr. D. Ginsburg, *Jacob b. Chayim Ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible*, Londres, 1867, édition avec notes explicatives et traduction; J. Buxtorf (l'Ancien), *Tiberias, sive commentarius masorethicus*, Bâle, 1620, t. IV de la *Biblia maxima rabbinica*, explication de la Massore, histoire des massorètes; et *Clavis Masoræ*, explication des mots massorétiques, 2^e édit., Bâle, 1665 et 1700; Hyvernat, *Petite introduction à l'étude de la Massore*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 551-563; Une page de la Massore; 1903, p. 529-549; La langue et le langage de la Massore. A. Terminologie grammaticale; 1904, p. 521-546 et 1905, p. 203-234, 515-542; B. Lexique massorétique.

2° *Quelques études massorétiques*. — Walton, *Prolegomena à la Bible polyglotte* de Londres, c. IV, dans le *Sacra Scriptura cursus completus* de Migne, Paris, 1839, t. I, col. 265-290; R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, I. I, c. XXIV sq., p. 131-159; Harris, *The rise and development of the Massorah*, dans *The Jewish Quarterly Review*, 1889, t. I, p. 128-142; 223-257; Strack, *Prolegomena critica in Velus Testamentum hebr.*, Leipzig, 1873; Blau, *Masoretische Untersuchungen*, Strasbourg, 1891, et *Masoretic Studies*, dans *The Jew. Quart. Review*, 1896, t. VIII, p. 343-359; 1897, t. IX, p. 122-144, 471-490;

Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, Londres, 1897 : I. La forme extérieure du texte, II. Le texte lui-même... La Massore, son origine et son développement. Histoire et description des manuscrits. Histoire du texte imprimé; Ehrentreu, *Untersuchungen über die Massora, ihre geschichtliche Entwicklung und ihren Geist*, Hanovre, 1925.

3° *Éditions du texte avec la Massore*. — Jacob ben-Chayim, Venise, 1524-1525, édition princeps en quatre volumes in-folio, le texte avec une partie seulement de la Massore, les targums d'Onkelos et de Jonathan et les commentaires de Raschi, Aben-Ezra, David Kimchi, R. Levi ben-Gerson, Moïse Kimchi et Saadia, première édition avec en marge les *qerâin* et les *sebirin*. Édition type de toutes les autres.

De nos jours : A. Hahn, *Biblia hebraica secundum editiones Jos. Athia, Joannis Leusden, Io. Simonis aliorumque, imprimis E. van der Hooght...*, 1875, avec explication de la Massore; nouvelle édition, Leipzig, 1893; Baer (et Delitzsch), Leipzig, 1869 sq., notes critiques pour l'établissement du texte, séries de notations massorétiques avec explications; Chr. D. Ginsburg, *Massoretico-critical text of the Hebrew Bible*, 1894; 2^e édit. 1906, texte de l'édition Jacob ben-Chayim, divisions selon les anciens chapitres massorétiques (*sedarim*), *qerâin* et *sebirin*, variantes marginales des anciens codices-types cités dans la Massore elle-même, aujourd'hui perdus, variantes autorisées par les manuscrits et les anciennes versions, leçons des écoles orientales et occidentales; quelques leçons des anciennes versions non autorisées par les manuscrits...

4° *Éditions de la Massore*. — Frensdorff, *Die Massora magna*, première partie seulement : *Masoretisches Wörterbuch oder die Masora in alphabetischer Ordnung*, Hanovre et Leipzig, 1876; Chr. D. Ginsburg, *The Massorah compiled from manuscripts, alphabetically and lexically arranged*, 4 vol. in-fol., 1880-1905.

L. BIGOT.

MASSOULIÉ Antonin (1632-1706), né à Toulouse, le 28 octobre 1632, prit l'habit de saint Dominique le 21 avril 1647. Il fut prieur du noviciat, puis provincial pour la province de Toulouse; le P. Cloche l'appela à Rome en 1687, et il devint assistant général; il occupa cette fonction jusqu'à sa mort le 22 janvier 1706. En 1697, il fut chargé d'examiner le livre de Fénelon sur les *Maximes des saints* (*Œuvres de Fénelon*, édit. de Saint-Sulpice, 1851, t. IX, p. 249, 269, 270, 287, 323, 324).

Le premier écrit du P. Massoulié a pour titre : *Méditations de saint Thomas sur les trois voies purgative, illuminative et unitive, pour les exercices de dix jours, avec la pratique des méditations du même saint Thomas, ou Traité des vertus, dans lequel les actes des principales vertus sont expliqués en particulier*, in-12, Toulouse, 1678; 2 vol. in-12, Toulouse, 1700, 1703 (*Journal de Trévoux* de mars 1704, p. 366-374). Ces méditations sont parfois très touchantes et certaines considérations très profondes, spécialement sur l'amour de Dieu qui est une source de grandes lumières. L'ouvrage capital du P. Massoulié est le *Divus Thomas, sui interpres, de divina motione et libertate creata*, 2 vol. in-fol., Rome, 1692, 2^e édit., 1707-1709, dédié à Innocent X. La première dissertation étudie la motion divine dans l'ordre naturel; la deuxième étudie la liberté créée et spécialement la liberté d'indifférence et la conciliation de la liberté avec la motion divine; la troisième dissertation étudie la motion divine dans l'ordre de la grâce, la grâce suffisante et la grâce efficace; enfin la quatrième étudie la motion divine dans l'état d'innocence. Dans cet écrit, Massoulié montre que la théorie de la prémotion physique n'est point une invention de Bañez, comme le prétendent les adversaires de cette thèse, et toute la seconde partie du t. II combat les théories de Jansénius, examine les cinq propositions et montre, contre l'évêque d'Ypres, que la grâce d'Adam et des anges était une grâce efficace par elle-même et une motion divine, comme la grâce actuelle accordée aux hommes (*Journal de Trévoux* de septembre 1712, p. 1536-1569). L'ouvrage fut attaqué par la Faculté de

Douai en 1722, mais l'affaire fut portée à Rome et l'écrit fut approuvé le 18 juillet 1729.

Le P. Massoulié combattit aussi le quietisme dans un *Traité de la véritable oraison*, où les erreurs des quietistes sont réfutées et les *Maximes des Saints* sur la vie intérieure sont expliquées selon les principes de saint Thomas, in-12, Paris, 1699. L'ouvrage est dédié à Noailles dont le P. Massoulié fait l'éloge. Dans cet écrit, composé avant l'affaire de Fénelon, dont il connaissait cependant le livre, il attaque les thèses de l'archevêque de Cambrai qui se plaint avec quelque vivacité (Lettre à Chanterac, 2 janvier 1699, dans *Œuvres de Fénelon*, édit. de Saint-Sulpice, 1851, t. ix, p. 638, 639). Massoulié compléta son travail dans le *Traité de l'amour de Dieu* où la nature, la pureté et la perfection de la charité sont expliquées selon les principes des Pères, surtout de saint Thomas, in-12, Paris, 1703 (*Journal des Savants* du 12 novembre 1703, p. 580-585 et *Mémoires de Trévoux* de février 1704, p. 268-289). Ajoutons enfin que le P. Massoulié publia un *Supplément à la théologie de l'esprit et du cœur* que le P. Centenson avait laissée inachevée.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxvii, p. 239; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. vii, p. 328-329; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. viii, p. 249; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvi, p. 286-288; Quéatif-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. ii, col. 769-770 et 827-829; Tournon, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de saint Dominique*, 1749, t. v, p. 751-773; P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1914, t. vii, p. 253-264; Coulon, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, fasc. i, 1910, p. 74-79; Raisons, *Vie d'Antonin Massoulié dominicain*, in-4°, Paris, 1717; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, t. iv, p. 460-472; *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-8°, Lyon, 1767, t. iii, p. 179-180; *Supplément au Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des XVI^e et XVII^e siècles*, in-12, s. l., 1763, p. 15-16; *Biographie toulousaine*, Paris, 1823, t. ii, p. 29-30; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 663-665; *Kirchenlexicon*, t. viii, col. 977-978.

J. CARREYRE.

MASSUET René (1665-1716), naquit à Saint-Ouen de Mancelles, près de Bernay, diocèse de Lisieux, le 3 août 1665; il fit profession chez les bénédictins à Notre-Dame de Lire, le 20 octobre 1682; puis il enseigna la philosophie à l'abbaye du Bec et la théologie à l'abbaye Saint-Étienne de Fécamp. Il étudia particulièrement la théologie positive et travailla à achever l'œuvre de Mabillon et de Ruinart. Il mourut à Saint-Germain-des-Près, le 19 janvier 1716.

Le P. Massuet a publié la *Lettre d'un ecclésiastique au R. P. E. L. J. (Étienne Langlois, J.) sur celle qu'il a écrite aux R. P. Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur touchant le dernier tome de leur édition de saint Augustin*, in-4°, Osnabrück, 1699. Les invectives grossières qu'on trouve à la fin de cet écrit ne sont pas l'œuvre de Massuet (sur cette affaire, voir Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin*, in-8°, Paris, 1903). Puis il écrivit une *Lettre à M. l'évêque de Bayeux sur son mandement du 5 mai 1707, portant la condamnation de plusieurs propositions extraites des thèses soutenues par les R. P. Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur de l'abbaye Saint-Étienne de Caen*, in-12, La Haye, 1708; dans cette lettre, datée du 3 janvier 1708, Massuet veut montrer que les propositions censurées par M. de Nesmond sont parfaitement exactes. Mais le travail capital du P. Massuet est l'édition de œuvres de saint Irénée qui a pour titre : *Sancti Irenæi episcopi Lugdunensis et martyris detectionis et eversionis falso cognominatæ agnitionis, seu contra hæreses libri quinque...*, in-fol., Paris, 1710 (*Journal des Savants* du 19 janvier 1711, p. 29-32, et *Mémoires de Trévoux* d'avril 1711, p. 557-

581); une préface et trois dissertations préliminaires étudient tout ce qui se rapporte à saint Irénée : histoire des hérésies, vie et doctrine du saint, particulièrement au sujet des mystères de la Trinité et de l'Incarnation, du péché originel, de la grâce et des sacrements. Massuet examine toutes les éditions antérieures, les discute et présente le texte le plus pur; il éclaircit et explique, par des notes, les passages difficiles. Il fit cette édition nouvelle pour réfuter les erreurs propagées par E. Grabe, d'Oxford, le dernier éditeur d'Irénée. Grabe avait, dit-on, préparé une réponse qui n'a pas été imprimée : *Irenæus ad novam editionem instructus ac ad defensionem contra Massuetum paratus*. Le Cerf de la Vieille a longuement étudié le travail de Massuet, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, p. 329-340.

Quelque temps après, Massuet publia le tome v des *Annales O. S. B.*, in-fol., 1713, avec quelques additions à l'œuvre de Mabillon; dans sa préface, Massuet donne un abrégé de la vie de Mabillon et de celle de Ruinart, ses deux prédécesseurs, qu'il défend contre certaines attaques; il fit aussi quelques recherches pour le tome vi. Enfin le tome xiii des *Œuvres littéraires* de Schellhorn, Francfort, 1730, donne cinq lettres de Massuet au bénédictin allemand, Bernard Pez; ces lettres contiennent surtout des nouvelles littéraires, mais elles montrent les relations que Massuet entretenait avec quelques chefs du parti janséniste.

Massuet a laissé quelques ouvrages inédits que l'on trouve à la Bibliothèque nationale : mss. français, 17 260, 17 680, 19 664 et 18 817; ce dernier ms. contient les *Annales de Saint-Germain-des-Près*, œuvre de Ruinart jusqu'en 1709, et de Massuet à partir de 1709. Mais le travail inédit le plus intéressant de Massuet est assurément celui que signale Tassin. Durant toute sa vie, Massuet étudia les œuvres de saint Jean Chrysostome et il composa un gros in-folio, intitulé : *Augustinus græcus*, dans lequel il avait recueilli de nombreux textes de ce Père où la gratuité et l'efficacité de la grâce sont mises en relief. Les jansénistes ont puisé à pleines mains dans ce travail de Massuet pour rédiger leur livre des *Hexaples*, 8 vol., in-4°.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxvii, p. 239, 240; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxmiv, col. 217; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 613-614; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. vii, p. 329 et Suppl., t. ii, p. 85; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. viii, p. 250; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvi, p. 288-289; Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris et Bruxelles, 1770, p. 375-379 et François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, 4 vol. in-4°, Bouillon, 1777, t. ii, p. 216-219 (même texte que Tassin); Le Cerf de la Vieille, *Bibliothèque historique et critique de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 327-344; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIII^e siècle*, 1^{re} partie, in-12, Paris, 1760, p. 33-34; *Nouveaux ecclésiastiques*, du 9 janvier 1740, p. 8; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-8°, Lyon, 1767, t. iii, p. 180; Bouillot, *Biographie ardennaise*, 2 vol. in-8°, Paris, 1830, t. ii, p. 190-197; Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des-Près et les savants lyonnais, d'après leur correspondance*, in-8°, Paris, 1894, p. 289-365, et *Nécrologe des religieux de la Congrégation de Saint-Maur, décedés à l'abbaye de Saint-Germain-des-Près*, in-4°, Paris, 1896, p. 108-111; H. Lebreton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Rouen, 1856-1861, t. iii, p. 54; Frère, *Manuel du bibliographe normand ou Dictionnaire bibliographique et historique*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1860, t. ii, p. 289; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Paris, 1886, t. ii, p. 245; Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col. 827-829; *Kirchenlexicon*, t. viii, col. 978-979.

J. CARREYRE.

MASTRIUS DE MELDOLA des frères mineurs conventuels (1602-1673). — Barthélemy Mastrius naquit à Meldola, en 1602. Il avait achevé ses cours de littérature et de logique et commencé ses études de philosophie, lorsque, vers l'âge de quinze ans, il demanda son entrée dans l'ordre des frères mineurs conventuels. Il prit l'habit à Césène, le 26 novembre 1617. Après sa profession, il fut envoyé à Bologne. Tout en étudiant les sciences philosophiques et théologiques, il ne négligea point les lettres et composa un poème en l'honneur de saint Bonaventure. Le 28 septembre 1621, il était fait bachelier, et en 1623 le ministre général l'appela à la charge de maître des études à Parme, puis l'envoyait de nouveau à Bologne. Mastrius ne demeura point longtemps dans cette ville. Il partit la même année pour Naples où il étudia sous la direction du P. Joseph de Trapani, théologien scotiste qui, le premier, en analysant la doctrine de Duns Scot sur la prédestination et le concours divin, crut y découvrir la théorie des décrets concomitants, système intermédiaire entre le molinisme et le sentiment de Bañez. Mastrius adopta entièrement les idées de Trapani et les soutint toujours. Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di Scrittori Francescani Conventuali ch' hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, p. 81-100; P. Minges, O. F. M., *Duns Skotus und die thomistisch-molinistischen Kontroversen*, dans les *Franziskanische Studien*, Munster, 1920, t. VII, p. 14-29. En 1625, il devint étudiant au collège Saint-Bonaventure établi à Rome par Sixte-Quint. Là, il se lia d'amitié avec Bonaventure Bellutus de Catane et fit le projet de rédiger avec lui un cours complet de philosophie selon le système de Duns Scot. Franchini, *loc. cit.*, p. 111-113; Hurter, S. J., *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 20; Vincenzo di Giovanni, *Storia della Filosofia in Sicilia*, Palerme, 1873, t. I, p. 144-146. Le doctorat obtenu, Mastrius et Bellutus se mirent à l'œuvre et, au cours de leur enseignement à Césène, Pérouse et Padoue, préparèrent leur grand ouvrage. Ils commencèrent par publier les *Disputationes in libris Physicorum*, Venise, 1637. Le succès fut considérable. D'autres volumes se succédèrent rapidement : *In libros Aristotelis de generatione et corruptione*, Venise, 1640; *In libros de celo et mundo*, Venise, 1640; *In libros de anima*, Venise, 1643; *In Organum Aristotelis disputationes logicales*, 2^e édit., Venise, 1646. Lorsque Bellutus dut se séparer de Mastrius et retourner en Sicile, l'ouvrage était presque terminé. Mastrius l'acheva en composant ses *Disputationes in XII libros Metaphysicæ*, Venise, 1646-1647, dont le second volume fut dédié au pape Innocent X. Ces divers écrits, plusieurs fois imprimés séparément, furent réunis dans les éditions complètes de Venise, 1678, 1688. Dans l'élaboration de cette œuvre très considérable, des divergences de vue étaient inévitables; aussi Mastrius eut-il à soutenir de vives controverses avec Matthieu Ferchi, *Scotus et Scotistæ Bellutus et Mastrius expurgati a querelis Ferchionis*, Ferrare, 1650. D'autres disciples célèbres de Duns Scot, Alexandre Rossi de Lugo, Mgr Pavazzi, évêque de Ferrare, le P. Pontelongo de Faenza et surtout Jean Ponce, lecteur de philosophie du collège Saint-Isidore de Rome et professeur au Collège romain, discutèrent aussi plus d'une fois ses idées. Mastrius se disposait à composer un cours de théologie selon Duns Scot, lorsqu'il fut élu ministre provincial de Bologne, le 11 septembre 1647. Son triennat d'office achevé, il reprit son œuvre. Le *Commentaire* sur le premier livre des *Sentences* de Duns Scot, dédié au Card. Albizzi, parut en 1655, celui sur le second livre en 1659. Mastrius fit hommage de ce dernier écrit au pape Alexandre VII. Suivirent bientôt le troisième et le quatrième livre, Venise, 1661. En 1662, Mastrius était

nommé temporairement vicaire général des conventuels en Italie, mais cette charge ne l'empêcha point de préparer son dernier grand ouvrage : *Theologia moralis ad mentem S. Bonaventuræ et Scoti*, Venise, 1671. Sans contredit « Mastrius et Bellutus sont au premier rang parmi les grands défenseurs de la doctrine du Docteur Subtil, et peu de théologiens du XVII^e siècle leur sont comparables ». P. Dominique de Caylus, O. M. C., *Merveilleux épanouissement de l'École scotiste*, dans *Études franciscaines*, Paris, 1911, t. XXV, p. 633. Mastrius mourut à Meldola en janvier 1673. Saint Jean de Cupertino, qui le connaissait bien, l'avait toujours encouragé dans ses travaux théologiques.

Bonaventura Theulus, *Triumphus Seraphicus collegii S. Bonaventuræ*, Velletri, 1655, p. 59, 60; Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores*, Rome, 1806, p. 118.

E. LONGPRÉ.

MASTROFINI Marc, ecclésiastique italien (1763-1845). — Né à Monte-Compatri, près Rome, il fut ordonné prêtre en 1786, et professa longtemps la philosophie et les mathématiques au collège de Frascati. L'ensemble de son œuvre qui est considérable ressortit plutôt à la littérature et à la philologie, nombreuses traductions italiennes d'auteurs classiques; dictionnaire des verbes italiens; pièces poétiques sur l'Ancien et le Nouveau Testament; ou à la mathématique, *Amplissimi frutti da raccogliersi ancora sul calendario gregoriano*, Rome, 1834. Mais le professeur s'égarait aussi dans la théologie; il fit paraître en 1816 une *Metaphysica sublimior de Deo trino et uno*, in-8^e, où il voulait démontrer par la seule raison l'existence du mystère de la Sainte-Trinité. Voir Franzelin, *De Deo trino*, 4^e édit., p. 256-260. Cet ouvrage suscita de graves embarras à l'auteur et resta inachevé. — Autres écrits : *Le usure, libri III*, Rome, 1831, *L'anima umana e i suoi stati*, 1842.

G. Gazola, *Memorie di M. Mastrofini*, Rome, 1845; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 221; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. V a, col. 1188.

E. AMANN.

MASUCCI Antoine, né à Naples vers 1625, entra jeune encore chez les mineurs conventuels de sa ville natale et se fit bientôt un nom parmi les lettrés de son temps. Il n'était âgé que de cinq lustres, pour parler comme lui, quand sur de pressantes instances il fit imprimer un volume de *Panegirici sacri*, in-4^e, Naples, 1650. Inscrit à l'*Accademia degli erranti*, Masucci paraît s'être donné à la littérature plus qu'aux études théologiques, dans lesquelles cependant il se fit apprécier par le *Joan. Calvinus expugnatus, ceterique recentiores hæretici profligati*, dont le t. 1^{er} parut seul, in-4^e, Naples, 1680. Le second tome demeura manuscrit, ainsi que d'autres ouvrages, par suite de la mort de l'auteur, en 1682.

Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 120; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732-1733; Toppi, *Biblioteca neapolitana*, Naples, 1678.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MATÉRIALISME ET MONISME — Le matérialisme rigoureux et conséquent est peut-être aussi rare que l'athéisme. Une double réalité s'impose, en effet, à l'expérience extérieure et intérieure : les corps étendus, mobiles, soumis à des lois, et la pensée, la conscience; la matière est même inévitablement, pour nous, une synthèse de sensations et d'idées, puisque c'est notre seule manière de l'appréhender. D'où l'inextricable difficulté du matérialisme pour présenter un système bien homogène et précis. Manifestement l'étendue et le mouvement ne peuvent être la condition suffisante de l'univers total, physique

et moral; cette conception et le donné complexe ne s'ajustent pas : d'où les amendements, les corrections qu'il a fallu y ajouter, sans oublier un certain vague opportun dans les définitions des matérialistes.

S'il était permis de ramener à un schème trop simplifié les phases principales du système, on pourrait distinguer : 1. le matérialisme ancien, qui tend à expliquer le monde par des atomes de forme différente, qui par hasard s'entrechoquent et s'accrochent; 2. le matérialisme moderne, qui voit dans la nature comme une mécanique savante et dans la pensée autre chose que du mouvement, mais un parasite sans efficacité; 3. le monisme qui prétend que la matière et la conscience furent éternellement consubstantielles, en quelque sorte : c'est la forme moderne du vieil hylozoïsme.

Ces trois points de vue sont d'ailleurs, en fait, assez mal délimités; parfois ils paraissent mêlés; ou bien encore l'accent est mis de manière différente; mais généralement la matière garde le rôle principal, sauf chez certains monistes plus ou moins idéalistes.

I. Généralités. II. Histoire du matérialisme (col. 288). III. Appréciation critique (col. 298). IV. Le monisme (col. 315). V. Appréciation critique (col. 330).

I. GÉNÉRALITÉS. Le matérialisme est un système métaphysique qui réduit toute réalité aux éléments étendus de notre corps et des corps étrangers.

Il convient de le distinguer de l'utilitarisme pratique, où les intérêts de l'esprit sont sacrifiés à ceux de la chair, non moins que de systèmes généraux qui le favorisent ou même qu'il paraît lui-même amorcer, comme l'empirisme, le mécanisme, le positivisme, l'évolutionnisme, le panthéisme, etc. Le matérialisme le plus radical ne serait autre chose que le système cartésien vidé de tout spiritualisme : l'étendue géométrique et le mouvement éternel, reçu par chocs, définiraient toute réalité. Mais la pensée n'a pu s'y tenir.

1° *Les mobiles du matérialisme.* — Ce sont les données sensibles qui longtemps ont accaparé l'attention des humains comme elles retiennent longtemps encore celle de l'enfant. Cette vieille habitude pèse sur la pensée, il faut remonter le courant pour la juger, se demander si elle nous abuse : combien préfèrent y céder!

Il y a plus. Le monde des formes et des couleurs garde un air d'accessibilité immédiate, une absence apparente de mystère qui donne confiance et engage l'intelligence à la suite des sens. Naturellement nous imaginons toutes choses sous la forme de particules mobiles; le spiritualiste lui-même se doit faire violence pour ne pas se figurer la substance comme un noyau solide, et les passions de l'âme comme des changements de place. Une inclination naturelle nous invite à accueillir une métaphysique d'imagination. Le fait constant de l'intime interdépendance du physique et du moral nous expose à faire dépendre tout simplement le second du premier. Parler à la foule de réalités invisibles, sans couleur ni forme, c'est risquer fort d'être peu compris; le monde spirituel lui fait volontiers l'effet de songe creux ou de lieux-communs à l'usage des curés. La foule a sous les yeux les progrès indéniables des sciences physiques et de leurs applications pratiques depuis un siècle, comment hésiterait-elle?

Un autre mobile qui favorisa le matérialisme, c'est le *radicalisme politique*. Des monarchies et des démocraties ont cru trouver en lui un allié dans leurs luttes pour s'émanciper de toute tutelle religieuse, pour la sécularisation de l'État. En 1848, au cours de discussions politiques religieuses au parlement de Francfort, Karl Vogt clame que toute Église constitue un obstacle à la civilisation. Chez nous, le physiologiste Paul Bert

n'est pas exempt de mobiles de ce genre. Cf. Cardinal Gonzalez, *Hist. de la philos.*, t. iv, p. 226.

Chez les savants, une certaine conception du rôle de l'intelligence, depuis la Renaissance, n'a pas peu contribué à renforcer cette prédisposition naturelle. Le souci de la clarté avant tout, mais d'une clarté sensible et imaginative, les a engagés à se complaire dans le visible, le solide, l'événement sensible qui toujours se répète le même et représente, dans les faits, la constance et la loi. Poussés dans cette voie, par ce *mobile* autant que par des *raisons* mises en avant, pleins d'horreur pour le changement réel, la nouveauté véritable, qui jamais ne se relie clairement à l'ancien état, pleins de mépris pour le dynamisme qui oriente les êtres, chacun selon son espèce, mais qui n'est pas clair, pas mesurable, ils ont exorcisé la *qualité*, principe de continuité, de progrès, pour ne plus conserver que des *quantités* qui s'échangent. Or, seule la matière offre ces déplacements clairs dans l'espace, ces changements de lieu, ces enveloppements et ces désenveloppements, ces échanges de mouvements mesurables qui vont se répétant et constitueraient l'unité, l'homogénéité foncière des différentes forces physiques. Voici donc enfin que le calcul mathématique va pouvoir féconder à l'infini les sciences physico-chimiques et biologiques : quels espoirs semblent s'ouvrir, à la condition de s'en tenir à la matière seule! Cf. Bergson : *L'évolution créatrice*, p. 237 sq.

On semble délivré de plusieurs *mystères* que le spiritualisme traînerait lourdement. Si la matière n'est point éternelle, si elle ne possède pas en elle-même sa raison d'être, on se heurte à une grosse difficulté : la *création*. Comment comprendre le passage du néant à l'être? Comment concevoir, qu'un vouloir divin a fait ce passage, *créé* le monde? Comment se faire une idée nette des rapports entre Dieu, infini, spirituel, parfait, transcendant et l'univers fini, matériel? Mais surtout comment s'expliquer la présence du mal physique et moral dans l'œuvre du Tout-Puissant et du Tout-Bon? Souffrances des animaux qui s'entre-dévorent, maladies ou infirmités affreuses chez l'homme, extrême lenteur de celui-ci à s'élever moralement : quels mystères! Au contraire dans le système unitaire du monde, tout paraît simple et clair.

Que dire encore des mobiles d'ordre pratique qui solliciteront toujours l'humaine lâcheté dans le sens d'une doctrine commode, en laquelle s'évanouissent l'obligation et la responsabilité morales, le souci des jugements de Dieu!

Les théories matérialistes, même de très bonne foi, procèdent donc aussi de *mobiles*, étrangers en partie à la science pure ou à la raison; ces dispositions subjectives préparent mal à une recherche sereine du vrai, et, par elles-mêmes, elles ne relèvent plus simplement de la discussion.

De plus, à la lumière de l'histoire de la civilisation, elles apparaissent ou bien comme des conceptions des peuples enfants; ou bien au contraire comme le témoignage d'une culture décadente, tout absorbée dans les soucis de l'utile, toute limitée par une méthode positive et mathématique devenue exclusive, et transformée en système total et absolu. L'une des meilleures réfutations du matérialisme tient donc dans son histoire même et dans la recherche de ses conditions d'existence, qui, à une époque donnée, imposèrent des œillères à l'esprit humain. Ses théories ne représentent donc pas le résultat de l'effort normal de la pensée en face des faits, le progrès de cette pensée dans l'esprit humain, mais un état *relatif* et momentané, une déviation de la courbe que suit l'humanité. Un certain étalage de générosité chez beaucoup de matérialistes est destiné à les étourdir sur le vide de leur âme.

2^e Conception scientifique actuelle de la matière.

— On admet présentement que la matière est composée de tourbillons de grains électriques. L'atome, ou élément qui entre en combinaison, serait déjà fort complexe : d'abord un *noyau positif*, puis une ou des *couches négatives* qui circulent autour du noyau, déjà mobile mais en sens inverse. Dans l'hydrogène, le corps le plus élémentaire, retrouvé d'ailleurs en tous les autres, on distinguerait 1^o le noyau : ions positifs composés d'un grain plus deux grains soudés ou hélium, puis 2^o un électron négatif : de celui-ci l'orbite atteindrait 53 milliardièmes de millimètre. Les noyaux sont différemment composés selon la diversité des corps simples : ce sont eux qui leur donnent leurs propriétés *spécifiques*; quant aux autres propriétés comme la chaleur et la lumière, on les attribue aux électrons qui sont répartis par couches granulaires successives, autour du noyau. L'hydrogène possède 1 électron, l'hélium 2, le cuivre 29, le platine 78, etc. On a évalué le volume de l'électron à un millième de l'atome complet d'hydrogène; le champ électro-magnétique serait 10 000 fois plus étendu que le noyau; la marche des électrons atteindrait la vitesse fantastique de 20 000 kilomètres à la seconde; la raison des mutations et combinaisons avec leurs propriétés nouvelles serait à chercher dans le noyau; certains noyaux lourds possèdent même des électrons.

On a évalué les corpuscules d'une tête d'épingle à 8 sextillions. Dans chaque unité, les éléments positifs et négatifs se saturent et compensent leurs oppositions. Quand ils sont libérés et non compensés, ils constituent la lumière et la chaleur. Ainsi, par exemple, lorsqu'en allumant du feu, l'oxygène de l'air se combine au carbone du bois, des électrons perturbés, sont libérés et leurs mouvements causent la chaleur et la lumière. Les forces qui rapprochent ces atomes et leurs granules électriques défient l'imagination. On estime qu'il faudrait l'énergie calorifique de 20 millions de tonnes de houille pour *dissocier* 20 kilos de charbon, c'est-à-dire pour vaincre leurs forces électro-magnétiques. Et pourtant les atomes auraient un diamètre compris entre 1 et 5 dix-millionièmes de millimètre. Les grains possèdent une charge électrique minima, car l'électricité n'apparaît jamais que par multiples entiers de cette charge. L'électron constitue les rayons cathodiques des ampoules de Crookes et les rayons β projetés par le radium, et en général tous les transports d'électricité. La masse du noyau d'hydrogène serait 1 850 fois celle de l'électron, partout retrouvé le même. Le diamètre maximum des noyaux n'atteindrait que le dix-millième de l'atome complet.

En résumé, les éléments ultimes de toute matière seraient donc 1, l'électron, 2, le noyau d'hydrogène ou *proton*. En principe, pour la transmutation des corps, il suffirait de priver leur noyau, d'un ou plusieurs noyaux d'hydrogène : récemment de l'azote on a tiré de l'hélium. Cf. Jean Perrin, *Les atomes*; A. Lepape, *Bulletin de la Société de Chimie*, janvier 1922; Achalmé, *L'atome*, 1921.

3^e Caractères généraux de la matière. — Leibniz concevait les corps comme des systèmes de monades intérieures ou centres de forces, mises en accord par le Créateur.

Assez récemment le chimiste allemand Ostwald ramenait aussi l'étendue des corps à un jeu de forces, et paraissait dissoudre le physique dans le psychique : l'énergie serait l'étoffe dans laquelle toutes choses seraient taillées. Toutes les propriétés de la matière proviendraient des diverses quantités d'énergie. Mais il est impossible que le mouvement ne soit pas le mouvement de quelque chose, puisqu'il va toujours d'un point à un autre, qu'il effectue tel ou tel change-

ment. Il agit toujours en tel lieu et en tel temps, donc il relève de l'espace et du temps. Il faut bien s'arrêter à des corpuscules solides.

Ceux-ci sont doués de forces. On aurait beau, en effet, considérer sans fin les trois dimensions comme telles, on n'en ferait pas sortir le changement et le temps. Si des solides géométriques étaient simplement juxtaposés aucun fait nouveau ne naîtrait. Il faut bien supposer des attractions, des orientations diverses et définies. L'explication du monde commence par se donner une collocation déterminée des éléments, des rapprochements, des mouvements; la *qualité* « victorieuse du nombre », active et ordonnatrice ne fait qu'un avec la *quantité* : l'une nous révèle la nature de l'être et l'autre la mesure de ses mouvements. Bien plus, ne voir, par exemple, entre les éléments chimiques, entre l'herbe verte et le mouton qui la broute avec appétit pour en faire sa chair, que de simples changements de place des atomes, reste une gageure. Impossible de concevoir quantité réelle sans qualité directrice.

Le changement ne peut être que l'état de quelque chose; on ne saurait hypostasier la mobilité, comme paraît le faire Bergson. Que seraient un écoulement, un torrent d'états évanescents, privés d'un sujet qui établisse leur continuité?

La matière nous résiste, et d'autant plus qu'elle offre plus de masse; or comment concevoir cette résistance, sinon en la rapprochant de nos propres activités orientées en certains sens? Elle se présente donc sous la forme de groupements individuels, relativement clos, bien qu'en relations entre eux et avec le tout qui les entoure.

Notre univers physique obéit, à travers ses mutations, aux lois générales de la conservation de la masse et de l'énergie et à la loi d'entropie. Les énergies chimiques se muent en énergies électriques, pour redevenir chimiques, calorifiques, lumineuses. La physique calcule des rapports numériques entre ces mutations; elle sait qu'une grande calorie équivaut à l'effort pour soulever un poids de 425 kilos à un mètre. Un kilogramme de glace absorbe 80 calories pour se liquéfier; inversement pour se congeler il abandonne 80 calories. Pesant, chaleur solaire, affinités chimiques sont, en quelque sorte, les poids qui font monter ou descendre les phénomènes. Nos locomotives utilisent le travail du soleil, qui, aux temps carbonifères, a emmagasiné le carbone, lequel se retrouve aujourd'hui sous forme de mouvements, puis de chaleur rayonnée, et, au sens utilitaire du mot, *perdue* en prenant la température du milieu. Nos organes eux-mêmes sont de véritables machines, puisqu'ils transforment, par la nutrition, en mouvement et en chaleur, des énergies chimiques; au sens strict, notre volonté ne leur ajoute rien. Le monde est un vaste laboratoire où circulent et se transforment l'énergie et le mouvement avec régularité, depuis le règne minéral jusqu'au règne animal.

Étendue, activités spécifiques, mouvements, durée, résistance, chocs, vitesse, direction, composition, décomposition caractérisent la matière.

Cf. Fouillée, *Esquisse d'une interprétation du Monde*, 1913, p. 43, 83; Hamelin, *Essai sur les principaux éléments de la représentation*, 1907, p. 281; Couailhae, *La liberté et la conservation de l'énergie*, 1897, p. 221; De Tonquedec, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, 1924; Dastre, *La Vie et la Mort*, 1903.

4^e Pré-supposés critiques. — Le matérialisme postule la supériorité des sens sur l'intelligence, ou encore l'origine de celle-ci dans une simple complication de l'expérience : dans ces conditions on pourrait tenter de concevoir que les corps sont les éléments exclusifs de l'univers. Mais cet *empirisme* est une pétition de

principe. Si l'intelligence, au contraire, fournit des connaissances absolument originales, bien que tirées de l'expérience, par abstraction et généralisation, le monde offre d'autres données que l'étendue et la solidité. La pensée saisit des rapports, des *lois générales*, des *coordinations*; or rien de ce monde spirituel, comme tel, n'est caractérisé par la configuration, la divisibilité et la couleur.

Autre pétition de principe : Le matérialisme regarde l'intelligence comme un ensemble d'habitudes utiles imposées par les lois physiques, une sorte d'empreinte laissée par la matière cosmique sur notre cerveau; mais n'est-ce pas déjà au préalable se donner l'ordre et la régularité; n'est-ce pas nous duper, « comme si l'ordre inhérent à la matière n'était pas déjà l'intelligence même »? H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 166.

L'associationisme, qui fut une conception de l'esprit modelée sur la connaissance sensible, comme un tas de faits mentaux assez analogues au tas de pierres qu'est une maison, postulait lui aussi que toute connaissance est réductible à la pure expérience des sens. Dès lors qu'il posait l'esprit comme un objet d'étude, il en faisait tout de suite, comme si la thèse allait de soi, un objet physique!

Accordons provisoirement que toutes les pensées des hommes ne sont que l'envers de mouvements, qui les suivrait, un peu comme l'ombre suit le corps : que va-t-il donc en dériver? La relativité de toute connaissance, donc même de la théorie matérialiste. Alors que les savants croient trouver, par exemple, dans la pression atmosphérique l'antécédent nécessaire de la montée du mercure dans le baromètre, il sera sage de dire simplement : ces faits jusqu'alors se sont succédé, mais pour l'avenir rien n'est décidé. Qui même nous assure que le système de pensées qu'est le matérialisme correspond à la réalité? puisque, par hypothèse, il résulte, non de choix critiques et de jugements, mais seulement d'une série d'engrenages où nous jouerions le rôle d'automate conscient. Sur quoi fonder notre croyance en d'autres « moi » analogues au nôtre?... Il n'y a plus que des faits sans lien nécessaire. Un système qui commence par nier l'intelligence peut-il se présenter autrement que comme un tas ou une suite d'événements? Mais faire crédit à l'intelligence, c'est déjà renier le matérialisme.

5° *Capitale importance de la question.* — Si on a pu définir le matérialisme : l'explication du supérieur par l'inférieur, Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, p. 189, de la pensée par la sensation et de celle-ci par le mouvement, on conçoit que suivre jusqu'au bout les conséquences d'une telle conception soit moralement impossible; il est déjà assez monstrueux qu'une civilisation en accepte quelques-unes. L'histoire du monde, telle que l'eût faite cette doctrine, si l'éternel platonisme et le christianisme n'avaient continué à soulever les âmes, constitue contre elle le plus terrible des réquisitoires.

Le jour où les hommes penseraient que toute admiration n'est que chimère sans portée, ils n'auraient plus qu'à se replier sur eux-mêmes pour éviter au moins à tout prix toute démarche que la douleur accompagnerait. Vie amoindrie, pessimisme amer, dissolution sociale, en seraient les conséquences. Crève donc société! répéterait le sceptique, plutôt que de me faire souffrir. Pourquoi même redouter la peine de mort, qui livrerait simplement à une nouvelle série d'analyses et de synthèses chimiques? Pourquoi les menaces des codes, les recommandations et les reproches de l'éducateur, si finalement, il n'y a que des éléments qui suivent leur cours? Le meurtrier est assimilé à la machine qui broie en ses engrenages, et le repentir est dénoncé comme une hallucination!

Répondre que les mobiles psychiques font partie des conditionnements physiques, n'est point pertinent, car le jour où l'humanité serait convaincue de leur inanité, que « le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre », elle cesserait d'être accessible à la moralité. Le matérialisme ne peut avoir de fidèles qu'en raison de leurs infidélités mêmes au système! Comment vivre si l'on était convaincu que la beauté, la poésie, l'amour, le respect, la reconnaissance, le dévouement dissimulent, au fond, de simples tourbillons de grains électriques? La conviction de l'inanité de ces mobiles psychiques obligerait peu à peu la société à se fonder sur la force brutale, et ce serait très naturel, puisque le matérialisme met la personne humaine au rang des choses.

Toute civilisation fondée sur la *quantité* plutôt que sur la *qualité* (G. Ferrero) en vient à estimer davantage un bon cuisinier qu'un grand savant ou un grand artiste; elle débride les instincts et rompt la chaîne qui limitait l'*animalis homo*. Balfour, *Les bases de la croyance*, 1901,

Jamais le matérialisme n'a rien produit de grand et de durable, de susceptible d'amener la compassion et la bonté, qu'en étant infidèle à lui-même : quel art pourrait jamais vivre d'ailleurs de procès-verbaux et de constats?

On ne mutile pas l'homme impunément; sa vie est multiple, et c'est une gageure de ramener le complexe au simple et au mesurable. Toute doctrine qui rappelle Hégésias, le « conseille-la-mort », qui brise en nous quelque ressort naturel, ne peut être la vérité : « on va au vrai avec toute son âme ».

Cf. Friedel, *Le matérialisme actuel*, 1916, p. 85; Brunetière, *Le roman naturaliste, La renaissance de l'idéalisme*; Ollé-Laprune, *La Certitude morale; Le Prix de la vie*.

II. HISTOIRE DU MATÉRIALISME. — 1° *L'antiquité.* — Les primitifs imaginent le « double » qui anime le corps et l'abandonne dans les rêves ou à la mort, comme un fluide subtil, analogue aux fantômes qui apparaissent dans les songes, un *homonculus* logé dans le corps; Homère est encore tributaire de ces imaginations. Les premiers philosophes grecs, les Ioniens et leurs disciples, conçoivent l'univers total comme fait de particules de grandeur et de formes diverses : l'eau, l'air, « l'indéterminé », le feu, les homœoméries, les quatre éléments, etc., qui par leur architecture ou leurs déplacements, constitueraient les différents êtres et leurs changements. Pythagore, le premier, qui réalise et même personifie les nombres, met en ces éléments *intellectuels*, la raison des choses.

Avec Démocrite, le matérialisme a trouvé son philosophe (vers 460-470 av. J.-C.). Les atomes sont des corpuscules en nombre infini, indivisibles, éternels, mobiles dans le vide infini. La diversité de la nature tient à la différence de leur taille, de leurs formes, de leur assemblage, de la vitesse de leurs mouvements et de l'intensité de leurs chocs : de là une infinité d'évolutions, de groupements et de dislocations. L'âme est formée d'atomes plus subtils sphériques et lisses, répandus dans tout l'univers; quand ils s'entre-croisent avec les autres, apparaissent la vie et la sensation. Le doux, l'amer, le chaud, le froid sont des illusions : seuls sont réels les atomes et leurs mouvements. D'où viennent donc ceux-ci? d'autres mouvements éternels. Rien ne change absolument, car le nouveau viendrait du néant et y retournerait; mais seulement un édifice succède à un autre, comme des maisons diverses bâties avec les mêmes pierres, selon les lois nécessaires des accrochages et des chocs mécaniques. Où trouver le bonheur? Dans les plaisirs des sens? Non, ils sont trop fugaces! Modérons nos désirs, sachons nous résigner, chercher le bonheur le moins coûteux, le plus durable (utilitarisme). C'est à l'âme

à juger de ce qui fera sa tranquille satisfaction. Quoi qu'il paraisse, le matérialisme trouvera peu de chose à ajouter à Démocrite, qui fut un vrai savant pour son temps.

Épicure (341-270 av. J.-C.), lui, est beaucoup plus préoccupé de la vie heureuse que de la science, qu'il méprise au fond. A quelles conditions serons-nous autant qu'il est possible à l'abri du malheur? En réduisant la part de la nécessité fatale, comme celle du hasard, et de l'intervention des dieux en notre monde : ainsi on bannira la crainte comme une superstition. Épicure reconnaît donc dans les atomes un certain pouvoir spontané de dévier de la verticale dans leur chute pesante à travers l'espace (*clinamen*) : de là leurs diverses rencontres et leurs engrenages variés. Notre univers est une réussite, comme le numéro gagnant d'une loterie éternelle. C'est de nos folles convoitises que naissent nos douleurs et non des châtements des dieux qui ne s'occupent pas de nous. Mais, du moins, nous sommes libres, et nous pouvons imiter leur sagesse, modérer nos désirs, et surveiller nos démarches. Ni le Destin, ni la mort ne sont à redouter. Notre âme est en effet matérielle; toutes nos connaissances reviennent à des associations d'images, et celles-ci à des sensations qui suivent les chocs des atomes étrangers sur ceux de notre association : corps et âme.

Lucrèce (vers 99-55 av. J.-C.) combine Démocrite et Épicure. Plus que ce dernier, il est impressionné par l'éternelle fixité des lois de la nature, au sein de laquelle les mondes se font et se défont sans cesse; l'univers revêt aux yeux du poète comme une majesté nouvelle; une beauté lui reste de son inflexible éternité qui donne la vie et la reprend selon des lois uniformes. Un profond sentiment de pitié vient au cœur pour les humains à la merci de l'inexorable; cependant par la connaissance de ses habitudes, la modération et l'entraide, ils peuvent diminuer leurs maux. Science, poésie, sagesse se mêlent chez Lucrèce. Il admet donc aussi le *clinamen*. *De rerum natura*, II, 251 sq. Notre initiative fait appel à toutes nos puissances de réagir disséminées dans le corps. Lucrèce ne s'aperçoit pas que cette initiative et cette union restent sans raison. Comme tant de modernes, il transpose le psychique en physiologique : ainsi dans la colère, les éléments chauds dominent dans l'âme, et l'air froid durant la crainte, III, 288 sq.; il se fonde surtout sur la dépendance de l'esprit à l'égard du corps pour conclure à la matérialité du premier, III, 460 sq.

Chose curieuse, les Stoïciens, si épris d'ordre et de raison, regardant nos âmes comme formées de parcelles émanées du Feu divin intelligent qui relie tout et donne un sens au cosmos. Ils indiquent comme raisons : 1° que les enfants ressemblent à leurs parents, parce que la génération transmet le même grousement physique et mental en petit, d'où viendra le semblable (traducianisme); et aussi 2° que l'âme, pour remplir sa fonction, doit être répandue dans tout le corps : toujours une métaphysique d'imagination.

Tertullien déclare voir une preuve de la *corporalitas animæ*, dans le feu de l'enfer, *De anima*, 6-9; comme quelques Pères, il peut avoir subi l'influence des stoïciens.

2° De la Renaissance au XVIII^e siècle. — 1. Les précurseurs. — Le nominalisme répandu à la fin du Moyen Âge présage déjà la faveur dont va jouir l'empirisme. Beaucoup prétendent s'affranchir d'Aristote, et, ce qui est beaucoup plus grave, de l'autorité de l'Église; les sciences se constituent peu à peu en se séparant de la métaphysique qui s'y mêlait; plusieurs en libérant leurs méthodes — chose en soi légitime — gardent je ne sais quel scepticisme à l'égard de tout ce qui dépasse l'expérience. On commence à débar-

rasser les phénomènes et leurs lois de tout élément animiste, finaliste, qualitatif qui paraît troubler leur ordre, pour s'en remettre à des relations de quantité. Par exemple, étant donnée la position de telle planète, on calcule sa position dans un temps déterminé. Les succès du laboratoire et de la physico-mathématique mettent de plus en plus l'invisible au second plan, comme une conception arriérée.

Télésio (1508-1588) dont la devise est : *non ratione sed sensu*, ne se sauve du matérialisme que par la foi; peut-être convient-il d'en dire autant de Pomponazzi (1462-1525). Les sciences expérimentales seules paraissent offrir à Fr. Bacon (1561-1626) le maximum de sécurité et d'utilité; son disciple Hobbes (1588-1679) enseigne par déductions un matérialisme et un déterminisme décidés qu'il coordonne tant bien que mal à un Dieu, véritable César omnipotent. Locke (1632-1704) ne sait rien de l'âme. Cause, substance, moi ne sont que des mots commodes pour désigner des groupes de faits qui se présentent habituellement ensemble; Dieu peut faire penser la matière... Le bon chanoine Gassendi (1592-1655) s'applique à accommoder au christianisme les idées d'Épicure.

2. Le cartésianisme. — Avec Descartes (1596-1650), voici une philosophie spiritualiste soudée à une cosmologie mécaniste. Leur auteur reste chrétien de bonne foi, parce que son éducation première et la tradition sociale le soutiennent; il est spiritualiste, parce que cette doctrine lui semble résulter de déductions d'idées claires; mais il est mécaniste par goût profond : là est son plus vrai moi. Sa théorie de l'automatisme des phénomènes vitaux, comme celle de l'automatisme des bêtes sera le point de départ du matérialisme contemporain : Vie et instincts s'expliqueraient comme des engrenages; on en déduit plus tard l'inutilité de l'âme et de Dieu. Le grave tort de Descartes fut de chasser « l'âme » des sciences physiques et naturelles, d'exorciser la qualité; après une telle concession au scientisme, son spiritualisme reste sans continuité avec la nature, artificiellement superposé à la physique.

Il est nécessaire d'insister sur ce point de départ du matérialisme contemporain : la physico-mathématique qui, au XVIII^e siècle déjà, devait se conjuguer avec l'empirisme pour renier tout invisible, comme toute morale ascétique et toute religion positive.

Au temps de Descartes, le commentarisme d'Aristote, l'appel à la magie et aux virtualités gênent la méthode expérimentale; au lieu de la dégager de ces abus, il se décide pour une refonte complète et un bouleversement intellectuel. Seules les mathématiques lui ont offert clarté, précision et rigueur; il voit une inspiration du ciel dans la pensée de leur emprunter une méthode universelle pour asservir le monde physique (Cf. E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, 1913). Que disait-on? L'humanité possède une nature mortelle, donc l'homme Socrate est mortel : on déduit donc par syllogismes les faits des essences ou natures. La vertu opiacée engendre le dormir et celui-ci le calme réparateur. L'eau se vaporise parce que le léger s'est mêlé à l'humide. La nature a horreur du vide : donc l'eau monte dans les corps de pompe. Le liniment d'huile et de vin guérit parce qu'il contient douceur et force. Les corps tombent parce qu'ils cherchent leur lieu naturel. On perce le cœur de cire d'un ennemi pour que son vrai cœur s'arrête. Partout des forces occultes impossibles à imaginer clairement et à mesurer; des sortes de volontés qui rassurent peu au sujet de la régularité des lois; des syllogismes qualitatifs au lieu d'expériences et de calculs.

Descartes y substitue des déplacements mesurables et observables et des déductions quantitatives. Selon cette méthode, l'eau monte pour faire équilibre

mécaniquement à la colonne d'air à une hauteur précise. L'homme meurt parce que les parcelles de son corps, en vertu des frottements durs, finissent par ne plus se mouvoir. Plier le bras résulte, non du fait de l'union substantielle de l'âme et du corps, mais de l'arrivée de fluides qui grossissent le biceps. Chaleur et lumière sont de purs mouvements engendrés par des chocs. L'assimilation vitale n'est qu'une nouvelle juxtaposition de molécules : à quoi bon dire : *agens nititur sibi passum assimilare?*... Très radicalement, dans la matière, Descartes ne voit que lois géométriques et mécaniques, les seules claires; toute autre donnée reste confuse, donc nulle. Plus de causes finales et d'activités intérieures; rien que des causes efficientes et des chocs, même en biologie. Le monde est le théâtre de déplacements locaux, homogènes, mesurables, calculables et interchangeables. Les lois ne sont plus les propriétés des essences, mais *des relations constantes entre des variations de quantité*.

Descartes, malgré tout, resta un croyant un peu par tradition et coutume, beaucoup par confiance dans la Raison éternelle dont la nôtre est l'écho, quand elle use d'une sage méthode. Cependant celle-ci tendait à affranchir les esprits à l'égard des éléments opaques, des « irrationnels », les qualités directrices et aussi les mystères de la foi. Elle a beau faire appel à Dieu pour donner la chiquenaude initiale, tout se passe ensuite mécaniquement, sans pensée dynamique, comme lorsqu'après avoir un fait mélange d'huile et d'eau, on les voit ensuite régulièrement se superposer. On conçoit les appréhensions de Bossuet touchant les suites de cette révolution cartésienne. Le matérialisme a trouvé sa méthode, il va la transformer en théorie générale, le *scientisme* du xix^e siècle. Les succès de cette méthode, par une méprise inconcevable, serviront la théorie même, jusqu'à ce que le criticisme kantien, mais surtout les analyses de ses libres disciples (Boutroux, Poincaré, Cournot, Bergson) en aient fortement marqué, jusqu'à l'excès, les caractères artificiels et prétentieux.

3. *Le philosophisme*. — Le « naturalisme » de l'*Encyclopédie* et le philosophisme du xviii^e siècle, qui relèvent surtout de Locke, empiriste et libéral, leur « maître à penser », rendent explicites les orientations cartésiennes vers le matérialisme.

Voltaire parle d'un Dieu législateur qui lutte contre l'indocile matière; Condillac croit pouvoir tirer toutes nos connaissances de l'expérience et de ses associations; mais il voit pourtant dans la *comparaison* une unité nécessaire qui dépasse le rôle du corps. Le médecin La Mettrie, utilisant certaines théories chères à Descartes, écrit *L'Homme machine* en 1748, selon les idées du naturaliste Boerhave; puis il rapproche de l'animal l'homme et la plante. Selon lui, l'influence de la fièvre sur nos idées prouverait bien qu'elles sont des états de la matière qui est connue comme étendue, mouvement, sensation. Avec Helvétius, il prône l'utilitarisme qui harmonise les intérêts individuels et collectifs. Le baron allemand d'Holbach, dans son *Système de la nature* (1770), professe que tout est corporel et en mouvement éternel; la sensation résulte de mouvements imperceptibles et combinés en des cerveaux dus au hasard; la croyance en Dieu et aux esprits est attribuable à l'ignorance, à la crainte des peuples, non moins qu'à l'intérêt des sacerdoce. — Diderot serait déjà plus volontiers *moniste*; il doute fort que le rapprochement atomique puisse engendrer la sensation; celle-ci lui paraît plutôt une propriété spéciale, essentielle, de la matière : la vie et l'esprit, à ce titre, seraient éternels. *Interprétation de la nature*, 1754. Jamais un déplacement moléculaire ne donnera la conscience! *Le Rêve de Diderot*. Celle-ci paraît répugner à l'étendue. Le

mal lui fait rejeter l'existence de Dieu. *Lettre à Mlle Voland*, 20 oct. 1760. A certains moments, il échappe à l'utilitarisme par un idéalisme inconsistant, parce que son cœur trouve grande joie en la générosité. *Lettre à Tronchin*, 17 juillet 1772. Le réformateur social pouvait-il admettre, en effet, que la pensée fût sans action sur l'univers? Pourtant il enseigne aussi le déterminisme. Il avoue ne pouvoir concilier en morale les utilités commune et particulière; mais on doit malgré tout tenir aux inspirations du cœur. *Lettre à Falconnet*, fév. 1766.

Les intuitions religieuses et le pragmatisme de Rousseau, les horreurs perpétrées par les instincts déchaînés durant la Révolution, le besoin d'ordre social fondé sur quelque idéal traditionnel ramènent l'opinion au spiritualisme chrétien. Mais, circonstance à noter, Bonaparte, lors des négociations du Concordat, s'attira les remontrances de plusieurs « scientistes » de l'Institut.

3^e *Le XIX^e siècle*. — Jusqu'aux environs de 1885, les sympathies pour le matérialisme gagnent la plupart des hommes de science et même un grand nombre de philosophes, que les nébuleuses constructions *a priori* de la métaphysique allemande et je ne sais quel relativisme, qu'enseigneraient l'histoire des systèmes, ont inclinés vers l'empirisme.

Corrélativement, c'est vers cette époque, où commence sa défaveur, qu'il pénètre dans les masses populaires. Les progrès des sciences, si marqués au xix^e siècle, leurs applications merveilleuses à l'industrie (vapeur, électricité, moteurs à essence) font croire à certains que chaque conquête nouvelle est faite aux dépens du spiritualisme religieux, legs des vieux âges superstitieux. La *biologie* surtout, qui connaît de nouvelles méthodes (microscope, réactifs, analyses chimiques), qui mesure le travail vital par l'équivalent mécanique de la chaleur, qui dispose d'une grande hypothèse, l'évolution, est regardée par beaucoup comme la science capitale qui détient les secrets de l'univers, même social et religieux, ultime théâtre où évolueraient encore les lois de la vie. La biologie s'inspire de deux méthodes, selon qu'elle cède au besoin de *comprendre* ou à celui de *constater*. Le français Lamarck (1744-1829) explique les variations des êtres vivants par l'action des milieux qui modifient leurs habitudes; il tend à ramener la biologie à une physique. L'anglais Darwin (1809-1882), au contraire, *collectionne* les faits de mutation que favorise la lutte pour la vie. Buffon, le maître de Lamarck, a pu aussi être appelé par G. Lanson, une sorte de Lucrèce en prose.

Cependant, arrivés à ce terme, des penseurs s'inquiètent. Les uns comme Littré, Stuart Mill, H. Spencer, pour des raisons diverses, se refusent à croire que les sciences, épuisent le donné : au delà s'étend le vaste océan de l'inconnaissable, pour lequel nous n'avons « ni barque, ni voile » (*positivisme*). D'autres plus radicaux encore, et dont A. Comte est le père spirituel trop longtemps incompris, déclarent que nos connaissances, produits de la vie mentale des humains, surtout en société, ne valent que pour eux, en vue de coordonner leurs efforts pour exploiter pratiquement la nature et s'entendre entre eux (*pragmatisme*). Nous sommes loin d'un Cabanis, qui, dans *Les rapports du physique et du moral*, 1812, prétendait que le mental revient au physique en tant que connu, et connu par le physique lui-même, puisque ce mental dépend du climat, du sexe, de l'âge, de la nourriture, etc... Le « biologisme » au contraire, par la notion tout évolutionniste de l'intelligence, conçue comme instrument de sélection et d'adaptation, comme fonction de nos organes, de nos besoins et de notre milieu, préparait plutôt le relativisme pragma-

tiste, l'*agnosticisme* spéculatif. La science matérialiste finissait ainsi par douter d'elle-même. D'autre part, la vie morale et sociale, faite de respect des valeurs, d'admiration, de continuité dans l'ordre, ne pouvait que regimber contre ce « nihilisme » des sciences pures, déclarées tout humaines, et s'abandonner alors aux inspirations du cœur (*romantisme*). D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, 1921, p. 112 sq. Au XIX^e siècle, le matérialisme se présente donc comme la conclusion des sciences; mais le positivisme le limite au connaissable, l'évolutionnisme y mêle de la conscience en travail, le pragmatisme le dénonce comme artificiel, humain.

Stuart Mill semble proche de l'idéalisme qui tenta même H. Spencer. En effet, quelle que soit la matière, nous ne l'appréhendons jamais qu'en nos sensations. Or que sont-elles? et quel rapport soutiennent-elles avec les corps mêmes? Et ceux-ci, que sont-ils donc? Pas de réponse absolue à ces questions foncières! Tenons-nous-en au donné. Le moi est un ensemble de sensations avec un coefficient intérieur; le non-moi est aussi un système de sensations, mais extériorisées et stables en leur cohésion.

A. Comte distingue aussi le complexe-objet et le complexe-sujet, même en nous, où ils équivalent au corps et à l'âme des métaphysiciens. Chacun d'eux a ses lois; on peut donc agir sur le déterminisme humain en leur obéissant, par des conseils, des croyances, etc. Le simple *consensus* entre nos fonctions, voilà le succédané positiviste de l'âme et du moi. L'attrait, l'intérêt oriente nos pensées. Pas de finalité intentionnelle en biologie, mais seulement des conditions d'existence. Science et art restent tout humains (humanisme).

Herbert Spencer, qui toujours garda de sa famille un esprit religieux, juge aussi très courte la philosophie qui réduit tout à des particules mobiles; mais ensuite il entrevoit une métaphysique à tendance panthéiste et mystique. Cf. Boutroux, *Science et Religion*, p. 100. Le *connaissable* lui apparaît comme une transformation incessante de mouvements dont le rythme est marqué par l'évolution; mais la *sensation*, et ses services dans l'adaptation, d'où viennent toutes nos connaissances, est irréductible aux mouvements. Conscience et corps ont leurs lois parallèles. Mais ne soyons pas myopes. Les corps ne peuvent être atteints que par nos représentations. Les uns et les autres ne sont que les symboles d'une réalité plus profonde et *inconnaissable* que nous approchons un peu, en nous la représentant sur le modèle de notre personnalité consciente. Cette force fait l'unité du monde; les religions se sont en vain épuisées à la nommer et à la ressaisir... Que nous sommes loin du matérialisme! Fait précieux à noter: Darwin professait la plus haute estime pour la philosophie de H. Spencer, qui, à la fin de son *Autobiography* (1904), avoue que les ressources qu'offrent les sciences sont inadéquates au problème religieux, digne pourtant de tout vrai penseur.

H. Taine (1828-1893) croit aussi reconstruire le monde avec des *mouvements-sensations*; mais cet artiste, ce moraliste, cet historien épris des méthodes biologiques reste un philosophe inconstant. « Un flux et un faisceau de sensations et d'impulsions, qui vues d'une autre face, sont aussi un flux et un faisceau de vibrations nerveuses, voilà l'esprit! » *De l'intelligence*, t. I, p. 69. Et aussi un modèle d'obscurité!... Lequel dépend de l'autre? Si la sensation offre une réalité, agit-elle sur les mouvements? Si non, à quoi bon méditer pour agir? Si oui, qu'est-elle? Du mouvement? alors seul le physiologique est réel. Ce parallélisme moniste n'est ni chair ni poisson.

Les hautes préoccupations métaphysiques d'un

Spencer hantent peu Taine. Tantôt le monde est pour lui une pyramide de lois inexorables, qui s'éclairent elles-mêmes progressivement sur certains trajets des faits cérébraux. *Les philosophes classiques au XIX^e siècle*, p. 360. Tantôt ces lois, toutes dérivées de nos sensations, tandis que nous cherchons à utiliser notre milieu, deviennent, selon ce pur empirisme, des mutations mentales darwiniennes, des lois relatives à nous et à notre usage. Spinoza ou Stuart Mill? Taine oscille de l'un à l'autre, parce qu'il ne sait trouver un moyen terme. Cet homme, qui a écrit: « Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre, » *Hist. de la litt. angl.*, t. I, p. xv, ne peut se tenir dans le scientisme dont l'apparente rigueur l'a séduit. Il reste malgré cela une âme élevée, un moraliste qui se soupçonne d'avoir trahi sa vocation: l'honnête homme respectueux des valeurs corrige le raisonneur étriqué.

Au XIX^e siècle, les livres matérialistes les plus tapageurs nous vinrent de l'étranger; leur défaut général est d'avoir trop facilement oublié, chose capitale pourtant, la critique philosophique de la connaissance pour l'exposé encyclopédique des sciences expérimentales.

Le zoologiste Karl Vogt (1817-1898) mena le premier la campagne en Allemagne, en insistant sur le rapport entre l'alimentation et le caractère et les capacités. C'est dans son livre: *La foi du charbonnier et la science*, 1854, qu'il écrit, en réponse au naturaliste Wagner, partisan d'une foi superposée à la science: « Les pensées sont au cerveau, comme la bile au foie et l'urine aux reins. »

Jacobus Moleschott (1822-1893), hollandais d'origine, enseigna la physiologie à Heidelberg, à Turin et à Rome; il incline vers le monisme parallélisme. « Toute matière est douée de force, pénétrée d'esprit », c'est sa propriété fondamentale. *Pour mes amis*, 1895; édition posthume. Il est frappé par les lois de la circulation de cette matière-force. La chaux phosphatée des engrais passe du froment dans le pain, puis en nos cerveaux; le chimiste qui découvrira la juste proportion des matières organiques chez l'homme intelligent et sain, aura résolu le problème social. *Circulation de la Vie*, 1852; *L'unité de la Vie*; discours à Turin, 1862. Comme on le voit, telles étaient à peu près déjà les idées des Ioniens et de Lucrèce!

Mais ce fut le médecin Louis Büchner (1824-1899) qui donna au matérialisme son manuel: *Force et Matière* en 1852, encore traduit en français en 1907 sur la 17^e édition allemande; il procède des idées de Moleschott. La préface du livre instruit le procès des philosophes qui sont dupes d'entités abstraites. Est seul vrai, ce qu'on peut voir, imaginer, mesurer, peser. Les organes de la vie produisent leurs consensus avec la sensation et la pensée, comme ceux de la machine à vapeur engendrent des mouvements ordonnés. « Les concepts de corps et d'esprit... ne représentent peut-être que deux aspects, deux modes phénoménaux différents du même fond dernier de toutes choses. » *Revue Menschtum*, Gotha, 1889, n° 46. Comme l'observe justement Höfding, *Philosophie contemporaine*, trad. fr., 1908, t. II, p. 527, c'est confondre deux conceptions: 1. la pensée ramenée à des mouvements spéciaux, 2. la pensée et la matière, simples aspects, relatifs à nous, d'une réalité qui nous dépasserait. Büchner avoue d'ailleurs, conformément au positivisme, que « l'essence intime de la matière sera vraisemblablement toujours pour nous un problème insoluble »; tenons-nous en donc aux recherches des sciences expérimentales. *Nature et Esprit*, 1857. Mais comment se résigner à cet agnosticisme?...

La matière et ses activités diverses est éternelle, extrêmement divisible et répandue sans fin dans l'espace sans bornes. Une matière sans forces ne s'est

jamais rencontrée, une force sans matière serait sans point d'appui. Chacune d'elles n'a donc pu engendrer l'autre; d'ailleurs la création, la sortie du néant reste inintelligible : Dieu est inutile et l'âme aussi. Les combinaisons diverses de cette matière-force, en quantités constantes, mais variables en leur arrangement, groupent les complexes-objets et les complexes-sujets. En nous, *dualité* : les seconds doublent les premiers, selon des séries régulières parallèles. Tout provient du jeu primordial, dans la nébuleuse primitive, des activités physiques et chimiques. La terre en est un fragment dont le géologue retrace l'histoire. Comment est né le plus élémentaire protoplasme? Ce ne peut être que d'un rapprochement enfin réussi entre les particules de matière-force; autrement, il faudrait revenir à la création qui ferait une brèche dans la continuité du déterminisme. Même origine pour la sensation. Puis par des transformations lentes et progressives, seraient apparues les diverses espèces végétales et animales. Les hommes sont en continuité avec elles. L'homme tertiaire, que l'on ne saurait manquer de découvrir, fournira les chaînons entre l'animal et nos préhistoriques. Comme le muscle se contracte et la glande secrète, ainsi le cerveau pense. Non point que l'on puisse voir ou mesurer la pensée, qui n'est pas un corps, mais une fonction où s'intègrent et s'ordonnent en unité les activités cérébrales. La preuve en est que la délicatesse de la structure du cerveau, ses multiples circonvolutions et sa richesse en phosphore sont les conditions de la supériorité de notre pensée humaine. Le moi n'est que l'harmonie de cet ensemble de fonctions; aussi change-t-il avec l'âge, le sexe, le climat, la nourriture, etc. La liberté est une illusion comme le moi permanent et l'âme : nous sommes le *théâtre* du déterminisme bio-psychique. Le bien à promouvoir, en utilisant ce déterminisme même, comme le navigateur utilise le principe d'Archimède, c'est l'harmonie des intérêts. A la mort, l'assemblage bio-psychique fait retour au milieu physico-chimique. — Il est manifeste que cette vaste hypothèse est une *construction* faite dans le but secret de donner satisfaction au *besoin de continuité* de l'esprit scientifique, beaucoup plus que pour se soumettre aux faits : ironie des choses! ce système obéit donc à un idéalisme inconscient!

Un autre médecin Czoble (1819-1873) approfondit ces théories en y mêlant je ne sais quel romantisme naturaliste qu'il admirait fort chez le poète Hölderlin. Dans les phases successives de sa pensée éclatent peu à peu les cadres rigides de la matière et du mouvement. *Limites et origine de la connaissance humaine*, 1865. Manifestement il devine peu à peu qu'il y a plus dans la synthèse active, qu'est la conscience psychologique, que la somme des éléments, surtout chimiques et géométriques. Il regarde le matérialisme comme une méthode, un instrument de travail pour mettre les faits en connexion; mais ce n'est là qu'un point de vue commode et non la révélation du fond des choses. Le spiritualisme lui paraît causé par « le mécontentement que nous inspire le déterminisme des phénomènes »; il est donc une faiblesse morale. Au contraire, le partisan du naturalisme accepte de continuer l'univers et de joyeusement si insérer (*nietzscheisme* avant la lettre). La méthode mathématique nous en enseigne à procéder avec clarté; or les éléments psychiques, dont l'ensemble est appelé âme, ne peuvent se ramener aux atomes en mouvements. Il l'avait cru d'abord, en songeant que toutes nos sensations, desquelles dérivent les autres connaissances, exigent des *contacts* et se présentent comme « volumineuses », ainsi donc il n'y aurait pas de différence essentielle entre les mouvements rétinien dans la vision et leur cheminement jusqu'à ceux du cerveau terminal.

Nouvel exposé du sensualisme, 1855. Mais comment passer du mouvement spatial à l'unité de la sensation?... Il admet donc désormais que, de toute éternité, des groupes d'atomes en vibration furent liés à des sensations : le progrès les rapproche et les met en marche chez l'homme vers l'accord et l'unité dans la civilisation (monisme).

During, dans son *Cours de philosophie*, développe et applique aux sciences morales et politiques les conséquences du déterminisme matérialiste.

David Frédéric Strauss, qui, en sa *Vie de Jésus* (1835), invoquait le besoin de la foi de se contempler en des récits mythiques, passe au monisme d'inspiration darwinienne, en 1872, dans son livre : *L'ancienne et la nouvelle foi*. En bon Allemand, il nous apprend que la nouvelle religion consiste à reconnaître notre dépendance à l'égard des forces de la nature et à faire corps avec le rythme universel des choses atteint par les sciences. Nietzsche se moqua de cette adoration de la science.

Citons encore Virchow, Burmeister, Löwenthal, et aussi les italiens Herzen et Mantegazza; pour ce dernier, pensées, émotions, arts, révolutions « ne sont que des transformations de la chaleur solaire ». En Angleterre, Thomas Huxley (1825-1895) et John Tyndall (1820-1893) se rattachent surtout à l'évolutionnisme.

Voici d'après celui-ci un clair exposé du parallélisme mouvement-sensation. « La formation d'un cristal, d'une plante ou d'un animal est, aux yeux des savants, un simple problème mécanique qui ne diffère des problèmes mécaniques ordinaires que par la petitesse des masses et la complexité des procédés... Tout acte de conscience, sensation, pensée ou émotion, correspond à un état moléculaire défini du cerveau... de telle sorte qu'étant donné le cerveau, on pourrait en déduire la pensée ou le sentiment correspondant et inversement... Ils se produisent ensemble mais nous ne savons pas pourquoi. » Leur lien reste un mystère; il est empirique. Nous aurions beau connaître en détail les mouvements des cellules cérébrales, nous ignorons encore pourquoi ces faits si différents sont simultanés. *Revue des cours scientifiques*, 1868-69, p. 14 et 15. Il est vraiment trop commode de s'en tenir à ce double fait, sans rechercher sa raison d'être : cet astucieux positivisme escamote le problème sous prétexte qu'il serait insoluble.

En France, Claude Bernard (1813-1878) fut fort préoccupé de libérer la *biologie* du joug de l'animisme et du vitalisme en vue de montrer sa continuité avec les sciences physico-chimiques; toute certitude, en l'espèce, se fonde sur le plus rigoureux déterminisme que romprait l'âme ou le principe vital. L'irritabilité des êtres organiques et leur coordination fonctionnelle ne sont pas sans analogies dans le monde inorganique. Certains, ajoute Dastre, son disciple (*La Vie et la Mort*, 1903, p. 238), croient à des rudiments de conscience qui, dans les minéraux attendent une architecture appropriée pour devenir des sensations avec une organisation : c'est là une *hypothèse* en harmonie avec l'idée de continuité demandée par l'évolution. Claude Bernard regarde cependant nos conceptions métaphysiques de la vie comme d'invincibles besoins de l'esprit que l'on aurait tort de mépriser. Mais, d'abord, il convient de distinguer et de séparer physiologie expérimentale et philosophie; ensuite de bien marquer l'équation humaine, émotionnelle, qui caractérise les certitudes de la seconde. « L'idée directrice » est un besoin de notre esprit quand il veut penser la vie. *Leçons sur les phénomènes de la vie*, 2^e édit., 1885, p. 54, 396; *Revue scientifique*, 1877, t. II, p. 337, 513. — Charles Richet écrit, lui, que l'âme est une fonction du cerveau et la liberté une illusion, bien signalée

chez les hypnotisés qui croient être libres, alors qu'ils agissent sous l'influence d'une suggestion. Les réactions, puis les réflexes et les réponses adaptées provenant de l'irritabilité, enfin l'apparente finalité chez les vivants sont dus à la sélection naturelle. *Essai de psychologie générale*, 2^e édit., 1891, p. 171 sq. Citons encore le physiologiste Jules Soury (1842-1915), pour lequel la diversité des êtres revient à une différence d'architecture atomique. *Bréviaire du matérialisme*, 1881; la conscience serait un simple épiphénomène, *Système nerveux central*, t. II, 1899, p. 1798. Patriote fervent, « cléricale » même, il voyait dans le culte catholique notre milieu déterministe naturel, où nos « vœux » trouvent leur équilibre synchronique. Le médecin J. Pioger ramène toutes nos connaissances à des transformations de sensations, et celles-ci à des vibrations intra-cellulaires qui paraissent tendre vers l'harmonie. *La Vie et la Pensée*, 1893.

En accord avec l'américain Jacques Loeb, son émule, le biologiste Félix Le Dantec (1869-1917) tente de pousser à fond la mécanique des atomes. Tout d'abord, il nous rappelle qu'en toute étude la biologie donne le dernier mot, puisque l'intelligence relève de l'organisme cérébral. *Science et Conscience*, 1908, p. 6. Aucun finalisme n'est recevable, puisque même les faits organiques sont soumis à la mesure et « sont susceptibles d'une narration mathématique ». *Ibid.* La vie sur terre a succédé au règne inorganique, donc elle en vient par transformation, autrement il y aurait miracle. *Crise du transformisme*, 1908, p. 21. Il ramène les organismes compliqués aux lois des vivants inférieurs qui sont d'ordre physico-chimique. Il n'y a qu'une chimie pour les corps bruts comme pour les vivants. *Encyclopédie Larousse*, avril 1898, p. 358. (Ceci est fort équivoque, comme on le montrera plus loin : la finalité de l'âme dirige les mouvements vitaux sans troubler leur quantité atomique et énergétique, la même en chimie physique et biologique.) La matière a la propriété de penser; celle-ci d'ailleurs est seulement témoin des mouvements, sans jamais les influencer (*Épiphénoménisme*). Tout se passerait exactement de même dans la nature si cette propriété était absente. *Traité de biologie*, 1902, p. 475. « Nous sommes tous des pantins soumis au déterminisme. » *Les Limites du connaissable*, 1904, p. 84. Notre personnalité n'est autre chose que la somme des consciences élémentaires des atomes. Ni bien, ni mal, ni responsabilité morales, mais seulement des habitudes mécaniques héritées des aïeux, habitudes accompagnées de paix ou de remords, selon qu'elles sont en synchronisme avec le milieu social. L'assimilation chez les vivants résulterait des mouvements rythmiques de ceux-ci qui s'imposeraient aux aliments digérés. Mais comment vivre avec des conceptions aussi désolantes? La foi religieuse viendrait donc les contredire chez tous les hommes ou à peu près. Le Dantec lui-même, hors du laboratoire, nous rapporte Élisabeth Leseur, se montrait fort sensible à la beauté des choses; à la délicatesse des sentiments et même à la grandeur des pensées chrétiennes. Dans ce Breton, constructeur de cosmogonies (D. Parodi, *op. cit.*, p. 54, et Yves Delage, *Année biologique*, 1902, p. LVII), il y a toute une mystique naturaliste qui adore les jeux têtus des atomes et des nombres, comme s'il contemplait l'Océan de l'être!

En Sorbonne, Ét. Rabaud explique les vivants comme des ensembles de faits en équilibre instable, par suite de leurs échanges de mouvements mécaniques avec le milieu. *Éléments de biologie générale*, 1920. Marcel Boll ne voit partout que des types spéciaux de mouvements rythmés qui assimilent progressivement leur milieu à ce rythme : ainsi tel cristallin, tel végétal façonnent les éléments de l'eau-mère

ou le carbone et les nitrates à leur ronde atomique. *La science et l'esprit positif chez les penseurs contemporains*, 1921, p. 129.

Cf. surtout Albert Lange, *Histoire du matérialisme*, 2 vol., trad. fr., 1877-79; P. Janet, *Le matérialisme contemporain en Allemagne*, 1864.

III. APPRÉCIATION CRITIQUE DU MATÉRIALISME.

Le caractère souvent peu saisissable et mouvant du matérialisme est la meilleure preuve de son impuissance à rejoindre le donné, à s'ajuster avec nos expériences. Il finit par voir dans les corpuscules élémentaires des sortes de virtualités en puissance qui attendent leurs conditions d'existence pour faire apparaître la vie, la sensation et la pensée : ce qui est proprement le monisme.

L'atome géométrique, tout « intellectualisé », de Descartes est manifestement un concept abstrait, incalculable, par exemple, de rendre compte des faits de résistance, d'impénétrabilité, de masse atomique, etc.

Ramener les forces au pur mouvement local est commode pour l'imagination et l'application des mathématiques au donné; mais c'est un pur procédé.

Identifier la matière et la force reste peu clair, puisque la matière s'offre d'abord comme étendue, multiplicité, indifférence, et la force, au contraire, comme une source d'unité et de distinction spécifique.

A plus forte raison, il est choquant de faire de la pensée une vibration, ou bien son produit, ou bien encore son accompagnement inconnaissable et sans réelle efficacité dans notre monde.

Pour échapper à ces inextricables difficultés, le positivisme croit pouvoir se limiter au domaine de l'observable et faire appel ensuite aux intuitions du cœur, aux réactions spontanées de la personnalité complète, en présence de la beauté, en relation avec la famille et la cité : à sa manière, il nous dit donc combien le matérialisme est court de vues, et combien il mutilé les êtres humains!

Laissant certaines considérations pour la critique du monisme, voici le plan que nous suivrons : 1. L'être matériel offre dans son unité une dualité d'éléments. 2. L'âme et le corps dans l'homme se présentent comme deux réalités distinctes bien qu'intimement unies.

I. DUALITÉ DE L'ÊTRE MATÉRIEL. — 1^o Caractère artificiel du déterminisme mécanique. — Il nous propose une métaphysique faussement parée des dépouilles de la science, en vue de fournir à l'esprit une explication claire, capable d'unifier toutes nos connaissances; il ramène les variations de la nature, chaleur, combinaisons, vie, conscience, à des variations de quantité, au glissement d'un point le long d'une ligne, constaté par le baromètre, le manomètre, etc. Toute pensée spiritualiste représenterait une foi d'apeurés en face des brutalités du système matérialiste.

Il est juste de chercher le biais par où les faits sensibles peuvent être mesurés et calculés; mais on nous dupe avec un procédé, qui, loin d'épuiser le réel, n'en livre qu'un aspect. Considérés d'un certain point de vue, les phénomènes paraissent des métamorphoses du mouvement, des engrenages sans fin. Mais, en vérité, chaque mouvement est dirigé, discipliné, obéit aux lois de chaque être, atome, corps, vivant végétal et animal, etc., à leur particulière individualité : quantité et qualité caractérisent les êtres matériels. Les vivants, par exemple, se dépensent à élever des énergies à un certain potentiel, comme le jardinier qui porterait de l'eau au réservoir qui alimente son moteur, mais en les coordonnant selon leurs besoins. La feuille, comme le muscle, assimile à cet effet du carbone, mais chacun à sa manière. L'âme humaine, principe de vie, n'ajoute rien aux quantités d'énergie, mais se contente de les diriger du dedans, parce qu'elle ne fait qu'un sujet substantiel avec son corps.

Les mécanistes, semblables en cela aux « réaux » du Moyen Age, réalisent les lois qu'ils croient deviner, c'est-à-dire des abstractions, en nous présentant, tel H. Taine, l'univers comme une pyramide de lois mathématiques. Depuis une trentaine d'années surtout, savants et philosophes ont dénoncé le caractère commode et conventionnel de cette construction, à tel point que cette réaction a connu de graves excès, puisque certains ont même prétendu que toute loi ne serait qu'un décret libre de l'esprit humain. Mais dégageons-nous de l'hypnose scientiste, sans nier la science et tomber dans le « fortuitisme ».

Laissons le conceptualisme pour garder le réalisme modéré de saint Thomas : il nous délivrera de ce déterminisme où se trouve transposé l'antique Destin. M. Boutroux, dont le « contingentisme » sut s'assagir, cf. *De l'idée de loi naturelle*, 1894, dès 1867, à Heidelberg, avait été frappé par ce fait que Socrate ne fut pas un *produit* mais un *initiateur*. Les sciences, loin d'être le pur décalque des choses, représentent en vérité *la vie de l'esprit* qui trouve sa joie à déchiffrer l'apparent chaos, en y introduisant ses soucis d'ordre et de lois. Une bonne observation est déjà une vue de l'esprit, une généralisation bien fondée, puisqu'elle est mise en relation avec un ensemble. Les faits doivent avoir un sens tout de suite; jamais par eux-mêmes ils ne façonneront une pensée. « Un fait scientifique est tout autre chose qu'un fait brut. Entre les deux s'intercale une élaboration intellectuelle : une conception générale et un système de mesures. » Il est, en vérité, au sein de la nature un ordre profond et souple, que la physique se contente d'approcher. P. Duhem, *Physique de croyant*, p. 9; *La théorie physique*, 1906, p. 223.

Les sciences nous disent l'effort de l'esprit pour saisir l'insaisissable, pour ramener le multiple à l'un, et le changeant au permanent : les types et les lois. Jamais elles ne coïncident avec la nature même; et pourtant elles restent vraies, puisqu'elles en expriment une face pour nous, les fonctions durables, et qu'elles la rejoignent dans la pratique. Chacune d'elles, à son point de vue, jette son coup de filet pour ramener le permanent à travers l'espace et le temps; elles indiquent les *procédés* par lesquels notre esprit parvient à s'assimiler les choses et les êtres.

La *logique* suppose au préalable la répartition des êtres en genres et en espèces, une universelle parenté, entre l'esprit et les choses, un monde intelligible et ordonné pour la déduction : voilà pourquoi S. Mill, au fond, y répugne. D'ailleurs de ce que Wellington ne puisse s'affranchir des conditions générales de l'humanité, il ne s'ensuit pas qu'il ne lui reste pas beaucoup de marge pour sa liberté.

Les *mathématiques*, qui ne voient dans la nature que de la quantité homogène et mesurable, traduisent nos soucis de calculer, une adaptation des choses mêmes à notre pensée claire à limites précises.

La *mécanique* représente le caractère sous lequel il faut bien envisager le monde pour que les lois mathématiques puissent s'y appliquer. Incapables de mesurer les causes, les forces, les qualités et leur mutations mêmes, nous prenons habilement un biais en mesurant l'espace parcouru, selon un temps fixé, le tout à l'aide d'unités conventionnelles.

Appliquées à la *physique*, à la *chimie* et à la *biologie*, les lois mécaniques laissent échapper l'anatomie et la physiologie spécifiques des êtres : atomes, corps simples et composés, végétaux et animaux si divers, leurs habitudes spéciales régulières et stables, la fixité ou l'hérédité du type de chacun d'eux. Elles omettent que tout dans l'univers a un sens défini, depuis l'eau qui coule, le bled qui mûrit et l'homme qui vieillit. La preuve, c'est que les phénomènes

demeurent *irréversibles*; ils ne peuvent rebroussement chemin; quand l'électricité redevient chaleur et mouvement, les conditions ont changé. Une finalité, immanente au moins déjà, conduit les êtres; or ce sens spécial des choses est absolument inexplicable, selon le mécanisme qui ne veut voir partout que de simples changements de place. Loin de traduire de manière exhaustive le réel, il n'en est qu'une adaptation pour nos calculs, adaptation, dont ce réel offre d'ailleurs le fondement : *scientia formaliter in mente, fundamentaliter tantum in rebus*.

Voici de l'eau qui passe de 25° à 50°, un ouvrier qui abandonne 10 calories : peut-on dire que la chaleur de l'eau a doublé, comme le mercure a doublé en espace gradué parcouru? ou que les échanges vitaux de l'ouvrier sont identiques à l'espace de dix mètres en élévation de 425 kilos?... Ne prenons plus des symboles commodes — qui faisaient dire ironiquement à H. Poincaré que, seuls, grand public et lycéens croyaient encore à la physico-mathématique — pour la photographie de l'univers.

« On a voulu réduire à des actions mécaniques et au pur mouvement tous les phénomènes physiques et chimiques, même ceux de la vie et de la pensée... Admettons que tout phénomène soit lié à un mouvement... Il n'y a pas pour cela identité entre le phénomène et le mouvement... Il faut donc abandonner cette substance vidée de toute espèce de qualités, dont le mouvement devrait rendre compte. » Jules Tannery, *Science et philosophie*, 1912, p. 4, 5, 6.

On ne peut même dire avec E. Meyerson, *Identité et réalité; De l'explication dans les sciences*, que la marche du divers à l'identique suffise à définir la compréhension intellectuelle. Elle proclame en dehors d'elle la diversité, qu'elle est cependant bien obligée de ramener, par procédé mental, à l'identité, tels : hommes, mammifères, animaux. Elle doit reconnaître la réalité de la *qualité*, qui n'est pas « scientifique » pourtant. « Comprendre, ce n'est pas simplement dénaturer la qualité pour la transformer en quantité, dire que rien ne se passe, que le monde a oublié d'exister. La raison ne nie pas la réalité, elle la légitime. Elle ne nie pas les originalités, elle les reconnaît. » H. Delacroix, *Le langage et la pensée*, 1924 p. 440. Le matérialisme identifie follement la science à la nature totale.

2° *Unité substantielle de la qualité et de la quantité.* — Le xx^e siècle concilie qualité et quantité dans un intellectualisme sagement compréhensif : il y a au sein de la nature des activités spécifiques et non mesurables, coordonnées en chaque individu. Au lieu d'être un produit tardif et dont l'efficacité serait illusoire, le sens de l'ordre, l'attrait des causes finales est à l'origine : en dernière analyse la pensée a le gouvernement du monde. Les lois mécaniques sont l'explication prochaine, mais non profonde et dernière.

D'abord comment la pure étendue suffirait-elle à expliquer l'impénétrabilité, l'inertie, la variété des propriétés des corps? Une portion de l'espace n'a rien en soi qui puisse s'opposer à ce qu'une autre portion de l'espace coïncide avec elle. Elle est indifférente au repos comme au mouvement. Elle ne rend pas compte de ce fait que tel corps est plus difficile à mouvoir que tel autre. A aucun titre, elle n'appelle le mouvement; aussi Descartes attribue-t-il à Dieu la chiquenaude initiale. Nous ne pouvons donc penser la matière sans l'imaginer pourvue d'appétitions inconscientes, de *forces*. Or la force n'est visible ou mesurable qu'en ses manifestations; c'est de notre conscience qu'elle semble bien se rapprocher. « L'idéal vers lequel tend la physico-mathématique, écrit E. Meyerson, c'est la possibilité de déduire les êtres divers, des positions relatives de corpuscules homo-

gènes. » Mais comment déduire du simple édifice : eau — qui provient d'un combustible et d'un comburant — qu'il devra éteindre le feu. Et les six étamines de la giroflée, et les pétales tuyautés du dahlia, et les phases d'un embryon, et l'ambition d'un Napoléon?... Le devenir surtout : voilà le cauchemar du mécanisme. On ne peut le déduire *a priori*, il contient du nouveau. Qui déduira de l'architecture atomique une mutation brusque, à plus forte raison les inventions du génie humain? Du carbone de l'air, d'abord assimilé par l'action chlorophyllienne, à la chair du mouton, et à celle de mon corps, organe vivant d'une sensation, il y a bien autre chose que des rondes nouvelles faites des mêmes danseurs!... Imaginer le devenir, c'est le ramener à l'espace homogène, c'est le nier. L'invisible, le non mesurable est au cœur des êtres. Meyerson. *De l'explication dans les sciences*, t. II, 1921, p. 349. Le mécanisme devrait aboutir à l'impasse de l'identique et de l'immobile. On n'imagine pas la causalité : elle est une qualité occulte. Des roches éruptives aux prêles gigantesques, aux nummulites, aux poissons, aux reptiles et aux oiseaux, etc., il y a du nouveau que la pure juxtaposition atomique n'expliquera jamais. Pour comprendre l'évolution, on commence par se donner un certain mécanisme; puisqu'il n'est pas quelconque à l'origine, c'est donc que les dés sont pipés, la finalité est impliquée déjà. O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907, p. 281.

L'unité manifeste du vivant — même monocellulaire — en sa structure et ses fonctions, son aptitude à se réparer, à reproduire son type, quelle autre pierre d'achoppement! Tous les organes contribuent à la vie commune et sont solidaires; si l'un d'eux joue mal son rôle, tous les autres en souffrent. De simples corpuscules juxtaposés offriraient-ils jamais une telle coordination? Considérons, par exemple, ce fait frappant dans l'évolution du « cerf géant » de l'époque quaternaire, dont les bois atteignaient jusqu'à 3 m. 50 d'envergure et alourdissaient fort la tête. A chaque étape de leur croissance dans l'espèce, ils ont exigé un crâne plus épais, un renforcement des vertèbres cervicales et des ligaments, etc. « Tout se tient de façon obligatoire sous peine d'impossibilité de vivre. » Cuénot, *Genèse des espèces animales*, 2^e édit., 1921, p. 291. A quoi bon parler des communications nerveuses et de l'action régulatrice des « hormones »? Expliquera-t-on la victoire de la Marne par les lignes télégraphiques et les agents de liaison?... M. Guilleminot regarde la vie comme le résultat de mutations utiles, dues au hasard, et ensuite, conservées. L'évolution résulterait de myriades de hasards heureux; et on appelle cela : science positive! *La Matière et la Vie*, 1919.

Le vivant répare ses organes; par exemple, il y a néoformation des globules sanguins, des glandes et des cellules épithéliales de l'intestin; l'escargot régénère ses tentacules et sa bouche; avec un tronçon d'hydre d'eau douce régénère son corps entier. Le vivant lutte contre les microbes pathogènes et sécrète à propos des antitoxines. Expliquer la fièvre par le sens de l'adaptation des organismes qui luttent pour surmonter un obstacle, c'est déjà faire brèche au mécanisme. Le vivant dans un milieu trop chaud se refroidit, par exemple, par sudation; dans un milieu trop froid, il se réchauffe, par exemple, par grelottement, pour maintenir sa température *optima*, tandis que le minéral simplement subit celle de son milieu.

L'analyse chimique et l'observation microscopique ne décèlent que de minimes différences entre les cellules mères ou œufs des diverses espèces. Et cependant l'un d'eux devient une algue, un autre, une éponge, un autre, un poisson, etc. C'est donc que ces œufs différaient déjà autrement que par leur édi-

fice particulière et que quelque « idée directrice », selon le mot de Cl. Bernard, a conduit le développement. Chaque cellule nouvelle ne laisse filtrer dans son protoplasme que les éléments utiles à son fonctionnement; elle combine sa structure avec celle des autres pour former, ici un œil, là un organe de Corti, etc. Le vivant paraît dominé par un progrès futur vers lequel il s'achemine comme vers la réalisation d'un plan. Dastre, *La Vie et la Mort*, 1903, p. 165 sq. Mais un plan, une idée, pour devenir une cause doivent être réalisés dans un sujet actif : *revoici la qualité*. Le végétal trouvant sur place sa nourriture s'y fixe; mais l'animal, qui doit la chercher, dispose d'un système sensori-moteur installé sur ceux de la respiration, de la digestion, etc. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 136.

Voici selon un mécaniste l'explication du stade *gastrula* : « Les cellules de la *morula*, ayant cédé à leur point faible aux poussées extérieures, s'invaginent, puis soudent les extrémités de ce conduit : voilà donc une sorte de petite outre!... Le cristallin se forme toujours face à la rétine; si elle se déplace il la suit et la prolonge; mais cette apparente finalité trouverait sa raison dans les chocs des sécrétions rétinienne sur le cristallin!... L'araignée se jette sur la mouche comme la pierre s'enfonce dans l'eau!... » Ét. Rabaud, *Éléments de biologie générale*, 1921.

Mais M. E. Meyerson répète à juste titre : « Ce n'est pas avec des combinaisons de l'espace, extension, réduction, déplacements, chocs que l'on rendra compte de la régularité des faits biologiques. Qu'aurait-il pu sortir de cette homogénéité totale primitive? » *Op. cit.*, t. I, p. 265. Si, comme l'avoue M. Rabaud, « l'unité fonctionnelle définit l'individu », p. 77, si chaque événement vital est conditionné par l'ensemble, comme il le conditionne, p. 255, 264, on n'explique pas cette solidarité par les simples affinités chimiques des vivants, pas plus que les associationnistes n'expliquent l'unité du moi par la juxtaposition des états de conscience. Quant le mâle de la mante religieuse s'accouple avec la femelle « mûre » et non avec une autre, quand l'araignée *astia vittata* danse devant sa femelle, quand un lièvre s'arrête et se dissimule, etc., il ne faudrait voir qu'une mécanique « contraction de leur sarcode », sous l'action des chocs!... Puis, enfin, on préfère avouer que cela déplace les lois mécaniques connues...

M. Edm. Perrier, pour éviter la cause finale, se débat en des difficultés analogues. *La Terre avant l'histoire*, 1920. Les laboratoires ont fait la synthèse de l'urée et des sucres; mais l'urée « biologique », observerai-je, est en continuité fonctionnelle avec toutes les opérations solidaires du vivant. L'urée, d'ailleurs est une issue du cercle vital, et non la vie, pas plus que les cendres et la fumée d'une bougie ne sont la lumière même. Pourquoi précisément l'œuf, en se nourrissant, reproduit-il le type des parents? p. 102. Quel rapport entre mouvements et joie, douleur, jugement et choix? « C'est le secret de l'avenir. » p. 396. Réponse vraiment commode!... On nous dit que le besoin de voir plus loin a encouragé la station verticale, parce que « l'esprit a toujours dominé la matière, si paradoxal que cela paraisse », p. 336. Étrange philosophie à tiroirs qui réintègre ici la finalité et la qualité directrice et revient au monisme.

Selon M. Goblot, *Traité de Logique*, 1918, la convergence fonctionnelle du cœur, des poumons, du foie et des reins se ramènerait à une *convenance complexe* : en suivant leur propre déterminisme, ces organes se rencontreraient!... Mais n'est-ce pas à la fois, réplique M. Parodi, *Philos. cont. en France*, p. 400, admettre en formule la finalité pour la nier de fait? Car, c'est précisément cette convenance solidaire qui est le nœud du problème. M. Goblot parle

encore de la *finalité du besoin* qui trie, choisit, oriente, p. 365; fort bien! mais si nous retrouvons en ses créations de l'ordre, des lois, n'aurons-nous pas le droit de conclure à la suprématie de la qualité sur la quantité, de l'esprit sur la matière? « C'est l'attrait d'un idéal qui meut les forces de l'univers, toutes psychiques en leur fond. » Farodi, p. 195, 494.

Expliquer l'œil, Pasteur et saint Vincent de Paul par des mouvements qui s'entrechoquent par hasard heureusement, c'est obéir à une théorie préconçue : tel est le *mécanisme*.

La qualité donne à la quantité l'unité et la direction qui lui manquent; elle est invisible, elle échappe à la mesure, elle ne fait qu'un seul sujet avec la quantité, à laquelle elle n'ajoute rien. Des journalistes bêchent une vigne, ils n'exercent que des énergies physiques dues à la respiration et à l'assimilation; leur volonté se contente de les diriger. Corps et âme sont consubstantiellement unis et non pas *soudés*; au pied de la lettre, l'âme n'agit pas sur le corps, ou inversement, car ils ne font qu'un sujet et non pas deux êtres accolés. « Comme la pensée est qualité pure, les modifications qu'elle subit (dans les phases de la décision) sont qualitatives, celles qu'elle transmet le sont également. Dans le mouvement, elle laisse intacte la quantité et change la direction. Elle n'aborde pas l'être par sa surface extérieure; elle le saisit par ce qu'il a de plus profond : c'est à leur source qu'elle s'empare de ses forces... Cet empire de la pensée sur la force, la conscience l'atteste, son témoignage est irécusable. »

M. Couaillhac, S. J., *La liberté et la conservation de l'énergie*, 1896, p. 236, 237; De Munnynck, O. P., *La conservation de l'énergie et la liberté morale*; Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 37, 83, 74; Driesch, *La philosophie de l'organisme*, 1922.

Si l'on voulait pousser plus avant l'étude métaphysique des êtres matériels, il faudrait reprendre les théories aristotéliennes de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte. La matière est déterminée par la forme pour constituer un sujet avec des propriétés spécifiques; celui-ci est singularisé dans son espèce par la disposition de ses éléments physiques, sa quantité. A aucun moment les phénomènes ne surgissent du néant pour s'y perdre encore sans lien, comme des météores évanescents. Dans les changements accidentels, la substance fait la continuité entre les états successifs; dans les changements de nature, la matière prime ou nue (ou celle-ci déjà déterminée, selon d'autres) servirait de lien entre les deux espèces dues à la succession des formes substantielles. Cf. Tonquédec, *Revue de phil.*, 1921, 22, 23; Voisine, *ibid.*, 1922, p. 586 sq. Ce n'est pas l'imagination qui doit interpréter ces formules, mais l'intelligence, qui, à des faits donnés, cherche une raison suffisante.

II. DUALITÉ DE L'ÂME ET DU CORPS DANS L'HOMME.

1. *La théorie épiphénoméniste.* Selon le matérialisme contemporain, l'évolution aurait fini par engendrer la conscience psychologique, la pensée, Dieu même, qui ne serait qu'un pur idéal; comme si l'évolution était une *cause*, un facteur, une force proportionnée à ce résultat, alors qu'elle est seulement une *loi* qui exprime *comment* certains êtres se seraient transformés. Qui plus est, la conscience accompagnerait le mouvement, mais ne jouirait d'aucune efficacité.

Reconnaissons d'abord un certain parallélisme entre le système nerveux et la conscience. Tous deux sont cause d'unité, de liaison. Une sensation exige une réaction active de l'un et l'autre. Il y a action et réaction des centres nerveux entre eux, comme de l'imagination, de la mémoire, de l'affectivité, etc. En certains cas, les centres inférieurs (« polygone » de

J. Grasset) se rendent indépendants des centres supérieurs, comme certains actes s'accomplissent hors du contrôle de la conscience, tels les actes de certains névrosés. Les neurones sont pourvus de fibres afférentes et efférentes; n'est-ce pas une image de la conscience à la fois passive et active? Le courant nerveux est plus lent à mesure qu'on se rapproche de l'écorce grise; ainsi la réponse consciente met-elle plus de temps à s'élaborer que l'inconsciente. Plus le système nerveux est compliqué, plus riche est la conscience dans l'échelle des êtres. En privant de certains centres les animaux, on voit corrélativement baisser leur vie psychologique. Cette vie gagne chez l'enfant avec le revêtement progressif des centres inférieurs par le cerveau terminal. Allons-nous donc conclure que la conscience n'est que l'image, le double, l'état parasite du système nerveux?

Rappelons de nouveau que l'âme vivante et capable de sentir et de vouloir se contente d'orienter les énergies physico-chimiques, sans jamais y ajouter. Selon le *principe d'inertie*, tout mouvement est précédé d'un autre mouvement, son antécédent régulier, sa cause (*partielle*, oui). Les phénomènes biochimiques du cerveau ne se métamorphosent pas en sensations pour dépenser leur énergie physique. Une vibration cérébrale a toujours comme condition et comme conséquent un autre mouvement. La quantité d'énergie dépensée se retrouve, sauf déperdition de chaleur, dans l'effet, qui est cause à son tour. Ainsi le veut le *principe de conservation de l'énergie*. C'est-à-dire, au fond, que ce qui se retrouve sous forme de quantité, est accompagné de son doublet qualitatif, sensation, image, etc. Le *principe de continuité fonctionnelle* nous invite donc à écarter comme invraisemblable une rupture de cette continuité physiologique par la conscience et le vouloir.

Évidemment on peut ne pas regarder ces principes comme absolument démontrés; mais cependant nous courrions gros risque à fonder notre spiritualisme sur leur négation. Nous devons reconnaître d'abord que parler d'action du physique sur le moral et inversement rappelle vraiment trop la juxtaposition de l'âme et du corps, selon Descartes; ce n'est vrai qu'au point de vue de la grosse analyse et de la métaphysique vulgaire. Physique et moral s'unifient en réalité dans le même sujet substantiel, comme la quantité et la qualité. Dans les états *sensibles*, sensations, images, souvenirs, désirs, physique et moral agissent synergiquement, comme les fonctions du composé humain; ce n'est que dans les états *spirituels*, *pensées* intellectuelles et morales, que le mental joue son rôle à part; encore est-il toujours plus ou moins *accompagné* d'images sensibles, et par conséquent d'états somatiques. Mais les matérialistes qui ignorent à la fois ces concessions et ces distinctions, prétendent ne retenir que la réduction du psychique au physique.

Pour répondre à leur théorie, il convient donc d'établir quelques conclusions.

1. *Le psychique est distinct du physique.* Le système nerveux n'offre qu'une analogie grossière avec la conscience : celle-ci se développe dans le temps et l'autre dans l'espace; ils diffèrent comme étendue et non étendue. Une coupure, la digestion, l'innervation, autant de faits localisés et mesurables : ainsi on trace le graphique d'un pouls fébrile, on situe une céphalée où la tête paraît comme emprisonnée sous un casque. Mais la douleur, *a fortiori* l'appréhension de celle-ci et de ses causes, n'offrent en elles-mêmes, ni couleur, ni forme ronde ou carrée. Seuls leurs côtés organiques, et notre manie invétérée de tout considérer du point de vue des objets juxtaposés dans l'espace, pourraient nous faire illusion.

Les états corporels s'enchaînent selon des lois

fatales; il en est tout autrement des états de conscience: souvent entre eux, s'intercalent des hésitations et des choix. Si je me suis blessé, j'évite désormais tel mouvement maladroit. Saint Ignace d'Antioche se réjouit, à l'encontre des païens, d'être broyé par la dent des lions, au Colisée. On peut mourir par suite d'avarice.

Leurs métamorphoses s'opposent. Les états physiques offrent toujours les mêmes conséquents élémentaires, par exemple, dans la digestion, l'assimilation. Au contraire, que reste-t-il d'une habitude même corrigée? Dans la jalousie, comment retrouver l'amour et la joie qui l'ont cependant conditionnée?

Les uns sont connus par l'intermédiaire des sens, dont certains instruments accroissent la portée et la précision, ils peuvent être observés par plusieurs personnes à la fois; tandis que les autres sont connus directement par celui-là seul qui les éprouve. Le médecin entend le sifflement du poumon, mais c'est le malade qui ressent son malaise.

Seuls les états mentaux peuvent persister et durer, tels, un caractère, une habitude, une impression profonde une fois éprouvée, des souvenirs anciens; alors que les états physiques sont sujets au perpétuel écoulement. Mais surtout, ils se voient, deviennent clairs pour eux-mêmes dans une multiplicité parfaitement ramenée à l'unité de la conscience et du vouloir. Pour conserver l'honneur, rester fidèle au devoir (états psychiques), les hommes sacrifient, par la mort préférée, toute la file des phénomènes corporels. Mais à quoi bon insister? Au fond, nul ne peut contester ces faits manifestes.

Une théorie physiologique et périphérique prématurée des émotions a aussi pu servir aux épiphénoménistes. La joie ne serait que la conscience cérébrale d'une certaine légèreté de la vie due à une active circulation sanguine, par exemple, et la tristesse cette même conscience de notre pâleur et de notre dépression physique. Mais non, l'élément psychique, ici, cause l'état somatique et *persiste pour faire avec lui partie intégrante* des émotions. Le frisson exprimera ainsi la peur ou l'admiration: cela dépend des pensées. L'état nerveux persiste, alors que l'effroi a cessé. D'ailleurs il convient de distinguer les émotions *sensibles* des *spirituelles*. Cf. Lange, *Les émotions*, trad. Dumas, 1907; Sollier, *Mécanisme des émotions*, 1905; Dumas, *Traité de psychologie*, t. I, 1923.

2. *Le psychique n'est pas une fonction pure et simple du cerveau.* — Fonction signifie en physiologie l'état d'un organe en activité; or l'organe étant matériel ne peut offrir qu'un changement de forme ou de place: dans la sécrétion d'une glande, la contraction d'un muscle, le courant nerveux; donc la conscience revient à une configuration, à un déplacement spatial.

Cependant on aurait beau faire la sommation des vibrations corticales, on serait loin de retrouver comme synthèse la conscience, elle est d'un tout autre ordre. Elle n'est pas dérivée, elle est première; car sans elle, le monde matériel lui-même, serait pour nous comme s'il n'était pas; elle offre des caractères essentiels qui font antithèse avec ceux de la matière. Bien que liée aux fonctions organiques, elle reste autre. Pour éprouver la multiplicité locale du contact, du poids, de la configuration, de la couleur, du son, de la saveur et des odeurs, elle est unie à des organes, multiples en parties, mais par elle *unifiés*. C'est pourquoi toute connaissance *sensible* offre un caractère *mixte*; mais ce qui proprement s'exprime dans la conscience est *qualité pure*.

3. *Le psychique n'est pas du mouvement transformé.* — Cette métamorphose mythologique du physique en psychique contredirait évidemment les principes précités de conservation de l'énergie, etc.

D'ailleurs telle lecture, tel paysage, telle audition provoqueront les réactions les plus opposées sur les divers cerveaux humains; tandis que des mouvements engendrent d'autres mouvements très déterminés. On mesure un mouvement, on peut savoir où il commence et finit; au contraire les états mentaux sont fluides, sans contours nets, se fondent les uns dans les autres, jamais on ne peut songer à les juxtaposer. Quand débute, au juste, un amour naissant? Dans la mélancolie du souvenir, comme dans une délibération, tous les états se compénètrent, déterminent le ton de l'ensemble et sont à leur tour colorés par celui-ci. Toujours les mouvements n'offrent, au contraire, que juxtaposition, composition, localisation. On ne peut mesurer la sensation que par ses concomitants physiologiques. Ceux-ci croissent, comme dans l'effort qui met en jeu de plus en plus de muscles, dans le son qui paraît emplir le crâne, dans le volume de voix, etc. Parler de douleur même qui croisse, d'effort plus grand, revient à une sorte de *métaphore* dans laquelle le psychique est désigné par l'intermédiaire du physique. Par ailleurs ne disons-nous pas une âme profonde, un esprit vaste? Oui, mais ce sont là des comparaisons abrégées. Une grande douleur colore de sa tonalité affective nos pensées, nos espoirs, sans fin; mais comme la vue nous a accoutumés aux contours nets, aux distinctions tranchées, nous sommes inclinés à l'imaginer croissant en quantité, alors que l'émotion change, dans une tonalité constante, par le fait qu'elle empreint plus d'états d'âme et se trouve modifiée par eux à son tour. Même le nombre arithmétique, au sens où nous l'appliquons à la nature physique, doit être banni de la conscience. Ce livre repose sur cette table, posée sur ce plancher: deux hommes poussent cette charrette: voilà la matière aux délimitations nettes. Mais, dans la conscience, tout est dans tout; puisque le moi donne sa tonalité à tous ses événements, qui à leur tour, s'influencent entre eux et modifient le moi lui-même. La matière et le mouvement sont *discontinus*; la conscience, elle, offre le modèle de la *continuité*: comment donc prétendre qu'elle est du mouvement transformé?

4. *Le psychique n'est pas un parasite inefficace.* — Qui pourra jamais croire que l'idéal de Raphaël ne guidait pas son pinceau, que la *délibération* des Alliés, en 1918, pour organiser un commandement unique, ne servit en rien à la nomination de Foch? Voilà cependant où en vient le matérialisme. Par crainte de rupture dans le déterminisme physique, par horreur de ce qu'il estimerait un miracle, il préfère nier des faits manifestes.

Dans l'hypothèse de l'existence subjective des qualités secondaires, la couleur comme telle, par exemple, resterait un état parasite, à l'égard des vibrations de l'éther; mais, malgré tout, cette couleur peut être *cause* de joie ou de tristesse, d'admiration ou d'horreur, comme telle symphonie, parce qu'elle conserve encore une réalité psychologique.

La conscience épiphénomène revient, elle, à poser une *réalité irréelle*! Elle est *sans cause*, parce que le mouvement n'a pu se dépenser à l'engendrer, puisque le courant nerveux n'est pas dévié quand surgit la sensation ou l'image. Elle n'est pas cause à son tour, puisque par hypothèse même, elle demeure incapable de rien produire et ne modifie aucun mouvement. Sortie du néant, elle y retourne!... Et cependant, chose curieuse, elle succède régulièrement à certains états physiologiques, comme la sensation de chaleur, de froid, de poids, de peur. De nouveau ceux-ci la suivent: on boit *pour* se désaltérer, on travaille *pour* gagner sa vie, se faire une situation honorable, etc...

Il y a évidemment un rapport étroit qui les relie,

plus profond que celui de la *vis a tergo* ou le contact. Un petit chien, qui redoute un dogue, ne le fuit plus quand il en est séparé par une grille : c'est donc que la peur le faisait fuir. On montre de la viande à un chien affamé! aussitôt, à travers une fente ménagée dans l'estomac, on voit suinter le suc gastrique; mais en revanche, si on persiste à tenir ce morceau éloigné, la sécrétion s'arrête, apparemment parce que l'espoir a cessé. D'ailleurs toute la *thérapeutique psychologique* suppose l'action des pensées, des réflexions, même des sensations sur le moral : une matinée de gai printemps aide à une convalescence, comme la bonne humeur.

Cf. Bergson, *Données immédiates de la conscience*, 1890; *Matière et mémoire*, 1896; Couailhac, *op. laud.*, p. 11 sq.; Peillaube, *Revue de philosophie*, 1^{er} févr. 1903, p. 250 sq.

5. *Impossibilité de l'épiphénoménisme*. — Comment les états de conscience — soi-disant inutiles puisqu'inefficaces — auraient-ils pu paraître et se développer par sélection? Pourtant les fonctions psychiques portent tous les signes d'un progrès vers lequel tendent les vivants pour assurer leur sécurité. « Selon toute apparence, elles servent à faire des sélections; or qui dit sélection dit action efficace. » W. James, *Principes de psychologie*, p. 130. Maintenir une image dans la conscience, c'est renforcer un processus nerveux, selon le proverbe : se souvenir d'une pêche savoureuse finit par en donner l'eau à la bouche. Si le plaisir ne renforcerait pas l'action, et si la douleur ne l'inhibait pas, pourquoi, par exemple, les brûlures ne nous seraient-elles pas agréables? pourquoi la respiration ne serait-elle pas accompagnée du sentiment de l'agonie? Selon les données de l'évolution, il apparaît au contraire, que les êtres supérieurs fabriquent des organes de plus en plus capables de les avertir et de recevoir leur direction consciente.

Littre nous parle de la *propriété* de la matière de s'organiser et de penser; mais ceci ressemble étrangement à la vertu dormitive du pavot, à une formule commode pour se tirer d'un mauvais pas. Qui peut concevoir que des *particules mobiles* — car voilà l'élément unique et fondamental selon le matérialisme — engendrent une joie, un remords, un raisonnement, un système scientifique? Rapprocher les *liens* logiques des *liens* physiques, c'est se contenter d'une métaphore; et puis c'est déjà supposer un *ordre* au moins physique, sans condition suffisante appropriée. Le savant berlinois Dubois-Reymond préfère répéter : *ignorabimus*. « Allez donc, reprend-il, refaire un monde réel, comportant une conscience comme la nôtre, avec des corpuscules et des rapports mathématiques!... » *Limites de la connaissance de la nature*, 1872; *Revue scientifique*, 1874-1875, p. 343; A. Lange, *Histoire du matérialisme*, 1877, t. II, p. 156; Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu*, III.

« Les (seules) sécrétions du cerveau sont les matières qu'il émet dans le sang : cholestérine, créatine, xanthine; voilà les vrais analogues de l'urine et de la bile. » W. James, *ibid.*, p. 171. On saisit la duperie de la formule de Taine. Et puis que d'actes humains dépassent la sphère des simples utilités biologiques! Il y a évidente discontinuité entre celles-ci et l'admiration, le respect, l'amour humain, le dévouement désintéressé; pourtant ce sont là des *faits* aussi certains que les mouvements de systole et de diastole du cœur.

Il faut concevoir le cerveau comme un merveilleux organe capable de recevoir des ébranlements du monde extérieur et d'en transmettre; mais un cerveau qui sent et pense, c'est un mythe. En vérité, c'est trop fort que d'expliquer, par exemple, la découverte de la pile électrique ou des ferments, les accents lyriques de Bossuet, par la simple résultante méca-

nique de mouvements en un moment et un point déterminés!

Comment un *tas* de cellules, elles-mêmes *tas* de molécules, etc., rendront-elles compte de l'unité, de la continuité de la conscience? Notre caractère, par exemple, n'est-il pas en quelque sorte la condensation de notre histoire et de notre durée? La pure matière du savant dépend, pour ses états, de mouvements antérieurs; mais ces états n'ont pas d'histoire où leur durée ait pu s'enrouler, ils n'ont que des trajecloires, résultat d'autres trajecloires. Le *temps mathématique* ne mord point sur eux; et pourtant le *temps réel* mord sur notre durée. On peut rêver, à la manière des Einsteinien, d'un homme qui recevrait maintenant la vision des faits du temps de César, mais il ne serait pas pour cela son contemporain : sa durée à lui marque inévitablement son vieillissement. Comment expliquer que nous vieillissions pourtant, s'il n'y a qu'à substituer des albuminoïdes, *toujours à notre portée*, à des urates rejetés par la vie? Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 10.

Si l'on traite les vivants de *machines*, il faut ajouter que celles-ci — fait bien singulier — créent leur propre forme et la réparent, puis la transmettent. Leurs organes compliqués s'appliquent à tirer parti des impressions venues du dehors. Conçoit-on un œil qui résulterait des chocs de la lumière sur les atomes de certaines cellules? Conçoit-on, par là, la synthèse d'organes qu'est déjà un infusoire et sa continuité avec ses ancêtres? En une certaine mesure les vivants sont doués de plasticité, ils *s'adaptent*. Or des variations *brusques* ne laissent la vie possible que si elles aident à l'accomplissement de la fonction, si elles restent en continuité avec l'état antérieur. Supposons-les *insensibles* au contraire, quel est le bon génie qui les additionnera pour les faire converger? *Ibid.*, p. 74. Les rapports certains entre les divers organes dans la série animale peuvent-ils résulter de myriades de hasards heureux? Telle la fécondation chez les phanérogytes, comme chez les animaux, qui débute par la fusion de deux demi-noyaux.

2° *L'âme dans le moi humain*. — L'expérience intérieure nous impose aussi bien de dire : *je mange, je digère, je sommeille*, que : *je sens, je pense ou je décide*. Cependant c'est au sujet doué d'unité, d'activité, de continuité que nous rapportons spécialement la sensation et la pensée. En avons-nous le droit? Certains phénoménistes ne voient que la *série* des états de conscience sans sujet permanent dont ils seraient les accidents.

1. *L'âme est une substance*. — Ici pas d'imagination d'un dessous, d'un noyau immuable autour duquel se joueraient les accidents. La substance est la nature individuelle qui se manifeste par ses propriétés, ses états et ses opérations, qui perdure bien qu'elle change constamment, car ses états l'affectent très réellement. Rappelons encore que l'âme humaine appelle présentement un corps avec lequel elle agit de concert.

Hume (1711-1776) est le père du *phénoménisme* moderne. « L'esprit est une sorte de théâtre où différentes perceptions passent et repassent... Le fondement de notre croyance à l'identité personnelle est dans cette liaison, ce passage facile de nos idées produit par les lois d'association, contiguïté, ressemblance et causalité... Comme la mémoire produit la continuité de la succession..., elle paraît la source de notre identité personnelle. » *De la nature humaine*, VI, 6. Selon, son disciple S. Mill : « Le concept d'un *substratum* n'est qu'une des formes sous lesquelles cette connexion peut se présenter à l'imagination. » *Logique*, t. I, p. 63. Et Taine : « Rien de réel dans le moi, sauf la file de ses événements... Un flux et un faneau de

sensations et d'impulsions, qui, vus par une autre face, sont aussi un flux et un faisceau de vibrations nerveuses, voilà l'esprit. » *De l'intelligence*, t. I, p. 69. Et Lachelier († 1919) : « Nous ne sommes à nos propres yeux que des phénomènes qui se souviennent les uns des autres, et nous devons reléguer le moi parmi les chimères de la psychologie. » *Psychologie et métaphysique*, p. 118. Renouvier, professa un idéalisme analogue.

Ces philosophes se tirent de la difficulté avec des mots : *association, connexion, faisceau, souvenir, je, nous*, auxquels il faut bien pourtant un contenu réel : explicites-le, et nous redécouvrirons l'âme-sujet, comme déjà le faisait Reid. *Œuvres*, t. III, c. IV.

Si, comme l'avouent les phénoménistes, chacun de nos états porte le cachet du moi — ce sont bien les désirs d'un tel, par exemple — comment expliquer, sans ce moi réel, leur « facteur commun », si l'on peut dire, et cette équation personnelle ? Comment peuvent-ils toujours offrir ce même « dedans » ? Comment pourront-ils se *sommer* eux-mêmes, dans une vue d'ensemble sur notre vie ? Ils s'associent, mais sans lien qui les groupe, comme si dix hommes qui s'ignorent et prononcent chacun l'un des mots d'une phrase, pouvaient vraiment l'exprimer avec son plein sens ! *Omne divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Contr. Gent.*, II, 65, a. 3.

La perpétuelle communion du courant de conscience au moi personnel indique autre chose qu'un tas ou une succession, même dans le cas de conversion. Après son baptême, saint Augustin retrouvait dans son passé des éléments en continuité avec son nouveau moi. Comment concevoir que des états disparus depuis cinquante ans soient encore présents par le souvenir, si tout s'écoule, comme Taine, aime à le redire après Héraclite ? S. Mill reconnaît plus justement que c'est là un impénétrable mystère ! *Examen de la philosophie de Hamilton*, p. 235.

2. *La substance de l'âme est simple.* — C'est-à-dire elle n'est pas composée de parties quantitatives, ni de phénomènes psychologiques juxtaposés ; mais comme son existence ne lui est point essentielle, en l'ordre métaphysique, elle reste, comme toute créature, composée d'essence et d'existence. Cf. *De ente et essentia*.

La sensation, par exemple, d'un volume, d'une mélodie, d'une douleur, la comparaison de plusieurs sensations (Euler, *Lettre à une princesse d'Allemagne*), la déduction ainsi que le jugement, consistent dans la coexistence du complexe et du simple, du multiple et de l'un. Une mélodie ne saurait être une simple succession de notes, une douleur, un million de vibrations nerveuses, un jugement, une juxtaposition d'idées ; il faut un centre unique, un comparateur sans parties fractionnées définitivement, autrement toute raison d'unité disparaît « Dès l'origine, la conscience revêt ce caractère de synthèse... une activité mentale qui lie les éléments... et suppose l'individualité. » Höfding, *Psychologie*, p. 62, 83, 84. Si les Allemands se sont trop laissé impressionner par l'unité des êtres qui les a orientés vers le panthéisme, les Anglais ont trop exclusivement vu leur multiplicité qui conduit à l'associationisme et au pluralisme. Synthèse, liens, rapports éprouvés en nous-mêmes, ou devinés, dans le monde extérieur exigent d'abord chez nous une unité supérieure, Boirac, *L'idée du phénomène*, 1894, p. 323, et cette unité ne peut être une simple forme ou une loi, elle doit être une force, une cause. Comprendre, apprendre, inventer, en effet, c'est unifier, c'est saisir des rapports ou en mettre en œuvre.

Notre moi, spontanément, se croit identique à travers ses changements ; cette foi, même illusoire, n'au-

rait pu naître, si nous ne sommes qu'un tas de faits qui s'écoulent pour être remplacés. Dans notre moi, convergent notre présent, notre passé et déjà notre avenir par nos espoirs, nos facultés appliquées à la même fin, nos souvenirs et nos désirs : toujours avant tout une *synthèse active et originale*. Même équation personnelle chez le vieillard qui fut enfant ; même cep foncier, même sève qui circule dans les rameaux rajeunis ou vieilliss. Si donc le moi qui dit : *je*, est simple, cependant la multiplicité de ses événements, à travers lesquels il se connaît, peut offrir des troubles. Tel oubliera son passé, et prenant ses désirs pour des réalités, croira à un autre moi, ou à des moi multiples ou alternants : il n'y a pas là de réelle difficulté pour l'unité du moi spirituel. Peillaube, *Les images*, 1910, p. 196 sq.

Ce qui nous montre bien le moi spirituel en pleine initiative : ce sont nos décisions. « Nous avons le sentiment d'aller dans le sens de la plus grande résistance, chaque fois que nous prenons une décision qui nous coûte... Les motifs inférieurs ne cessent pas de nous paraître ouvrir sous nos pas un chemin autrement aisé et doux à suivre. » W. James : *op. cit.*, p. 596. Imaginons un saint qui se tait par vertu sous le scalpel du chirurgien : quelle meilleure preuve que l'esprit déborde le corps et que l'âme domine ses états !

L'âme n'est d'ailleurs pas seulement connue *médiatement*, par le moyen du raisonnement, comme la cause proportionnée aux faits de conscience, elle est d'abord atteinte *directement*, de manière confuse dans ses opérations mêmes. Quoi qu'en pense Kant, *Crit. de la rais. pure*, tr. Tissot, t. II, p. 308, on ne peut regarder la simplicité de l'âme, comme équivalent peut-être, à une résultante, à l'unité d'une direction après plusieurs impulsions au mouvement. Le moi est bien autre chose. Comment s'offre-t-il à l'expérience interne ? « Nous ne pouvons nous connaître comme personnes individuelles sans nous sentir causes relativement à certains effets... Le moi s'identifie complètement avec cette force agissante. » Maine de Biran, *Fondements de la psychologie*, œuvres inédites, p. 49 ; *Œuvres* publiées par P. Tisserand, 1924, t. III, p. 180 sq. Ce psychologue de génie a ouvert la voie, en France, à la restauration du spiritualisme en montrant que nos premiers éléments donnés à la conscience sont déjà des *synthèses actives*. Et Kant n'a-t-il pas dû couronner toute sa construction artificielle de « formes » *a priori* par la « conscience transcendente *a priori* », sorte de forme suprême de toute unité pensée ? L'âme se sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications. » Th. Jouffroy, *Nouveaux mélanges*, p. 202. Jamais, d'ailleurs, des éléments distincts juxtaposés ne pourraient avoir une telle conscience commune : celle-ci est un donné premier, non une résultante, un agrégat. P. Janet, *Le matérialisme contemporain*, p. 129.

La physiologie contemporaine qui enseigne que le corps humain est en perpétuelle transformation par l'assimilation et la désassimilation, ajoute encore une nouvelle preuve. Aucun élément d'un enfant de dix ans ne subsiste plus chez le vieillard de quatre-vingts ans. Et pourtant le vieillard croit être encore celui qui eut dix ans, et son équation humaine et personnelle a vraiment persisté. Ce n'est donc pas le corps, ni la file des états d'âme qui peut expliquer cette continuité. On dira : les éléments se sont moulés dans le même milieu. Mais précisément qu'on explique donc ce « moule » avec des myriades de vibrations qui changent ou des événements qui s'écoulent ! Pourquoi leurs liens, leurs rapports entre eux et avec un même centre stable interne ? Lorsque Taine parle d'un « polytypier d'images », du moi comme d'un « ensemble d'évé-

nements », *De l'intelligence*, t. I, p. 345, il affirme et nie la même chose; il fait un effort de synthèse en niant le centre simple qui en est la cause, sous prétexte qu'il ne le perçoit pas; or, de fait, nous le percevons confusément dans la vie vécue.

3. *Objection : L'équation entre l'intelligence et le cerveau.* — Cette « équation » sera longtemps encore la tarte à la crème du matérialisme; pourtant elle se fonde tout bonnement sur une confusion entre la condition et la cause. L'éclairage d'une salle dépend de l'ouverture de la fenêtre et de l'état de l'atmosphère comme de l'action du soleil sur la lumière; mais cette dernière condition est pourtant seule vraie cause.

1. *Rapports entre le cerveau et les manifestations de la vie psychique.* — Posé le cerveau, la vie psychique est présente; sans cerveau, elle est absente; elle varie avec l'état de celui-ci : donc il en est la cause. Ou encore la conscience offre des antécédents, des concomitants et des conséquents cérébraux, donc elle s'avère une fonction du cerveau : voilà l'objection qui sans cesse revient.

Il s'en faut d'abord que l'on puisse établir une rigoureuse proportion entre l'accroissement cérébral de l'enfant et le développement de son intelligence. Si le poids du cerveau à la naissance atteint 330 gr. et 770 gr. à 1 an, que conclure de là? L'homme des cavernes possédait une capacité crânienne au moins égale à celle des Parisiens d'aujourd'hui, environ 1600 c. m. c. Le mouton et le chien disposent d'un cerveau de poids voisin, 80 gr. environ; et pourtant le second manifeste une vie psychique bien plus riche. Le cerveau de Cuvier pesait 1830 gr., celui de Broca 1484 et celui de Gambetta 1160 gr., inférieur aux pesées moyennes. Le nombre et la profondeur des circonvolutions, qui marquent le développement du cerveau, paraissent davantage en rapport avec celui de l'intelligence, comme aussi l'ouverture de l'angle facial, chez les races cultivées. Cf. Lapique, dans *Dumas, Traité de psychologie*, 1923, t. I, p. 70 sq.

L'intelligence et le caractère varient avec le climat, l'âge, le sexe, le tempérament qui sont physiques. — Cette observation offre une certaine vérité. Cependant quelle lucidité et quelle énergie chez certains vieillards! On connaît des femmes plus intelligentes que bien des hommes. La race, le milieu, le moment, cette formule de Taine qui assimilait les esprits aux espèces animales, reste étrangement approximative!... Que de Malouins du temps de Chateaubriand lui ressemblaient peu! Que de différences au moral, souvent entre deux frères! Est-ce que l'intelligence se transmet par hérédité comme le type physique?... Le corps ne saurait être assimilé à une lyre dont l'âme serait l'harmonie. D'abord quelle serait la raison de l'unité de cette lyre? Et puis la créature humaine sait tirer de nobles accents, de grandes vues même, d'un corps qu'un accident a brisé.

Plaisante intelligence, ajoutent d'autres, que quelques gouttes de chloroforme endorment, qu'un verre d'alcool fait délirer, que restaure un peu d'ammoniaque! Un constipé est exposé à des hallucinations; 50 gr. de magnésie rendraient à l'âme spirituelle des perceptions exactes. Comment celle-ci paraît-elle idiote si le cerveau n'a pas le poids ou la forme normale? — Mais ces faits prouvent simplement une dépendance que nul ne peut nier.

Le mouvement qui agit sur nos organes doit posséder une certaine force pour être perçu, « c'est le seuil de la sensation »; pour percevoir une nouvelle sensation, il faut accroître cette force d'une quantité déterminée. En moyenne, un mouvement volontaire exige 13 centimes de seconde de plus qu'un réflexe. Donc on mesure : 1. l'accroissement des actes psychi-

ques, 2. leur durée; par conséquent ces actes, de l'ordre de la quantité, sont matériels. — On ne mesure pas la sensation, mais seulement l'excitant nécessaire à l'organe animé; ensuite celui-ci dépense plus ou moins de travail musculaire dans sa réaction, sans que l'on puisse lui trouver une quantité psychique, ne serait-ce que parce que l'unité étalon resterait à découvrir. Des excitations égales peuvent être suivies de sensations fort variables selon les personnes et les moments; l'aptitude présente à réagir, voilà une inconnue de l'organe animé pour les psychophysiciens de l'école de Weber et de Fechner. Quoi d'étonnant au temps écoulé? C'est celui qu'exige l'adaptation des organes à la perception et au mouvement. D'ailleurs, il y a succession dans les actes de l'âme, mais aussi durée, tandis que les secondes au cadran de l'horloge n'offrent que des points successifs dans un temps mathématique homogène; il serait inexact de les assimiler : succession et durée sont deux.

2. *Lésions et localisations cérébrales.* — Il ne peut s'agir de localiser l'âme, mais seulement les centres nerveux qui servent au fonctionnement de notre psychisme. Évidemment le cerveau, et plus spécialement la substance grise de l'écorce, y ont la part tout à fait principale; des centres inférieurs peuvent aussi provoquer des réactions automatiques. Depuis les travaux de Flechsig, on admet dans l'écorce grise, des zones d'associations intercorticales et d'autres zones de projections où aboutissent les impressions sensorielles; quand ces dernières seules sont lésées, le psychisme fonctionne encore à peu près normalement : tels les souvenirs, comparaisons, etc... Si le corps calleux, qui fait le pont entre les deux hémisphères, est atteint, le sujet souffre de défaut de liaison dans les idées. Si les circonvolutions pariétales et surtout frontales ont une lésion, on observe de l'apathie, de l'hébétéude, du délire et en général la perte de l'attention volontaire. Malgré de nombreux travaux et l'accord des savants sur bien des fixations, le rôle du cerveau offre matière à de difficiles controverses pour spécialistes; mais l'entente paraît se faire sur ces trois points capitaux : 1. Les divers centres agissent beaucoup plus solidairement qu'on ne l'avait pensé; « toute l'écorce est psychique ». J. Grasset, *Introduction physiologique à la philosophie*, 1908, p. 220; D. niel Vierge, aphasique et agraphique, se met à fort bien dessiner de la main gauche, par suppléance d'autres centres. *Ibid.*, p. 215. 2. Le cerveau est un centre de mouvements, et non un magasin d'images; 3. Les névroses sont aussi en partie conditionnées par des arrêts de développement d'organes, des intoxications, des modifications de glandes à sécrétion interne. P. Janet, *Les névroses*, 1909, p. 39; Régis et Hesnard, *La Psychoanalyse*, 2^e édit., 1922, p. 361. Toute étude doit envisager l'homme vivant dans son unité fonctionnelle. Un aphasique n'est pas le moins du monde un fou. Plus on s'élève vers la réflexion consciente et le choix délibéré, plus on entre dans la sphère du psychisme supérieur, avec des centres cérébraux alors différents, selon Grasset, les mêmes, selon P. Janet et P. Marie.

Dans toute infirmité psychique, c'est le cerveau qui est atteint et non pas l'âme, mais celle-ci dépend de lui pour exercer ses fonctions : c'est d'ailleurs ce que nous allons encore mieux voir à propos des « maladies » du langage. « Le rôle du cerveau est de donner la communication ou de la faire attendre. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 16.

Le dément manque de pensées logiques ou bien adaptées au réel; mais il est des malades qui pensent juste et ne peuvent articuler (dysarthriques). Il en est encore qui articulent bien et ne peuvent pas parler (aphasiques) : c'est que le langage est une fonction très complexe. Les mots vus ou entendus par la

vue et l'ouïe suivent les voies nerveuses jusqu'aux centres cérébraux supérieurs, à travers des relais. Quand les neurones inférieurs de l'articulation sont atteints, neurones facial, spinal et hypoglosse, il y a paralysie labioglossolaryngée; la zone périrolandique de l'écorce est aussi intéressée à l'articulation. Très fréquemment l'aphasique est atteint au pied de la troisième circonvolution frontale gauche (centre de Broca). Dans la cécité verbale, le malade comprend les mots parlés, non les mots lus, et son lobe pariétal supérieur gauche est lésé. D'autres ne comprennent plus les mots entendus, et l'on observe du ramollissement à la 1^{re} et 2^e temporales gauches (*surdité verbale* et centre de Wernicke). Selon Pierre Marie, ces dernières circonvolutions joueraient le rôle principal dans ces trois infirmités.

Comment donc concevoir les relations de la pensée et du cerveau dans le langage? En réalité intelligence et langage articulé sont chez nous en intime union. C'est en créant une langue que des rapports entre les êtres nommés ont été fixés; le monde a été symbolisé par des phonèmes mis en connexion, des « concepts-choses et des jugements-lois ». Puis la vie affective et la vie sociale ont scandé les phrases et stabilisé les formules. C'est aussi en réfléchissant sur le langage spontané que l'intelligence a mieux pris conscience d'elle-même. Toute langue est une variation sur ce grand thème humain. Elle exprime tout le psychisme des hommes; elle exige la mise en fonction de toutes les activités cérébrales. Un mot n'est rien; il doit être saisi dans un ensemble, intégré dans une phrase; or chose capitale, celle-ci se traduit aussi par un système de mouvements virtuels dont les centres peuvent avoir souffert. Alors l'attention à la vie se fait mal, puisque l'organe qui liait l'individu au réel est atteint : tel cuisinier a oublié son métier; tel aphasique ne comprend plus le mot *nager*, parce que celui-ci n'évoque plus de mouvements désormais; tel autre souffre de confusion mentale, parce qu'il jargonne et a perdu la mécanique des mots organiquement systématisés qui sont la forteresse de la pensée. Le cerveau ne pense pas; il esquisse une pantomime vers la vie à l'état normal, et en celle-ci la pensée se coule; c'est pourquoi c'est lui qui est malade dans les infirmités psychiques et non l'âme; mais celle-ci dépend étroitement de lui. Il arrive donc qu'une émotion vive ramène les souvenirs soi-disant abolis : tel sait marcher pour sauver son enfant; tel crie *alleluia* à la chute d'un zeppelin, puis redevient aphasique; les verbes comme plus associés à des mouvements disparaissent les derniers. Le cerveau monte des mécanismes compliqués qui peuvent se rompre; l'âme conserve des souvenirs que le cerveau filtre en réactions utiles. Quelle photographie cérébrale pourrait d'ailleurs correspondre à *car, mais, puisque, donc*? La pensée dépend du cerveau, comme l'exactitude de l'horloge dépend de sa matière, bois ou cuivre, sans que celle-ci suffise à expliquer l'heure exacte. La pensée est synthèse active, unification de rapports, ce qui échappe à la matière. Peillaube, *Les images*, 1910, p. 453. Dans l'aphasie de réception et compréhension ou de Wernicke, comme dans celle d'expression ou de Broca, une technique, qui nous épargnait la peine de toujours recommencer, s'effondre, laissant l'esprit dénué, comme un apprenti, en face des mots, de leur sens pratique et de leur syntaxe : c'est le tableau de commande des mouvements qui est brisé.

Cf Bergson, *Matière et mémoire*, p. 173 sq.; Piéron, *Le cerveau et la pensée*, p. 243; Delacroix, *Le langage et la pensée*, 1924, p. 476-587 (essentiel); J. Grasset, *op. laud.*, p. 143 sq., p. 795 sq.; *Le paralogisme psycho-physique*, art. de Bergson, dans *Revue de métaphysique et de morale*, nov. 1904, p. 893 sq.; Tournay, dans Dumas,

Traité de psychologie, 1923, t. I, p. 196 « Mieux vaut ne viser qu'à l'établissement de localisations très larges. »

4. *L'âme humaine est spirituelle.* — Jusqu'à présent l'âme a été étudiée dans son action synergique avec son corps, dans le composé humain. Mais elle jouit aussi d'opérations pour lesquelles le corps n'est plus « co-principe »; il n'est alors que l'instrument extrinsèque dont les mouvements, au moins virtuels, amorcent des images, tandis que celles-ci sont des supports étrangers aux idées générales mêmes. C'est par cette fonction suprême que l'âme humaine se distingue absolument de l'âme des animaux; c'est aussi par elle qu'elle garde une nature propre, capable de communier dès ici-bas à l'éternel, et de s'ordonner ainsi vers l'immortalité pour laquelle elle est faite; nous abordons vraiment le règne humain. Voir art. AME, t. I, col. 1029.

« L'effet doit répondre à la cause. » L. Büchner, *Matière et force*, p. 218 : « La fonction est proportionnelle à l'organisation. » K. Vogt, *Leçons sur l'homme*, 2^e édit., p. 12; c'est-à-dire que l'on avoue en somme ce principe : l'opération suit l'être et lui est proportionnée. Or l'âme humaine, ajouterons-nous, offre des opérations qui débordent les possibilités de la matière. Donc elle est immatérielle; possédant des fonctions propres, elle jouit aussi d'une nature bien à elle d'une vie originale.

a) Nous concevons et nous aimons la justice, l'honneur, la vertu, le droit : l'homme meurt pour que triomphent ces réalités, tellement à ses yeux elles sont précieuses et sacrées. Ce sont elles qui ont donné leur élan à toutes les civilisations. Que notre connaissance débute par l'exercice spontané de l'intelligence sur des faits sociaux où éclatent le mépris ou le respect de ces valeurs, peu importe! Nous jugeons ces faits; tout un élan raisonnable, un amour intelligent les domine et les apprécie. Or rien de matériel n'apparaît, ni en ces valeurs, ni en cet amour. Couleur, forme, mesure, poids, parties n'offrent ici aucun sens; nous sommes en plein monde immatériel, que déjà une intuition spontanée et confuse nous livre, avant les savantes analyses du moraliste. Cf. O. Habert, *L'école sociologique et les origines de la morale*, 1923, conclusion.

b) *L'idée et l'image* s'opposent radicalement. L'image, même composite et schématique, est particulière, elle a une forme et une date; l'idée est générale, elle est abstraite et ne date point comme telle. Aucune sensation n'épuise jamais la richesse de ma pensée qui a saisi des rapports nécessaires dans le contingent, qui a conçu le triangle et le chêne en général. Nous dépassons toutes les possibilités du corps, particulier et contingent, bien que ces idées aient humblement débuté par des expériences concrètes. J'ai saisi des rapports constitutifs d'une nature; j'ai deviné l'ordre éternel dans la durée variable et temporelle. Cf. Albert le Grand, *De anima*, l. III, c. xiv; Peillaube, *Revue de philos.*, octobre 1911, p. 271 sq.

D'ailleurs que l'on pense sans images, cela ne paraît guère contestable. On parle devant moi d'Aristote et de Kant, des méthodes géométriques et biologiques : je sais que je comprends ce dont il s'agit, bien que ma pensée reste implicite. N'oublions pas que l'homme jouit d'une mémoire intellectuelle.

c) Un œil directement ne peut se voir. Comment un organe localisé pourrait-il se replier sur lui-même pour épouser tous ses propres contours, être à la fois passif et actif sous le même rapport? Or, je pense ma pensée et j'ai l'intuition de mon activité et de son centre dynamique dans l'exercice de ma vie humaine : donc par un côté j'échappe à la matière. Cf. *Contra Gentes*, l. II, c. LXVI.

d) L'intelligence, parce qu'elle est immatérielle, seule peut connaître tous les corps; la matière, qui est

toujours *tel* ou *tel* corps, ne le pourrait par assimilation; donc l'âme intelligente possède un être propre distinct du corps. *Sum. theol.*, I^a, q. LXXV, a. 2 : *Intellectus cognoscendo fit omnia*.

Essentiellement l'âme est une activité qui saisit des rapports, abstrait, généralise; mais aussi elle pressent en eux l'ordre éternel qui la ravit et la porte aux sentiments généreux. L'homme spirituel lutte en nous contre l'homme charnel. L'animal ne connaît, lui, ni ces rapports, ni cet attrait spirituel, ni ces luttes; il se meut en la région intéressée des images, ou mieux, *il est mâ* par des attrait sensibles. Cf. *Sum. theol.*, I^a, II^a, q. XIII, a. 3. Depuis l'âge des cavernes, le chien est resté notre humble compagnon; et chez les hommes, quel progrès! L'animal ne peut être *instruit*, mais *dressé* seulement, par des associations d'images et d'intérêts. Au contraire, Darwin constata qu'après quelques années trois pauvres Fuégiens faisaient bonne figure à Londres! *Descendance de l'homme*, trad. Barbier, p. 66.

C'est un intolérable abus de langage de parler, comme M. Bouglé, du « respect de l'autorité » ou du « remords » d'un chien, *L'évolution des valeurs*, 1922, p. 149. M. Guilleminot trouve dans le pigeon qui cesse sa cour quand paraît le conjoint habituel « un certain respect de la possession d'autrui »; il pense que la plupart des sentiments, comme l'orgueil, le souci de l'opinion, la honte sont déjà très développés chez le chien. *La matière et la vie*, 1919, p. 24. C'est confondre le monde des sensations et celui de la pensée. Comprendre, juger, unir, parler *abstraitemment*, voilà le propre de l'homme qu'aucun animal n'a jamais rejoint. « L'intelligence est un fait premier. Les diverses tentatives de déduction de l'intelligence ont toutes échoué... L'ordre inhérent au monde, et dont l'empirisme ne peut se passer, est l'intelligence elle-même, qui de plus est l'aperception de cet ordre. L'empirisme commence par admettre dans le monde les lois de l'esprit, pour les faire passer ensuite du dehors au dedans. Rien de plus contestable qu'une telle méthode. Pour faire l'économie de l'intelligence dans l'homme, on commence par la supposer réalisée dans la nature... Chez les animaux supérieurs : quelques jeux d'images, quelques lueurs de pensée confuse et indifférenciée. » Delacroix, *Le langage et la pensée*, 1924, p. 87 et 99; Peillaube, *Revue de philos.*, oct. 1911, p. 277 sq.

Comment, de manière ou d'autre, ramener l'homme à n'être qu'un objet matériel, un tas de cellules, elles-mêmes tas de molécules, etc., quand précisément il est caractérisé par sa *capacité de savoir*. *Objet* de science, il en est aussi le *sujet* : il ramène les individus à leur espèce, les faits à des lois, il compare, il unit. P. Janet, *Principes de métaphysique et de psychologie*, 1897, t. I, p. 383. Nous relevons de la pensée et non seulement de l'espace et de la durée. Pascal, édit. Brunschwig, p. 488. Là est le règne humain.

IV. LE MONISME. — 1° *Généralités en vue de circonscrire le sujet*. — L'étiquette *monisme* pourrait être appliquée à des systèmes fort divers.

En principe, elle signifie identité foncière en nature, de tout ce que nous connaissons. A ce point de vue, le monisme peut être matérialiste, idéaliste, biologique, psychologique, athée et panthéiste, selon les cas. Le spiritualiste est moniste, en ce sens qu'il rattache tous les êtres à un Créateur providentiel; on a le droit également de travailler à *concilier* les lois physiques et morales, savoir et croire, la raison et la foi.

Le Dantec réduit toutes choses à des mouvements quantifiables. Lachelier (1832-1919), Lotze (1817-1881), Emerson (1803-1882), Ernest Mach (1838-1896), pour des raisons diverses, ramènent le Cosmos à des représentations, comme Ostwald à des mutations

de l'énergie. La pensée d'un Parménide était déjà unitaire.

Selon l'humanitarisme de A. Comte (1798-1857), tout le connaissable représente l'ensemble des opinions, des conceptions *sociales* d'une époque : « l'âme est fille de la Cité »; donc l'humanité est notre mère et pour qu'elle remplisse son rôle, nous devons la servir. Durkheim (1858-1917) accentue encore ce sociologisme qui s'inspire de l'évolutionnisme et du pragmatisme, puisque nos opinions seraient dictées par les nécessités de la vie collective.

Par monisme, on entendra ici les systèmes qui soutiennent que *les états de la matière comme les états mentaux, bien que parallèles, sont au fond identiques*. Matière et vie, corps et âme seraient la double forme sous laquelle, à des degrés divers, se présentent tous les êtres. L'esprit s'y définit une fonction de la matière, et celle-ci, une représentation de l'esprit, car on ne peut les séparer.

« La conscience, avec ses états multiples et cependant unis étroitement, est pour notre conception interne une unité analogue à celle qu'est l'organisme corporel pour notre connaissance externe. La corrélation absolue entre le physique et le psychique suggère l'hypothèse suivante : ce que nous appelons l'âme est l'être interne de la même unité que nous envisageons, extérieurement, comme étant le corps qui lui appartient. » Wundt, *Psychologie*, t. II, conclusion.

Dans le panthéisme d'un Spinoza, comme dans celui de Fichte, Schelling et Hegel, tous *idéalistes*, c'est l'Absolu qui, par un jeu fort singulier, s'épanouit en notre monde; au contraire, selon le monisme, c'est plutôt le monde qui, en progressant, s'approche vers cette « limite » qu'en nomme l'Absolu. Un moniste idéaliste, comme J. Lachelier, entendait bien rester théiste et catholique. L'échec de l'idéalisme et du mécanisme, ou l'impossibilité de dériver le monde de la pensée, comme aussi la pensée du cosmos, n'a pas peu contribué à les faire *identifier* dans le même être à double propriété physique et mentale. L'horreur de l'idée obscure de création, le problème du mal et surtout la finalité immanente chez tous les vivants, plus manifeste encore, si l'on admet leur évolution générale, ont aussi favorisé de nos jours la doctrine moniste.

Le monisme qui retiendra notre attention prétend trouver dans l'univers lui-même toute la raison d'être de son existence et de son progrès : c'est un *naturalisme systématique*. Il peut s'inspirer de préférence de la biologie ou de la psychologie : de là deux groupes de doctrines.

2° *Le monisme biologique de Hæckel*. — Le relativisme humano-social de Comte, pas plus que « l'inconnaissable » de Spencer, ne pouvaient satisfaire le professeur de zoologie d'Iéna, Ernest Hæckel né en 1834; la science à elle seule pourrait à la fois donner à l'homme le secret de ses origines et de ses destinées en le réintégrant dans l'évolution générale de la nature, parce que la science nous inviterait à la couronner, selon lui, par une métaphysique et même une religion. Création, Providence, âme libre et immortelle, miracle, autant de conceptions naïves et anthropomorphiques qui oublient le déterminisme scientifique, et en sont restées à l'époque où l'on regardait encore le monde comme soumis à quelque potentat. Il serait temps de faire la synthèse des connaissances expérimentales, en y ajoutant ce que la raison informée considérera comme leurs conditions nécessaires et générales en vue d'éviter toute rupture dans le déterminisme naturel.

En 1892, Hæckel a publié *Le monisme, lien entre la religion et la science, profession de foi d'un naturaliste*;

et, en 1899, *Les énigmes de l'Univers*, développement du premier. Ces livres très répandus font preuve d'une vaste culture, mais surtout du désir de trouver en la nature une véritable déité, formidable, éternelle, dont nous serions les métamorphoses actuelles, capable de s'élever jusqu'à la conscience d'elle-même et à l'adoration de ses forces, la religion de l'avenir.

D'abord qu'est-ce que la substance matérielle, ou « l'étoffe » dont sont faits tous les êtres? Ici, Hæckel s'inspire de Spinoza. L'étendue et l'énergie avec leurs métamorphoses sont les attributs inséparables de la substance éternelle. *Énigmes*, p. 249 : voilà le seul mystère qui subsiste de ceux que maintenait Dubois-Reymond, le secrétaire désabusé de l'Académie des sciences de Berlin. Dans la substance primitive homogène s'est produit un double effort : 1. de condensation en atomes puis en masses pondérables; 2. de résistance due à l'emprisonnement de l'éther interastral et interatomique. Ces deux éléments éprouvent *satisfaction*, les uns à se grouper les autres non; de cette lutte naissent tous les événements de la nature. Ainsi le travail dépensé par l'éther libéré pour dissocier la vapeur d'eau se retrouve sous forme de mouvements, comme l'énergie solaire des temps carbonifères qui a permis aux végétaux d'assimiler le carbone, se retrouve dans la houille et son potentiel. Conservation de l'énergie, conservation de la masse, perpétuelles métamorphoses sans décadence définitive de l'énergie utilisable (p. 283), voilà les lois suprêmes de la substance où s'éveillent aussi des virtualités psychiques, une sourde conscience (p. 252). Les phénomènes caractéristiques de la vie sont simplement les modes d'activité qui conviennent aux corps albuminoïdes et à certaines combinaisons complexes du carbone; la génération dite spontanée devient donc un postulat nécessaire sous peine d'admettre le miracle abhorré.

Ainsi Hæckel prétend substituer la création naturelle à la création artificielle; l'homme lui-même n'est qu'un anneau de la chaîne éternelle des êtres, car les espèces sont nées les unes des autres par transformation, sélection et adaptation. Newton avait expliqué scientifiquement le monde céleste; Darwin et Lamarck ont réussi pour le monde vivant. L'homme, qui compte le pithécantrophe muet parmi ses ancêtres, appartient à la même branche généalogique que les autres vertébrés (p. 95). L'âme désigne l'ensemble de nos fonctions psychiques, qui proviennent aussi par évolution de celle des animaux et de celles des atomes (p. 106, 127). La conscience claire est d'ailleurs loin de paraître coextensive aux activités psychiques; elle ne se rencontre que chez les animaux pourvus d'un système nerveux centralisé. Les « centres d'association » de Flechsig sont « les véritables organes de la pensée » (p. 212). La volonté n'est que la conscience de nos tendances : l'amour de Pâris pour Hélène, physiquement, revenait, en somme, à l'appétit d'un spermatozoïde pour un ovule, comme l'eau est due à l'attrait condensateur de l'oxygène pour l'hydrogène; le poids de l'hérédité préside aussi à cette dynamique des émotions et des vœux.

Mais comment remplir le vide creusé par la fin, encore éloignée d'ailleurs, des religions? Par le triple culte du Vrai, du Bien et du Beau, que le christianisme aurait soi-disant méprisé en dédaignant la science et les beaux-arts, suspects d'arrêter notre élan vers le ciel, et en présentant la morale comme une soumission à un monarque imaginaire. Le monisme de Hæckel substitue donc cette Trinité réelle, immanente et humaine, à celle des théologiens. Pour lui, dit-il, la beauté est une fin en soi, non une façon de prédication morale, et le bien, la solidarité des humains, la pitié, l'altruisme. L'État armé du monopole

de l'enseignement devrait répandre le monisme; par l'étude des religions comparées, il marquerait leurs origines naturelles et conserverait, *transposées, latiscées*, les valeurs pures que contenaient leurs légendes fragiles.

Caro, *Le matérialisme et la science*, 5^e éd., 1890; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3^e éd., 1890, t. III, p. 393-436; *Revue de philosophie*, articles de M. Vignon, 1904, 1905; Boutroux, *Science et religion*, 1905, p. 119-138; sur A. Comte, *Revue de philos.*, sept. 1924, article de O. Habert.

L'appareil scientifique dont s'entoure le monisme un certain engouement à la mode à la fin du XIX^e siècle tournèrent la tête à une Bretonne, Clémence Royer (1830-1902). Dans son livre, *La constitution du monde; Dynamique des atomes*, 1900, elle reprend les idées de Hæckel. La substance éternelle se présente sous trois aspects : *éthéré, matériel, vitalifère*. Toute matière est au moins à quelque degré douée de sourde conscience; il n'y aurait donc aucune solution de continuité de l'atome à l'homme. La sensation, degré élémentaire de la conscience, suppose contact, donc ne peut se présenter qu'en des sujets matériels et comme leur propriété; toute la psychologie humaine ne serait ensuite qu'une transformation de nos sensations, une évolution de cette propriété de la matière.

Le Roumain Basile Conta (1846-1882) identifie la force et la matière. Avec les atomes éternels, le vide, la nécessité, le mouvement, l'espace et le temps, il croit établir une cosmogonie moniste. La loi suprême de la nature, c'est la montée et la descente, de l'inorganique au conscient, puis inversement. *La théorie de l'ondulation universelle*, traduite en 1893. En chaque être d'abord, on observe cette « ondulation », de la vie à la mort, chez l'étoile, comme dans le brin d'herbe; puis les ondulations chevauchent les unes sur les autres, jusqu'à l'homme. — On voit par ce bref exposé combien l'imagination se mêle aux données scientifiques chez les monistes. Eussent-ils prouvé — ce qui n'est pas — que l'évolution générale représente la courbe de l'univers dans l'espace et le temps, ils n'auraient pas démontré — ce qui est pourtant la question — que cet univers possède en lui-même sa raison d'être.

Plus récemment M. H. Guilleminot, chef de travaux de Physique biologique à la Faculté de médecine de Paris, résumait ses nombreux ouvrages en un volume portatif, *La matière et la vie*, 1917, en vue de tirer de la biologie une philosophie générale moniste d'intention. Tout d'abord, il insiste longuement sur les conditions physico-chimiques de la vie, sur les métamorphoses de l'énergie dont elle est le théâtre et sur la dégradation de l'énergie utilisable, par radiation calorifique, sa forme finale. Notre globe perd plus qu'il ne reçoit. Devons-nous en conclure à la fin de toute vie dans un temps éloigné?... Alors pourquoi l'univers, qui eut pourtant l'éternité devant lui, paraît-il encore si loin de cette mort? Ne serait-ce pas, peut-être, parce que dispersée au sein de l'éther, l'énergie trouve enfin où se régénérer? (p. 105). Retenons cependant cette loi : plus la vie est intense et plus elle dépense.

Ce qui caractérise tous les faits de la nature, depuis les faits physiques jusqu'aux faits vitaux, instinctifs et même volontaires, c'est une certaine orientation native, *la loi générale d'option*. La molécule d'albumine, si petite, dispose d'une architecture et d'habitudes précises. Chez les vivants, nous constatons ces réponses *spécifiques* régulières, d'un muscle, d'une glande, d'une cellule nerveuse. L'instinct des animaux, comme les décisions de l'honnête homme, représentent aussi des options, des choix entre cent autres. Comment expliquer ces choix utiles à l'es-

pèce, cette finalité? Ici, nous allons enfin saisir le secret du progrès des choses et des civilisations, la clé de notre destinée. Toute action a été suivie de réaction; celle-ci a été plus volontiers répétée parce que plus facile; or les réactions utiles à la conservation de chaque individualité ont été conservées par elle : sous peine de disparition, la sélection naturelle les a fixées et ces êtres mieux favorisés avec elles. L'irritabilité est la propriété essentielle des êtres organisés, or elle s'est ainsi trouvée *canalisée* par la force mécanique des choses. « L'option chimique due à la présence d'agents de triage peut en principe être une option de hasard dont les effets sont tributaires du calcul des probabilités; mais elle devient fatalement dirigée dans le sens de l'utilité individuelle et spécifique par l'entrée en scène de la sélection naturelle. » P. 174. « L'accouplement entre l'action et la réaction est d'autant plus serré... que la réponse est plus utile à la vie. » P. 196. La mémoire du chemin parcouru devient « facilité » de la répétition du déjà fait..., ailleurs atavisme, hérédité. » P. 207. « Ainsi l'option de hasard devient fatalement une option systématisée, puis une option imposée comme une loi. » P. 221. Ainsi s'expliquerait la sécrétion en notre corps des bactériolysines et des antitoxines si utilement gardée. L'homme, placé au sommet de l'échelle des êtres, jouit de la capacité d'apprécier le caractère égoïste de ses actions et de leur préférer librement (p. 265) celles qui favorisent la vie familiale et sociale. L'idéal moral et la bienfaisance sont ainsi des options naturelles fixées par la civilisation. Quelle vue magnifique, s'écrie l'auteur, que cette évolution générale des êtres, vers l'ordre social! Enseignons donc aux enfants à mettre leur joie à collaborer avec elle jusqu'au sacrifice, à respecter les grandes lois de la vie, si méconnues par les utopies socialistes. La biologie s'est ici muée en théologie : *In ea (NATURA) vivimus, movemur et sumus*.

Que de postulats cachés dans cet exposé où l'imagination se farcit de considérations scientifiques! Continuité de nature de l'atome à l'homme, finalité expliquée par des myriades d'essais dus au hasard, unité de l'atome, unité de l'organe, unité du vivant posées sans raison proportionnée, liberté inexplicable comme *initiative*, selon le déterminisme biologique, loi morale assimilée à une simple résultante d'essais retenus pour leurs services, à un fait comme un autre : voilà le bilan de ce monisme. Tous les clichés de l'école sensualiste et utilitaire, fusionnés avec la sélection darwinienne inspirent l'auteur, qui, en somme, apporte peu de nouveau. La nature physique a ses habitudes et le vivant les emploie en les pliant à ses propres fins; mais le hasard ne peut rendre compte d'un tel ordre universel. L'intelligence ne nous serait-elle donnée que pour nous annoncer notre néant! et aussi « la mort, un jour, de tout l'univers dans l'éternel repos des éléments »? Peut-être que la science future apportera « quelque baume consolateur à notre angoisse du doute » (p. 276). Et après de telles paroles de désespérance, on a beau enfler la voix pour nous enseigner à vénérer les lois de la nature, chacun se souvient des vers de Vigny dans *La maison du Berger* :

On me dit une mère, et je suis une tombe,
Mon linceul prend vos morts comme son hecatombe,
Mon printemps ne sent pas vos adorations.

3° *Le Monisme psychologique*. — 1. Des phénoménistes idéalistes comme African Spir (1837-1890) et Jean-Jacques Gourd (1850-1909) sont monistes en ce sens que rien n'existerait que nos pensées; quant à Dieu, il serait cette pensée qui échappe à toute loi, à toute condition, à laquelle nous sommes portés à tout suspendre, comme au centre lumineux et idéal qui systématiser nos espoirs et nos consolations.

Louis Lavelle, *La dialectique du monde sensible*, 1921, paraît corriger Bergson par Lachelier et Fichte. « Le monde extérieur n'est qu'un faisceau de représentations » (n° 26,72), données dans l'espace et le temps, avec le mouvement et les autres qualités sensibles. L'esprit saisit parmi ces données des rapports et il existe alors *pour lui*; l'âme lutte contre certaines d'entre elles qu'elle appelle son corps, par exemple, dans la tempérance; Dieu, c'est l'intelligence pure : dans la contemplation intellectuelle, l'âme unie à Lui, comprend en Lui toutes choses (n° 259). Toute réalité serait d'ordre mental et purement dans le présent (phénoménisme) (n° 476).

L'italien Robert Ardigo (né en 1828) s'arrête à nos *états de pensée*, comme à l'ultime élément que nous puissions connaître : comment sortir de soi en effet? La nature même de cette étoffe mentale nous échappe; chacun la détermine pour soi à tel moment de l'espace et de la durée. Forme même du moi, le non-moi s'offre comme un système de représentations qui s'associent, mais leur commun tréfonds reste inconnu. Toute distinction, toute relation ne nous offre que nos deux points de vue, physique et psychique. La science positive est limitée aux lois des phénomènes de conscience. Cf. *Psychologie comme science positive*.

Le professeur de Naples, A. Alliotta, paraît se rattacher à Ardigo. Seuls existeraient les esprits, éternels, en transformation morale perpétuelle. Notre destinée consiste en la suprématie de la pensée sur le donné psycho-physiologique et dans l'accord entre les esprits. Tout dépend de nos volontés. La mort est une renaissance de plus en plus élevée, selon la vie antérieurement vécue; « c'est de nos efforts que la réalité attend sa perfection. » *L'éternité des esprits*, 1924, p. 87, 97, 133, 145, 172.

2. Un noble idéalisme inspira aussi Étienne Vacherot (1809-1897) mais, avec lui, nous quittons le subjectivisme. Ce penseur maudit l'athéisme; cependant malgré de réels progrès vers le concept d'un Dieu transcendant, souvent il oscille entre le panthéisme et le monisme.

Il écrit dans *l'Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, en 1846 : « Il est tout aussi impossible de concevoir Dieu sans le monde que le monde sans Dieu. » T. III, p. 292. Cependant, tandis que pour Plotin le monde est une chute, une dégradation à l'égard de l'Unique primordial et absolu, pour Vacherot il nous offre au contraire « un progrès continu de la nature à l'esprit ». *Ibid.*, p. 328. Dans *La métaphysique et la science* (1859), il oppose réalité à perfection. Déjà Hamilton et Mansel, en Angleterre, avaient signalé le caractère *impensable* de Dieu; la foi seule pourrait atteindre cet « Inconnaissable ». Pour Vacherot, la perfection est, par essence, incompatible avec l'existence : elle reste toujours de l'ordre *idéal*, comme, par exemple, la géométrie, la sainteté et la justice pures. *Telle figure, comme tel sage* seront toujours imparfaits. Le Dieu parfait, il ne faudrait donc point le chercher dans le monde, mais dans le ciel de la conscience. La nature est pourtant grosse de cette idée sourde qui la soulève jusqu'en l'homme, où elle arrive à la conscience d'elle-même. T. II, p. 514. Un grand effort d'approximation se marque dans *Le nouveau spiritualisme*, paru en 1884. L'auteur continue à considérer le Parfait « comme un type supérieur à toutes les conditions de la réalité », p. 302; mais il veut cependant un Dieu réel dont le monde serait l'œuvre éternelle. Plus de Dieu-progrès; seul le cosmos passe par les phases du devenir et de l'évolution; Dieu est la cause première, la fin dernière des êtres et leur Providence; il est cause de vraies causes, ouvrier d'ouvriers. « Il n'est pas le monde puisqu'il en est la cause... Il reste distinct de ses

créations, non pas comme une cause étrangère et extérieure au monde, mais en ce sens qu'il garde toute sa fécondité, toute son activité, tout son être après toutes les œuvres qu'il crée sans les faire sortir de son sein. Il en reste distinct en demeurant au fond de tout ce qui passe. » P. 308. En 1894 et en 1895, il consigne ses *ultima verba* sur des billets de faire part. Il voit dans le christianisme de magnifiques symboles humains, « la théologie n'est qu'une psychologie supérieure » ; la philosophie aurait pour rôle de les repenser, en fusionnant l'âme même des diverses Églises pour la sublimer. Ollé-Laprune, *Ét. Vacherot*, 1898, p. 87 sq. Voici à l'horizon le protestantisme libéral avec son symbolo-fidéisme.

Pourquoi ce penseur généreux n'a-t-il pu s'empêcher d'imaginer l'existence et la personnalité sur le modèle des êtres finis ? *Ibid.*, p. 99. Comme l'observait Caro : « La question est de savoir s'il n'y a vraiment d'existence et de réalité possibles que sous la forme que l'expérience nous révèle. » *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 1883, p. 255.

Sans doute quand nous parlons de Dieu, force nous est de parler la langue des hommes ; pourtant autre chose est le Dieu indéterminé des panthéistes et autre chose le Dieu ineffable dont je renonce à mesurer les perfections. Le considérer comme une sorte d'homme très puissant et très bon, ce peut être une naïveté populaire, ce n'est point une connaissance qui respecte son essence : *Vere tu es Deus absconditus*. En faire la force aveugle de la nature, c'est l'assimiler à la pierre qui roule et à l'eau qui coule ; l'imaginer comme une vie instinctive et inconsciente, c'est le rapprocher de la plante. « De tous les symboles par lesquels on peut essayer de le représenter, l'âme humaine est certainement celui qui s'éloigne le moins de ce divin modèle ; mais elle n'en est qu'une ombre, et ce n'est que par des à peu près que nous pouvons conclure de nous à Lui... Quel miracle que l'Être absolu et subsistant par soi-même soit incapable d'atteindre la perfection, et qu'un des phénomènes passagers dans lequel cet absolu se manifeste soit capable de se créer à soi-même l'idée de perfection !... Quel triste ciel que ce ciel qui ne vit qu'en nous, qui naît et qui meurt avec nous et dont le seul lieu est la pensée ! » P. Janet, *La crise philosophique*, 1865, p. 173 et 150.

L'être n'est pas univoque entre l'Absolu et les créatures. Qu'est-ce à dire ? sinon que l'Absolu a en Lui-même tout ce qu'il faut pour exister, qu'il contient en Lui seul la source de l'être, en un mot que *Lui seul est l'Être par soi*. De plus, nous ne sommes pas dualistes : grâce à Lui — et non en face de Lui et sur le même plan — nous participons à l'être : « *In eo vivimus, movemur et sumus* » Act., xvii, 28. Il possède donc la réalité en sa plénitude indéfectible. Qu'est-ce à dire ? sinon la perfection coexistensive à l'être total. Pourquoi d'ailleurs le limiter à tel degré ? Tel hégélien alors sera tenté de le faire partir d'un presque rien riche de virtualités. Et ce serait là le principe de tout ?... Comment concevoir que l'idée agisse sur une nature qui l'ignore ? Qu'on essaye de concevoir une monère stimulée à se développer par l'idée de vertébré qui n'existe pas même encore !... La personnalité de Dieu ne s'oppose pas au reste de l'univers, comme nous au non-moi. « Il est ce qui fait qu'il y a des personnes, ce qui fait que les êtres finis en participant à Lui, sont et deviendront des personnes. » Il est le Bien personnel, jouissant de Lui-même dans une conscience infinie, qui gouverne le monde habituellement par des lois générales conformes à sa sagesse. P. Janet, *Principes de métaphysique*, 1897, t. II, p. 121. Si la création est mystérieuse, *La métaphysique et la science*, t. II, p. 594, pourquoi la rejeter comme indigne d'un penseur ? Dans tous les systèmes, celui de Vacherot,

comme les autres, le rapport et le passage de l'Absolu au relatif, de l'Infini au fini reste mystérieux.

3. Autant que le souple esprit de Renan (1823-1892) peut avoir professé un système, on a pu appeler celui-ci un positivisme artiste ou féminin, beaucoup plus qu'un hégélianisme. Hégel est dogmatiste, il croit à la soumission des faits à l'idée, Renan est *relativiste* ; pour lui nos opinions métaphysiques et religieuses dépendent d'abord de notre constitution, surtout mentale, et de l'état général de la civilisation ? Malgré toutes nos sciences, nous ne pourrions jamais atteindre que l'*humain*, c'est-à-dire le produit de notre pensée, quand elle réagit sur la grande énigme qu'est l'univers (semi-idéalisme inconséquent).

Les sciences positives et l'histoire restent les deux disciplines qui nous permettent le mieux d'approcher, encore à notre mesure, du fond des choses. Que nous disent-elles ? Un monisme fort voisin de celui de Vacherot dans *La métaphysique et la science*. L'univers obéit à des lois invariables et l'on n'a jamais constaté de dérogation à ces lois. Aucune trace de volonté particulière ou d'une intention, en dehors de celles qui proviennent de l'intelligence des hommes. Avec le temps et la tendance au progrès, nous possédons humainement la clé de l'explication de l'univers. Une sorte de ressort interne poussant tout à la vie, voilà la grande hypothèse nécessaire. Il y a une conscience obscure de l'univers, une pensée centrale qui se forme progressivement et dont le devenir n'a pas de limites. Le seul instrument de nos connaissances est la science inductive. L'historien lui emprunte ses procédés analytiques et le principe des conditions d'existence. Tout est illusion ou vanité en dehors du trésor de vérités ainsi acquises et qui sans cesse s'accroît. L'avenir de l'humanité est dans le progrès par la science. Cf. *L'avenir de la science*, écrit en 1848, publié en 1890.

Les religions appartiendraient à la période mythopoeique de l'humanité ; elles révéleraient, non le fond des choses, mais les désirs et les rêves humains capables de nous soulever de terre et d'apaiser entre eux les égoïsmes ; ce sont des créations du vouloir-vivre, comme l'art d'ailleurs, si propre à nous communiquer l'élan nécessaire à la vie (pragmatisme). Les philosophies tiennent à la fois de la science et de l'art : elles sublimisent les symboles religieux et satisfont l'esprit à la recherche de vues générales sur le monde. Tels sont les *points fixes* que Renan maintint toujours dans le « devenir ».

La nature paraîtrait une sorte d'artiste qui agit par inspiration et sans aucune science. La conscience serait l'harmonie résultant du jeu de certains groupements de molécules ; de la nébuleuse à la civilisation il y aurait continuité. Le Dieu *réel*, on pourrait le voir diffusé, éparpillé dans l'univers, comme son élan consubstantiel, le Dieu *parfait* appartiendrait à la pensée, à la catégorie de l'idéal. Après la mort, nous pouvons espérer survivre dans le souvenir de nos amis et dans l'élan renforcé vers le vrai et vers le bien de l'humanité (Comtisme).

Ce ne peut être qu'en vertu d'une hypothèse chérie que Renan franchit les trois impasses capitales pour l'évolutionnisme : le passage de la matière brute à la vie, puis à la conscience, enfin à la pensée. Rien ne prouve la pure et simple continuité des êtres, sinon l'horreur du miracle et la foi dans le déterminisme naturel. Où trouver dans ce monisme, parti de la nébuleuse primitive, l'explication de l'unité de l'individu, de la conscience et de la pensée ? Comment serions-nous des personnes, des centres d'initiative ? Comment rapporter l'ordre du monde au jeu de forces aveugles ? Une cellule vivante, l'âme de Vincent de Paul, l'esprit de Pasteur seraient le produit de je ne sais quel « *nisus* » immanent, aveugle

et sourd!... Dans ces trois exemples, il est une unité spéciale, une synthèse active originale que l'on ne peut déduire d'un simple groupement d'éléments. L'analyse reste impuissante pour expliquer la vie, la conscience et l'esprit humain; ce sont trois données qui ne peuvent que commencer d'emblée. Le progrès dans l'univers ne peut être contesté. Mais prêter à la nature des instincts dont elle serait la source première, des tendances au progrès, des facultés poétiques, n'est-ce pas simplement poser un fait obscur sans lui chercher une raison suffisante? L'histoire, dont les secrets ressorts sont des événements psychologiques, ne peut que les observer dans un individu, qui, lui, leur donne une physionomie à part, une continuité, une unité qui ne sauraient se passer de métaphysique; chacun, en effet, en rattachant à son passé, les faits de son histoire, dépasse le point de vue des phénomènes et du devenir pour celui d'un sujet qui dure ou *substantiel*. Que penseraient des valeurs morales les civilisations, si elles n'y voyaient plus que l'image embellie de leurs désirs? une source de lyrisme et d'enchantement, un « alcool » supérieur?... On ne peut indéfiniment préférer la chasse à la prise et cultiver la vie spirituelle sans y croire.

4. Très éloigné du dilettantisme, au contraire, et confiant dans l'intelligence, hors de laquelle, il n'y a que la nuit « belle, mais peu sûre », Alfred Fouillée (1838-1912) a consacré sa carrière de philosophe à repenser l'évolutionnisme spencérien, trop *mécaniste*, du point de vue *psychologique*; il espérait formuler ainsi un évolutionnisme vraiment moniste, un système naturaliste unitaire, dont les fondements seraient à la fois immanents et expérimentaux. *L'évolutionnisme des idées-forces*, 1890, p. v

En effet, H. Spencer laisse subsister trois termes irréductibles : la matière, l'esprit et l'inconnaissable; ne pourrait-on, au contraire, expliquer l'univers par un ensemble d'éléments dont le caractère foncier est « l'appétit », tendance active vers leur bien (p. 296), et l'effort dans l'homme pour se libérer des chaînes de l'égoïsme, par la conscience de ce qui convient à son espèce? On a trop confondu *loi* avec *cause*, *raisons*. Un corps tombe selon la loi de la gravitation, mais en raison d'énergies, de poussées intérieures, p. LIII. La mécanique ne nous offre que des cadavres infinitésimaux. Notre unique possibilité de connaître le monde consiste à partir de nous mêmes, seule réalité atteinte directement, pour l'imaginer d'après ce modèle; c'est ainsi qu'une équation inévitablement humaine marque toutes nos conceptions; mais il faut s'y résigner ou ne rien savoir, p. LXXII. Le mécanisme ne voit que les jeux de surface des êtres, tandis que l'effort pour garder l'être et pour l'accroître nous en livre le fond, qui en son intimité est *psychique*. *Esquisse d'une interprétation du monde*, 1913, p. 153. Ne parlons donc plus d'idées-reflets, mais de conscience dynamique consubstantielle à la matière; la cosmologie est aussi une psychologie quand on veut retrouver l'étoffe primitive dans laquelle les choses ont été taillées. Plus d'hiatus comme chez Spencer. « Les éléments psychiques ont existé dès le début sous une forme rudimentaire; l'évolution ne fait que les rendre plus manifestes. » *L'évolutionnisme...*, p. 279. Sans doute la réalité n'est pas identique à notre pensée, mais cette réalité ne saurait non plus se passer de tout élément psychique. P. 278.

Tout est à déduire de la pensée du mouvement à l'éclat; la création *ex nihilo* est impensable; le *mental*, c'est la réalité intérieure qui parvient à se rendre présente à elle-même, le *physique* la prolonge et la réalise extérieurement. Dans l'univers, tout est en relation mécanique, mais au si sympathique probablement;

toutes choses sont « conspirantes » parce que parentes. Au siècle futur, au lieu de dire : le psychique est l'ombre du physique, on dira : le physique est l'ombre du mental, bien qu'ils soient la même réalité envisagée à deux points de vue différents. *L'avenir de la métaphysique*, 1889, p. 77 ; cf. C. Delmas, dans *Études*, mars 1891.

Chaque être baigne dans le tout et en dépend. « La réalité est infinie, infiniment infinie; mais en quoi cette infinité l'empêche-t-elle d'être en même temps une, cohérente, solidaire en l'infinité de ses parties? Non, sans doute, elle n'a pas d'armature logique pour la soutenir comme du dehors; mais elle a une armature causale, ou plutôt elle n'a aucun besoin d'armature, étant la causalité infinie et réciproque, partout causante et causée. Par cela même, elle a sa rationalité immanente, son intelligibilité infinie qui déborde toute intelligence finie. » *Esquisse*, p. 209. La philosophie cherche l'être intérieur des choses; elle se « représente le monde entier comme analogue à la vie consciente ou subconsciente ». *Ibid.*, p. 212. En chaque être particulier se retrouve quelque chose du tout qui le conditionne selon l'interdépendance universelle.

Notre imagination voudrait un premier commencement pour s'y reposer, une limite à la division, un premier anneau aux séries causales (ou le libre arbitre d'indifférence), une substance inconditionnelle source de toutes choses; mais notre raison s'y refuse; point de source à un océan infini, point d'arrêt, mais des causes causantes et causées sans fin. *Ibid.*, p. 189. De l'évolution nous ne possédons que quelques chaînons, mais ils sont assez nombreux cependant pour exclure le hasard et fixer la courbe en ses grandes lignes, p. 261, et nous sommes sûrs qu'elle obéit à l'intelligence, puisque la nôtre s'y retrouve. « L'intelligence est l'unité profonde des fonctions essentielles de l'intelligence et de celles de la réalité. » P. 276. Le désordre même est une autre espèce d'ordre; même les apparences, comme la brisure du bâton dans l'eau, obéissent aux lois de causalité. Si le *tout* dépasse notre raison en chaque être et chaque fait, c'est que nous sommes simple *partie* de ce *tout*. P. 297. Mais penser consiste pourtant, autant que possible, à unifier. La moralité consiste à s'insérer dans le déterminisme, à l'employer pour le dépasser, grâce à l'attrayant dynamisme de l'idée-force du bien universel humain. P. 356. Si le monde avait commencé, à ce moment la Cause première aurait aussi commencé à le créer, ce qui serait contradictoire.

Les religions positives représenteraient une métaphysique mythique, ritualiste et dogmatique; la philosophie les mueraient en symboles. Ainsi la parole de Jésus : « Que ton règne arrive! » devient : que la vertu, le bien, la charité soient! Le philosophe prononce de tout cœur ce vœu « avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propagera à l'infini ». P. 411. Le fond de l'être nous échappe : il est permis d'espérer. Qui sait s'il n'est pas des formes de vie bien supérieures à celle-ci? p. 403. Il semble donc qu'au soir de son existence (1911) Alfred Fouillée ait envisagé l'univers, dont nous sommes les fils, comme emporté par un déterminisme de plus en plus conscient et de plus en plus soumis à l'attrait du bien universel, grâce aux vertus des saints et aux lumières des sages, donc un déterminisme qui se dépasse constamment pour tendre vers l'unité des intelligences et des volontés.

Telle est probablement la forme la plus philosophique du monisme chez nos contemporains. (Vues analogues chez A. Loisy, *De la discipline intellectuelle*, 1919, p. 44 sq., 116.) Chez un penseur aussi averti, il se présente comme un syncrétisme, un essai de conciliation de la science et des principaux systèmes métaphysiques pour retrouver la réalité en sa plénitude.

La forme primitive de la pulsation de l'être, ill'a donc vue dans la *force*, puis dans la *vie*, la *conscience* et la *pensée*, en continuité. Même les idées qui s'ordonnent et les cœurs qui s'harmonisent sont des forces qui se composent. D'ailleurs toute pensée du monde qui n'impliquerait pas en celui-ci quelque élément psychique serait un néant de pensée.

Concilier les points de vue est une bonne méthode, ainsi que mettre l'accent sur le mental; mais Fouillée imagine encore beaucoup plus qu'il ne croit. Son idée-force flotte entre le matériel et le spirituel; physique et psychique seraient affaire de degré. *Esquisse*, p. 317; ailleurs le physique est pour la conscience un symbole. P. xxxv, 317. De plus, est-elle une force qui cherche sa lumière, ou une lumière, une pensée, qui soumet la force? Dans le premier cas, voici le pur naturalisme; dans le second, l'idéalisme. M. Parodi signale cette opposition mal réduite. *La philos. contemp. en France*, 1920, p. 48.

Fouillée reconnaît bien la synergie que manifestent la *vie* et la *conscience*, sans leur attribuer une substance sujet, une cause proportionnée. Attribuer à la matière primitive de telles virtualités, que celles-ci s'explicitent peu à peu, de manière régulière et raisonnable jusqu'à la civilisation, ne peut que paraître une grandiose mais imaginative hypothèse. Nous avons signalé l'irréductibilité de la pensée à l'image, de celle-ci à la *vie* et au mouvement. Sous quelle forme virtuelle se trouvait donc la philosophie de Platon, et l'Évangile dans la nébuleuse? Sa conception de l'universel déterminisme se concilie mal avec la morale. Sommes-nous finalement les théâtres-sujets où s'exerce l'action de l'idée attrayante du bien, ou, au contraire, des sujets capables d'initiative? Dans le second cas, on rompt avec le déterminisme, puisqu'on introduit des commencements absolus; dans le premier, où est notre mérite personnel? Évidemment le théologien de la grâce dira que l'acte bon est tout entier de Dieu et tout entier du juste; mais lui n'admet pas le déterminisme, chez Fouillée, le caractère *sui juris* de la personne est mal marqué. Ce n'est pas avec « un doute ultime et suprême qui concerne le caractère absolument libre ou absolument nécessaire du fond des choses », p. 372, que l'on peut fonder l'individualité morale et responsable. Identifier notre vouloir-vivre avec l'essor *total* de l'être, combien c'est dépasser l'expérience! Fouillée a plus juxtaposé que concilié la pensée et la force. Cf. Lalande dans *Revue philos.*, t. LXXX, p. 14, 72. Il a beau faire appel au mystère inévitable qui nous dérobe le fond des choses, il n'évite pas la contradiction.

5. De Fouillée, on ne peut guère séparer son beau-fils, Jean-Marie Guyau (1854-1888). Beaucoup plus poète que métaphysicien, trop peu soucieux de cohérence en ses pensées et d'exactitude en ses critiques, il est surtout préoccupé de faire le bilan de l'évolutionnisme quant aux espoirs qu'il nous laisserait touchant les valeurs morales nécessaires à la vie des civilisations.

Guyau crut trouver dans le sentiment complexe de la *vie* qui est effort, solidarité, expansion, fécondité, l'élément primitif et universel; l'expérience d'une part, mais aussi l'évolutionnisme de Fouillée lui suggèrent cette pensée non moins qu'une sorte de vibration intérieure, écho un peu affaibli de la philosophie romantique. « La seconde amélioration dont le matérialisme a besoin pour pouvoir satisfaire le sentiment métaphysique, c'est avec la *vie*, de placer dans l'élément primordial au moins un germe de « psychique » ... Le matérialisme devient en quelque sorte animiste et, devant la sphère roulante du monde, il est obligé de dire : elle vit... Elle est encore autre chose puisqu'elle pense en moi et se pense par moi... Le matérialisme croit faire de la science positive, il fait comme l'idéaliste de la poésie métaphysique, seulement ses poèmes

sont écrits en langue d'atomes et de mouvements. » *L'irréligion de l'avenir*, 1886, p. 433, 434. Nous nous contentons d'admettre, par une hypothèse d'un caractère scientifique en même temps que métaphysique, l'homogénéité de tous les êtres, l'identité de *nature*, la parenté constitutive... *Le monde est un seul et même devenir*. Au lieu de chercher à fondre la matière dans l'esprit ou l'esprit dans la matière, nous prenons les deux réunis en cette synthèse que la science même, étrangère à tout parti pris moral ou religieux, est forcée de reconnaître : la *vie*... Il n'y a pas dans l'univers d'être pour ainsi dire entièrement *abstrait de soi*... La *vie* par son évolution même, tend à engendrer la conscience; le progrès de la *vie* se confond avec le progrès même de la conscience, où le mouvement se saisit comme sensation... *Vie* c'est fécondité... *L'égoïsme* pur serait une diminution, une mutilation de soi. Aussi l'individualité tend à devenir, par son accroissement même, sociabilité et moralité... action morale et acte de la pensée reliant l'individu à l'univers... Cette fécondité, en prenant mieux conscience de soi, se règle, se rapporte à des objets de plus en plus rationnels; le *devoir* est un *pouvoir* qui arrive à la pleine conscience de soi et s'organise. P. 437 sq. La plus haute conception de la morale et de la métaphysique est celle d'une sorte « de ligue sacrée, en vue du bien, de tous les êtres supérieurs et même du monde ». P. 440. Mais l'évolution est aussi dissolution et mort; qui limitera l'aveugle destruction? « Quel Jupiter sera un jour assez fort pour enchaîner la force divine et terrible qui l'aura engendré lui-même? » P. 442. L'éternité n'a pu aboutir qu'à notre monde; c'est le demi-avortement de l'effort universel. La fleur divine sera-t-elle jamais cueillie? Il y eut progrès pourtant depuis l'âge du renne. Nous héritons de l'effort de nos pères. La nature ne connaît d'autre loi qu'une germination éternelle. Le roseau pensant peut volontairement s'incliner lui-même, respecter la loi qui le tue. On n'enchaîne pas, d'ailleurs, l'océan de la *vie*, il faut laisser couler le flot éternel grossi de nos larmes et de notre sang : c'est tout ce qui reste de chacun. La survivance d'ailleurs serait-elle une supériorité? L'amour finira peut-être par faire survivre réellement l'aimant dans l'aimé.

Des religions, seuls subsisteraient l'inquiétude métaphysique avec ses hypothèses, et l'appel profond de la nature vers une société meilleure des hommes entre eux et avec l'univers. L'unique source de la certitude résiderait en l'*induction scientifique* (Renan). Le prêtre ferait, pour le peuple, fonction d'artiste qui présente de hauts symboles consolants. L'idéal lui-même est peut-être un mensonge? Qui sait s'il est un univers ou bien seulement des phénomènes solidaires sans aucune conspirante unité? Art, philosophie, religion : autant de créations qui nous sauvent. *Croyons* donc à l'effort moral qui paraît soulever le monde : adorer ce n'est pas se prosterner, mais s'élever. Un jour un rayon de soleil frappa le front d'une montagne; elle l'interrogea sur le ciel lointain d'où il venait; mais brusquement le rayon se réfléchit dans la mer qui le renvoya dans les cieux. P. 436. Voilà l'image de l'agnosticisme.

Guyau répète que le doute est tout à l'honneur du sage; mais n'est-il pas dupe du scientisme d'une part et d'une poésie au vague grandiose, incapable de nourrir les générations? La tradition spiritualiste et catholique maintint son âme, à son insu, à un niveau d'où l'eût fait déchoir le monisme déterministe. Quelle confiance garder en la pensée, si elle n'est qu'une manière d'apaiser la sensibilité en quête de bonheur? Ce pragmatisme, ce lyrisme frémissant, que goûtaient tant Nietzsche en lisant Guyau, tombent dès que s'éveille l'esprit critique. Les hommes consentiront-ils longtemps à se duper, à se renoncer pour le bien commun,

dès qu'ils seront prévenus qu'on leur a simplement versé un cordial en ces belles coupes que sont des phrases éloquentes? Tout le pragmatisme latent dans l'équivoque de Fouillée, dans le sens naturaliste de la force, a sorti son effet déprimant chez son disciple. Comment espérer conserver le respect, l'admiration, et « ce grain d'encens qui toujours brûle au cœur des hommes » (p. 99), et la joie de collaborer à l'ordre fraternel, s'il n'est que des faits conditionnés et conditionnants? L'attrait que Guyau reconnaît dans l'homme pour l'universel, pour la vie raisonnable et bonne (p. 353) prouve en nous autre chose que des faits : l'intelligence qui les juge du point de vue absolu. Quand nous aimons, dit-il, c'est dans l'éternel, pour la sagesse, la vertu et la bonté, p. 463; nouvelle preuve que le naturalisme est un faux point de vue. La nature qui déroule aveuglément son cours ne rend pas compte de ce fait, de ce qui fut toujours l'âme des civilisations. Celles-ci ont progressé dans la mesure où elles n'ont pas cru au naturalisme. S'il n'est que des faits : qui sera juge? Ni l'art, ni la science, ni l'amour du risque, ni la fierté stoïque en face de la mort n'ont chance de tendre notre vouloir qu'autant que la foi demeure dans la valeur de ces convictions. Mais si l'on nous assimile à une jeune folle, qui chaque jour se pare pour un fiancé de rêve, qui ne vient jamais, tout s'écroule dans le « rienisme ». Cf. Guyau, *Essai d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 46; Fouillée, *L'art, la morale et la religion d'après Guyau*, 1892.

6. Si l'on s'en tient à certaines déclarations faites par H. Bergson (né en 1859) au P. de Tonquédec, sa philosophie réfuterait le panthéisme et le monisme; d'elle « se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie ». *Études*, 20 février 1912.

Très louable intention, mais le sens obvie des textes y répond-il? Un penseur ne peut-il s'illusionner sur le sens profond de son propre système? En 1911, *Revue de phil.*, octobre, M. Maritain qualifie le système de « panthéisme athée » et « d'évolutionnisme intégral » (p. 535, 539). Avant ses lettres au P. de Tonquédec, écrit Parodi, « il pouvait bien sembler que sa philosophie aboutit à une sorte de panthéisme vitaliste. » *Philosophie contemporains*, p. 342. On a pu douter si la réalité dernière avec sa continuité anonyme et sa fécondité sans loi « ne nous ramène pas inévitablement à une manière de divinisation de la nature? » P. 343. L'étude des problèmes moraux offrira peut-être l'occasion à Bergson de lever cette ambiguïté. Mais son antiintellectualisme décidé, son sentiment profond de la contingence universelle et du seul droit d'être au « se faisant » font penser au naturalisme évolutionniste. Le P. Garrigou-Lagrange, O.P., écrit : « Dieu n'est plus *simplex omnino et incommutabilis*, il est « une réalité qui se fait à travers celle qui se fait » (*Évol. créat.*, p. 269). Il n'est plus *re et essentia a mundo distinctus*, il est « une continuité de jaillissement » qui ne peut exister ni se concevoir sans le monde qui jaillit de lui. Il est cet élan vital antérieur à l'intelligence qui se retrouve en tout devenir, plus particulièrement dans celui qu'expérimente notre conscience » *Dict. apologetique*, t. I, 1909 col. 951. Le cardinal Mercier a appelé cette philosophie un « devenir panthéistique ». *Revue néo-scolast.*, 1913, p. 272.

Bergson fait suprême confiance au sentiment de la vie vécue comme Guyau et aussi comme Ch. Dunan, *Cours de philosophie*, 1893-1898, p. 307; il espère y trouver de même le tréfonds des choses. Autant il écarte la mécanique de l'évolutionnisme spencérien, autant il répugne au finalisme, qu'il juge artificiel; il préfère s'installer à l'intérieur même du mouvement. Le contact avec soi-même, vivant et durant, en une vie incessamment nouvelle et créatrice, nous

livrerait le mot de la grande énigme; en cette intuition vécue et primitive où l'esprit se tord pour ainsi à re sur lui-même, il saisirait son propre dynamisme à son jaillissement. La cosmologie devient ainsi une psychologie retournée; tout est psychique à quelque degré; tout est fluide et changeant comme les créations de la vie et de l'instinct, comme celles du génie. Un instinct qui en chacune de ses inflexions serait conscient de ses moyens aurait deviné le secret de la nature. Le moi-substance n'est plus qu'une certaine solidification fluide de ce grand courant qui soulève le monde. D'ailleurs partout ce sont des synthèses, des « tous » qui nous sont d'abord donnés, des « multiplicités-unes » que l'analyse fane, comme celle du chimiste qui ne voudrait trouver dans la flamme que des cendres et du charbon. L'intelligence serait une création pratique de la vie, elle identifie, elle solidifie, elle marque des limites et des arêtes aux choses, en vue de pouvoir répéter les mêmes actions utiles : manger, se défendre, se faire entendre d'autrui; pour commodité, elle travestirait le réel qui est toujours en interaction universelle et fluent. L'inconscient avec ses richesses virtuelles et sa souplesse serait bien plus foncier que le conscient. Il n'y aurait pas lieu de se demander quelle est la raison de l'être des choses : elles sont parce qu'elles sont; le devenir trouverait en lui-même sa raison d'être. On peut donc se demander si, au lieu d'absorber, comme les anciens panthéistes, les êtres participés en Dieu, Bergson n'absorbe pas l'Être par essence dans les êtres participés et les choses du temps. *L'évolution créatrice*, p. 392-399, 209, 270, 108, 16, 298-323.

Dans sa partie critique cette philosophie nous sert grandement. Elle a montré le caractère artificiel du déterminisme mécanique et rétabli la réalité de l'esprit; elle a mis fin à l'associationisme qui oubliait la continuité dynamique de notre durée; elle a fixé le rôle seulement instrumental du système nerveux dans la vie consciente; elle a prouvé l'effort interne des êtres, et que la parenté manifeste entre les vivants et en quelque sorte leur divergence sur des lignes d'évolution analogues, ne peuvent être dues simplement à l'accumulation par hasard de petites variations utiles (Darwin), ni à la simple action des milieux sur les organes en exercice (Lamarck). Qu'on explique donc par là, en effet, les analogies entre les vivants concernant l'œil, l'oreille, l'assimilation et la désassimilation! Mais pour mieux réfuter ces erreurs, elle a cru devoir abandonner l'être et l'intelligence! Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, *Matière et mémoire*, 1896, *L'évolution créatrice*, 1907, *L'énergie spirituelle*, 1920.

Après les épuisantes ténèbres du mécanisme universel qui ne pouvait qu'engendrer le scepticisme radical, le bergsonisme parut l'aurore d'un monde nouveau. Le succès inouï des méthodes physico-mathématiques avait fait prendre leur figuration, leur traduction des choses en langage de mouvements mesurables pour la révélation dernière. Bergson en dénonça l'artifice, après Boutroux, et prétendit nous offrir la plus expérimentale des métaphysiques; mais cet empirisme radical nous fait lâcher l'être pour l'insaisissable devenir. Le sentiment de notre durée et l'intuition sympathique qui nous transporte au sein des êtres indéfiniment mobiles nous livraient leur fugacité qui échappe à toute loi générale. L'universel n'est plus que le signe pratique d'une attitude utile identique prise en face des mêmes objets : feuilleter un livre, semer du grain, désigner un chêne, pour lier le même au même, alors que tout est divers et glissant. Les principes représentent des artifices pratiques, des formules sur lesquelles chacun s'accorde et se repose, afin de pouvoir solidifier le savoir et déduire : autant

de fictions utiles, ou de « décrets ». Cf. aussi : Meyerson *Identité et réalité*, 1907; *De l'explication dans les sciences*, 2 vol., 1921; Brunschwig, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1907; L. Rougier, *La structure des théories déductives*, 1921, qui sont dans le même sens. Ainsi, Socrate est mortel, parce que nous avons construit les concepts commodes et rapportables : homme, mortalité et Socrate. Au lieu de ces fictions, on nous invite à revivre la genèse des choses et celle de l'intelligence, sous la poussée intérieure et formidable de la vie universelle (p. 28).

Mais quelle sécurité nous reste, si nous dédaignons les concepts qui sont nos instruments d'analyse et d'entente entre nous ? Bergson, pour élaborer et exposer son système, a dû s'en servir. N'y a-t-il pas cercle vicieux puisque, bon gré mal gré, écrit Parodi (p. 333), celui-ci ne saurait éviter d'être une œuvre d'intelligence. La pensée surgit de l'existence même et d'ailleurs l'existence s'y plie : c'est donc que la nature contient de l'ordre, qu'il y a des parentés, qu'il y a possibilité de ramener, en la pensée, le multiple à l'un, même dans la conscience qui dure et qui croît, où il n'y a pas une poussière d'impressions, mais des états capables de rentrer en des catégories. Dwelshauvers, *La psychologie contemporaine*, 1920, p. 219. A la vérité tout est actif, mais on ne peut définir les êtres simplement en termes d'action. Le thomisme répugne, lui aussi, à l'immobilisme; il entend bien maintenir qu'il est des changements réels, du nouveau, à chaque instant dans le monde. Mais comment concevoir que « le changement n'a pas besoin d'un support, que le mouvement n'implique pas un mobile », Bergson, *Conf. d'Oxford*, p. 24, que la science n'a jamais affaire qu'à la mobilité... qu'il n'y a que des actions toujours imprévisibles ? *L'év. créat.*, p. 270, 325. N'est-ce pas mettre l'expérience sensible au-dessus de la raison, comme déjà écrivait Aristote contre Héraclite ? *Metaphys.*, I, II, c. iv; I, III, c. v; I, XII, c. ix; en appeler aux charmes de je ne sais quelle mélodie intérieure, et faire l'apologie de l'instinct qui se crée des croyances connaturelles ?

Que devient la personnalité dans ce phénoménisme où l'on nous la présente comme un dynamisme original et toujours fuyant ? Quelle est donc la raison de son centre et de son rythme à elle, de sa permanente continuité ? *Évol. créat.*, p. 209, 338.

La liberté, que Bergson affranchit du mécanisme, semble bien revenir à la simple spontanéité (*libertas a coactione*). Alors le passionné emporté par l'attrait qui charme entièrement son moi serait l'homme le plus libre ?... *Essai sur les données immédiates*, p. 130.

Nous ne prétendons pas ramener la finalité naturelle chez les vivants à l'art du constructeur de machines; le secret de cette finalité nous échappe; qui jamais pourra l'analyser, la « nommer » ? Chaque être jouit d'un appétit naturel qui le porte vers son bien, et en définitive : *Omnia appellantur divinam similitudinem quasi ultimum finem*, à leur manière. Dieu les a pourvus de formes substantielles qui font leur unité spécifique. Il y a beaucoup d'imagination en cet élan bergsonien de la vie, par exemple, vers la fonction visuelle, qui façonnerait de loin la dure et routinière matière, en organe sensible à la lumière.

Évidemment il n'y a pas lieu de se demander pourquoi l'Être est, mais seulement : cet être qu'est le monde mobile est-il l'Être par soi ? « Cette question est primordiale et inéluctable. Elle n'implique pas du tout que le néant soit avant l'Être, mais seulement qu'il n'est pas vrai qu'en tout être, l'existence soit contenue dans l'essence. » J. Maritain, *Rev. de phil.*, oct. 1911, p. 498.

Bergson a trop vu dans l'intelligence cette méthode moderne, décrite plus haut, séduite par la quantité ;

en réalité l'intelligence doit savoir concilier le divers et le semblable; le singulier et l'universel : l'existant est riche de potentialités rationnelles que notre pensée découvre sans faux artifice : des lois fondées et non calquées sur le réel.

Pourquoi aussi nous en tenir à ce que l'expérience nous livre *hic et nunc* ? L'homme, en ses pensées et ses amours, est en quelque sorte « polarisé ». Comprendre et aimer du point de vue de l'universel, voilà bien la direction vers laquelle l'a lancée la nature, c'est-à-dire l'Être absolu dont elle dépend.

La littérature bergsonienne est immense. Cf. surtout : Ed. Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, 1912, très bergsonien; René Gillouin, *La philosophie de H. Bergson*; J. Maritain, en mai-juin 1913, a fait la critique de Bergson à l'Institut catholique de Paris, conférences réunies en volume, *La philos. bergsonienne*, 2^e éd., 1924. Il a bien marqué l'originalité de l'intelligence, faculté de l'être, d'un autre ordre que l'image, la puissance de choisir parmi des biens particuliers qu'est la liberté, la difficulté pour le bergsonisme de rendre raison de la personnalité, de la distinction de Dieu et du monde et de la création *ex nihilo*. Jacob, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1898, accuse cette philosophie impressionniste « de renverser la législation de l'entendement dont elle ne prouve pas qu'elle puisse se passer » (p. 201), et de ne pas respecter la nature de l'acte libre. Mêmes critiques chez Pénido, *La méthode intuitive de M. Bergson*, 1918, p. 5; Farges, *La philosophie de H. Bergson* (Bonne Presse); J. Grivet, art. *Évolution créatrice*, dans le *Dict. apologétique*, t. 1; Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, 1922, 3^e éd., p. 230 sq.: « Le panthéisme évolutionniste chez M. Bergson ».

9. Le « panlibidinisme » de Freud qui s'apparente à « l'élan vital » et au « génie de l'espèce », devient chez quelques-uns de ses disciples une sorte de métaphysique vitaliste. Le médecin Mœder de Zurich appelle de ses vœux une humanité instinctive et croyante, comme au Moyen Âge, par simple besoin du cœur, en vue de compenser le rationalisme artificiel de notre temps. L'amour serait aussi une des manifestations fondamentales du besoin de se fondre dans le tout, et la Rédemption un symbole sublime de renoncement au moi individuel pour devenir une part vivante du Cosmos plus harmonieux en ses vouloirs. La *libido* dériverait du plasma germinatif immortel : on se rapproche de Bergson. L'individualité est appelée à rejoindre l'océan de l'être d'où elle est sortie pour s'y perdre à nouveau. Déjà dans l'amour elle s'oublie en un autre; s'oublier tout à fait dans l'extase, tel serait le souverain bien de l'âme. On devine ici une philosophie biologique qui paraît transposer le néoplatonisme selon les vœux du cœur. Une pédagogie de la *libido* serait ainsi chose capitale pour le bonheur des individus : la modérer, la sublimer dans le culte de l'art, par exemple, ou de la fraternité, libérer certains refoulements devinés comme facteurs des troubles mentaux, etc. Cf. Mœder, *Guérison et évolution dans la vie de l'âme*, 1918. Cf. Régis et Hesnard, *La psychanalyse*, 2^e éd., 1922, p. 189.

L'hypothèse de l'évolution générale des êtres vivants est devenue de notre temps une sorte de clé universelle; la catégorie *vie* a remplacé celle de *raison* et celle de *science*, en grande partie; souvent elle se fusionne avec le point de vue *social* et parfois même *cosmique*. On ne s'étonne pas outre mesure que plusieurs aient cru entrevoir chez des penseurs et des artistes généreux comme E. M. de Vogüé, *Heures d'histoire*; *Images romaines*, 1892 et M. Barrès, *Grande pitié des églises de France*; *Enquête aux pays du Levant*, une sorte de naturalisme élevé où le *divin* serait immanent à l'univers; beaucoup de romantiques, laissent une impression analogue.

V. CRITIQUE DU MONISME. — Contre cette doctrine portent déjà bien des raisons opposées au matéria-

lisme; tenons-nous ici à celles qui militent contre le monisme sous sa forme générale.

1° *Le monisme est une hypothèse gratuite parce qu'il passe de l'ordre logique à l'ordre ontologique.* — 1. L'unité substantielle des êtres, ou bien encore leur identité foncière de nature, et la tendance immanente au progrès universel, sont-elles une véritable généralisation de l'expérience, ou plutôt *une simple vue de l'esprit*, que favorisent la peur de l'idée de création et le problème du mal? Voilà la question.

Il y a un monisme vrai, celui qui s'attache à ramener la multiplicité à l'unité, à trouver du haut en bas de l'échelle des êtres des analogies, des parentés; il est le propre de toute philosophie des sciences. Je puis comprendre la constitution de la matière, même celle des étoiles, et une bonne partie de leurs lois, partout nous déchiffrons un ordre que nous ne créons pas en notre pensée — loin de nous ce *nominalisme*! — mais que nous découvrons. Nous ne sommes pas un empire dans un empire: notre intelligence retrouve ses propres lois dans tout l'univers. Il y a des lois communes entre l'amibe et l'éléphant, par exemple, mais cela ne prouve rien contre leur essentielle diversité. La trompe de l'éléphant est « l'analogie » des pseudopodes de l'amibe; mais leur identité de nature et leur commune ascendance dans l'effort universel de la vie ne s'ensuivent pas le moins du monde. Il n'y aurait que dans l'idéalisme subjectif que tous les êtres — purs produits de la pensée — confondraient leur nature. Il restera toujours: a) le passage de la matière à la vie, de la vie à la sensation, de celle-ci à la pensée et à la liberté; b) la diversité des individus eux-mêmes dans l'espèce. L'unité ne doit pas faire oublier la multiplicité, et inversement. Le monisme paraît impressionné par une sorte de panthéisme que confonnent les « réaux », au temps des disputes fameuses autour du problème des « universaux ». Il garde la secrète pensée de déduire le monde des lois générales de l'être, depuis celles du triangle jusqu'à celles qui fixent le nombre des étamines de la fleur du marronnier. Illusion! Évidemment *déduire*, d'après la raison *propter quid* des choses est bien l'idéal de la science; mais que de premières données de fait irrémédiablement obscures d'abord s'imposent! Cf. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, 1920; O. Habert, *Revue de philosophie*, nov. 1921.

A la faveur d'un idéalisme abusif, le monisme passe spontanément de l'ordre des concepts à l'ordre réel pour les assimiler; il identifie la nature avec nos classifications: embranchements, classes, familles, etc. En bref, il paraît transposer la parenté naturelle des êtres et leur apparition progressive, saisie en gros par l'esprit et répartie en rameaux divergents, en filiation d'un tronc unique: les êtres, en identité et en continuité de nature. Or il convient de rappeler l'adage thomiste: *Universalia fundamentaliter in rebus, formaliter tantum in mente*. Cf. Aristote, *Metaphys.*, I, VII, c. 1; Vacherot surtout fut tenté par cette assimilation: *La métaphysique et la science*, t. II, p. 608, 636. Parenté logique ne prouve pas continuité naturelle.

Reconnaissons que nous ne pouvons guère nous faire une idée de la nature des êtres qu'à travers notre moi et en fonction de celui-ci, dégradé ou amplifié à l'infini, quand il s'agit de Dieu; pourtant, nous nous refusons à confondre *analogie* et *identité* foncière de nature et d'origine. Notre esprit, pour une part, s'est façonné au contact des choses: « le fil de l'analogie ne nous abandonne jamais », Fouillée, *Esquisse*, p. LXII; cela ne peut nous conférer le droit de conclure à je ne sais quelles virtualités originelles d'où seraient sortis le monde et l'esprit qui garderaient ainsi l'empreinte commune du tout. N'y a-t-il pas un anthropomorphisme inconscient — reproche que nous retournons

donc — à imaginer le *tout* à la manière de la croissance d'un végétal ou d'un sentiment dans le subconscient ou l'inconscient?

Qu'on ne nous oppose pas le soi-disant « morcelage » de notre « pluralisme ». En un sens tout est dépendance universelle dans le cosmos: l'enfant dépend du père, le nuage du soleil, tel naufrage et ses conséquences de la marée et celle-ci de la lune, etc. Mais le père et le fils, même le soleil et le nuage gardent leur individualité. Il est des individus et des personnes qui jamais ne coupent les fils qui les unissent au tout, mais qui cependant à leur manière circonscrivent — réellement ou artificiellement selon les unités naturelles ou artificielles — la matière à tel lieu de l'espace ou à telle place dans le temps.

Rien n'est isolé dans l'ensemble; mais qui prouvera que le clignement d'yeux d'un Parisien modifie la hauteur de la marée à Trouville? « L'expérience nous montre entre les événements et les objets, des limites parfois flottantes et parfois nettes. Il y a dans le monde des séries entières de phénomènes qui se comportent entre elles comme des étrangères. » Tonquédec, *Dictionn. apol.*, art. *Miracle*, t. III, col. 532. Le coefficient de dilatation des corps ne varie pas avec les phases de la lune.

Durkheim a voulu voir dans l'emprise exercée par la société sur ses membres, puis l'emprise intérieure imaginée par les primitifs en forme d'esprits et enfin de Dieu, toute l'origine du monde mental: croyances, coutumes et rites. Mais c'est aller chercher bien loin. Chaque homme naturellement se sent flanqué d'un « double » et distingue sa pensée de son bras; c'est la confiance spontanée dans un certain ordre moral, au contraire, qui a d'abord contribué à la soumission aux liens sociaux. *Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1911, p. 519; Critique, dans O. Habert, *L'école sociologique et les origines de la morale*, 1923, p. 41 sq. Donc le *dualisme* de la matière et de la conscience tient à notre nature et non à une illusion sociale.

Selon Eug. de Roberty (1843-1915), Dieu soi disant cause du monde ne serait autre chose que le monde même et l'homme, avec en plus la négation de leur caractère fini; l'esprit serait un pur concept très épuré de la matière, et le mal un moindre bien, la condition même de celui-ci, *Recherche de l'unité*, 1893; *Le bien et le mal*, 1896, § 19. C'est rester dupe de l'empirisme et de notre imagerie mentale. Notre conception de l'immatériel et de Dieu, par la méthode de négation et d'amplification, ne nous laisse plus dans le sensible. Dieu est bien pour tout spiritualiste l'Être transcendant. Notre *unité dynamique*, nous la saisissons dans l'expérience même de la vie intérieure; elle n'est pas un simple concept abstrait dont nous serions victimes. La pensée déborde l'image et commande à la matière.

2° *Le monisme est une hypothèse fautive.* — Au nom des sciences inductives on ne peut conclure à l'évolutionnisme radical: que de chaînons manquent qui seraient nécessaires! D'ailleurs la loi qui exprime le développement de l'homogène à l'hétérogène a pour corrélatif la loi inverse, comme l'a prouvé M. A. Lande, *La Dissolution opposée à l'Évolution*, 1899. Les énergies physiques tendent, en effet, vers une chaleur uniforme; la pensée critique et la mode corrodent les instincts divers pour les assimiler à des coutumes et des croyances générales; les individus entrent en des groupes de plus en plus universels; à la limite ce serait le retour à l'unité des consciences en Dieu leur Père commun. Le surhomme même travaille à une société future de surhommes.

Poussons plus métaphysiquement l'analyse. Le monisme aboutit à faire du monde changeant l'être éternel et par soi; du devenir, du tréfonds de la vie,

de l'élan créateur, de l'impulsion universelle aux virtualités indéfinies, il fait l'Être absolu.

1. *Cela est contradictoire.* — L'Être par soi et de toute façon indépendant ne peut que posséder actuellement toutes les perfections dans la parfaite immutabilité. Il est l'Acte pur sans mélange de puissance. On ne peut avoir l'être à un plus haut degré que l'Être par soi : donc la plénitude de l'être. Si le devenir constant est la loi de l'être, chacune de ses phases est nécessaire, c'est l'hypothèse; et aussi non nécessaire, puisqu'elle s'écoule sitôt née. Si loin qu'on remonte, on trouverait donc contradictoirement ce nécessaire — fluent, cet écoulement sans une source, la puissance sans l'Être!

Comment du point de départ identique seraient sortis les individus si divers, et la vie, la sensation, la science, la moralité? D'abord quelle raison offrir pour expliquer le degré d'être des modes initiaux de l'univers? On reculera jusqu'à l'indétermination pure, la puissance pure; mais comment passera-t-elle à l'acte toute seule? C'est donc par la Perfection qu'il faut débiter; la puissance précède l'acte comme la cause l'effet. Tout être fini est mélangé d'acte et de puissance, de réalités et de virtualités, c'est ce qui explique que l'on devienne savant, sage, etc. Mais l'Être subsistant par soi ne comporte que la parfaite possession éternelle de la perfection. La création n'amena en Dieu aucun changement. Dieu voit éternellement et par un acte unique tout ce qui devient dans l'histoire par son ordre ou sa permission. — Les sciences positives partent d'un donné de fait : le monde et ses phases; la création leur échappe; en leur ordre, rien ne se fait de rien. Mais quand des savants prétendent ériger cet ordre de conditions et de conditionnés, en l'Absolu, ils font de la métaphysique et tombent sous les critiques susénoncées.

2. *La finalité immanente s'écarte du principe de raison suffisante.* — Si le gland devient chêne et l'embryon un homme, c'est qu'un Pouvoir intelligent, transcendant à la nature, y a pourvu. Comment concevoir un produit ordonné, où les forces collaborent, sont gouvernées vers un ordre savant — dont le procédé dépasse l'action de l'ouvrier sur la machine qu'il construit — alors que la pensée ne serait qu'au point d'arrivée? Eh quoi, une pointe de flèche indique la présence de l'homme; et le sous-marin-poisson, l'avion-oiseau, les organes générateurs d'électricité, la pompe qu'est le cœur, les moteurs que sont les muscles et les nerfs, etc., ne prouveraient pas qu'une pensée assiste la nature? Bouyssonie, *Bataille d'idées*, 1924, p. 20 sq. Un moyen ne peut être ordonné à une fin que par une cause intelligente; les êtres dépourvus d'intelligence reçoivent leurs directions et leur organisation d'un être intelligent : Dieu est ouvrier d'ouvriers, non de machines, comme fait l'homme. Qui pourra penser que les yeux ne sont pas pour voir et les ailes pour voler, les mamelles pour allaiter? Que de conditions réunies pour former un homme au physique et au moral! Et celles-ci seraient le résultat de myriades de coïncidences et de hasards heureux qui, en continuité, auraient survécu! C'est là heurter de front notre raison. Cf. articles DIEU et CRÉATION de ce Dictionnaire et du Dictionnaire apologetique; Paul Janet, *Les Causes finales*. Un plan futur, en dernière analyse, ne peut agir que par l'intervention d'une pensée unie à une volonté.

Toute conception générale des choses comporte, pour notre intelligence, bien des côtés mystérieux; mais, entre tous les systèmes, nous devons choisir celui qui ne choque ni le principe de contradiction, ni le principe de raison, ni les valeurs morales. Sans création, Dieu s'absorbe dans la loi du monde; alors pourtant que, de toute évidence, la personnalité est au plus haut degré dans la ligne de l'être.

L'espèce de *dualisme* (autre forme du monisme) qui nous propose un dieu fini, incarné en quelque sorte en la matière éternelle, pour devenir le Christ perpétuel, parce qu'il lutte contre elle pour réaliser l'ordre et l'harmonie fraternelle, tombe sous les critiques antérieurement énoncées : c'est à ce système déjà signalé chez Vacherot que parut aussi se référer J. Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, 1890.

Le *panthéisme* qui souvent se distingue assez peu de ce dualisme, paraît non moins ému par le problème du mal; cependant il aboutit à mettre le mal jusqu'en son dieu qui ne ferait qu'un avec le monde. Pourtant peut-on oublier que le mal lui-même prouve l'existence du souverain Dieu, de Celui qui subsiste pleinement? Le mal, en effet, ne peut être une substance, il n'est jamais qu'une privation, un manque de rectitude dans le vouloir, s'il s'agit du mal moral. Le mal suppose donc un sujet qui est toujours bon par le côté où il est un être, où il est une cause capable d'intelligence. De ce bien partiel, on ne trouve la raison que dans le bien total — Que de fois aussi la douleur est une nécessité naturelle et un mobile d'efforts, une source de détachement des choses éphémères, et de générosité du cœur, une occasion de rapprochement entre les hommes! Le fini pâtit inévitablement de son caractère imparfait; mais aussi il peut se perfectionner moralement en pâtissant. Cf. X. Moisan, dans *Revue de philosophie*, déc. 1914, p. 332 sq.; E. Lasbax, *Le problème du Mal*, 1919.

3° Le concile du Vatican (sess. III, c. 1) enseigne le commencement du monde, créé du néant, la distinction de substance et d'essence de Dieu et des choses créées : celles-ci n'émanent point de Lui, comme de l'être indéfini en devenir vers ses déterminations.

CONCLUSION. — Les conceptions savantes sont en continuité avec le sens commun qui ne saurait voir dans la pensée des changements de place ou une ombre sans vertu, qui ramène à l'unité du moi la solidarité de notre vie, qui toujours admira dans la nature l'activité d'une Intelligence, qui jamais ne mit sur le même plan les simples faits et les valeurs morales. Quel honnête homme ne se révolte à la méprisante pensée d'un juste et d'un criminel dont la fin dernière commune serait l'infecte corruption! Avant de se séparer du bon sens de l'humanité — qui toujours répugna au matérialisme et au monisme — encore faudrait-il avoir des preuves bien sérieuses. Comment faire de la pensée un éclair entre deux néants? On a regardé l'intelligence comme un simple produit de l'action, par une abusive interprétation des sciences, et en vertu d'un romantisme diffus, pour lequel, l'ivresse de vivre pousse le monde vers l'apaisement des désirs : c'est cette atmosphère mentale pragmatiste qui a favorisé le monisme psychologique et vitaliste.

Outre les nombreux ouvrages et articles cités : Caro, *Le matérialisme et la science*, 1868; J. Grasset, *Les limites de la biologie*, 1903; P. Vignon, *Revue de philos.*, 1904, 1905, 1923; Guibert, *Les Origines*, 5^e édit., 1923; Saulze, *Le monisme matérialiste en France*, 1912; les articles excellents du Dict. apol. : *Déterminisme*, *Évolution*, *Providence*, *Matérialisme*, *Monisme*, utilisés ici; Boutroux, *L'idée de loi naturelle*, 1893; *L'évolution dans les sciences morales*, *Revue de philosophie*, 1911; O. Habert, *Le primat de l'intelligence*, 1926. — La meilleure critique du matérialisme doit provenir de l'étude de la substance et de la causalité; on sera très bien renseigné avec Corailbac, S. J., *La liberté et la conservation de l'énergie*, 1897; Ed. Thamiry, *De l'influence*, 1922; Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, 3^e édit., 1922.

O. HABERT.

MATHOUD Claude-Hugues (1622-1705), naquit à Mâcon en 1622 et entra dans la Congrégation de Saint-Maur le 26 septembre 1639. Après avoir achevé ses études, il vint à Saint-Germain-des-Frès

pour aider dom Luc d'Achéry, ensuite, il fut prieur de Saint-Pierre le Vif et de Sainte-Colombe de Sens et vicaire général de Gondrin, archevêque de Sens, qui le désigna pour faire partie de la commission chargée d'établir la censure de l'*Apologie des casuistes* du P. Pirot. Devenu infirme, le P. Mathoud se retira à l'abbaye de Saint-Pierre à Chalon-sur-Saône, où il mourut le 25 avril 1705.

L'écrivit le plus important du P. Mathoud a pour titre : *Roberti Pulli, S. R. E. cardinalis et cancellarii, theologorum, ut vocant, scolasticorum antiquissimi, sententiarum libri VIII; item Petri Pictaviensis, Academiæ Parisiensis olim cancellarii sententiarum libri V, nunc primum in lucem editi, ac notis et observationibus illustrati*, in-fol., Paris, 1655. Cet écrit était dédié à Gondrin et fut édité en collaboration avec le P. Hilarion Le Febvre de Beauvais. Le P. Mathoud y met en relief, à la fin de l'ouvrage, la doctrine particulière du cardinal Robert Pullus sur le suffrage des vivants en faveur des damnés et sur la coupe du péché qui est remise par la contrition elle-même et non point par l'absolution, laquelle remet seulement l'obligation de subir la peine éternelle et ne fait que déclarer la rémission des péchés; enfin, d'après le cardinal, l'attrition conçue par la seule crainte de la peine est insuffisante pour la rémission des péchés. Sur ce point, le P. Mathoud attaque très vivement les théologiens qui soutiennent une doctrine opposée, et par ailleurs, il excuse quelques opinions de Pullus devenues singulières. Incidemment, Mathoud affirme que les moines bénédictins ont toujours fait les fonctions de la cléricature, et au dire de Tassin, il composa, par les conseils de Launoy et de Sainte-Beuve, un ouvrage considérable sur ce sujet, *Hierarchie bénédictine*, resté manuscrit à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés.

Le P. Mathoud attaqua les thèses de Launoy sur l'évangélisation de la Gaule; il prétend que la foi a été prêchée à Sens, dès le 1^{er} siècle par saint Savinien et saint Potentien, qui furent envoyés en Gaule par saint Pierre. L'ouvrage a pour titre : *De vera Senonum origine christiana, adversus Joannem de Launoy, theologi quondam Parisiensis, criticas observationes Dissertatio. Adjecta est appendix adversus duas propositiones recentioris in eadem Parisiensi Facultate theologi*, in-4°, Paris, 1687; ce théologien est Elies du Pin qui, dans le premier tome de sa *Bibliothèque ecclésiastique*, avait soutenu l'opinion de Launoy. *Journal des Savants* du 12 juillet 1688, p. 83-87. Enfin le P. Mathoud a dressé un catalogue des archevêques de Sens, *Catalogus archiepiscoporum Senonensium, ad fontes historie noviter accuratus*, in-4°, Paris, 1688, *Journal des Savants*, du 12 juillet 1688, p. 87-88. Le P. Lelong a critiqué ce travail et il affirme qu'il est rempli d'erreurs.

Huet, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 265; Morel, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII, p. 325; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perrenès, 1842, t. VII, p. 254-255; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 293-294; E. du Pin, *Bibliothèque ecclésiastique du XVII^e siècle*, t. IV, p. 440-450; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. III, p. 398; Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris et Bruxelles, 1779, p. 192-195; et dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, 4 vol. in-4°, Bouillon, 1777, t. II, p. 220-223 (même texte que Tassin); Le Cerf de la Vieville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 344-346; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-12, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 319-320; Papillon, *Bibliothèque des auteurs de la Congrégation*, 2 vol. in-fol., Paris, 1723, t. II, p. 39-40; Huet, *Nomenclature*, 3^e édit., t. IV, col. 898.

J. GARDEYRE.

MATIÈRE ET FORME DANS LES SACREMENTS. — La théologie, l'emploi des termes *matière*, *matériellement*, est presque toujours

corrélatif à celui des termes *forme*, *formellement*. On trouvera à ces mots, voir t. V, col. 541, quelles diverses acceptions peuvent recevoir, dans la langue théologique, les expressions qu'on vient de citer. Ici, nous nous attacherons uniquement à la doctrine catholique relative à la matière et à la forme des sacrements. Puisque, d'autre part, les particularités relatives à chacun de ces sacrements sont interdites en cet exposé général, on se contentera de rappeler : I. Le caractère doctrinal que revêt la thèse de la matière et de la forme des sacrements dans l'enseignement de l'Église. II. La justification historique et traditionnelle de ce caractère (col. 341). III. Les raisons théologiques (col. 353). IV. Les conséquences pratiques dans l'administration des sacrements (col. 354).

I. CARACTÈRE DOCTRINAL DE L'ENSEIGNEMENT TOUCHANT LA MATIÈRE ET LA FORME DES SACREMENTS. — 1^o *Documents ecclésiastiques*. — 1. *Décret pro Armenis du concile de Florence*. — Après avoir exposé sommairement le nombre et la nature des sacrements, le décret continue :

Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia : quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum. Denzinger-Bannwart, n. 695.

Tous ces sacrements ont leur achèvement en trois éléments à savoir, les choses comme matière, les paroles comme forme, et la personne du ministre qui les confère, avec l'intention de faire ce que fait l'Église. Si l'un de ces éléments fait défaut, le sacrement n'est pas conféré.

On remarquera que dans ce texte, il n'est question directement que de la *confection* et de l'*administration* des sacrements. C'est à ce point de vue, *ad perfectionem sacramenti*, et non sous le rapport de la constitution intime du sacrement, que les trois éléments indiqués sont ici exigés. Et précisément parce que l'intention n'est pas un élément intrinsèque au signe sacramentel, il n'est pas dit : *tribus constituuntur*, ou *componuntur*, ou *existunt*, mais *perficiuntur*. L'intention du ministre est simplement requise pour la confection du sacrement; les choses et les paroles sont requises, — l'expression matière et forme l'indique suffisamment — pour la constitution intime, comme parties essentielles du sacrement. Le texte de saint Thomas, dont s'inspire ici le concile, ne laisse aucun doute sur l'exactitude de notre interprétation. *Commune etiam est omnibus, quod sacramentum consistit in verbis et rebus corporalibus... Verba quibus sanctificantur sacramenta, dicuntur sacramentorum formæ; res autem sanctificæ dicuntur sacramentorum materiæ... Requiritur etiam in quolibet sacramento persona ministri conferentis sacramentum cum intentione conferendi et faciendi quod facit Ecclesia; quorum trium si aliquid desit..., non perficitur sacramentum*. Opusc. *In articulos fidei et sacramenta Ecclesiæ. Opera omnia*, Parme, t. XVI, p. 119-120.

2. *Texte du concile de Trente*. — A propos de la différence qui existe entre la pénitence et le baptême, le concile se réfère clairement à la doctrine de la matière et de la forme dans les sacrements :

Hæc sacramentum multis rationibus a baptismo differre dignoscitur. Nam... materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet.

De multiples raisons marquent la différence de ce sacrement par rapport au baptême. Car... et par la matière et par la forme, ces deux éléments dont est constituée l'essence de tout sacrement, il en diffère notablement.

Ici l'expression : *essentia perficitur*, nous permet de parler de constitution intime, puisqu'il s'agit de l'essence même du sacrement. Il s'agit bien de la cons-

titution intime du sacrement : le catéchisme du concile de Trente, interprète de la doctrine officiellement promulguée, s'exprime ainsi à l'occasion de la définition du sacrement : « Il faut tout d'abord expliquer que la chose sensible, dont on a parlé plus haut dans la définition du sacrement, n'est pas seulement une, bien qu'il faille croire à l'unité du signe qu'elle constitue. Car tout sacrement est composé de deux parties : l'une remplit le rôle de matière et est dite l'*élément*; l'autre joue le rôle de forme, et s'appelle communément la *parole*. C'est ainsi que nous l'avons appris des Pères et, sur ce point, l'axiome de saint Augustin est connu de tous : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*. Sous le nom de chose sensible, on comprend donc la matière ou l'élément...; et, en outre, il faut considérer les paroles, qui ont ici la raison de forme. » Part. II, c. 1, n. 15.

3. *Interrogation posée à Wicleff*, par ordre de Martin V, Bulle *Inter cunctas*, Denzinger-Bannwart, n. 672:

N. 22 : *Utrum credat, Croit-il qu'un prêtre en quod malus sacerdos, cum debita materia et forma et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere conficiat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta?*

Croit-il qu'un prêtre en état de péché, s'il apporte la matière et la forme requises, avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise, confère vraiment les sacrements, absolve, baptise, et administre les autres sacrements?

4. *Déclaration de Léon XIII*, dans la lettre apostolique sur les Ordinations anglicanes, *Apostolicæ curæ*, sept. 1896. Cavallera, *Thesaurus*, n. 961.

In ritu cujuslibet sacramenti conficiendi et administrandi jure discernunt inter partem *cereemonialem* et partem *essentialem*, quæ *materia* et *forma* appellari consuevit. Omnesque norunt, sacramenta novæ legis, utpote signa sensibilia atque gratiæ invisibilis efficientia, debere gratiam et significare quam efficiunt et efficere quam significant. Quæ significatio, etsi in toto ritu essentiali, in materia scilicet et forma, haberi debet, præcipue tamen ad formam pertinet; quum materia sit pars per se non determinata, quæ per illam determinetur.

Dans le rite qui concerne la confection et l'administration de tout sacrement, on distingue avec raison entre la partie *cérémoniale* et la partie *essentielle*, qu'on appelle la *matière* et la *forme*. Chacun sait que les sacrements de la Nouvelle Loi, signes sensibles et efficaces d'une grâce invisible, doivent signifier la grâce qu'ils produisent et produire la grâce qu'ils signifient. Cette signification doit se trouver, il est vrai, dans tout le rite essentiel, c'est-à-dire dans la matière et la forme; mais elle appartient particulièrement à la forme, car la matière est une partie indéterminée par elle-même, et c'est la forme qui la détermine.

2° *Caractère doctrinal de l'enseignement touchant la matière et la forme des sacrements*. — Aux textes généraux que l'on vient de citer, on pourrait ajouter tous les textes particuliers concernant l'existence d'une matière et d'une forme dans chaque sacrement déterminé. Mais les textes généraux suffisent à justifier le caractère doctrinal de cet enseignement. Des documents rapportés, il ressort, en effet, et très clairement, que l'existence d'une matière et d'une forme dans les sacrements de la nouvelle Loi appartient à l'enseignement officiel de l'Eglise. Ce n'est pas seulement l'énoncé d'une discipline, c'est l'exposé d'une doctrine. Sans doute cette doctrine n'est pas proposée par le moyen d'une définition solennelle, mais elle repose sur de véritables déclarations, qui relèvent du magistère ordinaire. On n'en saurait douter en ce qui concerne l'incise du concile de Trente, sess. xiv, c. 11, l'interrogation posée à Wicleff au nom de Martin V, et la déclaration de Léon XIII. Quant au décret *Pro Armenis*, dont beaucoup contestent aujourd'hui la portée doctrinale, pour n'y trouver qu'un document disciplinaire, il nous paraît impossible de ne pas

admettre qu'il constitue une déclaration officielle de la doctrine catholique sur les sacrements. Voir sur ce point De Guibert, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 81 sq.; 150 sq.; 195 sq., et IMPOSITION DES MAINS, t. VII, col. 1411-1416. Nous avons d'autant moins besoin de prouver la vérité de ce sentiment, que le décret *Pro Armenis* n'est pas le seul document sur lequel repose notre assertion. Il est donc tout à fait insuffisant de dire que le décret *Pro Armenis* tout en étant souverainement respectable, ne s'impose pas à la foi; que le concile de Trente a employé la terminologie *matière et forme*, sans se prononcer sur la valeur de la théorie philosophique dont elle s'inspire. Il y a, en réalité, une véritable doctrine ecclésiastique de la matière et de la forme dans les sacrements; doctrine que, dans sa teneur générale, on ne saurait rejeter.

Quant à déterminer exactement la note théologique qui convient à cette doctrine catholique, il faut procéder avec de prudentes nuances. Ces nuances ont été marquées par les théologiens eux-mêmes qui ont enseigné avec le plus de rigueur cette doctrine.

1. Que tous les sacrements de la Loi Nouvelle comportent une matière et une forme, c'est une doctrine au moins théologiquement certaine, c'est-à-dire proche de la foi et que l'on ne saurait nier sans erreur. Les théologiens prouvent la vérité de cette note théologique, en montrant que la formule « matière et forme » est équivalente à cette autre formule : *choses sensibles et paroles*, dont l'existence est affirmée dans les sacrements, au nom de l'Écriture et de la Tradition. En l'absence de documents infaillibles définissant cette vérité comme de foi divine et catholique, il reste qu'on la doive proclamer proche de la foi, c'est-à-dire susceptible de définition. Il suffit, pour se rendre compte de la pensée des grands théologiens, commentateurs de saint Thomas sur ce point, de considérer le processus de leur raisonnement : suivant la lettre même du Docteur angélique, III^e, q. LX, a. 1, ils partent de la définition du sacrement, *signe sensible*, pour affirmer que le sacrement doit consister en une chose sensible (a. 5), déterminée (a. 6), et que, par conséquent, pour obtenir cette détermination, il est nécessaire qu'une signification précise soit apportée aux choses par les paroles (a. 6), paroles déterminées (a. 9) auxquelles il ne faut rien soustraire ou ajouter de substantiel (a. 10). C'est comme en passant, et pour présenter la vérité sous des expressions plus claires et plus accessibles que saint Thomas parle de la matière et de la forme des sacrements : *Ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis, sicut forma et materia, inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum* (a. 6, ad 2^{um}). Ou encore : *In sacramentis, verba se habent per modum formæ, res autem sensibiles per modum materiæ* (a. 7). Mais il n'institue nulle part directement la question : *Utrum sacramenta constent materia et forma?* L'assimilation faite par saint Thomas se retrouve naturellement chez tous ses commentateurs, Cajétan, Jean de Saint-Thomas, Gonet, les Salmanticenses, Billuart, Suarez, Vasquez, De Lugo, Bellarmín, etc. Si la plupart de ces commentateurs insistent plus particulièrement sur le problème de la matière et de la forme des sacrements, c'est qu'ils y sont poussés par des nécessités apologetiques ou qu'ils entendent approfondir certains aspects secondaires des problèmes que recouvrent les expressions matière et forme. Mais le sens général de leur exposé demeure le même. Voir Cajétan, *In III^{am} P.*, q. LX, a. 6, ad 2^{am}; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, De sacramentis*, disp. XXII, a. 6, dub. 11; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ, De sacramentis in communi*, disp. I, a. 7, n. 85 sq.; Salmanticenses, *De sacramentis in communi*, diss. I, a. 3 et 4; Suarez, *In III^{am} P.*, disp. II, sect. 1-III; Vasquez, *id.*, disp. CXXIX, c. 3,

De Lugo, *De sacramentis*, di-p. II, sect. viii, n. 53; Bellarmin, *Controversiæ, De sacramentis*, I, I, c. xviii, etc. Il appartient à la théologie positive de démontrer l'identité des choses et de la matière, des paroles et de la forme, dans les sacrements de la Nouvelle Loi : cette démonstration, puisée aux sources mêmes de l'Écriture et de la Tradition, est l'objet de la seconde partie de cet article.

On conçoit qu'au problème présenté sous cet aspect général une seule solution s'impose, laquelle est acceptée de tous les auteurs catholiques. On ne cite guère que Durand de Saint-Pourçain qui ait nié, *In IV^{um} Sent.*, dist. I, q. iii, n. 6, l'existence des choses et des paroles, ou, en d'autres termes, de la matière et de la forme dans les sacrements. Et encore cet auteur ne la niait qu'en ce qui concerne les sacrements de pénitence et de mariage. Les commentateurs de saint Thomas l'excusent, parce qu'il écrivait avant le concile de Florence, mais ils censurent sa doctrine avec sévérité.

2. La plupart des théologiens déduisent de la vérité qu'on vient de rappeler que les sacrements de la Loi nouvelle se composent de choses (matière) et de paroles (forme) comme d'éléments intrinsèques et constitutifs de leur essence. Et ici, nous ne sommes plus en face d'une vérité théologiquement certaine, mais d'une de ces opinions que les théologiens qualifient de plus probables (*probabiliores*). « Les mots, matière et forme, signifient par eux-mêmes les parties constitutives : donc, si nous parlons de la matière et de la forme d'une chose, on comprend immédiatement qu'il s'agit des parties constitutives de cette chose. Et bien que les scotistes disent qu'il ne faut pas trop presser la signification de cette façon de parler toute analogique, on voit facilement (ce que concède l'un des meilleurs scotistes, Vega) que la doctrine commune apparaît plus conforme aux définitions des conciles de Florence et de Trente, (*Defensio Conc. trid.*, I, XIII, c. xv). » Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. vi, n. 34. L'opinion commune a pour elle l'autorité du catéchisme romain, voir col. 337 et de saint Thomas, qui écrit : *Verba et res sunt de essentia sacramenti*, *In IV^{um} Sent.*, dist. I, q. i, a. 3, ad 2^{um}; et encore : *Quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam, sicut in partes essentia. Sum. theol.*, III^e, q. xc, a. 2.

Contre cette opinion commune, plus probable, la théologie relève deux manières de voir divergentes. C'est, tout d'abord, l'opinion de Scot et de nombreux scotistes, *In IV^{um} Sent.*, dist. III, q. i; dist. VIII, q. i et ii; dist. XIV, q. iv. La matière et la forme ne sont pas toujours parties constitutives des sacrements, bien qu'elles soient toujours requises : parfois, en effet, la signification sacramentelle réside dans tout le composé de matière et de forme; c'est le cas du baptême, de la confirmation, de l'extrême-onction : donc, en ces sacrements, la matière et la forme constituent essentiellement le sacrement. Ailleurs la signification est dans la seule forme, par exemple, dans la pénitence, où les actes du pénitent sont simplement prérequis. Au contraire, dans l'eucharistie, la matière seule constitue tout le sacrement. Cette doctrine a été reprise, même après le concile de Florence, non seulement par des scotistes, mais encore par quelques thomistes, Cabrera, Ledesma, s'appuyant sur l'expression dont s'est servi le concile lui-même : *perficiuntur*, et non *constituuntur*. Cf. Suarez, *op. cit.*, sect. ii, n. 2; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 35. C'est ensuite l'opinion, assez répandue, de ceux qui exceptent de la formule générale l'eucharistie. Dans ce sacrement, en effet, seule la matière, qui demeure, représente le constitutif intrinsèque du sacrement; la forme, c'est-à-dire les paroles de la consécration, pure et ne saurait constituer intrinsèquement le sacrement. Cette opi-

nion restrictive est formulée par Vasquez, Bellarmin, Suarez, Coninck et d'autres. Suarez toutefois, *op. cit.*, disp. XLII, sect. ii, expose avec beaucoup de nuances son opinion, n. 7, et son explication est de nature à concilier les sentiments en apparence opposés : « Quoique les paroles passent physiquement, cependant elles informent toujours en quelque manière les espèces sacramentelles : celles-ci, en effet, ne signifient le corps du Christ qu'autant qu'elles sont consacrées, c'est-à-dire en tant qu'elles sont informées par les paroles qui précèdent. »

Il convient de mentionner, en marge de l'opinion commune, et facilement réductible à elle, le sentiment de D. Soto plaçant la forme dans la signification sacramentelle, qui se superpose au sacrement déjà constitué dans ses éléments physiques. En réalité Soto ne nie pas l'existence de la matière et de la forme comme constitutifs intrinsèques du sacrement, mais il envisage, dans le sujet constitué, l'aspect qui lui donne d'être à proprement parler sacramentel, c'est-à-dire la signification sacramentelle elle-même, distincte en effet du sujet. *In IV^{um} Sent.*, dist. III, q. un., a. 1, ad 3^{um}.

3. Les théologiens ne s'arrêtent pas là. Ayant assimilé les paroles à la forme, les choses à la matière, et conçu le sacrement comme résultant de l'union de cette matière et de cette forme, ils posent une nouvelle question touchant la réalité et la nature de l'union dans le sacrement, de la forme et de la matière. Il s'agit ici d'un développement tout naturel de la doctrine catholique, et la solution du problème qui est à la source de ce développement est utile pour préciser la position de la doctrine catholique.

a) Il s'agit tout d'abord d'une union réelle entre les deux éléments. Quelques auteurs, justement soucieux d'éviter les exagérations, ne considèrent dans les sacrements la composition de matière et de forme que comme une façon de parler, pour exprimer la détermination plus parfaite apportée par la forme à une matière encore insuffisamment déterminée. L'union, en réalité, est inexistante : l'analogie avec les composés matériels n'a de consistance que sous le rapport du moins ou du plus déterminé dans la signification sacramentelle. *Remota significatione*, dit expressément Bellarmin, *loc. cit.*, *nulla est compositio ex re et verbo*. De cette façon de parler se rapprochent Suarez, *loc. cit.*, disp. II, sect. i; De Lugo, *De sacramentis*, disp. II, sect. ii, n. 50. Mais les thomistes enseignent généralement que le sujet lui-même, auquel est attaché la signification sacramentelle, comporte, comme condition préalable de cette signification, une composition réelle entre l'élément formel et l'élément matériel. Ainsi le sacrement est obtenu par les deux compositions suivantes; la matière et la forme donnent le sujet; la signification, ajoutée au sujet, donne le sacrement proprement dit. Ainsi celui-ci nous apparaît-il comme un être composé de deux autres êtres : d'un être réel, qui est le sujet physique, et d'un être de raison, qui est le signe; et c'est à cause de cette composition du réel et de rationnel que les théologiens l'appellent un être artificiel. Il y aurait sans doute quelque exagération à concevoir l'union de la matière et de la forme comme une union physique, dans le sens où l'union physique comporterait ou l'information proprement dite de la matière par la forme, ou l'inhérence et la continuation réelle des parties. C'est peut-être là le sentiment de Jean de Saint-Thomas, *De sacramentis*, di-p. XXII, a. 6, dub. ii et de Nuno, *id.*, *In II^{is}*, a. 6, q. ix, diff. 2. Mais la plupart des théologiens, même thomistes, affirment, dans le sujet des sacrements, une composition morale, quoique réelle des éléments formels et des éléments matériels. Et, parce qu'elle est réelle, on peut encore, en un sens

large, appeler cette union une union physique, ainsi que le notent expressément les Salmanticenses, disp. II, dub. II, n. 26. L'union, en effet, de la matière et de la forme se fait selon leur signification, moins déterminée et par conséquent déterminable, dans la matière, plus expressive et par conséquent déterminante dans la forme. Ainsi s'explique la doctrine de saint Thomas : *Quamvis verba, et aliae res sensibiles sint in diverso genere quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen in ratione significandi, quæ perfectius est in verbis, quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis. Sum. theol., III^a, q. LX, a. 6, ad 2^{um}.*

b) Puisque l'union de la matière et de la forme provient de leur concordance réciproque dans la signification, il faut, d'une part, reconnaître que la matière possède déjà, par rapport à l'effet sacramentel, une signification native, encore que cette signification demeure imparfaite et appelle une détermination plus expressive; d'autre part, affirmer l'unité de signification dans le sujet constitué par l'union de la forme et de la matière.

On devra donc, en premier lieu, rejeter la façon dont s'expriment certains auteurs, affirmant que, dans les sacrements, la forme « a pour but de donner une signification à la matière ». Cette signification, dit expressément Léon XIII, voir ci-dessus, col. 337, doit se trouver dans tout le rite essentiel, c'est-à-dire dans la matière et la forme; mais elle appartient particulièrement à la forme. La matière doit posséder par elle-même une signification encore insuffisamment déterminée, mais réelle. Ainsi, c'est parce que le baptême doit laver l'âme de ses péchés, que l'eau est choisie comme matière de ce sacrement; c'est parce que l'eucharistie est la nourriture spirituelle de l'âme, que le pain et le vin qui nourrissent le corps en sont la matière; l'huile adoucit les maux physiques et réconforte ceux qui souffrent; aussi administre-t-on les malades avec de l'huile. Cf. Melchior Cano, *Selectio de sacramentis*, part. I, n. 15. Mais si la matière possède une signification naturelle et fondamentale, les paroles qui s'y ajoutent déterminent et spécifient cette signification dans l'ordre formel et sacramentel. Encore obscure et, par rapport à l'effet du sacrement comme tel, indéterminée, la signification fondamentale reçoit de la forme la précision qui lui manque.

N'imaginons pas toutefois, avec Bellarmine et Suarez, deux significations dans le sacrement constitué, l'une de la matière, l'autre de la forme, les deux s'unissant pour former une signification totale, mais composée, la signification sacramentelle. La signification sacramentelle, si l'on veut maintenir l'union réelle des éléments du sacrement, doit être simple et unique. En réalité, il y a superposition d'une signification formelle et d'institution divine à la signification fondamentale et naturelle, de telle façon qu'il résulte une signification sacramentelle, simple et indivisible. Pour la discussion, voir Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 30-34.

II. JUSTIFICATION HISTORIQUE ET TRADITIONNELLE DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE TOUCHANT LA MATIÈRE ET LA FORME DES SACREMENTS. — Il s'agit de démontrer que les expressions *matière* et *forme* ne sont que la traduction récente et quelque peu analogue des termes *choses* et *paroles*, reçus dès les premiers siècles dans la théologie sacramentaire, et que le sens recouvert par ces expressions se retrouve en substance, au moins pour certains sacrements, dans les documents de l'âge apostolique. Si les mots *matière* et *forme* datent du XIII^e siècle, la vérité exprimée par eux est bien plus ancienne et l'hylémorphisme sacramentaire n'est qu'une formule nouvelle désignant une doctrine traditionnellement admise.

1^o Période du début. — 1. Dès l'âge apostolique, les documents inspirés nous font voir que l'administration des sacrements comporte un geste accompagné de prières; prière et imposition des mains aux diacres, Act., VI, 6; prière et imposition des mains dans la confirmation, Act., VIII, 15-17; prière et imposition des mains dans la communication de l'apostolat à Paul et à Barnabé, Act., XIII, 3. L'imposition des mains seule est rappelée à propos de Timothée. I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. L'onction de l'huile aux malades est accompagnée de prières. Jac., V, 14. L'invocation trinitaire ne se sépare pas de l'ablution dans le baptême, Matth., XXVIII, 19 (cf. *Didaché*, VII, 1), que saint Paul appelle *lavacrum aquæ in verbo vitæ*, Eph., V, 26. Pour l'eucharistie, les documents nous rapportent les paroles mêmes par lesquelles Jésus consacra le pain et le vin, et le précepte imposé par lui aux apôtres de conserver ce rite. Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 17, 19; I Cor., XI, 24. Voir BAPTÊME, t. II, col. 170, 172; CONFIRMATION, t. III, col. 975 sq. et, en ce qui concerne le rôle de la prière accompagnant l'imposition des mains, col. 998-999; EXTRÊME-ONCTION, t. V, col. 1897-1900; IMPOSITION DES MAINS, t. VII, col. 1305-1306; EUCHARISTIE, t. V, col. 1025; 1054; 1091. On se référera également aux articles correspondants du *Dictionnaire de Liturgie et d'Archéologie chrétienne*, du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, et au livre de M. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes, dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris, 1925.

2. Les auteurs des premiers siècles, sans décomposer encore théoriquement les sacrements en leurs éléments constitutifs, y distinguent toutefois assez nettement l'élément matériel, et la prière ou la formule qui l'accompagne. Comme il ne s'agit pas ici d'un enseignement concernant les sacrements en général, mais chaque sacrement en particulier, nous devons nous contenter de renvoyer aux articles spéciaux, déjà cités : BAPTÊME, col. 180-185; CONFIRMATION, col. 1035-1046; ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE, t. V, col. 232 sq. et EUCHARISTIE D'APRÈS LES PÈRES, *id.*, col. 1121 sq.; IMPOSITION DES MAINS, t. VII, col. 1314 sq. et surtout, 1319, sq., 1331 sq., 1343 sq., 1408 sq. Il ne sera pas difficile de trouver, dans les rites primitifs de la pénitence, l'équivalent de ce que le concile de Trente appelle la forme et la quasi-matière du sacrement, voir ABSOLUTION, t. I, col. 152, 157. On ne doit pas s'étonner, d'ailleurs, que certaines des formules anciennes aient subi, au cours des siècles, des modifications, ou même que des additions aient été faites aux formules primitives. L'institution immédiate des sacrements, impliquant l'institution immédiate de la forme et de la matière par le Christ, laisse à l'Église un pouvoir suffisant pour introduire ces modifications ou ces additions, lorsque le Christ n'a institué forme et matière que sous la raison générale de signes symboliques, sans en déterminer expressément les éléments individuels. Nous préférons laisser ici de côté cette question difficile et complexe, dont la discussion sera mieux à sa place à l'art. SACREMENT. Mais il suffira d'avoir signalé brièvement le pouvoir ministériel de l'Église sur ce point, pour faire comprendre que, nonobstant les changements et les additions, la vérité traditionnelle subsiste d'une composition des rites sacramentels, constitués d'une part, par les choses, qui en sont l'élément matériel, d'autre part, par les paroles qui en sont l'élément formel.

3. Il faut cependant que nous nous arrêtons ici à une considération particulière, propre aux écrivains des IV^e et V^e siècles, chez qui l'on pense trouver les premières ébauches d'une théorie du rite sacramentel. On trouve ces ébauches, mais, assure-t-on, bien imparfaites : « Ces imperfections proviennent toujours de ce

que les Pères sont tentés d'appliquer une théorie identique au baptême et à l'eucharistie, malgré la nature si différente des deux sacrements. Ce sont les paroles de la consécration qui font du pain et du vin le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ. Les éléments nécessaires à la confection de l'eucharistie sont donc le pain, le vin et la formule de consécration. Cette doctrine du sacrement de l'eucharistie est assurément très juste; elle ne l'est plus autant, lorsqu'elle est appliquée au baptême. Au lieu de dire, comme aujourd'hui, que le *sacramentum* du baptême consiste dans l'ablution accompagnée de la formule trinitaire, les auteurs, raisonnant par analogie à l'eucharistie, enseignent qu'il est constitué par l'eau et par la prière de « sanctification » de l'eau (c'est-à-dire par la bénédiction de l'eau baptismale)... La sanctification de l'eau est ainsi considérée comme un élément du baptême, à peu près, proportion gardée, comme la prière consécatoire du pain et du vin l'est de l'eucharistie. » Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 51. Voir, chez les Latins, Tertullien, *De baptismo*, n. 4, *P. L.*, t. I, col. 1204; S. Cyprien, *Epist.*, LXX, n. 1, 2, *P. L.*, t. II, col. 1037, 1040; S. Ambroise, *De mysteriis*, n. 14, 20 et l'auteur du *De Sacramentis*, I, I, n. 18, *P. L.*, t. XVI, col. 393, 394, 422. Des assertions de ces auteurs, on peut rapprocher les formules latines du *Sacramentaire gélasien*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1110-1111. Parmi les Grecs, S. Grégoire de Nysse, *Orat. in bapt. Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 589; S. Basile le Grand, *De Spiritu sancto*, n. 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXI (Mystag. II), n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1089; dont il faut rapprocher les formules liturgiques de l'*Euchologe de Sérapion* (IV^e siècle), n. 19, 25, 29, dans Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, t. II, p. 158 sq. ou des *Constitutions apostoliques*, I, VII, c. XLIII, n. 5, *ibid.*, t. I, p. 450. On trouvera l'exposé général de cette assimilation dans Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, pour les Pères grecs, p. 162-163 et pour les latins, p. 307-308.

Nous pensons que cette remarque fort juste n'infirme pas la valeur de l'argument traditionnel. D'une part, en effet, le mot *sacramentum* n'avait point encore, dans les premiers siècles, la signification très déterminée qu'il acquit au Moyen Âge; d'autre part, les affirmations patristiques relatives à la sanctification de l'eau ou de l'huile par les paroles du *sacramentum* ne sauraient être interprétées comme si les paroles sanctificatrices appartenaient à ce que nous appelons aujourd'hui la forme du sacrement. Les Pères reconnaissent explicitement que « la vertu régénératrice et sanctificatrice (du baptême) s'exerce sur le baptisé, lorsque celui-ci est plongé (dans l'eau) au moment où le ministre prononce la formule trinitaire ». Pourrat, *loc. cit.* Voilà le point précis, où, en dépit des questions de mots, il faut savoir saisir la vérité qui s'affirme. Et cette vérité traditionnelle s'affirme chez les Pères avec d'autant plus de force, que les Pères sont unanimes à ne point considérer la bénédiction de l'eau comme indispensable, le baptême des cliniques, conféré en cas de nécessité, étant administré avec de l'eau ordinaire non bénite. Voir BAPTÊME, t. II, col. 18. Et si les Pères considèrent la bénédiction de l'huile comme nécessaire à la validité des sacrements de confirmation et d'extrême-onction, il ne s'ensuit pas que cette bénédiction appartienne à la forme du sacrement. Ils expriment une vérité aujourd'hui encore reçue dans l'enseignement catholique, et concernant la matière elle-même de ces sacrements.

1. L'argument de la tradition aux premiers siècles prend une force nouvelle si l'on se reporte aux textes liturgiques de IV^e et V^e siècles, qui contiennent déjà

les formules que le ministre devait prononcer en administrant les divers sacrements. Bien que ces formules ne soient pas identiques partout, elles marquent cependant la vérité traditionnelle qui est à la base de l'hylémorphisme sacramentaire : l'élément matériel « choses », déterminé, précisé par l'élément formel, « paroles ». On consultera, sur ce point, les articles concernant respectivement chaque sacrement, soit ici, soit plus particulièrement dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*. Il suffit de retenir, dans cet aperçu général sur la matière et la forme des sacrements, que « les textes liturgiques les plus anciens que nous possédions mentionnent les formules qui accompagnent toujours le geste sacramentel, onction, imposition des mains, etc. » Pourrat, *op. cit.*, p. 50, note. L'absence de documents liturgiques plus anciens ne doit en rien nous étonner. Les paroles si expressives de saint Basile, dans le *De Spiritu sancto*, *loc. cit.*, nous rassurent complètement sur l'origine ancienne des rites sacramentaires : « Des dogmes et des enseignements conservés dans l'Église, les uns nous sont parvenus par le moyen d'une doctrine écrite; les autres nous ont été transmis dans le secret par une tradition remontant aux apôtres; les uns et les autres ont la même valeur pour notre piété. Et personne ne voudra s'insurger contre eux, personne, dis-je, qui possède quelque connaissance et quelque expérience des institutions ecclésiastiques. Si nous rejetons des pratiques, qui nous ont été transmises oralement, sous prétexte qu'elles ne sont point de grande importance, nous commettrions l'imprudence de blesser l'évangile en ce qu'il a d'essentiel, et nous réduirions notre prédication à n'être plus qu'un verbiage inutile... Ces paroles de l'invocation sur le pain eucharistique et le calice de bénédiction, quel saint nous les a laissées par écrit? Et ici nous ne nous sommes pas contentés de ce que rappelle l'Apôtre ou l'Évangile (les simples paroles de la consécration), nous récitons, avant et après, bien d'autres formules, qui sont d'une grande importance pour le mystère, et que nous avons apprises par une tradition non écrite. Nous bénissons aussi l'eau du baptême et l'huile de l'onction; bien plus nous bénissons aussi celui qui reçoit le baptême. Quel écrit nous l'a appris? N'est-ce pas d'une tradition tacite et secrète que nous tenons ces rites? Et qui donc nous a, par un enseignement écrit, instruits de l'onction de l'huile? Qui nous a appris la triple immersion du catéchumène? Et toutes les autres cérémonies du baptême, le renoncement à Satan et à ses anges, quelle écriture nous les a enseignées? N'est-ce pas plutôt une doctrine cachée et secrète, que nous avons reçue de nos pères, qu'eux-mêmes ont conservée dans un silence exempt d'inquiétude et de curiosité, parce que précisément ils avaient appris à couvrir nos mystères sacrés du respect du silence? De la même façon qu'ils avaient prescrit, dès le commencement de l'Église, l'emploi de certains rites, les apôtres, nos pères, ont prescrit de conserver à ces saints mystères leur dignité dans le secret et le silence. » On est donc fondé à faire remonter jusqu'aux apôtres et au Christ, du moins dans leurs lignes très générales, les rites sacramentels, comportant des choses déterminées par des paroles.

2^e Saint Augustin. — Bien que la doctrine de saint Augustin n'apporte pas à la théologie sacramentaire sa dernière perfection, et que le mot de *sacrament* lui-même soit fort loin d'avoir sous la plume du grand docteur la signification précise et uniforme qu'il possède aujourd'hui, un progrès remarquable s'y affirme dans l'analyse des éléments constitutifs de ce que nous appelons les sacrements. C'est à saint Augustin que les scolastiques rapportent la première formule didactique de la constitution des sacrements : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*. Pour bien com-

prendre le sens de cette formule, il faut reprendre par le début l'analyse du concept que le grand docteur se forme du sacrement de la Nouvelle Loi. Avant tout, pour Augustin, le sacrement est le signe sensible d'une chose sainte (*signa cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur. Epist., cxxxviii, n. 7, P. L., t. xxxiii, col. 527. Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. De civitate Dei, l. X, c. v, P. L., t. xli, col. 282*). Tout sacrement comporte donc deux éléments, un objet visible, matériel, qui est le signe et un objet invisible, spirituel, qui est signifié : *Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur, P. L., t. xxxviii, col. 1246*. Et encore, d'une façon plus expressive : *Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari. De catechizandis rudibus, n. 50, P. L., t. xl, col. 344*. On voit dans ces textes que le mot sacrement n'est pas pris tout à fait au même sens dans les premières citations et dans les dernières. Dans celles-ci, le mot sacrement semble désigner exclusivement la partie matérielle, le signe, tandis que la réalité spirituelle, qu'Augustin appelle parfois la vertu du sacrement, *vis sacramenti* est ce qui est désigné. Sans vouloir insister sur ces nuances, il est clair qu'un rapport étroit unit l'élément matériel à l'élément spirituel. L'élément matériel comporte déjà, par lui-même, une certaine similitude naturelle avec la réalité surnaturelle qu'il doit désigner : *Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non habent, omnino sacramenta non essent. Epist., xcvm, n. 9, P. L., t. xxxiii, col. 363*. Par leur élément matériel, les sacrements appartiennent donc aux signes naturels, dont parle Augustin, *De doctrina christiana, l. II, n. 2, 3, P. L., t. xxxiv, col. 36-37*. Mais la volonté divine s'est servie de ce signe naturel pour y ajouter le signe conventionnel, *signum datum*, des choses saintes, que représente ou produit le sacrement : « Un sacrement, dit M. Tixeront, est donc avant tout, pour saint Augustin, le signe à la fois naturel et conventionnel d'une chose sainte. Il peut n'être que cela, et c'est en ce sens que notre auteur appelle sacrements le sel béni donné au baptisé, *De catechiz. rudib., n. 50, P. L., t. xl, col. 344*, les exorcismes du baptême, *Serm., ccxxvii, P. L., t. xxxviii, col. 1100*, la tradition même du symbole et de l'oraison dominicale aux catéchumènes, *Serm. ccxxviii, n. 3, P. L., t. xxxviii, col. 1102*. C'est en ce sens encore que les rites de l'Ancienne Loi — sauf la circoncision — qui ne faisaient qu'annoncer le Christ et le salut, sans les apporter, étaient des sacrements. *Enarr. in Ps., lxxiii, n. 2, P. L., t. xxxvi, col. 930*. Mais, outre cette acception large qui en fait un simple signe, Augustin donne souvent au mot sacrement un sens plus étroit qui en rapproche la conception de notre conception actuelle. Parmi ces rites sacrés, en effet, le saint docteur en distingue un certain nombre qui ne sont pas seulement des signes d'une réalité spirituelle correspondante, mais dont la collation entraîne de plus la production de cette réalité spirituelle d'une façon certaine. Au sacramentum est attachée sa res ou virtus quand il est posé et reçu dans des conditions données. C'est, par exemple, pour le baptême, la régénération spirituelle, pour la confirmation, la personne du Saint-Esprit, pour l'eucharistie, la vie, fruit de la nourriture mangée, et d'une manière générale, la grâce qui est la vertu des sacrements, *gratia quæ sacramentorum virtus est. Enarr., in Ps. lxxvii, n. 2, P. L., t. xxxvi, col. 984; In Joan. evang., tr. xxvi, n. 11, P. L., t. xxxv, col. 1611*.

En considérant le rite matériel du sacrement, Augustin se demande comment et par quoi il est élevé à la dignité de producteur de la grâce dans les âmes.

Pourquoi l'eau, en touchant le corps, purifie-t-elle le cœur? La réponse à cette question fait l'objet d'un texte classique entre tous, et que les théologiens rappelleront à l'envi, dans la question de la matière et de forme des sacrements. Ce texte est un commentaire de Joa., xv, 3 : *Jam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis*. « Pourquoi ne dit-il pas : vous êtes purs à cause du baptême dans lequel vous avez été lavés, mais à cause de la parole que je vous ai adressée? C'est parce que la parole purifie, elle aussi, dans l'eau. Enlevez la parole, et l'eau n'est plus que de l'eau. Mais voici que la parole s'ajoute à l'élément, et le sacrement est constitué, qui est, pour ainsi dire, une parole visible. » *In Joa. evang., tr. lxxx, n. 3, P. L., t. xxxv, col. 1840*. Donc, pour saint Augustin (dont l'exégèse ici est cependant contestable) le rite sacramentel, qu'il faut distinguer tout d'abord de la res sacramenti, c'est-à-dire de la réalité spirituelle qu'il produit dans l'âme lorsqu'il est reçu fructueusement, est composé lui-même de deux éléments, une matière ou un geste visible, et des paroles. Les paroles donnent au geste ou à la matière la vertu sanctificatrice. Peu importe qu'Augustin, après bon nombre de Pères, ait entendu, pour le baptême en particulier, la parole sanctificatrice dans un sens beaucoup plus étendu que celui que nous accordons aujourd'hui à la forme même du baptême, restreignant cette forme aux seules paroles de l'invocation trinitaire. Peut-être, dans cette « parole » qui s'ajoute à l'élément faut-il encore comprendre la bénédiction de l'eau, les exorcismes, les professions de foi, etc. L'important est qu'il ait expressément reconnu que l'élément ne pouvait rien produire sans la sanctification des paroles. Sous cette forme générale, l'assertion est bien le prélude et le fondement traditionnel de la doctrine de la matière et de la forme.

Aussi bien, Augustin admet que, dans l'eucharistie, le pain et le vin sont consacrés au corps et au sang du Christ par la prière mystique de la consécration. *De Trinitate, l. III, n. 10, P. L., t. xlii, col. 874*. De même, pour la confirmation, il reconnaît formellement que l'huile, même bénite par l'évêque, doit être répandue sur le front du chrétien en mode d'onction : sans huile sainte et sans onction, pas de sacrement. *In Joan. evang., tr., cxviii, n. 5, P. L., t. xxxv, col. 1950*. Cf. *In epist. Joannis ad Parthos, tract. iii, n. 5, ibid., col. 2000*.

Pour les autres sacrements, nous ne trouvons chez saint Augustin, aucune analyse expresse des éléments qui les constituent. Aussi bien, l'attention des Pères n'était pas portée sur ce point particulier; mais les assertions générales dont ils se servent montrent bien que, tout en ne parlant expressément que du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie et parfois de l'ordre (cf. S. Jean Chrysostome, *In Actus Apost., homil. xiv, n. 3, P. G., t. lx, col. 116*), leur doctrine vaut pour tous les sacrements, conférant, par un signe sensible efficace, la grâce aux âmes.

3^e De saint Augustin à Pierre Lombard. — Période inexplorée, dont M. Pourrat se contente d'écrire : « Aussi bien, est-ce la doctrine de saint Augustin sur les éléments du rite baptismal que l'on retiendra dans la suite. Les auteurs du Moyen Âge ne feront que la généraliser en l'appliquant, autant que faire se peut, aux sept sacrements. » En substance, cette affirmation est exacte : elle pourrait cependant comporter quelques nuances et surtout ne pas restreindre au seul baptême la considération d'Augustin et de ses successeurs. Fulgence de Ruspe se contente de reprendre l'analyse d'Augustin relativement au rite sacramentel sensible et à l'effet spirituel invisible. *Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliquid videtur, aliud intelligitur. Epist., xu, n. 25, 26, P. L., t. lxxv, col. 392*. C'est à

propos de l'eucharistie qu'Hildephonse de Tolède rappelle la même doctrine. Le corps du Christ, explique-t-il, est vraiment dans l'eucharistie. *Ista ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, specimen habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spirituales. Liber de cognitione baptismi, c. cxxxvii, P. L., t. xcvi, col. 169.*

Il faut ensuite arriver jusqu'Alcuin, pour découvrir quelque écho des analyses augustinienes. Mais ici au sujet du baptême, la pensée de l'auteur est nette : *Tria sunt in baptismatis sacramento visibilia et tria invisibilia. Visibilia sunt sacerdos, corpus (il s'agit du corps du baptisé) et aqua. Invisibilia vero Spiritus et anima et fides. Illa autem tria visibilia nihil proficiunt foris, si hæc tria invisibilia non intus operantur. Sacerdos corpus aqua abluit, Spiritus sanctus animam fide justificat. En ne considérant que le rite sacramentel, l'élément matériel n'a d'efficacité qu'autant que s'y ajoute la vertu de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire les paroles sanctificatrices. Epist., xxxvi, P. L., t. c, col. 194. La même pensée, sous une forme plus générale et valable pour tous les sacrements, est exprimée par Agobard de Lyon. Cet écrivain déclare que les sacrements, même administrés par des prêtres prévaricateurs, sont valides... si tamen iuxta regulam a Domino positam vel secundum traditionem ecclesiasticam celebrantur. Il y a là une réminiscence de la doctrine traditionnelle sur le pouvoir accordé à l'Église de déterminer plus expressément, là où Jésus-Christ ne l'aurait pas fait, les éléments du rite sacramentel. Ainsi administré, même par un pécheur, le sacrement est valide, car ad invocationem summi sacerdotis, non humana virtute, sed sancti Spiritus perficiuntur ineffabiliter majestate. Les sacrements n'agissent que par la vertu du Saint-Esprit, à l'invocation du Christ. De privilegiis et jure sacerdotum, n. 15, 18, P. L., t. civ, col. 142, 145. Jonas d'Orléans établit une comparaison entre le rite du baptême, l'eucharistie, et le rite de la confirmation. Credendum est quia sicut baptismatis et corporis et sanguinis Domini sacramenta, per sacerdotum mysteria visibilia fiunt, et per Dominum invisibiliter conscrantur, ita nimirum Spiritus sancti gratia per impositionem manuum, ministerium administratum episcoporum, fidelibus invisibiliter tribuitur. De institutione laicali, l. I, c. vii, P. L., t. cvi, col. 134.*

Raban Maur, parlant du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, écrit : *Sunt sacramenta, quia ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretis salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel sacris, sacramenta dicuntur. Quæ ideo fructuosa penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus, eundem sacramentorum latenter operatur effectum. L'élément visible est donc rendu efficace par la vertu de l'Esprit-Saint qui passe pour ainsi dire dans les sacrements. Bien plus, l'élément visible doit posséder déjà naturellement une certaine aptitude à signifier l'effet produit par la vertu de l'Esprit-Saint. Voluit enim Dominus, ut res illa invisibilis per congruentiam, sed profecto incontroctabile et invisibile impenderetur elementum... Nam sicut aqua purgat exterius corpus, ita latenter ejus mysterio per Spiritum sanctum purificatur et animus, cujus sanctificatio ita est. De clericorum institutione, l. I, c. xxiv, xxv, P. L., l. cvii, col. 309, 310. Voir sur le sacrement de confirmation, c. xxxvii, sur la chrismation, rite de ce sacrement, c. xxx, sur l'eucharistie, c. xxxi, col. 312-313; 311-315, 316-321.*

La controverse berengarienne ne nous apporte guère d'élément nouveau. En ce qui concerne le corps du Christ dans l'eucharistie, les auteurs catholiques insistent surtout sur la distinction augustinienne du rite visible et de la chose invisible. Mais à côté de

cette distinction qui ne touche qu'indirectement à notre sujet, tous admettent aussi que le pain et le vin sont changés au corps et au sang par la bénédiction consécatoire. *Consecratur sacrificium Ecclesie, écrit Lanfranc, sacramento et re sacramenti, id est corpore Christi. Ce corps réel du Christ, c'est la bénédiction qui l'a consacré, benedictio consecravit. Liber de corpore et sanguine Domini, c. x, xiii, P. L., t. cl, col. 321, 423. Il est inutile de multiplier sur ce point incontesté les citations. Nous renvoyons simplement à Raoul Heurtevent, Durand de Troarn et les origines de l'hérésie berengarienne, Paris, 1912, II^e part., surtout, c. i; et EUCHARISTIE, t. v, col. 1217.*

Relevons sous la plume du cardinal Geoffroy, auparavant abbé de Vendôme, dans son *Tractatus de corpore et sanguine Domini Nostri Jesu Christi, P. L., t. clvii*, une comparaison entre les éléments du sacrement de baptême et la consécration épiscopale. *Sicut in baptismate, aqua et invocatio Spiritus sancti sunt necessaria, quæ faciunt christianum, ita in ordinando episcopo electio et consecratio sunt necessitate conjuncta, quæ creant episcopum. Sicut aqua sola, aut sola invocatione sancti Spiritus nec baptismus fieri potest, nec homo esse christianus, etc., col. 214. Mais il est aisé de voir combien ce concept est encore imprécis. — Yves de Chartres s'en tient aux définitions augustinienes : Signum est res, præter speciem quam ingerit sensibus, aliud quid ex se jaciens in cognitionem venire... Sacrificium visibile invisibile est sacramentum, id est sacrum signum; est alibi sacramentum invisibilis gratiæ visibilis forma. Les formules de bénédiction de l'eau appartiennent sans doute au rite du baptême, mais les paroles de l'invocation trinitaire seules sont nécessaires à la constitution du sacrement. Panormia, l. I, c. cxxxii, cxxx, lxiii, lii, P. L., t. clxi, col. 1074, 1052, 1057. — Bruno de Segni note que les paroles de la consécration proférées à la messe, non par le prêtre, mais en réalité par Jésus-Christ lui-même, changent le pain et le vin en la substance du corps et du sang. Expositio in Leviticum, c. viii. Il rappelle le rite du baptême et celui de la confirmation. In Numeros, c. xix, P. L., t. clxiv, col. 308, 490. — Pour Rupert de Deutz, la matière ou substance du sacrifice eucharistique est double : elle est céleste, elle est terrestre. La formule baptismale, In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, est appelée sola et unica regula baptizandi, quam suo sanguine conscriptam Salvator post resurrectionem suam et non ante, discipulis suis contradidit. Cette règle possède tant de valeur que ne pas l'employer dans l'ablution, c'est ne pas conférer le baptême. Mais l'ablution donnée concomitamment avec la formule régulière constitue toujours un baptême valide. De divinis officiis, l. II, c. ix; l. X, c. v, P. L., t. clxx, col. 40, 266.*

Dans le *Tractatus theologicus* d'Hildebert, évêque du Mans, P. L., t. clxxi, le c. cl nous intéresse. Il s'agit des sacrements. En raccourci, c'est toute la théologie sacramentaire générale. *Sacramentum est sacræ rei signum, id est, sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma, ut in sacramento baptismi significatur ablutio vitiorum, per illam exterioriorem visibilem. Il faut donc que l'élément visible du sacrement possède par lui-même une signification naturelle analogue à l'effet invisible qu'il produit. Unumquodque sacramentum ejus rei similitudinem debet habere cujus est sacramentum. Mais la similitude naturelle ne suffit pas; le sacrement, pour agir, doit tenir de son institution une efficacité réelle. Sacramentum est visibilis forma gratiæ in eo collata, non enim solummodo est signum sacræ rei, sed etiam efficientia. Voilà bien l'indice de la dualité des éléments, la matière vivifiée par la forme. Col. 1145-46. Honorius d'Autun, dans le *Tractatus de sacramentis altaris, P. L., t. clxxii*,*

appelle, suivant la formule reçue, les paroles de la consécration, la « bénédiction » du pain, c. xiv, col. 1293. Le pain et le vin sont la *matière* du sacrement de l'autel, c. xvii, col. 1295.

Avec Hugues de Saint-Victor, nous abordons une étude plus précise sur la constitution des sacrements. *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. ii, P. L., t. CLXXVI. Il reprend tout d'abord la définition reçue : *Sacramentum est sacræ rei signum*. Ainsi compris, tout sacrement comporte deux éléments, l'élément visible, et matériel, qui est le rite même du sacrement, c'est-à-dire le sacrement lui-même, et l'élément spirituel, la *res sacramenti*. Mais cette définition est encore superficielle. *Si quis autem plenius ac perfectius quid sit sacramentum diffinire voluerit, diffinire potest quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repræsentans et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et specialem gratiam*. L'analogie naturelle que possède l'élément visible ne suffit pas à constituer le sacrement ; il faut, de plus, une institution positive qui lui confère la signification de la grâce que le sacrement doit produire ; et, pour atteindre sa perfection, le sacrement doit encore recevoir, au moment même de sa dispensation, la vertu sanctifiante dont il communique l'effet. Voici l'application de cette doctrine dans le baptême. *Ibi est aquæ visibile elementum, quod est sacramentum et inveniuntur hæc tria in uno : repræsentatio in similitudine ; significatio ex institutione ; virtus ex sanctificatione. Ipsa similitudo ex creatione est ; ipsa institutio ex dispensatione ; ipsa sanctificatio ex benedictione ; prima indita per Creatorem ; secunda adjuncta per Salvatorem ; tertia ministrata per dispensatorem*. L'eau possède ainsi naturellement un effet analogue à l'effet du baptême ; elle purifie ; mais le Sauveur est venu élever cette ressemblance lointaine à la signification propre de la purification de l'âme. Que manque-t-il à l'eau ainsi choisie pour être un sacrement ? *Accedit verbum sanctificationis ad elementum et fit sacramentum, ut sit sacramentum aqua visibilis ex similitudine repræsentans, ex institutione significans, ex sanctificatione continens spiritualem gratiam*. Et l'auteur d'ajouter : *Ad hunc modum in cæteris quoque sacramentis tria hæc considerare oportet*. Col. 317-319.

Le c. vi est intitulé *De materia sacramentorum*. Il faut entendre ici, par « matière », les éléments constitutifs du sacrement. *In triplici materia omnia divina sacramenta conficiuntur, scilicet aut in rebus, aut in factis, aut in verbis*. Le mot *sacramentum* est pris ici dans un sens assez large, puisqu'il s'étend aussi aux sacramentaux, par exemple, le signe de la croix. Toutefois, Hugues fait une observation intéressante : *Cum his tribus modis sacramenta conficiuntur. Illa tamen magis proprie et principaliter sacramenta dicuntur, in quibus virtus est per sanctificationem, et effectus salutis per operationem*. Col. 326-327. Dans les sacrements véritables, la parole sanctificatrice doit être prononcée oralement. L'auteur parle de la *forme* du baptême, *op. cit.*, l. II, pars VI, c. ii, vi, xiii, mais, comme chez saint Augustin, cette expression désigne tout le rite baptismal (voir la même acception, dans le XVI^e concile de Carthage, can. 2, Denzinger-Bannwart, n. 102).

D'Hugues de Saint-Victor, il faut rapprocher Robert Paululus, l'auteur du *De officiis ecclesiasticis*, P. L., t. CLXXVII, qui reprend presque textuellement les formules d'Hugues. *Sacramentum autem in tribus consistit, videlicet, in factis, in dictis, in rebus. In rebus, ut est aqua et oleum ; in dictis, ut est invocatio Trinitatis ; in factis, ut est submersio in aquam et insufflatio*. L. I, c. xii, col. 388. A propos du baptême c. xiii, on se demande quelle en est la *forme* ? *Hæc*

forma servanda est, ut in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizetur. Col. 389. Il faut aussi rapprocher la *Summa Sententiarum*, où la doctrine sacramentaire est plus simple et plus claire à la fois. C'est surtout à propos du baptême que l'auteur rapproche le *sacramentum*, l'élément matériel, l'eau sanctifiée, de la *forma baptismi*, qui a été donnée par le Christ et est constituée par l'invocation trinitaire qui accompagne l'immersion. Avec une terminologie hésitante et quelque peu inexacte, c'est déjà la doctrine scolastique de la matière et de la forme. Voir HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. VII, col. 286.

4^e Pierre Lombard. — Une première systématisation de la pensée traditionnelle est faite par le « Maître des Sentences ». Pierre Lombard fait consister les éléments constitutifs du sacrement dans les *paroles* et les *choses*. Au début du l. IV, dist. I, après avoir rappelé et expliqué les définitions reçues, d'après les conceptions augustinienes, Pierre Lombard énonce la doctrine qui sera plus tard consacrée au concile de Florence. *Duo autem sunt in quibus sacramentum consistit ; scilicet verba et res. Verba, ut invocatio Trinitatis ; res, ut aqua, oleum, et huiusmodi*. On saisit immédiatement la simplification apportée par cette formule à la formule encore obscure d'Hugues de Saint-Victor. En ce qui concerne le baptême, dist. III, on doit distinguer l'ablution faite avec l'eau, et la forme des paroles prescrites : en ces deux seuls éléments réside la constitution essentielle du baptême ; tout le reste du rite appartient à sa solennité. Du sacrement de confirmation, la forme est claire ; ce sont les paroles prononcées par l'évêque lorsqu'il marque au front le chrétien avec le saint chrême. Dist. IV. La distinction suivante expose la doctrine catholique sur le sacrement de l'autel. Le sacrement, c'est le corps et le sang de Jésus sous l'espèce du pain et du vin. La *forme* du sacrement est uniquement constituée par les paroles : « Ceci est mon corps ; ceci est mon sang. » Quant au sacrement de pénitence, Pierre Lombard ne paraît pas y distinguer les paroles et les choses. Toutefois, après avoir longuement exposé les actes du pénitent, dist. XVI-XVII, l'auteur parle de la rémission accordée par le prêtre, dist. XVIII. Et nous retrouvons comme une synthèse de ces divers aspects dans la dernière partie de la dist. XXII, où s'agit la question du *sacramentum et res* dans la pénitence. C'est à cet endroit que le commentaire de saint Thomas, q. ii, a. 2, sol. 2, explique comment la doctrine de la matière et de la forme peut s'appliquer à la pénitence. Le sacrement d'extrême-onction consiste dans l'onction extérieure, faite sur les membres du malade. Dist. XXIII. Pierre Lombard ne parle pas expressément des paroles qui accompagnent les onctions ; mais il est hors de doute qu'il applique à ce sacrement sa théorie générale. Le sacrement de l'ordre comporte divers degrés : l'application de la doctrine des choses et des paroles est facile aux cérémonies de l'ordination, par laquelle est conféré le pouvoir sacré. Dist. XXIV. Pour le mariage comme pour la pénitence, l'auteur ne semble faire aucune application de la théorie des paroles et des choses. Toutefois il la laisse entrevoir, dans la dist. XXVI, où, après avoir exposé ce qu'est le mariage, *virî mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas*, il rappelle que seul le *consentement* des conjoints rend effective la donation mutuelle des époux.

Le progrès réalisé par Pierre Lombard a donc été de ramener l'enseignement traditionnel, encore embarrassé d'expressions confuses et hésitantes, à la formule unique de « choses », *res*, et des « paroles », *verba*, comme éléments constitutifs des sacrements. A l'expression *verba*, le Maître des Sentences substitue déjà, nous l'avons constaté à plus d'une reprise, l'expression *forma*.

5^e Guillaume d'Auxerre. — Ce mot *forma* était donc déjà entré dans la terminologie catholique; le mot *materia* s'était déjà rencontré sous la plume de plus d'un auteur, lorsque la philosophie aristotélicienne fit son entrée dans la pensée religieuse du début du XIII^e siècle. Rien d'étonnant que l'hylémorphisme aristotélicien, entendu dans un sens large et analogique, ait été accueilli pour exprimer la doctrine augustinienne de l'*elementum* sanctifié par le *verbum*. Pierre Lombard avait déjà couramment usé du terme *forma*. Guillaume d'Auxerre, au début du XIII^e siècle, unifera la terminologie. Les mots, *matière* et *forme*, dans la théologie sacramentaire, deviendront synonymes, des mots, choses et paroles, éléments constitutifs des sacrements. Voici comment s'exprime Guillaume à propos de l'extrême-onction, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXIII, édit. Paris, 1500, fol. 283, col. 4 : *Sicut de essentia baptismi dicuntur esse tria : scilicet materia et forma verborum et intentio baptizandi; similiter de essentia sacramenti eucharistie dicuntur esse tria : scilicet ordo sacerdotalis et forma verborum et materia scilicet panis et vinum; eodem modo in essentia hujus sacramenti dicuntur esse tria; scilicet ordo sacerdotalis et oratio fidei et materia, scilicet oleum consecratum ab episcopo.*

6^e La conception hylémorphiste au XIII^e siècle. — Désormais, la terminologie est acquise, et Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin l'emploieront couramment. Le seul progrès réalisé par eux sera de chercher l'application aux sacrements de pénitence et de mariage de la théorie que l'on n'avait encore appliquée explicitement qu'aux cinq autres sacrements. Voir, sur ce progrès particulier, les articles spéciaux, MARIAGE, PÉNITENCE. Les théologiens s'appliqueront plutôt désormais à justifier par des raisons d'ordre théologique la doctrine de la matière et de la forme dans les sacrements de la Nouvelle Loi.

Toutefois, avant de passer à cette justification théologique, il convient de faire observer qu'en empruntant à la philosophie péripatéticienne les expressions de « matière » et de « forme », la théologie catholique n'a introduit en sa doctrine aucun élément étranger. Il faut, en effet, considérer le sens que ces expressions revêtent dans la théologie sacramentaire. Ce sens n'est pas un concept aristotélicien, mais la notion vulgaire que nous appliquons de nous-mêmes aux œuvres d'art. Indépendamment, en effet, de toute philosophie aristotélicienne, ne distinguons-nous pas, dans une statue, la matière dont elle est faite, le marbre par exemple, et la forme que donne à ce marbre le sculpteur? Nous pouvons en dire autant d'une maison, d'un vêtement, d'un chapeau, d'un vase, etc. Les théologiens, voyant que, dans nos sacrements, il existe un élément dont la signification sacramentelle est plus confuse, et un autre élément, dont le rôle est précisément de déterminer davantage et d'amener à sa perfection cette signification, ont donné au premier le nom de matière et au second le nom de forme. Sans doute la philosophie aristotélicienne présentait cette terminologie toute faite, mais ne pourrait-on pas dire avec tout autant de raison que c'est à un fonds commun, celui du bon sens, que les aristotéliciens eux-mêmes ont puisé ces notions, par lesquelles ils ont désigné les éléments constitutifs des êtres matériels. C'est là le sens exact de la doctrine exposée par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LX, a. 7 : « Dans tous les composés de matière et de forme, le principe déterminant est la forme, qui est en quelque sorte la fin et le terme de la matière... Puis donc que, dans les sacrements, sont requises des choses sensibles déterminées qui en sont, comme la matière, à plus forte raison est requise une forme de paroles déterminées. » Mais l'emploi de ces mots *materia* et *forma* ne consacre

pas plus ici le système aristotélicien de la composition des corps, qu'ailleurs la définition de l'âme, *forme du corps*. Voir ce mot, t. V, col. 550.

7^e Dernière précision théologique. — Elle fut ajoutée par Duns Scot, voir t. IV, col. 1909, et elle consiste dans la distinction d'une matière *éloignée*, et d'une matière *prochaine*, dans le sacrement. La matière *éloignée* est l'élément matériel considéré en lui-même, l'eau baptismale par exemple, et la matière *prochaine*, est l'application de la matière *éloignée* au sujet, au moment même où le sacrement est administré : telle, l'ablution baptismale. *In IV^{um} Sent.*, dist. III, q. III; dist. VII, q. I. Saint Thomas n'avait pas encore fait cette distinction, sauf pour le sacrement de pénitence. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXIV, a. 2. Cette distinction a été communément retenue par les moralistes. Pour les autres précisions, apportées dans la suite, surtout en ce qui concerne les sacrements de pénitence et de mariage, on se reportera aux articles spéciaux.

8^e La tradition de l'Église orientale. — Les expressions de saint Thomas ont été pour ainsi dire canonisées au concile de Florence. Elles ont été acceptées par les orientaux. C'est donc qu'elles répondaient à une doctrine par eux admise. On peut s'en rendre compte en parcourant les traités sacramentaires d'un théologien de l'Église orientale, Siméon, archevêque de Thessalonique, mort en 1429, quelques années avant le concile de Florence. Les rites sacramentaires y sont décrits de telle sorte qu'on y peut facilement trouver les choses et les paroles, équivalentes de la matière et de la forme. Voir P. G., t. CLV, *De sacramentis, De sancto unguento*, col. 175-302, *De sacris ordinationibus, De pœnitentia, De matrimonio*, col. 360-532.

D'ailleurs, les professions de foi récentes attestent sur ce point la pleine conformité de l'Église orthodoxe et de l'Église romaine. Certaines formules, ne tenant pas compte du progrès accompli à Florence, se contentent de promulguer, dans les sacrements, deux éléments, l'un matériel, l'autre divin agissant dans la matière pour lui faire produire instrumentalement la grâce. Ainsi la confession de Dosithée, au synode de Jérusalem contre les Calvinistes, en 1672 :

Σύγχεται δὲ τὰ μυστήρια ἐκ τοῦ φυσικοῦ καὶ ὑπερφυσικοῦ ὅτι εἰσὶ δὲ ψυχὰ σημεῖα τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ. «Ὅτι γὰρ οὐκ ἂν διενήνοχε τῆς περιτομῆς... Ὁμοιοῦσθαι δ' αὐτὰ εἶναι ὄργανα δραστικὰ τοῖς μυστηρίοις χάριτος ἐξ ἀναγκῆς.

Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, Iéna, 1850, part. I, p. 450.

Or, les sacrements sont constitués par un élément naturel et un élément surnaturel. Ce ne sont pas de simples signes des promesses divines : sous cet aspect, ils ne différeraient pas de la circoncision. Ce sont, nous le devons confesser, de véritables instruments conférant nécessairement la grâce à qui les reçoit.

La Confession de Metrophane Critopoulos, hiéromoine de Bérée en Macédoine, patriarche orthodoxe d'Alexandrie († 1639), parle de matière sensible et d'Esprit-Saint, soit à propos des sacrements, en général, soit à propos du baptême et de la communion; cf. Kimmel, *op. cit.*, part. II, p. 89-90.

Mais c'est surtout la confession de Moghila (dont on a les affinités avec le texte du catéchisme du concile de Trente) qui contient les déclarations les plus explicites; cf. Kimmel, *op. cit.*, part. I, p. 171 :

Πόσα πράγματα ζητούνται εἰς τὸ μυστήριον; Ἀπ. Τρία, ὅλα ἀρροδιακά εἰναι τὸ ὕδωρ εἰς τὸ βάπτισμα, ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος εἰς τὴν εὐχαριστίαν, τὸ ἔλαιον, καὶ τὰ ἄλλα πικρὰ

Q. Combien de choses sont requises pour le sacrement?

R. Trois. La matière idoine, par exemple : l'eau dans le baptême, le pain et le vin dans l'eucharistie, l'huile et les autres éléments

τὸ μυστήριον. Δεύτερον ὁ ἱερεὺς, ὅπου νὰ εἶναι νομίμως χειροτονημένος ἢ ὁ ἐπίσκοπος. Τρίτον ἡ ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καὶ τὸ εἶδος τῶν λογίων, μετὰ ὅποια ὁ ἱερεὺς ἀγιάζει τὸ μυστήριον τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου Πνεύματος μὲ γνώμην ἀποφασισμένην τοῦ νὰ τὸ ἀγιάσῃ.

propres à chacun des autres sacrements. La deuxième est le *prêtre*, légitimement ordonné, ou l'*Evêque*. La troisième est l'*invocation* de l'*Esprit-Saint* et la *formule* solennelle *des paroles*. C'est par la vertu de l'*Esprit-Saint* que le *prêtre* sanctifie par les paroles le sacrement, à condition toutefois d'y apporter l'intention requise.

III. — RAISONS THÉOLOGIQUES. — La doctrine de la matière et de la forme des sacrements se justifie théologiquement par trois principales raisons.

1° *L'unité de signification sacramentelle*. — L'emploi des expressions *matière* et *forme* pour désigner les choses et les paroles se justifie d'une manière générale, parce que ces mots sont plus expressifs que la terminologie ancienne pour montrer l'unité de signification sacramentelle. Ils ne nous montrent pas seulement en effet la dualité des éléments constitutifs du sacrement, ils caractérisent surtout la manière spéciale dont ces éléments se complètent l'un l'autre pour former ensemble le signe sacramentel. Les mots *matière* et *forme*, empruntés à la philosophie aristotélicienne, désignent respectivement l'élément indéterminé ou moins déterminé et l'élément déterminant et perfectionnant. Ainsi, dans un sens analogique, les choses, moins déterminées dans leur signification sont déterminées par les paroles dans l'ordre de la signification sacramentelle. Le sacrement est essentiellement un signe, et d'autant plus parfait qu'il représente et manifeste plus parfaitement, plus clairement, plus expressément les mystères cachés en lui. Or, la parole est, de tous les signes, le plus excellent et le plus important, parce que les hommes peuvent façonner la parole librement et la discipliner de mille manières diverses, et qu'en outre le langage a pour but unique de traduire et de communiquer à d'autres le monde intime et invisible de la pensée. Les sacrements sont des signes très parfaits, et leur signification est une, voir col. 341. Il faut donc qu'ils soient composés, non seulement d'élément matériel, de choses, mais d'élément formel, de paroles, qui, plus parfaitement que les choses, expriment les réalités surnaturelles qu'elles recouvrent. Et les choses s'unissant aux paroles selon l'ordre de la signification moins parfaite à la signification plus parfaite, constituent un sacrement, précisément parce que la signification demeure une. Cf. Billot, *De sacramentis*, Rome, 1906, t. I, p. 29, note. Il convient à ce propos de remarquer que les sacrements imparfaits de l'Ancienne Loi consistaient seulement en des actes symboliques, sans être accompagnés de paroles, et ils ne pouvaient figurer les biens à venir que d'une manière confuse et obscure. Les sacrements parfaits de l'Eglise ont donc sur eux, entre autres avantages, celui de ne pas être constitués simplement par des éléments symboliques, mais de joindre à ces éléments la parole qui est un signe plus expressif, leur permettant de figurer plus clairement, et sans laisser subsister l'ombre d'un doute, la réalité de la grâce qu'ils produisent dans l'âme. *Catéchisme du concile de Trente*, part. II, c. I, n. 17. Toutefois les sacrements les plus parfaits conservent eux-mêmes le caractère d'obscurité qui est le propre de l'objet de la foi. Cf. S. Bonaventure, *In IV^{um} Sent.*, dist. III, p. I, a. 1, q. III.

2° *L'harmonie de la composition hylémorphiste avec la nature humaine*. — Les sacrements sont destinés à la sanctification de l'homme. Or, leur composition à la fois de choses et de paroles, de matière et de forme, les rend plus aptes à obtenir cet effet, parce que leur signi-

fication frappe davantage la nature à la fois spirituelle et sensible de l'homme. La parole, en effet, est en quelque sorte spirituelle, car elle exprime immédiatement un concept intellectuel; elle vient de l'esprit et s'adresse à l'esprit; la chose, l'élément matériel a plus d'analogie avec le corps; elle est perçue par les sens et sa puissance de signification repose d'abord sur une analogie ou proportion extérieure et sensible.

3° *Les sacrements, prolongation et instruments du Verbe incarné dans la sanctification des hommes*. — Mais la raison théologique la plus élevée est d'ordre christologique. Saint Thomas l'a notée en quelques mots dans l'opuscule précité et dans la *Somme*, III^a, q. LX, a. 6 : *Verbo incarnato quodammodo conformatur in hoc, quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum... Sacramenta Novæ Legis, ab ipso Christo effluunt et quendam similitudinem ipsius in se habent*. Cette raison christologique a deux aspects, qu'ont bien notés les Salmanticenses, disp. II, dub. I, n. 2. —

1. Les sacrements de la Nouvelle Loi sont de véritables *instruments* de la rédemption humaine : il est donc souverainement convenable qu'ils s'appuient sur le Verbe divin : les paroles de la forme continuent la parole du Verbe incarné et véhiculent pour ainsi dire son efficacité. — 2. D'ailleurs, les sacrements sont aussi des *médications* surnaturelles qui doivent se proportionner à la fois au médecin qui guérit et au malade qu'il faut guérir. Le médecin, c'est le Christ, lequel est à la fois Verbe et chair, et le malade, c'est-à-dire l'homme, est à la fois âme et corps. Donc, il est convenable que nos sacrements soient composés à la fois de choses et de paroles : les paroles correspondent à la chair du Christ et à l'âme de l'homme. En ce sens, saint Thomas a écrit son admirable strophe : *Verbum caro panem verum verbo carnem efficit...*

IV. CONSÉQUENCES PRATIQUES DANS L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS. — 1° « Du jour où le sacrement fut conçu comme un composé résultant de l'union de deux éléments constitutifs », ordonnés à une signification sacramentelle unique, « les conditions de validité de l'administration des sacrements furent énoncées avec une précision et une rigueur inconnues jusqu'alors. La théorie de la matière et de la forme permit aux moralistes d'exposer avec beaucoup de netteté la manière dont le ministre doit accomplir l'action sacramentelle et prononcer les formules sacrées. » Pourrat, *op. cit.*, p. 71.

Nous ne pouvons ici descendre dans des détails, mais il faut rappeler, avec un excellent théologien contemporain, les grandes lignes de la morale catholique sur ce point :

2° « Puisque la matière et la forme, pour pouvoir constituer un tout dans l'ordre du signe (*sacramental*), doivent être nécessairement unies entre elles, il faut veiller, en administrant un sacrement, à joindre la parole à la matière, afin d'en former un signe unique. Mais cette union n'est pas la même dans tous les sacrements. Car si, par exemple, quelqu'un versait aujourd'hui de l'eau sur la tête d'un enfant et demain ou en un lieu différent prononçait les paroles, de ces deux actions séparées ne pourrait résulter le signe unique de l'ablution sacramentelle, et le baptême serait nul. Au contraire, absolument parlant, quelqu'un peut se confesser aujourd'hui et recevoir seulement demain (du prêtre même auquel il s'est confessé) l'absolution : tout le monde estimera, en effet, que la preuve juridique de la culpabilité faite la veille et la sentence du juge portée le lendemain ne font qu'un seul et même jugement. Donc — laissons de côté l'eucharistie — on peut accorder dans les sacrements de pénitence et de mariage un intervalle

plus considérable en ce qui concerne l'union de la forme et de la matière, sans nuire à la validité du sacrement; mais, dans les autres sacrements, leur validité exige que l'intervalle qui pourrait exister entre les paroles et l'application de la forme soit si bref, que l'on puisse encore estimer, d'après les contingences ordinaires, que l'une et l'autre action ne font qu'un comme signe. Le mieux est donc que paroles et actions soient simultanées; et cette simultanéité même est prescrite, afin qu'il n'y ait aucun doute possible touchant la validité.

« *A fortiori*, les paroles elles-mêmes de la forme ne doivent pas être séparées entre elles de telle façon qu'elles puissent perdre leur signification et par là cesser de jouer le rôle de forme. Au cas où la chose se produirait, il faudrait en juger d'après l'estimation morale qu'on peut en faire. De plus, une seule action et une seule forme peuvent en soi être suffisantes pour l'administration de plusieurs sacrements simultanés (par exemple, le sacrement de pénitence accordé à un grand nombre d'individus dans une absolution collective), parce que un seul signe peut être appliqué à des sujets multiples. Mais agir ainsi, hors le cas de nécessité est illicite, parce qu'il interdit par l'Église, tout au moins sous peine de péché véniel; et ce serait péché mortel si cette manière d'agir, pouvait créer un péril de nullité du sacrement. » Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-B., 1914, t. vi, n. 35.

A. MICHEL.

1. MATTHIAS BELLINTANI DESALO, frère mineur capucin, était né le 29 juin 1534, d'une bonne famille de Gazzane, dans les environs de la ville dont il prit le nom, à son entrée en religion, le 4 octobre 1551. Après sa profession il était envoyé à Naples pour y faire ses études sous la direction du P. Jérôme de Pistoie (voir son article); mais comme il ne pouvait supporter le climat du midi, on le transféra dans la province d'Ombrie, où enseignait le P. Jérôme de Montefiore, déjà maître en théologie chez les conventuels. Les progrès du jeune religieux ne démentirent pas les espérances de ses supérieurs et bientôt il devint un prédicateur de renom. Les dignités l'attendaient dans sa province de Milan et ensuite dans celle de Brescia, séparée de la première en 1587. Par deux fois il fut définitif général, et il venait d'être élevé à cette charge, au chapitre du mois de mai 1575, quand on l'envoya commissaire général en France, où les capucins commençaient à s'établir. Saint Charles Borromée, qui l'avait en haute estime, le munissait à cette occasion de lettres de recommandation pour Henri III et le nonce du pape à Paris. Bien accueilli à la cour, le P. Bellintani s'acquitta avec succès de la mission qui lui était confiée, et obtint des lettres patentes du roi, confirmant celles de son prédécesseur Charles IX et les donations de sa mère, Catherine de Médicis. Il gagna aussi aux capucins la bienveillance de l'évêque de Paris, Pierre de Gondy, jusque-là assez peu favorable. Le séjour du P. Matthias en France ne dura que trois ans. Plus tard, en 1599, il était commissaire général dans la province de Suisse, et trois ans après il remplissait les mêmes fonctions en Autriche et en Bohême, s'attirant partout l'estime et la vénération. Quand il revint dans sa province, au cours de l'année 1605, il était de nouveau nommé provincial, charge à laquelle il renouait au bout de deux ans, pour se préparer tranquillement à la mort, tout en continuant ses prédications jusqu'au bout. Le P. Matthias mourut au couvent de Brescia le 20 juillet 1611; il avait soixante-dix-sept ans.

Parmi les auteurs que saint François de Sales conseille à Philothée, là où il lui parle de l'oraison, *Intr. à la vie dev.*, II^e part., c. 1, nous trouvons le nom de Bellintani. Il avait en effet composé la *Prattica dell'ora-*

zione mentale. *Opera molto utile per quelle devote persone che desiderano occuparsi nell'orazione con frutto e gusto*, in-12, Brescia, 1573, 1574, 1575, 1580. Le premier tiers de cet ouvrage est un traité d'oraison, dans lequel il dit les excellences et les avantages de la prière mentale, puis indique la méthode pour la faire avec fruit; le reste du volume propose cinquante-deux sujets d'oraison, consacrés à la vie du Sauveur, jusqu'à la mise au tombeau. En 1584 il en donnait une nouvelle édition; les huit chapitres d'introduction sont devenus vingt-deux, dont six pour démontrer la nécessité de l'oraison conformément aux demandes du *Pater*. Il publiait alors la seconde partie, renfermant cinquante-neuf méditations, sur la résurrection, la descente du Saint-Esprit, l'Église et les sacrements. Unis ou séparés, les deux volumes continuent à paraître, Venise, 1586, 1592. Vingt-sept ans après l'apparition de la première partie, donc vers 1600, il publia la troisième et la quatrième, avec des méditations sur les fins dernières, dont nous n'avons vu qu'une édition de Venise 1607. Ces deux dernières parties ne semblent pas avoir eu le même succès que les premières, d'ailleurs la vogue s'était arrêtée et nous n'avons plus rencontré qu'une édition de la première partie, Bergame, 1645. Il n'en était pas de même en France. Quand le P. Bellintani y fut envoyé, il apporta certainement son ouvrage à ses confrères italiens, qui étaient assez nombreux. Il faut cependant attendre plusieurs années avant de voir la première partie de la *Prattica de l'oraison mentale ou contemplative*, traduite d'italien en français par M. Jacques Gaultier Parisien, in-16, Lyon, Arras, 1593. Peu après paraissait la *Prattica de l'oraison, faite françoise par Jacques Roussin*, 2 in-12, Lyon, 1601, 1605, 1613, 1618, 1620, Arras, 1618. De son côté le P. Blancane, observant du couvent de Toulouse, traduisait la *Troisième et la Quatrième partie de l'oraison mentale*, 2 in-12, Paris, 1609. On les trouve encore de nouveau revues et corrigées sur l'italien, par I. D. H., Douai, 1610, 1611. Le chartreux Antoine Volmar donnait également une traduction latine des deux premières parties, *Practica orationis mentalis seu contemplativa*, in-12, Constance, 1607; Cologne, 1609; Prague, 1682, et un capucin de la province de Castille les traduisait en espagnol et les éditait en 1625, *Practica de la oracion mental*.

Fervent apôtre de la dévotion aux Quarante-heures, dont les capucins étaient les propagateurs, le P. Bellintani publia le premier ouvrage que l'on connaisse sur cette pieuse pratique, *Trattato della santa oratione delle quaranta hore, nel quale si contiene l'origine di questa oratione, alcuni essercitii da fare in quella e gli ordini che tiene in farla*, in-16, Venise, 1586?, Brescia, 1588, édition différente, Rome, 1588, Pavie, 1590. Un autre chartreux, Jean Gelderman, en donna une traduction latine, *Tractatus de sancta oratione quadraginta horarum...*, in-16, Cologne, 1636. Des extraits de ce traité, devenu fort rare, étaient plus récemment publiés par deux anonymes, le P. Jean de Milan, capucin, *Una pagina d'oro della fede milanese*, in-12, Milan, 1895, et G. Scurati, *Pii trattenimenti con Gesù in Sacramento per l'orazione delle SS. Quarantore*, in-16, *ibid.*, 1896.

Outre ces opuscules mystiques, le P. Matthias en faisait paraître un autre, où il donnait la mesure de sa science théologique et scripturaire. *In sermones S. D. S. bonaventurae et in evangelia de tempore a Pasche usque ad Adventum, scripturales introductiones, quibus adjecti sunt sermones ipsi ejusdem S. Doctoris*, in-4°, Venise, 1588. On lui avait remis pour les examiner, des sermons attribués à saint Bonaventure; étaient-ils de lui, méritaient-ils d'être imprimés? Il ne donnait aucune indication sur leur authenticité, attestée par ailleurs, car on les retrouve dans l'édition des *Opera omnia*, t. IX, Quaracchi, mais il les publiait

en faisant précéder chaque sermon d'une *Introductio scripturalis* fort développée, qui forme elle-même un véritable sermon. Comme son ms. présentait des lacunes, il les comblait avec des sermons de François de Meyronnes et un de Pierre Auriol, franciscains. Lui-même, nous l'avons dit, était un prédicateur estimé et nous en avons une preuve dans ce volume de sermons, qu'il publia sur les instances du cardinal Frédéric Borromée, qui les avait entendus dans sa cathédrale de Milan, *Delli dolori di Christo Sig. nostro prediche otto, con altre quattro d'altre materie*, in-8°, Bergamo, 1598. Dans ce genre nous citerons encore l'*Orazione iunebre nella morte d'Alessandro Luzzago nobile Bresciano*, Brescia, 1602, prononcée aux obsèques, le 11 mai, ce qui n'empêche pas les bibliographes d'en indiquer une édition de 1594. Pour lui, en effet, ils ont accumulé les bévues les plus grosses.

Vers 1587, le P. Matthias avait été chargé d'écrire et de publier les chroniques ou *Annales* de son ordre, travail dont toutes les missions qu'on lui confia rendaient l'exécution difficile. Il composa cependant une *Historia capuccina*, 2 ms. in-4°, aux archives générales, qui sont une des meilleures sources à consulter. La bibliothèque de la ville de Douai conserve une traduction de l'*Histoire capucine*, par le P. Philippe de Cambrai, la Vaticane possède hors classement, une première rédaction autographe, *Croniche dell' ultima e perfetta riforma della religione di S. Francesco di frati minori osservanti detti capucini*. Le P. Papebroch, S. J., a publié dans les *Acta Sanctorum*, t. iv de mai, une *Vita B. Felicis a Cantalicio, ex processibus ante annum 1590 italice collecta*, écrite par le P. Matthias. Plein de vénération pour sa bienheureuse compatriote, sainte Angèle de Mérici, il en écrivit une biographie que l'on veut avoir servi de base principale au livret du P. Octave Gondi, S. J., *Vita della B. Angela Bresciana, prima fondatrice della compagnia di S. Orsola*, in-4°, Brescia, 1600.

En mourant le P. Matthias laissait de nombreux mss., imparfaits pour la plupart, dont un de ses deux frères, capucins comme lui, le P. Jean Bellintani, publia quelques-uns. *Corone spirituali per l'attenzione in contemplare la Passione del Salvatore*, Milan, 1614, Rome, 1616. Son ami, saint Charles, lui ayant demandé un recueil de méditations, le père le renvoyait à la *Prattica dell'orazione*, mais le pieux cardinal voulait quelque chose de plus concis; alors il lui offrit ces *Corone*, qu'il avait composées pour son usage et il les donnait également au cardinal Morosini, évêque de Brescia et à d'autres peut-être. Bien placé pour être exactement informé, le P. Jean dit qu'il ne voulait jamais permettre qu'on les imprimât de son vivant. Une traduction latine avait été faite pour les novices pendant son séjour en Bohême; plus tard on les publiait en allemand, *Geistlicher Rosenkranz*, in-12, Ingolstadt, 1616, Munich, 1623, et en français, *Sept couronnes spirituelles pour les sept jours de la semaine*, Rouen, 1622. C'est peut-être le même opuscule que nous avons rencontré sous le nom du P. Matthias, *Esercice d'amour ou de la Passion*, Lille, 1633. C'est encore à son frère, croyons-nous, que l'on doit un autre livret, *Utili ricordi e rimedii per quelli che dalla giustizia sono alla morte condannati*, in-32, Salo, 1614. Le P. Lucien de Brescia les a réédités en appendice à son livre, *Il lume acceso ad un moribondo*, in-8°, Brescia, 1723, 1730. Plus important est le *Teatro del Paradiso overo meditationi della celeste gloria*, 2 in-8°, Salo, 1620, que traduisit en français le P. Martial de Riom, capucin, *Théâtre du paradis, ou méditations de la gloire céleste*, in-8°, Lyon, 1629. Il publia ensuite les *Essagerationi morali*, in-8°, Salo, 1622, qui sont de courtes et ferventes exhortations pour tous les dimanches et fêtes de l'année. Le P. Jean était assisté d'un neveu,

appelé P. Matthias en souvenir de son oncle, pour éditer le *Quadragesimale Ambrosianum duplex*, 2 in-8°, Lyon, 1624, 1625, avec un beau portrait de l'auteur gravé par Audran, Cologne, 1628 et 1681, avec un nouveau titre, *Conciones exquisitissimæ in singulos dies quadragesimæ et adventus*. Une lettre du procureur général de l'ordre, en date du 4 septembre 1627, nous fait savoir que la Congrégation (du Saint Office?) ne permettait pas l'impression du livre du P. Matthias sur l'Apocalypse. On mentionne en effet parmi ses manuscrits une *Expositio in librum Apocalypsis B. Joannis Apostoli*, qui, dit-on, se conservait à la bibliothèque vaticane par ordre de Clément VIII, mais dont nous n'avons pas rencontré de traces. Sans nous arrêter à ses autres mss., aujourd'hui perdus pour la plupart, nous signalerons encore un cahier de 26 feuillets, que ne mentionne aucun bibliographe, mais dont la publication était autorisée en 1618, *Prattica per la oratione mentale della beatissima Vergine Maria*. Nous ne saurions dire s'il fut imprimé.

L'autre frère du P. Matthias, le P. Paul, se dévoua au service des malades pendant la peste qui désola Milan en 1576, et il écrivit le *Dialogo della peste*, publié en grande partie par F. Odorici, *I due Bellintani*, dans la *Raccolta di cronisti e documenti storici lombardi inediti*, Milan, 1857, t. II.

Compendio della vita del P. Mattia Bellintani, Bergamo, 1650; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Fréd. Borromée, *De sacris nostrorum temporum oratoribus*, Milan, 1632; Boverius, *Annales ord. fr. min. capuccinorum*, ann. 1575 et 1611, t. I et II, Lyon, 1632, 1639; Cozzando, *Libreria Bresciana*, Brescia, 1694; A. De Santi, *L'orazione delle Quarantore e i tempi di calamità e di guerra*, Rome, 1919; *Documents pour servir à l'histoire de l'établissement des capucins en France*, Paris, 1894; Jean Antoine de Brescia, *Vita del P. Mattia Bellintani*, Milan 1885; Jean de S. Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. II, p. 629, Brescia, 1753; Sala, *Documenti circa la vita di S. Carlo Borromeo*, t. II, Milan, 1857; Vladimir de Bergame, *I cappuccini Bresciani*, Milan 1891; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1806.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. MATTHIAS DE LA COURONNE

(a Corona), théologien et prédicateur carme chaussé belge du xvn^e siècle. — Né à Liège, il revêtit l'habit des carmes en sa ville natale. Ayant pris le doctorat en théologie à la Sorbonne, il entra en son couvent de Liège, dont il fut plusieurs fois prieur et qu'il restaura. De même il fut commissaire général pour les couvents belges de son ordre. Il se distingua aussi comme prédicateur. Le 18 février 1676 il mourut au couvent de Liège, qu'il avait embaumé de ses vertus et surtout de son observance régulière, à l'âge de 78 ans, après 62 ans de profession religieuse.

Il écrivit un ouvrage de grande envergure d'apologie, de théologie positivo-scolastique, de morale et de droit canon : *Sanctitas Ecclesiæ romanæ in S. Elia Propheta Carmelitarum protoparente figurata, seu Expositio litteralis, mystica et moralis sparsim a cap. XVII libri III Regum usque ad cap. XIII lib. IV Regum inclusive, sanctitatem Ecclesiæ romanæ delineans*, Liège, 1663 sq. Cet ouvrage devait comprendre 12 gros tomes in-folios; huit seulement en ont été publiés. Le t. I traite de l'existence, des notes, de l'origine, de la propagation et de la maternité de l'Église romaine; le t. II de l'Église romaine et de sa primauté; le t. III du pouvoir infailible de Pierre et des pontifes romains ses successeurs en ce qui touche la foi et les mœurs, du gouvernement de l'Église, etc.; le t. IV, de la dignité et du pouvoir des évêques; le t. V du pouvoir judiciaire des évêques et du droit militaire des prélats qui ont une juridiction temporelle;

le t. vi des missions apostoliques, de l'utilité des missions et des vertus, privilèges, office et pouvoir des missionnaires; le t. vii de la dignité des cardinaux, légats, nonces et inquisiteurs de la foi; avec un supplément pour prouver la sainteté de l'Église; le t. viii, montre comment l'Église romaine est sainte par les princes chrétiens. Les quatre tomes non publiés (t. ix-xii) traitent aussi de la sainteté de l'Église romaine manifestée par le peuple fidèle, par la défense de la sainteté de Dieu et par les sacrements. Matthias de la Couronne publia aussi en français une *Vie et miracles de S. Albert* (de Sicile), Carme.

Daniel de la V. M., *Vinea Carmeli*, Anvers 1662, p. 585; *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. i, p. 328 b, n. 1352; t. ii, p. 1013 b, n. 3538; p. 1106 a, n. 3921; Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739, p. 872 b; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. ii, col. 407-409, n. 111; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 88.

P. ANASTASE DE S. PAUL.

1. MATTHIEU (Saint), l'un des douze apôtres, à qui la tradition ecclésiastique attribue la composition du premier évangile.

Saint Matthieu figure dans les quatre listes d'apôtres que donne le Nouveau Testament, Matth., x, 3; Marc., ii, 18; Luc., vi, 15; Act., i, 13. Le premier évangile accompagne son nom de l'épithète *ὁ τελώνης*, le publicain, et il raconte, ix, 9, la vocation d'un péager, nommé Matthieu, qui, au premier appel, quitte le bureau de la douane pour suivre Jésus. Le même épisode est rapporté avec des circonstances à peu près identiques par les deux autres synoptiques, Marc., ii, 14; Luc., v, 27-28; mais ceux-ci donnent le nom de Lévi au héros de ce récit. On ne peut sérieusement douter qu'il s'agisse dans les trois évangiles d'un même personnage. Il faut donc supposer que le publicain appelé par Jésus portait deux noms, tous deux sémitiques, car *Ματθαῖος* correspond à l'hébreu *מתי* (peut-être abréviation de *מתיבתא*, qui signifie *don de Jahvé*). Matthieu pourrait être, comme dans le cas de Simon-Céphas, le nom définitif donné par Jésus à son apôtre. — A part le récit de sa vocation et du repas qu'il donna aussitôt après, dans sa maison, à Jésus et à ses disciples, Matthieu-Lévi n'est plus mentionné dans aucun épisode du Nouveau Testament. Les détails que donne la tradition sur son apostolat et son martyre n'ont pas de valeur historique.

De l'évangile qui porte le nom de saint Matthieu nous étudierons : I. L'origine et la composition. II. Les caractères particuliers au point de vue doctrinal (col. 366).

I. ORIGINE ET COMPOSITION DU PREMIER ÉVANGILE.

— I. L'origine du premier évangile d'après la tradition ecclésiastique. II. Le premier évangile et la critique. III. La composition du premier évangile d'après les données intrinsèques.

I. LE PREMIER ÉVANGILE ET LA TRADITION. —

1^o Citations et allusions sans mention de nom d'auteur. — Pour les Pères apostoliques, les allusions certaines ou probables au premier évangile sont signalées par Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, t. i, p. 2-36. On en trouve dans l'épître de saint Clément aux Corinthiens, plus sûrement encore dans les épîtres de saint Ignace, et ces allusions sont plus nombreuses que celles qui se rapportent au second ou au troisième évangile. L'épître de Barnabé, iv, 14, fait allusion à Matth., xxii, 14, avec la formule *ὡς γέγραπται* qui caractérise les citations scripturaires. La *Didaché* contient de nombreuses citations de paroles de Jésus, faites d'après le premier évangile, qui est dit l'évangile du Seigneur. *Did.*, viii, 2 et sq. = Matth., vi, 9-13; *Did.*, xv, 3 = Matth., xviii, 15-17; *Did.*, xv, 4 = Matth., vi, 2-4, 5-8. Même prédominance de l'usage du premier

évangile dans saint Justin où l'on a relevé une quarantaine d'allusions à Matth., le *Pasteur d'Hermas*, la 1^{re} *Clementis*, etc. De ces citations et allusions il résulte que le premier évangile, en son texte grec, était connu partout au II^e siècle.

2^o *Témoignages patristiques concernant la composition du premier évangile.* — Le témoignage le plus ancien est celui de Papias, dans le texte célèbre conservé par Eusèbe, *H. E.*, III, xxxix, P. G., t. xx, col. 300, où il est question d'abord de l'évangile de saint Marc, puis de celui de saint Matthieu dans les termes suivants : « Quant à Matthieu, il a mis en ordre les discours, τὰ λόγια, en langue hébraïque, et chacun les a interprétés comme il pouvait. » Toute la tradition ecclésiastique a vu dans ces λόγια l'original hébreu de l'évangile grec qu'on attribuait à saint Matthieu. Ainsi saint Irénée, qui cite le texte grec du premier évangile et dit, *Contra hæres.*, III, i, P. G., t. vii, col. 844, que Matthieu a donné par écrit l'évangile dans la langue des Hébreux, pendant que Pierre et Paul prêchaient l'évangile à Rome; Origène (cité par Eusèbe, *H. E.*, VI, xxv, P. G., t. xx, col. 552) qui déclare tenir de la tradition, que le premier évangile écrit est celui selon Matthieu, qui l'a donné à ceux des croyants venant du judaïsme, composé en caractères hébraïques; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, xiv, 15, P. G., t. xxxiii, col. 884; saint Épiphane, *Hæc.* xxx, 3, P. G., t. xli, col. 409; Eusèbe lui-même qui parle du premier évangile grec comme d'une traduction, et déclare, *H. E.*, III, xxiv, P. G., t. xx, col. 265, que Matthieu, au moment de quitter les juifs qu'il avait évangélisés, leur a laissé l'évangile écrit en hébreu pour compenser son absence. Citons encore Tertullien qui appelle saint Matthieu *fidelissimus evangelii commentator, ut tomes Christi*, *De carne Christi*, xxii, P. L., t. ii, col. 789; et saint Jérôme qui résume les données traditionnelles en ajoutant qu'on ne sait pas qui a traduit en grec l'original de saint Matthieu. Notons que, d'après ces textes, la langue originale du premier évangile aurait été l'hébreu. Mais on peut très bien admettre, et il est plus vraisemblable, que saint Matthieu écrivit en araméen, langue parlée par les juifs à qui il destinait son évangile.

3^o *Décisions de la Commission biblique pontificale.* — Les données traditionnelles sur l'origine du premier évangile ont été codifiées dans un décret de la Commission biblique, du 19 juin 1911, complété par une décision du 26 juin 1912. Il résulte de ces décisions : a) que l'apôtre saint Matthieu est vraiment l'auteur de l'évangile qui porte son nom, qu'il a été le premier des évangélistes et que son œuvre, écrite en araméen, était bien un évangile, tel que celui que nous possédons, et non point seulement une collection des discours du Christ qui aurait été utilisée ensuite par le rédacteur anonyme de notre premier évangile grec; b) que la rédaction du texte original du premier évangile ne peut être renvoyée après la ruine de Jérusalem; c) que notre premier évangile grec doit être tenu pour canonique, et identique quant à sa substance avec l'original araméen écrit par saint Matthieu; d) qu'on ne peut mettre en doute l'authenticité des deux premiers chapitres où est racontée l'enfance du Sauveur, non plus que de quelques passages de grande importance dogmatique, Matth., xiv, 33; xvi, 17-19; xxviii, 19-20, contestés par certaines critiques modernes; e) que, si on a le choix entre plusieurs hypothèses pour expliquer les rapports entre les trois premiers évangiles, on ne peut admettre la théorie dite des deux sources, qui suppose que notre premier évangile grec a été composé principalement d'après l'évangile de saint Marc et une collection des discours du Seigneur. Texte latin dans Denzinger B., n. 2148-2154; 2164-2165.

II. LE PREMIER ÉVANGILE ET LA CRITIQUE. —

C'est précisément à cette théorie des deux sources, présentée d'ailleurs, sous des formes assez variées, que se rangent la plupart des critiques contemporains. En dehors des catholiques, et de quelques exégètes protestants, tels que Th. Zahn, on peut dire que l'accord est unanime entre les critiques sur les deux points suivants : notre premier évangile grec est une œuvre originale et non point la simple traduction d'un évangile araméen ; il est postérieur à l'évangile de saint Marc qu'il utilise.

On admet généralement que le premier évangile actuel dépend de deux sources principales : du second évangile auquel sont empruntés la plupart des récits, et d'une autre source, désignée sous le nom de *Logia* ou de source Q (de l'allemand *Quelle*), d'où viennent les discours et sentences de Jésus. Le nom de *Logia* a été donné à cette source hypothétique, parce qu'on l'a longtemps identifiée avec les *λόγια* dont Papias attribue la rédaction à l'apôtre saint Matthieu. On n'est d'ailleurs pas d'accord sur le caractère de cette source, tel qu'il ressort du témoignage de Papias : les uns pensent que c'était un simple recueil de paroles du Sauveur ; d'autres supposent que les discours étaient accompagnés de quelques parties narratives, qui leur servaient de cadre ; les plus conservateurs estiment que les *Logia* constituaient déjà un véritable évangile, qu'ils attribuent à saint Matthieu conformément à la tradition, et ils supposent que le nom de cet apôtre est resté attaché à notre premier évangile grec, parce que l'auteur inconnu de cet ouvrage en aurait emprunté la matière en grande partie à l'œuvre primitive de saint Matthieu, que saint Luc, de son côté, aurait utilisée d'une façon indépendante. D'ailleurs, on attache de moins en moins d'importance parmi les critiques libéraux au témoignage de Papias, et c'est surtout pour des raisons de critique interne qu'on admet l'existence d'un recueil de discours de Jésus qui aurait servi de source commune aux rédacteurs du premier et du troisième évangile. C'est précisément par la comparaison de ces deux évangiles que Harnack a essayé, après plusieurs autres, de reconstituer la source Q. Les critiques les plus radicaux n'admettent même pas que cette source ait un rapport quelconque avec saint Matthieu : d'après eux, c'est simplement pour donner une autorité plus grande au premier évangile qu'on aurait imaginé de le présenter comme la traduction d'un évangile hébreu, écrit par l'apôtre Matthieu (supposition peu vraisemblable, notons-le, car on ne voit pas pourquoi on aurait choisi pour auteur d'un évangile un apôtre obscur comme saint Matthieu, si son nom n'avait été dès l'origine attaché à la composition d'un écrit de ce genre). Ils ne voient d'ailleurs dans le recueil de sentences évangéliques et l'évangile de saint Marc que les sources principales de notre premier évangile canonique, où seraient entrés bien d'autres éléments, et qui serait le résultat d'une compilation faite sans doute par étapes. Au lieu d'être le plus ancien des Synoptiques, l'évangile de saint Matthieu aurait des chances d'être le plus récent, et A. Loisy va jusqu'à déclarer qu'« il ne paraît pas autrement certain qu'il ait acquis sa forme définitive dès le commencement du second siècle ».

Plusieurs critiques catholiques, sans abandonner la donnée traditionnelle qui fait de l'évangile de saint Matthieu le premier en date des Synoptiques, n'entendent cette priorité que de l'original araméen de cet évangile. Quelques-uns, adoptant l'idée générale de la théorie des deux sources, avaient admis que notre premier évangile actuel n'était pas une simple traduction du Matthieu araméen, mais le résultat d'une combinaison de celui-ci avec des récits empruntés à

l'évangile de saint Marc. Cette position ne s'accorde pas parfaitement avec la décision de la Commission biblique, d'après laquelle on doit tenir le premier évangile canonique pour une traduction, substantiellement fidèle à l'original, de l'évangile araméen de saint Matthieu. Rien néanmoins n'empêche d'admettre — et c'est l'hypothèse proposée en particulier par M. Sickenberger et le P. Lagrange — que la traduction grecque de l'évangile hébreu de saint Matthieu soit postérieure à l'évangile de saint Marc, et qu'elle en dépende pour la forme, et même, quant au fond, pour certains éléments dont l'addition ne modifie pas la substance du récit.

On n'a pas à entreprendre ici une discussion détaillée de ce problème littéraire, qui supposerait une étude d'ensemble sur la question synoptique, et qui sera abordée dans l'article SYNOPTIQUES. Il suffira de montrer que les objections opposées par les critiques à l'authenticité du premier évangile ne sont pas décisives, et qu'une hypothèse, telle que celle proposée par le P. Lagrange, tout en maintenant les données traditionnelles, rend suffisamment compte des faits établis par la critique interne, qu'il s'agisse des caractères particuliers de l'évangile de saint Matthieu, ou de ses rapports avec les deux autres synoptiques.

III. LA COMPOSITION DU PREMIER ÉVANGILE D'APRÈS LES DONNÉES INTRINSÈQUES. —

Il ne s'agit point de prouver par l'examen intrinsèque de notre premier évangile actuel qu'il a été rédigé dans les conditions supposées par la tradition ecclésiastique. Si l'unité littéraire que présente, on le verra, cet évangile, est incompatible avec une théorie de son origine qui en ferait une pure compilation, d'autres hypothèses proposées par certains critiques pourraient en effet rendre assez bien compte de sa composition. Mais ces hypothèses n'étant pas en accord avec le témoignage traditionnel ne sauraient être acceptées que si la critique interne rendait ce témoignage irrecevable, en constatant des faits en désaccord manifeste avec les données de la tradition. Pour maintenir au contraire la thèse traditionnelle sur l'origine du premier évangile, il suffit de montrer que l'étude interne de cet évangile ne révèle rien qui s'oppose à son authenticité et à sa priorité (tout au moins dans sa forme araméenne) par rapport aux deux autres Synoptiques. Cette démonstration négative pourra être ensuite complétée par la mention de certains caractères du premier évangile qui, sans imposer la thèse traditionnelle, s'harmonisent particulièrement bien avec l'attribution de cet écrit à saint Matthieu.

1° Examen des objections, fondées sur la critique interne, contre l'authenticité du premier évangile. —

1. Preuves alléguées en faveur de la dépendance de l'évangile de saint Matthieu par rapport à celui de saint Marc. —

a) Si l'on considère le choix et l'ordre des épisodes dans les deux premiers évangiles, on constate une ressemblance frappante, qui s'accuse surtout à partir du c. xm de saint Matthieu, et qui est spécialement marquée dans les récits de la Passion. Cette ressemblance de fond est accentuée par la similitude d'expressions, parfois d'expressions peu courantes, dans les passages parallèles. On doit reconnaître, avec l'ensemble des critiques que cette double ressemblance ne peut s'expliquer simplement par la reproduction dans les deux évangiles d'une même catéchèse orale, et il faut admettre entre l'un et l'autre une certaine dépendance littéraire.

b) Cette dépendance étant supposée, on fait valoir en faveur de la priorité de Marc les considérations suivantes. Le second évangile, avec ses récits vivants, colorés, pleins de détails concrets, a une physionomie plus primitive et ne peut être considéré comme la

reprise de la rédaction plus abstraite et plus didactique de saint Matthieu. En bien des cas les différences de fond ou de forme entre les deux évangiles dans des passages parallèles donnent d'ailleurs l'impression de corrections faites délibérément par l'auteur du premier évangile, en vue d'abrégé, de développer, de clarifier ou parfois d'introduire des nuances d'ordre théologique. Enfin on insiste sur les *doublets*, c'est-à-dire sur les répétitions d'un même récit ou d'une même sentence, qui sont assez nombreux dans le premier évangile (plus de 20); ces doublets prouvent, d'après la plupart des critiques, que l'auteur a rapporté le même fait ou la même parole une fois en s'inspirant de l'évangile de saint Marc, une autre fois d'après une source différente, les *Logia* probablement.

Nous avons admis, article MARC, t. IX, col. 1947, que l'évangile de saint Marc est la reproduction fidèle d'une catéchèse primitive, celle de saint Pierre : il ne saurait donc être question de le faire dépendre littérairement, tout au moins pour l'ensemble de l'ouvrage, de l'évangile de saint Matthieu. Mais les rapports entre les deux premiers Synoptiques n'exigent pas non plus, semble-t-il, que Matthieu dépende de Marc, à condition d'admettre, avec la tradition ecclésiastique, l'existence d'un Matthieu hébreu ou araméen, dont le traducteur grec aurait connu et utilisé l'œuvre de saint Marc. Cette hypothèse explique suffisamment la similitude d'expressions entre les deux évangiles, le traducteur ayant conformé son texte à celui de saint Marc; quant aux divergences, elles ne présentent pas aussi nettement qu'on le prétend le caractère de corrections systématiques faites par le rédacteur du premier évangile. Cf. Lagrange, *Évangile selon S. Matthieu*, p. LVIII sq.; rien n'empêche d'ailleurs de les attribuer aussi au traducteur. D'autant que, selon la remarque du P. Lagrange, si Luc, s'inspirant du second évangile, reproduit à peu près intégralement le fond des récits en modifiant librement les expressions, « Matthieu est beaucoup plus rapproché de Marc par le choix et l'ordre des mots, mais plus différent pour la façon de présenter les choses. » — Quant aux doublets, on peut supposer sans invraisemblance dans la plupart des cas, qu'ils sont de simples répétitions : on remarque, en effet, en d'autres endroits du premier évangile la tendance de l'auteur à se répéter; d'ailleurs, pour certaines paroles du Christ, ainsi répétées, saint Matthieu, les ayant introduites dans un des grands discours où il a groupé les enseignements de Jésus, a très bien pu les reproduire de nouveau dans leur contexte historique réel, par exemple, Matth., v, 32 et XIX, 9; x, 22 et XXIV, 9. L'explication paraît cependant insuffisante pour certains doublets, Matth., x, 38 et XVI, 24; XVII, 20 et XXI, 21 en particulier, où la dépendance par rapport à Marc est plus sensible. Le P. Lagrange, *op. cit.*, p. L sq., croit pouvoir dans ce cas attribuer au traducteur la répétition ainsi faite sous une forme empruntée au second évangile. — Pour rendre compte de la ressemblance dans le choix et l'ordre des matériaux qui composent les deux premiers Synoptiques, une solution analogue peut-être proposée. Cette ressemblance peut s'expliquer tout simplement en certains cas, pour les récits de la Passion en particulier, par la conformité à la suite historique des faits. D'autre part les principaux récits, ainsi que les paroles de Jésus qui faisaient le fond de la prédication chrétienne primitive, ont dû être fixés de bonne heure dans la tradition orale, et même peut-être dans des écrits plus ou moins fragmentaires, qui pouvaient servir d'aide-mémoire : saint Matthieu et saint Marc ont pu s'inspirer tous deux de cette tradition orale ou déjà partiellement écrite, qui déterminait la matière et la disposition générale de l'évangile. On peut d'ailleurs admettre que quelques courts récits

ont été ajoutés d'après saint Marc par le traducteur grec du premier évangile; ces additions peu nombreuses n'empêcheraient pas l'identité substantielle de l'évangile grec avec l'œuvre primitive de saint Matthieu. Lagrange, *op. cit.*, p. XL.

2. Les citations de l'Ancien Testament dans le premier évangile fournissent à beaucoup de critiques un argument contre l'attribution traditionnelle à saint Matthieu. Ces citations, notablement plus nombreuses dans cet évangile que dans les deux autres Synoptiques, sont souvent faites d'après la version grecque des Septante, tandis qu'un évangile composé en hébreu ou araméen aurait, dit-on, cité l'Ancien Testament d'après le texte hébreu.

Il est exact que beaucoup de citations dans le premier évangile, spécialement celles qu'il a en commun avec les autres Synoptiques, se rapprochent davantage des Septante. Par contre, il est remarquable que celles qui sont particulières à cet évangile s'inspirent plutôt du texte hébreu de l'Ancien Testament ou du moins trahissent une influence de l'hébreu. Dès lors, conclut le P. Lagrange, *op. cit.*, p. CXXII sq., la solution la plus satisfaisante paraît être la suivante. Saint Matthieu, écrivant en araméen (non pas en hébreu, car il aurait cité sans doute plus textuellement), s'est servi du texte hébreu de l'Ancien Testament, en l'utilisant d'ailleurs assez librement. Le traducteur grec, pour les citations qui n'avaient pas de parallèle dans Marc, a traduit exactement l'original de Matthieu; tandis que, là où il trouvait la citation déjà faite dans le second évangile d'après les Septante, il a adopté de préférence le texte de Marc, même si le texte s'écartait un peu de la leçon de l'hébreu, qui figurait dans l'évangile araméen. Cette hypothèse rend mieux compte des faits que celle des critiques qui pensent que notre premier évangile a été composé directement en grec par un écrivain s'inspirant de l'évangile de saint Marc, car on ne voit pas pourquoi l'auteur aurait rapproché de l'hébreu certaines de ses citations, s'il n'avait eu en mains un texte où l'Ancien Testament hébreu était déjà utilisé.

3. On objecte enfin contre l'attribution du premier évangile à saint Matthieu, le caractère même de cet évangile. Est-il vraisemblable qu'un témoin oculaire ait écrit d'un style aussi schématique, en laissant de côté les détails concrets, les traits pris sur le vif, pour s'attacher presque uniquement à la portée doctrinale ou apologetique des faits qu'il rapporte?

Il faut reconnaître que rien en effet dans la manière du premier évangile ne révèle le témoin oculaire. Mais cette constatation ne suffit pas à ébranler la force de la tradition en faveur de l'attribution à saint Matthieu, car, en dehors même de la considération de tempérament littéraire, le but visé par un écrivain commande sa manière, et, s'il se propose avant tout de mettre en lumière un enseignement, il pourra négliger dans son écrit les circonstances qui n'ont aucune signification doctrinale.

Insistera-t-on en disant qu'un récit de ce genre ne peut du moins avoir été la première forme de l'évangile? Le P. Lagrange montre au contraire, *op. cit.*, p. XXXVIII-XXXIX; CXXIX sq., que la préoccupation dominante chez les premiers prédicateurs de l'évangile ne dut pas être une préoccupation proprement historique, mais une préoccupation apologetique, et que les premiers essais de littérature évangélique durent être conçus en vue de la controverse avec les juifs, à qui s'adressait la première prédication chrétienne. « Or, apologie et controverse doctrinale, c'est le trait principal et particulier de l'évangile de saint Matthieu, trait qui en décide l'opportunité pour les premiers jours. »

Les critiques reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes

que la composition d'une biographie proprement dite ne fut pas le premier souci des écrivains chrétiens, puisqu'ils admettent généralement, à l'origine de la littérature évangélique, la rédaction d'un recueil de sentences, qui fut utilisé plus tard dans notre premier et notre troisième évangile, et dans lequel on s'était préoccupé de fixer, en sauvegardant les termes mêmes dont Jésus s'était servi, les principaux enseignements du Sauveur. Mais de l'étude des genres littéraires dans le judaïsme et l'hellénisme à l'époque du Nouveau Testament, de l'analyse surtout des besoins auxquels dut répondre la littérature évangélique primitive, il résulte qu'un simple recueil de sentences, sans un cadre historique contenant un certain nombre de faits, ne se comprendrait guère comme type premier d'évangile : la biographie dut avoir sa place même dans un ouvrage de controverse, parce que les faits révélaient l'attitude prise par Jésus et manifestaient le caractère de sa mission, tout autant que ses paroles. De la sorte on est amené à concevoir comme évangile primitif un ouvrage dont on ne peut évidemment prouver qu'il contenait tout ce qui figure dans notre évangile actuel de saint Matthieu, mais qui, par le genre de composition et le caractère, devait tout au moins ressembler à cet évangile.

On ne saurait conclure en tout cas du caractère didactique du premier évangile à son origine récente, car le développement de la tradition a dû se faire dans le sens d'une préoccupation historique plus accentuée, comme cela ressort de la composition de l'évangile de saint Luc, qui est, beaucoup plus nettement que les deux autres Synoptiques, œuvre d'historien.

2° *Caractères du premier évangile favorables à l'authenticité.* — 1. Il ne semble pas que la fusion d'éléments empruntés à deux sources principales : l'évangile de saint Marc et un recueil de sentences, ait pu aboutir à une œuvre dont l'unité est aussi marquée que celle du premier évangile. Celui-ci ne se présente point en effet comme un simple recueil d'anecdotes et de sentences, disposées dans un cadre chronologique assez large, et sans lien de succession bien strict. Les paroles et les faits sont au contraire groupés de façon à former des ensembles, qui ne tiennent pas nécessairement compte de la suite chronologique. On y remarque facilement cinq grands discours nettement marqués par la façon dont ils sont introduits et surtout dont ils se terminent (noter les formules de conclusion toutes semblables, VII, 28; XI, 1; XII, 53; XIX, 1; XXV, 1), comme aussi par l'unité du thème : discours sur la montagne, discours sur la mission des apôtres, discours des paraboles, discours sur les devoirs mutuels des disciples, discours eschatologique. De même il y a des groupements de faits : par exemple la collection de dix miracles, VIII, 1-IX, 34. De plus les récits ne sont pas juxtaposés aux discours, ils sont intimement liés à l'enseignement, qu'ils servent à appuyer, et dont ils sont généralement inséparables. De là dans le premier évangile cette unité organique qui n'aurait pas été obtenue, semble-t-il, s'il avait été formé par la réunion d'une part de récits, d'autre part de sentences provenant de deux sources différentes.

2. Cette homogénéité se manifeste particulièrement dans la persistance d'un bout à l'autre du premier évangile de certains traits qui en accusent le caractère sémitique, judaïque, et même l'archaïsme, traits qui s'accordent assez bien avec les données traditionnelles sur l'origine de cet évangile.

Bien qu'il soit écrit dans une langue qui se rapproche du grec classique, on a pu dire de notre premier évangile que « malgré son vêtement grec, il était un étranger parmi les Grecs », Cladder, *Unsere Evangelien*, Fribourg, 1919, p. 67. Parmi les traits nettement sémitiques, qu'on retrouve dans la littérature

juive contemporaine du Nouveau Testament, on peut noter l'influence de certains nombres qui dominent les groupements : les nombres 7 et 3 spécialement, bien que dans certains cas on puisse hésiter sur le caractère intentionnel de ces groupes et divisions. Un exemple très net est celui de la généalogie, I, 1-17, divisée en trois séries de 14 = (2×7) générations, ce qui a obligé l'évangéliste à omettre certains noms. Il y a sept paraboles au c. XII, sept malédictions contre les Pharisiens au c. XXIII, et l'on compte généralement sept demandes du *Pater*. Plus nombreux encore les exemples de groupements tripartites.

Au point de vue du style, on doit signaler l'emploi fréquent du parallélisme hébraïque, et même de la construction strophique (dans le discours sur la montagne notamment), avec une tendance marquée à commencer et terminer un épisode par des mots semblables (procédé fréquent dans l'Ancien Testament et désigné sous le nom d'*inclusio*). Lagrange, *op. cit.*, p. LXXXI. Pour le vocabulaire aussi, la marque juive est plus accentuée dans saint Matthieu que dans les autres Synoptiques. Ce n'est pas qu'il s'y trouve un plus grand nombre d'expressions araméennes reproduites telles quelles, — saint Marc en conserve davantage, en prenant soin de les expliquer — mais le texte grec est souvent la traduction d'expressions juives, ou qui ne s'expliquent que par des idées juives : un des exemples les plus caractéristiques est l'emploi des expressions *royaume des cieux* (au lieu de *royaume de Dieu*), et *le Père qui est dans les cieux*. On trouvera un examen complet de ces expressions et tournures dans Lagrange, *op. cit.*, p. LXXXV sq., qui en tire la conclusion, sinon que le premier évangile a été écrit en araméen, du moins, ce qui est assez différent, qu'il a été composé par un Juif, à la juive et pour des Juifs. Cette conclusion est appuyée aussi par de nombreuses allusions aux usages juifs, sans aucune explication semblable à celles que l'on rencontre dans l'évangile de saint Marc; cf. spécialement Matth., xv, 2 et Marc., VII, 1-6; ces allusions sont particulièrement nombreuses dans le discours du c. XXIII. Elles se trouvent principalement dans les paroles de Jésus, dont le premier évangile a ainsi mieux conservé la couleur primitive. Ces allusions aux mœurs et usages d'une société qui devait disparaître après la ruine de Jérusalem semblent indiquer d'autre part que l'évangile de saint Matthieu, tout au moins sous sa forme première, a été écrit avant 70.

Ces traits caractéristiques du premier évangile pourraient être sans doute attribués à l'utilisation des *Logia*. Mais, comme ils se rencontrent à peu près dans tout l'évangile, ils s'expliquent mieux encore si l'on admet que cet évangile a été écrit en araméen par saint Matthieu, sous une forme peu différente du texte grec actuel.

II. CARACTÉRISTIQUES DOCTRINALES DU PREMIER ÉVANGILE. — 1° *Bul et idée centrale.* — Plus encore que les deux autres Synoptiques, le premier évangile a un caractère didactique. L'auteur veut prouver une thèse, établir que Jésus était le Messie, et que, par suite, les privilèges d'Israël ont passé des Juifs demeurés incrédules aux disciples du Christ.

Le P. Lagrange a très bien dégagé l'idée centrale de cet évangile en le résumant en ces termes, *op. cit.*, p. XXIX. « Le grand fait historique mis en lumière, c'est que Jésus, condamné par les Juifs comme faux Messie et usurpateur blasphématoire du titre de Fils de Dieu, s'était cependant révélé à Israël comme son Messie, continuant le plan divin dans la ligne de la révélation, et autorisé par des œuvres divines. Les chefs d'Israël et le peuple même l'ayant rejeté, ils s'étaient privés d'une révélation plus haute, accordée par une grâce divine aux petits, et surtout à Pierre, ce qui impli-

quait leur réprobation comme peuple de Dieu et leur châtement. Jésus néanmoins avait fait l'œuvre de son Père en organisant d'avance une Église, en dehors du judaïsme, et ouverte à toutes les nations. »

Certains critiques ont attribué à l'auteur du premier évangile une intention plus apologétique et polémique que dogmatique : saint Matthieu aurait visé, en l'écrivant, les juifs non convertis, afin de les convaincre de la mission et de la dignité messianique de Jésus. Mais, s'il s'était ainsi adressé aux Juifs pour les convertir, il semble qu'il n'aurait pas dû faire une si large place aux paroles sévères de Jésus contre les pharisiens, paroles qui ne pouvaient les disposer favorablement pour la nouvelle doctrine. En réalité le premier évangile a été composé à l'intention des communautés judéo-chrétiennes, pour les convertis du judaïsme, en vue de fortifier leur foi au Christ, et aussi de leur fournir des armes dans leurs controverses avec leurs anciens coreligionnaires. De là l'insistance de l'auteur sur les arguments qui pouvaient davantage toucher les juifs : il établit la messianité de Jésus surtout en montrant qu'il a accompli en sa personne et dans sa vie ce que les Écritures avaient dit par avance du Messie ; il présente le christianisme comme le véritable développement du judaïsme, en s'attachant à prouver que Jésus n'a pas rejeté la Loi, et que son enseignement ne faisait que la perfectionner, d'où il résulte que ce sont les Juifs incrédules eux-mêmes qui, par leur aveuglement volontaire, se sont exclus du salut messianique, auquel les païens sont appelés à leur place. Les sévérités de Jésus pour les pharisiens et les docteurs avaient leur raison d'être dans cette apologie du christianisme contre le judaïsme, en montrant comment ceux-ci avaient mal interprété la Loi et les prophètes, et étaient mal qualifiés par suite à se poser comme les guides religieux du peuple juif.

2^e *L'Évangile et la Loi.* — Cette destination de l'évangile de saint Matthieu explique la place qui y est faite aux rapports de l'Évangile et de la Loi.

La question se posait vis-à-vis des Juifs non convertis ; elle se posait dans la communauté chrétienne elle-même, où l'on se demandait quelle attitude prendre à l'égard des pratiques du judaïsme. L'évangéliste s'est attaché à mettre en lumière l'enseignement de Jésus sur ce point, et c'est le thème principal du discours sur la montagne. L'idée fondamentale en est la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament, qui trouve son expression la plus nette dans le texte capital, v, 17 : « Ne pensez pas que je sois venu pour abolir la Loi et les Prophètes ; je ne suis pas venu pour abolir, mais pour parachever, πληρῶσαι. » L'économie de la Loi et des Prophètes, c'est-à-dire de l'ancienne alliance, subsistera dans son ensemble, mais elle sera complétée et perfectionnée. Ce complément et ce perfectionnement ne seront pas obtenus par des précisions nouvelles ajoutées à la lettre des commandements, comme faisaient les docteurs juifs qui avaient surchargé de leurs commentaires minutieux et souvent puérils le texte des observances mosaïques : cette tradition des anciens, xv, 2, tradition purement humaine, xv, 9, et qui parfois aboutissait par son formalisme à se mettre en opposition avec ce qui était le plus nettement exigé par l'esprit de la Loi, xv, 6, Jésus la rejette. La justice de ses disciples devra être supérieure à celles des scribes et des pharisiens, v, 20, non point par une observation plus littérale des préceptes de la Loi, mais par une intelligence plus profonde, une pratique plus intérieure des commandements, interprétés dans l'esprit des deux préceptes fondamentaux de l'amour de Dieu et du prochain, auxquels tout est subordonné dans la Loi.

Certains textes semblent aller plus loin dans le sens du respect de la Loi, et l'on a voulu y voir une ten-

dance judéo-chrétienne qui différencierait le premier évangile des deux autres Synoptiques. Il est dit, v, 18-19, que pas un seul trait de lettre ne passera de la Loi, et que celui qui la violera ou enseignera à la violer sera le plus petit dans le royaume des cieux ; la mention du sabbat, xxiv, 20, suppose que la loi juive sur ce point reste obligatoire pour les disciples de Jésus ; cf. aussi xxiv, 17-20, où ne figure pas l'incise : *purifiant tous les aliments*, qui se trouve dans le passage parallèle de Marc., vii, 19. On signale d'autre part, comme procédant d'un esprit analogue qu'on estime opposé à celui de saint Paul, certaines déclarations qui paraissent limiter à Israël la mission du Christ, xv, 24, et même l'apostolat de ses disciples, x, 5-6.

A ces textes, par ailleurs, s'en opposent d'autres qui marquent une tendance contraire. Saint Matthieu reproduit la parole sur le Fils de l'homme maître du sabbat, xii, 8 ; sur la miséricorde qui vaut mieux que le sacrifice, ix, 13 et xii, 7 ; surtout la déclaration sur le vin nouveau qu'il ne faut pas verser dans de vieilles outres, x, 17 ; déclaration qui, sans doute, ne vise directement que les pratiques pharisaïques, mais dont l'esprit annonce une rénovation spirituelle plus profonde, qui atteindrait les observances légales elles-mêmes devenues inutiles. D'autre part le premier évangile abonde en traits universalistes, en paroles qui débordent l'horizon purement israélite et annoncent l'entrée des Gentils dans le royaume, où ils prendront la place des juifs endurcis, viii, 10-14 ; xxv, 43. L'Évangile devra être prêché par toute la terre, xxiv, 14 ; xxvi, 13 ; xxviii, 20. L'évangéliste qui a reproduit ces déclarations ne peut avoir été un judéo-chrétien, au sens strict du mot, et certains critiques estiment en conséquence qu'on doit mettre non à son compte, mais au compte de ses sources, les traits qui ont une saveur judaïsante, Goguel, *Introduction au N. T.*, t. I, p. 437. Mais il faut plutôt se demander si cette apparence judaïsante n'est pas due parfois à ce que certaines paroles de Jésus, placées par l'évangéliste hors de leur contexte historique, risquent de recevoir une interprétation qui en fausse ou du moins en exagère la portée. Par exemple, le *γ.* 19 du c. v sur l'observation minutieuse des commandements est placé par saint Luc, xvi, 17, dans un autre contexte. Les commandements dont il est question ne sont donc pas nécessairement les plus petits points de la Loi de Moïse, mais de la Loi de Dieu, telle qu'elle est proposée dans sa plénitude par Jésus.

On doit surtout, pour interpréter sainement ces textes, se placer dans le moment et les circonstances où Jésus a parlé. Il devait y avoir nécessairement, du vivant du Sauveur, et même encore quelque temps après, jusqu'à l'organisation définitive de l'Église, une économie provisoire, où la société religieuse nouvelle ne se dégagerait encore nettement du judaïsme ni territorialement, ni dans ses formes extérieures. Saint Matthieu semble avoir insisté, plus que les autres évangélistes, sur les paroles de Jésus qui se rapportaient à cette phase intermédiaire, et paraît avoir voulu marquer ainsi plus nettement la continuité du christianisme et du judaïsme. Son universalisme est par suite moins accentué dans l'expression que celui de saint Marc et de saint Luc. Mais il y a loin de là à faire de saint Matthieu un judéo-chrétien au sens ordinaire de ce mot. Comme le dit très bien le P. Lagrange, *op. cit.*, p. clv, « il est plutôt préjudéo-chrétien, c'est-à-dire antérieur au moment où le judéo-christianisme est devenu une thèse. Il est moins éloigné que Marc du berceau israélite. Il n'est pas paulinien ; mais il n'est pas non plus en réaction contre Paul. Il est prépaulinien, n'ayant même pas les préoccupations dont Marc témoigne. »

3° *Jésus Messie et Fils de Dieu*. — 1. Le même souci de présenter le christianisme comme une suite du judaïsme, qui s'imposait à saint Matthieu en raison des premiers destinataires de son évangile, apparaît dans son insistance à montrer en Jésus le Messie, fils de David, héritier des promesses divines et de la dignité royale.

C'est cette filiation davidique que vise à établir la généalogie placée en tête du premier évangile. C'est la qualité de Messie et les droits de Jésus au trône de David que mettent en relief les récits de l'enfance. On sait de plus avec quel soin particulier saint Matthieu souligne, tout le long de la vie de Jésus, l'accomplissement de ce que l'Écriture avait prédit au sujet du Messie : il ne se contente pas, comme les autres évangélistes, de rapporter les passages de l'Ancien Testament, que Jésus lui-même avait allégués comme des prophéties se rapportant à sa personne; il a en propre un assez grand nombre de citations bibliques dont il fait l'application aux faits de la vie du Sauveur, I, 22-23; II, 6, 15, 18, 23; IV, 14 sq.; VII, 17; XII, 18, 21; XIII, 14 sq., 35; XXI, 5; XXVII, 9. Les lecteurs juifs du premier évangile devaient être très sensibles à l'argument ainsi tiré de l'accomplissement des prophéties messianiques, tandis que saint Marc et saint Luc écrivant pour des chrétiens, moins familiers avec les Écritures et leur interprétation traditionnelle, devaient naturellement lui donner moins de place.

Par ailleurs, saint Matthieu n'insiste pas moins que les deux autres Synoptiques sur la valeur probante des miracles de Jésus en faveur de sa mission divine. On a même dit qu'il avait accentué plus que saint Marc le pouvoir du Christ comme thaumaturge, et l'on a voulu voir dans ce fait une marque d'origine tardive. Mais, s'il a en propre quelques récits de miracles, et de miracles présentant un caractère un peu exceptionnel, comme celui du didrachme, XVII, 24-27, la marche de Pierre sur les eaux, XIV, 28-31, la résurrection des morts à la Passion, XXVII, 51, il omet par contre plusieurs miracles rapportés par le second évangile, Marc, I, 23-28; VII, 31-37; VIII, 22-26. D'autre part, certaines formules générales employées par saint Matthieu, et où l'on a voulu voir l'intention de multiplier les miracles, sont simplement des expressions vagues, qui ne visent qu'à faire ressortir, sans aucune précision, le grand nombre des guérisons opérées par Jésus.

2. La qualité de Fils de Dieu et celle de Messie sont étroitement associées dans l'évangile de saint Matthieu, plus encore que dans les autres Synoptiques.

C'est ainsi que la confession de saint Pierre à Césarée, XVI, 13-16, est présentée sous la forme : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », plus complète que celle de Marc : « Tu es le Christ », ou de Luc : « Tu es le Christ de Dieu. » Sans doute, c'est bien la dignité messianique de Jésus qui est, dans les trois Synoptiques, l'objet direct de la déclaration de Pierre. Mais l'expression : *Fils du Dieu vivant*, ne doit pas être ici, pas plus qu'elle ne doit l'être dans l'adjuration du grand prêtre au jugement de Jésus, un simple synonyme de Messie. Le fait que Jésus attribue à une révélation du Père céleste la confession de Pierre indique bien qu'il y voit autre chose, quelque chose de plus profond, que dans les déclarations des possédés guéris ou les acclamations de la foule. « Ce n'est pas le terme *Fils de Dieu* qui doit être abaissé au niveau du mot *Christ* entendu dans le sens de *Christ* tout humain; c'est le sens du mot *Christ* lui-même qui doit être élevé au niveau supérieur du terme *Fils de Dieu*, exprimant une réalité mystérieuse et transcendante. En sorte que l'apposition ajoutée par saint Matthieu, à supposer qu'elle ne soit pas entrée authentiquement dans la confession de saint Pierre, ce qui n'est pas

prouvé, en explique néanmoins et en précise très exactement le sens. » Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, p. 284-285.

La transcendance de Jésus s'affirme d'ailleurs nettement en d'autres passages caractéristiques du premier évangile. La façon dont le Maître, dans le discours sur la montagne, oppose son enseignement à celui des docteurs juifs, et même à celui de la Loi : « Et moi, je vous dis... » explique l'appréciation commune aux trois Synoptiques sur l'autorité exceptionnelle de cet enseignement, Matth., VII, 29; Marc., I, 22, Luc., IV, 32. Le pouvoir souverain et universel du Christ, pour instruire, commander et sanctifier, est formulé solennellement dans la dernière parole du Christ ressuscité, XXVIII, 18 : « Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre. » La formule trinitaire qui suit : « baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », place Jésus dans la sphère de la divinité, au même rang que le Père et le Saint-Esprit, et a une portée dogmatique considérable. On en a contesté l'authenticité, en particulier Conybeare, *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1901, p. 275-288, s'appuyant sur l'autorité d'Eusèbe, mais les objections ont été réfutées de façon décisive. Cf. J. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, 2^e édit., p. 553-564. On a contesté aussi l'authenticité, comme on a discuté la portée théologique de la déclaration de Jésus sur son union avec le Père, Matth., XI, 25-27, parallèle à Luc., X, 22 : ce texte capital a été étudié dans l'article Luc, t. IX, col. 991-992.

3. Les récits de l'enfance de Jésus dans saint Matthieu n'ont de commun avec ceux de saint Luc que la conception surnaturelle de Jésus et la naissance à Bethléem.

Le point de vue est tout différent dans les deux évangiles. Marie paraît être le centre de ceux de saint Luc, tandis que dans saint Matthieu, c'est Joseph qui est au premier plan. On n'a pas pu prétendre, comme on l'a fait pour le troisième évangile, que l'idée de la conception virginale aurait été introduite après coup dans des récits auxquels, dans leur teneur originale, elle était étrangère. Tout le récit de saint Matthieu suppose la croyance à la naissance miraculeuse du Sauveur, personne ne le conteste. Mais les critiques se refusent en général à admettre la valeur historique de ces récits. L'objection la plus sérieuse repose sur la difficulté de les concilier avec ceux de saint Luc, et l'on doit reconnaître qu'il y a là deux conceptions, non point opposées, mais tout de même entièrement distinctes, des origines de Jésus. Cf. sur ce point, dans Lagrange, *op. cit.* p. 39 sq., une note développée, dont voici la conclusion : « Nous concluons donc, non pas précisément que le c. II de Mt., s'il était isolé, se présenterait avec cet aspect historique qui défie la critique, mais du moins qu'il doit bénéficier du caractère de l'ouvrage entier. Si Mt., qui est dans tout le cours de son évangile, un rapporteur sérieux et consciencieux des faits, a exposé ceux de l'enfance comme ayant la même réalité que le reste, nous n'avons pas le droit de lui donner un démenti. »

4° *Le royaume des cieux*. — Le royaume ou règne de Dieu tient dans la prédication de Jésus, telle qu'elle est rapportée par saint Matthieu, une place plus grande encore que dans les deux autres synoptiques, puisque cette expression s'y rencontre cinquante et une fois, presque toujours sous la forme βασιλεία τῶν οὐρανῶν, qui est d'ailleurs l'équivalent dans une manière plus nettement juive, de l'expression royaume de Dieu.

Le royaume des cieux, dans saint Matthieu, présente la même diversité d'aspects, qui a été signalée dans le troisième évangile. Cf. article Luc, t. IX, col. 995-997.

1. Dans beaucoup de cas, il s'agit du royaume

céleste, de la vie future, conçue comme un lieu où l'on est appelé, qui est préparé depuis l'origine pour la récompense de ceux qui l'auront mérité. Ceux-ci y entreront après la consommation, συντέλεια, xiii, 50 (expression propre à saint Matthieu), tandis que les méchants iront dans un lieu de souffrance, auquel les allusions sont beaucoup plus fréquentes dans le premier évangile que dans les deux autres Synoptiques, et que saint Matthieu caractérise par l'image du feu, qui se rencontre aussi, quoique moins souvent dans Marc et dans Luc, et par l'image des ténèbres extérieures qui lui est propre. viii, 12; xxi, 13; xxv, 30.

2. Mais il y a aussi un règne de Dieu sur la terre qui est inauguré par la venue du Christ, et dont l'annonce devra être faite à toutes les nations avant la consommation des choses. xxiv, 4. Ce règne de Dieu sur la terre est le royaume du Fils de l'homme, qui y viendra à la fin des temps. Comparer à ce sujet les textes parallèles, Matth., xvi, 28 et Marc, ix, 1 : dans celui-ci, c'est le règne de Dieu qui vient en puissance, tandis que, selon saint Matthieu, c'est le Fils de l'homme qui vient dans son royaume. Cf. encore xvi, 28 et Marc, ix, 1; Luc., ix, 27. Les paraboles de l'ivraie et du filet, xiii, 47-50, propres à saint Matthieu, mettent bien en relief la composition de ce royaume : il comporte à la fois de bons et de mauvais éléments, entre lesquels la séparation ne se fera qu'à la consommation par le ministère des anges. Saint Matthieu désigne les bons par une expression qui lui est propre, les « fils du royaume »; ce sont les Juifs qui, en vertu des promesses faites à leur nation, auraient dû être les fils du royaume, viii, 12; mais, par suite de leur incrédulité, le royaume de Dieu leur sera enlevé, pour être donné à une nation qui en fera les fruits, xxi, 43, et qui constituera un nouveau peuple spirituel, les vrais « fils du royaume ». xiii, 38.

3. Beaucoup de critiques estiment que les déclarations de Jésus, telles qu'elles sont présentées dans le premier évangile, donnent, plus que dans les deux autres synoptiques, l'impression que la consommation des choses est proche, et que la venue du Fils de l'homme dans son royaume ne tardera guère. Elle devrait même être presque immédiate, si on entend de la venue définitive et glorieuse du Christ sa déclaration au Sanhédrin : « Désormais, à partir de maintenant, ἀπ'ἄρτι, vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant sur les nuées du ciel. » Mais il ne peut s'agir ici que d'un premier avènement qui coïncide avec le retour glorieux du Christ au ciel par la résurrection. Il reste cependant certains textes où le second avènement semble se confondre avec le premier, xvi, 27-28, ou avec la ruine de Jérusalem, xxiv. Mais la difficulté sur ce point n'est pas plus grande pour le premier évangile que pour les deux autres synoptiques, qui présentent les événements dans la même perspective. Cf. art. Luc, col. 996-997, et art. Marc, col. 1954. Malgré le contexte immédiat — contexte simplement littéraire d'ailleurs, car les paroles de Jésus rapportées xvi, 27-28 ont très bien pu ne pas être prononcées en même temps — l'affirmation que certains ne goûteront pas la mort avant la venue du Fils de l'homme doit s'entendre de l'inauguration du royaume de Dieu, non de sa consommation. Car, si l'on peut et doit admettre que les évangélistes sont restés dans l'ignorance de la durée véritable du royaume de Dieu sur la terre, on ne saurait penser qu'ils ont cru qu'il durerait moins d'une génération, en présence des textes nombreux et précis qui supposent une organisation durable de la communauté par les disciples du Christ. Cette dernière observation vaut spécialement pour le premier évangile, dont un critique aussi indépendant que M. Goguel a écrit : « En ce que la perspective de la

parousie n'ait pas disparu, et qu'elle domine encore certaines parties de l'évangile, celui-ci n'en est pas moins la charte d'une société qui s'organise pour durer. » Goguel, *Introduction au N. T.*, t. I, p. 440.

4. De fait le caractère social, *ecclésiastique*, du christianisme est plus fortement marqué dans l'évangile de saint Matthieu que dans les autres Synoptiques.

Il est écrit, dit encore M. Goguel, en vue d'une Église, c'est-à-dire d'un groupe qui a besoin de règles pratiques et de directions concrètes. Les discours de Jésus, dans Matthieu, fournissent ces règles et ces directions, sur l'aumône, vi, 1-4, sur la prière, vi, 5-15, sur le jeûne, vi, 16-18, sur le mariage v, 27-32; xix, 31-12, sur la conduite à tenir vis-à-vis des enfants, xviii, 10-14, vis-à-vis des frères, v, 25-26; vii, 12, xviii, 15-22, sur l'attitude que les gens du dehors auront à l'égard de l'Église, et sur la manière dont celle-ci devra résister et supporter sans faiblir les persécutions. x, 17-36; xvi, 24-28. Saint Matthieu est d'ailleurs le seul des évangélistes à employer le mot *église*, ἐκκλησία. Dans Matth., xviii, 17, ce mot désigne une assemblée, qui peut être une assemblée locale, analogue à la synagogue juive, et non pas la société universelle des disciples du Christ. Mais, xvi, 18, 19, où Jésus dit à Pierre qu'il bâtira sur lui son Église, le mot a évidemment le sens précis qu'il a reçu dans la tradition chrétienne. Jésus déclare qu'il établit une société, et que Pierre en sera le chef, cette primauté, cette autorité particulière étant définies par des images, l'image de la pierre sur laquelle on bâtit un édifice et qui en assure la solidité (cf. Matth., vii, 24-27), et l'image des clés du royaume qui lui seront confiées, avec le pouvoir de lier et de délier.

Beaucoup de critiques indépendants contestent l'authenticité de ces deux versets, où ils voient une interpolation postérieure datant du commencement, ou même, selon quelques-uns, de la fin du II^e siècle, interpolation qui aurait eu pour but de soutenir les prétentions de l'Église romaine. Les raisons alléguées sont : le fait que ces versets ne figurent pas dans les passages parallèles de Marc et de Luc, l'absence de citation de ce texte chez les écrivains du II^e siècle, et surtout son caractère où se reflète, dit-on, une conception qui n'a été ni celle de Jésus lui-même, ni celle du christianisme primitif. Il faut noter d'abord, en réponse à ces objections, que la critique textuelle ne donne aucun appui à l'hypothèse de l'interpolation, le passage figurant dans tous les manuscrits, et que la critique littéraire est plutôt favorable à l'authenticité : la réponse de Jésus à saint Pierre apparaît en effet comme le complément nécessaire de la question qu'il lui a posée auparavant, et M. Goguel, pour le citer encore, reconnaît que « la déclaration à Pierre est si bien intégrée à son contexte que la seule raison qu'il y ait d'y voir une interpolation est qu'elle paraît supposer une conception ecclésiastique que l'on hésite à rapporter à la période de rédaction des évangiles. » *Op. cit.*, p. 408. D'ailleurs ce n'est pas le seul endroit où saint Matthieu témoigne d'un intérêt particulier pour saint Pierre et pour son rôle spécial parmi les disciples : il rapporte seul deux épisodes, la marche de Pierre sur les eaux, xiv, 28-31, et le miracle du didrachme, xvi, 25-27, où cet apôtre joue un rôle de premier plan. En tous cas, et quoi qu'on pense de l'idée qui y est exprimée, le passage contesté ne peut pas avoir été composé tardivement, car il a un caractère sémitique très net, et le jeu de mots sur le nom de *Kephas* n'a toute sa valeur qu'en araméen, ce qui suppose tout au moins, en admettant que ce ne soit pas une parole authentique de Jésus, que sa première rédaction a été araméenne, donc beaucoup plus ancienne que ne l'estiment les critiques qui y voient une interpolation. Quant au mot ἐκκλησία dont, en

son sens chrétien, on voudrait faire une création de saint Paul, il existait déjà dans les Septante, où, synonyme approximatif de συναγωγή, il désignait l'assemblée des Juifs d'une même localité : il n'est pas étonnant que de la communauté juive il ait passé à la communauté chrétienne; il a d'autre part des équivalents araméens qui ont pu être employés par Jésus lui-même. Sur l'authenticité de Matth., xvi, 18-19, cf. Batiffol, *L'église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, excursus A; Fonck, *Tu es Petrus*, dans *Biblica*, 1920, p. 240-263; Schepens, *L'authenticité de saint Matthieu*, xvi, 18, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 269-302.

I. COMMENTAIRES. — 1° Chez les Pères. — Les commentaires d'Origène sur saint Matthieu nous ont été conservés en partie : en grec, depuis xiii, 36 jusqu'à xxi, 33, P. G., t. xii, col. 835-1600; dans une traduction latine, de xxii, 34 à xxvii, 63, *ibid.*, col. 1600-1800; quelques autres fragments, depuis col. 829; S. Jean Chrysostome, 90 homélies sur saint Matthieu, P. G., t. lvi-lviii; Cramer, *Catenæ græcorum Patrum in N. T.*, Oxford, 1844, p. 1-257; S. Hilaire, *Comm. in Ev. Matt.*, P. L., t. ix, col. 917-1078; S. Jérôme, *Comm. in ev. Matt.*, P. L., t. xxvi, col. 15-218; S. Augustin, *De sermone Domini in monte*, P. L., t. xxxiv, col. 1229-1308.

2° Au Moyen Âge. — Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Matt.*, P. G., t. cxxiii, col. 139-488; Euthymius, *Comm. in Matt.*, P. G., t. cxxix, col. 107-765; Isho'dad, *Comm. de saint Matthieu*, texte syriaque et trad. anglaise, dans *Horæ semitice*, Cambridge, 1911; S. Bède le Vénérable, *In Matt. Ev. expositio*, P. L., t. xcii, col. 9-132; Raban Maur, *Comm. in Matt.*, P. L., t. cvii, col. 727-1156; Albert le Grand, *In Matthæum*, dans *Opera*, t. xx-xxi, Paris, 1893; S. Thomas, *In Matthæum evangelium expositio*, dans *Opera*, Paris, 1876, t. xix, et *Calena aurea in Matt. Ev.*, *ibid.*, t. xvi.

3° Aux XIX^e et XX^e siècles. — 1. Catholiques. — P. Schegg, *Evang. nach. Matt.*, übersetzt und erklärt, Munich, 2^e édit., 1863; Bispin, *Erklärung des Evang. nach Matthæus*, Münster, 1864; Van Stenckiste, *Commentarius in Ev. sec. Matth.*, Bruges, 1876, 4^e édit., 1903; Fillion, *Ev. selon S. Matthieu*, Paris, 1878; Schanz, *Comm. über das Ev. des heil. Matthæus*, Fribourg-en-B., 1879; Knabenbauer, *Comm. in Ev. secundum Matthæum*, Paris, 1892-1893; Ceulemans, *Comm. in Ev. sec. Matt.*, Malines, 1899; Rose, *Evangelium selon S. Matthieu*, Paris, 1904; Gutjahr, *Das heilige Evangelium nach Matthæus*, Graz, 1904; Dimmler, *Das Evang. nach Matthæus übersetzt eingeleitet und erklärt*, München-Gladbach, 1909; Dausch, *Die heil. Schrift des n. Testam.*, commentaire de S. Matthieu, Bonn, 1918; Lagrange, *Ev. selon S. Matthieu*, Paris, 1923; Durand, *Évangile selon S. Matth.*, Paris, 1924; H. Simon, *Prælectiones biblicæ*, N. T., t. i, Marietti, 1924.

2. Non-catholiques. — Meyer, *Krit.-exeget. Handbuch über das Ev. des Matt.*, Göttingue, 1832; 8^e édit. 1899; de Wette, *Kurze Erklärung des Ev. Matthæi*, Leipzig, 1836; B. Weiss, *Das Matthäusevangelium und seine Lukasparallelen*, Halle, 1876, 2^e édit., 1902; *Das Matthäusevangelium*, Göttingue, 1898; Bruce, *The synoptic Gospels*, Londres, 1897; Holtzmann, *Die Synoptiker*, Tubingue, 1901; Blass, *Evang. sec.*, *Matthæum*, Leipzig, 1901; Merx, *Das Evang. Matthæus*, Berlin, 1902; Zahn, *Das Evang. des Matthæus*, Leipzig, 1903, 4^e édit., 1922; Wellhausen, *Das Evangelium Matthæi*, Berlin, 1904; J. Weiss, *Das Matthäusevangelium*, dans *Die Schriften des N. T.*, Göttingue, 1907; Loisy, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907; W. C. Allen, *Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, dans *International Crit. Comm.*, Édimbouirg, 1907; A. Plummer, *An exegetical commentary on the Gospel according to Matthew*, Londres, 1909; E. Klostermann, *Die Evangelien*, dans *Handbuch zum N. T.* de Lietzmann, Tubingue, 1909, 2^e édit., 1919; A. H. McNeile, *The Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1915; C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, Londres, 1919; H. Streeter, *The four Gospels*, Macmillan, 1926.

II. ÉTUDES SPÉCIALES. — Manganot, art. *Matthien*, dans *Dict. de la Bible*, t. iii, col. 872-896; J. W. Bartle art. *Matthæus*, dans *Dict. of the Bible* d'Hastings, t. iii, col. 295-304; W. C. Allen, art. *Matthæus*, dans *Dict. of the Christ and the Gospels*, t. ii, col. 143-150.

Camerlynck, *Ev. sec. Matt. Marc. et Luc. Synopsis*, intro-

duction, Bruges, 1921; Barnes, *Suggestions on the origin of the Gospel according to St. Matthew*, dans *Journal of theol. studies*, t. vi, 1905; A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907; dans *Oxford studies*, Oxford, 1911; J. Hawkins, *Probabilities as the so-called tradition of St. Matthew and St. Luke*, et H. Streeter, *On the original Order of Q.*, *The original extent of Q.*, *Synoptic criticism and the eschatological problem*; Th. Soiron, *Die Logia Jesu*, Münster, 1916; Rendel Harris, *Testimonies*, t. i et ii, Cambridge, 1916 et 1920; Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingue, 1921; G. de Witt-Castor, *Matthew's sayings of Jesus*, Chicago, 1918; A. Carr, *The authenticity and originality of the first Gospel* dans *Expositor*, t. xxxiii; G. Cereselo, *Authenticità, età e storica autorità del Vangelo di S. Matteo*, Rome, 1909; S. Méchinéau, *Il Vangelo di S. Matteo sec. le riposte della Commissione biblica*, Rome, 1912.

J. Huby, *Saint Matthieu*, Paris, Action populaire, 1919; W. C. Allen, *The alleged Catholicism of the first Gospel and its date*, dans *Expository Times*, t. xi, 1909; E. Levesque, *Quelques procédés littéraires de saint Matthieu*, dans *Revue biblique*, 1916; Lukyn Williams, *The Hebrew-Christian Messiah or the Presentation of the Messiah to the Jews in the Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1916. — C. W. Wotaw, art. *Sermon on the Mount*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, Extra volume, col. 1-45; Heinrici, *Die Bergpredigt quellenkritisch untersucht*, Leipzig 1900; Bacon, *Sermon on the Mount*, New-York, 1902.

L. VENARD.

2. MATTHIEU CANTACUZÈNE, fils aîné

de Jean VI Cantacuzène, empereur byzantin (1341-1355), fut associé à l'empire par son père, en 1354, et dut abdiquer, en 1357. On ignore la date de sa naissance, et aussi celle de sa mort. On sait seulement qu'il précéda dans la tombe son père, mort en 1383. La vie de ce personnage n'est connue avec quelques détails que pour la période 1354-1357, et elle est avant tout du ressort de l'histoire profane. Elle est racontée par son père lui-même dans le iv^e livre de ses *Histoires*, c. xxxv-lxix, P. G., t. cliv. Son élévation à l'empire détermina la déposition du patriarche de Constantinople, Calliste I^{er}, qui refusa d'accomplir la cérémonie du couronnement, et fut remplacé par Philothée (février 1354). Contraint d'abdiquer en 1355, Jean VI Cantacuzène essaya vainement d'amener son fils à imiter son exemple. Matthieu guerroya encore deux ans contre Jean V Paléologue; et ce ne fut qu'après avoir été fait prisonnier par les Serbes et livré par eux à son rival, qu'il céda enfin aux conseils paternels, et promit avec serment de ne plus prendre les armes contre Jean Paléologue et ses héritiers (1357). Après un court séjour en Morée, il se retira dans un couvent de l'Athos, et s'occupa, comme son père, à composer quelques écrits, qui lui valent de figurer dans ce Dictionnaire.

Les manuscrits nous ont conservé de lui deux commentaires exégétiques : 1° Un *commentaire du Cantique des cantiques*, publié pour la première fois par Vincent Riccardi, Rome, 1624, et reproduit dans P. G., t. clii, col. 997-1084. Matthieu voit dans l'épouse des Cantiques tantôt l'Église, tantôt et plus souvent, la sainte Vierge. Il s'y montre théologien averti, mais ne nous livre que de pieuses banalités; 2° Un *Commentaire du Livre de la Sagesse*, encore inédit et conservé dans plusieurs mss. notamment dans le *Vatic. græc. 1233*, qui est constitué par cette seule pièce, et compte 115 feuilles. Incipit : Θεὸς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ συμπάσης ὡς εἰπεῖν, etc. C'est de là que Maï a tiré les quelques citations dont il a émaillé son édition des *Antirrhétiques* de saint Nicéphore contre les iconoclastes. Cf. P. G., t. c, col. 395, 411, 418, 447, 489, dans les notes.

Signalons encore les deux petits traités d'allure philosophico-ascétique qu'il adressa à l'une de ses filles : le *Περὶ φιλομαθίας* et le *Περὶ τῶν τριῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων*. D'abord publiés par J. Sakkelion dans le *Δελτίον*, t. ii (1885-1889), p. 425-439, d'après un

mauvais ms. athénien; ils ont été réédités par le même érudit dans le *Ἰλρυζσός*, t. xi (1888), p. 264-284, d'après un ms. berlinois. B. Antoniadès est revenu sur cette édition dans le *Δελτίον*, t. iv (1892-1894), p. 518-532, pour l'amender d'après un ms. de la Bibliothèque synodale de Moscou. Peu d'écrivains byzantins ont été si royalement traités.

Jean Cantacuzène, *Historiarum*, l. IV, P. G., t. cliv, col. 9-370 *passim*; Ducange, *Familia byzantina*, p. 258-264; Fabricius, *Bibliotheca graeca*, ed. Harlès, t. vii, p. 793; Krumbacher, *Geschichte der byzant. Literatur*, 2^e édit., Munich, 1897, p. 136, 489, 1058; Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, éd. de Saint-Martin, l. CXIV, t. xx, Paris, 1836, p. 327-378, *passim*; Nicolas Cabasilas, *Panégryque de Matthieu Cantacuzène*, édité par M. Jugie dans les *Œuvres de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. xv (1911).

M. JUGIE.

3. MATTHIEU D'AQUASPARTA, des frères mineurs, philosophe et théologien (1240-1302). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine. IV. Signification historique.

I. Vie. — 1^o *Le docteur franciscain*. — Matthieu d'Aquasparta naquit à Aquasparta, près de Todi, dans l'Ombrie. *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1897, t. iii, p. 510. La date de sa naissance est inconnue, mais peut être fixée avec vraisemblance aux environs de 1240. D'après la tradition, Matthieu d'Aquasparta entra dans l'ordre de saint François au couvent de Saint-Fortunat de Todi, Wadding, *Annales O. M.*, an. 1254, n. 48; sûrement il appartenait à la province franciscaine de l'Ombrie. *Anal. franc.*, t. iii, p. 406. Ainsi que la plupart des maîtres franciscains d'alors, il étudia à Paris. Il est appelé, en effet, *doctor in theologia Parisius*, dans les listes doctorales qui font suite à la *Chronique d'Eccleston*, *Anal. franc.*, 1885, t. i, p. 262, 274, et par Wadding, *Annales*, an. 1287, n. 4; toutefois la *Chronique des XXIV Généraux* l'appelle seulement *sacrae theologiae magister*, *Anal. franc.*, t. iii, p. 406, tout comme Barthélemy de Pise. *Ibid.*, t. iv, p. 338, 345. L'histoire n'a conservé aucun détail sur son séjour à Paris. L'œuvre philosophique et théologique de Matthieu révèle pourtant qu'il étudia, sinon sous saint Bonaventure, du moins sous un des maîtres qui continuaient sa pensée, Guillaume de la Mare, Gauthier de Bruges, Jean Peckam. Ce dernier, régent de l'école franciscaine de Paris vers 1269-1272, pourrait bien être le maître d'Aquasparta. Après ses études à Paris, il fut lecteur à Bologne où les franciscains avaient un *studium generale*. Il nous apprend lui-même dans une note autographe ajoutée à son *Commentaire sur le livre des Sentences*, Assise, Biblioth. comm., ms. 132, fol. 298 r^o. *De secunda distinctione* : « *Utrum Deus sit?* » *argumenta sunt multa in questione disputata Bononiae et illa solutio teneatur*, etc. Lors de la nomination de Peckam à l'archevêché de Cantorbéry, le 28 janvier 1279, Matthieu reçut sa chaire de lecteur au Sacré-Palais. Comme toutes les sources anciennes assurent qu'il fut le successeur immédiat de Peckam, il est inexact de fixer la date de son lectorat à Rome en 1281, ainsi qu'on le fait souvent, *Anal. franc.*, t. iii, p. 372, n. 7. En 1282, il est sûrement en charge. Dans le ms. 62 de la Bibl. comm. de Todi on lit en effet au fol. 1 v^o la note suivante : *Iste liber reddatur magistro Nicolao de Hoccon, anglico, quem doctorem Joannes, Windemiensis episcopus, voluit deponi penes fratrem Mattheum de ordine fratrum minorum lectorem in curia romana*. Or Jean de Pontisserra, l'agent de Peckam à Rome, fut élu évêque de Winchester le 15 juin 1282 et retourna en Angleterre à la fin de juillet 1282. J. Peckam, *Registrum epistolarum*, éd. Martin, Londres, 1882, t. i, p. 392. Le 2 août 1285, Matthieu d'Aquasparta semble bien être encore à la curie ou lui intervenir en faveur d'Obediencio d'Aqua-

sparta, chanoine de Todi. G. Ceci, *Todi nel medio evo*, p. 278. Par l'*explicit* du ms. 159, fol. 302 de la Bibl. comm. d'Assise, l'on sait que les *Questions disputées sur l'Incarnation* de Matthieu sont de cette époque : *disputavit in curia romana*. Ce fut aussi « en sa présence » que Martin IV confirma l'indulgence de la Portioncule. *Anal. franc.*, t. iii, p. 372; Wadding, *Annales O. M.*, an. 1223, n. 3, et an. 1281, n. 6. Fut-il en 1282 élu provincial de l'Ombrie et empêché d'exercer ces fonctions par sa charge de lecteur, ainsi que l'assure le P. Agostino de Stroncone, *L'Umbria serafica* dans *Miscellanea francescana*, Foligno, 1887, t. ii, p. 177, rien ne permet de le déterminer.

En 1287, Aquasparta était élu ministre général de l'ordre franciscain au chapitre de Montpellier. Au témoignage de Salimbene, son élection fut assez mouvementée, *Cronica*, éd. Holder-Egger, dans *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. xxxii, p. 643. Son généralat fut de très courte durée, 1287-1289; ses actes sont aussi peu connus. En septembre 1287, il est à Ferrare où il préside le chapitre qui élut Barthélemy de Bologne provincial de l'endroit. Sous son influence, Nicolas IV, précisant le statut général de l'ordre franciscain, décréta qu'à l'avenir les custodes d'une province jouiraient d'une seule voix au chapitre, que le nombre des provinces ne pourrait être augmenté sans l'assentiment du Saint-Siège et que, le ministre général venant à mourir, un vicaire général ne pourrait être élu sans la permission du pape et l'avis du cardinal protecteur. Eubel, *Bullarii franciscani epitome*, Quaracchi, 1908, n. 1619-1621; *Anal. franc.*, t. iii, p. 408. Deux jours après ces décrets, le 16 mai 1288, Matthieu d'Aquasparta fut créé cardinal du titre de Saint-Laurent in Damaso, mais retint, sur le désir de Nicolas IV, le gouvernement de l'ordre. Le 3 septembre 1288, il signe pour la première fois les bulles consistoriales. E. Langlois, *Les registres de Nicolas IV*, Paris, 1905, t. i, n. 243; Sbaralea, *Bull. franc.*, Rome, 1768, t. iv, n. 46. L'année suivante, le 9 février, le roi Alphonse II d'Aragon lui recommande ses envoyés auprès de Nicolas IV. M. Bihl, dans l'*Archivum franciscanum historicum*, 1922, t. xv, p. 231. Vers la même époque, Aquasparta blâma le provincial de France, Nicolas de Ghistelle, qui avait glosé la bulle *Exiit qui seminat*, malgré la défense de Nicolas III. P. Callebaut, dans l'*Archiv. franc. histor.*, 1917, t. x, p. 346-7; Wadding, *Annales*, an. 1289, n. 22. Ce qui caractérise l'administration de M. d'Aquasparta, ce fut sa bienveillance envers les Spirituels. Il accorda en effet au bienheureux Jean de Parme, qui depuis son procès sous saint Bonaventure (c. 1263) était relégué à Greccio, de se rendre en pays infidèle. *Anal. franc.*, t. iii, p. 408-9. De plus il réhabilita Pierre Olivi; Ubertin de Casale nous l'apprend dans sa célèbre Apologie présentée au concile de Vienne. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des M. A.*, Berlin, 1886, t. ii, p. 389; *Olivi's Leben und Schriften*, *ibid.*, t. iii, p. 430-1. De par la volonté d'Aquasparta, Olivi fut nommé lecteur au *studium generale* de Florence où il exerça une grande influence sur les mystiques de la Toscane et de l'Ombrie. En même temps Matthieu révoqua, à la suite d'Arlozzo de Prato, toutes les mesures prises par le ministre général Bonagratia contre Olivi et les Spirituels. Ehrle, *loc. cit.*, p. 387. Aquasparta promut également les études et fit de nouvelles ordonnances pour le *studium* de Paris, rappelées dans les *Constitutions* du 25 mai 1292. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, t. ii, p. 56. Il seconda aussi les intentions de Nicolas IV dans l'œuvre des missions d'Asie. Golubovich, O. F. M., *Bibliotheca bio-bibliographica della Terra santa*, Quaracchi, 1906, t. i, p. 323-325. Une relation importante sur les mis-

sions de Tartarie lui est envoyée le 10 avril 1288. Eubel *Bull. franc. epil.*, p. 165. Après une brève administration, Aquasparta fut remplacé le 29 mai 1289 par Raymond Gaufredi, élu au chapitre de Rieti. Plusieurs historiens l'ont critiqué et assuré que sous lui la discipline régulière s'affaiblit notablement. Ainsi Wadding, *Annales O. M.*, an. 1289, n. 23, cf. *Anal. franc.*, t. III, p. 415, n. 4. Ces jugements défavorables ont été suggérés presque exclusivement par les vers suivants de Dante, *Parad.*, cant. XII, 124-126 : *Ma non fia da Casal, ne d'Aquasparta; Là onde vegnon tali alla scrittura, Ch'uno la fugge e l'altro la coarta.* Ainsi, d'après le poète florentin, un petit nombre de franciscains aurait été, de son temps, fidèle à la règle de saint François, et encore ce groupe ne viendrait ni de Casal — allusion à Ubertin de Casale — ni d'Aquasparta. En fait rien n'appuie ces assertions. Dante était l'adversaire politique d'Aquasparta; d'après le sénateur F. Riuffini, c'est lui qu'il attaque aussi dans un passage célèbre de la *Monarchia*. Dante e il Protervo decretista innominato, dans *Memorie della R. Accademia delle scienze di Torino*, 1922, série II, t. LXVI, p. 69. Par suite la réserve s'impose, les jugements portés par Dante sur ses adversaires étant tous fort passionnés. Bien plus, si l'on observe que Matthieu remit en liberté les Spirituels dont le tort n'était pas autre que d'être très vivement attachés à l'idéal de saint François, et qu'Ange de Clareno ne lui fait aucun grief dans sa célèbre *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, il n'est pas douteux que son attitude ait été conciliatrice et en définitive bienfaisante.

2° *Le cardinal.* — De 1289 à 1302, M. d'Aquasparta allait se consacrer aux affaires ecclésiastiques.

Sous Nicolas IV son rôle est moins apparent, bien qu'il soit souvent délégué dans les affaires des ordres religieux. Exécuteur testamentaire du cardinal Bentivenga, † 1290, Aquasparta recueillit aussi sa charge de grand pénitencier à la fin de 1288 ou au début de 1289. Langlois, *Les registres de Nicolas IV*, t. I, n. 1013. Dans le *Formulaire des pénitenciers* de Benoît XII, conservé dans l'*Olto. lat.* 333, 24 lettres de M. d'Aquasparta relatives à des matières canoniques ont été conservées. E. Göller, *Die päpstliche Pönitentiare von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V*, Rome, 1907, t. I, p. 30, 90. En 1289, semble-t-il, il est chargé de terminer un conflit entre dominicains et franciscains au sujet de l'érection d'un couvent à Weissenbach. H. Finke, *Ungedruckte Dominikanerbriefe des XIII. Jahrhunderts*, Paderborn, 1891, p. 149. Comme il résulte de la bulle *Regis pacifici* de Nicolas IV (12 sept. 1289), il fit partie de la commission cardinalice chargée d'étudier la question de la réforme de Cluny et d'élire les quinze définiteurs qui devaient célébrer le chapitre suivant. Sbaralea, *Bull. franc.*, t. IV, p. 106-7; dom L. Guilloreau, *Robert, abbé de Cérisy*, dans *Revue Mabillon*, Ligugé, 1921, n° série, t. XI, p. 273. Vers le début de 1291, il changea son titre cardinalice et devint cardinal-archevêque de Porto et Sainte-Rufine. *Anal. franc.*, t. III, p. 408.

Le 4 avril 1292, Nicolas IV mourait à Rome. Une longue vacance du Saint-Siège s'en suivit, occasionnée par les rivalités des Colonna et des Orsini. Matthieu d'Aquasparta assista d'abord au conclave qui se tint à Rome, mais l'accord n'ayant pu se faire au sein du Sacré Collège, il se retira à Rieti le 29 juin 1292 avec les cardinaux qui n'appartenaient pas aux grandes familles romaines. R. Morghen, *Il card. Matteo Rosso Orsini*, dans *Archivio della R. Società Romana di storia patria*, Rome, 1923, t. XLVI, p. 314-329. De Rieti il se rendit à Todi, *Archives*, arm. 4, cass. 5, n. 4; Ceci, *loc. cit.*, p. 238-9. A la fin de septembre Aquasparta retourna à Rome et y passa l'hiver, prenant part au conclave qui se tenait à la Minerva. Après Pâques, il

retourna à Rieti. Ce fut alors que les cardinaux réunis à cet endroit, à l'exception des Colonna, l'envoyèrent au secours de Stroncone assiégée par les troupes gibelines de Narni. Le cardinal Jacques Stephaneschi dans sa *Vie métrique* de Célestin V, *Acta SS.*, mai, t. IV, Anvers, 1685, p. 444-5, nous a conservé les détails de cette expédition. Le corps d'armée d'Aquasparta, commandé par Rubicone Pallo de Subiaco, dégagna rapidement la place, et Narni fut obligée de se rendre aux conditions imposées par le Sacré Collège. Le 17 juillet la paix fut jurée entre les mains de Matthieu dans la cathédrale de Terni. Les cinq pièces relatives à cette affaire, transcrites du registre de Bonaiuti de Casentino, sont encore conservées aux archives publiques de Stroncone. Mazzatinti, *Gli archivi della storia d'Italia*, Rocca S. Casciano, 1900, t. III, p. 362. La réconciliation de Narni causa des ennuis au cardinal. Les pénitenciers mineurs qu'il y avait délégués n'observaient pas une prudente modération : un vif mécontentement éclata. Dans un désir de paix, Aquasparta voulut résigner sa charge de grand pénitencier, mais les cardinaux refusèrent d'accepter sa démission, tout en limitant plus étroitement ses pouvoirs. J. Stephaneschi, *loc. cit.*, p. 447-448. L'affaire de Narni ne devait s'achever que le 1^{er} février 1298. Digard, *Les registres de Boniface VIII*, Paris, 1890, t. I, n. 2394.

A l'automne, le conclave s'étant transféré à Pérouse, Aquasparta se rendit dans cette ville le 18 octobre. Un moment les suffrages des cardinaux qui formaient le groupe des modérés sous la conduite de Latino Malabranca, O.P., se portèrent vers lui, mais Matthieu ne put obtenir un nombre suffisant de votes. H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Munster, 1902, p. 31. Finalement le 5 juillet il signa l'acte d'élection de Célestin V, Raynaldi, *loc. cit.*, n. 6, qu'il avait contribué à faire élire en appuyant la proposition du cardinal Malabranca. R. Morghen, *loc. cit.*, p. 321-324. Le 11 du même mois, le Sacré Collège le déléguait avec les archevêques de Lyon et d'Orvieto pour porter la nouvelle à l'écu. Raynaldi, *Annal.*, an. 1294, n. 7. Aquasparta se rendit à Aquila en passant par Foligno où Lotharinge de Florence, ministre général des servites, le reçut avec honneur, Mirini et Sollier, *Monum. ord. serv. B. M.*, Bruxelles, 1899, t. II, p. 135, sans doute en reconnaissance des services que le cardinal lui avait rendus en faisant reconnaître par le Saint-Siège l'ordre des servites supprimé par le concile de Lyon (1275). A. Giano, *Annales ord. serv. B. M. V.*, Lucques, 1719, t. I, p. 157 a, 158 b. Ce que fit Aquasparta dans la suite, soit durant le pontificat de Célestin V, soit lors de l'élection de Boniface VIII, est totalement inconnu.

Le cardinal franciscain avait connu jadis Boniface VIII à Todi; il devint bientôt le plus ferme soutien de sa politique. — Le 21 juin 1295, à Anagni, il assiste à la confirmation du traité de paix conclue entre la France, l'Aragon et la Sicile, Digard, *Les registres de Boniface VIII*, t. I, n. 184; Raynaldi, *Annal.*, an. 1295, n. 23; depuis ce jour jusqu'au 27 juin 1298, il signe tous les actes consistoriaux. Le 10 mai 1297, lorsqu'éclata la rébellion des Colonna et des Spirituels, Raynaldi, an. 1297, n. 26-42, Aquasparta fut un des premiers à signer le manifeste que les dix-sept cardinaux envoyèrent à la catholicité en faveur de Boniface VIII. Denifle, *Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII und der Cardinale gegen die Colonna*, dans *Arch. f. Litt. des M. A.*, t. V, p. 493-529. A sa suite, les maîtres franciscains d'alors les plus célèbres, Pierre Olivi, Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers, Jean de Murro, etc., allaient défendre la même cause. Ce fut au milieu de ces troubles qu'eut lieu la canonisation du roi de France, Louis IX, le 11 juillet 1297, à Orvieto. Aquasparta y

fit le sermon de circonstance, ainsi que Pierre Colonna en témoigna au concile de Vienne lors du procès de Boniface VIII. Cf. C. Höfler, *Rückblick auf Papst Bonifacius VIII und die Literatur seiner Geschichte*, p. 60. D'après le discours de Boniface VIII, Aquasparta avait été déjà, sous Nicolas IV, l'un des trois cardinaux chargés d'examiner les dossiers du procès. Tosti, *Histoire de Boniface VIII* (trad. Duclos), Paris, 1854, t. II, p. 447. Que, vers la fin de 1299, il ait tenté, avec le cardinal Matthieu Orsini, de réconcilier le pape et les Colonna, des témoins l'assurèrent au procès de Boniface VIII, Dupuy, *Histoire du différend*, Paris, 1655, p. 334, mais le fait est douteux. Morghen, *loc. cit.*, p. 346. Quoi qu'il en soit, le 11 déc. 1297, Aquasparta était nommé à la place du card. Jacques Colonna protecteur du couvent Saint-Sylvestre in Capite, transféré à Rome depuis 1284, et où l'élite de la maison des Colonna s'était retirée. Sbaralea, *Bull. franc.*, t. IV, p. 456. Peu après, le 14 décembre, il était créé légat pontifical pour la Toscane, la Lombardie, les Marches, la Romagne et les diocèses d'Aquilée et de Ravenne. Digard, *Registres*, t. I, n. 2376, et investi de pouvoirs extraordinaires, *ibid.*, n. 2377-2382; il devait prêcher la croisade contre les Colonna dans les États de l'Église. Le 16 décembre il quittait Rome pour se rendre à Florence. Le 11 janvier 1298, en qualité de légat, il écrivait de cette ville au provincial des franciscains de Bologne, lui enjoignant d'enrôler des troupes au service de Boniface VIII. Giordani, *Acta franciscana e tabularis Bononiensibus*, p. 395-396, dans *Anal. franc.*, 1927, t. IX. Diverses concessions d'indulgences établissent que, le 21 janvier et le 5 février, il était toujours à Florence. Le 20 février, Boniface VIII l'ayant chargé spécialement de prêcher la croisade contre les Colonna en Toscane et de ramener partout la paix, Digard, t. II, n. 2878, le cardinal négocia avec Florence et en obtint cent soldats. Davidsohn, *Gesch. von Florenz*, t. III, p. 42-45; F. Perrens, *Histoire de Florence*, Paris, 1877, t. II, p. 441-443. Cette mission achevée, le cardinal retourna à Rome le 22 avril. En juin 1298, il assista au consistoire où Boniface VIII porta sa sentence arbitrale entre la France, l'Angleterre et la Flandre, Digard, t. II, n. 2809, Potthast, *Regesta*, n. 24 706-24 713. Devenu presque l'allié de Philippe le Bel à cause du péril créé par l'affaire des Colonna, Boniface VIII sacrifiait la cause de Guy de Dampierre. Kervyn de Lettenhove, *Recherches sur la part que l'ordre de Cîteaux et le comte de Flandre prirent à la lutte de Boniface VIII et de Philippe le Bel*, reproduites dans *P. L.*, t. CLXXXV, col. 1833, 1857, 1876. Aquasparta, qui était le défenseur de la cause flamande à Rome et avait conseillé à Robert de Béthune et aux ambassadeurs du comte de Flandre de s'en remettre à la décision du pape, K. de Lettenhove, *loc. cit.*, col. 1869, 1871, vit ses efforts ruinés pour le moment.

Depuis ce jour et jusqu'à la fin de 1299, Aquasparta apparaît moins fréquemment dans les actes pontificaux, mais reste mêlé aux affaires politiques et ecclésiastiques. Le 22 août 1298, il écrit à Jaime II d'Aragon. H. Finke, *Acta Aragonensia*, Berlin, 1908, t. I, p. 50, 52, qui eut d'ailleurs avec lui d'autres relations à propos de l'épineuse affaire du royaume de Sicile. Finke, *Acta etc.*, t. I, p. 96. C'est lui aussi qui au nom de Boniface VIII écrit le 14 juillet 1299 à Charles II, roi de Naples, le priant de ne pas mettre à la tête de l'expédition de Sicile, son fils Philippe, prince de Tarente. Finke, *Acta*, t. I, p. 59. En 1299, il suit la curie à Rome, Digard, t. II, n. 2858, à Anagni, *id.*, t. II, n. 3180, et de nouveau à Rome, n. 3330. Plus que jamais il s'occupe de la cause flamande, si bien que les envoyés du comte de Flandre pouvaient écrire à Guy de Dampierre le 9 juillet : « Le cardinal

parolent moult bien pour vous tous, et deus espéciaux amis avés-vous mon seigneur Gérard de Parme et mon seigneur Mathieu d'Expert, et si avés moult bien le grasse de le court, etc. » K. de Lettenhove, *loc. cit.*, col. 1886. L'heure était favorable, car Boniface VIII était fort mécontent de l'alliance de Philippe le Bel et d'Albert d'Autriche dont Aquasparta connaissait les tractations voilées dès le mois de juillet 1299, et en donnait avis à la curie et aux ambassadeurs de Flandre. K. de Lettenhove, *loc. cit.*, col. 1898.

Ce fut au milieu de ces difficultés, à l'heure où éclatait le second différend entre le pape et le roi de France, que commença le jubilé de 1300. Le 6 janvier, Aquasparta prêcha au Latran, à l'invitation de Boniface VIII, sur la suprématie du pouvoir pontifical aussi bien au temporel qu'au spirituel. Ses déclarations ne nous sont connues que par le rapport incomplet des ambassadeurs flamands, Jean de Menin et Michel als Cloketes. Voir K. de Lettenhove, *loc. cit.*, col. 1901 : « Résolument la théologie franciscaine se mettait au service de la papauté, à l'heure de la crise. »

D'autres affaires sollicitaient aussi l'intervention du Saint-Siège. Et d'abord la querelle du clergé séculier et régulier au sujet du décret, *Omnis utriusque sexus*, du IV^e concile du Latran. Boniface VIII y mit fin par la bulle *Super cathedram* (18 fév. 1300), Sbaralea, t. IV, p. 498-501, faite *ad instantiam palris Malhei et domini Portuensis*. H. Finke, *Aus den Tagen*, etc., II. Quellen, p. XLVIII. Plus grave encore était la situation politique de l'Italie centrale, déchirée par les factions des Guelfes et des Gibelins. Le 10 janvier 1300, Boniface VIII avait bien approuvé en consistoire un compromis de paix entre Este et Ferrare, déjà conclu au Latran le 24 décembre 1299 sous l'influence d'Aquasparta, Digard, t. II, n. 3298; mais en réalité toute l'Italie était en feu, surtout Florence. Le 23 mai 1300, Aquasparta fut nommé légat pontifical et « pacidire » pour la Toscane et la Lombardie, etc. Digard, t. II, n. 3892; Raynaldi, *Annales*, an. 1300, n. 24. Arrivé à Florence au début de juin, Aquasparta se retira au palais épiscopal des Spini et après s'être entouré des plus hautes personnalités du clergé florentin, Davidsohn, *Geschichte*, t. III, p. 123, fit connaître sa commission. Lassé, après quatre mois de vaines tentatives de pacification, le légat lança l'interdit contre Florence le 28 ou le 29 septembre 1300. Davidsohn, *Forschungen*, t. III, p. 277-279; *Geschichte*, t. III, p. 130-132.

Pendant son séjour à Florence, M. d'Aquasparta avait été nommé recteur de la Romagne le 19 juillet. Digard, *loc. cit.*, t. II, n. 3900. Il partit donc pour Bologne où il se trouvait déjà le 14 octobre. Davidsohn, *Geschichte*, t. III, p. 278. L'année suivante, le 14 février, après avoir séjourné à Ravenne, il fit à Canozosia, près de cette ville, une réunion générale des princes et des podestats de la Romagne afin de pacifier le pays. *Annales de Forlì*, *loc. cit.*; Wadding, *Annales ord. min.*, ad an. 1300, n. 2; Ghirardacci, *Della historia di Bologna*, Bologne, 1596, t. I, p. 415-420. Aquasparta se trouvait encore dans la Romagne lorsque, le 2 décembre 1301, Boniface VIII, après avoir appelé à Florence Charles de Valois, ordonna au cardinal de retourner en cette ville. Raynaldi, *Annales eccles.*, an. 1301, n. 13; Villani, *Histoire*, c. 42, *loc. cit.*, p. 373; Davidsohn, *loc. cit.*, p. 190. L'œuvre pacificatrice d'Aquasparta, contrariée de toute manière, se borna à unir par des mariages les grandes familles florentines des Cerchi, des Admari, des Donati et des Pazzi. Le parti des Noirs étant venu au pouvoir grâce à Charles de Valois, les Blancs et avec eux Dante avaient été exilés et s'étaient alliés avec

Pistoie. Aquasparta voulut traiter avec cette ville mais n'obtint rien et lança contre elle l'interdit. Davidsohn, *Forschungen*, t. III, p. 290, 303. Quelque temps après, le 16 janvier 1302, il présida à Florence l'assemblée des villes toscanes qui appartenaient à la ligne guelfe en vue d'organiser la lutte contre les Gibelins. Davidsohn, *Geschichte*, t. III, p. 193. Ce fut un de ses derniers actes en cette ville.

Pendant cette légation le conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel s'était exaspéré. Les griefs s'étaient accumulés à Rome contre le roi de France, avaient amené, les 4 et 5 décembre 1301, les bulles *Salvator mundi* et *Ausculta fili*, et provoqué la convocation d'un concile français à Rome pour le 1^{er} novembre 1302. Philippe le Bel répondit à ces actes par l'assemblée générale du 10 avril 1302. Lorsque ses envoyés se présentèrent à Anagni le 24 juin, ce fut Matthieu d'Aquasparta qui, dans un discours de grand style théologique et juridique, répondit au nom du Saint-Siège. Dupuis, *loc. cit.*, p. 73-76. Son discours, très habile, où les torts de Philippe le Bel, ses falsifications de bulles papales étaient mis au compte de ses légistes, et où la plénitude du pouvoir pontifical était vigoureusement affirmée, même dans l'ordre temporel, de *omni temporali ratione peccati*, se terminait par cette déclaration : *Ita sentio pro ista veritate quod aunderem eam defendere contra totum mundum et aunderem exponere vitam meam, quod summus pontifex, qui est vicarius B. Petri, habet plenitudinem potestatis*, etc. Deux jours après, le 26 juin, Aquasparta et le Sacré Collège répondaient à la violente lettre de la noblesse française. Dupuis, *loc. cit.*, p. 71-72. Ce fut un de ses derniers actes. A la veille en effet de la bulle *Unam Sanctam* (18 nov.) que son discours du 24 juin annonçait, M. d'Aquasparta mourait à Rome le 29 octobre, ainsi que nous l'apprend le *Nécrologe* des chanoines de Saint-Pierre. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, t. II, p. 59. Il fut profondément regretté. Wadding, *Annales*, an. 1302, n. 6. Son testament est encore conservé, mais, depuis 1910, les franciscains de Quaracchi n'ont pu en obtenir communication. Ce que l'on sait, par un acte notarié du 23 janvier 1303, c'est qu'une partie de ses livres et de son mobilier liturgique fut léguée au couvent de Saint-Fortunat de Todi. Todi, *Archives*, arm. 4, cass. 5, n. 35. Le corps du cardinal repose encore aujourd'hui dans l'église franciscaine de l'*Ara Coeli* à Rome, dans un beau monument dû aux mosaïstes de l'école de Jean Cosmati. Guiraud, *L'Église et les origines de la Renaissance*, Paris, 1902, p. 17; Pacifici, *La chiesa di S. Maria in Ara Coeli*, dans l'*Arte cristiana*, Milan, 1926, t. XIV, p. 139-155.

II. ÉCRITS. — Les écrits de M. d'Aquasparta ne le cèdent point en étendue et en richesse doctrinale à ceux de saint Bonaventure ou de Duns Scot.

1^o *Ouvrages authentiques*. — 1. *Concordantie super IV libros Sententiarum*. — M. d'Aquasparta est l'auteur de deux écrits sur les *Sentences*. Le premier n'est qu'une table des matières de ce texte classique. Cet ouvrage est aujourd'hui conservé dans le cod. lat. 8947, fol. 24 v^o-49 v^o, de la Bibliothèque d'État de Munich, le ms. H. B. III, 1 de Stuttgart et les ms. 161, 163, 179 de la bibliothèque publique de Brunswick. Inc. : *Abortum procurantes quando sunt homicidae*, l. IV, dist. XXXI. *Abstinere a malis*, etc. Expl. : *Christus quare suscitatur corpora vivorum et mortuorum in forma servi et in ea judicaturus*, l. IV, dist. XLVIII. Cf. Ehrle, *Die Ehrentitel der schol. Lehrer des Mittelalters*, dans *Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften*, Munich, 1919, p. 40-41; Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kard. M. von Aquasparta (Theolog. Studien d. Leo-Gesellschaft, XIV)*, Vienne 1906, p. 16. L'authenticité de l'ouvrage est pleinement garantie. Déjà la *Chro-*

nique des XXIV Généraux, Anal. franc., t. III, p. 406, en fait mention : *Hic etiam fr. Matthæus fecit pulchram Postillam super epistol. ad Romanos et tabulam per alphabetum perutilem super libros sententiarum*. L'attestation du ms. de Stuttgart est très formelle : *Incipiunt concordantie super IV libros sententiarum quas composuit reverendus pater fr. Matheus de Aqua Sparta, magister theologie et generalis minister*, etc. De même le ms. de Munich, fol. 24 v^o, assure que la table a été composée *per reverendum patrem fr. Matthæum de Aquasparta, magistrum sacre theologie ordinis minorum*. Cet écrit de M. d'Aquasparta est encore inédit comme l'ouvrage analogue de Robert Kilwardby, O. P.

2. *Commentarius in libros Sententiarum*. — Le I^{er} livre de cet ouvrage est conservé dans le ms. 122, fol. 2 v^o-160 r^o, de la Bibliothèque communale de Todi. Inc. : *Nihil me judicavi scire inter vos nisi Christum Jesum et hunc crucifixum*, I Cor. XI. *In verbis istis Paulus apostolus doctor egregius et prædicator veritatis*, etc. Expl. : *A quo est omne datum optimum et omne donum perfectum tanquam a patre luminis cui sit omnis gloria, laus, virtus et imperium per infinita sæcula sæculorum*. La table des matières, autographe comme le ms. lui-même, donne la liste de 411 questions. Ainsi que Matthieu d'Aquasparta l'a signalé, fol. 73 v^o, 166 v^o, les distinctions XVIII et XIX manquent. Grabmann, *loc. cit.*, p. 17; Ehrle, *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik*, dans *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1883, p. 26. Le II^e livre, également autographe, est dans le ms. 132 de la Bibliothèque communale d'Assise, fol. 1 v^o : Inc. : *Intravi in domum figuli et ipse faciebat opus super rotam et dissipatum est vas quod ipse faciebat super rotam*, Jerem., XVII. *Diligenter*, etc.; fol. 225 c. Expl. : *secundum illam acceptionem supra positam*. Les distinctions XVIII et XIX ne se lisent point dans le corps de l'ouvrage, fol. 225 c, mais plus loin aux fol. 298 c-309 d. Le commentaire s'arrête à la distinction XXXIX; la suite du texte de Pierre Lombard n'a pas été expliquée. Le même ms. contient, immédiatement après, le commentaire incomplet de Matthieu sur le IV^e livre des *Sentences*, fol. 226 a : Inc. : *Circa istam distinctionem primam, in qua determinat magister de sacramentis in generali et postmodum in speciali de sacramentis veteribus, quæruntur duo*, etc.; fol. 297 d. Expl. : *quia irreparabilis est, ut dictum est*. L'écrit s'achève par la distinction XIV, après le traité sur l'eucharistie. Le reste manque. De même le commentaire sur le III^e livre du Lombard. Tout incomplet qu'il soit, cet ouvrage n'en est pas moins un des principaux monuments de la scolastique au XIII^e siècle : le II^e livre surtout, très développé, est d'une grande signification : l'histoire définitive de la scolastique, de l'influence bonaventurienne et du conflit qui divisa les augustiniens et les disciples nouveaux d'Aristote, ne pourra s'écrire qu'à l'aide de ce texte. L'ordonnance générale est admirable de clarté. D'ordinaire, Matthieu suit de près le *commentaire* de Bonaventure. Malgré cette importance, l'œuvre du cardinal franciscain est encore inédite. Deux questions seulement du premier livre, ayant trait à la connaissance de Dieu et à l'argument de saint Anselme, ont été publiées par le P. Daniels, O. S. B., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. der Gottesbeweise im XIII. Jahrhundert (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, VII)*, Munster, 1909, p. 52-63.

3. *Questiones disputatæ et Quodlibeta*. — A l'instar d'Henri de Gand et de Godefroy de Fontaines, Matthieu d'Aquasparta est l'auteur de nombreuses *Questions disputées* et de six *Quodlibets*. Le cod. 44, fol. 317 sq. de la Bibliothèque communale de Todi,

contient à lui seul 155 questions distribuées entre ces deux groupes de disputes. La liste en a été publiée par les franciscains de Quaracchi : *M. ab Aquasparta Quæstiones disputatæ selectæ. Quæst. de fide et cognitione*, I, Quaracchi, 1903, p. vii-xv. Sauf la dernière question, *Utrum mors Christi fuerit miraculosa an naturalis?* Todi, cod. 44, fol. 315 v°, contenue aussi, mais en partie seulement, dans le ms. 159, fol. 302 v° de la Bibliothèque d'Assise, toutes ces *Quæstiones* et tous ces *Quodlibets* se retrouvent aussi dans le cod. 134, fol. 228 sq. de cette dernière ville, l'un des plus importants mss. autographes de la scolastique. L'ordre des questions y est presque le même. Quelquefois le texte est conservé dans une rédaction primitive qui transpose les arguments et leurs solutions et permet ainsi de reconstituer la manière dont la question était débattue publiquement entre le maître et le *respondens*. Ces disputes portent sur des sujets les plus différents et d'une façon spéciale sur la psychologie. Pour l'histoire de la théologie, les *Quæstiones de gratia*, Todi, cod. 44, fol. 277 v°-308 v°, méritent d'être signalées avant tout. Aux 155 questions du cod. 44 de Todi et de l'autographe assisiate, il faut ajouter encore les *Quæstiones disputatæ* du ms. 159 d'Assise. Elles comprennent neuf *Quæst. de incarnatione*, fol. 216 r°-240 v°, six *Quæst. de legibus*, fol. 240 v°-262 r°, et six *Quæst. de anima*, fol. 285 r°-302 v°. Cf. *M. ab Aquasparta. Quæstiones de Christo*, Quaracchi, 1914, p. vii-ix. De la sorte, 176 questions de M. d'Aquasparta sont actuellement connues et conservées dans les mss. d'Assise et de Todi. En dehors de ces bibliothèques, quelques-unes seulement possèdent une partie plus ou moins considérable des *Quæstiones disputatæ* du cardinal franciscain. Ainsi le cod. *Aedil. 164*, fol. 73 v°-111 v°, de la Laurentienne de Florence a 15 questions diverses; d'après les indications de la table, fol. 112 v°, 12 autres devaient s'y trouver également. A la même bibliothèque le cod. *Conv. supp. 123*, col. 97-98, a aussi une question abrégée *secundum Matthæum de Aquasparta*. Le cod. *VII C. 47*, fol. 87 v°-157 v°, de la Bibliothèque nationale de Naples contient 29 questions sur la connaissance et l'âme. D'après les notes inédites du P. Fidèle de l'Anna, O. F. M., le cod. Burney 352, fol. 33, du British Museum offre les mêmes textes. C'est aussi à notre auteur qu'appartiennent les 8 questions sur la connaissance attribuée à Guillaume de Falgar dans le ms. 457, fol. 109, de la bibliothèque de l'Arsenal à Paris. Après Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. II b, p. 104-109, plusieurs auteurs se sont mépris à leur sujet, tels Marcellin de Civezza, *Il breviliquium super libr. sententiarum di fr. Gherardo di Prato*, Prato, 1882, p. 32-34, les éditeurs de Quaracchi, *De humanæ cognitionis notione anecdota*, Quaracchi, 1883, p. 63, et S. Belmond dans les *Études franciscaines*, Paris, 1921, t. xxxii, p. 17. En effet la liste des questions et les extraits publiés par Hauréau, sont textuellement chez Matthieu d'Aquasparta, *Quæst. disp. de fide et cognitione*, p. 250-1, 181, 297, ainsi que l'a observé justement Grabmann, *op. cit.*, p. 32-34. Jusqu'ici il ne s'est pas découvert d'autres mss. Il en existait un jadis à la bibliothèque Saint-François de Sienne, mais il a disparu dans un incendie. Papini, *L'Etruria francescana*, Sienne, 1797, p. 121.

L'importance capitale des *Questions disputatæ* de M. d'Aquasparta n'est plus à signaler. Les médiévistes les plus distingués en ont loué d'un commun accord les qualités de premier ordre. Cf. *Quæstiones de Christo*, p. vii, Grabmann, *op. cit.*, p. 172; Denifle, *Latit and Latitism*, Maxence, 1904, t. I b, p. 524.

Matthieu d'Aquasparta, cent M. De Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, 5e éd., Louvain, 1921, t. I, p. 738, se révèle comme un écrivain de talent au

style sobre, clair et précis, et par la profondeur de ses pensées, il ne le cède en rien aux plus célèbres de ses contemporains. « Chez aucun des anciens scolastiques, saint Thomas d'Aquin non excepté, dit à son tour S. E. le cardinal Ehrle, *Das Studium der Handschriften*, p. 46, on ne rencontre dans leurs écrits d'école, une abondance, une élégance de diction et une clarté d'exposition semblables à celles que nous admirons dans les *Quæstiones disputatæ* du savant cardinal. »

4. *De æterna processione Spiritus Sancti*. — Cet opuscule, conservé autographe à Todi, cod. 122, fol. 170 d-172 d, a été édité, *Quæstiones de fide et cognitione*, p. 429-453. Il est dirigé contre les Grecs et a pu être composé à l'occasion du second concile de Lyon (1274).

5. *De Deo uno et trino*. — Ce traité, non signalé jusqu'ici, est conservé autographe à Todi, cod. 122, fol. 166 c-170 d. Il rappelle de très près le *Breviloquium* de saint Bonaventure en ce que Aquasparta y résume en 18 chapitres toute la théologie de Dieu.

6. *Commentarius in Psalmos*. — Cet écrit est conservé autographe à Assise dans le cod. 67, fol. 1 v°-269 v°. Inc. : *Nolite inebriari vino in quo est luxuria*, etc., Eph., v, 18. *In verbo proposito invitatur nos apostolus ad psalmorum decantationem devotum, et tanquam prudens aggregati videamus te, amemus alque fruamur te alque laudemus in sæcula sæculorum*. Il ne s'étend qu'aux 50 premiers psaumes. Aquasparta ne paraît point avoir achevé son œuvre, car si l'on rapproche le ms. 67 et le ms. 51, fol. 279, qui formaient jadis un seul ms. autographe, l'on voit par l'ancienne pagination que les deux commentaires d'Aquasparta sur les Psaumes et sur l'Apocalypse se suivaient à neuf folios de distance seulement. Le présent ouvrage est extraordinairement développé; il est d'un intérêt considérable pour la théologie et surtout pour l'ascèse et la mystique.

7. *In Apocalypsim*. — Ce commentaire, mentionné deux fois dans l'ancien catalogue de la Bibliothèque publique de Saint-François, L. Alessandri, *Inventario dell'antica biblioteca del conv. di S. Francesco in Assisi*, Assise, 1906, p. 58, 62, est conservé autographe dans le cod. 51, fol. 279 r°-356 v°, et le ms. 57, fol. 69-87, d'Assise. L'ouvrage est incomplet dans son état actuel, car le cahier 9 de l'original est demeuré jusqu'ici introuvable, L. Alessandri, *loc. cit.*, p. 159-160; de plus le texte est dans un grand désordre, car l'ordre des folios est tout bouleversé. L'incipit se lit ainsi : *Beatus qui legit et audit verba prophetie hujus. Ad commendationem doctrinæ quæ traditur hoc libro, nescio unde convenientius auctoritatem assumerem quam ab ipso Johanne...*

8. *Commentarius in Job*. — L'ancien catalogue de Saint-Fortunat de Todi, Todi, cod. 185, et celui de la bibliothèque de Saint-François à Assise, Alessandri, *loc. cit.*, p. 23, attribuent à Matthieu un commentaire sur Job. D'après l'incipit du catalogue assisiate, ce texte longuement recherché me paraît devoir être identifié avec la *Postille sur Job* contenu dans le ms. 35, fol. 286 sq., de la bibliothèque d'Assise. Inc. : *Hæc omnia liber vitæ et testamentum altissimi et agnitio veritatis*, Eccl., xxvi. *Inter omne somnium gentium scripturas*, etc. Ce texte n'est pas un autographe, mais remonte seulement au début du xv^e siècle.

9. *Sermones*. — Outre le sermon prononcé au consistoire de 1302 et publié par Dupuis, *Histoire du différend*, p. 73-76, Aquasparta a laissé un grand nombre de sermons et d'homélies très loués dans l'antiquité. *Anal. franc.*, t. iv, p. 338; Mariano de Florence, *Compend. chron.* ff. *manum.*, dans *Archivum franc.*, t. ii, p. 464. Le texte autographe est conservé dans les mss. 460 et 461 de la bibliothèque municipale d'Assise qui originellement ne formaient qu'un seul ms., ainsi que l'atteste l'ancienne notation : cod. 460, fol. 1-270.

et cod. 461, fol. 277-464. Ces deux mss, surtout le 460, sont dans un mauvais état de conservation; l'ordre des folios y est aussi très bouleversé. De ces sermons, le ms. 632, fol. 319 sq., de la même bibliothèque contient un recueil de 113 discours sur les dimanches et les principales fêtes de l'année. Tous ces textes sont inédits sauf un. F. Cloarec, O. F. M., *M. ab Aquasparta sermo de S. Francisco*, dans *Archivum franc.*, Quaracchi, 1916, t. ix, p. 226-236.

2° *Écrits inauthentiques.* — 1. *Commentarius in XII Prophetas minores*, et *Com. in Matthæum*. — Plusieurs écrivains, Sbaralea, *Supplement. ad script. O. M.*, Rome, 1806, p. 525, et après eux les franciscains de Quaracchi, *Quæst. de fide et cognitione*, p. vi, Grabmann, *op. cit.*, p. 15, ont attribué à Aquasparta le *Commentaire sur les petits Prophètes*, conservé incomplètement dans le ms. 51, fol. 67 r°-80 v°, de la Bibliothèque d'Assise et le *Commentaire sur S. Matthieu* qui se trouve dans le même ms., fol. 81 r°-114 v°. Mais comme l'attestent de nombreuses notes marginales, *fratris Illuminati septem petiæ, fratris Illuminati secundus*, ces deux écrits appartiennent certainement à un fr. Illuminé, probablement Illuminé de Chieti, O. M., secrétaire d'Hélie et évêque d'Assise en 1274. É. Longpré, dans la *France franciscaine*, Paris, 1922, t. v, p. 429-431.

2. Inauthentique aussi est le *Commentaire sur le 1^{er} livre des Sentences* contenu dans le ms. 472, fol. 33 sq., de la Bibliothèque Classense de Ravenne, et considéré comme autographe par MM. Bernicoli et Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, Forlì, 1894, t. iv, p. 246. Ce ms. en effet n'est pas un autographe d'Aquasparta; il ne fait aucune allusion au maître franciscain et diffère totalement du *Commentaire* authentique. Bien plus, l'analyse du contenu révèle que ce texte est dû à un franciscain d'Oxford, postérieur à Thomas Bungay, O. M., dont il cite souvent et approuve les critiques à l'adresse de saint Bonaventure. A cause des indications du fol. 27 a, il y aurait peut-être lieu d'attribuer ce *Commentaire* à Pierre d'Angleterre, O. M. Quoi qu'il en soit, cet écrit est à ce point étranger à notre auteur qu'il rejette la thèse bonaventurienne de l'illumination, *Prolog.*, q. iv, fol. 2 c.

3. *Le Dies iræ* a été attribué parfois à Matthieu d'Aquasparta depuis Oldoini, *Athenæum Romanum*, Pérouse, 1676, p. 485. Ce sentiment n'a aucun fondement. Grabmann, *loc. cit.*, p. 19; Dreves, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1892, t. LXII, p. 528.

3° *Écrits douteux.* — 1. *Commentarius in Danielem*. — Ce texte contenu dans le ms. 51, fol. 53 r°-66 v°, de la Bibliothèque d'Assise a été attribué à Aquasparta par Sbaralea, *loc. cit.*, p. 525, sans doute sur l'autorité de l'inscription qui se lit fol. 1 r° du ms. Mais cette attestation d'un bibliothécaire est très tardive et fautive, en ce qu'elle attribue à Aquasparta les écrits d'Illuminé de Chieti. De plus l'ancien catalogue de Saint-François n'est pas explicite. Alessandri, *loc. cit.*, p. 58. De la sorte l'authenticité de ce commentaire est très incertaine.

2. *In Epist. Pauli postilla.* — Plusieurs écrivains assurent qu'Aquasparta est l'auteur d'un *Commentaire sur l'épître aux Romains*; ainsi la *Chronique des XXIV généraux*, *Anal. franc.*, t. III, p. 406, Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Cologne, 1586, p. 278, etc. Cf. Grabmann, *loc. cit.*, p. 15. Le fait paraît donc assuré. Mais que cet écrit doive s'identifier avec la Postille sur l'épître aux Romains et les autres épîtres pauliniennes contenue dans le ms. 391, fol. 139 sq., de la Bibliothèque Classense de Ravenne, ainsi que l'assurent MM. Bernicoli et Mazzatinti, *Inventari*, etc., p. 229, rien ne le prouve. Ni le ms., ni les anciens catalogues de la Bibliothèque Classense ne font allu-

sion à Aquasparta. De plus le contenu, longuement interrogé, ne permet pas de se prononcer sur la question de provenance : il est trop impersonnel. Ce qui est sûr, c'est que cette Postille ne s'identifie avec aucun des nombreux commentaires sur l'épître aux Romains étudiés par Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei und Justificatio*, Mayence, 1905.

3. A ces écrits il faut aussi ajouter les *Quæstiones de materia, forma et privatione*, contenues dans le ms. 654, fol. 216 r°-225 r°, de la Bibliothèque d'Assise. L. Alessandri et Mazzatinti, *Inventari*, etc., t. iv, p. 129, signalent cet opuscule comme un autographe d'Aquasparta. En fait, il n'en est pas ainsi, ce texte est d'une écriture cursive quelconque. Dans l'absence complète de toute autre donnée positive, il y a lieu d'attendre le résultat de recherches ultérieures.

4° *Écrits perdus ou non retrouvés.* — Divers écrits de M. d'Aquasparta semblent aujourd'hui perdus. L'ancien catalogue de Saint-Fortunat de Todi, aujourd'hui ms. 185, fol. 15 r°, attribue, en effet, au cardinal franciscain une *Tabula super originalia* et, fol. 5, une *Postilla in Marcum*. Cf. Sbaralea, *loc. cit.*, p. 525. Jusqu'ici aucune trace de ces écrits n'a pu être trouvée. Il en est de même pour le traité, *De potentia papæ ac primatu Ecclesiæ Romanæ*, dont plusieurs auteurs font mention, L. Jacobilli, *Bibliotheca Umbriæ sive de scriptoribus prov. Umbriæ*, Foligno, 1658, p. 199; Grabmann, *loc. cit.*, p. 18, etc. Il paraît bien cependant avoir été utilisé au début du xiv^e siècle par Gilles Spiritalis de Pérouse, lorsqu'il écrit : *Dicebant magister meus archidiaconus Bononiensis et bone memorie magister meus archidiaconus Bononiensis et bone memorie frater Matheus de Aquasparta quod non credebant Gibellinos posse salvari*, etc. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit des Ludwig des Bayern*, Rome, 1914, t. n, p. 114. S'il est vrai aussi, comme Mariano de Florence l'atteste, *Compend. Chronic.*, dans l'*Archiv. franc.*, t. II, p. 464, qu'Aquasparta composa un traité méthodique de prédication, cet ouvrage n'est pas encore connu. Quant aux *Sermons* un grand nombre paraît être perdu, tel le discours prononcé lors de la canonisation de Louis IX.

La perte — ou non identification — de ces écrits ne peut laisser indifférents les médiévistes. Mais ce qui est infiniment plus regrettable, c'est qu'un groupe considérable de *Questions*, disputées par Aquasparta à Bologne, sont introuvables. Le cardinal franciscain les signale dans une note autographe qui se lit dans le ms. 132, fol. 298 r°, de la Bibliothèque d'Assise et que personne n'avait jusqu'ici observée. Voici l'essentiel de cette note qui, en renseignant les médiévistes sur le contenu et le titre de ces *Questions*, leur permettra peut-être de découvrir ces textes ardemment cherchés, mais en vain, depuis six ans : *De secunda distinctione, Utrum Deus sit? argumenta sunt multa in quæstione disputata Bononiæ et illa solutio teneatur; assignantur tamen rationes et loca sicut sunt scripta in primo. Similiter secunda (quæstio) : Utrum Deum esse sit per se nolum quod non possit cogitari non esse? et tertia : Utrum sit objectum fidei vel scientiæ; similiter : Utrum sit unus Deus? et Utrum sint plures personæ? illa teneantur quæ in eisdem quæstionibus scripta sunt et prout ibi scripta sunt. [In marg., De tertia distinctione]; Utrum anima sit suæ potentiæ? distinguatur ab alia : Utrum sint sibi consubstantiales? Responsio quod non sunt ipsa substantia animæ sed ab ea distinctæ... Utrum sint animæ consubstantiales? Responsio bona est sed addantur rationes. Prima, quia si animâ consideratur in se, etc., et auctoritas Augustini est ad propositum. Sed quæstio illa satis prius posita de vestigiis, utrum illa sint creatis rebus essentialia, quæstio non est bene posita. Rationes adversarii pro*

illa questione quod principium immediatum debet esse proportionalum effectui immediato contra ipsum sunt, etc.

III. DOCTRINE. — Matthieu d'Aquasparta appartient, comme la plupart des maîtres franciscains du xiii^e siècle jusqu'à Duns Scot, à la direction augustinienne de la scolastique. Après Alexandre de Halès et Thomas d'York, particulièrement sous l'influence de saint Bonaventure, une synthèse philosophique et théologique s'était constituée à l'intérieur de l'école franciscaine et loin au delà, dans les centres universitaires de Bologne, de Rome surtout. D'inspiration profondément augustinienne, mais progressive et ouverte aux apports de la pensée grecque et aux progrès des sciences expérimentales et de la critique textuelle, que Robert Grossetête, le grand initiateur de la pensée franciscaine, avait cultivées avec éclat, elle était décidée à maintenir essentiellement la métaphysique d'Augustin et de saint Anselme et les intuitions de l'école de Saint-Victor. En 1273, elle s'était affirmée dans les *Conférences sur l'Hexaméron*, prononcées par le Séraphique Docteur devant l'Université de Paris et où, dans le cadre de ses élévations théologiques et de ses effusions mystiques, le saint avait heurté de front et l'averroïsme parisien de Siger de Brabant et l'aristotélisme mitigé de saint Thomas d'Aquin. *Opera omnia*, t. v, p. 329-449; J. d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267 à 1277*, Paris, 1923, p. 139-260; Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1923, p. 29-38. L'écart profond entre la pensée augustinienne et franciscaine et le courant aristotélicien, pleinement affirmé par Bonaventure, devint si vif que, le 1^{er} juin 1285, Jean Peckam écrivait à l'évêque de Lincoln que les deux écoles de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin étaient en lutte ouverte dans presque toutes les questions qui n'étaient pas matière de foi, *in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversari exceptis fidei fundamentis*, etc. *Registrum epistolarum J. Peckam*, éd. Marin, Londres, 1885, t. III, p. 896-902. Ce fut précisément dans ces circonstances, et tout pénétré du souvenir de Bonaventure, que Matthieu d'Aquasparta écrivit ses nombreux ouvrages. Pas un, au xiii^e siècle — et depuis — ne connaissait mieux que lui la pensée bonaventurienne; très rares aussi étaient ceux qui avaient fréquenté Augustin comme lui, car ainsi que l'a observé le cardinal Ehrle « chez Matthieu d'Aquasparta resplendissent en tout leur éclat une connaissance et une pénétration extraordinaire des écrits de saint Augustin. » *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII*, dans *Xenia thomistica*, Rome, 1925, p. 68; cf. Grabmann, *loc. cit.*, p. 172. C'est dire que la pensée théologique, mystique et philosophique d'Aquasparta ne pouvait pas être autre chose que le prolongement fidèle et un approfondissement de la synthèse bonaventurienne.

V. SIGNIFICATION HISTORIQUE. — A l'encontre des princes de la scolastique, Matthieu d'Aquasparta n'a pas laissé de traces dans l'histoire de la pensée. Pendant cinq siècles, son nom ne se rencontre guère que dans les catalogues des bibliothèques conventuelles d'Assise, de Todi et de Sienne et chez quelques bibliographes franciscains. Par un oubli surprenant, ses précieux autographes furent délaissés à Todi et à Assise jusqu'en 1883, alors que, pour la première fois, le P. F. Ehrle, aujourd'hui cardinal, les signalait dans son inoubliable article, *Das Studium der Handschriften mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura*, dans *Zeitschrift für Luth. Theologie, Inspruck*, 1883, p. 46. Depuis lors, les éditions des franciscains de Quaracchi, les études de Mgr Grabmann sur la philosophie de la connaissance élaborée par le cardinal franciscain, *Die philosophische und*

theologische Erkenntnislehre des Kard. M. von Aquasparta, Vienne, 1906, et sur sa théorie du droit naturel, *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 80-83, les pages que lui a consacrées M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1924, t. I, p. 358-361, ont ramené l'attention sur lui.

Néanmoins, si l'on considère dans leur ampleur et leur contenu, les écrits presque entièrement inédits de M. d'Aquasparta, il est évident que tout reste à faire et que la publication de ces textes rendrait à la philosophie et à la théologie d'inappréciables services. L'œuvre du docteur franciscain est, en effet, du point de vue philosophique et critique la justification la plus complète de la synthèse bonaventurienne, et le terme le plus développé de ses intuitions métaphysiques. Ainsi Matthieu d'Aquasparta soutient avec saint Bonaventure que le fondement de la connaissance se trouve dans les raisons éternelles; il développe longuement cette thèse éminemment franciscaine dans ses questions, *Quæstiones disputatæ*, t. I, p. 241-269, et dans son *Commentaire sur les Sentences I Sent.*, dist. XXXV, a. 39, I et II, Todi, cod. 122, fol. 115 r^o. Il enseigne aussi que l'âme a la connaissance intuitive d'elle-même et des habitudes qui l'informent, *Quæst. disp.*, t. I, p. 317-341, et que l'intelligence saisit directement l'individuel ou l'être existentiel, et non pas seulement d'une façon indirecte et réflexive, comme le veut saint Thomas d'Aquin. *Quæst. disp.*, t. I, p. 298-317; Grabmann, *Die Erkenntnislehre*, etc., p. 85-91. Avec une grande pénétration il critique l'opinion thomiste de la possibilité de la création *ab æterno*. E. Longpré, *Thomas d'York et M. d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, 1926, t. I, p. 269-309. Dans le même sens augustinien, il admet l'existence des raisons séminales dans l'explication du devenir, *II Sent.*, dist. XVIII, a. 1, q. I-III, Assise, cod. 132, fol. 97 r^o-99 v^o, et soutient la théorie de la composition hylémorphique des substances spirituelles. *II Sent.*, dist. III, a. 1, q. I, Assise, cod. 132, fol. 19 r^o-22 v^o a. A ce sujet il observe que la distinction de l'essence et de l'existence est insuffisante pour expliquer la composition réelle des êtres et apprécie sévèrement cette opinion : *Iste modus ponendi omnino est frivolus et magis habet vanæ fictionis quam veritatis*. Avec saint Bonaventure enfin, Matthieu d'Aquasparta ne voit pas le principe d'individuation dans la matière affectée de quantité, mais dans les deux principes formels de l'être réalisés en même temps : *Individuatio causatur ex compositione principiorum propriorum, scilicet materiæ et formæ*, *II Sent.*, dist. III, a. 2, q. III, Assise, cod. 132, fol. 28 r^o-29 v^o.

Par la connaissance profonde de saint Augustin dont elle témoigne dans tous les problèmes, F. Ehrle, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del sec. XIII*, dans *Xenia thomistica*, Rome, 1925, p. 68, l'œuvre d'Aquasparta est en même temps la preuve incontestable de l'agostinisme authentique et traditionnel des idées soutenues par les maîtres franciscains, depuis Alexandre de Halès et Thomas d'York. A la lumière de ces textes inédits plusieurs problèmes s'éclairent : le sens vrai de maintes idées bonaventuriennes, en philosophie et en mystique surtout, le profond conflit de l'agostinisme et de l'aristotélisme, au cours duquel, bien avant Duns Scot, et souvent plus complètement que chez lui, s'élabore une critique intégrale de saint Thomas d'Aquin que l'histoire de la pensée ne peut oublier, l'affirmation très nette et très assurée de l'agostinisme bonaventurien, sur le terrain philosophique comme dans les autres domaines, si bien que, loin de céder devant l'aristotélisme, comme les médiévistes

l'affirment parfois, il atteint précisément sa plus parfaite expression à la fin du ^{xiii}^e siècle, enfin le caractère franciscain et traditionnel de la plupart des grandes thèses scotistes. En d'autres termes le jour seulement où les écrits de M. d'Aquasparta auront été édités, l'histoire de la scolastique dans la seconde moitié du ^{xiii}^e siècle pourra être écrite.

Inconnu à la scolastique postérieure au ^{xiii}^e siècle, le cardinal franciscain n'a pas laissé non plus de traces profondes dans l'art. Sa représentation la plus ancienne se trouve à la chapelle du Bargello de Florence dans une fresque attribuée à Giotto et où figure aussi Dante. Lionii, *Inventarios*, p. 72. Benozzo Pozzoli l'a peint dans la série des maîtres franciscains qui décore le cloître de Saint-François à Montefalco. De même D. Morone, dans les fresques qui ornent la bibliothèque de Saint-Bernardin à Vérone, et Nicolas Alunno sur la prédelle d'un vaste retable jadis exposé à Pérouse. M. Bihl, dans les *Études franciscaines*, Paris, 1907, t. xviii, p. 302. Dans l'église supérieure de Saint-François à Assise, il figure aussi parmi les personnalités que représentent les marqueteries du chœur. B. Kleinschmidt, S. M., *Die Basilika S. Francesco in Assisi*, Berlin, 1915, t. I, p. 252.

U. Bald d'Alençon, O. M. C., dans *Études franciscaines*, Paris, 1907, t. xvii, p. 348-9; A. Schneider, dans *Historisches Jahrbuch*, Munich, 1908, t. xxix, p. 108-110; Ueberweg-Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1915, p. 342, 447-451, 456; K. Heim, *Das Gewissensproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, Leipzig, 1911, p. 40-45; J. Hessen, *Augustinische und thomistische Erkenntnistheorie*, Paderborn, 1911, p. 57-59; A. Tominec, *Vorherbestimmung der Menschwerdung Christi nach M. von Aquasparta*, Mostar, 1920; R. Carton, *L'expérience mystique et l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924, p. 97, 105-106; S. Belmond, O. M., *A l'école de S. Augustin*, dans *Études franciscaines*, Paris, 1921, t. xxxii, p. 7-26, 145-173; B. Luyck, O. P., *Die Erkenntnistheorie Bonaventuras*, dans *Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, t. xxiii, fasc. 3-4, Münster, 1923, p. 69, 154, 172, 178-9, 234-237; M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitskenntnis nach Augustin und Thomas von Aquin*, Münster, 1924, p. 33-35.

E. LONGPRÉ.

4. MATTHIEU DE CRACOVIE, savant évêque allemand (1335-1410), qu'il ne faut pas confondre avec Matthieu, évêque de Cracovie, auteur d'une lettre adressée à saint Bernard, *P. L.*, t. clxxxii, col. 681, mais qui est le même que Matthieu de Krakow, en Poméranie, dont on a voulu le distinguer.

I. VIE. — D'après son plus récent historien, qui rompt sur ce point, et sur bonnes preuves, avec une tradition vieille de plus de deux siècles, Matthieu est né à Cracovie (Pologne) vers 1335, d'une modeste famille; son père était notaire de la ville. Il fut pourtant envoyé à Prague pour y faire ses études; bachelier ès arts en 1355, maître ès arts en 1367, il sera doyen de la faculté des arts en 1378 et 1381. Mais entre temps il avait commencé l'étude de la théologie et sans doute reçu les ordres; il est bachelier en théologie en 1375, licencié en 1378, maître vers 1381. C'est en cette qualité qu'il fait partie de l'ambassade envoyée par l'Université à Urbain VI, en 1382-1384. Prédicateur en renom, il est nommé par l'archevêque orateur synodal, et le souvenir s'est conservé de plusieurs harangues qu'il prononça dans les assemblées du clergé. A partir de 1391, on n'entend plus parler de Matthieu à Prague; à la suite de Trithème, recopié par Du Boulay, beaucoup d'auteurs le font aller à Paris vers ce moment. C'est peu vraisemblable; très attaché à l'obédience de Rome, Matthieu aurait difficilement trouvé accueil à l'Université de Paris, acquise à la cause avignonnaise, et que les docteurs de la nation allemande quittaient tous en ce moment. D'ailleurs les documents publiés par

Denifle sur l'Université de Paris sont entièrement muets sur son compte. Ce qui est certain c'est qu'on le trouve en 1394 à l'Université de Heidelberg, tout récemment fondée, et qui aura sans doute cherché à l'attirer. Il est nommé professeur de théologie le 27 mai 1395, sera recteur en 1396. Robert III, élu roi des Romains le 29 août 1400, le prend pour confesseur (et non pour chancelier, comme le disent beaucoup d'auteurs); Matthieu se trouve ainsi mêlé aux grandes questions politiques et religieuses de l'époque, et on le charge, à diverses reprises, d'ambassades importantes. C'est ainsi qu'en 1405 il est envoyé au pape de Rome, Innocent VII, pour régler la question du couronnement de Robert. Il en revient évêque de Worms, où le pape l'a nommé; il continue d'ailleurs de résider à Heidelberg, Worms s'étant mise en révolte depuis quelques années contre la souveraineté ecclésiastique. Le 19 septembre 1408, le pape de Rome, Grégoire XII, le nomme cardinal; mais après quelques hésitations Matthieu refuse cette dignité. Ce n'était point, comme certains l'ont imaginé, parce qu'il se serait alors détaché de l'obédience romaine. Il lui resta en effet toujours fidèle; envoyé par Robert au Concile de Pise, il y soutint les droits de Grégoire XII et protesta solennellement contre la sentence conciliaire; aussi Grégoire XII lui confia-t-il, dans les derniers mois de 1409, une juridiction de plus en plus étendue sur les diocèses allemands qui s'étaient soustraits à son obédience. Matthieu mourut le 5 mars 1410 et fut enterré dans la cathédrale de Worms.

II. ŒUVRES. — Son œuvre littéraire est très considérable, mais est demeurée pour la plus grande part manuscrite, dispersée dans les diverses bibliothèques d'Allemagne, de France, de Bohême, de Pologne. Nous indiquerons d'abord les ouvrages imprimés, puis nous donnerons une brève recension des inédits.

1^o Ouvrages édités. — 1. *Tractatus rationis et conscientie de sumptione panis salutiferi corporis domini nostri Jesu Christi*, imprimé par Gutenberg, à Mayence, vers 1460, voir Hain, *Repertorium bibliographicum*, n. 5803; il y a encore d'autres éditions incunables énumérées, *ibid.*, n. 5804-5809, dont les titres sont assez divers; quelques-uns expriment mieux le contenu de ce petit livre : n. 5805, *Incipit dialogus rationis et conscientie an expediat vel debeat quis raro vel frequenter celebrare vel communicare*; n. 5806, *Dialogus... utrum, quando ac quibus motivis missa celebranda abstinenda sit*; n. 5809, *Tractatus de eo utrum expediat et debeat sacerdos missas continuare vel laicos frequenter communicare*. Les nombreux mss., dont on trouvera l'indication dans Th. Sommerlad, *Matthæus von Krakau*, p. 76 sq., donnent des titres non moins variés. C'est, en définitive, un traité de la fréquente communion, où Matthieu encourage, non seulement les prêtres à célébrer fréquemment, mais les laïques eux-mêmes à s'approcher souvent de l'eucharistie. Il précise les conditions de la communion fréquente et quelques-unes de ses formules, tout à fait heureuses, rejoignent presque celles que les récents documents pontificaux viennent de mettre en circulation. Le livre, à ce point de vue, mériterait une étude, il marque une date importante dans l'histoire de la pratique de la communion. Sommerlad, p. 80, en signale une traduction allemande fort ancienne. — 2. *De squaloribus curie romanæ*, conservé en des mss. de Wolfenbüttel, Berlin, Erfurt, Melk, Vienne, Bâle, Dijon (École de droit, n. 196). Ce traité, où l'auteur fait un tableau très poussé au noir du triste état de l'Église et esquisse quelques-unes des réformes nécessaires, a été imprimé à Bâle, en 1551, par Wolfg. Wissenburg, sous le titre *De squalore seu de praxi curie romanæ*, en même temps que les *Canones de emendatione Ecclesiæ* de Pierre d'Ailly; puis à Lon-

dres, en 1690, par Edw. Brown, dans son *Appendix ad fasciculum rerum expelandarum et fugiendarum Ortoini Gratii*; enfin par Walch, dans les *Monimenta Medii Ævi*, Göttingue, 1757, t. I, fasc. 1. L'authenticité a été contestée, mais elle n'est pas douteuse, bien qu'une révision s'impose du texte donné par Walch. — 3. D'inspiration analogue est le *Speculum aureum de titulis beneficiorum*, publié de même par W. Wissenburg, dans *Antilogia papæ*, Bâle, 1555, p. 252-401, dans Goldast, *Monarchia romani imperii*, t. II, fol. 1725 sq., et dans Edw. Brown, *op. cit.*, p. 63. Nombreux mss. à Bâle, Bonn, Breslau. — 4. Fr. Blimetzi rieder a montré, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Ben. und dem Cist. Orden*, t. XXV, 1904, p. 544-566, qu'il faut probablement attribuer à Matthieu de Cracovie les annotations (*postillæ*) à la lettre des cardinaux convoquant le concile de Pise, et publiées par J. Weizsäcker, dans *Deutsche Reichstagsakten*, t. VI, Gotha, 1888, p. 387-422; il y a bien des points de contact avec le *De squaloribus*. — 5. Copinger, *Supplem. to Hain*, part. II, t. I, n. 1835, signale un opuscule flamand attribué à Matthieu de Cracovie : *Boezken daer men in leren mach salichlic te steruen ende eeverlick te leven*, Anvers, 1500, qui serait la traduction d'un opuscule *De arte moriendi*, donné par divers mss. comme étant de Matthieu. Voir Sommerlad, *op. cit.*, p. 66-69. — 6. R. Duellius a imprimé dans ses *Miscellanea*, t. I, Augsbourg, 1723, p. 139-154, deux allocutions prononcées à Rome par Matthieu, lors de l'ambassade envoyée à Innocent VII pour régler la question du couronnement de Robert III. — 7. G. Sommerfeldt a publié aussi une *Oratio ad compaciendum miserie sancæ matris Ecclesie*, dont le ton rappelle beaucoup le *De squaloribus*. *Zeitschrift für die Gesch. des Oberheins*, 1892, t. XLVI, p. 726-728.

2^e Ouvrages demeurés manuscrits. — 1. Ouvrages scripturaires. — Possevin cite : *Expositio Cantici canticorum*, In *Ecclesiasten*, In *S. Matthæi evangelium*, In *epistolam ad Romanos*, cf. *Apparatus sacer*, édit. de Cologne, 1608, t. II, p. 91, dont la trace ne s'est pas retrouvée.

2. Ouvrages théologiques. — Le plus important est celui qui est ainsi décrit par Trithème : *Opus de prædestinatione et quod Deus omnia bene fecerit, cujus dialogi interlocutores sunt Pater et Filius, quem prænotavit Rationale divinorum operum libri VII*; d'après cette indication de Trithème, ces derniers mots auraient formé le titre du livre; c'est ce que confirment d'ailleurs les divers mss. dont on trouva un énumération dans Sommerlad, *op. cit.*, p. 62, 63. L'ouvrage, qui est dédié à Henri Soerbom, évêque d'Ermeland, répond à diverses questions que ce prélat avait posées à Matthieu sur la providence divine et le prédestination. — D'une inspiration toute différente est un *De contractibus emptiois, venditionis, donationis liber I*, mentionné aussi par Trithème, et conservé en de nombreux mss., Sommerlad, *op. cit.*, p. 64; d'après un note qui se lit à la fin du ms. 1309 de l'Université de Cracovie, l'ouvrage aurait été rédigé d'après les traités analogues d'Henri de Oyta et de Henri de Hesse (Langenstein). — *De novem peccatis alienis*, intitulé aussi *De peccatis mortalibus et venialibus*. — *De hypocrisis et eius speciebus*. — *De amore divino* (peut être analogue au *De amore charitatis* signalé par Possevin, *loc. cit.*). — *De consolatione theologia*. — *Opusculum de passione domini*. — *De officio antistitis*. — *De puritate conscientiarum*, intitulé aussi *De mundo corde et pura conscientia*. — *Tractatus de modo confitendi et penitendi*. — *De dispositione communicantis*. — *Sacramentale*.

3. Sermons. — Un grand nombre de sermons sont attribués par les mss. à notre auteur. *Sermones latini de sacralis per circuitum anni*; voir Sommerlad, *op. cit.*, p. 61; un

d'autres sermons de circonstances prononcés soit à Rome lors des diverses ambassades de Matthieu, soit à Prague, quand Matthieu était prédicateur synodal, voir les indications données *ibid.*, p. 72-74.

4. Lettres. — Trithème parle déjà d'un *Epistolarum ad diversos liber I*, dont il y a un ms. à Breslau, et auquel il conviendrait de joindre un certain nombre d'autres documents officiels issus de la plume de Matthieu.

Cette riche production, dont on peut voir qu'elle est à peine connue, laisse l'impression d'une grande activité qui mériterait à coup sûr d'être étudiée en détail.

Travaux anciens. — Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, édit. de Paris, 1512, fol. 140 v^o; Possevin, *Apparatus sacer*, édit. de Cologne, 1608, t. II, p. 90 et 91, fait, sous réserve, la distinction entre *Matthæus Cracoviensis* et *Matthæus Polonus*; Du Boulay, *Historia Univers. paris.*, t. IV, p. 975; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, t. II, Leipzig, 1721, col. 1110-1111; Fabricius, *Bibl. lat. med. et infim. ætatis*, édit. de Hambourg, 1735, t. V, distingue un *Matthæus de Cracovia, sive arce Chrochove*, p. 143, évêque de Worms, auteur du *Liber de squaloribus*, du *Rationale divinorum operum*, du *De contractibus* et du *De celebratione Missæ*, et un *Matthæus Polonus*, p. 156, à qui il rapporte, après Possevin, les commentaires scripturaires; Le grand Dictionnaire de Moréri, édit. de 1759, partage plus arbitrairement encore les traités entre deux Matthieu de Cracovie.

Travaux modernes. — Ils sont recensés et utilisés par Theod. Sommerlad, *Matthæus von Krakau* (thèse), Halle, 1891 et par Fr. Blimetzi rieder, *Matthæus von Krakau, der Verfasser der Postillen?* dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Zisterzienser-Orden*, 1904, t. XXV, p. 544-556; voir aussi G. Sommerfeldt, 1903, *Ueber den Verfasser und die Entstehungszeit der Traktate DE SQUALORIBUS CURIE ROMANÆ und SPECULUM AUREUM DE TITULIS BENEFICIORUM*, dans *Zeitschrift für die Gesch. des Oberheins*, 1903, t. LVII, p. 417-433; Schmitz, *Zu Matthæus von Krakau*, dans *Römische Quartalschrift*, 1894, t. VII, p. 502-505.

É. AMANN.

5. MATTHIEU DE SAINT-QUENTIN, frère mineur capucin de la province de Paris, reçu au noviciat d'Amiens le 8 septembre 1641, s'employa, une fois prédicateur, à la conversion des protestants. Dans le but de les éclairer, il publia, sans y mettre son nom, qui ne se lit que dans les approbations, *Le vray tableau de l'Eglise de Jésus-Christ, propre pour la faire reconnoître d'avec les églises fausses des hérétiques, et par ce moyen induire les âmes dévoyées à reprendre la voye de vérité, et les fidèles à y persévérer*, in-12, Arras, 1664, 1666, 4^e édit., revue, corrigée et augmentée de nouveau par l'auteur, avec la profession de foy catholique, Paris, 1673. Ce livre, de plus de 500 pages, est une sorte de catéchisme raisonné, dans lequel l'auteur expose la doctrine catholique d'une manière très claire et très solide. Le P. Matthieu était donc tout indiqué pour faire partie du groupe de missionnaires envoyés vers 1665 à Londres, à la demande de la pieuse reine Henriette-Marie de France, pour le service de sa chapelle et celui des catholiques. « Sa modestie, sa ferveur et ses autres vertus » portèrent le marquis de Croissy, Charles Colbert, ambassadeur du roi de France, à le choisir pour confesseur, écrit le P. Cyprien de Gamaches, qui ajoute : « Il gagna beaucoup d'âmes à Dieu ». La mission des « capucins de la reine » prit fin avec la disparition de celle qui l'avait créée et la faisait vivre; « son trépas lui donna la mort », en 1669. Le P. Matthieu revint en France et mourut au couvent de Calais, le 18 décembre 1675.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capucinarum*, Venise, 1747; Cyprien de Gamaches, *Mémoires de la mission des capucins près la reine d'Angleterre*, publiés par le P. Apollinaire de Valence, Paris, 1881.

P. EDOUARD d'Alençon.

MATTHYS Gérard (1523-1574), originaire du duché de Gueldre, fut longtemps professeur à l'Université de Cologne, où il enseigna le grec et la philosophie; mais il se livra aussi à l'étude de la théologie, où il prit la licence après 1555. C'est en cette qualité qu'il obtint une prébende à la cathédrale. Son œuvre écrite, qui est considérable, consiste surtout en traductions et commentaires des œuvres philosophiques d'Aristote et de Porphyre. Une de ses publications au moins intéresse la théologie : *D. Thomæ Aquinatis de natura et essentia rerum libellus (quem vulgo De ente et essentia vocant), nunc recens a mendis quamplurimis repurgatus et scholiis insuper adjectis illustratus*, Cologne, 1551, réédité en 1566 à la suite de divers traités aristotéliens. Noter aussi : *In epistolam ad Romanos commentaria*, Cologne, 1562.

J. Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 99; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. viii, Louvain, 1766, p. 302-309.

E. AMANN.

MAUCLER Michel, docteur de Sorbonne († 1635). — Parisien d'origine, il entra en 1587 au collège de Sorbonne, dont il fut prieur en 1590. Docteur en théologie en 1592, il enseigna et surtout prêcha pendant de longues années. Appartenant au parti duvaliste, et tout dévoué aux doctrines ultramontaines, il publia en 1622 un volumineux traité où il prenait position sur les différentes thèses alors débattues dans les milieux français : *De monarchia divina ecclesiastica et sæculari christiana, deque sancta inter ecclesiasticam et sæcularem illam conjuratione, amico respectu, honoreque reciproco, in ordine ad æternam, non ommissa temporali, felicitatem*, dédié au pape Grégoire XV et au roi de France Louis XIII, Paris, Cramoisy, 1622. Lors des discussions relatives à l'affaire Santarelli, Maucler chercha à détourner la condamnation que la Faculté de théologie finit par infliger au livre de ce dernier en avril 1626; en mai, Maucler s'éleva très vivement contre la procédure suivie, et fit signer par le parti ultramontain une protestation qui fut remise au nonce. On comprend l'animation des gallicans contre le docteur. Son livre à lui fut épluché de près et, le 15 mars 1627, l'assemblée de l'Université le dénonçait à la Faculté de théologie, avec preuves à l'appui : divers extraits devaient montrer que Maucler professait les thèses les plus ultramontaines sur le pouvoir absolu et sans appel du pape, et sur le droit de celui-ci d'intervenir dans les affaires temporelles des souverains. L'affaire n'eut d'ailleurs pas de suite, le roi ayant fait défense à la Faculté de théologie de faire aucune décision. Maucler mourut le 10 juin 1635.

E. Puyol, *Edmond Richer*, Paris, 1876, t. ii, p. 310, n. 2, donne un extrait d'un ms. de l'Arsenal, n. 131, qui fournit le *curriculum vitæ* de Maucler; voir aussi *ibid.*, p. 292, 310-311; texte des propositions extraites du *De monarchia*, dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. ii b, p. 257-264; sur les agitations de Sorbonne à ce moment, V. Martin, *L'adoption du gallicanisme politique par le clergé de France*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. vii, p. 31 sq., p. 182-225.

E. AMANN.

MAUDRU Jean Antoine (1748-1820), naquit à Adompt (Vosges) le 5 mai 1748; il fut vicaire, puis curé d'Aydoilles. Au moment de la Révolution, il prêta serment à la Constitution civile du clergé et engagea ses confrères à l'imiter. Il fut élu évêque constitutionnel des Vosges le 1^{er} mars 1791 et sacré à Paris par Lindet le 20 mars de la même année; en 1792, il donna une série d'instructions pastorales sur la constitution française; en 1793, il refusa de renoncer à l'épiscopat et au sacerdoce et fut, de ce chef, incarcéré le 23 mai 1794 et envoyé à Paris; le 9 thermidor lui sauva la vie : il fut libéré en décembre. Il tint un synode à Saint-Dié, le 26 juillet 1797 et assista au

concile de Paris. Il fut de nouveau emprisonné en mars 1798 et libéré quelques mois après, grâce à l'intervention de Grégoire, mais il fut traduit devant le tribunal correctionnel d'Épinal, pour avoir publié un écrit séditieux; d'abord condamné, il fit appel et les poursuites furent abandonnées. Il reprit ses fonctions le 30 avril 1800, tint un second synode à Mirecourt et assista au second concile national de Paris en 1801. Au moment du Concordat, il donna sa démission et devint curé de Stenay; aux Cent jours, il se prononça en faveur de Napoléon et fut exilé à Tours en 1815, puis il s'établit à Belleville, où il mourut le 13 septembre 1820. Grégoire fit son oraison funèbre.

Outre de nombreux mandements, lettres et instructions pastorales dont la première est datée du 15 avril 1795 et qui forment comme un cours de morale civique, on peut citer plusieurs écrits de Maudru : *Les Brèfs attribués à Pie VI convaincus de supposition*, ou *Lettre à Thumery, prêtre à Saint-Dié*, in-8°, 1795. *Annales de la religion*, des 14 et 21 novembre 1795, t. ii, p. 49-59, 73-83. Thumery était le vicaire général de l'évêque légitime, Mgr de la Galaisière. Un peu plus tard, il écrivit une *Lettre synodique du concile général de France aux pères, aux mères et à tous ceux qui sont chargés de l'éducation de la jeunesse*, in-4°, 1798. Les *Annales de la religion*, 1795-1803, contiennent la plupart des écrits épiscopaux de Maudru : *Instruction sur la Constitution...*, *sur les excommunications...*, *pour la convocation du synode général...*, *au presbytère de Reims...*, *sur le serment...*, *sur la liberté du culte...*, *sur le Concile*, etc... Enfin, sur la fin de sa vie mouvementée, Maudru composa un écrit où il fait le récit de ses déboires et de ses déceptions : *Précis historique des persécutions dirigées par l'esprit de parti, dans l'État et dans l'Église, contre M. Maudru, ancien évêque de Saint-Dié et depuis curé de Stenay, enfin exilé à Tours*, in-4°, Paris, 1818.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxvii, p. 306; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxiv, col. 346-347; Quéard, *La France littéraire*, t. v, p. 631; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. viii, p. 261-262; *Annales de la religion*, t. i, p. 607-614; t. ii, p. 49-59; 73-83; 376-379; t. iv, p. 393-402, 536-537; t. v, p. 156-159; t. vii, p. 126-139; t. x, p. 355-357; *Ami de la religion*, t. xxviii, p. 46-48; Fr. du Chanteau, *Maudru évêque des Vosges*, Nancy, 1879; E. Martin, *Histoire des diocèses de Nancy, de Toul et de Saint-Dié*, Nancy, t. iii, p. 100-297; Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel, 1791-1802*, Paris, 1907, p. 270-275.

J. CARREYRE.

MAUDUIT Michel (1628-1709), naquit en 1628 à Vire en Normandie et entra tout jeune, en 1646, à l'Oratoire, où il professa avec succès les humanités et remporta plusieurs prix aux Académies de Caen et de Rouen. Ordonné prêtre en 1654, il fut surtout célèbre par ses prédications populaires. Il se retira à Paris où il étudia les saintes Écritures. Il fut dénoncé comme janséniste par le P. Perrin, jésuite, à l'Assemblée du clergé de 1700; il mourut à Paris en 1709.

Le premier écrit du P. Mauduit est un *Traité de la religion contre les athées, les déistes et les nouveaux Pyrrhoniens*, où, en supposant leurs principes on les convainc, par la disposition même où ils sont, qu'ils n'ont point d'autre parti à prendre que celui de la religion chrétienne, in-12, Paris, 1677, et nouvelle édition augmentée en 1698. C'est un travail solide qui mérite encore aujourd'hui d'être lu; Mauduit y développe une idée exposée par Pascal dans un chapitre de ses *Pensées* : dans les matières douteuses, la Providence conseille de choisir le parti où il y a le moins à perdre et le plus à gagner (*Journal des Savants* du 5 juillet 1677, p. 89-90). La plupart des écrits de Mauduit

se rapportent à l'Écriture, et on peut, à ce sujet, citer les ouvrages suivants : *Les Psaumes de David traduits en français*, in-12, s. l. s. d.; *Analyse de l'Évangile selon l'ordre chronologique de la concorde, avec des dissertations sur les lieux difficiles*, 3 vol., in-12, Paris, 1694 (*Journal des Savants* des 26 juillet et 2 août 1694, p. 340-355); l'*Analyse* est suivie de 41 dissertations intéressantes : dans la septième et dans la trente et unième, Mauduit attaque les opinions du P. Lami sur la double prison de Jean-Baptiste et sur le temps de la dernière Pâque de Notre-Seigneur. Lami répondit aux critiques de Mauduit dans *La suite du traité historique de l'ancienne Pâque des Juifs*, in-12, Paris, 1694 (*Journal des Savants* du 31 mai 1694, p. 241-245). Mauduit publia une seconde édition augmentée de son travail en 4 vol. in-12, Paris, 1697, mais qui ne contient plus que 39 dissertations. Mauduit poursuivit ses études sur le Nouveau Testament par l'*Analyse des Actes des Apôtres avec des dissertations sur les endroits difficiles*, 2 vol. in-12, Paris, 1696; c'est l'histoire du berceau de l'Église et de ses premiers développements, avec 41 dissertations (*Journal des Savants* du 25 mars 1697, p. 133-138). Puis ce fut l'*Analyse des Épîtres de saint Paul et des Épîtres canoniques*, 2 vol. in-12, Paris, 1691 (*Journal des Savants* du 7 mai 1691, p. 141-144). Tous ces écrits furent publiés de 1691 à 1697 et réédités plusieurs fois à Paris, Lyon et Rouen; et l'écrivit intitulé : *L'Évangile analysé selon l'ordre historique de la Concorde*, 8 vol. in-12, Toulouse, 1772, reproduit ces diverses *Analyses* auxquelles fut ajoutée plus tard une *Analyse de l'Apocalypse, contenant une nouvelle explication simple et littérale de ce livre, avec une dissertation sur les Millénaires*, 2 vol. in-12, Paris, 1714 (*Journal des Savants* du 3 décembre 1714, p. 678-685).

Ces diverses *Analyses* sont faites avec beaucoup de méthode, et les dissertations qui suivent éclairent et expliquent les endroits obscurs, mais on a justement reproché au P. Mauduit de rechercher les subtilités plus que la solidité, de choisir volontiers les opinions nouvelles, de se perdre dans des minuties d'érudition pure, et de critiquer parfois la Vulgate et les opinions même communes des Pères. E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIII^e siècle*, t. v, p. 412-417.

Le P. Mauduit laissa manuscrite une *Traduction complète du Nouveau Testament*. Il avait aussi composé un ouvrage relatif à la querelle du quietisme et il l'envoya à Bossuet; dans une lettre à l'évêque de Meaux, 16 novembre 1698, il recommande à celui-ci de garder cet écrit comme, dit-il, un « acte de ma déclaration pour votre sentiment ou plutôt comme ma profession de foi », *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. x, p. 291-292. L'ouvrage est resté manuscrit aux Archives nationales, Oratoire, M. M. 607-609.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 306-307; Haefler, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 348; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 632; Morel, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 353 et *Supplément*, t. II, p. 89-90; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perrenon, 1812, t. VIII, p. 262; Richard et Giraud, *Bibliographie autographe*, t. XVI, p. 303-304; *Mercure* de mai 1709, p. 100-108; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, France, 1^{re} éd. in-8°, Lyon, 1767, t. III, p. 182; Desessart, *Les arch. littéraires*, 7 vol., Paris, 1800-1803, t. IV, p. 321-322; De Laetion, *Biographie normande*, 3 vol., Paris, 1856-1861, t. III, p. 60; Frot, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol., Rouen, 1860, t. I, p. 291-292; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol., Paris, 1886, t. II, p. 248; 1893-1901, *Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, 1880, p. 107-109; Joux, *Dictionnaire de la France*, 1908, p. 359 sq.; Haefler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 815-816.

J. CAUDURIÉ

MAUGIS Joseph (1711-1780), naquit à Namur le 20 novembre 1711, fit ses études chez les jésuites et, à 18 ans, entra comme novice au couvent des ermites de saint Augustin, à Rovignes et à Malines; il étudia la philosophie à Anvers et la théologie morale à Louvain; ordonné prêtre en 1734, il enseigna la théologie morale à Gand, Bruxelles, Anvers, et enfin à Louvain. Reçu docteur le 19 novembre 1745, il devint professeur de théologie à l'université de Louvain en 1747, et il occupa cette chaire jusqu'à sa mort, le 22 mars 1780.

Les écrits de Maugis, ordinairement très courts, ont presque tous pour objet les controverses du temps; il soutint des discussions théologiques avec le P. Wautyer, jésuite (1705-1772) et le P. Billuart, dominicain (1685-1757). Il faut citer les *Theses theologicæ de peccatis, de legibus et de gratia*, 7 août 1743, in-8°, Louvain, et les *Theses theologicæ de religione ac divini Verbi incarnatione, cum appendice de gratia per se efficaci ac libertate*, 11 août 1747. Dans ces deux écrits, Maugis expose la doctrine des augustiniens sur la grâce suffisante et la grâce efficace, et il essaie de concilier cette dernière avec la liberté. A ces thèses, le jésuite Wautyer oppose les thèses molinistes dans *Responsio ad appendicem de gratia per se efficaci et libertate propugnata*, 11 juillet 1748; Maugis répliqua par l'écrit intitulé : *Theses theologicæ de sacramentis in genere et tribus primis in specie, cum adjuncta refutatione prælensæ responsionis ad appendicem de gratia per se efficaci et libertate*, 5 juin 1749. Trois années plus tard, le P. Wautyer répondit par les *Theses theologicæ de gratia et libertate in systemate R. P. Ludovici Molina, S. J., conciliatis, cum inserta nonnullorum isti systemati non recte oppositorum discretione, et adjuncta ad refutationem Lovanii propugnata responsione*, 11 juillet 1752, in-8°, Louvain. Dans cet écrit, le P. Wautyer veut montrer que la doctrine de Molina n'est pas nouvelle, mais qu'elle est conforme à celle des Pères, et en particulier, à celle de saint Augustin. Les polémiques se poursuivirent encore par de nouveaux écrits : *Theses theologicæ de sanctissima Trinitate et actibus humanis, cum appendice ad theses theologicas die 11 julii 1752 propugnatas*, 8 août 1752, Louvain. Le P. Wautyer y ajouta avec quelque vivacité, dans ses *Theses ad prædicem thesibus Lovanii propugnatis die 8 augusti 1752 annexam*, 25 novembre 1752, Louvain. Dans sa réponse intitulée : *Theses theologicæ de gratia per se efficaci et de libertate*, 20 janvier 1753, Louvain, Maugis montre que ses thèses n'ont rien de commun avec les erreurs de Calvin et de Jansénius, et que le P. Wautyer, en soutenant le contraire, favorise l'hérésie janséniste. A cette accusation, le jésuite répliqua de nouveau, *Theses theologicæ de gratia et de libertate ab objectionibus vindicatæ*, 31 mars 1753, Louvain. Comme désormais la discussion s'envenimait, le cardinal Thomas d'Alsace invita son ami, le P. Maugis, à cesser la polémique; la réponse du Père étant prête, elle parut avec la lettre du cardinal : *Theses theologicæ de peccatis, de legibus, de gratia*, 7 août 1753, in-8°, Louvain. Mais un appendice de cet écrit qui semblait clore les discussions sur la grâce, en souleva sur un sujet nouveau; il s'agit de la contrition; l'appendice était intitulé : *De circumstantiis intra eandem speciem notabiliter aggravantibus*; Maugis y soutenait qu'il fallait, en confession, accuser les circonstances notablement aggravantes des fautes. Le P. Wautyer soutint la thèse opposée à laquelle Maugis répondit par une *Dissertation theologica, in qua examinatur utrum alitro mere servilis sufficit in sacramento penitentiae*, in-8°, Louvain, 1754 et par des *Theses de virtutibus theologicis*, in-8°, Louvain, 1754. Le P. Wautyer n'y est pas nommé, mais persuadé qu'il était attaqué, il publia les *Theses theologicæ*

cum responsionibus ad quæstionem insertam thesibus 1^o aprilis 1754, Lovanii, in schola augustiniana propugnatis, necnon ad dissertationem theologicam de sufficientia attritionis in sacramento pœnitentiæ, in-8^o, Louvain, 1754. La question débattue était de savoir si l'attrition purement servile, née de la seule crainte des châtements de Dieu, suffisait pour recevoir la grâce du sacrement de pénitence. Maugis prétend que la thèse affirmative n'est pas certaine et ne peut être suivie en sûreté de conscience : il faut un commencement d'amour de Dieu. La controverse rebondit sur ce nouveau terrain jusqu'en 1761, avec quelques digressions à côté : *Digressio de fide et de potentia Dei... de certitudine sufficientiæ attritionis mere servilis...*, sur cette discussion, voir dans le sens janséniste, les *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 mars 1762, p. 39-40.

Le P. Maugis se trouva aussi en désaccord avec le P. Billuart qui, en 1751, avait publié une *Quæstio theologica de relatione operum ad Deum*, in-8^o, Ypres, 1751, réimprimée à Liège en 1752. Billuart prétendait que, pour que nos actions soient méritoires, il suffit qu'elles soient rapportées à Dieu virtuellement et avec une intention implicite. Le P. Maugis soutint, au contraire, que, lorsque nous agissons délibérément, nous devons rapporter nos actions à Dieu et que, si cette intention fait défaut, il y a péché, bien que l'action, bonne en elle-même, ne soit pas viciée en son fond. Telle est l'opinion que Maugis défendit dans sa *Dissertatio de relatione operum ad Deum*, in-8^o, Louvain, 1754, à laquelle Billuart répliqua par *Uterior elucidatio questionis de relatione operum ad Deum*, in-12, Louvain, 1754. Mais Maugis reprit ses arguments dans sa *Dissertatio de relatione operum in Deum ab objectionibus vindicata*, in-8^o, Louvain, 1755, et Billuart répliqua de nouveau dans *Epistola exposituloria et apologetica Ludovici Franc... super Dissertationem secundam de relatione operum in Deum*, in-8^o, Anvers, 1756. Le P. Maugis répondit encore dans *Vindiciæ dissertationis de relatione operum in Deum, adversus larvatum auctorem Epistolæ exposituloriæ et apologeticiæ sub adscitio nomine Ludovici Franc...*, in-8^o, Louvain, 1757. Le P. Billuart mourut le 20 janvier 1757 et le combat cessa, faute de combattants.

Le P. Maugis aborda aussi une question de droit canonique. Jusque vers le milieu du XVIII^e siècle, les théologiens et les canonistes étaient à peu près unanimes à enseigner que le mariage, même consommé, entre infidèles, est rompu par la conversion au christianisme de l'un des époux, lorsque l'autre persiste dans son infidélité et refuse de cohabiter avec le conjoint converti, ou, lorsque celui-ci, par la cohabitation avec l'époux resté infidèle, peut être exposé à perdre la foi, à entendre outrager son Dieu et sa religion ; c'était le commentaire ordinairement admis du célèbre passage de saint Paul, I Cor., vii, 10-15. Cette thèse commençait à être attaquée en Allemagne, aux Pays-Bas et en France. Le P. Maugis entreprit de la défendre dans sa *Dissertatio theologico-canonica : Utrum in casu Apostoli, parti conversæ liberum sit ad secunda vota transire* ? in-8^o, Louvain, 1770. Josse Le Plat, professeur de droit canonique à l'Université de Louvain, attaqua la thèse du P. Maugis qui répliqua par *Prosecutio dissertationis theologico-canoniciæ : Utrum in casu Apostoli* ? in-8^o, Louvain, 1771 ; Le Plat répondit et soutint que les *Fausse-Décrétales* étaient l'origine de l'opinion commune des théologiens, touchant la dissolution du mariage d'un infidèle converti. *Nouvelles ecclésiastiques* du 21 août 1779, p. 134-136.

Le P. Maugis laissa quelques autres écrits qui soulevèrent encore des polémiques, mais beaucoup moins graves : *Quæstio quodlibetica : Utrum in effectu peccati mortalis existens possit aliquem actum supernaturalem*

exercere ? in-8^o, Louvain, 1764 et l'opinion de Maugis fut attaquée par Pierre Dens, dans des *Animadversiones*, in-8^o, Louvain, 1764, auxquelles Maugis répliqua par une *Responsio ad Animadversiones*, in-8^o, Louvain, 1764.

Biographie nationale de Belgique, t. xiv, col. 88-95 ; Galliot, *Histoire de la ville et province de Namur*, t. iv, p. 351, *Dictionnaire des Pays-Bas*, t. ii, p. 67 ; Reussens, *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, II^e série, t. vi, p. 297-311 ; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, art. Wautyer, t. viii, col. 1006-1010 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. v, col. 242-243.

J. CARREYRE.

MAUGUIN Gilbert, parlementaire français (†1674).— Ce conseiller du roi, président de la cour des monnaies, intéresse la théologie par une importante publication relative à la controverse prédestinienne du IX^e siècle : *Veterum scriptorum qui IX sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta plurima nunc primum in lucem edita*, 2 vol. in-4^o, Paris, 1650. L'ouvrage renferme deux collections de textes, dont la première se rapporte à la prédestination seule (t. i), la seconde à la prédestination, la grâce, la volonté divine, la mort du Christ (t. ii). On trouve là réunies : les deux confessions de Gottschalk, des lettres de Raban Maur et de Loup de Ferrières, les traités *De prædestinatione* de Ratramne de Corbie, de Scot Érigène, de Prudence, de Florus, etc. Viennent ensuite, dans le t. ii, sous une nouvelle pagination, une histoire résumée de la controverse, et deux longues dissertations de Gilbert Mauguin. La première dissertation est une réponse à l'ouvrage de Jacques Ussher (*Usserius*), évêque anglican d'Armagh, *Gottschalki et prædestinationis controversiæ ab eo motæ historia*, 1631. Selon ce dernier, Gottschalk « abusant de l'obscurité de la question, oppose docteurs à docteurs, Pères à Pères, conciles à conciles, au grand mépris de l'Église » ; Mauguin veut exposer sincèrement la controverse, mais il soutient une thèse toute nouvelle, celle de l'innocence de Gottschalk, qui aurait été victime de la violence et de la tyrannie d'Hincmar. La seconde dissertation est dirigée contre le P. Sirmond, S. J., qui, dans son *Historia prædestiniana*, avait pris le contre-pied de Mauguin. Celui-ci reprenant point par point les assertions de son adversaire, s'efforce de les réfuter en alléguant la mauvaise foi d'Hincmar, et en soutenant que les décrets du concile de Savonnières ont été approuvés par le pape Nicolas I^{er}.

Feiler-Pérennès, *Dictionnaire historique*, t. viii, 1834, p. 264 ; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxiv, col. 354-355 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 157 ; *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. iv, p. 214.

E. VANSTEENBERGHE.

MAULTROT Gabriel-Nicolas (1714-1803), naquit à Paris le 3 janvier 1714 et fut reçu avocat au Parlement en 1733. Il s'appliqua surtout à l'étude du droit canonique, et fut tout dévoué au parti janséniste en faveur duquel il publia un très grand nombre d'écrits. Dans la plupart de ses ouvrages, Maultrot vise à rabaisser les prérogatives de l'épiscopat et il encourage les révoltes et l'opposition du clergé de France contre le siège de Rome. Cependant les excès de la Révolution lui ouvrirent les yeux : cet avocat zélé des droits des curés contre leurs évêques, devint tout à coup un ardent défenseur des droits de l'épiscopat et de l'Église ; ses derniers travaux, en effet, sont consacrés à la défense de l'Église contre les empiètements du pouvoir civil, et, pour cette tâche, il s'associa à l'avocat Jabineau. Dans de nombreuses brochures, il attaqua la Constitution civile du clergé. Aussi il vit confisquer ses biens et il supporta sa misère avec beaucoup de courage. Il mourut le 12 mars 1803.

Les écrits de Maultrot sont très nombreux, et, malgré la longue énumération que nous allons faire, nous ne sommes pas sûr de les indiquer tous, d'autant que beaucoup d'entre eux ont paru sous le voile de l'anonymat. Les *Nouvelles ecclésiastiques* des 10-24 mai 1803 p. 40-41, donnent cette liste qui comprend 36 titres. Presque tous se rapportent au droit canonique et indirectement à la théologie proprement dite. Nous les citerons par ordre de date : *Mémoire sur le refus de sacrements à la mort qu'on fait à ceux qui n'acceptent pas la Constitution et une addition concernant les billets de confession*, in-12, s. l., 1750. Une note manuscrite (Bibliothèque nationale, Ld⁴ 2337) attribue cet écrit à l'abbé Guéret. — *Apologie des jugements rendus par les tribunaux séculiers en France contre le schisme, dans laquelle on établit : 1° l'injustice et l'irrégularité des refus de sacrements, de sépultures et des autres peines qu'on prononce contre ceux qui ne sont pas soumis à la Constitution Unigenitus; 2° la compétence des juges laïcs pour s'opposer à tous ces actes de schismes*, 2 vol. in-12, en France, 1752 et 3 vol. in-12, s. l., 1752 et 1753. La première partie de l'ouvrage est de Mey et l'ouvrage tout entier fut condamné par un bref de Benoît XIV, 20 novembre 1752. — *Dissertation sur la notoriété requise pour autoriser la correction publique des pécheurs scandaleux et les refus de sacrements*, in-12, s. l., 1756, œuvre de Maultrot d'après une note de Van de Praet (Bibliothèque nationale, Ld⁴ 2760). — *Essai sur la tolérance chrétienne*, in-8°, 1760, composé en collaboration avec Jacques Tailhié et mis à l'Index le 8 mai 1761; c'est le même écrit qui a pour titre : *Question sur la tolérance où l'on examine si les maximes sur la persécution ne sont pas contraires au droit des gens, à la religion, à la morale, à l'intérêt des souverains et du clergé*, in-8°, Genève, 1758, mis à l'Index le 5 mars 1759. — *Maximes du droit public français*, 2 vol. in-12, 1772, 2 vol. in-4° et 6 vol. in-12, Amsterdam, 1775. Ces maximes sont tirées des *Capitulaires*, des *Ordonnances* du royaume et des autres monuments de l'histoire de France, et les dernières éditions ont été faites en partie par Mey et Blonde. — *Consultation pour les curés du diocèse de Lisieux contre un mandement de leur évêque*, in-12, 1772. — *Dissertation sur le Formulaire dans laquelle on établit qu'il est irrégulier, abusif, inutile, dangereux et que la signature n'en est ordonnée par aucune loi qui soit actuellement en vigueur dans le royaume*, in-12, Utrecht, 1775. — *Les droits de la puissance temporelle défendus contre la seconde partie des Actes de l'Assemblée du clergé de 1756, concernant la religion*, in-12, 1777; attaque très vive contre le clergé. — *Mémoires sur la nature et l'autorité des assemblées du clergé de France*, in-12, 1777. — *Mémoire à consulter et consultation pour le diocèse de Senes, au sujet du projet de translation de l'évêché et du chapitre de Senes à Digne*, 27 janvier 1778, in-4°. — *L'institution divine des curés et leur droit au gouvernement général de l'Église*, 2 vol. in-12, 1778. — *Dissertation canonique et historique sur l'autorité du Saint-Siège*. Cet écrit avait été composé par Duhamel, chanoine de Seignelay, mort le 22 mars 1769; il fut publié par Maultrot, in-12, Utrecht, 1779. — *Le droit des prêtres dans le synode ou le concile diocésain*, in-12, 1779. Maultrot reprit ses thèses dans la *Défense du droit des prêtres dans le synode contre les Conférences d'Angers*, in-12, 1789. — *Les droits du second ordre défendus contre les apologistes de la domination épiscopale*, in-12, 1779. — *Les prêtres juges de la foi, ou Réfutation des Mémoires dogmatiques et historiques de l'abbé Corgne touchant les juges de la foi*, 2 vol. in-12, 1780. — *Les prêtres juges dans les conciles avec les évêques, ou Réfutation du Traité des conciles de l'abbé Ladvoct*, 3 vol. in-12, 1780. — *Dissertation sur les interdits arbitraires de la célébration de la Messe aux prêtres qui ne*

sont pas du diocèse, in-12, 1781. — *Dissertation sur l'approbation des prédicateurs*, contre l'abbé Corgne, 2 vol. in-12, 1782. — *Dissertation sur l'approbation des confesseurs*, in-12, 1784, pour compléter un autre travail. — *L'approbation des confesseurs introduite par le Concile de Trente*, 2 vol. in-12, 1783. — *Examen du décret du Concile de Trente sur l'approbation des confesseurs*, 2 vol. in-12, 1784. — *Juridiction ordinaire et immédiate sur les paroisses*, 2 vol. in-12, 1784; cette juridiction appartient au curé pour toutes les fonctions qui ne sont pas proprement épiscopales. — *Traité des cas réservés au pape*, 2 vol. in-12, 1785. — *Traité des cas réservés aux évêques*, 2 vol. in-12, 1786. — *Traité de la confession des moniales*, 2 vol. in-12, 1786. — *Défense du second ordre contre les Conférences d'Angers*, 3 vol. in-12, 1787. — *Consultation sur l'emploi de l'argent en effets royaux payables à terme*, in-12, 1787. — *L'usure considérée relativement au droit naturel*, 4 vol. in-12, 1787, en collaboration avec Jabineau. — *Examen des décrets du Concile de Trente et de la juridiction française sur le mariage*, 2 vol. in-12, 1788. — *Véritable nature du mariage*, 2 vol. in-12, 1788; les princes ont le droit exclusif d'apporter des empêchements dirimants. — *Examen des principes du Pastoral de Paris sur le sacrement de l'ordre*; sur le ministre du sacrement de pénitence et son pouvoir; sur les censures et les cas réservés; sur le sacrement de mariage; sur les dispenses de mariage; *Nouvel examen des principes du Pastoral de Paris sur le sacrement de mariage*, et récit sur la dispute qui subsista entre les Cours de Rome et de Naples sur les questions matrimoniales. Tous ces divers écrits ont paru en 1788-1789 et les six brochures forment 2 vol. in-12. — *Dissertation sur les dispenses matrimoniales*, in-12, 1789. — *Origine et étendue de la puissance temporelle suivant les Livres saints et la tradition*, 3 vol. in-12, 1789-1790.

C'est à partir de ce moment que Maultrot aperçoit les conséquences désastreuses de ses thèses sur la constitution de l'Église, et il réagit vivement contre les prétentions des tenants de la Révolution; tous ses écrits désormais seront dirigés plus ou moins directement contre la Constitution civile du clergé. *L'Ami de la religion et du roi* du 30 août 1820, t. xxv, p. 81-93, dans un article intitulé : *Controverse sur la constitution civile du clergé*, cite un très grand nombre d'écrits et montre le rôle de Maultrot dans cette polémique. Celui-ci publia en particulier les ouvrages suivants : *Lettre à M. Faure sur sa Consultation du 27 mai 1790*, in-8°, 1790; Maultrot protesta contre cette Consultation dans laquelle Faure, partisan de la Constitution civile, avait soutenu le droit de l'assemblée législative à ériger et à supprimer des évêchés. — *Lettre à un ami sur l'opinion de M. Treilhard relativement à l'organisation du clergé*, in-8°, 1790, suivie de deux autres lettres. — *Lettre à M. J. (Jabineau) sur l'écrit intitulé : Opinion de M. Camus dans la séance du 31 mai 1790, sur le système d'organisation du clergé proposé par le Comité ecclésiastique*. — *Défense de Richer ou Réfutation d'un ouvrage intitulé : Découverte importante sur le vrai système de la constitution du clergé*, 1790, in-8°. — *Nouvelles ecclésiastiques* du 1-8 mars 1791, p. 34-40 et du 3 mai 1791, p. 69-72. — *Observations sur le projet de supprimer en France un grand nombre d'évêchés*, in-8°, 1791. — *Véritable idée du schisme contre les faux principes de Camus et des pasteurs constitutionnels*, in-8°, 1791; Maultrot déclare qu'il ne fait qu'exposer les principes de saint Cyprien. — *Défense de la véritable idée du schisme contre l'auteur des anciennes Nouvelles ecclésiastiques*, in-8°, 1791. Sur *La véritable idée du schisme*, voir *Nouvelles ecclésiastiques* du 13 décembre 1791, p. 179-200. — *Lettre à un ami sur le rapport fait par M. Martineau sur la Constitution du clergé*, in-8°, 1791. — *Preuves de l'incompétence de la puis-*

sance temporelle dans l'établissement de la constitution civile du clergé, tirées de quelques Conciles des cinq premiers siècles, in-8°, 1791. — *Nouvelles preuves de l'incompétence de la puissance temporelle*, in-8°, 1791. — *Consultation sur la compétence de la puissance temporelle relativement à l'érection et à la suppression des sièges épiscopaux*, in-8°, 1791. — *L'indépendance de la puissance spirituelle défendue contre un écrit intitulé : Préservatif contre le schisme ou Questions relatives au décret du 27 novembre 1790*, in-8°, 1791 (contre Larrière). Sur le *Préservatif contre le schisme*, voir les *Nouvelles ecclésiastiques* s. des 17, 24, 31 mai 1791, p. 77-88; sur *La suite du Préservatif*, *ibid.*, 5-19 mars 1792, p. 37-45. — *Réplique à M. Charrier de La Roche sur le décret du 13 avril 1790*, in-8°, 1791. — *Quatre lettres à M. Charrier de La Roche, auteur des Questions sur les affaires présentes*, in-8°, 1791. — *Preuve de l'intrusion des pasteurs constitutionnels*, in-8°, 1791. — *Histoire de saint Ignace patriarche de Constantinople, et de Photius, usurpateur de son siège, où l'on voit le sort qui attend les intrus et la conduite qu'on doit tenir à leur égard*, in-8°, 1791. — *Histoire du schisme de l'Église d'Antioche*, in-8°, 1791. — *Explication du canon XVII du concile de Chalcédoine qui fait le principal point d'appui de la Constitution civile du clergé*, in-8°, 1791. — *Éclaircissement d'un fait tiré de saint Chrysostome*, in-8°, 1791. — *Examen de l'écrit intitulé : ultimatum à Mgr l'évêque de Nancy*, in-8°, 1791; cet ultimatum était l'œuvre d'un avocat qui avait voulu réfuter l'écrit de M. de la Fare, évêque de Nancy : *Quelle est la compétence de l'assemblée nationale sur les matières ecclésiastiques et religieuses? — Examen des principes sur le schisme posés par M. Larrière et Nouvelle défense de la véritable idée du schisme*, in-8°, 1792. — *Examen des principes de l'intrusion posés par M. Larrière dans la Suite du Préservatif*, in-12, 1792. — *L'autorité de l'Église et des ministres défendue contre l'ouvrage de M. Larrière intitulé : Suite du Préservatif contre le schisme ou Nouveau développement des principes qui y sont établis*, in-8°, 1792. Larrière écrivit, les 29 mai, 18 juillet et 5 avril 1792, trois lettres aux *Nouvelles ecclésiastiques*, 2 juillet 1792, p. 105-108, 20 avril, p. 133-136, et 10 septembre, p. 145-148. — *Les vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison sur la Constitution du clergé, renversés par les faux évêques des départements, membres de l'Assemblée nationale, prétendue Constituante*, in-8°, 1792. — *Mémoires pour servir à l'histoire de la Constitution civile du clergé*, depuis le 6 janvier 1792 jusqu'au 4 août de la même année, avec la collaboration des abbés Jabineau et Blonde. Après la mort de Jabineau, Maultrot continua, avec Blonde, la publication des *Nouvelles ecclésiastiques*, ou *Mémoires pour servir à l'histoire de la Constitution civile du clergé*.

On attribue ordinairement à Maultrot la *Consultation des 12 avocats du Parlement de Paris*, 1^{er} février 1770, en faveur de l'Église d'Utrecht, imprimée pour la première fois en 1786 et réimprimée en 1791; elle est dirigée contre « l'oppression de la cour romaine » et on y établit « la nature et l'origine de la réserve faite au pape de la confirmation des évêques, de la concession des dispenses. On y démontre que les évêques peuvent et doivent exercer tous ces droits par leur caractère et en vertu de l'institution de Jésus-Christ, dans tous les cas où les besoins de l'Église l'exigent », in-8°, Paris, 1791, voir *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 septembre 1791, p. 154-155.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxvii, p. 311-314; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxiv, col. 363-364; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 637-640; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. viii, p. 264-265; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5^e édit., 1850, t. xi, p. 319-

321; *Nouvelles ecclésiastiques* des 10 et 24 mai 1803, p. 38-41; *Annales de la religion*, t. xvi, p. 542-549 (notice et catalogue de ses ouvrages); Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. iv, p. 324-325; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. ix, p. 14-15; Léon Séché, *Les derniers jansénistes depuis la ruine de Port-Royal, 1710-1870*, 3 vol. in-8°, Paris, 1891, t. i, p. 93-98; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. ii, p. 162; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. v, col. 791-792.

J. CARREYRE.

MAUPERTUY (Jean-Baptiste Drouet de) ecclésiastique français (1650-1736). — Né à Paris en 1650, il eut une jeunesse passablement dissipée; vers la quarantaine il se convertit subitement, renonça au monde et, après avoir passé quelques années au séminaire, il se retira, simple clerc, à l'abbaye de Sept-Fonts en Berry, puis, à partir de 1702, en une autre solitude de la même région. Appelé à Vienne par Armand de Montmorin, il reçut de lui les ordres sacrés; à la mort de cet archevêque, 1713, il rentra à Paris, puis se retira à Saint-Germain-en-Laye où il mourut en 1736. Son œuvre imprimée est considérable et intéresse, au moins partiellement, le théologien. Elle comporte d'abord des traductions soit d'ouvrages anciens : *I. I des Institutions divines de Lactance*; *Traité de la Providence* et *Traité de l'aumône* (*Adv. avarit. libri IV*) de Salvien; *Histoire des Goths de Jornandès*; *Actes des martyrs de Ruinart*; soit d'ouvrages modernes : *Traité sur le choix d'une religion* de Lessius; *Pratique des exercices spirituels* de saint Ignace; *Euphormion* de Jean Barclay. Ensuite des œuvres d'histoire religieuse : *Histoire de la réforme de l'abbaye de Sept-Fonts*, Paris, 1702, dont l'abbé de Sept-Fonts, Eustache de Beaufort, attaqua publiquement l'exactitude; *Histoire de la sainte Église de Vienne*, Lyon, 1708; *Vie du frère Arsène de Janson, religieux de la Trappe, connu dans le siècle sous le nom de comte de Rosenberg*, Avignon, 1711. De nombreux ouvrages de piété et d'édification : *Sentiments d'un chrétien touché d'un véritable amour de Dieu*, Paris, 1702, et nombreuses éditions ultérieures; *Prières pour le temps de l'affliction et des calamités publiques*, Vienne, 1709; *De la vénération rendue aux reliques des saints*, Avignon, 1712; *Des confréries érigées en l'honneur des saints*, Avignon, 1714; *Le commerce dangereux entre les deux sexes*, Bruxelles, 1715; *La femme faible où l'on représente les dangers auxquels elle s'expose par un commerce fréquent et assidu des hommes*, Bruxelles, 1715.

Moréri, *Le grand Dictionnaire*, édit. de 1755, au mot *Maupertuy*; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, au mot *Maupertuy*; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 1232. É. AMANN.

MAUR DE L'ENFANT JÉSUS, dans le siècle Le Man, natif de Manceau (France), embrassa la réforme carmélitaine de Touraine et fit profession le 22 février 1634. Il fut adjoint au P. Marc de la Nativité, chargé par le chapitre provincial de Poitiers (1647) de la rédaction des *Directoires*, livres devant servir à la formation des jeunes religieux de la réforme. En 1650, le P. Maur prit part au chapitre provincial de la province de Gascogne comme assistant du P. Avertan de Saint-Jean, commissaire général; il y fut élu maître des novices du couvent de Bordeaux. Devenu à son tour commissaire général, par délégation, il présida le chapitre provincial de Bordeaux de 1653 et y fut élu prieur du couvent de cette ville, charge qu'il remplit à trois reprises. Deux ans plus tard, en vertu d'un compromis avec les membres du chapitre provincial, le commissaire général, le P. Matthieu de Saint-Jean, le nomma provincial. Il remplit cette charge aussi par trois fois. Ce ne fut qu'après cette résidence prolongée dans la province

de Gascogne, que les supérieurs de Touraine consentirent enfin, le 1^{er} mai 1665, à son affiliation définitive à cette province. Il mourut au couvent de Bordeaux, le 19 avril 1690. Par son zèle ardent, il contribua beaucoup à intensifier le véritable esprit de la réforme de Touraine, d'abord dans la province de Touraine même, puis, pendant la plus grande partie de sa vie, dans la province de Gascogne. Il fut un véritable exemple de toutes les vertus; il aima particulièrement la solitude et l'oraison. Résidant à l'ermitage de Lormont, près de Bordeaux, il consacrait à la prière souvent jusqu'à sept heures par jour. Aussi Dieu le combla-t-il de ses faveurs; il fut favorisé, entre autres, du don de prophétie. On lui doit divers traités ascético-mystiques. L'auteur ne s'y occupe guère des faveurs extraordinaires, mais tend surtout à guider les âmes dans les diverses étapes de la vie spirituelle et mystique au moyen de la mortification, de l'abnégation et de la mort continues. Il se montre admirablement pénétré de la doctrine du « rien » de saint Jean de la Croix, c'est-à-dire de la mort complète à soi-même et à tout ce qui n'est point Dieu. On connaît de lui : 1. *La crèche de l'Enfant Jésus*, Bordeaux, in-12; 2. *Le Royaume intérieur de Jésus Christ dans les âmes divisé en trois parties*, Paris, 1664, in-12; 3. *L'entrée à la Divine Sagesse, comprise en plusieurs traités spirituels, qui contiennent les secrets de la théologie mystique, à savoir : a) Les trois portes du Palais de la Divine Sagesse; b) La montée spirituelle contenant huit degrés; c) L'exposition des communications divines, dans les états et degrés de la vie mystique et spirituelle; d) Le Sanctuaire de la Divine Sagesse, dans lequel sont compris les plus profonds secrets de la vie spirituelle; e) Théologie chrétienne et mystique*. Ce recueil eut beaucoup d'éditions; la 1^{re} parut à Bordeaux, 1652, in-12; le P. Pascal du Saint-Sacrement, C.D., en a commencé une nouvelle édition à Louvain, 1921, 1 vol. in-12; 4 et 5. *Réflexions sur la vie de Notre-Seigneur et Traité de la fidélité de l'âme à son Dieu* parurent à la fin de l'ouvrage précédent, édition de Paris, 1672 et éditions suivantes.

Daniel de la V. M., *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1093, n. 3854; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 426-427, n. 127; P. Pascal du S. Sacrement, C.D., *L'Entrée à la Divine sagesse*, Louvain, 1921, t. I, p. 5 sq.

P. ANASTASE LE SAINT-PAUL.

MAURICE GAMBARINI, de La Morra d'Asti, en Piémont, frère mineur capucin de la province de Gênes, avait revêtu l'habit religieux en 1576. Nommé professeur de théologie, il suivait dans son enseignement, conformément à l'usage de son ordre, les *Commentaires* de saint Bonaventure sur les *Sentences*, et sa réputation comme lecteur n'avait point tardé à franchir les limites de sa province. Le duc de Savoie ayant, en 1595, demandé des capucins pour les opposer aux hérétiques qui faisaient des progrès dans ses États, le P. Maurice était un de ceux qu'on lui accordait. Il s'y employait avec zèle et succès dans les environs de Pignerol, quand une grave maladie, causée peut-être par les fatigues de cette vie de missionnaire, le contraignit au repos. Vers cette époque le cardinal de Sainte-Séverine, protecteur de l'ordre des capucins, jetait les yeux sur l'ancien lecteur de Gênes, et lui confia la *Summa Theologiae* S. Bonaventurae, dont son confrère le P. Trigoso († 1593) n'avait publié que le premier volume. Peu après toutefois, octobre 1600, cédant aux instances qui lui venaient de la Savoie, il désignait le P. Maurice comme supérieur des missionnaires de la Sainte Maison de Notre-Dame de Compassion à Thonon. Les pouvoirs très étendus qu'il recevait alors mentionnent avec éloge ses travaux précédents dans les vallées du Piémont. Le docte et vail-

lant missionnaire « le bon P. Maurice », comme l'appelaient saint François de Sales (Lettre, cccxxvii 16 janvier 1606, Annecy, 1904, t. xiii, p. 127), mourut à Saint-Julien en Gênes, le 25 septembre 1613. Le P. Maurice était un fort savant théologien, écrit l'historien des missions de Savoie. Il fit imprimer un *traité des points de controverse*, l'an 1599, que Mgr l'archevêque de Turin lui ordonna de composer. Ce livre fut si fort estimé des théologiens, et singulièrement du R. P. Inquisiteur général, que son Altesse Royale ordonna de le faire voir au Pape Clément VIII, qui l'approuva après l'avoir fait examiner aux cardinaux d'Ascoli (Berneri) et Bellarmin. Par un privilège du 2 juillet 1601, le duc de Savoie en réservait l'impression pour dix ans à Jean Dominique Tarino, libraire à Turin, qui le faisait paraître cette même année et en 1607. Le bibliographe Rosotto en donne ce titre, que nous n'avons pu contrôler : *Catechismo, o vera dottrina christiana e catholica, con il modo di fruttuosamente occuparsi nell'ordinarii esercitii di religione christiana, quali sola tiene la santa Chiesa Romana, per essere veramente catholica et apostolica*. Il ajoute cet éloge : c'est un ouvrage que l'on peut à bon droit appeler l'antidote des catéchismes pestilentiels de Genève et des calvinistes. En cinq parties l'auteur traitait des articles de la vraie foi, des sacrements, de la célébration des fêtes, de l'invocation et de l'intercession des saints, et des textes de l'Écriture faussement employés par les novateurs. Quant aux *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* S. D. S. Bonaventurae, datés de 1595, ils furent longtemps conservés au couvent de l'Immaculée-Conception à Gênes.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. F. M. capucinum*, Venise, 1747; Boverius, *Annales O. M. capucinum*, t. II, p. 982, Lyon, 1639 et Silvestre de Milan, *Appendix ad tomum III Annalium*, Milan, 1737; Bullarium O. M. capucinum, t. V, p. 133, Rome, 1748; Charles de Genève, *Histoire des missions des PP. Capucins de Savoie*, Chambéry, 1867; Eugène de Bellevaux, *Neurologie et notes biographiques des f. m. capucins de la prov. de Savoie*, Chambéry, 1902; Ferreri Mathias de Cavallermaggiore, *Falunarum chronographicum missionis evangelice a capucinis signatur in Gallia cisalpina exercita*, Turin, 1659; F.-X. Mollino, *I capuccini genovesi*, t. Note biografiche, Gênes, 1912, m. *Neurologia*, ibid., 1921; Roch de Cesinale, *Storia delle missioni dei capuccini*, t. I, c. X, Paris, 1867; Rosotto, *Syllabus scriptorum Pedemontii*, Mondovi, 1667.

P. Édouard d'Alençon.

MAURICE DU PORT (O'FHELY) naquit en 1160, selon les uns à Clonfert, selon les autres à Baltimore dans le comté de Cork, Irlande. Après son entrée dans l'ordre de saint François, il étudia à l'Université d'Oxford. En 1488, le chapitre de Grémone le nomma régent du *studium generale* de Milan; trois ans après, en 1491, il devenait professeur à l'Université de Padoue où l'école de Duns Scot brillait alors d'un vif éclat. Dans le *Rotulus dominorum artistarum* de l'année 1500, Maurice du Port est mentionné comme titulaire de la chaire de théologie scottiste. A. Favaro, *Lo Studio di Padova nei quarti di Marino Sanuto*, dans le *Nuovo Archivio Veneto*, nouv. série, n. 71-72, 1918, t. XXXVI, p. 75. Le 22 février 1501, Pierre Barozzi, évêque de Padoue, intercédant en sa faveur auprès de la Seigneurie de la ville, en faisait un grand éloge : *Homo doctissimo et exercitissimo, il quale a nuda voce non ha detto parole d' Italia, e quando fora li reverendi maestri Antonio Trombeta et Gratia*, Favaro, loc. cit., p. 82-83. Provincial d'Irlande, Maurice du Port dénonça vigoureusement au chapitre célébré à Rome en 1506 le ministre général de l'ordre, Egidio Delfini et provoqua sa démission. Wadding, *Annal s. Ordinis Minorum*, an. 1506, n. 1. La même année, le 26 juin, Jules II le nomma à l'archevêché

de Tuam en Irlande et le sacra lui-même à Rome. Wadding, *ibid.*, an. 1510, n. 15. Maurice du Port ne prit pas immédiatement possession de son siège, mais demeura en Italie. Le 29 mars 1512, il était de passage à Padoue. Favaro, *loc. cit.*, p. 92. La même année il assista au V^e concile œcuménique du Latran et signa les *Actes* des deux premières sessions. Peu après il partit pour l'Irlande et mourut à Galway, le 24 juin 1513 selon Wadding, le 25 mars d'après Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, Munster, 1910, t. III, p. 310.

Maurice du Port fut un très actif disciple de Duns Scot. Il écrivit plusieurs commentaires sur les ouvrages du maître franciscain : *Annotationes in questiones metaphysicales Scoti*, Venise, 1497; *Expositio in questiones metaphysicales Scoti*, Venise, 1497; *Expositio in questiones dialecticas Scoti*, Venise, 1505. Il édita en outre plusieurs ouvrages importants de Duns Scot et de ses disciples immédiats : *Questiones Scoti in Metaphysicam Aristotelis. Ejusdem de primo principio tractatus atque theorematum*, Venise, 1497; *Questiones Scoti super universalibus Porphyrii et Aristotelis prædicamentis et perihermeneias ac elenchorum necnon discipuli ejus Antonii Andreæ super libro sex principiorum Gilberti Porretani*, Venise, 1500; *Expositio Antonii Andreæ in Metaphysicam Aristotelis*, Venise, 1501; *Libri IV Sent. scripti Ozoniensis D. Scoti*, Venise, 1506. Ces diverses éditions ne sont pas sans mérite. Maurice du Port a été tenu en grande estime par les théologiens de son temps. Eck, *De prædestinatione*, s. l., 1513, cent. 4, n. 35. La douceur de son caractère lui a valu le titre honorifique de *flos mundi*. Wadding, *Annales*, an. 1510, n. 15.

Franchini, O. M. Conv., *Bibliografia e memorie letterarie degli scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693, p. 454; Jean de S. Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732, t. II, p. 357-358; Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 267-268; D'Alton, *M. O' Fihely*, art. de la *Catholic Encyclopedia*, 1911, t. XI, p. 221; Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores*, édit. Mardecchia, Rome, 1921, t. II, p. 242-243.

E. LONGPRÉ.

MAURISTES. — De l'avis de tous les érudits, la Congrégation de Saint-Maur, de l'ordre de saint Benoît a, pendant plus de cent cinquante ans, rendu des services signalés dans le domaine des sciences sacrées et profanes. Étendue, variée et féconde, suivant les expressions de Ch. Langlois, l'activité des Mauristes mérite d'être relevée dans ce *Dictionnaire*, où les plus marquants d'entre eux ont eu déjà ou auront dans la suite, une notice spéciale. Ce qu'il importe de faire ressortir ici, au risque de quelques répétitions, ce sont les résultats d'ensemble, obtenus par un travail intellectuel dont l'organisation fut de tous points excellente, qu'il s'agit d'aller explorer les archives des bibliothèques en France ou à l'étranger, de mettre ensuite en œuvre les copies et les notes recueillies, de publier enfin des traités d'érudition ou des collections de textes précieux. L'œuvre pourtant ne se réalisa pas sans des difficultés qui en rehaussent le mérite : les obstacles vinrent des querelles religieuses de l'époque auxquelles bon nombre de mauristes furent mêlés, et parfois aussi du défaut d'entente parfaite pour l'exécution des travaux. Il est curieux d'entendre un dom de Sainte-Marthe se plaindre du déclin des études au moment même où un Mabillon, un Montfaucon et tant d'autres avec eux étaient dans toute l'ardeur du travail. Il n'en reste pas moins établi qu'aucune compagnie religieuse, aucun groupement de savants n'a égalé la Congrégation de Saint-Maur, ne peut même se vanter de l'avoir suivie à une assez longue distance. A l'heure actuelle, beaucoup d'érudits trouvent à s'instruire et se documenter dans

les manuscrits des mauristes, sauvés du pillage de la Révolution, et conservés dans les bibliothèques de Paris ou de la province.

Avant de dire ce que furent les travaux des mauristes nous donnerons : I. Un aperçu historique sur la Congrégation de Saint-Maur; II. L'exposé du jansénisme au sein de la Congrégation (col. 411); III. Une description de la formation des religieux et de l'organisation du travail intellectuel (col. 417); IV. Les travaux des mauristes (col. 423).

I. APERÇU HISTORIQUE SUR LA CONGRÉGATION DE SAINT-MAUR. — La Congrégation bénédictine de Saint-Maur tire son origine de celle de Saint-Vanne à Verdun, où dom Didier de la Cour, profès de 1575, avait opéré une réforme en 1600; unie à la communauté de Moyenmoutier en 1601, celle de Verdun forma une congrégation à laquelle une bulle de Clément VIII, en 1604, donna l'existence canonique sous le nom des Saints-Vanne-et-Hydulphe. En peu d'années la nouvelle congrégation groupa plus de quarante monastères. Plusieurs maisons de France voulurent s'y agréger, entre autres Saint-Augustin de Limoges, Saint-Junien de Noailly, Saint-Faron de Meaux; mais comme la Lorraine n'appartenait pas à la France, il y eut des difficultés et l'on résolut d'ériger en France une autre congrégation. L'instrument dont se servit la Providence pour l'exécution de ce dessein fut un jeune religieux de l'ordre de Cluny, dom Laurent Benard (ou Besnard) alors prieur du Collège de Cluny à Paris, et docteur en Sorbonne. Ayant trouvé son prieuré dans un état déplorable, il demanda et obtint des religieux lorrains pour son collège. Parmi ceux-ci se distinguaient dom Athanase de Mongin et dom Colomban Regnier. Au chapitre général de Saint-Mansuy à Toul, en 1618, la demande des Français fut agréée par les Lorrains, dom Laurent Benard fut désigné pour faire les démarches nécessaires, et, dès le mois d'août, il obtenait de Louis XIII des lettres patentes; les bénédictins réformés français purent tenir leur premier chapitre au couvent des Blancs-Manteaux : on nomma dom Martin Tesnière président de la Congrégation de Saint-Maur. Dom Laurent Benard, un de ses assistants, ne tarda pas à mourir (1620). Peu de temps après, arrivait du Languedoc à Paris dom Tarrisse, désireux d'établir la réforme bénédictine dans les couvents de sa région : né à Cessenon dans l'Hérault, en 1575, il avait d'abord appartenu à la Congrégation des *Ecempts*; il venait aux Blancs-Manteaux réclamer les conseils des religieux. A force d'instances, il obtint que deux Pères, dom Colomban Regnier et dom Placide le Simon l'accompagnaient à Toulouse et rapporteraient au chapitre général de Jumièges, ce qu'ils auraient vu. Grâce à la générosité du cardinal de La Valette, archevêque, un séminaire bénédictin fut établi à Toulouse. Dom Tarrisse y entra en juin 1623, se soumit de nouveau aux épreuves du noviciat, obtint que son prieuré de Cessenon serait uni à Saint-Maur et fit profession le 29 juin 1624; il prit alors le nom de Grégoire. Successivement prieur de la Daurade à Toulouse, en 1627, de Saint-Junien de Noailly près de Poitiers en 1629, il fut envoyé l'année suivante au chapitre général tenu à Vendôme, où on le nomma définitif.

La Congrégation de Saint-Maur, jusqu'à cette date, avait été gouvernée par des supérieurs qui avaient le titre de *président du régime*, ils étaient renouvelés tous les trois ans : tel fut le cas de dom Martin Tesnière, de 1618 à 1621 et de 1624 à 1627, de dom Colomban Regnier, de 1621 à 1624, de dom Maur Dupont, de 1627 à 1630. Ces présidents du régime résidaient au couvent des Blancs-Manteaux dont ils étaient prieurs. Élu au chapitre général de Vendôme pour succéder à dom Maur Dupont, dom Grégoire Tarrisse

eut le titre de *supérieur général* et établit sa résidence à Saint-Germain-des-Prés en 1631, quand les moines de Chezal-Benoît se furent retirés.

En 1618, la Congrégation naissante de Saint-Maur n'avait pu, faute de ressources, obtenir une bulle d'érection. Grégoire XV, en 1621, accorda la remise des droits à payer. Urbain VIII, en 1628, donna une bulle de confirmation; au cours de ces dix années, les chapitres généraux procédèrent régulièrement à l'élection du *Président du régime* qui pouvait être maintenu dans sa charge pendant trois ans. On ne tarda pas à constater que ces changements trop fréquents avaient bien des inconvénients. En vue d'y remédier, dom Grégoire Tarrisse, avec une discrète lenteur, élaborait un nouveau corps de *Constitutions* qui fut d'abord mis à l'essai, et ne fut définitivement arrêté qu'après avoir reçu les suffrages presque unanimes des intéressés, au chapitre général de 1645.

Les *Constitutions de Saint-Maur* comprennent deux parties : 1. les *Déclarations* ayant pour objet la discipline régulière : elles exposent la règle de saint Benoît ; 2. les *constitutions proprement dites* ou lois du gouvernement. Pour toute la congrégation il y a au sommet un *Supérieur général avec deux assistants*; la France ayant été partagée en six provinces, chacune de ces provinces eut un *visiteur*; il y eut dans chaque monastère un *prieur*. Tous les trois ans devait se tenir le chapitre général, dont le pouvoir était souverain : nomination à toutes les dignités, pouvoir législatif, pouvoir exécutif. Un représentant choisi par chaque communauté et nommé conventuel, allait siéger au chef-lieu de la province avec les prieurs, et cette assemblée nommait quatre délégués. Ces vingt-quatre membres joints aux six visiteurs, aux deux assistants et au supérieur général formaient un total de trente-trois membres qui constituaient le chapitre général. Pendant la tenue de l'assemblée, toutes les charges demeuraient suspendues : on nommait un président et huit capitulants qui composaient avec lui le *définitorio*. Le général était rééligible à perpétuité, les visiteurs et prieurs ne pouvaient pas rester plus de six ans dans leur emploi; transférés ailleurs, ils reprenaient leur rang de profession. Les changements de province à province n'étaient pas ordinaires, ceux d'une maison à une autre étaient plus fréquents, on considérait, avant tout, l'intérêt général. Dans chaque maison, il y avait un prieur investi par le chapitre général. Son conseil ou *seniorat* était formé de quatre de ses confrères, deux à son choix dont le premier devenait le sous-prieur, les deux autres nommés par la communauté, dont le premier prenait le titre de doyen. Ce petit sénat préparait et discutait les projets dont l'adoption revenait au seul prieur et ces projets étaient soumis à l'assemblée capitulaire. Les autres charges dépendaient du prieur. Notons enfin dans les constitutions, le soin d'assurer la pratique de la pauvreté : pour chaque moine, une cellule dont l'unique mobilier se composait d'un lit dur et grossier, d'une table de bois et de deux chaises de paille; l'obligation du silence rigoureux en dehors des récréations; la célébration de l'office dont personne n'était dispensé, sauf le cas de maladie ou de raisons graves; l'application au travail intellectuel qui devait procurer à l'ordre bénédictin une gloire unique durant les deux siècles que vécutent les mauristes.

A la mort de dom Tarrisse, on lui donna pour successeur dom Jean Harel, lequel, originaire de Jumièges, avait fait profession en 1620 aux Blanches-Manteaux. Il fut élu au chapitre général de Vendôme en 1648 et gouverna douze ans, il obtint d'être déchargé en 1660 et fut remplacé par dom Bernard Audebert. Limousin d'origine, profès à Saint-Jumen de Naulle en 1620, celui-ci gouverna la congrégation de 1660 à 1672.

Homme d'action et aussi homme d'étude, il prit un vif intérêt au développement des travaux scientifiques au sein de la congrégation de Saint-Maur. Il a laissé des *instructions* concernant l'organisation du travail, a écrit des *mémoires* qui renseignent sur l'histoire de la congrégation de 1642 à 1654. *Archives de la France monastique*, t. xi, avant-propos, p. v-ix. Sous son généralat parurent les cinq volumes des *Acta sanctorum* comprenant les trois premiers siècles bénédictins; par son ordre on commença à travailler à l'édition des œuvres de saint Augustin. A sa mort (en 1675), on comptait 3 000 religieux en 178 monastères gagnés à la réforme.

Dom Vincent Marsolle, qui lui succéda, fut supérieur général de 1672 à 1681. Originaire de l'Anjou, il avait été quelque temps religieux de Fontevault, avait fait profession comme bénédictin de Saint-Maur à Saint-Melaine de Rennes en 1643. Au moment de son élection en 1672, il reçut les félicitations du cardinal Bona, puis du roi de Pologne, alors abbé de Saint-Germain-des-Prés. En dépit des inquiétudes et des difficultés qui ne lui manquèrent pas, il mit tous ses soins à ce que les religieux fussent appliqués à d'utiles travaux, comme la révision des ouvrages des Pères; il poussa activement l'édition de saint Augustin, bien qu'il eût été auparavant opposé à cette entreprise; il en confia la direction d'abord à dom Delfau, et ensuite à dom Blampin; quand cette édition eut obtenu du succès, il appela dom Coustant pour en dresser les tables; il prit l'initiative de faire travailler à l'édition des œuvres de saint Ambroise, en confia la direction à dom Du Frische, et chargea dom Gerberon de travailler aux œuvres de saint Anselme. Il conçut la première idée du *Monasticon gallican* de dom Michel Germain, puis le projet de la *Bibliotheca maxima Patrum* ou commentaire de l'Écriture sainte avec des extraits des Pères et des Conciles. Il rédigea tout un programme qu'il remit aux six autres visiteurs pour que la besogne fut partagée entre les provinces. Il veilla néanmoins à ce qu'une telle activité au travail ne fût nuisible ni à l'observance régulière, ni à l'assistance aux offices divins. Il se montra soucieux de vivre en bonne confraternité avec les autres ordres religieux, particulièrement avec les jésuites qui avaient déjà manifesté leur hostilité contre les mauristes. Dom G. Mommole, *Relation des actions mémorables des quatre premiers supérieurs généraux de la congrégation de Saint-Maur et de quelques autres supérieurs de la même congrégation*, restée manuscrite, Bibl. Nat., fonds franc. 19 622.

Les supérieurs généraux qui suivirent avaient été formés par ses soins; ils rencontrèrent bien des obstacles, dont leur prudente fermeté et leur austérité de vie leur permirent de triompher. Dom Michel Brachet, natif d'Orléans, profès en 1627 à Saint-Faron de Meaux, prieur de Saint-Germain à trente ans, demeura constamment à Paris sous les quatre premiers supérieurs généraux. Malgré son grand âge, il fut élu en 1681 pour succéder à dom Vincent Marsolle et mourut en 1687. Dom Claude Boitard, originaire de l'Anjou, profès à Saint-Augustin de Limoges, était l'un des assistants de dom Brachet; il lui succéda comme supérieur général en 1687. Il fut maintenu dans cette charge jusqu'en 1702, d'autres disent en 1705, où il devint assistant de dom Simon Bougis, son successeur. Ce dernier originaire de Séez en Normandie, avait fait profession à Vendôme sous dom Marsolle, alors prieur; il fut élu supérieur général en 1702 (ou 1705), gouverna avec sagesse jusqu'en 1711, où il fut déchargé, et mourut simple moine à Saint-Germain en 1714. Dom Arnoul de Loo, originaire de Rouen, avait fait profession à Jumièges en 1663; les années 1690 à 1708 où il fut prieur à Saint-Germain

furent la période la plus brillante de l'histoire de l'abbaye et aussi la plus féconde. Devenu supérieur général, il n'eut pas le temps d'appliquer les règlements qu'il avait proposés contre le jansénisme; son généralat ne dura que deux ans, de 1711 à 1714.

Charles de l'Hostallerie, originaire du diocèse de Chartres, avait fait ses études chez les jésuites et les oratoriens; il fit profession à Vendôme en 1659. Comme prieur et comme visiteur, il encouragea de tout son pouvoir les études littéraires; en 1712, il se préoccupait du projet d'un *Dictionnaire historique de l'Ordre bénédictin*. Durant son généralat qui fut de sept années, de 1714 à 1720, il demeura fidèle à son rôle de protecteur des études, faisant agrandir la bibliothèque de Saint-Germain, voulant qu'on rassemblât des matériaux pour une *histoire monastique*, dont la direction confiée à dom Guillaume Roussel passa ensuite à dom Rivet. Mais de graves difficultés surgissant après la publication de la bulle *Unigenitus*, vinrent entraver son action durant tout le cours de son généralat; d'une orthodoxie au-dessus de tout soupçon, il eût voulu faire accepter la bulle par tous ses religieux; mais cette tâche fut rendue impossible par l'attitude du cardinal de Noailles, archevêque de Paris; d'autre part, la congrégation de Saint-Maur, menacée de suppression par des ennemis acharnés, était fort desservie à Rome par le procureur général, dom Philippe Raffier, qui s'était donné tout entier aux jésuites. Tous les efforts du supérieur général durent se borner à réparer les fâcheuses démarches, à protéger la congrégation contre les jalousies et les défiances du dehors, contre les imprudences de dedans. Cependant, en 1717, on projetait une nouvelle édition des *Historiens de France*; confiée à dom Martène, elle fut interrompue et ne put être reprise que plus tard par dom Bouquet. Un voyage d'exploration accompli par Martène et Durand dans les bibliothèques d'Allemagne et des Pays-Bas en 1718, procurait une ample moisson de documents. Un acte d'appel, lancé par le cardinal de Noailles en cette même année 1718 amena une recrudescence dans l'opposition à la bulle; la majeure partie des bénédictins de France renouvela l'appel : dom de l'Hostallerie n'y pouvait rien. Déchargé de ses fonctions en 1720, il mourut l'année suivante.

Il eut pour successeur dom Denis de Sainte-Marthe, né à Paris en 1650, profès à Saint-Melaine de Rennes en 1668; il rendit des services signalés comme prieur de Bonne-Nouvelle de Rouen, s'occupa de l'édition de saint Grégoire, intervint pour défendre ses confrères attaqués dans l'édition des œuvres de saint Augustin. Il fut supérieur général de 1720 à 1725. Il eut pour successeur dom Pierre Thibault qui, de 1725 à 1729, s'appliqua avec zèle à faire accepter par les religieux de son ordre la bulle *Unigenitus*. C'est aussi l'attitude que prit son successeur Jean-Baptiste Alaydon. Celui-ci, avant son élection comme supérieur général en 1729, avait fait opposition à la bulle. Au retour du chapitre qui l'avait élu, il trouva à Orléans l'ordre de s'arrêter dans cette ville et de n'en point sortir. Dom Vincent Thuillier fit des efforts pour obtenir que la cour rappelât à Paris, dom Alaydon et celui-ci, après des tergiversations, finit par accepter la bulle, ce qui rendit plus difficile l'exercice de sa charge; les chagrins occasionnèrent sa mort survenue en 1733. Son exemple fut un acheminement vers la soumission officielle de la congrégation. Cf. *Le cardinal de Fleury, dom Alaydon et dom Thuillier*, dans *Rev. bénédictine*, 1909, t. xxvi, p. 325.

Sous dom Hervé Ménard, qui fut supérieur général de 1733 à 1736, l'abbaye de Saint-Germain eut des démêlés avec la cour de Rome; dom Ménard y fit preuve d'une grande fermeté. Il faut placer ici le

supériorat éphémère de dom Claude Dupré qui, proclamé d'une voix unanime en mai 1736, mourut le 30 décembre suivant. Voir *Revue Mabillon*, 1908, t. iv. De 1737 à 1754, dom René Laneau fut supérieur général; au moment de la mort de dom Bernard de Montfaucon († 1741), il reçut une lettre de condoléance du cardinal Quirini. De 1754 à 1756, le supérieur général fut dom Jacques (*alias* Nicolas Maumousseau). Dom Marie Joseph Delrue fut supérieur général de 1756 à 1766; on a de lui une fort belle lettre datée du 27 juillet 1762, et dans laquelle il offre les services des religieux de sa congrégation pour les recherches historiques exposées dans le plan des travaux littéraires ordonnés par Sa Majesté. Voir *Revue bénédictine*, 1898, t. xv, p. 347. Mais son généralat fut marqué par un acte d'une haute gravité : le 15 juin 1765, 28 religieux de l'abbaye de Saint-Germain adressaient au roi, par l'entremise de M. de Jarente, évêque d'Orléans, une requête dans laquelle ils se plaignaient des pratiques introduites dans l'ordre bénédictin, d'un habilement singulier et avili aux yeux du public, d'austérités étrangères, disaient-ils, à la lettre de la règle. Cet acte de religieux rougissant de leur habit, de leur nom et de leurs observances fit scandale : il renouvelait l'agitation au sein de la congrégation de Saint-Maur. Dès le 23 juillet suivant, dom Delrue et le régime de la congrégation présentaient au roi une autre requête dans laquelle la démarche des 28 était blâmée très fortement. Le chapitre général tenu à Saint-Germain le 28 septembre 1766 fut orageux. On élut comme supérieur général dom Pierre François Boudier, prieur du Bec, qui avait protesté contre la requête des 28. Il fut décidé que les Constitutions seraient révisées, et la nouvelle rédaction fut unanimement approuvée par le chapitre général de 1769. Porée, *Histoire de l'abbaye du Bec*, t. II, p. 507-513. Le supérieur général adressait cette rédaction à toutes les maisons des mauristes exprimant l'espoir qu'elle mettrait fin aux dissensions intérieures. Mais le mal avait déjà jeté de profondes racines. Pour faire reflourir les études dans la congrégation de Saint-Maur, le chapitre général de 1767 avait établi un *Bureau de littérature*, en vue d'exécuter et perfectionner un plan d'études. Dom Boudier en était le président de droit; en 1769, ce bureau fut supprimé par ordre du roi.

De 1772 à 1778, le supérieur général fut dom René Gillot, né à Bar-le-Duc, profès à Saint-Faron de Meaux en 1735; il avait collaboré avec dom Hervin et dom Bourotte à la collection des *Conciles de France*; il mourut à Saint-Germain en 1787. De 1778 à 1781, le supérieur général fut dom Charles Lacroix. Des scissions continuaient à se produire. Au chapitre général de Marmoutier, en 1781, il y eut des réclamations contre l'admission des députés de Normandie; dom Mouso fut élu supérieur général le 17 mai 1781 sans qu'il fût tenu compte du dissentiment. L'Assemblée du clergé de 1782 voulut prendre les moyens de ramener la paix. Un arrêt du Conseil d'État du roi, du 21 juin 1783, convoqua un chapitre extraordinaire à Saint-Denis pour le 9 septembre; dom Mouso refusa de s'y rendre et fut destitué. Son appel à Rome fut frappé de nullité. Bien des irrégularités furent commises dans le chapitre de Saint-Denis. On crut remédier au mal en élisant, le 5 octobre 1783, dom Ambroise Chevreux, comme supérieur général. Celui-ci devait être le dernier; après avoir rétabli l'ordre et la paix, il faisait reprendre le travail intellectuel, quand la Révolution le chassa de son monastère. Il se réfugia momentanément chez une parente, fut pris, enfermé dans l'Église des Carmes et massacré le 2 septembre 1792 avec deux autres bénédictins, dom Barreau de la Touche et dom Massey. Tous trois ont été béatifiés

avec les *Martyrs de Septembre*, le 16 octobre 1926.

Pour bien connaître l'histoire de la congrégation de Saint-Maur, il faut savoir encore que, de 1623 à 1733, elle eut à Rome des procureurs généraux dont plusieurs jouèrent un rôle important. Le procureur était assisté d'un *socius* qui lui servait de secrétaire et parfois aussi le suppléait. Ces procureurs généraux furent : dom Placide Le Simon de 1623 à 1661; puis après une interruption de quatre années : dom Gabriel Flambart, de 1665 à 1672; dom Antoine Durban de 1672 à 1681; dom Gabriel Flambart, pour la seconde fois, de 1681 à 1684; dom Claude Estionnot, de 1684 à 1699; dom Bernard de Montfaucon, de 1699 à 1701; dom Guillaume Laparre, de 1701 à 1711; dom Philippe Raifier, de 1711 à 1716; dom Charles Conrade de 1716 à 1725; dom Pierre Maloet, de 1725 à 1733. Dom Claude de Vic, qui avait été *socius* de 1701 à 1715, fut désigné par le chapitre de 1733 pour remplir les fonctions de procureur général; il mourut en janvier 1734 et, de fait, la procure fut supprimée. L. Lecomte, *Les deux derniers procureurs généraux*, dans *Revue Mabillon*, année 1920-1921, t. X-XI, p. 291.

II. LE JANSÉNISME DES MAURISTES. — Avant d'aborder la période très brillante de l'histoire des Mauristes, pendant laquelle, de 1630 à 1725 surtout, on vit la forte organisation des études donner de si merveilleux résultats, il faut dire quelques mots de cette autre période déplorable pendant laquelle, de 1725 à 1780, le jansénisme vint détourner de leurs travaux un certain nombre de ces hommes en qui l'étude entretenait l'esprit de piété et de fidélité à leurs observances.

L'histoire du jansénisme à Saint-Germain-des-Prés, dit M. Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais*, in-8°, Paris, 1894, p. 234, reste encore à écrire : il y faudrait le dépouillement de la volumineuse correspondance manuscrite, qui dort dans les rayons de la Bibliothèque nationale. Dom Paul Denis, O. S. B., s'était livré à cette tâche, il y a une vingtaine d'années, et il a publié d'intéressants extraits des *Lettres des mauristes*, dans la *Revue Mabillon*; la mort ne lui a pas laissé le temps de poursuivre son travail, ni de réaliser le dessein qu'il exprimait ainsi dans une note, *Revue Mabillon*, 1909-1910, t. V, p. 354 : « J'espère que le loisir me sera donné un jour d'établir, en me basant sur des documents irréfutables, que les bénédictins de Saint-Maur, auxquels on a tant reproché d'être jansénistes, étaient, à de rares exceptions près, beaucoup moins encore fauteurs des erreurs doctrinales qu'antagonistes déterminés des jésuites. Les longues querelles relatives à l'édition de saint Augustin, ou à la *Diplomatique* de Mabillon, le rappel du procureur général, exigé par le confesseur de Louis XIV, pour la seule raison que le religieux bénédictin était trop considéré à la cour de Rome (il s'agit de dom Guillaume Laparre en faveur auprès de Clément XI, *Revue Bossuet*, t. V, p. 224-225), la confiscation, au profit de la Compagnie, de quantité de prieures de l'Ordre, d'autres rivalités encore avaient créé entre les deux familles religieuses une animosité qui dura jusqu'à la Révolution. »

Le jansénisme eut deux phases principales : la première le montre avant tout, comme un système théologique avec des polémiques ordinairement doctrinales; elle se termine à la paix de Clément IX en 1669; on y rencontre les grands noms de Jansénius et d'Arnaud, elle est marquée par la condamnation des cinq propositions en 1653, sous Innocent X, et par le *formulaire* d'Alexandre VII en 1665. La seconde phase qui commence aux dernières années du XVII^e siècle, révèle, dans le jansénisme, un parti d'opposition politique, parlementaire et philosophico-religieuse. Le

nom de Quesnel y émerge avec son livre des *Réflexions morales*, condamné par la bulle *Unigenitus* en 1713; c'est alors que l'on vit un bon nombre de religieux mauristes se ranger parmi les appelants.

1^o *Durant la première phase*, il paraît bien que l'accusation d'être janséniste ne fut pas justifiée en ce qui concerne les bénédictins de Saint-Maur. Nous ne relèverons pas ici les attaques au sujet de l'édition de saint Augustin; il en a été question à diverses reprises dans ce dictionnaire (voir les mots BLAMPIN, LANGLOIS, MABILLON). Ajoutons seulement quelques détails caractéristiques. Voici ce qu'on relève dans la correspondance de dom Antoine Durban, procureur général à Rome, sous le supérieurat de dom Vincent Marsolle : On est en 1679; présentés au pape Innocent XI, les deux premiers volumes de l'édition des œuvres de saint Augustin sont reçus avec la plus grande satisfaction, et pourtant la renommée de cet ouvrage a suscité contre la congrégation une incroyable jalousie de la part de certaines gens. Après la mort du cardinal de Retz, ami sincère et dévoué protecteur des mauristes, les haines se déchaînèrent; on prétendit que le texte de saint Augustin avait été corrompu à dessein et retouché témérairement dans le but de favoriser les erreurs du jansénisme. Ainsi le fait d'avoir imprimé *dignetur* pour *dignatur*, fut dénoncé, au souverain pontife, comme une preuve que les mauristes voulaient combattre son infailibilité, alors que ce changement d'un *a* en *e* venait tout simplement de l'inadvertance d'un typographe. Tout un mémoire, concernant cette faute d'impression, fut remis au supérieur général par l'archevêque de Paris, au nom du P. de la Chaise... Le même Père, confesseur du roi, accusait auprès de l'archevêque de Paris, le supérieur général d'être janséniste, à cause d'un *index* de livres de spiritualité où quelques ouvrages d'auteurs jansénistes étaient cités avec éloge; pourtant cet *index* n'avait pas été sous le gouvernement de dom Marsolle et il y était complètement étranger. Dom P. Denis, *La correspondance de dom Antoine Durban*, dans *Revue Mabillon*, 1910-1911, t. VI, p. 200-203.

Le même procureur général, dom Durban, connut d'autres ennuis : ainsi, un ordre royal prescrivit son rappel en France. L'ordre royal avait été sollicité par le P. de la Chaise et l'ambassadeur du roi à Rome : dom Durban était, bien à tort, rendu responsable des retards apportés à la sécularisation de l'abbaye d'Ainay; de plus, il avait, disait-on, pris nettement parti contre le gouvernement français dans la très grave affaire de la *régale*, alors qu'il avait observé la défense de s'en mêler, intimée par son supérieur général. A l'occasion de ce rappel, il avait même été question de supprimer l'office de procureur général en cour de Rome. Sur les vives représentations des supérieurs majeurs, le roi renonça à ce projet; dom Gabriel Flambart fut envoyé pour remplir cette charge : c'était pour lui la seconde fois; entre autres recommandations, on lui faisait celle de dissiper le soupçon de jansénisme constamment renouvelé contre les mauristes. *Ibid.*, p. 209-210.

Les premiers supérieurs généraux avaient tout fait cependant pour écarter ce soupçon. Il est bon de rappeler à ce sujet qu'en 1650, sous dom Jean Harel, la congrégation de Saint-Maur n'avait voulu se jeter dans aucun parti sur les disputes de la grâce, remettant le tout au jugement de l'Église; dès 1658, avis avait été donné aux visiteurs de retirer des monastères le livre de Jansénius et autres du temps. En 1652, quand la bulle d'Innocent X contre les cinq propositions fut imprimée à Paris, le supérieur général en fit acheter des copies et envoyer par tous les monastères. *Les mémoires du R. P. dom Bernard Audebert*, dans *Archives*

de la France monastique, t. XI, Paris 1911, p. 176 et 276.

Inquiet des projets de Louis XIV qui, dès 1672, voulait unir d'un seul coup à la congrégation de Saint-Maur, par mesure impérative, les abbayes non encore réformées du royaume, puis tous les monastères de l'étroite observance de Cluny, dom Vincent Marsolle s'y était opposé de tout son pouvoir; il ne voyait pas de moindres inconvénients à entreprendre la réforme des monastères d'Italie. Il était soucieux de vivre en bonne confraternité avec les ordres religieux, particulièrement avec les jésuites, qui déjà avaient manifesté leur hostilité. Durant les deux années qu'il fut procureur général à Rome, dom Bernard de Montfaucon eut encore à défendre l'édition bénédictine de saint Augustin; il le fit avec une verve extrême et une absence de ménagement qui dérouta ses adversaires; il n'avait gardé aucune mesure, les jésuites surtout avaient eu fort à se plaindre de sa vivacité. E. de Broglie, *Mabillon et la Société de l'abbaye de Saint-Germain*, 2 in-8°, Paris, 1888, t. II, p. 272. Cependant il se montra l'un des partisans décidés de la bulle *Unigenitus* et, avec ses disciples, désignés sous le nom de *Bernardins*, il eut une grande influence sur le changement de dom Vincent Thuillier. Cf. E. de Broglie, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins (1715-1750)*, 2 in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 43, et t. II, p. 52.

2° C'est durant la seconde phase du jansénisme, où, après la condamnation du livre de Quesnel, on voit paraître les *Constitutionnaires* et les *Appelants*, que les mauristes se compromettent dans cette fâcheuse dispute.

Il y a cependant de l'exagération dans la façon dont s'exprime A. Gazier. A l'entendre, « les bénédictins de Saint-Maur et ceux de Saint-Vanne avaient été les premiers à rejeter la bulle *Unigenitus*, parce qu'elle ruinait l'autorité des Pères de l'Église, et, quand il fut possible de protester officiellement, ils entrèrent en foule dans la voie de l'appel au concile. A leur tête se trouvaient leurs supérieurs et les plus savants de leurs confrères. » A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. II, p. 320. J.-B. Vanel est beaucoup plus dans la note juste, quand il fait cette remarque : « certainement, nulle part ailleurs, on ne trouverait associés dans l'étude et vivant sous le même cloître des partisans aussi décidés de la bulle *Unigenitus*, que dom B. de Montfaucon par exemple ou dom Thuillier, et des appelants aussi irréductibles que dom Gerberon, dom Duret ou dom Louvart. Il arrivait même que deux compagnons de labeur, tels que les fameux dom Martène et dom Ursin Durand, unis dans leurs études, dans leurs voyages et dans leurs publications, se séparaient dès qu'il s'agissait des controverses du temps. » J.-B. Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais*, 1894, p. 233-234.

Dans une étude sur le *Journal* (ou relation) de dom Claude de Vic, *socius* du procureur général à Rome (1701-1715), M. Hyrvoix de Landosle, présente ce mauriste comme un janséniste dissimulé, en correspondance avec les plus opiniâtres appelants; il nous expose à cette occasion la situation des bénédictins à Rome, les difficultés qui leur venaient de la part du roi et des jésuites. Au moment de l'élection de dom Arnoul de Loo, comme supérieur général en 1711, cet auteur constate la bienveillance du pape Clément XI envers la congrégation : la régularité et les labeurs des mauristes édifiaient le Saint Père. « Sans doute, dit M. Hyrvoix, les mauristes étaient gallicans; tout bon français l'était alors. Quoi que le monde ignorant suppose *a priori*, les jésuites ne l'ont guère cédé, à cet égard, aux bénédictins, sous Louis XIV, et même

jusqu'à la suppression de leur compagnie... Quant au jansénisme qui envahit la congrégation des bénédictins de Saint-Maur nous en parlerons sans ambages. Les jésuites, sous la pression du pouvoir césarien parvenu en France à son apogée, ont laissé s'amoindrir leur rôle de milice d'élite du souverain pontife... Pénétrée, plus qu'il n'est bon, du sentiment de son utilité, la Compagnie en est venue parfois à perdre la notion du juste en usurpant, par des moyens plus ou moins détournés, les domaines de l'ordre monastique. Louis XIV, en haine des jansénistes, proches parents des calvinistes, et si activement mêlés pendant sa minorité, à l'insurrection véritablement républicaine de la Fronde, s'est beaucoup confié aux protagonistes de l'école adverse, qui flattaient de toute façon l'autorité absolue du prince. Quoique les deux célèbres confesseurs que leur Compagnie lui fournit, le très gallican P. de la Chaise et le P. Le Tellier, meilleur catholique, fussent très différents d'attitude, les jésuites par l'intermédiaire de l'un et de l'autre surent énormément profiter de la bienveillance de leur tout puissant pénitent; il faut admettre que ce ne fut pas toujours pour leur concilier celle des autres religieux. » *Revue Mabillon*, t. II, 1906, p. 23-49. La constatation, faite par un laïque, ne manque pas d'être significative; elle nous aidera à plaider les circonstances atténuantes, en faveur des mauristes, imbus de jansénisme. Assurément on rencontra parmi eux de foux partisans de l'appel contre la bulle, mais l'on n'est pas en droit de dire que ces appelants furent le plus grand nombre, encore moins qu'ils furent engagés dans cette voie par leurs supérieurs. Au moment où parut la bulle *Unigenitus*, en 1713, le supérieur général dom de l'Hostallerie devait user d'une grande circonspection, n'ignorant pas que la congrégation des mauristes était vue d'un fort mauvais œil par l'entourage immédiat du pape, et souvent décriée à la cour de France par des adversaires irréductibles. Il ne pouvait ignorer complètement que, dans l'audience du 8 juin 1713, le P. Timothée de la Flèche avait remis à Louis XIV, un mémoire qui promettait la publication de la constitution *Unigenitus* dans un avenir très rapproché, tout en exprimant des craintes qu'elle ne fût pas reçue comme il convenait en France. Un des articles de ce mémoire était ainsi conçu : « Un des moyens les plus efficaces et les plus prompts d'arrêter le cours d'un si grand mal serait de supprimer la *Congrégation de Saint-Maur*, que tout le monde sait être la source la plus féconde de l'erreur. Ce coup d'autorité arrêterait le cours du mal; vous savez depuis longtemps que j'en ai formé le dessein, mais je ne puis réussir, si Sa Majesté n'entre de concert avec moi dans cette *bonne œuvre*. » Pas une seule fois, pourtant, l'orthodoxie de dom Charles de l'Hostallerie ne put être soupçonnée au cours des luttes doctrinales qu'allait déclencher la Constitution. Cela ne l'empêchait point d'ailleurs, en écrivant à un ami et confident, de lancer quelques pointes contre les jésuites, qui depuis longtemps déjà étaient sur bien des sujets les adversaires intraitables des bénédictins. *Revue Mabillon*, t. V, p. 353, 354. Durant tout son généralat qui dura jusqu'en 1720, dom de l'Hostallerie connut des difficultés que dom Philippe le Cerf a exposées exactement, encore qu'il soit un janséniste ardent, dans son *Histoire de la Constitution Unigenitus, en ce qui regarde la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, Utrecht, 1736. Des châtiments sévères furent infligés par le roi pour briser les premières résistances; dom Jean Varoqueaux, des Blancs-Manteaux, fut arrêté et emprisonné à la Bastille; dom Georges Poulet, gravement compromis, n'attendit pas qu'on vint l'arrêter pour se réfugier dans les Pays-Bas et s'embarquer ensuite pour le Canada.

A la suite de la diète qui fut tenue à Saint-Germain le 23 mai 1715 et qui se montra sévère pour dom Chopelet et dom Varoqueaux, on put voir que les supérieurs majeurs n'autorisaient nullement leurs religieux à protester contre la constitution *Unigenitus* : une lettre circulaire enjoignait à tous les prieurs, de faire défense à tous les religieux « d'avoir aucune relation ni aucun commerce avec toute personne suspecte au sujet de la Constitution ». Il y eut de la part du roi, et plus tard de la part du cardinal de Bissy, abbé commendataire de Saint-Germain, des instances auprès du supérieur général pour que l'un de ses religieux écrivit en faveur de la Constitution; dom Charles de l'Hostallerie fit de vains efforts auprès de quelques religieux qui se récusèrent. La mort du roi étant survenue, on abandonna le projet, et pendant plus de quinze ans, le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, devait, par son attitude, entretenir les funestes germes d'une division. Le 9 octobre 1718, à Saint-Germain, une assemblée capitulaire, convoquée et présidée par le prieur, dom Charles d'Isard, signalait, en majorité, un second et un troisième appel et faisait cause commune avec le cardinal de Noailles dans sa résistance aux ordres du souverain pontife. Pour arrêter un tel élan, dom de l'Hostallerie ne pouvait rien. L'abbé Dubois qui, dès cette époque, influençait le Régent, déclarait en 1719 au cardinal de la Trémoille, notre ambassadeur à Rome « que le pape avait grand tort d'être mécontent de la conduite du général de la congrégation de Saint-Maur, que s'il avait agi contre ses religieux appelants, comme le pape le désirait, les Parlements auraient agi contre le général et auraient soutenu les religieux et leurs appels. » *Journal de l'abbé Dorsanne*, Rome, 1753, t. I, p. 450, cité dans *Revue Mabillon*, t. v, p. 589. Ainsi donc, il ne dépendait pas de la bonne volonté de dom de l'Hostallerie d'enrayer à leur début les troubles provoqués par les appels contre la bulle *Unigenitus*, au sein de la congrégation de Saint-Maur.

Dom Denis de Sainte-Marthe, qui fut supérieur général de 1720 à 1725, fut suspect à Rome parce qu'on le jugeait favorable aux appelants, mais, à sa mort, une réaction se produisit dans la congrégation de Saint-Maur; le nouvel élu, qui fut dom Pierre Thibault, était un partisan notoire de la bulle et il mit beaucoup de zèle à procurer la soumission des récalcitrants; dom Vincent Thuillier, qui avait figuré au nombre des appelants, avait changé de sentiment : propagateur de l'acceptation, il s'adressait en particulier aux professeurs de théologie. Son rôle de pacificateur était ardemment soutenu par Mgr de Tencin, archevêque d'Embrun; il n'était pas facile depuis le chapitre tenu à Marmoutier en juin 1729, où les appelants avaient triomphé. Dom Alaydon, un des leurs, avait été élu supérieur général; arrêté à Orléans sur l'ordre de la Cour, il refusait de faire ce qu'on lui demandait, tant que la liberté ne lui serait pas rendue. Dom Thuillier, à force de négociations, amena néanmoins la soumission officielle de la congrégation; les cardinaux Fleury, de Rohan et Bissy chargèrent dom Thuillier d'écrire l'*Histoire de la Constitution*, de concert avec dom G. Leseur, son compagnon d'études. Vanel, *Le cardinal de Bissy et les savants lyonnais*, p. 255, dom P. Dore, *Le cardinal Fleury, dom Alaydon et dom Pierre de Bissy*, dans *Revue bénédictine*, 1909, t. xxvi, p. 325 et 370. Dom Thuillier avait-il sollicité ce travail ou était-ce l'œuvre de Bissy, l'empressé avec lequel il l'accepterait? Cela paraît probable : il s'en promettait beaucoup, disant que « ce travail est le coup le plus mortel que l'on puisse porter au parti qui trouble l'Église de France ». D'après dom

Tassin, cette histoire ne vit pas le jour. Au début du xx^e siècle, M. Ingold en a publié les livres VII-XIII. Ingold, *Rome et la France : la deuxième phase du jansénisme, fragment de l'Histoire de la Constitution par dom Thuillier*, Paris, 1901. Si l'on en croit dom Martène (*Choses mémorables*, Bibl. nat., fonds français, 18817), dom Thuillier, qui avait obtenu de la communauté de Saint-Germain qu'elle rédigeât une lettre au souverain pontife pour exprimer son obéissance et son attachement au Saint-Siège, eût souhaité porter lui-même ce message à Clément XII et en obtenir le titre de procureur général, mais il fut frappé par la mort le 8 janvier 1736.

Pendant que, chez les jansénistes, se produisait une évolution et qu'abandonnant les *Réflexions morales* comme arme de combat, on faisait grand bruit autour des faux miracles du cimetière de Saint-Médard, dom Bernard La Taste, prieur des Blancs-Manteaux, honoré de la confiance du cardinal Fleury, publiait ses 25 lettres théologiques qui obtinrent un grand succès contre les prétendus miracles du diacre Paris. Voir Yves Laurent, *Dom Bernard La Taste*, dans le *Bulletin de Ligugé*, 1903, t. xi, *passim*; voir aussi Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain et les savants lyonnais*, p. 263. Il devint second assistant sous le supérieurat de dom Laneau, et le cardinal Fleury le fit nommer évêque de Bethléem (évêché érigé sous ce nom à Clamecy).

Durant la seconde moitié du xviii^e siècle, les discussions théologiques s'apaisèrent, ou plutôt, la lutte s'engagea surtout entre le Parlement, l'archevêque Mgr de Beaumont et ses curés; les bénédictins se tinrent plus à l'écart. Malheureusement l'indiscipline des esprits avait été funeste au respect des règles et des observances. En 1765, vingt-huit moines de Saint-Germain adressèrent au roi une requête pour être exemptés des jeûnes et du chant de l'office. Vanel, *op. cit.*, p. 284; Porée, *Histoire de l'abbaye de Bec*, t. II, p. 507. Voir aussi plus haut col. 410. Cette requête a été généralement jugée avec sévérité et considérée comme un scandale. Picot, *Mémoires pour l'histoire du XVIII^e siècle*, t. IV, p. 171; E. de Broglie, *Mabillon*, t. II, p. 306; Ch. Gérin, dans *Revue des Quest. hist.*, 1876, p. 479. Quelques auteurs pourtant ont voulu y voir l'œuvre de moines désireux d'une observance plus stricte. Ainsi dom Anger, dans *Revue Mabillon*, t. IV, p. 196; dom Butler, *Monachisme bénédictin*, trad. Grolleau, p. 362. Pendant que dom Thuillier, sous le supérieurat fort mouvementé de dom Alaydon, s'efforçait de ramener la communauté de Saint-Germain à l'acceptation de la bulle *Unigenitus*, la cour de Rome s'impatientait; elle exigeait la révocation des appels. Les lettres des procureurs généraux se faisaient l'écho de graves menaces; on parlait d'une dissolution de la congrégation de Saint-Maur. Le cardinal de Bissy, abbé commendataire de Saint-Germain, avait rompu avec la communauté; il exigeait que tous les appelants fussent congédiés. Le dernier procureur général, dom Pierre Maloet, avait dû quitter Rome en 1729 et s'était réfugié à Frascati. En 1733, Clément XII déclarait qu'il ne voulait plus recevoir de procureur de la congrégation tant qu'elle compterait des appelants. Dom Maloet alors quitta Rome définitivement. Un ancien dominicain devenu bénédictin, dom Malachie d'Inguibert, venu à Rome pour travailler à la vie de Clément XI, resta le correspondant des mauristes après le départ du procureur général. Une détente se produisit, due à la prudence et au zèle du supérieur général, dom Hervé Ménard. Le cardinal de Bissy, abbé commendataire de Saint-Germain, tenta de faire revenir à de meilleurs sentiments les bénédictins révoltés. En 1735, les religieux capitulaires de l'abbaye, les appelants comme

ceux qui ne l'étaient pas, sauf un petit nombre qui furent dispersés dans divers couvents de province, signèrent une lettre de soumission au Saint-Siège. Alors, l'orage qui menaçait la communauté, tant du côté de Rome que de la part du pouvoir royal, fut conjuré, et les bénédictins purent continuer en paix leurs travaux d'érudition. C'était, malgré les cris du parti janséniste, avoir sauvé de la ruine une des gloires de la France lettrée, et ce résultat était en grande partie dû au zèle du cardinal de Bissy. E. de Broglie, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins*, t. I, p. 167-168.

III. FORMATION DES RELIGIEUX ET ORGANISATION DU TRAVAIL INTELLECTUEL. — On peut dire que les travaux accomplis en moins de deux siècles par les mauristes (1630-1789) sont dus à ces deux causes réunies : la formation des religieux et l'organisation du travail.

1° *Formation des religieux* : piété, régularité, abnégation sont des qualités qu'on retrouve chez les plus érudits, le travail ne les dispense pas de la célébration de l'office divin, tous leurs instants sont utilisés pour la tâche qu'ils ont entreprise; d'autre part, ils ne connaissent ni les rivalités, ni les jalousies communes parmi les écrivains : « Quand ils parlent de leurs devanciers, c'est toujours dans les termes du respect et de la piété filiale; s'il s'agit de leurs collaborateurs, de leurs émules, ils font abnégation d'eux-mêmes et s'empressent de rapporter à ceux-ci le mérite de leur propre travail. Dom Tassin nous fournit un bel exemple de cette conduite toute fraternelle. Dès la fin du premier volume de son *Tratité de diplomatique*, ayant à pleurer la mort de dom Toustain, son compagnon littéraire, il lui consacre, à la tête du second volume un pieux éloge dans lequel il lui laisse tout l'honneur de l'ouvrage, et quoiqu'il soit resté seul pour la tâche qu'ils avaient entreprise ensemble, il n'en continue pas moins de mettre dans le titre des volumes suivants cette inscription touchante : *par deux religieux bénédictins*. La science de ces hommes était encore relevée par la modestie. Leurs noms sont omis dans beaucoup de leurs œuvres. » *Préface du Polyptique de l'abbé Irminon*, par M. Guérard, Paris, 1844, citation dans E. de Broglie, *Mabillon*, t. I, p. 30.

Préparation par de fortes études : dès le début tout se trouva réglé pour que, dans les diverses maisons où la réforme fut établie, les sujets fussent préparés de loin à la tâche qui leur serait confiée. Dom Grégoire Tarrisse, le premier supérieur général, y donna tous ses soins. C'est ce que constate dom Tassin : « Persuadé que l'ignorance avait fait de terribles ravages dans les monastères de l'Ordre, il mit toute son application à faire fleurir les sciences dans la congrégation. Il ne se contenta pas d'établir des cours de philosophie et de théologie dans chaque province; il fit faire une étude particulière de l'Écriture sainte et des langues orientales. Il députa des religieux pour visiter les bibliothèques de l'Ordre, y examiner les manuscrits, et en tirer les vies des saints bénédictins, dont les exemples pouvaient contribuer à la gloire de Dieu, à l'utilité de l'Église et au progrès de la Réforme. » *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, p. 53-54; on trouve là une citation de dom Mabillon, *Acta SS. O. S. B., præfatio in 1^{am} partem sæculi VI*. Il appliquait tous les religieux selon leur capacité. En 1648, dom Tarrisse chargea dom Luc d'Achéry de rédiger pour le chapitre une lettre programme. *Revue Mabillon*, t. VI, p. 145. Le fol. 217 de la *Collection de Picardie*, t. CLXIV, ms., en donne une copie qui porte en marge les annotations de dom B. Audebert; après des avis sur la reconnaissance dont l'Ordre est redevable à Dieu pour y avoir suscité des grands saints, on y recommande « d'étudier l'Écriture sainte (que dans

ce but chaque religieux ait une Bible en sa cellule, d'apprendre à bien écrire, de s'instruire es humanités, de faire de bonnes lectures, de travailler à l'histoire de l'Ordre et de la congrégation. » Dom Grenier Pierre († 1789) auteur d'un plan d'études, qui nous a conservé ce précieux document, a écrit au dos : « Cette pièce est d'autant plus importante pour la vie de dom Luc d'Achéry qu'il y paraît avoir été le fondateur des études dans la congrégation de Saint-Maur. » Dom B. Audebert, l'annotateur du document, présida le chapitre de 1648.

Dans une note annexée par dom Luc d'Achéry aux décrets des chapitres généraux, se trouvent des indications pour bien enseigner : ces indications concernent les directeurs et régents des études, les maîtres qui ont charge d'enseigner, et en particulier chaque professeur depuis la 5^e classe jusqu'à la rhétorique. Une pièce analogue, qui remonte à l'année 1668, a été publiée par dom Jean-François au t. IV de la *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît*; on ne détermine pas par quel chapitre général cette pièce a été approuvée. Le traité des *Études monastiques*, publié par Mabillon en 1691, donne dans les c. XVIII-XXI de la seconde partie, un plan général pour la théologie, non moins nécessaire aux ecclésiastiques qu'aux religieux. Mabillon a soin de déterminer les études propres aux moines : il prescrit une manière d'étudier; on l'a trouvée si excellente que les étrangers eux-mêmes l'ont adoptée. Il expose de quelle manière et avec quelles dispositions les religieux doivent lire l'Écriture sainte et les Pères; il leur apprend à profiter de cette lecture. Il ne veut pas qu'ils s'amuse à ces questions inutiles des scolastiques qui ne servent ni à appuyer la foi ni à régler les mœurs; il blâme le relâchement de la conduite des casuistes et leur principe de probabilité. Dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, p. 252.

Les études ne pouvaient se faire sans livres ou manuscrits, instruments de travail. Aussi dom Luc d'Achéry fut-il chargé de former la bibliothèque de Saint-Germain, et il publia dans la suite un *Catalogue des ouvrages ascétiques ou traités spirituels des Pères et des auteurs modernes dont la lecture est très utile aux religieux*, Paris, 1648. En appendice à son traité des *Études*, Mabillon, de son côté, donna le *Catalogue des meilleurs livres avec les meilleures éditions, en vue de composer une bibliothèque ecclésiastique*; les livres y sont classés sous dix chapitres : textes latins, grecs, hébraïques de l'Écriture sainte, avec concordances; interprètes de l'Écriture; conciles et droit canonique; Pères grecs; Pères latins; théologie scolastique; théologie morale; controversistes; prédication; ascétisme (à ce chapitre se rattache le catalogue de d'Achéry). Suivent huit autres chapitres concernant les juriconsultes, les philosophes, les mathématiciens, les historiens sacrés et profanes, les grammairiens, les poètes, les orateurs. En 1653, les supérieurs majeurs firent dresser une liste des livres destinés à former le fond des bibliothèques monastiques. On peut voir dans la *Revue Mabillon*, t. VI, p. 437, déjà citée, la reproduction de ce catalogue, d'après le manuscrit des Archives nationales, registre L. L. 991, fol. 190-200 : on y trouve en marge le signe h (= *habemus*), mais on ne peut dire de quel monastère il s'agit.

2° *Organisation du travail intellectuel dans la congrégation*. — Le mérite propre de dom Grégoire Tarrisse a été de dresser les programmes à l'aide desquels se sont formés des hommes éminents.

Après s'être orné l'esprit et le cœur par l'étude de la sainte Écriture, de la théologie, du droit canonique, de l'histoire de l'Ordre, le bénédictin de Saint-Maur orientait ses recherches vers l'objet le plus en rap-

dans ce groupe qu'on appela, de son vivant, l'*Académie des Bernardins*.

Maître, Montfaucon le fut par ses qualités de travailleur acharné. Dans un mémoire qu'il rédigeait sur la fin de sa vie, en 1739, il révélait lui-même son secret : « Je ne dois pas omettre, écrivait-il, que trois ou quatre ans avant de partir pour l'Italie (c'est-à-dire vers 1695), je m'étais fort appliqué à l'hébreu, au syriaque et à l'arabe, et que j'employais plusieurs heures du jour à l'étude de ces langues. Je continuais aussi en même temps la lecture des historiens grecs, Hérodote, Thucydide, etc., et des historiens ecclésiastiques, Eusèbe, Socrate, Sozomène, etc. J'employais treize ou quatorze heures par jour à lire et à écrire, comme j'ai toujours fait jusqu'à présent. » Maître, il le fut encore par le don de se faire aimer. Avec sa science profonde, son incroyable facilité de travail, il avait beaucoup d'esprit et beaucoup de cœur. Aimable, vif, gai, aimant à rire, bon et tendre sous des dehors un peu rudes, il avait tout ce qu'il faut pour réunir les hommes autour de soi, leur inspirer ce mélange d'affection et de respect qui achève d'assurer leur dévouement ; il savait vite discerner celui à qui il avait affaire et mesurer sa capacité. Ses défauts mêmes étaient de ceux qui attirent au lieu d'éloigner. D'une modestie que rien ne pouvait troubler, que son savoir même entretenait, parce qu'il en voyait les limites, il aimait à faire briller les autres, fût-ce à ses propres dépens ; il affectionnait surtout les jeunes gens et se mettait à leur disposition avec une inépuisable complaisance.

Ce qui acheva de lui donner une place à part dans l'abbaye de Saint-Germain, ce fut son attitude dans les querelles suscitées par la bulle *Unigenitus*. Dès le début, il se montra nettement hostile à toute tentative de résistance à la cour romaine. Autrefois, à Rome même, il avait été le plus chaud défenseur de l'édition bénédictine des œuvres de saint Augustin ; mais il ne se plaisait point aux querelles théologiques : il avait à la fois un trop grand esprit, un cœur trop droit, pour se laisser prendre aux subtilités jansénistes. Au lieu d'adhérer à l'appel de la bulle comme beaucoup de ses confrères, il accepta purement et simplement les décisions pontificales. Bien plus, il s'efforça de détourner de l'appel ceux qui l'entouraient ; à ce point de vue, ses efforts eurent d'heureux résultats et le parti janséniste s'en montra fort irrité. En 1720 après l'élection, comme supérieur général, de dom Denys de Sainte-Marthe, qui avait été appelant, Montfaucon, pour rassurer Rome, écrivit au cardinal Paolucci : « Je prends sur moi d'affirmer que le P. de Sainte-Marthe fera tout au monde pour se concilier les bonnes grâces du souverain pontife et s'efforcera d'amener tous les membres de notre congrégation à lui obéir. Et, chose digne de remarque, dans ces agitations, aucun écrit, pas même le plus petit, n'est sorti de notre congrégation où cependant les écrivains ne font pas défaut. » Rome garda le silence, dom de Sainte-Marthe, l'année même où il fut élu, révoqua son appel, employa tout son crédit à ramener ses religieux à la soumission, Montfaucon l'aïda de son mieux. Tout en se prononçant ainsi pour la bulle, Montfaucon avait soin de ne s'engager dans aucune polémique personnelle ; uniquement occupé à ses travaux d'érudit, il s'y tenait enfermé à dessein et n'en sortait pas. Il était homme à imposer silence aux imprudents qui eussent voulu introduire dans les réunions de ses disciples, les discussions irritantes sur les querelles religieuses du moment. S'il n'eût pas la piété-douce et humble qui s'alliait si bien chez Mabillon au savoir le plus éminent, Montfaucon était un ponctuel observateur de sa règle, attentif à se faire éveiller le matin pour l'assistance à l'office.

Dans le groupement des religieux qui se fit autour de lui, on vit des religieux aux caractères fort différents, aux opinions bien tranchées, à la physionomie nettement marquée, allant parfois jusqu'à la bizarrerie ; vu l'influence du maître, tout cela ne nuisit en rien à l'œuvre de ces travailleurs qui savaient faire abnégation de leurs idées personnelles. Ainsi nous apparaissent parmi les principaux : dom Martin Bouquet, travailleur acharné, capable de mener à bien, à force de patience, les œuvres les plus longues et les plus ardues ; janséniste obstiné, appelant et réappelant, il ne voulait jamais recevoir la bulle ; dom Jacques Martin offrant avec le précédent le plus complet contraste : ce fut l'un des plus originaux écrivains de l'abbaye, préoccupé des origines de la France, et avec cela hébraïsant distingué. Excellent homme et religieux fervent, il se prononçait avec passion en faveur de la bulle *Unigenitus* et était l'ami des jésuites ; dom Simon Mopinot, entré chez les bénédictins plus encore par goût du cloître que par amour de l'étude, était un latiniste distingué ; sa préface à la publication de dom Constant sur les *Lettres des papes* fit l'admiration des connaisseurs ; dom Claude de Vic et dom Joseph Vaissette, deux bernardins à la physionomie bien caractérisée, s'illustrèrent par la publication de l'*Histoire de Languedoc*.

L'union de ces deux noms nous amène à faire cette remarque, une fois pour toutes : l'usage chez les bénédictins d'avoir un compagnon d'études, un ami du cœur, un aide dans le travail, devint plus fréquent au cours du XVIII^e siècle. On se mettait ainsi par petits groupes de deux ou de trois ensemble, on poursuivait en commun les mêmes études ; souvent même l'union était si complète que, l'humilité aidant, tout nom propre disparaissait sur le fruit des efforts mis en commun. Et cela, nonobstant des idées tout opposées : ainsi dom de Vic et dom Vaissette avaient un caractère fort dissemblable, le premier habile diplomate, ne s'effrayait pas de la plus rude besogne, le second pieux et zélé se tenait en dehors des querelles de l'époque bien qu'il fût ardent janséniste ; il se soumit néanmoins avant de mourir.

Dom Charles de la Rue et dom Vincent Thuillier, tous deux pleins d'entrain, plus jeunes et plus animés que les autres, apportaient de la gaieté dans le cercle des bernardins : le premier fut le disciple chéri de Montfaucon, le rival de son maître pour la connaissance du grec ; le second fut célèbre surtout par la part active qu'il prit aux controverses théologiques du moment ; d'abord appelant janséniste, il changea sous l'influence de Montfaucon, révoqua son appel avec éclat et s'attira la haine du parti. Dom Bernard lui-même, tout grave qu'il fût, applaudissait à l'entrain qu'ils mettaient dans la petite société. Dom Guillaume Leseur complétait le très aimable groupe ; dom Lobineau, l'historien de la Bretagne, était un intraitable érudit, n'aimant que le travail et dans le travail la vérité historique : à l'abbaye, on l'avait surnommé le *Père scrupuleux*, parce que rien n'avait pu le décider à joindre à son ouvrage un mémoire tendant à rétablir l'existence d'un fabuleux roi de Bretagne, Conan Mériadec, dont les Rohan prétendaient tirer leur origine.

On ne peut que mentionner ici rapidement, parmi les autres Bernardins, dom Pierre Guarin, qui rédigea deux grammaires hébraïques et un dictionnaire hébreu-latin ; dom Joseph Doussot, actif et modeste collaborateur de Montfaucon ; dom Félix Hodin, continuateur du *Gallia Christiana* ; le vieux dom Martène, étonnant de travail jusque dans la plus extrême vieillesse, avec dom Ursin Durand son compagnon, janséniste avoué ; dom Maur Dantine et dom Prudent Maran, deux érudits de grand talent, également

jansénistes; dom Louis La Taste, le plus redoutable adversaire du parti. Cette réunion de bénédictins s'inspirait toujours de l'exemple des devanciers pour le goût et la passion même de l'érudition; cependant, au XVIII^e siècle, la liberté d'esprit était devenue plus grande, les querelles religieuses jetaient parmi ces savants la division qui, à la longue, leur deviendrait funeste.

Jusqu'à la fin de sa vie, Montfaucon demeura le centre de la docte Académie et maintint la cohésion de ses éléments : sa réputation incontestée de grand savant, d'homme d'esprit, d'excellent religieux, le plaçait au-dessus des querelles sans cesse renaissantes du jansénisme; les tenants des anciennes traditions bénédictines continuèrent à se grouper autour de lui. De nouveaux visages vinrent remplacer les disparus : les uns, comme Doussot, Le Maître, Faveroles étaient les modestes coopérateurs de dom Bernard, les autres continuaient les grandes entreprises littéraires de la congrégation ou cherchaient à ouvrir des voies nouvelles à l'érudition française. Dans cette dernière catégorie se placent un Jean Raverdy, le plus habile homme de la congrégation pour déchiffrer et collationner les manuscrits; un dom Joseph Caffiaux, préparant pendant de longues années un ouvrage sur les généalogies des vieilles familles françaises, un dom Jean Hervin, « doux et aimable, à l'esprit si orné et si juste que plusieurs de nos pères le consultaient et lui donnaient même leurs ouvrages à examiner avant de les envoyer à l'impression », est-il dit, de lui dans le *Nécrologe de Saint-Germain-des-Prés*, Bibliothèque Nationale, fonds français, 16 861, fol. 187. Ce bénédictin a composé lui-même plusieurs ouvrages auxquels, par humilité, il n'a point voulu mettre son nom. Il a travaillé à la collection des *Conciles de France*, dont il y avait près de six volumes à mettre au jour quand on le chargea de la bibliothèque après la mort de dom Lemerault. Il aimait tellement l'étude qu'on ne le trouvait jamais sans un livre à la main. Nous serions entraînés bien loin si nous voulions parler ici des travaux de dom Grenier sur la Picardie, de Guillaume du Plessis sur la ville et les évêques de Meaux, de dom Tassin et dom Toustain sur la diplomatique.

IV. TRAVAUX DES MAURISTES. — Les mauristes, au point de départ de leurs travaux, ne semblent pas avoir eu un plan aussi vaste que celui qui fut réalisé par eux dans la suite.

L'objet primitif fut de faire connaître les grandeurs passées de l'ordre bénédictin, ce qui nous a valu la publication des *Acta Sanctorum ordinis sancti Benedicti* (1668-1701), conçue par Luc d'Achéry, dirigée par Mabillon, continuée par Ruinart. Elle s'arrête au XII^e siècle : la suite en manuscrit est à la Bibliothèque nationale, fonds de Saint-Germain. « Tout y est à louer, écrit A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France* : Introduction générale, n. 233, la correction des textes, l'excellence des notes, l'ampleur et la science des savantes dissertations; rarement la critique de Mabillon et de ses collaborateurs a été en défaut. » A côté de cette œuvre monumentale, il y a les *Annales ordinis sancti Benedicti*, excellente histoire critique de l'institut bénédictin; des publications de textes comme les *Vetera annecta*, les *Itinera d'Italie* et d'Allemagne; les *Acta martyrum sincera* de T. Ruinart, recueil des textes hagiographiques de la primitive Église.

Vint ensuite la grande entreprise des éditions patristiques. Comme nous l'avons fait remarquer dans l'aperçu historique, l'élan, dans cette direction, fut donné principalement par dom Vincent Marsolle, qui, pour donner un exemple de la congrégation, desirant d'occuper utilement ses religieux, il voulut leur

faire réviser les ouvrages des Pères de l'Église, il favorisa l'édition des œuvres de saint Augustin à laquelle il s'était montré d'abord opposé; il prit ensuite l'initiative de faire éditer saint Ambroise, etc., conçut la première idée du *Monasticon gallicanum* de dom Michel Germain, puis d'une grande *Bibliothèque des Pères*. Il rédigea un programme de cette œuvre à laquelle devait prendre part les diverses provinces: il veilla cependant à ce que le travail ne portât atteinte ni à la célébration de l'office divin, ni à l'observance régulière. Ses trois successeurs immédiats formés à son école entrèrent pleinement dans ses vues. Dom Arnoul de Loo (1711-1713) parut un moment moins bien disposé à l'égard des savants qui séjournaient à Saint-Germain; mais, après lui, dom Charles de l'Hostellerie encouragea les hommes d'étude, malgré tous les ennuis que lui causa l'affaire du jansénisme; il songea à faire composer une histoire monastique, et, si ce projet n'aboutit pas, il fit éclore plus tard des ouvrages analogues. Nombreux furent les ouvrages composés durant son généralat (de 1714 à 1720); dom P. Denis a relevé la liste des principaux. *Revue Mabillon*, t. v, p. 452-457. Entre temps dom Mabillon fut amené à formuler les règles d'une science nouvelle : *La Diplomatique*. Puis sur le terrain de l'Histoire, on conçut le dessein de donner l'*Histoire littéraire de la France*, l'*Art de vérifier les dates*, le *Gallia christiana*, le *Recueil des historiens de France*, etc., de ces entreprises la première et la dernière seront continuées après la Révolution.

En 1762, à l'époque où l'agitation régnait au sein de la congrégation de Saint-Maur, on vit le supérieur général, dom Marie-Joseph Delrue, offrir au roi les services de ses religieux pour les *Recherches historiques* exposées dans le plan des travaux littéraires ordonnés par sa Majesté.

Dans cette énumération rapide, nous n'avons pas signalé les écrits concernant la théologie et le droit canonique, la liturgie, l'ascétisme : et cependant les travaux en ces diverses branches occupent une place respectable dans l'œuvre des mauristes, comme on va le voir. Le plus simple serait maintenant de renvoyer aux sources dont les principales sont : dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur, ordre de saint Benoît*, in-4°, Bruxelles Paris, 1770; U. Robert, *Supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1881; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1882; U. Berlière, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur : Notes de Henry Wilhelm*, t. I, A-L., in-8°, Paris, 1908. Ce dernier est malheureusement inachevé. Ces divers ouvrages se complètent l'un l'autre et renseignent même sur la correspondance et les travaux restés manuscrits. Nous ne pouvons les suivre; mais, comme en dehors des mauristes qui ont une notice spéciale dans ce *Dictionnaire*, il s'en trouve un grand nombre d'autres qui ont travaillé, soit sur la théologie, soit sur les sciences auxiliaires de la théologie, nous ferons ici des uns et des autres une mention rapide, en les groupant sous les titres généraux qui suivent.

Écriture sainte; patrologie; théologie dogmatique, morale et droit canonique; ascétisme chrétien et monastique; histoire ecclésiastique; liturgie et vie des saints. Il y aura forcément des répétitions de noms, car beaucoup de nos mauristes ont produit des œuvres dans ces diverses branches et l'on en trouve plusieurs groupés autour d'une même œuvre sous la direction d'un chef; on n'en verra que mieux de quelle activité étaient capables ces ouvriers.

1. *Écriture sainte*. — L'œuvre scripturaire sera exposée plus sommairement, ayant sa place au Dic-

tionnaire de la Bible. — Dom J. Ansart (1723-1790), cf. Berlière-Wilhelm, p. 16 et *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 656 : *Expositio in canticum canticorum Salomonis*, in-12, Paris, 1771. — Dom Fr. Aubert (1619-1679 ou 1681), cf. Berlière-Wilhelm, p. 19, avait commencé un *Commentaire sur toute l'Écriture sainte* tiré principalement des œuvres de saint Augustin; par obéissance il abandonna la lecture de ce saint docteur et son travail. — Dom M. Dantine (1688-1746), cf. Berlière-Wilhelm, p. 146; une notice dans Vigoureux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 167. Les psaumes traduits sur l'hébreu avec des notes, Paris, 1739, 3^e édit. 1740 (parurent d'abord sous l'anonymat). — Dom Th. Dufour (1613-1647), cf. Berlière-Wilhelm, p. 185 : *Linguae hebraicae opus grammaticum cum hortulo sacrarum radicum. Accedit exercitatio rabbinica ad lectionem sine punctis, cum opusculo de arcanis, ziphisque mysticis hebraeorum*, Paris, 1642; cette grammaire fut estimée des savants et eut plusieurs éditions. D'après Tassin, p. 34, il composa aussi une *Paraphrase sur le cantique des cantiques*; un *Essai de commentaire sur les psaumes*. Il avait adhéré au projet d'une réédition de la Polyglotte de M. Lejay, mais y renonça parce qu'on ne voulut pas accepter ses vues sur la préparation. — Dom P. Guarin (1678-1729), cf. Berlière-Wilhelm, p. 269, parfait grammairien, entreprit de publier : *Grammatica hebraica, ex optimis quæ hucusque prodierunt collecta, ac in usum monachorum O. S. B. e Congr. S. Mauri potissimum elaborata*, Paris, 1717, et 2 in-4^o 1724; *Lexicon hebraicum et chaldaeo-biblicum*, 2 in-4^o, Paris, 1746; son travail va de א à מ inclus. Les sept lettres suivantes sont de dom Nic. Le Tournois (1676-1741); les deux dernières de dom Ph. Girardet (1718-1754). La préface est de dom J. Martin qui fit l'éloge de P. Guarin. Ce dernier projetait encore de publier le texte hébreu de la Bible en face duquel un religieux de Saint-Germain aurait placé la version des Septante. — Dom Rob. Guérard (1641-1715), cf. Berlière-Wilhelm, p. 270, a publié *L'abrégé de la sainte Bible, en forme de questions et de réponses familières, tiré de différents auteurs*, 2 in-12, Rouen 1707 : l'ouvrage a eu plusieurs éditions de 1711 à 1739, dont une en latin publiée à Anvers. Associé à dom Delfau pour l'édition des œuvres de saint Augustin, il trouva le texte de l'*Opus imperfectum* contre Julien. Ces deux pères ayant été soupçonnés d'avoir composé le livre intitulé : *L'abbé commendataire, furent séparés et exilés de Saint-Germain*. — Dom J. Martianay (1647-1717), *Dict. Bibl.*, t. IV, col. 827, et ci-dessus, col. 181, a divers traités sur l'Écriture sainte : *De la connaissance et de la vérité de l'Écriture sainte*, 4 in-12, Paris, 1694; *Continuation du premier traité, solution des difficultés*, Paris, 1699; *Suite des entretiens du traité... second traité du canon des livres de la sainte Écriture depuis leur première publication jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1703; *Traité méthodique ou manière d'expliquer l'Écriture par le moyen de trois syntaxes, propre, figurée, harmonique*, Paris, 1704; *Harmonie analytique de plusieurs sens cachés et rapports inconnus de l'A. et du N. Testament, avec une explication littérale de quelques psaumes, le plan d'une nouvelle édition de la Bible latine*, Paris, 1708; *Essais de traduction, ou remarques sur les traductions françaises du N. T.*, Paris, 1709; *Le Nouveau testament de N.-S. J.-C. trad. en français sur la Vulgate*, Paris, 1712; *Traité des vanités du siècle*, trad. de S. Jérôme, ou de son commentaire sur l'Écclésiaste, Paris, 1715; *Méthode sacrée pour apprendre et expliquer l'Écriture*, Paris, 1716; *Psautier en trois colonnes, selon la Vulgate*, Bruxelles, 1716. De plus, comme éditeur des œuvres de saint Jérôme, il a donné *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate, contre le livre de l'Antiquité des temps rétablie*, Paris, 1689; *Conti-*

nuation de la défense... Paris, 1693; *Remarques sur la version italique de l'évangile de saint Matthieu qu'on a découverte dans de fort anciens manuscrits*, Paris, 1695; ces remarques font suite à la *Vulgata antiqua latina et itala versio evangelii sec. Matthæum, e vetustissimis eruta monumentis*, Paris, 1695. — Dom J. Mars († 1702). U. Robert, p. 60, signale comme étant de lui, *Psautier suivant l'ordre des psaumes traduit selon l'hébraïque et la Vulgate, illustré sur chaque psaume d'un clair, docte et relevé sommaire...* ms. 80 de la Bibl. de Tours. — Dom Jacq. Martin (1684-1751), cf. ci-dessus, col. 217. Les explications de plusieurs textes difficiles de l'Écriture sainte, 2 in-4^o, Paris, ne purent être mises en vente à cause de leurs bizarreries. Cependant le *Journal de Trévoux* compte ce religieux parmi les plus illustres écrivains de la congrégation de Saint-Maur. — Dom J. Mège (1625-1691) a publié : *Le psautier général ou les psaumes de la confession traduits en français*, Toulouse, 1671; *Explication ou paraphrase des psaumes de David tirée des saints Pères et des interprètes*, Paris, s. d. — Dom de Montfaucon (1655-1741), a sur l'Écriture sainte : *La vérité de l'histoire de Judith*, Paris, 1690 et 1692; *Hexaplorum quæ supersunt (hebr. grec. lat.) ex ms. et ex libris editis eruit et notis illustravit, B. de Montfaucon. Accedunt opuscula quædam anecdota*, 2 in-fol., Paris, 1713. — Dom J. G. Morillon (1633-1694) est auteur de *Paraphrases sur le livre de Job*, en vers français, Paris, 1668, et Tours, 1679, sur l'Écclésiaste, Paris, 1670; sur Tobie, Orléans, 1674, et Paris, 1675; son poème, *Saint Joseph ou l'esclave fidèle*, Tours 1679, fut supprimé à cause de quelques passages trop libres. — Dom P. Sabbathier (1682-1742). Son œuvre capitale a pour titre : *Bibliorum sacrorum versio velus italica et cæteræ quæcumque in codd. mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt*, 3 in fol., Reims, 1743; elle ne fut imprimée qu'après sa mort. Dom Clémentet, qui en rédigea la préface, y fait un bel éloge de l'auteur et le présente comme un parfait religieux. Aux références données sur ces religieux, on peut ajouter E. Mangenot : *Les travaux des bénédictins de Saint-Maur, de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, sur les anciennes versions latines de la Bible*, Amiens, 1889.

2^o *Patrologie*. — C'est ici particulièrement que les mauristes ont fait éclater leur supériorité.

Dom Luc d'Achéry (1609-1685). Avant lui les œuvres de Lanfranc n'avaient jamais été imprimées; il les copia, les recueillit, en donna une édition avec notes et observations, table générale sous ce titre : *B. Lanfranci Cantuariensis archiepiscopi et Angliæ primatis, O. S. B., opera omnia quæ reperiri potuerunt*, in fol., Paris, 1648; Venise, 1745; Sur L. d'Achéry, cf. Berlière-Wilhelm, p. 2-8, et ici t. I, col. 310. — Dom A. Beaugendre (1628-1708), cf. Berlière-Wilhelm, p. 32 : *Ven. Hildeberti, primo Cenomanensis episcopi, deinde Turonensis archiepiscopi opera, tam edita quam inedita. Accesserunt Marbodi Redonensis episcopi opuscula*, in fol., Paris, 1708; dans une préface pleine de candeur, l'éditeur déclare que ses notes ont été revues par dom René Massuet : il est particulièrement digne d'éloges pour avoir entrepris ce travail dans sa vieillesse. A l'occasion de quelques passages d'Hildebert assez mal entendus, il se déclare ouvertement contre le jansénisme. — Dom Th. Blampin (1640-1710), cf. Berlière-Wilhelm, p. 45, et ici t. II, col. 903. Avant lui, dom F. Delfau eut la direction de l'édition des œuvres de saint Augustin, mais comme on lui attribua le livre : *L'abbé commendataire*, il en fut retiré en 1675 et exilé à Landevenec. Ce fut donc dom Blampin qui lui succéda et avec l'aide des religieux que nous allons nommer publia : *S. Aurelii Augustini opera emendata studio monachorum O. S. B., congregationis S. Mauri*. 11 t. en 8 in-fol., Paris, 1681-

1700. Les volumes parurent successivement dans l'ordre suivant tout d'abord en 1681, le t. iv, puis en 1683, le t. v, en 1685, les t. vi et vii, en 1687, les t. i et ii, en 1688, les t. viii et ix, en 1690, le t. x et en 1700, le t. xi. En 1689 on réimprima les t. i et ii sous la date de 1679; mais à l'insu de dom Blampin on y laissa beaucoup de fautes. Cette édition de 1689 se reconnaît à l'épître dédicatoire, t. i. Au t. x, dans plusieurs exemplaires se trouve l'analyse du livre de la *Correction et de la Grâce* d'Arnaud, pièce qui fut supprimée par ordre de M. de Harlay. Les éditions subséquentes furent nombreuses. A signaler celle d'Anvers de 1700-1701, 12 tomes en 9 in-fol. : elle contient au t. x l'analyse d'Arnaud et un *Appendix Augustiniana*; celles de Venise, 1729, 1735, et 1833-1862 sont une réimpression de la première édition de Paris; celle de Bassano, en 1807 a 18 vol. in-4°. Dans la *Collectio SS. Ecclesiae Patrum*, Paris, 1836, on compte 43 vol. in-8°. En 1836-1839, l'éditeur Gaume donna avec la collaboration des bénédictins de Solesmes l'*Editio Parisina altera, emendata et aucta*, 11 t. en 13 in-8°; Migne dans sa *Patrologie latine*, en 1841, a donné 10 vol. in-4°. Les collaborateurs de dom Blampin furent dom P. Constant (1654-1721), qui fut chargé des tables et dom C. Guesnié (1647-1722). Ce dernier est l'auteur de la table générale des ouvrages de saint Augustin; dom Constant après avoir tout relu, ajouta beaucoup de choses qui avaient été omises dans les tables particulières, et fit insérer la table des sermons faussement attribués au saint docteur. Dom H. Vaillant (1619-1678) de concert avec dom J. Du Frische (1641-1693), avait fait la traduction latine de la vie de saint Augustin qui fut placée au t. xi. J. Mabillon composa en 1700 la préface générale pour laquelle il s'attira de vifs reproches, parce qu'ayant ménagé les ennemis de la doctrine de saint Augustin, il mécontenta ses plus zélés défenseurs. Voir art. MABILLOIN, Dom Nic. Coysot (1726), prit soin de l'impression et se donna la peine de corriger les épreuves. — Dom Constant (1654-1721), cf. Berlière-Wilhelm, p. 142, a édité les œuvres de saint Hilaire de Poitiers, précédées d'une vie d'Hilaire d'après ses écrits et d'anciens monuments, puis de la vie du saint par Venance Fortunat : *S. Hilarii Pictaviensis opera studio monachorum O. S. B.*, in-fol., Paris, 1693. Cette édition fut considérée comme l'une des meilleures de celles données par les bénédictins. Dom Constant eut à défendre son œuvre : d'où ses *Vindiciae mss. codd. a R. P. Barth. Germon impugnatorum, cum appendice in quo S. Hilarii quidam loci ab anonymo obscurati et depravati illustrantur*... Paris, 1706, et *Vindiciae vel. codd. confirmatae, in quibus plures Patrum atque conciliorum illustrantur loci*..., Paris, 1715. — Dom M. Didier (1666-1716), après avoir enseigné la théologie, entreprit une nouvelle édition de Tertullien : l'affaire n'aboutit pas. Plusieurs autres bénédictins s'y employèrent, dom Mopinot, dom J.-B. Malinghen, dom Duret, dom P. Henri : la difficulté était de réunir les manuscrits. — Dom Du Frische (1641-1693), cf. Berlière-Wilhelm, p. 185, de concert avec dom Le Nourry, travailla à l'édition des œuvres de saint Ambroise : *S. Ambrosii Mediolanensis episcopi opera ad manuscriptos codices vaticanos, gillicanos, belgicos, necnon ad editiones*... *et ad editiones monachorum O. S. B., e congregatione S. Mauri*, 2 in fol., Paris, 1686-1690. Dupin l'a jugée correcte. Une réédition préparée par dom Le Nourry et dom J. Carré passa ensuite à dom L. Lemerault qui fit imprimer le premier volume, et mourut en 1756. — Dom J. Garet (1627-1694), cf. Berlière-Wilhelm, p. 236, a édité Cassiodore : *Magni*...

J. Garnier (1670-1725), cf. Berlière-Wilhelm, p. 237, fut chargé de donner une nouvelle édition des œuvres de saint Basile; aidé de dom Faverolles (1652-1724) il publia à la suite d'une ample préface : *S. Basilii opera omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur, gr. et lat. op. et studio dom J. Garnier, 1730 et P. Maran*, 3 in-fol. 1721-1730; dom Maran qui a édité le 3^e volume a cru devoir refaire en entier la traduction des Lettres. — Dom G. Gerberon (1628-1711), cf. Berlière-Wilhelm, p. 245 et ici, t. vi, col. 1290, ardent et fougueux janséniste, a édité *S. Anselmi opera omnia necnon Eadmeri, monachi cantuariensis historia... et alia opuscula*, in-fol., Paris, 1675; cette édition est loin d'être parfaite; Migne, P. L., t. CLVIII-CLIX, l'a reproduite avec beaucoup de fautes. — Dom F. Louvard (1661-1739), cf. Berlière-Wilhelm, p. 407 et ici, t. ix, col. 968, publia *Prospectus novae editionis S. Gregorii Nazianzenii*, Paris, 1708; son manuscrit, pour les œuvres du saint docteur, fut remis à dom Maran, qui ne put mener l'entreprise à bon terme; dom Clémentet († 1778) édita seulement le premier volume, sous ce titre : *S. Gregorii Nazianzenii opera omnia gr. et lat. ad codd. gillicanos, vatic., germ., angl. et antiquiores edd. castigata, op. et stud. monachorum O. S. B. e congr. S. Mauri*, in-fol., Paris, 1778. L'édition n'a été complétée qu'au XIX^e siècle. — Dom J. Mabillon (1632-1707), cf. t. ix, col. 1425, donna l'édition de saint Bernard : *S. Bernardi abbatii primi Clarevallensis opera omnia post Horstium denuo recognita*, 6 t. en 2 in-fol., Paris, 1667. Il mit la dernière main à l'œuvre commencée par dom Chantelou (1617-1664); il y fit paraître tant d'exactitude et d'érudition qu'on en conclut au rang considérable qu'il allait tenir parmi les savants de son siècle. — Dom P. Maran (1683-1762), cf. t. ix, col. 1933, l'un des plus habiles théologiens de son époque, au dire de dom Tassin, a édité les œuvres de saint Justin, sous ce titre : *S. P. N. Justinii philosophi et martyris opera omnia, necnon Tatiani adversus Graecos oratio, Athenagorae legalio pro christianis, S. Theophili Antiocheni tres ad Autolycom libri, Hermiae irrisio gentilium philosoph. (gr. et lat.) cum mss. codd. collata*..., in fol., Paris, 1742; celles de saint Cyprien : *S. Cypriani opera studio et labore St. Baluzii absoluta ac praefatione et vita Cypriani adornata, opera unius e congr. S. Mauri*, in-fol., Paris, 1726; on a vu qu'il avait collaboré aux éditions de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze. — Dom J. Martianay (1647-1717), cf. ci-dessus, col. 181, publia : *Divi Hieronymi prodromus, seu epistola D. J. Martianay ad omnes viros doctos cum epistola S. Hieronymi ad Sunnam*..., Paris, 1690, où il s'agit de montrer la nécessité de revoir les ouvrages de ce docteur sur de bons manuscrits, d'où surgit une ardente polémique avec Richard Simon; *S. Eusebii Hieronymi opera emendata, studio ac labore monachorum O. S. B. (dom A. Pouget et dom J. Martianay)*, in-fol., Paris, 1693, 1706. Dom P. Maran eût voulu revoir et perfectionner cette édition, mais n'a pu exécuter son projet. — Dom A. Pouget (1650-1709), le collaborateur de Martianay, a eu part également à l'édition des œuvres de S. Athanase. — Dom R. Massuet (1666-1617) travailla à une édition de saint Isidore qui parut sous ce titre : *S. Isidori contra haereses libri V, post Fr. Feuarentii et J.-B. Grabbe recensione castigati denuo, ad mss. codd. necnon ad antiquiores editiones, observationibus ac notis... locupletati*, in-fol. 1710; il prit soin également d'une nouvelle édition de saint Bernard. — Dom H. Ménard (1685-1644) prépara une œuvre patristique qui parut seulement après sa mort : *S. Barnabae apostoli (ut fertur) epistola catholica ab antiquis olim Ecclesiae Patribus sub ejusdem nomine laudata et usurpata*, Paris, 1645. — Dom B. de Montfaucon (1655-1721). A cet étonnant travailleur, le digne émule

de Mabillon on doit l'édition de deux œuvres patristiques considérables, celles d'Athanase et de Jean Chrysostome : *S. P. N. Athanasii, archiep. Alexandrini opera omnia quæ extant et circumferuntur*, 3 in-fol., Paris, 1689, en quoi il fut aidé par dom J. Lopin († 1693) et dom A. Pouget ; *S. P. N. Joannis Chrysostomi opera omnia quæ extant vel quæ ejus nomine circumferuntur*, 13 in-fol., Paris, 1718-1738 ; ont collaboré, pour la collation des manuscrits, dom F. Faveroles († 1724), dom Ch. de la Rue († 1739), dom M. Bouquet († 1754) et dom Doussot († 1752) auxquels Montfaucon rend un juste hommage dans sa préface. A Montfaucon revient encore la *Collectio nova Patrum et scriptorum græcorum, Eusebii Cæsariensis, Athanasii et Cosmæ Ægypti*, 2 in fol., Paris, 1706. — Dom Ch. de la Rue (1684-1739), fut chargé par Montfaucon de donner une collection exacte et complète des œuvres d'Origène ; il put en commencer l'impression, le 3^e volume était prêt quand il mourut, le 4^e volume est de son neveu dom V. de la Rue († 1762). Il avait été aidé par dom J.-B. Robart († 1763) ; on eut ainsi : *Origenis opera omnia ex variis edit. et codd. recensita lat. versa atque annotationibus illustrata...* 4 in-fol., Paris 1733-1759. — Dom D. de Sainte-Marthe (1650-1725) se consacra aux œuvres de saint Grégoire le Grand. Après avoir publié, l'*Histoire de saint Grégoire le Grand tirée principalement de ses ouvrages*, Rouen, 1697, il remarqua une notable différence entre les imprimés et les manuscrits des œuvres, et entreprit l'édition qui a pour titre : *S. Gregorii Magni opera omnia studio et labore monachorum O. S. B. e congr. S. Mauri*, 4 in-fol., Paris, 1705 ; ont pris part à cette édition : dom G. Bessin (1654-1726) qui fit l'arrangement et la critique des Lettres avec notes, dom B. de la Croix, bibliothécaire de Saint-Germain qui lut les épreuves ; l'hommage de cette édition à Clément XI fut particulièrement agréable au pontife qui dans un bref fit de grands éloges de la congrégation de Saint-Maur. — Dom A. Touttée (1677-1718), après avoir donné le *Programme d'une nouvelle édition des œuvres de S. Cyrille de Jérusalem*, Paris, 1715, édita : *S. Cyrilli Hierosolymitani opera quæ extant omnia et ejus nomine circumferuntur ad mss. codd. castigata, dissertationibus et notis illustrata*, in fol., Paris, 1720 ; dom Touttée avait achevé la préface et les dissertations, puis fait imprimer le texte quand il mourut. L'œuvre parut, grâce aux soins de dom P. Maran, auquel on doit la *Dissertation sur les semi-ariens*, dans laquelle on défend la nouvelle édition de S. Cyrille de Jérusalem contre les auteurs des *Mémoires de Trévoux*, in-12, Paris, 1722.

3^e *Théologie et Droit canonique*. — Moins connue en général que l'œuvre patristique, cette œuvre théologique ne laisse pas d'être intéressante.

Dom Louis Bulteau (1625-1693), cf. Berlière-Wilhelm, p. 88, a donné plusieurs publications concernant l'usure, savoir : *La défense des sentiments de Lactance sur le sujet de l'usure, contre la censure d'un ministre de la religion prétendue réformée*, Paris, 1670, 3^e édit., 1677 ; *Le faux dépôt : réfutation de quelques erreurs populaires touchant l'usure*, Lyon et Mons, 1674 ; 2^e édit. sous le titre : *Traité de l'usure ; ouvrage très utile à tous les chrétiens*, Paris, 1720 ; *Petite morale de L. Vivès, traduction française avec le texte latin*, Paris, 1670. — Dom J. Castel (1677-1741), cf. Berlière-Wilhelm, p. 101 : *Lettre à M... pour servir de réponse au P. Le Grand et à la dissertation sur la manière dont les bénéfices simples sont acquis et possédés par quelques congrégations religieuses*, Paris, 1725. — Dom P. Deforis († 1794 guillotiné), cf. Berlière-Wilhelm, p. 150-152, fut l'éditeur des œuvres de Bossuet. Il a publié : *Réfutation d'un nouvel ouvrage de J.-J. Rousseau, intitulé Émile ou de l'Éducation*, Paris, 1762 ;

Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules, Paris, 1764. — Dom J.-B. Devienne d'Agneaux († 1792), cf. Berlière-Wilhelm, p. 165-170 : *Lettre en forme de dissertation contre l'incrédulité*, Avignon, 1756 ; *Dissertation sur la religion de Montaigne*, Bordeaux, 1773 ; *Éloge historique de Michel Montaigne et discours sur sa religion*, s. l., 1775. — Dom M. Fouguéré (1641-1709), cf. Berlière-Wilhelm, p. 227 : *Synodus Bethlemitica adversus calvinistas hæreticos*, 1672, s. l., 1676 ; *Celebris historia monothelitarum atque Honorii controversia scrutiniis octo comprehensa*, Paris, 1678 (sous le pseudonyme de J.-B. Tagmanni). — Dom G. Gerberon (1628-1711), cf. Berlière-Wilhelm, p. 245, et ici t. vi, col. 1200. Deses nombreux écrits mentionnons ici : *Apologia pro Ruperto abbate Tuitiensi in qua de eucharistica veritate eum catholice sensisse et scripsisse demonstrat vindex G. Gerberon*, Paris, 1669 ; *Catéchisme de la pénitence*, Paris, 1672. — Dom F. Gesvres († 1705), cf. Berlière-Wilhelm, p. 250, et ici t. vi, col. 1340, empêché par la maladie de travailler à une théologie dogmatique a publié : *Theologiæ et Philosophiæ sophisticæ tumulus*, brochure de 5 pages in-4^e, réponse à une attaque dans un libelle attribué aux jésuites ; *Defensio Arnaldina*, Anvers, 1700, où il justifie les bénédictins d'avoir introduit l'analyse d'Arnaud au t. x des œuvres de saint Augustin. — Dom D. Godard (1741), cf. Berlière-Wilhelm, p. 254 : *Lettre des religieux bénédictins à S. Ém. le card. de Fleury et à leur Père général aux fins d'obtenir la liberté des suffrages qui leur a été ôtée dans les trois derniers chapitres généraux*, s. l., 1732 ; publiée de nouveau, dans dom Louvard, *Droits des chapitres généraux de la congrégation de Saint-Maur*, Nancy, 1739. — Dom M. Gourdin († 1708), cf. Berlière-Wilhelm, p. 258-262 : *Illustr. Principis DD. Guilelmi Egonis landgravi Fursenbergi, archiep. Colonienensis legati, violenta abductio et injusta detentio*, Anvers, 1674, en vue d'établir que les lois de l'Église, le droit des gens, la foi publique ont été violés dans cette détention. — Dom A. Guyard (1691-1760), cf. Berlière-Wilhelm, p. 275 : *Entretien sur les mœurs du siècle*, Nancy, 1736, et Orléans, 1738 ; *Dissertation sur l'honneur des messes*, s. l., 1748. — Dom E. Hideux (1670-1743) et dom P. du Bos (1680-1755), cf. Berlière-Wilhelm, p. 282 et 176 : *Traité historique et moral de l'abstinence de la viande... par dom G. Berthelet, de la congrégation de Saint-Vanne, revu, augmenté et imprimé par les soins de deux mauristes*, Rouen, 1731. — Dom N. Jamin (1710-1782), cf. Berlière-Wilhelm, p. 291-294 : *Pensées théologiques relatives aux erreurs du temps*, Paris, 1769, réimprimé avec le suivant : *Traité de la lecture chrétienne*, Dijon et Paris, 1774 ; *Le fruit de mes lectures ou pensées extraites d'auteurs profanes relatives aux différents ordres de la société*, s. l., 1775 ; *Placide à Maclovie, ou traité des scrupules*, s. l., 1774 ; *Placide à Scholastique, ou manière de se conduire dans le monde*, s. l., 1775. — Dom N. Jomart (1671-1738), cf. Berlière-Wilhelm, p. 297. Les œuvres de ce Père, restées manuscrites, sont à mentionner : *Explication du S. Sacrement de l'Eucharistie selon les principes de M. Descartes ; Theologi ad amicam litteræ de mystica prece qua fit corpus Christi ; Summa controversiarum ad normam scholarum digesta ; de Ecclesia, fide, theologia genuinisque earundem fundamentis ; Spicilegium privilegiorum congr. S. Mauri in Gallia, O. S. B. ; Parallèle des anciens et des nouveaux catéchismes des Églises de France où l'on voit les changements introduits dans la doctrine sur plusieurs points, pendant le cours des dernières disputes*. Trois imprimés du même Père se trouvent à la Bibliothèque de Saint-Nicaise de Reims. Ce sont : *AVIS important d'un théologien controversiste catholique à une personne de considération de la religion prétendue réformée sur la néces-*

sité d'admettre une seule communion chrétienne, 1710; *Avis important touchant la conscience erronée*, 1712; *Avis aux ecclésiastiques de Tournai touchant la crainte servile*, s. d. — Dom D. Labbat († 1803), cf. Berlière-Wilhelm, p. 396-310 : *Mémoire sur une nouvelle collection des conciles de France*, Paris, 1785; *Conciliorum Galliarum tam editorum quam ineditorum collectio op. et stud. monachorum congr. S. Mauri*, in-fol., Paris, 1789; la Révolution a arrêté l'impression à la 680^e colonne du t. II, le t. I est très rare; la collection devait avoir 10 ou 12 volumes. — Dom Fr. Lamy (1636-1711), cf. Berlière-Wilhelm, p. 319-323 et ici, t. VIII, col. 2552. — Dom L. La Taste (1684-1754), mort évêque de Bethléem, cf. Berlière-Wilhelm, p. 332-335 : *Lettres théologiques* (25) aux écrivains défenseurs des convulsions et autres miracles du temps, 2 in-4, Paris, 1733-1710. Ces lettres excitèrent la bile de la secte. — Dom Ph. Le Cerf de la Viéville († 1748), cf. Berlière-Wilhelm, p. 346-347, et ici, t. IX, col. 101 : *Histoire de la Constitution UNIGENITUS en ce qui regarde la congrégation de Saint-Maur*, Utrecht, 1736; dom Tassin qui était janséniste estime que les faits n'y sont pas toujours exactement rapportés. — Dom H. Le Febvre († 1660), cf. Berlière-Wilhelm, p. 357; bien qu'on n'ait de lui aucun écrit, nous le mentionnons ici parce qu'on le donne comme l'un des plus habiles théologiens de la congrégation de Saint-Maur; il y a formé d'excellents élèves, comme dom Mathoud et d'autres. — Dom P. Le Gallois (1640-1695), cf. Berlière-Wilhelm, p. 359; prédicateur controversiste, il avait vu un certain nombre de ses propositions censurées par la faculté de théologie de Caen. Il répondit pour démontrer son orthodoxie : *L'abrégé des controverses agitées entre les catholiques et les protestants*, Caen, 1684; *Éclaircissements apologetiques de quelques propositions de théologie contre trois censures de quelques docteurs...*, Caen, 1686; *Lettre d'un ecclésiastique de ses amis sur deux censures faites par les soi-disant facultés de théologie*, Caen, 1686; *Réponse charitable à la lettre diffamatoire adressée à l'Université de Caen...*, Caen, 1686. — Dom F. Le Tellier (1669-1743), cf. Berlière-Wilhelm, p. 378 : *Dissertatio de Ecclesia*, s. l., 1702; beaucoup de ses dissertations sont restées manuscrites, en voici quelques-unes : *De la pénitence des Ninivites sur ce principe de théologie morale : qui veut la cause, veut l'effet*; *Notes sur l'étendue des obligations des religieux*; *Sur les prêts usités dans le commerce*. — Dom F. Louvard (1662-1739). Voir son article, t. IX, col. 968. — Dom J. Mabillon (1632-1707), cf. t. IX, col. 1425. — Dom J.-B. Magnin (1670-1752), cf. t. IX, col. 1656, un appelant, élève de dom Gesvres dont il a conservé soigneusement les traités de théologie; il a édité l'*Analyse d'Arnauld sur le traité De correctione et gratia de saint Augustin*; *Bibliothèque augustinienne ou catalogue des ouvrages de MM. de Port-Royal et autres écrivains ecclésiastiques qui ont travaillé comme de concert pour la défense de l'Église dans le dernier siècle* (devenu manuscrit). — Dom P. Maran (1683-1762), voir t. IX, col. 1934; signalons ici : *Divinitas J. C. manifestata in Scripturis et Traditione*, Paris, 1742; *La divinité de N.-S. J.-C. prouvée contre les hérétiques et les déistes par les écritures de l'A. et du N. Testament*, Paris 1751; *Les grandeurs de J.-C. et la défense de sa divinité contre les P. P. Harduin et Berruyer*, S. J., France (Paris), 1756. — Dom E. Martène (1654-1739). Voir son article, col. 179. — Dom L. de Massiot (1643-1717) : *Traité du sacerdoce et du sacrifice de J.-C. et de son union avec les fidèles dans ce mystère*, Poitiers, 1708. — Dom R. Massuet (1664-1716) : *Lettre d'un ecclésiastique au R. P. [Langlois] S. J., sur celle qu'il a écrite aux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur touchant le dernier tome de leur édition de S. Augustin*, Osmu-

bruck, 1691, est donnée comme le meilleur écrit qui ait été publié dans cette contestation; *Lettre à Mgr l'évêque de Bayeux (de Nesmond) sur son mandement du 5 mai 1707 portant condamnation de plusieurs propositions soutenues par les religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, 1708. — Dom H. Mathoud (1622-1705). Voir son art., col. 334. — Dom Fr. Méri (1675-1723) : *Discussion critique et théologique des remarques de M. (Laurent Josse Le Clerc, sulpicien) sur le Dictionnaire de Moréri, de l'édition de 1718 par M. Thomas, docteur de Louvain*, s. l., 1720; sous le nom de Thomas qui était celui de sa mère, c'est dom Meri qui fait cette discussion. — Dom B. de Montfaucon (1655-1741), voir son article. — Dom D. Nageon (1657-1717); on a de lui un poème sur les écrits des jésuites contre la nouvelle édition des œuvres de S. Augustin, Besançon, 1702. — Dom E. Perreau (1675-1741), un des appelants de la bulle : *Traité philosophique et théologique de la vérité*, Utrecht, 1731; *Histoire des derniers chapitres généraux de la congrégation de Saint-Maur*, s. l., 1736. On l'a regardé comme l'auteur de la Dénonciation des fameuses *Lettres théologiques de dom L. La Taste*, voir plus haut, col. 416. — Dom L. Pisani (1646-1726) : *Lettres d'un prêtre sur la signature du formulaire*, Reims, 1708; *Traité historique et dogmatique des privilèges et exemptions ecclésiastiques*, Luxembourg, s. d.; *Lettre de M. à un ecclésiastique qui possède un prieuré en commendé*, s. l.; a des raisonnements tout à fait singuliers : confond toujours l'Église avec le pape. — Dom J.-F. Pommeraye (1617-1687) s'est occupé des conciles provinciaux : *Sanctæ Rotomagensis Ecclesiæ concilia et synodalia decreta*, Rouen, 1677; cette œuvre avait été commencée par dom Ange Godin (1609-1665), dom Pommeraye a utilisé ses notes et observations, continué l'œuvre à partir du concile de Lillebonne (1080) et mis au jour le travail; dom G. Bessin (1654-1726) a donné une édition beaucoup plus ample des conciles de Normandie sous le titre : *Concilia Rotomagensis provinciæ*, Rouen, 1717, en s'aidant des notes de dom J. Bellaise (1651-1711). — Dom R. Quatremaire (1612-1671) est un défenseur des privilèges : *Privilegium S. Medardi suessionensis propugnatum*, Paris, 1659, réfutation de MM. de Launoy et David Blondel, par recours à la voie de la prescription; *Conciliū Remensis, quod in causa Godefridi Ambianensis ep. celebratum fertur, falsitas demonstrata*, Paris, 1663, cette dissertation a été écrite pour défendre les droits de l'abbaye de Saint-Valéry et justifier les moines du crime de faux dont les aurait convaincus un concile (supposé) de Reims vers 1106; *Privilegium S. Germani adversus D. Launoy doctoris Parisiensis inquisitionem propugnatum*, Paris, 1657; *Regalis Ecclesiæ S. Germani a Pratis jura brevi compendio propugnata*, Paris, 1668. — Dom Denys de Sainte-Marthe (1650-1725) a un *Traité de la confession auriculaire contre les erreurs des calvinistes*, Paris, 1685. — Dom V. Thuillier (1685-1736) : *Lettre d'un ancien professeur en théologie de la congrégation de Saint-Maur qui a révoqué son appel à un autre professeur de la même congrégation qui persiste dans le sien*, Paris, 1727; *Seconde lettre de dom V. Thuillier, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, servant de réplique à la réponse que lui a faite un de ses confrères qui persiste dans son appel, avec approbation de MM. Raguel et Tournely, et permission de dom Thibault, supérieur général*, Paris, 1727; *Troisième lettre*, en 1728 (le professeur en question était dom J. Gomaut, dont on a la réponse ci-dessus mentionnée). — Dom Fr. Toustain (1700-1754) : *Remontrances adressées aux R. R. P. P. supérieurs de la Congrégation de Saint-Maur assemblés pour la tenue du chapitre général de 1733*, Paris, 1733; *La vérité persécutée par l'erreur ou Recueil de divers*

ouvrages des saints Pères sur les grandes persécutions des huit premiers siècles de l'Église pour prémunir les fidèles contre la séduction et la violence des novateurs, 2 in-12, La Haye, 1733; *De l'autorité des miracles dans l'Église*, Paris, s. d.; du même en collaboration avec dom Tassin : *Défense des titres et des droits de l'abbaye de Saint-Ouen, contre le mémoire de M. Térissé, abbé commendataire de Saint-Victor-en-Caux. Avec la réfutation d'un anonyme en deux parties*, Rouen, 1743. — Dom A. Trablaine (1698-1762) : *Question importante : Est-il plus avantageux à l'État et à la religion de protéger les communautés religieuses que de les anéantir?* s. l. n. d. (les idées de l'auteur ne sont pas toujours justes).

A cette série, se rattachent les nombreux écrits pour ou contre l'acceptation de la bulle *Unigenitus*; il serait trop long de les mentionner.

4° *Ascétisme chrétien et monastique*. — Sur ce point encore les mauristes ont apporté une contribution importante à la théologie.

Dom Luc d'Achéry (1609-1685) : *Asceticorum vulgo spiritualium opusculorum... indiculus*, in-4°, Paris, 1648; 2° édit. par D. J. Remi, Paris, 1671; *Regula solitiorum seu exercitia quibus ad pietatem et ad eccles. munia instruebat candidatos, sæculo circiter nono Grimaieus sacerdos, nunc primum edita*, Paris, 1653. — Dom J. Ansart (1723-1790) : *Dialogue sur l'utilité des moines rentés*, Paris, 1769; *Histoire de saint Maur, abbé de Glanfeuil*, Paris, 1772; *Éloge de Charles-Quint traduit du latin de Masenius*, Paris, 1777; *Histoire de saint Fiacre et de son monastère*, Paris, 1784; *Manuel des pèlerins de Sainte-Reine d'Alise V. et M.*, Paris, 1780; *L'esprit de saint Vincent de Paul ou modèle de conduite proposé à tous les ecclésiastiques*, Paris, 1780; *Manuel des supérieurs et réguliers... ou l'art de guérir les maladies de l'âme*, Paris, 1776. — Dom E. Badier († 1719) : *La sainteté de l'état monastique où l'on fait l'histoire de l'abbaye de Marmoutier... pour servir de réponse à la Vie de saint Martin de l'abbé Gervaise*, Tours, 1700. — Dom P. Bastide (1620-1690) : *De antiqua O. S. B. intra Gallias propagatione dissertatio*, Paris, 1672 (contre l'oratorien Lecointe); *De ordinis sancti Benedicti gallicana propagatione liber unus in quo Regulæ benedictinæ per Gallias omnes progressus sæc. VII, VIII et IX explicantur*, Auxerre, 1683 (réplique au même P. Lecointe). — Dom L. Bernard († 1620) : *De l'esprit des ordres religieux, en quoi il consiste et des moyens de l'acquérir, spécialement de l'esprit de l'ordre de saint Benoît avec Apologie pour sa règle*, Paris, 1616; *Parénèses chrétiennes, ou Sermons très utiles à toutes personnes tant laïques, ecclésiastiques que régulières*, 2 in-8°, Paris, 1676; *Instructions monastiques sur la règle de S. Benoît*, Paris, 1616; *L'éloge bénédictin et combien les bénédictins par leur science et leur vertu ont honoré et obligé la chrétienté*, Paris, 1618; *Police régulière tirée de la règle de S. Benoît*, Paris, 1619. — Dom S. Bougis (1630-1714) : *Méditations pour les novices et les jeunes profès, et pour toutes sortes de personnes qui sont encore dans la vie purgative*, Paris, 1674 et 1684; *Méditations pour tous les jours de l'année*, 2 in-4°, Paris, s. d.; *Méditations sur les principaux devoirs de la vie religieuse*, in-4°, Paris, 1699; *Exercices spirituels tirés de la règle de S. Benoît*, Paris, 1712; *Regula S. P. N. Benedicti*, Paris, 1713. — Dom Cl. Bretagne (1625-1694) : *Méditations sur les principaux devoirs de la vie religieuse marqués dans les paroles de la profession religieuse, avec des lectures spirituelles tirées de l'Écriture sainte et des saints Pères pour une retraite de dix jours*, Paris, 1689; 2° et 3° édit., 1696 et 1703. — Dom L. Bugnot († 1673) : *Vita et regula S. Benedicti carminibus expressa*, Paris, 1662; *Sacra elogia sanctorum O. S. B. versibus reddita*, Paris, 1663. — Dom L. Bulteau († 1693) : *Cura clericalis*, français

et latin, Paris, s. d.; *Dialogues de S. Grégoire le Grand traduits en français avec des notes et une dissertation touchant la vérité de ces dialogues*, Paris, 1689. — Dom N. Canteleu (1629-1662) : *Insinuationes divinæ pietatis seu vita et revelationes S. Gertrudis, V. et abbatissæ O. S. B.*, Paris, 1662; 2° édition par dom Mège en 1664. — Dom Cl. Chantelou (1617-1664) : *Bibliotheca Patrum ascetica, seu selecta veterum Patrum de christiana et religiosa perfectione opuscula*, 5 in-4°, Paris, 1661-1664 (rare); *S. Bernardi abb. Clarevall. paræneticon, pars prima, Sermones de tempore et de sanctis, complectens necnon et vitam S. Malachie*, Paris, 1662; *S. Basilii Cæsareæ Cappad. archiep. regularum fusiuss disputatarum liber*, s. l., 1664. — Dom C. Clémencet († 1778) : *Conférences de la mère Angélique de S. Jean (Arnauld) abbesse de Port-Royal sur les constitutions du monastère de Port-Royal du S.-Sacrement (avec le texte des constitutions)*, 3 in-12, Utrecht (Paris), 1760. — Dom J. le Contat (1607-1690) : *Méditations pour la retraite des dix jours, pour les supérieurs*, Rennes, 1653, Paris, 1668; *Méditations pour la retraite des dix jours, pour les religieux*, Rennes, 1662, une 2° édition sous ce titre : *Exercices spirituels propres aux religieux pendant la retraite des dix jours*, Paris, 1664; 3° édit. 1703; Les mêmes ouvrages traduits en latin, par Fr. Metzger, O. S. B. sous le titre : *Dioptra polices religiosæ*, Salzbourg, 1694, 1695; *L'image du supérieur accompli dans la personne de S. Benoît*, Tours, 1656; *Conférences ou exhortations monastiques pour tous les dimanches et fêtes de l'année*, Paris et Tours, 1671. — Dom P. Deforis († 1794) : *Exposition de la doctrine de l'Église sur les vertus chrétiennes*, s. l., 1776. — Dom F. Delfau († 1676) : *Libri de Imitatione Christi Johanni Gersenii, abb. O. S. B. iterum asserti maxime ex fide mss. exemplarium*, Paris, 1673, 1674; dom Delfau ne fut pas le seul mauriste à revendiquer le Livre de l'Imitation pour Jean Gersen : ce fut l'opinion courante dans la congrégation de Saint-Maur à cette époque. — Dom I. Du Four (1613-1647). Dom Tassin attribue à ce mauriste, le *testament spirituel pour servir de préparation à la mort*, sans dire s'il fut imprimé. Dom Heurtebize, *La vie des justes de dom Martène*, t. I, p. 52, paraît l'ignorer. — Dom Ed. Duret († 1758) : *Entretiens d'une âme avec Dieu*, Avignon, 1740; c'est une traduction de l'ouvrage latin, *Christiani cordis gemitus* par Hamon, 1732. — Dom C. Gerberon († 1711) : *Le combat spirituel composé en espagnol par Jean de Castagniza O. S. B., et traduit en français sur l'original manuscrit*, Paris, 1675; *Catéchisme du Jubilé et des indulgences*, Paris, 1675; *Dissertation sur l'Angelus*, Paris, 1675; *La règle des mœurs contre les fausses maximes de la morale corrompue*, Cologne, 1688; Rouen, 1733; Utrecht, 1735; *Méditations chrétiennes sur la providence de Dieu à l'égard du salut des hommes*, s. l., 1689; *Occupations intérieures pendant la messe*, Bruxelles, 1689 et Paris, 1708; *La rénovation des vœux du baptême*, Paris, 1708; *Le véritable pénitent ou apologie de la pénitence*, Cologne, 1692; *La confiance chrétienne*, Utrecht, 1700. — Dom P. Haudiquier (prieur aux Blancs-Manteaux en 1790, cf. Berlière-Wilhelm, p. 277) : *Histoire du vénérable dom Didier de la Cour, avec une apologie de l'état monastique*, Paris, 1772. — Dom M. Jourdain († 1782) : *Défense des constitutions de la congrégation de Saint-Maur*, Toulouse, s. d.; *Regula S. P. Benedicti et constitutiones congr. S. Mauri*, Paris, 1770. — Dom Fr. Lamy († 1711) : *Sentiments de piété sur la profession religieuse, applicables à la profession du chrétien dans le baptême*, Paris, 1697, ouvrage le meilleur de ce mauriste; *De la connaissance de soi-même*, 6 in-12, Paris, 1694; *Les saints gémissements de l'âme sur son éloignement de Dieu : la tyrannie du corps premier sujet de gémir*, Paris, 1701; *Les leçons de la sagesse sur l'engagement au ser-*

vice de Dieu, Paris, 1703; *Réflexions sur le traité de la prière publique*, Paris, 1708; *De la connaissance et de l'amour de Dieu avec l'art de faire un bon usage des afflictions en cette vie*, Paris, 1712. — Dom B. La Taste († 1754) : *Lettres de sainte Thérèse*, trad. de l'espagnol en français par feu la R. M. Marie-Marguerite de Meaupou, dite Thérèse de S. Joseph, prieure du couvent des carmélites de Saint-Denis, Paris, 1748, t. II (le 1^{er} volume avait été publié par Pélicot en 1660, et par Armand en 1666). — Dom Mabillon (1632-1707) : *S. Bernardi de Consideratione libri V ad Eugenium III*, Paris, 1701; *La mort chrétienne sur le modèle de celle de N.-S.-J.-C. et de plusieurs saints et grands personnages de l'antiquité, le tout extrait des originaux*, Paris, 1702; *Instruction sur le renouvellement de vie adressée aux bénédictines de Dieppe*, Rouen, 1874 (publiée par M. de Bouis, d'après un ms. de Mabillon au fonds Saint-Germain). — Dom Cl. Martin (1619-1696) : *Méditations chrétiennes pour les dimanches, les fêtes et les principales fêtes de l'année, propres à toutes sortes de personnes qui aspirent à la perfection de la vie chrétienne, composées et divisées en deux parties, par un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur*, 2 in-4^o, Paris, 1669; le même ouvrage traduit en latin par Fr. Metzger, 4 in-12, s. l. n. d.; *Conduite pour la retraite du mois à l'usage des religieux de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1670 (sept éditions de cet ouvrage, de 1670 à 1712); *Pratique de la règle de S. Benoît*, Paris, 1674 (a eu également plusieurs éditions en français et en latin); *Méditations pour la fête et pour l'octave de sainte Ursule*, Paris, 1678; *Méditations pour la fête et pour l'octave de saint Norbert*, Caen, s. d.; *Lettres de la vén. Marie de l'Incarnation* (sa mère, au Canada), Paris, 1677; *Retraite de la vén. Mère Marie de l'Incarnation, avec une exposition succincte du Cantique des cantiques*, Paris, 1682; *L'école sainte ou explication familière des mystères de la foi, par la Mère Marie de l'Incarnation*, Paris, 1684; *Maximes spirituelles tirées des écrits de dom Cl. Martin* (publiées par dom Martène), Rouen, s. d. — Dom Jacq. Martin († 1751) : *Les confessions de saint Augustin*, trad. en français avec le latin, 2 in-8^o, Paris, 1741; *Le même ouvrage sans le latin*, Paris, 1741. — Dom J. Martianay (1647-1717) : *La vie de sœur Magdelaine du S.-Sacrement, religieuse carmélite du voile blanc, du monastère de Beaune, avec des réflexions sur l'excellence de ses vertus*, Paris, 1711; *Tullius christianus, seu divi Hieronymi Strid. epistolæ selectæ in tres classes distributæ* : ed. nova ab uno e congr. S. Mauri, Paris, 1718 (cette édition anonyme serait posthume, s'il s'agit de Martianay). — Dom L. Massiot († 1717) : *Traité du sacerdoce et du sacrifice de J.-C. et de son union avec les fidèles dans ce mystère*, Paris, 1708. — Dom J. Mège (1625-1691) : *S. Ambroise, de l'origine de l'excellence et des avantages de la virginité*, trad. franc., Paris, 1655 et 1664; *La morale chrétienne fondée sur l'Écriture sainte et expliquée par les saints Pères*, Paris, 1661 (traduction du *De institutione laicali* de Jonas, év. d'Orléans); *La vie et les révélations de sainte Gertrude*, en français, Paris, 1671 et 1673; *Commentaire sur la règle de S. Benoît*, Paris, 1687; *Dissertation où l'on explique l'origine, l'excellence et les avantages de l'état de virginité, avec divers traités de S. Ambroise sur ce même sujet*, Paris, 1689; *La vie de saint Benoît par S. Grégoire le Grand, avec une explication des endroits les plus importants et un abrégé de l'histoire de son ordre*, Paris, 1690. — Dom H. Ménard (1585-1644) : *Concordia regularum, auctore S. Benedicto Aniane abbate, nunc primum edita ex bibliotheca Floriacensis monasterii*, Paris, 1638, ouvrage précédé de la *Vie de S. Benoît d'Aniane*, d'après un manuscrit. — Dom G. Millet († 1647) : *Les dialogues de S. Grégoire le Grand traduits du latin en français et illustrés d'obser-*

vations avec un traité de la translation du corps de S. Benoît en France, Paris, 1624. — Dom A. de Mongin (1589-1633) : *Les flammes eucharistiques*, Paris, 1634, publiées un an après sa mort par son frère jésuite. — Dom R. Morel (1653-1731) : *Entretiens spirituels en forme de prières sur les évangiles des dimanches et des mystères de toute l'année avec l'ordinaire de la messe*, 2 in-12, Paris, 1714-1715; *Entretiens spirituels en forme de prières sur la passion de Jésus-Christ, distribués pour tous les jours de carême*, Paris, 1716 et 1718; *Effusions de cœur ou Entretiens spirituels et affectifs d'une âme avec Dieu, sur chaque verset des psaumes et des cantiques de l'Église*, Paris, 1716; *Méditations sur la règle de S. Benoît pour tous les jours de l'année*, Paris, 1717; *Entretiens sur l'Incarnation de N.-S.-J.-C., distribués pour tous les jours de l'Avent*, Paris, 1718 et 1720; *Entretiens spirituels pour servir de préparation à la mort*, Paris, 1721 (et non 1621), 1727, 1755; *Entretiens spirituels pour la fête de l'octave du S.-Sacrement*, Paris, 1722; *Imitation de N.-S. J.-C., traduction nouvelle avec une prière affective, ou affection de cœur, à la fin de chaque chapitre*, Paris, 1723; *Retraite de dix jours sur les principaux devoirs de la vie religieuse, avec une paraphrase sur la prose du Saint-Esprit* : VENI, SANCTE SPIRITUS, Paris, 1723, 1727; *Méditations sur les évangiles de toute l'année, et pour les principales fêtes des saints avec leurs octaves*, 2 in-12, Paris, 1726; *Du bonheur d'un simple religieux qui aime son état et ses devoirs*, Paris, 1727; *De l'espérance chrétienne et de la confiance en la miséricorde de Dieu*, Paris, 1728, 1743. — Dom J. Pernetty († 1801) : *Manuel bénédictin*, Paris, 1754; *La connaissance de l'homme moral par celle de l'homme physique*, Berlin, 1776; *La vertu, le pouvoir, la clémence et la gloire de Marie, mère de Dieu*, Paris, 1790. — Dom B. Planchette (1607-1680) : *La vie du grand S. Benoît, patriarche des moines d'occident : ses vertus, ses maximes, les excellences de sa règle et un abrégé des grands hommes de son ordre*, Paris, 1652. — Dom R. Quatremaire (1612-1671) : *Joannes Gersen, Vercellensis, O. S. B. libri de Imitatione Christi, contra Th. a Kempis vindicatum J. Frontæi, can. regul. O. S. August., auctor assertus*, Paris, 1649; *Joannes Gersen, ab. Vercell., O. S. B. librorum de Imitatione Christi iterum assertus auctor contra refutationem J. Frontæi, can. regul.*, Paris, 1650. — Dom F. Rainssant († 1651) : *Méditations pour tous les jours de l'année, tirées des évangiles qui se lisent à la messe et pour les principales fêtes des saints avec leurs octaves*, Paris, 1633, 3^e édit., augmentée par L. Bulteau, Paris, 1679. — Dom Ch. Rousseau († 1787) : *Le cénobophile ou lettre d'un religieux français à un laïc son ami, sur les préjugés publics contre l'état monastique*, Paris, 1768. — Dom P. du Sault (1650-1724) : *Entretiens avec J.-C. dans le très S.-Sacrement de l'autel*, 5 in-12, Toulouse, 1701-1703; éditée en 1706, réimprimée en 1840; *Abrégé des entretiens avec J.-C. dans le très S.-Sacrement, pour les prêtres*, Toulouse, 1706; *Avis et réflexions sur les devoirs de l'état religieux pour animer ceux qui l'ont embrassé*, Toulouse, 1708, Avignon, 1711; *Le même, augmenté par dom Roussel*, 3 in-12, Paris, 1714, Avignon, 1717; *Le religieux mourant ou de la préparation à la mort pour les personnes qui ont embrassé l'état religieux*, Avignon, 1718; *Abrégé du précédent*, Toulouse, 1725. — Dom G. Tarrisse (1575-1648) : *Avis aux RR. PP. supérieurs de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1632; ce premier supérieur général a dirigé les travaux concernant la Règle et les constitutions des mauristes. — Dom A. Thévert (1599-1685) : *Exercices spirituels du vén. dom Garcia de Cisneros, traduits de l'espagnol*, Paris, 1655. — Dom Cl. Turpin : *Manuel religieux ou recueil de considérations affections et pratiques*, Paris, 1783. — Dom Cl. Vidal († 1724) : *La journée chrétienne*, Limoges,

1678. — Dom B. Vincéans († 1769) : *Conférences monastiques*, 5 in-12, Orléans et Rouen, 1760-1773; *Discours adressés aux religieux de la congrégation de Saint-Maur*, s. l., 1763.

5° *Histoire générale et locale*. — C'est le domaine où s'est particulièrement exercée l'activité des mauristes.

Dom Luc d'Achery († 1685) : *Veterum aliquot scriptorum qui in bibliothecis maxime benedictinorum latuerunt spicilegium*, 13 in-4°, Paris, 1655-1677; *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant, olim opera et studio L. d'Achery... nova editio, ad fidem mss. codd. quorum varias lectiones S. Baluze ac R. P. Ed. Martène collegerunt*, 3 in-fol., Paris, 1723. — Dom J. de Ba. († 1767) : *État de la France, par des bénédictins* (dom de Bar, dom Radier, dom Jalabert), Paris, 1749. — Dom Ch. Bévy († 1830) : *Histoire des inaugurations des rois, des empereurs et des autres souverains de l'univers*, Paris, 1776; *Histoire de la noblesse héréditaire et successive des Gaulois, des Français et des autres peuples de l'Europe*, s. l., 1741. — Dom Cl. Bretagne († 1694) : *Les merveilles de N.-D. de Bethléem de Ferrières en Gatinois*, s. l. n. d. — Dom L.-G. Brosse († 1686) : *Les tombeaux et mausolées des rois inhumés dans l'église de Saint-Denis... avec un abrégé des choses les plus notables arrivées pendant leur règne*, Paris, 1656. — Dom J. Bouillart († 1726) : *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, 1724. — Dom M. Bouquet († 1754) : *Recueil des historiens des Gaules et de la France, ou Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores*, 23 in-fol., Paris, 1738-1876; t. i-viii, publiés par dom Bouquet; t. ix et x, par dom C. Haudiquier († 1741) et J.-B. Haudiquier, son frère († 1775); t. xi, par dom Housseau, Précieux, Poirier; t. xii et xiii en 1786, par dom Clément et Brial; t. xiv-xviii, par dom Brial, comme membre de l'Institut de 1806 à 1882. L'Institut de France fit paraître ensuite les t. xix-xxiii (collection devenue rare). Le même ouvrage, nouv. édit sous la direction de M. L. Delisle, 19 in-fol., Paris Palmé, 1869-1880 (former 25 vol.). Les bénédictins avaient laissé pour les publier à part les *Historiens des croisades, tant orientaux que latins et grecs*; on y travaillait au moment de la Révolution, dom Bertheau († 1794) avait laissé 31 vol. mss. Bibl. nat. 9050-9050, fonds français. — Dom C. Bourdin († 1726) : *La relation d'un voyage en Italie*, s. l. n. d. — Dom J. Bourget († 1776) : *Histoire de l'abbaye royale du Bec* (publiée au t. xii des *Mém. de la société des antiquaires de Normandie*). — Dom G. Bugnatre († 1779) : *Prospectus de mémoires pour servir à l'histoire du Laonnais*, s. l., 1768. — Dom L. Bulteau († 1693) : *Essai de l'histoire monastique d'Orient*, Paris, 1678; *Abrégé de l'histoire de l'ordre de S. Benoît*, 2 in-4°, Paris, 1684-1694, les t. iii et iv sont restés mss. — Dom M. Carrière (?) : *Discours pour servir de prospectus à l'histoire générale de Guyenne*, Bordeaux, 1742. — Dom P. le Cerf de la Viéville († 1748) : *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, 1726; *Histoire de la constitution UNIGENITUS, en ce qui concerne la congrégation de Saint-Maur*, Utrecht, 1736. — Dom J. Cladière († 1720) : *Histoire des miracles de N.-D. de Vastinières (?) sous le Mont d'Or*, Clermont, 1690 (réimprimé en 1844 sous le titre : *Histoire de la sainte-Chapelle de N.-D. de Vassivière, près du Mont d'Or, en Auvergne, Clermont*). — Dom C. Clémencet († 1778) : *Histoire générale de Port-Royal depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à son entière destruction*, 10 in-12, Amsterdam, 1755-1757. — Dom I. Coquelin († 1682). *Historiæ regalis abbatiæ Corbeiensis compendium* (publié par la Soc. des antiquaires de Picardie). — Dom M. Dantine († 1746) :

L'art de vérifier les dates des faits historiques, des chartes, des chroniques et autres monuments depuis la naissance de J.-C., par les religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, in-4°, Paris, 1750; ont collaboré à cette œuvre dom Durand, dom Clémencet; 2° édit. par dom Clémencet, Paris, 1770; le même ouvrage, réimprimé avec des corrections, annotations et continué jusqu'à nos jours par M. [A. Vilon] de Saint-Alais, 18 in-8°, Paris, 1818-1819; *L'art de vérifier les dates des faits historiques des chroniques et autres anciens monuments, avant l'ère chrétienne...* par un religieux de la congrégation de Saint-Maur (dom Clément), imprimé pour la première fois, 5 in-8°, Paris, 1820. L'ouvrage a une continuation, ou 4° partie sous le titre : *L'art de vérifier les dates, depuis l'année 1770 jusqu'à nos jours* (jusqu'en 1827)... Cette partie rédigée par une société de savants et publiée par M. (Julien) de Courcelles, 19 in-8°, Paris, 1821-1824. — Dom J.-B. Devienne d'Agneaux († 1792) : *Prospectus de l'histoire générale de Guyenne par des religieux de la congrégation de Saint-Maur; Éclaircissements sur plusieurs antiquités trouvées à Bo deaux (ms.)*; *Histoire générale de la France, écrite d'après les principes qui ont opéré la Révolution*, 2 in-8°, Paris, 1791 (l'ouvrage n'a pas été achevé, et l'édition des 2 premiers volumes a été en grande partie détruite). — Dom Félibien († 1719) : *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis en France*, in-fol., Paris, 1706; *L'histoire de la ville de Paris composée par dom Félibien, augmentée et mise au jour par dom Lobineau*, 5 in-fol., Paris, 1725. — Dom D. Fournier († 1737) : *Description des saintes grottes de l'église de l'abbaye royale de Saint-Germain d'Auxerre, contenant l'abrégé de la vie des saints dont les corps y reposent*, Auxerre, 1714. — Dom G. Gerberon († 1711) : *Histoire de la robe sans couture de N.-S. J.-C. qui est révéérée dans l'église des bénédictins d'Argenteuil, avec un abrégé de l'histoire de ce monastère*, Paris, 1676 (ouvrage revendiqué par dom R. Wyard). — Dom M. Germain († 1694) : *Histoire de l'abbaye royale de N.-D. de Soissons de l'ordre de S. Benoît*, Paris, 1675; *Monasticon gallicanum, Collection de vues topographiques représentant les monastères de l'ordre de S. Benoît de la congrégation de Saint-Maur* (elle devait former trois volumes); le ms a fourni des matériaux pour le *Gallia christiana*. — Dom N. Grenier († 1789) : *Introduction à l'histoire générale de la province de Picardie*, in-4° (manuscrit imprimé à Amiens, en 1856). — Dom E. Housseau († 1763) : *Catalogue analytique des diplômes, chartes et actes relatifs à l'histoire de Touraine, contenus dans la collection de dom Housseau*, par Em. Mabile, employé à la Bibliothèque nationale, s. l., 1863. — Dom J. Huynes († 1651) : *Histoire du Mont Saint-Michel au péril de la mer*, éditée par M. de Beaurepaire, 2 in-8°, Rouen, 1872-1877. — Dom J. Langelé († 1689) : *Histoire du Saint-Suaire de Compiègne*, Paris, 1682. — Dom P. Le Duc († 1707) : *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix de Quimperlé*, publiée par M. Le Men, Quimperlé, 1879. — Dom I. Lenoir († 1792) : *Mémoire relatif au projet d'une histoire générale de la province de Normandie*, s. l., 1760; *Collection chronologique des actes et des titres de Normandie (prospectus)*, Paris, 1788. — Dom J. Liron († 1749) : *Dissertation sur Victor de Vite, avec une nouvelle vie de cet évêque*, Paris, 1706; *Dissertation sur le temps de l'établissement des Juifs en France*, Paris, 1708; *Apologie pour les Armoricaains et pour les églises des Gaules, particulièrement de la province de Tours, où l'on fait voir que cette province a reçu la foi dès le IV^e siècle*, Paris, 1708 (contre le sentiment de dom Lobineau qui fit alors une *Contre-apologie*); *Les aménités de la critique ou Dissertations et remarques nouvelles sur divers points de l'antiquité ecclésiastique et profane*, 2 in-12, Paris, 1717; *Biblio-*

thèque générale des auteurs de France, I. I, contenant la bibliothèque chartraine, Paris, 1718; Singularités historiques et littéraires, contenant plusieurs recherches, découvertes et éclaircissements sur un grand nombre de difficultés de l'Histoire ancienne et moderne, Paris, 1743-1740, recueil curieux, recherché. — Dom A. Lobineau († 1727) : *Lettre à nos seigneurs les États de Bretagne touchant la nouvelle Histoire de la province, composée par les soins du R. P. dom M. Audren sur les titres et les auteurs originaux*, in-4° s. l., 1703; *Histoire générale de Bretagne composée sur les titres et les auteurs originaux depuis l'année 458, jusqu'en 1532* (ouvrage commencé par dom Le Gallois, continué par dom Lobineau), 2 in-fol., Paris, 1707; *Lettre à nos seigneurs les États de Bretagne pour la continuation de l'Histoire de Bretagne*, Paris, 1707; *Contre-apologie ou Réflexions sur l'Apologie des Armoricaïns* (de dom Liron), Nantes, 1708; *Histoire des deux conquêtes de l'Espagne par les Maures d'Abontarique*, trad. de l'espagnol, Paris, 1708; *Lettre à M. de Brilhac pour servir de réponse aux dissertations sur la mouvance de Bretagne*, Nantes, 1712; *Réponse au traité de la mouvance de Bretagne*, Nantes, 1712. — Dom J. Mabillon. Voir son article. — Dom J.-Marie Malherbe († 1827) : *Testament du publiciste patriote ou précis des observations de M. l'abbé de Mably sur l'Histoire de France*, La Haye et Paris, 1789. — Dom E. Martène. Voir son article. — Dom J. Martin († 1751) : *Éclaircissements littéraires sur un projet de bibliothèque alphabétique sur l'Histoire littéraire de Cave, et sur quelques autres ouvrages semblables avec des règles pour étudier et pour bien écrire un ouvrage périodique*, s. l. n. d.; *Éclaircissements historiques sur les origines celtiques et gauloises, avec les quatre premiers siècles des Annales des Gaules*, Paris, 1744; *Histoire des Gaules et des conquêtes des Gaulois depuis leur origine jusqu'à la fondation de la monarchie française*, 2 in-4°, Paris, 1752-1754. — Dom H. Mathoud. Voir son article. — Dom J. Mège († 1691) : *La sainte montagne de N.-D. de Rochefort, célèbre par les miracles que Dieu y fait continuellement par les puissantes intercessions de sa divine mère*, Toulouse, 1671. — Dom J. Merle (?) *Lettre d'un bénédictin sur une charte contenant des privilèges accordés par Clovis I^{er} au monastère de Réomé, aujourd'hui Moutier Saint-Jean*, s. l., 1771; *Introduction à l'Histoire de France avec la carte géographique de la Gaule celtique*, Paris, 1795. — Dom B. de Montfaucon († 1741). Voir son article. — Dom H. Morice († 1750) : *Mémoire pour servir de preuves à l'histoire de Bretagne, avec des planches*, 3 in-fol., Paris, 1742, 1746; *Histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*, 2 in-fol., Paris, 1750. — Dom Noël Mars († 1702) : *La vie du vénér. P. Mars, supérieur des bénédictins de la Société de Bretagne*, Rennes, 1650. — Dom J. Pernetty († 1801) : *Relation de la reconnaissance des îles Malouines et de l'établissement de la nouvelle colonie française qui y a été fondée en 1764*, Paris, 1765; *Dissertation sur l'Amérique et les Américains, contre les recherches philosophiques de M. Paw*, Berlin, 1769; *Examen des recherches philosophiques sur l'Amérique et les Américains, et de la défense de cet ouvrage*, Berlin, 1770. — Dom U. Plancher († 1750) : *Histoire générale et particulière de Bourgogne, avec des notes, des dissertations et des preuves*, 4 in-fol., Dijon, 1740-1745 (dom Salazar et dom Merle ont travaillé au dernier volume). — Dom T. du Plessis († 1764) fut un des collaborateurs du *Gallia christiana*. De plus on a de lui : *Histoire de la ville et des seigneurs de Coucy, avec des notes, dissertations, pièces justificatives*, Paris, 1728; *Histoire de l'Église de Meaux et pièces justificatives*, 2 in-4°, Paris, 1731; *Lettre au sujet de la dissertation de M. Lebeuf sur le Soissonnais, avec la réponse de celui-ci*, Paris, 1736; *Justification*

de dom du Plessis contre quelques endroits de deux Mémoires de M. l'abbé Terrisse au sujet des droits et des titres de l'abbaye royale de Saint-Ouen de Rouen, Rouen, 1744; *Nouvelles annales de Paris jusqu'au règne de Hugues Capet; on y a joint le poème d'Abbon sur le siège de Paris par les Normands en 885 et 886, avec des notes*, Paris, 1753; *Dissertation où l'on démontre qu'Orléans est l'ancienne ville de Gennabum dont il est parlé dans César*, Orléans, 1736; *Description de la ville et des environs d'Orléans avec des remarques historiques par Polluche*, Orléans, 1736; *Description géographique et historique de la Haute-Normandie, en deux parties : le pays de Caux, le Vexin*, 2 in-4°, Paris, 1740; *Histoire de Jacques II, roi d'Angleterre*, Bruxelles, 1740. — Dom G. Poirier († 1803) a été un des continuateurs de dom Bouquet : *Instruction sur la manière d'inventorier et de conserver tous les objets qui peuvent servir aux arts, aux sciences et à l'enseignement*, Paris, 1794. Bibliothécaire de Saint-Germain-des-Prés au moment de la Révolution, il a, au péril de sa vie, sauvé du pillage et de la destruction, une grande partie des manuscrits de l'abbaye. — Dom F. Pommeraye († 1687) : *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Ouen de Rouen, ensemble celle des abbayes de Sainte-Catherine-du-Mont, et de Saint-Amand de Rouen*, Rouen, 1662, Paris, 1663-1664; *Histoire des archevêques de Rouen*, Rouen, 1667; *Histoire de l'église cathédrale de Rouen*, Rouen, 1686. — Dom R. Quatremaire († 1671) : *Histoire abrégée du Mont-Saint-Michel avec les motifs du pèlerinage*, Paris, 1668. — Dom F. Raissant († 1651) : *Lettre adressée à Mgr le prince de Lorraine, évêque et comte de Verdun, prince du saint Empire, pour l'éclaircissement du différend mû entre les R.R. P. P. de la congrégation de Saint-Vanne*, s. l., 1630. — Dom Rivet de la Grange († 1749) : *Nécrologe de Port-Royal-des-Champs* (publié par dom Rivet et le P. Desmares avec un supplément par Lefebvre de Saint-Marc), Amsterdam (Rouen), 1723-1735; *Histoire littéraire de la France, par des religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur* (dom Rivet, Taillandier, Clémencet et Clément), 12 in-4°, Paris, 1733-1773. Cet ouvrage a été continué par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, il atteint présentement le xiv^e siècle; *Histoire littéraire de S. Bernard et de Pierre le vénérable* (par dom Clémencet), Paris, 1773 (servait de suite à l'*Histoire littéraire de la France* avant 1814). — Dom T. Ruinart († 1709) : *Apologie de la mission de saint Maur, apôtre des bénédictins de France, avec une addition touchant S. Placide, premier martyr de l'O. S. B.*, Paris, 1702; *Ecclesia Parisiensis vindicata adv. R. P. Germon duas disceptationes de antiquis Regum francorum diplomatibus*, Paris, 1706; *L'abrégé de la vie de dom J. Mabillon, prêtre et religieux bénédictin, de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1709. — Dom Denys de Sainte-Marthe († 1725) : *Réponse aux plaintes des protestants touchant la prétendue persécution de France*, Paris, 1688; *Entretiens touchant l'entreprise du prince d'Orange en Angleterre*, Paris, 1689 et 1691; *Lettres à M. de Rancé, abbé de la Trappe*, Amsterdam, 1692; *Recueil de quelques pièces qui concernent les quatre lettres écrites à M. l'abbé de la Trappe*, Cologne, 1693; *Gallia christiana, seu series omnium archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciæ*, etc., 13 in-fol., Paris, 1715-1785; les trois premiers volumes portent le nom de Sainte-Marthe; les dix autres sont *op. et stud. monachorum congr. S. Mauri*, O. S. B. Ces moines sont dom Thiroux, Hodin, Duclou, Brice, Du Plessis, Verninac, Henri, Taschereau. En 1856, 1860, 1865, ont paru trois nouveaux volumes; il ne manque plus que la province d'Utrecht au plan des bénédictins. Les nouveaux volumes ont, dans le titre : *Conditit B. Hauréau*, 3 in-fol., Paris, 1856-1863; le

même ouvrage : *Editio accuratissime correcta cura D. Piolin, congreg. Gallix O. S. B.*, vol. i-v, xi et xiii, Paris, Palmé, 1872-1880. — Dom Tassin († 1777) : *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur O. S. B. où l'on trouve la vie et les travaux des auteurs qu'elle a produits*, in-4°, Bruxelles-Paris, 1770 (à tendances jansénistes). — Dom Thiroux († 1731) : *Histoire de l'abbaye de Saint-Florentin-de-Bonneval (sous les auspices de la Soc. Dunoise)*, Châteaudun, 1875. — Dom V. Thuillier († 1736) : *Vetus disciplina monastica seu Collectio auctorum O. S. B. maximam partem ineditorum qui ante sexcentos fere annos per Italiam, Galliam, Germaniam de monastica disciplina tractarunt (op. et stud. D. D. Hergott (?) et Thuillier)* Paris, 1726; *Histoire de la nouvelle édition de S. Augustin*, Paris, 1736. — Dom V. Tixier († 1703) : *Libre des choses mémorables de l'abbaye de Saint-Denis entre les années 1649 et 1652* (publié par M. Douet d'Arceq et Roux de Limy, au t. III des *Registres de l'Hôtel de Ville de Paris pour le monde*). — Dom F. Toustain († 1754) : *Nouveau traité de Diplomatique par deux religieux bénédictins*, 6 in-4°, Paris, 1750-1765; le second est dom Tassin, qui après la mort de dom Toustain fut aidé par dom Baussonnet († 1780); le même ouvrage traduit en allemand par Ch. Adelung, 9 in-4°, Erfurt, 1759-1769. — Dom F. de Vaines (?) : *Dictionnaire raisonné de Diplomatique*, 2 in-8°, Paris, 1774, excellent ouvrage qui ne se trouve plus dans le commerce. Les *Annales de philosophie chrétienne* l'ont réimprimé avec quelques changements, t. xiv, II^e série, t. v, p. 1737-1762. — Dom Vaissette († 1756) : *Histoire générale du Languedoc avec des notes et des pièces justificatives par deux bénédictins* (le second étant dom C. de Vic) 5 in-fol., Paris, 1730-1745 (est une des meilleures histoires particulières de province), a été rééditée au XIX^e siècle : *Histoire générale du Languedoc commentée et continuée jusqu'en 1830, et augmentée d'un grand nombre de chartes et de documents inédits*, 10 in-8°, à 2 col., Toulouse, 1838-1845. — Dom Cl. de Vic († 1734) collaborateur du précédent; de plus : *Vita J. Mabillonii, presbyteri et mon. O. S. B. Congr. S. Mauri a Th. Ruinart, ejus socio, olim gallice scripta, nunc vero in latinum sermonem translata*, Padoue, 1714. — Dom Cl. Vincent († 1777) : *Lettre d'un Rémois à M. le M. D., ou doutes sur la certitude de cette opinion que le sacre de Pépin est incontestablement la première époque du sacre des rois de France*, Liège, 1775. — Dom R. Wyard († 1714) : *Histoire de Saint-Vincent de Laon*, publiée par MM. Cardon et Mathieu, Saint-Quentin, 1858.

6° *Liturgie et Vie des saints*. — Plusieurs des travaux précédemment cités se rapportent à ces deux sujets.

Dom J. Bouillart († 1726) : *Usuardi martyrologium sincerum ad autographi in Sangermanensi abbatiâ servati fidem editum, et ab observationibus R. P. Sollieri, S. J., vindicatum*, Paris, 1718. — Dom G. Brosse († 1686) : *La vie de sainte Euphrosine, V. M., patronne de l'abbaye de Saint-Jean de Beaulieu-les-Compiègne tirée des anciens auteurs et trad. en vers français*, Paris, 1649; *La vie de saint Valéry, en vers latins et français*, Paris, 1659; *La vie de sainte Marguerite en vers français*, Paris, 1669. — Dom L. Bugnot († 1673) : *Sacra elogia sanctorum O. S. B. versibus redacta*, Paris, 1663. — Dom Fr. Chazal († 1729) : *Office de la translation et de l'illation de S. Benoît*, s. l. n. d.; *Heures à l'usage de la congrégation de l'Enfance de Jésus*, s. l. n. d. — Dom A. Lobineau († 1727) : *Histoire ou Vie des saints de Bretagne et de personnes d'une éminente piété de cette province avec une addition à l'Histoire de Bretagne*, in-fol., Rennes, 1723 et 1725, rééditée par M. Tresvoux, 5 in-8°, Paris, 1836-1838. — Dom H. Ménard († 1644) : *Martyrologium sanctorum O. S. B. duobus*

observationum libris illustratum, in quibus continentur multorum sanctorum vitæ nunquam hactenus editæ et præclara alia antiquitatis monumenta, Paris, 1629; *De unico Dionysia Areopagita Athenarum et Parisiorum episcopo, adversus J. Launoy discussionem millitianæ responsionis diatriba*, Paris, 1643. — Dom G. Millet († 1647) : *Le trésor sacré, ou Inventaire des saintes reliques et autres précieuses joyaux de l'église et du trésor de l'abbaye de Saint-Denis en France*, Paris, 1638; *Vindictæ Ecclesiæ Gallicanæ de suo Areopagita Dionysio gloria*, Paris, 1638; *Ad dissertationem nuper evulgatam de duobus Dionysiis responsio*, Paris, 1642. — Dom F. Pommeraye († 1687) : *La vie et les miracles de S. Romain, archevêque de Rouen, avec un discours de l'ancienne procession du corps sacré faite tous les ans en l'église de Saint-Godard*, Rouen 1652. — Dom T. Ruinart († 1709) : *Acta martyrum primorum sincera...*, in-4°, Paris, 1689; traduit en français par Drouet de Maupertuy sous ce titre : *Les véritables actes des martyrs*, 2 in-8°, et 2 in-12, Paris, 1708; *Historia persecutionis vandalicæ, in II part. distincta*, in-8°, Paris, 1694. — Dom H. Vaillant († 1678) : *In nova translatione corporis S. Benedicti apud Floriacum epiniciu*, Paris, 1663; *Fasti sacri...*, Paris, 1674. — Dom G. Vidal († 1760) : *Lettres critiques... sur la vérification des prétendues reliques de S. Germain d'Auxerre*, s. l., 1702. — Dom G. Viole († 1669) : *La vie de sainte Reine, V. M. avec son office et un catalogue des reliques de l'abbaye de Flavigny*, Paris, 1649; *La vie et les miracles de saint Germain, évêque d'Auxerre, avec un catalogue des hommes illustres de la ville et du diocèse*, Paris, 1656.

BIBLIOGRAPHIE. — Anger, *Les dépendances de Saint-Germain-des-Prés*, 3 in-8°, Paris, 1906-1909; U. Berlière, *Les correspondants littéraires des bénédictins de Saint-Maur; Lettres inédites des bénédictins de Saint-Maur*, dans *Revue bénédictine*, 1889, t. vi, p. 542, 1907, t. xxiv, p. 415; J. Besse, O. S. B., *Les fondateurs de la congrégation de Saint-Maur*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1902, t. II, p. 141, 230, 552; Dom Beaumier, *Recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France*, dans *Archives de la France monastique*, t. IV, Ligugé, 1906; E. de Broglie, *Mabillon et la Société de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, 2 in-8°, Paris, 1888; du même, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins (1715-1750)*, 2 in-8°, Paris, 1891; Chavan de Malan, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, Le Mans, 1881; A. Dantier, *Rapport sur la correspondance inédite des bénédictins de Saint-Maur*, Paris, 1857; A. de la Borderie, *Correspondance historique des bénédictins bretons*, Paris, 1880; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1882; François, O. S. B., *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, 4 in-4°, Bouillon, 1777; Duret, *Catalogue des livres composés par les religieux de Saint-Germain-des-Prés et auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, dans Bouillart, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Germain*, Paris, 1724; E. Gigas, *Lettres des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur (1652-1741)*, 2 in-8°, Copenhague, 1892, 1893; Hélyot, *Histoire des ordres religieux et militaires*, Paris, 1792, t. vi, p. 288; R. Kukula, *Die Mauriner Ausgabe des Augustinus*, Vienne, 1890-1898; Le Cerf de la Viéville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, 1726; Le Comte, *L'histoire littéraire de la France*, par dom Rivet, etc., dans *Revue Mabillon*, 1906, t. II, p. 210 et 1907, t. III, p. 22 sq., 131 sq.; Mac Carthy, *The lives of the principal writers of the congregation of Saint-Maur*, Londres, 1868; E. Mangelot, *Les travaux des bénédictins de Saint-Maur, de Saint-Vanne et Saint-Hyulphe sur les anciennes versions de la Bible*, Amiens, 1883; E. Martène, *La vie des justes*, publiée par dom Heurtebize, dans *Archives de la France monastique*, t. xxvii-xxviii, xxx, Ligugé, 1924-1926; Merc er, abbé de Saint-Léger, *Remarques critiques sur la bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît... adressées aux rédacteurs de l'Esprit des journaux et insérées dans ce journal*, octobre et novembre 1778; B. Pez, *Bibliotheca benedictino-mauriana*, Augsburg, 1716; Porée (abbé), *Histoire de l'abbaye du Bec*, 2 in-8°, Evreux, 1901; *Revue Mabillon*, publiée par dom Besse, etc., années 1905

et sq.; U. Robert, *Supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1881; F. Rousseau, *Dom Grégoire Tarrisse, premier supérieur général de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1924; A. Sicard, *Les études classiques avant la Révolution*, Paris, 1887; H. Stein, *Le premier supérieur général de la congrégation de Saint-Maur*, dans *Archives de la France monastique*, t. v, Ligugé, 1908; Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770; Vabuti, *Los benedictinos di San Mauri*, Palma de Mallorca, 1899; J.-B. Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais*, Paris, 1894; du même, *Nécrologe des religieux de la congrégation de Saint-Maur, décédés à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, 1896; Wilhelm et Berlière, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1908, le t. 1 seul a paru; Ziegelbauer, O. S. B., *Historia rei litterariae ordinis sancti Benedicti*, Augsburg, 4 in-fol. 1754. — Voir aussi les articles: *Mauristes* dans *Catholic Encyclopedia*, t. x, p. 69-72; *Maurus*, dans *Kirchenlexicon*, t. vii, p. 1059; *Mauriner*, dans *Prot. Realencyclopaedie*, t. xii, p. 446-452.

J. BAUDOT.

MAUROEIDES Nicolas, prédicateur grec du xviii^e siècle, né à Argostoli, dans l'île de Céphalonie, mort en 1788. — D'abord élève de son compatriote, Vincent Damodos, qui a laissé un cours de théologie dogmatique encore inédit, il alla compléter ses études à Padoue, où il acquit une connaissance sérieuse de la littérature latine et de la rhétorique. De retour au pays natal, il se fit ordonner prêtre, et fut bientôt appelé à Constantinople par le patriarche Séraphin I^{er} (1733-1734), qui le nomma prédicateur. De 1734 à 1756, il fit entendre sa parole tantôt à Constantinople, tantôt en Moldavie, en Valachie et ailleurs. A partir de 1756, il se fixa dans sa patrie, où il continua son ministère jusqu'à sa mort. — En 1756, il publia à Jassy un recueil de sermons pour le grand carême et l'Avent sous le titre: *Ἀποστολικὸν δίκτυον, ἧτοι λόγοι ψυχωφελεῖς εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρχικὴν καὶ εἰς τὴν τεσσαρχικοῦ ἡμερὸν νηστεῖαν τῶν Χριστογενῶν*. L'ouvrage eut une seconde édition en 1780.

Mazarakès, *Βιογραφίαι τῶν ἐπιστῶν Κεφαλληνῶν*; K. Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 517. M. JUGIE.

MAUROPOUS Jean, métropolite d'Euchaïtes, orateur et poète byzantin du xi^e siècle. I. Vie. II. Ecrits.

I. VIE. — Né en Paphlagonie sur la fin du x^e siècle ou au début du xi^e, Jean surnommé « aux pieds noirs », Μαυρόπους, et plus communément désigné par le nom de son siège épiscopal : « Jean d'Euchaïtes », μητροπολίτης Εὐχαΐτων, parcourut le cycle des connaissances de son époque sous la direction de deux de ses oncles, dont l'un fut évêque de Claudiopolis en Bithynie, et l'autre missionnaire en Bulgarie. Il acquit même, chose rare à Byzance en ce temps-là, une connaissance suffisante de la langue latine. Son instruction fut si complète, qu'il put se présenter, en 1044, à la cour de Constantin Monomaque (1042-1054), et fut nommé professeur à l'école de philosophie que dirigeait Michel Psellos. Ce fut lui qui rédigea la Nouvelle impériale relative à l'école de droit publiée d'abord par Leontichius, *Jus graeco-romanum*, t. 1, p. 471, et rééditée par P. de Lagarde dans le recueil d'œuvres de notre auteur : *Johannis Euchaitarum acta publica quae nunc primum patris graeco 1076 supersunt*, dans *Abhandlungen der Göttingen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1881, t. xxviii, p. 202. Le basileus le prit en affection, et il semble bien qu'il l'ait nommé son historiographe. Il est sûr, en tout cas, que Jean commença une *Chronique*, qu'il interrompit sur un ordre venu de la cour, comme il le raconte lui-même. Il tomba en même temps en disgrâce. Sans doute, sa plume avait été trop audacieuse et pas assez flatteuse; cette disgrâce arriva en 1046. Degouté du

monde, notre professeur se fit moine, et fut bientôt nommé métropolite d'Euchaïtes, ville du Pont située entre Gangres et Amasée (aujourd'hui Tchorum?).

Jean considéra cette nomination comme une sentence d'exil, et il n'avait pas tort. Nous voyons par ses lettres qu'il fit toute sorte de démarches pour obtenir de revenir à Constantinople. Il sollicita, en particulier, l'appui du patriarche Michel Cérulaire et celui de son ami, Michel Psellos. La faveur de revoir la capitale lui fut, de fait, accordée sur la fin de l'année 1047, au moment où se produisait la révolte de Léon Tornikios (septembre-décembre). Jean profita de la circonstance pour étaler son loyalisme envers le basileus en deux discours, que nous possédons encore. Lagarde, *op. cit.*, p. 165 sq. Il perdit sa peine, et dut bientôt regagner sa métropole, où il prononçait un panégyrique dans le courant de l'année 1048. Lagarde, *ibid.*, p. 141-147. Tout ce que Psellos put pour lui fut de l'exhorter à rester au poste où la Providence l'avait placé. C'est alors qu'il chercha sa consolation dans la prière et la poésie, comme avait fait autrefois saint Grégoire de Nazianze, après sa démission. Il corrigea les ménées de son église, et institua, dit-on, la fête des trois hiérarques, c'est-à-dire des trois saints docteurs de l'Eglise grecque: Basile de Césarée, Grégoire le Théologien et Jean Chrysostome, fête que l'Eglise orientale de rite byzantin adopta et qu'elle célèbre encore de nos jours, le 30 janvier. Voir sur l'institution de cette fête et la légende des ménées à ce sujet, l'article de E. Lamerand, dans le *Bessarione*, 1898, t. iv, p. 164-176.

On serait curieux de connaître quelle fut l'attitude de notre métropolite durant les démêlés de Michel Cérulaire avec les Latins. Il était sans doute trop loin de Constantinople pour avoir à y prendre part. Son nom ne figure pas au bas du décret synodal du 20 juillet 1054, qui excommunique les légats du pape et tous ceux qui sont entrés en communion avec eux. En fait, la séparation des deux Eglises était consommée avant les événements de 1053-1054, que les contemporains considérèrent comme une nouvelle escarmouche plus politique que religieuse de la lutte depuis longtemps engagée entre l'Ancienne Rome et la Nouvelle. Dans les écrits publiés de Jean Mauropus, on ne trouve rien qui sente la polémique anti-latine. On lit, au contraire, des affirmations très nettes de la primauté de saint Pierre dans les canons qu'il a composés. Le Prince des Apôtres est salué dans l'un d'eux comme l'intendant du royaume des cleux, la pierre de la foi, le ferme fondement de l'Eglise catholique, *Ῥώμης ὁ ποιμήν καὶ τῆς βασιλείας ὁ ταμιεύς, ἡ πέτρα τῆς πίστεως, ὁ στερρὸς θεμέλιος τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Cf. Pitra, *Hymnographie de l'Eglise grecque*, p. cxx. A peine peut-on apercevoir une allusion à la controverse sur la procession du Saint-Esprit dans ce passage de la VI^e ode du canon pour la fête des trois hiérarques : « Au commencement était le Verbe auprès du Père; sans commencement comme lui; avec le Verbe était l'Esprit, mais il tirait son origine du Père, τῷ Ἀλόγῳ Ἦν ὄντα συνῆν, ἀλλ' ἐκ τοῦ Ἐν-νήτορος. »

La date de la mort de Jean Mauropus est incertaine. On sait seulement qu'il survécut à Constantin Monomaque, pour lequel il composa une épitaphe (1054), et qu'il précéda dans la tombe Michel Psellos, mort en 1079. Celui-ci nous a laissé, en effet, l'éloge funèbre de son ancien ami, où les belles phrases abondent plus que les données historiques précises. Le morceau a été publié par Sathas, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, 1876, t. v, p. 142-167. Certains auteurs, comme Lequien, *Oriens christianus*, t. 1, p. 544 et 1444, et Fabricius, *Bibliotheca graeca*, édit. Harles, t. viii, p. 627-633, ont prolongé l'existence de Jean jusqu'en

1092, parce qu'ils l'ont confondu avec son homonyme, évêque d'Euchaneia en Thrace, qui signa au synode de Constantinople de 1092, présidé par le patriarche Nicolas III Grammaticos.

II. ÉCRITS. — L'héritage littéraire de Jean Mauropus comprend des discours, des poésies, des lettres, une *Vie* de saint.

1° *Les discours* publiés sont au nombre de 12, et se trouvent réunis dans l'édition déjà citée de P. de Lagarde, qui les reproduit dans l'ordre du *Cod. vatic. græc. 676* : 1. *Discours pour la synaxe des saints anges*, εἰς τὴν σὺναξιν τῶν ἀγγέλων ἀγγέλων; 2. *Discours pour la fête des trois hiérarques*, εἰς τοὺς ἁγίους πατέρας καὶ διδασκάλους, Βασίλειον τὸν Μέγαν, Γρηγόριον τὸν Θεόλογον καὶ Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον. Les mss. contiennent deux rédactions de ce panégyrique, une plus courte, dans un ms. du fonds Vatican de la reine de Suède, l'autre plus développée, représenté par le texte du *Vatic. græc. 676*. Certains critiques, comme J. Dräseke, *Johannes Mauropus*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1893, t. II, p. 490, considèrent la rédaction plus courte comme l'édition originale. Cela ne signifie pas, du reste, que la rédaction plus développée ne soit pas de la main de Jean, qui a pu retoucher lui-même son discours, et en donner une seconde édition. Pour résoudre la question avec certitude, il faudrait utiliser les autres sources manuscrites du discours, qui sont assez nombreuses, et aussi l'édition parue à Constantinople, en 1852, par les soins de l'École de Halki d'après un manuscrit de la bibliothèque de cette école. Cf. J. Dräseke, *ibid.*, p. 490-491; 3. et 4. *Deux panégyriques de saint Théodore, martyr*, εἰς τὴν μνήμην τοῦ ἁγίου μάρτυρος Θεοδώρου; 5. *Un panégyrique du saint martyr Théodore célébré le quatrième jour après Pâques*, εἰς τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου τροπαιοφόρου μετὰ τρίτην ἡμέραν τοῦ Πάσχα τελουμένου; 6. *Autre panégyrique du même saint rappelant un miracle arrivé récemment à l'occasion d'une incursion des Barbares*, εἰς τὴν ἡμέραν τῆς μνήμης τοῦ μεγάλου τροπαιοφόρου καὶ τὴν νῦν γενομένην ἐπὶ τοῖς θαρβάρους θαυματουργίαν; 7. *Discours sur la dormition de la très-sainte Théotocos*, εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου. Ce discours fut d'abord publié par Ant. Ballerini dans le tome II de sa *Sylloge monumentorum de immaculata conceptione B. Virginis*, Rome, 1851, p. 528 sq. C'est le seul discours de Jean que contienne la *P. G.* de Migne, t. CXX, col. 1075-1114, d'après l'édition de Ballerini; 8. *Allocution aux fidèles d'Euchaïta*, prononcée par Jean, à la prise de possession de son siège, προσφωνήσις πρὸς τὸν ἐν Εὐχαΐταις λαόν, ὅτε πρῶτον ἐπέστη τῇ ἐκκλησίᾳ; 9. *Discours prononcé à Constantinople, à l'occasion de la révolte de Léon Tornikios*, εἰς τοὺς ἐκπαράσσοντας φόβους καὶ τὰς γινομένας θεοσημείας; 10. *Discours pour remercier Dieu de l'extinction de la révolte, χαριστήριος λόγος ἐπὶ τῇ καθαιρέσει τῆς τυραννίδος*, prononcé à Constantinople le 30 décembre 1047; 11. *Un panégyrique de sainte Eusébie, martyre d'Euchaïtes*, εἰς τὴν μνήμην τῆς ὁσίας μάρτυρος ἡμῶν τῆς ἐν τοῖς Εὐχαΐταις; 12. *Panégyrique du saint martyr Théodore, dit le Fantassin*, εἰς τὴν μνήμην τοῦ ἁγίου μάρτυρος ἡμῶν Θεοδώρου, ἡτοῦ τοῦ πεζοῦ. — Ces discours sont remarquables au point de vue littéraire, et on y trouve de beaux mouvements d'éloquence. Au point de vue doctrinal, le plus important est l'homélie sur la Dormition. L'orateur enseigne clairement la mort et la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu, et parle de sa sainteté en des termes qui peuvent le faire ranger parmi les docteurs de l'Immaculée Conception. Cf. art. IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 938.

2° *Les poèmes* de Jean Mauropus sont de deux sortes. Les uns sont conformes à la métrique classique, et constituent une série d'épigrammes en iam-

biques sénaires de longueur inégale. L'édition de Lagarde en donne 99. Ils furent d'abord publiés par l'Anglais Matthieu Bust, *Joannis, metropolitani Euchaitensis, versus iambici in principium festorum pictas in tabulis historias atque alia varia*, Eton, 1610. C'est l'édition qui est reproduite dans *P. G.*, t. CXX, col. 1119-1200. La plupart de ces courtes poésies roulent sur des sujets religieux. On les admire justement pour leur belle facture classique, leur clarté, leur concision. Jean excelle à exprimer en quelques mots bien choisis les vérités les plus hautes et les sentiments d'une tendre piété.

Les autres poèmes de l'évêque d'Euchaïtes sont conformes aux règles de la poésie syllabique des canons. Leur nombre est considérable et ils sont encore presque tous inédits. A quelques exceptions près, ils se rapportent aux fêtes liturgiques. Quelques-uns ont passé dans les livres liturgiques de l'Eglise grecque. Signalons le *canon en l'honneur de l'ange gardien*, dans le *Grand Horologe*; le *canon en l'honneur des trois hiérarques*, dans les *Ménées*, au 30 janvier. Un autre canon en l'honneur des mêmes saints a été publié par les Bollandistes dans le t. II de juin des *Acta Sanctorum*. Voir ces deux canons sur les trois hiérarques dans *P. G.*, t. XXIX, col. 355 sq. La seule bibliothèque de Vienne, *codd. theolog. græc. 299* et *309*, contient 26 canons paracletiques en l'honneur de Notre-Seigneur; 67 canons en l'honneur de la sainte Vierge, 11 canons en l'honneur de saint Jean-Baptiste. Pitra, *Hymnographie de l'Eglise grecque*, p. 83, en signale 8 en l'honneur de saint Pierre, et Barth 8 autres sur saint Joseph l'Hymnographie. Cf. J. Dräseke, *loc. cit.*, p. 463-465. L'inventaire complet de ces pièces dans les sources manuscrites est encore loin d'être dressé. Les canons de Jean mériteraient de voir le jour, non seulement pour leur intérêt littéraire, liturgique et doctrinal, mais aussi pour les renseignements historiques qu'on pourrait y puiser, attendu que plusieurs se rapportent aux événements politiques et religieux ainsi qu'aux personnages célèbres de son temps. La perte de la *Chronique* qu'il avait commencée serait ainsi en partie compensée.

3° *Les lettres* de notre auteur publiées dans le recueil de Lagarde sont au nombre de 77. Leur valeur littéraire et historique n'est pas médiocre. Elles nous renseignent, en particulier, sur quelques épisodes de la vie et sur le caractère de leur auteur.

4° Enfin Jean Mauropus a laissé une *pièce hagiographique* : la *Vie de saint Dorothee le Jeune*, son contemporain, fondateur du monastère de Khilikonon, dans le Pont. Publiée d'abord par les Bollandistes dans le t. I de juin des *Acta Sanctorum*, p. 594 sq., reproduite dans *P. G.*, t. CXX, col. 1051-1074, elle a été rééditée par de Lagarde d'après le *Vatic. græc. 676*.

En 1884, Papadopoulos Kérameus a publié sous le nom de Jean Mauropus, dans la *Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη*, p. 38-45, un panégyrique du saint moine Baras ou Varas, fondateur du monastère de Pétra, à Constantinople, ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον καὶ θεόφρον πατέρα ἡμῶν Βάραν. Mais il ne semble pas que cette attribution puisse être maintenue, s'il est vrai, comme l'affirme Gelzer, dans la *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*, t. XXIX, p. 59 sq., que le monastère en question ne fut fondé que sous Alexis Comnène (1081-1118). Il faudra songer à Jean, métropolitain d'Euchaneia, en Thrace, qui vivait justement sur la fin du XI^e siècle.

I. ÉDITION DES ŒUVRES. — L'édition la meilleure et la plus complète des œuvres de Jean Mauropus est celle de Paul de Lagarde : *Johannis Euchaitarum metropolitæ, quæ in codice Vaticano græco 676 supersunt*,..... Johannes Bollig, S. J., descripsit, Paulus de Lagarde edidit, Göttingue, 1882, p. 1-288. Elle parut d'abord dans les *Abhandlungen der*

Göttinger Gesellschaft, hist. phil. Classe, 1881, t. xxviii, p. 1-288. Comme le titre l'indique, elle avait été préparée par le jésuite Jean Bollig. Voir sur cette édition les critiques de S. Lambros, *Deutsche Literatur-Zeitung*, 1883, t. iv, p. 737-739; celles de K. J. Neumann, *Theologische Literatur-Zeit.*, 1886, p. 565 sq., celles de W. Fischer, *Studien zur byzantinischen Geschichte des XI. Jahrhunderts*. Program. n° 496 des Königl. Gymnasiums zu Plauen, celles de V. Vassilievskii, *Journal du Ministère de l'Instruction publique*, Saint-Petersbourg, 1882, t. ccxxii, p. 388-400; Matthieu Bust, *Joannis metropolitani Euchailensis versus iambici*, Eton, 1610, et P. G., t. cxx, col. 1119-1200; *Acta Sanctorum Junii*, t. i, p. 593 sq., et P. G., t. cxx, col. 1051-1074; A. Ballerini, *Sylloge monum. de immacul. concept. B. Mariæ Virginis*, Rome, 1851, t. ii, p. 528 sq., et P. G., t. cxx, col. 1075-1114.

II. TRAVAUX. — Michel Psellos, *Panégryque de Jean Mauropus*, éd. J. Sathas, *Μεταωνική βιβλιοθήκη*, t. v, 1876, p. 142-167; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harlès, t. viii, p. 627-637; P. Lambecius, *Commentarii de biblioth. Vindobon.*, t. v (éd. Kollar), p. 66 sq., 560 sq.; G. Drevès, *Johannes Mauropus, Biographische Studie*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. xxvi, 1884, p. 159-179, la meilleure notice biographique avec celle de J. Dräseke, *Johannes Mauropus*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. ii, 1893, p. 461-493; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2^e édit., Munich, 1897, p. 171-172, 740-741; N. Skabalanovitch, *La science byzantine et les écoles au XI^e siècle* (en russe), dans la *Lecture chrétienne*, t. i, 1884, parle des lettres de Jean Mauropus; Arthur Berndt, *Joannes Mauropus. Gedichte ausgewählt und metrisch übersetzt*, Plauen, 1887 (traduction allemande de quelques poésies de Jean Mauropus, choisies dans le recueil de Paul de Lagarde); E. Lamerand, *La fête des trois hiérarques dans l'Eglise grecque*, dans le *Bessarione*, t. iv, 1898, p. 164-176; Pitra, *Hymnographie de l'Eglise grecque*, p. 61 sq.; C. Emereau, *Hymnographi byzantini*, dans les *Échos d'Orient*, 1924, t. xxiii, p. 197-198. Jean Mauropus a été canonisé au moins par son neveu Théodore, cubulaire et notaire impérial, qui a composé tout un office ou *akolouthie* avec canon, contenu dans le *Palat. græc.* 138 (de 1299), fol. 214 v°-216 v°.

M. JUGIE.

MAURUS Sylvestre, célèbre théologien de la Compagnie de Jésus (1619-1687). — Né à Spolète le 31 décembre 1619, il fit à Rome ses études littéraires, entra dans la Compagnie le 21 avril 1636 et continua au Collège romain l'étude de la philosophie et de la théologie. En 1653 il entre comme professeur dans ce même établissement qu'il ne quittera plus guère. D'abord appliqué à l'enseignement de la philosophie, il passa, en 1658 ou 1659, à la chaire de théologie, qu'il occupa avec la plus grande distinction pendant vingt-trois ans. Nommé recteur du Collège romain en 1684, il y mourut le 13 janvier 1687. Son œuvre littéraire, fort volumineuse, est le fruit de son enseignement. Elle comporte en premier lieu des ouvrages philosophiques : *Quæstionum philosophicarum libri quinque*, 5 vol. in-8°, Rome, 1658; 2^e édit., Rome, 1670; dont il s'est fait au xix^e siècle une réimpression en 3 vol., Le Mans, 1875-1876; exposé clair et complet de la philosophie scolastique telle qu'elle s'enseignait dans la Compagnie de Jésus, et qui est demeuré classique. *Aristotelis opera quæ extant omnia brevi paraphrasi et litteræ perpetuo inhærente expositione illustrata*, 6 vol., Rome, 1668; l'*Éthique* parut séparément, en 2 parties, Venise, 1696 et 1698. Ce très utile commentaire de l'œuvre philosophique d'Aristote a été réimprimé récemment par les soins de F. Ehrle, avec l'aide de plusieurs collaborateurs, 4 vol. in-4°, Paris, 1885-1886, t. i : Logique, Rhétorique, Poétique; t. ii : Éthique, Politique, Économique; t. iii : Physique; t. iv : Traité De anima et Métaphysique. Les récents éditeurs ont laissé de côté les traités aristotéliens relatifs aux sciences naturelles et à la mathématique, que Sylvestre Maure avait aussi commentés. — Théologien, l'auteur a laissé deux ouvrages considérables : *Quæstionum theologicarum*

libri sex, 6 vol. in-12, Rome, 1676-1679, qui recouvrent une bonne partie de la théologie : Dieu, un et trine (t. i-iii); fondements de la morale (t. iv); grâce et mérite (t. v); vertus théologales (t. vi). — Quelques années plus tard il reprenait son œuvre sous une forme un peu différente : *Opus theologicum in tres tomos distributum, in quo præcipua totius theologiæ capita accurate pertractantur*, qui parut après la mort de l'auteur, 3 vol. in-fol., Rome, 1687; t. i, surtout relatif à la vie divine; t. ii, fondement de la morale, vertus théologales, justice; t. iii, incarnation, sacrements en général et sacrement de pénitence. Sylvestre Maur peut compter comme un des bons représentants de la théologie classique de la Compagnie au xvii^e siècle; s'il est moins connu, et aussi moins original, que Grégoire de Valencia et que Jean de Lugo, il n'en reste pas moins un auteur fort estimable.

Il y a une notice importante sur Sylvestre Maur en tête du t. i de l'*Opus theologicum*; en voir un court résumé en tête de l'édition de 1885 des *Aristotelis opera*; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 765-769; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 344.

É. AMANN.

MAXENCE Jean, l'un des moines scythes, voir SCYTHES (moines).

1. MAXIME BERTANI de Valence en Piémont, frère mineur capucin de la province de Milan, vivait dans la première moitié du xviii^e siècle. Par un sort commun à plusieurs de ses confrères qui s'employèrent à écrire les *Annales* de leur ordre, il n'a trouvé personne pour s'occuper de sa mémoire. On rapporte seulement qu'il fut un prédicateur de mérite, et sa mort est mentionnée au nécrologe de la province à la date du 30 août 1740. L'usage d'alors était que le prédicateur du carême, en plus de son sermon, fit chaque jour une instruction familière sur la doctrine chrétienne. Le P. Maxime y excellait et pendant le carême qu'il prêchait en 1714, dans la cathédrale de sa ville natale, la vaste église était pleine pour l'entendre. C'est le thème de ces instructions qu'il publia dans un *Lezionario catechistico composto e dato in luce non solo per commodo di chi hà cura d'anime, ma anche per utile di qualunque fedele*, in-8°, Milan, 1714. Toute la doctrine y est résumée en quarante leçons. L'utilité de ce modeste ouvrage est suffisamment attestée par ses nombreuses éditions : 2^e augmentée de deux leçons, *ibid.*, 1717, Venise, 1720, 4^e Milan, 1740, Venise, 1750, 1763, 1769. Le P. Maxime composa en outre *Ristretto della vita, miracoli e canonizzazione di S. Felice da Cantalice, capuccino*, in-8°, Milan, Bologne, 1712, traduit en allemand, *Leben, Wunderwerk und Heiligsprechung des h. Felix von Cantalicio*, Soleure, 1713; *Vita di S. Massimo vescovo di Pavia e protettore di Valenza*, in-8°, Milan, 1716. Nommé annaliste de son ordre en 1708, il publia *Annali dell'ordine de' fratri minori cappuccini, parte terza del tomo terzo*, in-fol., Milan, 1714. Il avait préparé un Appendice aux deux premiers volumes, mais nous ne savons pour quels motifs il renonça à ses fonctions avant de le faire paraître.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Vladimir de Bergame, *I capuccini della provincia Milanese*, Crème, 1898; *Necrologio della provincia di S. Carlo in Lombardia*, Milan, 1910. P. Édouard d'Alençon.

2. MAXIME DE CHRYSOPOLIS ou **MAXIME LE CONFESSEUR (SAINT)**.

I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Les renseignements sur saint Maxime de Chrysopolis sont contenus dans la *Sancti Maximi vita ac certamen*, les Actes de son martyre, œuvre d'Anastase, auxquels il faut joindre l'*Hypomnesticon*, tous

documents qui se trouvent en tête de l'édition des œuvres de Maxime par Combéfis, Paris, 1675, P. G., t. xc, et enfin les lettres de saint Maxime lui-même. Le premier de ces documents est l'œuvre d'un admirateur postérieur qui a utilisé, consciencieusement du reste, les *Actes* susdits, en racontant les dernières années de son héros, mais a dû suivre certaines conjectures au sujet de sa jeunesse et de sa lutte contre l'hérésie. Les autres documents sont de première valeur, tout à fait contemporains; ils servent à contrôler, à corriger au besoin, la biographie anonyme. De la comparaison et de l'examen critique de ces sources, résulte le tableau suivant de la vie du saint.

Maxime naquit en 580 à Constantinople d'une famille illustre, et reçut une éducation très soignée; vers l'âge de 30 ans, il fut appelé à la cour d'Héraclius pour y remplir les fonctions de premier secrétaire. Quelques années plus tard, vers 613-614, il renonçait à la gloire du siècle et s'enfermait au couvent de Chrysopolis en face de Constantinople. Plus tard, en 626, il fuyait devant l'invasion perse et passait les mers. Est-ce Chrysopolis qu'il abandonnait ainsi, est-ce une autre résidence plus éloignée de la capitale, on ne sait. L'absence de Maxime dura fort longtemps, peut-être même fut-elle définitive, malgré les démarches qu'il fit pour rentrer dans son couvent. Le lieu de refuge de Maxime fut sans doute l'Afrique. C'est là que nous le trouvons avec Sophrone, le futur patriarche de Jérusalem, avant les commencements publics du monothélisme. Il assiste probablement aux efforts de Sophrone à Alexandrie pour abolir le pacte d'union monénergiste. En 633 ou 634, Maxime, qui se trouve alors loin de la capitale, reçoit un écrit volumineux de Pyrrhus qui cherche à l'engager dans le monénergisme. Maxime se défend assez faiblement et demande un supplément d'explications; il loue même Sergius dont la sentence a procuré la paix de l'Église. Ces éloges montrent que Maxime n'était pas encore entré en lutte contre la nouvelle doctrine. En effet, c'est après l'*Ecthèse*, et pour défendre les deux volontés, comme il nous l'apprend lui-même, que le saint s'est séparé de Pyrrhus, vers 640-641. Jusqu'alors, c'est uniquement contre le monophysisme qu'il dirige sa polémique. En 641, nous constatons encore la présence de Maxime en Afrique, où il apparaît l'ami et le conseiller du préfet Georges. En juillet 645, à lieu, à Carthage, en présence du patrice Grégoire, la célèbre conférence avec le patriarche déchu Pyrrhus, à la suite de laquelle celui-ci s'avoue convaincu et accepte d'aller porter à Rome sa profession de foi orthodoxe. Avant de se rendre dans cette ville, Maxime provoque en Afrique plusieurs conciles antimonothélites auxquels il assiste.

Vers la fin de 646, il est au centre de la chrétienté. Il ne dut pas être étranger à la convocation et à la tenue du concile du Latran, présidé par Martin I^{er} (649); mais, simple moine, il n'apparaît pas dans les délibérations conciliaires. On voit seulement le nom de *Maxime moine* au bas d'une supplique des moines présents à Rome présentée aux Pères du concile. La force publique impériale vient l'arracher de Rome, ainsi que le pape Martin pour faire taire les seules voix qui dans l'empire proclament l'orthodoxie. En 653, Maxime est à Constantinople, en compagnie des deux Anastase, l'un, son disciple, l'autre, l'apocrisiaire romain. Il y subit plusieurs interrogatoires, où il confesse la vraie foi. Le premier eut lieu entre septembre 654 et mai 655. On l'y accusa, sans pouvoir le prouver, d'avoir trahi les intérêts de l'Empire. Il n'en fut pas moins condamné à l'exil, à Byzias. A Byzias même, le 24 août, commença un second interrogatoire. Ce fut plutôt une conférence théologique sur les deux volontés, où Maxime eut tous les avan-

tages, si bien que l'envoyé de l'empereur, l'évêque Théodose, en vint à parler, sincèrement ou non, de refaire sans tarder l'union avec Rome. Ce n'était pas là ce qu'on voulait, et Maxime, le 14 septembre, s'entendait condamner à l'exil et à la prison à Perbéra. On le ramena en 662 à Constantinople pour y subir un dernier assaut. Peine perdue. Il fut alors condamné à l'exil perpétuel, et conduit au pays des Lazès. Séparé de ses compagnons et enfermé au château de Schemarum, il y mourut le 13 août de la même année. Malgré l'affirmation de son biographe, il apparaît fort douteux que saint Maxime ait jamais été higoumène, et le titre d'abbé qu'on lui attribuait n'était sans doute qu'une appellation respectueuse. Et si c'est bien lui qui signe dans la supplique des moines au concile du Latran, comme il est infiniment probable, l'on doit ajouter qu'il n'était pas prêtre non plus. Tout son ascendant était fait de sa science et de sa vertu. Sur le cadre chronologique que nous venons de tracer, voir notre exposition détaillée, *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur*, dans les *Échos d'Orient*, 1927, t. xxvi, p. 24-32.

II. ŒUVRES. — Malgré une vie agitée, Maxime eut une grande activité littéraire. On peut classer ses écrits en cinq groupes : écrits exégétiques; commentaires des Pères; écrits théologiques de controverse; écrits de contenu ascétique et mystique; écrits liturgiques et divers. Nous donnerons ici les références à Combéfis, dont la pagination est reproduite dans Migne (le t. i de Combéfis = t. xc de P. G., le t. ii de Combéfis = t. xci de P. G.) Pour les ouvrages qui ne sont pas dans Combéfis, nous nous référons directement à P. G.

1^o *Écrits exégétiques*. — Maxime cherche surtout dans l'Écriture des leçons morales. Le texte sacré n'est le plus souvent pour lui qu'un point de départ pour des considérations ascétiques et mystiques.

Le plus important des écrits de ce genre est celui intitulé : 1. *Quæstiones ad Thalassium in locos Scripturæ difficiles*, Comb., t. i, p. 1-296, qui s'ouvre par un traité sur le mal. Cet ouvrage est un de ceux qui donnent la plus haute idée de la puissance d'esprit et de l'originalité du saint; les scholies qui accompagnent les chapitres sont d'un auteur inconnu du x^e siècle. 2. *Quæstiones, interrogationes et responsiones*, connu aussi sous le nom de *Quæstiones et dubia*, t. i, p. 300-334. 3. *Expositio in Psalmum LIX (Deus, repulisti nos)*; l'auteur y déploie une exégèse où les nombres jouent un grand rôle. 4. *Orationis dominicæ brevis expositio*, t. i, p. 334-356, où l'auteur fait correspondre chaque demande du *Pater* à un degré ou état de la vie chrétienne. 5. *Ad Theopemptum scholasticum*, sur trois passages du Nouveau Testament, t. i, p. 635-640. 6. Fragments divers dans les *Chânes* qui n'ont pas encore été réunis.

2^o *Commentaires des Pères*. — Les Pères commentés par Maxime sont Denys le Mystique et saint Grégoire de Nazianze.

Le premier surtout fut commenté avec un soin religieux, dans la persuasion qu'il était notre auteur de l'identité du personnage avec l'Aréopagite converti par saint Paul. Ce fut Maxime qui fixa pour ainsi dire d'une manière définitive l'interprétation catholique des œuvres de Denys. Plusieurs écrits furent consacrés à cette tâche : 6. *Scholia in beati Dionysii libros (Hiérarchie céleste, Hiérarchie ecclésiastique, Noms divins, Théologie mystique)*, précédés d'un prologue et d'une ἐμπνεῖα λέξεων. On les trouve avec la traduction latine de Lamselius dans P. G., t. iv, col. 14-526. 7. *Scholia in epistolâ Dionysii*, *ibid.*, avec la traduction de Cordier, col. 527-576. 8. *Sancti Maximi Confessoris de variis difficillimis locis SS. PP. Dionysii et Gregorii Nazianzeni ad Thomam virum*

sanctum, sur quatre passages des discours de saint Grégoire de Nazianze *De Filio*, et un passage d'une lettre de Denys à Gaïus. P. G., t. xci, col. 1031-1060. 9. *Ambrasio in Gregorium Nazianzenum ad Joannem Cyprii archiepiscopum*, *ibid.*, col. 1061-1417.

3° *Tracts théologiques et de controverse*. — Maxime a touché à beaucoup de sujets théologiques dans ses divers ouvrages, mais il a consacré, peut-on dire, la plus grande partie de son activité à la défense du dogme christologique.

Plusieurs de ces écrits sont dirigés uniquement contre le monophysisme et ont été composés probablement avant l'entrée en lutte contre le monothélisme, vers 640-641. Ce sont : 10. *De duabus Christi naturis*, Comb., t. ii, p. 76-78. 11. *De qualitate, proprietate et differentia ad Theodorum presbyterum in Mazario*, t. ii, p. 134-140; 12. Une défense du concile de Chalcédoine, t. ii, p. 140-142. 13. *Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona*, t. ii, p. 143-146. 14. *Epistola ad Joannem cubicularium de rectis Ecclesiae decretis, et adversus Severum haereticum*, t. ii, p. 259-291. 15. *Ad Petrum illustrem oratio brevis seu liber adversus dogmata Severi*, t. ii, p. 291-307, écrite avant l'avènement de Sophrone au patriarcat, car il y est question de lui comme moine. 16. *Ad eundem epistola dogmatica*, t. ii, p. 307-313. 17. *De communi et proprio, h. e., de essentia et hypostasi ad Cosmam diaconum Alex.*, t. ii, p. 313-334. 18. Une autre lettre au même, t. ii, p. 334-336. 19. *Ad Julianum Alexandrinum de ecclesiastico dogmate quod attinet ad Dominicam incarnationem*, t. ii, p. 336-339. 20. *Ex persona Georgii laudatissimi praefecti Africae ad moniales quae Alexandriae a fide catholica discesserant*, t. ii, p. 339-342. Les écrits énumérés de 14 à 20 occupent dans la collection des lettres éditées par Combéflis la série xix.

Mais c'est surtout contre le monothélisme que le grand moine eut à lutter. A cette question se rapporte un grand nombre d'opuscules ou de fragments : 21. *Ad Marinum epistola de duabus in Christo voluntatibus*, t. ii, p. 1-17. 22. *Ad Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus*, t. ii, p. 18-27. 23. *Ad Georgium presbyterum ac hegumenum de Christi mysterio*, t. ii, p. 27-31. 24. Trois courts fragments contre les monothélites : *Super illud : Pater, si fieri potest, transeat a me calix*, t. ii, p. 32-34. 25. *Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum in Cyprum insulam missus*, t. ii, p. 34-46. 26. *Ad episcopum Nicandrum, de duabus in Christo operationibus*, t. ii, p. 46-58. 27. *Ad catholicos per Siciliam constitutos*, t. ii, p. 58-69. 28. *Ad Marinum presbyterum Cypri*, écrite de Carthage, t. ii, p. 69-72. 29. *Deformatio ex epistola scripta ad Petrum illustrem*, où il est question de Pyrrhus, de divers papes, de Sophrone, écrit sous le pape Théodore, mine précieuse de renseignements historiques, t. ii, p. 74-76. 30. *Variae definitiones*, t. ii, p. 78-81. 31. *Spiritualis tomus ac dogmaticus adversus Heraclii Ecthesim, ad Stephanum Dorensem episc.*, t. ii, p. 81-98, écrite de Rome avant que parût le *Type* de Constant (648). 32. *De duabus unius Christi Dei nostri voluntatibus*, t. ii, p. 98-114. 33. *Distinctionum et unionum definitiones*, t. ii, p. 115-116. 34. *Theodori byzantini monothelitae questiones cum Maximi solutionibus*, t. ii, p. 116-123. 35. *Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum*, t. ii, p. 123-134. 36. *Fieri non posse ut dicatur una in Christo voluntas*, t. ii, p. 146-149. 37. *Capita decem de duplici voluntate Domini ad orthodoxos*, t. ii, p. 149-151. 38. *Ex questionibus a Theodoro monacho propositis*, t. ii, p. 151. 39. *Diversae definitiones SS. Patrum de duabus operationibus Domini*, t. ii, p. 151-158. 40. *In palatio cum Pirrha*, le plus important des écrits de Maxime contre le monothélisme, t. ii, p. 159-195. 41. *Epistola ad Pyrrhum presbyterum*

et hegumenum, t. ii, p. 343-347, écrite en 634; Maxime n'avait pas encore pris parti dans la querelle. 42. Quelques courts fragments, t. ii, p. 31-32 et 154. On peut aussi rattacher à la classe des écrits antimonothélites de Maxime : 43. Les Actes de la conférence de Byzias entre Maxime et Théodose, évêque de Césarée de Bithynie, t. i, p. xliiv-lviii.

Des écrits de Maxime touchant la Trinité, il ne reste que : 44. Une lettre à Marin, prêtre de Chypre, où il a un passage sur la procession du Saint-Esprit, t. ii, p. 70, notre auteur y justifie la formule latine *Filioque*; 45. Un fragment *ex opere LXIII dubiorum ad Achridæ regem*, t. i, p. 671, et l'explication du premier texte de saint Grégoire de Nazianze mentionné plus haut sous le numéro 9.

Au sujet de l'âme humaine, saint Maxime a laissé un opuscule plein de doctrine : 46. *De anima* (nature et propriétés de l'âme), t. ii, p. 195-200, et deux lettres : 47. *Ad archiepiscopum Joannem, animam esse incorpoream*, t. ii, p. 238-243; 48. *Ad Joannem* (ou *Jordanem*), *animam a morte intelligere, nec ullam ex fatalibus quæ insunt a natura amittere*, t. ii, p. 243-247.

4° *Ouvrages de contenu ascétique et mystique*. — Outre les commentaires de l'Écriture et de Denys cités plus haut, Maxime a composé plusieurs ouvrages à but directement ascétique.

En premier lieu vient : 49. Le « discours ascétique » *Liber ad pietatem exercens* (λόγος ἀσκητικός), t. i, p. 363-393, dialogue entre un abbé et un jeune moine sur les principales obligations de la vie religieuse. 50. Les *Capita de charitate*, t. i, p. 394-460, au nombre de 400, divisés en quatre centuries, forment comme un appendice du livre précédent. 51. Les *Capita theologica et aconomica*, t. i, p. 461-511. 52. *Alia capita* 243, t. i, p. 640-671. 53. *Ad Georgium praefectum Africae sermo hortatorius*, t. ii, p. 201-218. 54. Trois lettres à Jean le cubiculaire, *De charitate*, t. ii, p. 219-231, *De tristitia secundum Deum*, t. ii, p. 231-235, *Cui alii aliis divino iudicio praesint homines*, t. ii, p. 253.

5° *Ouvrages liturgiques*. — 55. *Mystagogia*, ouvrage sur le symbolisme de la liturgie, t. ii, p. 489-527. Cet ouvrage a connu de nombreuses éditions, et jusqu'à une traduction turque en caractères grecs, publiée à la suite des Proverbes de Salomon à Constantinople en 1799, in-8°; l'écrit de Maxime, Σεριφ εκκλησησενν ρουχαλιετ μανεσι, occupe la seconde moitié du livre p. 73-132. Un résumé grec a été fait du traité de saint Maxime et traduit par Anastase le Bibliothécaire. Cf. S. Pétrides, *Traité liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, t. x, p. 289 sq. et 350 sq. 56. *Brevis enarratio christiani paschatis*, écrite en 640 et dédiée à Pierre l'Illustre, P. G., t. xix, col. 1217-1280.

6° *Divers*. — Un ms. de Vienne attribue à Maxime 57. *Chronologia succincta vitae Christi*, extrait d'un ouvrage plus considérable, publiée par Bratke, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. xiii, p. 382-384. 58. Un certain nombre de lettres de circonstance, Combéflis, t. ii, passim. 59. Trois hymnes, P. G., t. xci, col. 1418-1424.

A cette longue liste il faut ajouter les ouvrages inédits suivants : 60. *De secundo adventu*, Bibliotheca Coisliniana, p. 310. 61. Συναγωγὴ λέξεων, Combéflis, t. i, p. 680.

Sous le nom de Maxime sont signalés d'autres écrits qu'il faudrait examiner de près pour en fixer l'authenticité. Ce sont : 62. *Questiones sacrae miscellaneae ad Nicephorum*, Nessel, t. ii, p. 26. 63. *Μαξιμου θεολογικῶν κεφάλαια κατ' Ἀρείου, Σαυρόλλιον καὶ Εὐδόκιμον*, dans *Cod. sinait.*, n. 385 de Gardthausen. 64. *Sancti Marini capita XV*, dans *Cod. palat. græc.* 91, fol. 247. 65. *De S. Trinitate et de Christo brevis*

formula fidei, dans *Cod. pal. græc.* 328, fol. 151. 66. Ἀντιλογία μετὰ Ἀνομοίου, ἡγουν Ἀριανίστου, Lambros, Mont Athos, cod. 4506, fol. 244. 67. *Quid sit peccatum contra Spiritum Sanctum*, Bodl. Cromw., cod. 10, fol. 347. — Georges Scholarios attribue aussi à saint Maxime une διήλεκτις Ὁρθοδόξου καὶ Μονοχρίστου; cf. Lequien, dans *P. G.*, t. xciv, col. 1505-1506.

7^e Ouvrages douteux ou apocryphes. — 1. Κεφάλαια θεολογικά ἥτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καὶ ἡμᾶς καὶ τῶν θύραθεν, ou *Loci communes*, Comb., t. II, p. 528-689, florilège abondant de sentences morales dont on n'a pas encore fixé l'auteur ni l'époque. On a remarqué une certaine relation littéraire entre ce recueil et les *Sacra Parallela* attribués à saint Jean Damascène. Cf. là-dessus Holl, *Texte und Unters.*, nouvelle série, t. I, 1897, fasc. 1, p. 342 sq. et t. V, 1901, fasc. 2, p. XXI sq.; *Byzant. Zeitschrift*, t. VII, p. 166 sq. 2. Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικά καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας, Comb., t. II, p. 512-640, divisés en cinq centuries. C'est l'œuvre d'un compilateur postérieur qui a réuni là un grand nombre de sentences prises dans les ouvrages de saint Maxime, y compris les σγόλια qui les accompagnent. W. Soppa, *Die diversa capita unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und Quellenkritischer Beleuchtung*, 1922, est parvenu à identifier tous ces *Capita*, sauf les 48 premiers de la première centurie, qu'il conjecture, pour des raisons internes, appartenir à saint Maxime, et le 49^e de la troisième centurie, qu'il suppose être une scholie. Antoine Mélissa serait l'auteur de cette compilation. 3. Les cinq *Dialogues sur la Trinité* (parmi les œuvres de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1115-1286), souvent attribués à saint Maxime, sont d'une origine plus ancienne.

III. DOCTRINE. — 1^o *Christologie*. Nous étudierons successivement la manière dont Maxime conçoit la constitution et les opérations de Sauveur.

1. *Constitution du Christ*. — Les notions métaphysiques qui servent à Maxime à exposer le mystère de l'incarnation paraissent dans l'ensemble empruntées à Léonce de Byzance. Nature, hypostase, union hypostatique, rôle du nombre, distinction entre ὑπόστασις, ἀνυπόστατον, ἐνυπόστατον, rapports entre la nature et l'hypostase, Maxime a là-dessus les mêmes idées que son devancier. Nous ne les répéterons donc pas, et nous nous contenterons d'indiquer certains points de divergence qui marquent chez notre auteur un effort et un progrès vers plus de clarté.

Tout d'abord, et cette différence est d'importance, la notion qu'a saint Maxime de l'union physique est tout à fait distincte de celle de Léonce. Celui-ci, pour qui toute nature est parfaite et complète, ne conçoit point d'union naturelle permanente où deux natures imparfaites concourent à former une nature parfaite, mais seulement des unions naturelles *in fieri et transitu*, où deux natures, altérant mutuellement leurs propriétés, donnent naissance à une nature nouvelle et distincte. S'il y a donc union permanente entre deux natures, c'est une union hypostatique. C'est une union hypostatique donc et non physique qui existe dans l'homme entre l'âme et le corps. Saint Maxime s'écarte là-dessus de Léonce. Cette idée d'union naturelle permanente qui échappe à celui-ci, il la conçoit parfaitement. Pour lui, deux natures incomplètes et imparfaites peuvent former une nature complète et parfaite, et c'est ce qui a lieu pour notre âme et notre corps. Entre eux, il n'y a pas seulement union hypostatique, mais union naturelle, et d'abord union naturelle, car un rapport mutuel d'essence les unit l'un à l'autre. Telle est la principale différence de concepts philosophiques qui sépare Maxime de Léonce.

Une autre différence qui découle de la première

concerne l'existence des hypostases. Pour Léonce, deux hypostases préexistantes peuvent fort bien, par une union hypostatique, devenir une seule hypostase et de nouveau se séparer et redevenir deux hypostases. Rien de tel n'apparaît chez saint Maxime. Il déclare même expressément qu'une hypostase préexistante ne peut passer à une hypostase d'une autre espèce, et se sert de ce principe pour nier la préexistence des âmes. *P. G.*, t. xcI, col. 1024 A.

On conçoit d'après tout cela quelles seront les précisions nouvelles qu'apporte Maxime dans la théologie de l'incarnation. La célèbre comparaison de l'âme et du corps ne peut être pour lui ce qu'elle était pour Léonce : un pur décalque. Il l'admet, certes, dans les grandes lignes, à savoir, que de part et d'autre il y a union entre substances diverses, et que le résultat en est une seule hypostase, mais, à descendre dans le détail, ce n'est pas ressemblance, mais opposition qu'il constate, puisque dans l'homme que nous sommes, il y a d'abord union naturelle, fondement de l'union hypostatique, et qu'entre le Verbe et son humanité il n'y a qu'union hypostatique, sans union physique. Aussi, beaucoup plus justement que son devancier, Maxime peut-il repousser l'expression μία φύσις σύνθετος. Il est également mieux inspiré que lui quand il dénie à l'humanité du Christ la possibilité de sa préexistence à l'incarnation. Cf., sur l'exposé précédent, V. Grumel, *La comparaison de l'âme et du corps et l'union hypostatique chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur*, dans *Échos d'Orient*, 1926, t. xxv, p. 393-406.

Dans sa défense du dogme christologique, notre saint insiste avec force et sur l'unique hypostase et sur la double nature. C'est une seule et la même hypostase qui subsiste avant et après l'incarnation. Comb., t. II, p. 36, 265, 299. Il accepte franchement la formule cyrillienne : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσχωκομένη, *ibid.*, p. 286. Mais c'est sur les deux natures qu'il insiste le plus volontiers, à cause des monophysites. Il accentue encore les formules antérieures sur ce sujet. On disait communément avant lui : « de deux natures et en deux natures. » Il précise : Le Christ est de deux natures, il est en deux natures, et il est deux natures. C'est sa formule favorite : on ne compte pas le nombre de fois où elle revient sous sa plume. Avec le nombre des natures, c'est aussi leur intégrité qu'il a à cœur de maintenir, en particulier l'intégrité de la nature humaine. De l'homme, le Verbe a tout pris, tout sauf la qualité d'individu, χωρίς τοῦ ὑποκειμένου, *P. G.*, t. xcI, col. 1320. C'est ce principe qu'il poussera jusqu'au bout dans sa lutte contre les monothélites. Les passions elles-mêmes ont été assumées, celles du moins qui sont compatibles avec la sainteté du Sauveur. Mais elles ont été en lui d'une manière surnaturelle, c'est-à-dire, qu'elles étaient toujours *mues*, et non *motrices*, *ibid.*, col. 1053 C.

Un dernier point que Maxime affirme avec une particulière énergie est la maternité divine de Marie. Il dit expressément que Marie est la mère du Verbe lui-même, l'un de la Trinité, Comb., t. II, p. 287, qu'elle a conçu vraiment le Verbe lui-même, engendré du Père avant tous les temps, *ibid.*, t. II, p. 332, que le Verbe lui-même a été en elle le germe qui la féconda. *Ibid.*, t. II, p. 29, 537, 553.

2. *Les opérations du Christ*. — A propos des opérations du Christ se pose un double problème, le second, du reste, greffé sur le premier. Il y a d'abord le problème qu'on peut appeler ontologique, à savoir : Étant donné qu'il y a en Jésus-Christ deux natures et une hypostase, devra-t-on dire qu'il y a deux activités, ou bien une seule activité? en d'autres termes : l'activité ressortit-elle à la nature ou à l'hypostase? Le second problème, qu'on peut appeler psychologique ou moral,

est celui-ci : La personnalité divine dans l'union hypostatique supprime-t-elle le ressort de l'activité humaine, la volonté ?

La réponse de Maxime au premier problème est que l'activité est chose de nature, et par conséquent suit toujours la nature et en est inséparable. Comb., t. II, p. 71, 191-192. Le Verbe, ayant assumé la nature humaine, a donc pris avec elle l'activité humaine. Maxime établit longuement, et à toute occasion, que l'agir est chose de nature. C'est même, pour lui, l'action qui fait la distinction des choses. On ne les connaît que par là. L'activité des êtres tient à leur essence, et rien n'est qui n'agisse ; ce qui n'agit pas n'a pas d'être. Ce n'est pas que Maxime sépare totalement l'action de l'hypostase. Il ne l'en sépare pas plus qu'il n'en sépare la nature. C'est bien l'hypostase qui agit, mais par la nature, et donc l'agir doit se dénombrer par la nature. C'est pourquoi en Dieu, où il n'y a qu'une nature en trois hypostases, il y a, non pas trois activités, mais une seule. Inversement, en Jésus-Christ, où il y a deux natures en une hypostase, il y a aussi deux activités, et non une seule, t. II, p. 174. C'est là l'un des principaux arguments que saint Maxime reproduit sans cesse contre les hérétiques. Mais, si les hypostases de même nature ont une même espèce d'activité, il y a cependant des différences dans la manière de la réaliser, t. II, p. 71. Tous les hommes parlent, ou rient, mais chacun à sa manière particulière de parler ou de rire, et vis-à-vis de la loi des mœurs, les uns sont bons, les autres sont mauvais. A l'hypostase appartient donc quelque chose de l'activité, un mode particulier qui lui est propre et qui est incommunicable, et qui est une propriété hypostatique. Mais ce mode ne change pas l'espèce ontologique de l'activité, il n'en est qu'une expression différente selon les individus, t. II, p. 186-187.

La solution que Maxime apporte au problème ontologique des opérations du Christ est donc très simple et très claire. L'activité, comme propriété naturelle, appartient à la nature, en est inséparable, et donc se multiplie selon la nature. Puisqu'en Jésus-Christ il y a deux natures, il est nécessaire qu'il y ait aussi deux activités. Par suite, l'hypostase unique, qui ne fait point de deux natures une seule nature, ne saurait faire non plus de leurs deux activités une seule activité ; elle fait seulement que les opérations humaines, ont leur cachet propre, du fait que la nature humaine qui les produit appartient hypostatiquement à la divinité et participe à sa puissance, t. II, p. 52-53. L'effet de ces deux activités, humaine et divine peut être unique, comme il arrive dans les miracles, et c'est dans leur conjonction que Maxime voit réalisée la parole de Denys : *ἐνέργεια θεανδρική*, dont se prévalaient les monénergistes. Cette célèbre expression contient pour lui l'affirmation des deux natures. Il explique aussi en ce sens la *συγγενής και δι' ἀμφοῖν, ἐπιδειγμένη ἐνέργεια* de saint Cyrille d'Alexandrie, t. II, p. 134-141.

Le problème psychologique ou moral concernant la volonté était plus délicat, à cause du caractère d'autonomie que présente à première vue cette faculté et de la dépendance absolue où doit rester l'humanité du Christ vis-à-vis de sa divinité. Avant tout, il fallait sauvegarder la sainteté du Christ, lui dénier la possibilité de pécher, et par suite le libre choix entre le bien et le mal, et même la moindre tendance vers le mal. En ce sens moral, on ne pouvait dire qu'il y avait en Jésus-Christ deux volontés. On devait même dire qu'il n'y en avait qu'une. C'est ce qu'avait dit, plus ou moins clairement, Honorius. Mais les monénergistes s'emparèrent de cette expression pour lui faire signifier leur doctrine. Rome, vite remise de la première surprise, le condamna. A Maxime revint l'honneur de

formuler les distinctions nécessaires qui devaient dissiper toutes les équivoques.

Notre moine-philosophe distingue *θέλημα*, *θέλησις* et *θελητόν*, t. II, p. 2-3, 162. Le *θέλημα* est la tendance vers le bien, la faculté du bien. Il signifie aussi le pouvoir d'autodétermination. *Θέλησις* signifie une tendance particulière, abstraction faite de son contenu. *Θελητόν* est l'objet désiré. *Θέλημα* est aussi employé dans le sens de *θέλησις*. La distinction capitale que Maxime introduit est la distinction de *θέλημα φυσικόν* et de *θέλημα γνωμικόν*. Le *θέλημα φυσικόν* est la tendance foncière de l'être vers son bien. L'objet en est *τὰ κατὰ φύσιν*, c'est-à-dire les choses conformes à l'ordre établi par le Créateur. En l'homme, la faculté de vouloir est en dépendance de celle de connaître. Le *θέλημα γνωμικόν*, c'est la volonté qui agit après une réflexion de la raison (*γνωμή*). La volonté physique n'est pas autre chose que la faculté ou l'acte de vouloir, le *simpliciter velle*, *τὸ ἀπλῶς θέλειν*, t. II, p. 161, la volonté gnomique signifie toujours tel ou tel vouloir précis, le *sic velle*, *τὸ πῶς θέλειν*, t. II, p. 162. Maxime appelle encore cette dernière : *θέλημα προαιρετικόν* ou *προαίρεσις*, volonté d'élection. La *προαίρεσις* provient de l'incertitude de la connaissance qui nécessite la délibération (*βουλή*). Aussi comporte-t-elle la possibilité de pécher, c'est-à-dire, de vouloir des choses en dehors de l'ordre établi pour les natures par Dieu, *τὰ παρὰ φύσιν*, t. II, p. 171-172. Il en est de la propriété de vouloir comme des autres propriétés. Identique en tous selon l'espèce, elle se diversifie selon les individus. Le *θέλημα φυσικόν* se trouve en tous également et semblablement, comme la nature elle-même, mais le *θέλημα γνωμικόν* est une caractéristique de la personne, une propriété hypostatique. Appliquant ces données au Christ, Maxime enseigne qu'en lui il y a le *θέλημα φυσικόν* avec les actes simples, sans délibération (parce que sans ignorance), qu'il comporte. Cette volonté naturelle est prouvée en cent endroits de l'Écriture où sont manifestés des désirs ou des sentiments de Jésus-Christ, qui ne peuvent point être élicités par la nature divine, t. II, p. 177-179. Quant à la volonté gnomique, fruit de la délibération, signe d'ignorance, elle ne se trouve point en Jésus-Christ. Il faut la repousser, selon Maxime, parce qu'elle entraînerait avec soi une personnalité humaine, t. II, p. 13, parce qu'elle signifierait l'ignorance dans l'âme de Jésus-Christ, et parce qu'elle comporterait par suite la peccabilité, sinon le péché. La volonté humaine du Sauveur n'est point indéterminée, elle est toujours sous l'emprise de Dieu, et divinisée, *θεωθέν*, selon l'expression de saint Grégoire le Théologien. C'est par la rectitude de sa volonté qu'il a sauvé notre nature perdue par une volonté dépravée. Comb., t. II, p. 95. Par cette distinction lumineuse de volonté physique et de volonté gnomique, Maxime explique la prière de l'agonie ; la volonté que le Christ exprimait était simplement la tendance de la nature à qui la mort fait horreur, et il l'exprimait pour montrer la réalité de sa chair : ce n'était point un choix de raison contre le choix de Dieu, t. II, p. 40. Il faut noter de plus ici que le *θέλημα φυσικόν* ne procédait pas dans le Sauveur comme en nous, mais d'une manière surnaturelle, *ὑπὲρ φύσιν*, t. II, p. 128 ; P. G., t. XCI, col. 1053 B. Les passions, avons-nous dit, n'étaient pas motrices en lui, mais mues. Elles suivaient, et ne précédaient pas le mouvement de sa volonté raisonnable, t. II, p. 166. En fait de liberté, la volonté du Christ, toute divinisée, n'en eut point pour le mal, mais sa liberté fut comme celle des saints dans le ciel. Saint Maxime n'examine pas le problème du mérite du Christ.

2. *Soteriologie*. — Le premier état de l'homme fut un état de justice. Sa tendance vers Dieu, son amour de

Dieu n'était gêné par aucun penchant inférieur. Il n'avait pas à lutter pour être vertueux. Les passions même n'existaient pas, t. I, p. 267. Il était à l'abri de la souffrance et devait jouir de l'immortalité. La propagation du genre humain par le mariage n'entraînait pas dans le plan primitif, t. I, p. 301. Résumé et centre de la création visible, l'homme, par sa fidélité, devait réaliser le plan d'unification totale en Dieu. Le péché a ruiné ce plan. Les conséquences en furent l'ignorance, la tyrannie des passions et la mort, t. I, p. 96.

Sur la faute originelle, saint Maxime s'exprime d'une manière obscure. Il distingue dans Adam deux *ἀμαρτίαι*, l'une volontaire et blâmable, à savoir, l'aversion du bien ; l'autre involontaire et non blâmable, à savoir la perte de l'immortalité, et la passibilité. La première est cause de la seconde, t. I, p. 94. Cette distinction a pour but d'expliquer le texte de saint Paul, II Cor., VII, 21 : *Eum qui non noverat peccatum, peccatum fecit*. Par amour pour l'homme, et pour l'honneur de Dieu dont le plan avait été détruit par le démon, le Verbe s'est incarné pour parer la ruine du péché. La seule raison de la naissance humaine du Verbe a été le salut de l'homme, et c'est pourquoi il a pris tout ce qui était de l'homme, hormis le péché, *P. G.*, t. XCI, col. 1039. Saint Maxime résume bien sa conception sotériologique dans cette phrase lapidaire : γίνεται τέλειος ἄνθρωπος ἐξ ἡμῶν δι' ἡμῶν καθ' ἡμᾶς, πάντα τὰ ἡμῶν ἀνελλιπῶς ἔχων, ἀμαρτίας χωρὶς. *P. G.*, t. XCI, col. 1309 A. Il était convenable que ce fût le Verbe, lumière et force du Père qui descendit sur la terre, où régnaient l'ignorance et la tyrannie du péché, pour donner à notre nature la lumière inextinguible de la vraie connaissance et la force des vertus. *Comb.*, t. I, p. 254.

Le salut s'opère d'une manière opposée à celle dont Adam nous a perdus. C'est par le plaisir qu'Adam nous a perdus, c'est par son contraire, la souffrance, que le Christ vient nous sauver. Le plaisir d'Adam, qui ne procédait pas de la souffrance, a engendré la souffrance. La souffrance du Christ, qui ne procède pas du plaisir, nous rend la félicité. Par son péché volontaire et blâmable, Adam a été sujet involontairement aux passions, que Maxime appelle péché non blâmable. En acceptant volontairement ce péché-châtiment, le Sauveur a détruit l'empire du péché volontaire. Ce qui domine surtout dans la sotériologie de notre auteur, c'est l'idée de la miséricorde divine. Le Verbe s'est incarné non pour lui, mais pour nous. *Comb.*, t. I, p. 201. Tout est conçu en vue de la restauration de l'homme. L'idée de la réparation de l'offense faite à Dieu n'apparaît aucunement. Si la justice brille dans la rédemption, c'est dans ce fait que Jésus-Christ a mérité la destruction de l'empire du péché et de la mort, en acceptant volontairement, sans y être sujet, la malédiction et le châtement du péché. L'économie est donc conçue en fonction du salut de l'homme et non de la satisfaction à Dieu. Encore moins est-il question d'une rançon à donner au démon, car celui-ci est voleur et parjure, et a été chassé d'un lieu qui ne lui appartenait pas, t. I, p. 228.

Au sujet du sort final des damnés, saint Maxime, dans le but de donner un sens orthodoxe à un passage difficile de saint Grégoire de Nysse, expose une sorte d'apocatastase mitigée, qui consiste en ceci que les âmes, quand tous les siècles seront révolus, perdront le souvenir du péché et parviendront à Dieu par une certaine connaissance, *τῇ ἐπιγνώσει*, mais non par la participation de ses biens, *οὐ τῇ μεθεξεί τῶν ἀγαθῶν*, t. I, p. 304.

3^e Autres points de doctrine. — 1. Sur Dieu. — Dieu est connu par l'ordre et la grandeur de l'univers créé comme son auteur et son artisan, *P. G.*, t. XCI,

col. 1176. Les raisons des choses, *λόγοι τῶν ὄντων*, sont en lui dès avant les siècles. Sa prescience et sa providence éternelle règlent le monde et y ordonnent toutes choses, *ibid.*, col. 1328-1329. La connaissance que nous avons de Dieu concerne son existence et ce qu'il n'est pas. En lui-même, il demeure incompréhensible, *ibid.*, col. 1229. Sur notre science de Dieu, Maxime a naturellement les mêmes conceptions que Denys, le maître qu'il commente.

2. Au sujet de la Trinité, Maxime reproduit l'enseignement des Pères antérieurs. Il y a lieu seulement de rappeler ici que son témoignage a été invoqué au concile de Florence, et a inauguré la conciliation entre les Grecs et les Latins. Il déclare en effet expressément, dans une lettre à Marin, que la formule des Latins *Filioque* n'est point opposée à l'orthodoxie, mais marque la parfaite consubstantialité des personnes divines. *Comb.*, t. II, p. 70. En plusieurs autres endroits, il enseigne que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, et de telle manière qu'il est impossible de l'interpréter autrement que d'une production véritable du Saint-Esprit par le Fils, t. I, p. 238-239, 313, 671 (ces deux derniers textes sont identiques sauf la ponctuation).

3. Sur l'âme. — Maxime prouve philosophiquement l'existence de l'âme, sa simplicité, son immortalité, sa rationalité, t. II, p. 354-361. La définition qu'il en donne est celle-ci : Οὐσία ἀσώματος, νοερά, ἐν σώματι πολιτευομένη, ζωῆς παρατιτα, *ibid.*, p. 361. Pour lui, il y a union intime entre les deux substances diverses de l'âme et du corps pour former une seule espèce. Entre eux, il y a une relation essentielle que la mort même ne supprime pas. *P. G.*, t. XII, col. 1101 BC. Les facultés principales de l'âme sont la raison, l'irascible et le concupiscible, *λόγος, θυμός, ἐπιθυμία*. *Comb.*, t. I, p. 337. L'âme, après la mort, garde toutes ses opérations, t. II, p. 245-246.

4. Au sujet de la primauté romaine, les témoignages de notre auteur sont des plus explicites. « Depuis l'incarnation du Verbe, écrit-il, toutes les Églises chrétiennes du monde entier n'ont eu et n'ont encore d'autre base et fondement que cette Église très sublime. » T. II, p. 72, 73. Il affirme ailleurs que le seul moyen pour Pyrrhus de prouver son orthodoxie est « de faire amende honorable au très saint pape de Rome, c'est-à-dire au Siège apostolique qui a reçu du Verbe incarné lui-même et des saints conciles le pouvoir de commander à toutes les saintes Églises de Dieu dans le monde entier, ainsi que le droit et la puissance de lier et de délier en tout et pour tout. » T. II, p. 76. Cf. également *Acta Maximi*, t. II, p. 17; *Comb.*, t. I, p. LV-LVI.

5. Théologie ascétique et mystique. — Saint Maxime est avant tout un moine profondément pénétré de vie intérieure. Ses tendances et sa tournure d'esprit se ressentent beaucoup de sa fréquentation de Denys l'Aréopagite. Il se l'est assimilé en le commentant. Il y a ajouté de son fonds beaucoup de vues élevées et originales. Il est à regretter qu'il ne les ait pas ramassées lui-même en un système cohérent et logique, et qu'aucun ouvrage n'ait encore paru qui en donne une synthèse fidèle et complète. Nous nous contenterons ici de montrer les principales idées qui dominent dans l'ascèse et la mystique de Maxime. C'est l'idée du Verbe incarné, auteur et modèle de notre sainteté, et l'idée de la charité ou de l'amour de Dieu.

Le Verbe incarné est pour Maxime le centre de sa théologie mystique comme de sa théologie spéculative, si tant est qu'on puisse distinguer ces deux domaines. La fin de l'homme est Dieu. L'homme devait arriver à la possession par l'innocence, mais, par son péché, il a perdu ce bonheur. L'ignorance et les passions, suites du péché, sont pour l'homme un obstacle éternel à sa

félicité. C'est le Verbe incarné qui, venant sur la terre, nous délivre de l'ignorance, nous donne la force de la vertu et détruit par sa mort l'empire du péché. Il a guéri notre nature en se l'appropriant. Le Christ est aussi le modèle et l'idéal de notre perfection. Comme sa volonté physique est toute divinisée et impuissante pour le mal, ainsi doit-il en être proportionnellement pour nous. Notre liberté doit être d'adhérer à Dieu, *P. G.*, t. xci, col. 1076, notre fin et félicité sera d'être plongés en lui, et ainsi il se fera par notre unification avec lui comme une seconde incarnation du Verbe dans les élus qui réalisera la parole de l'Écriture : *Dieu sera tout en tous*. *P. G.*, t. xci, col. 1084.

La fin de l'homme, c'est l'union avec Dieu. Elle s'effectue par la charité. Mais la charité parfaite comporte tout un ensemble de dispositions et d'opérations saintes. En tête de tous les biens spirituels, saint Maxime place les vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité. La foi est la source de tous les biens qui sont en nous. Comb., t. ii, p. 139. Notre auteur la définit une puissance d'union surnaturelle, immédiate entre le fidèle et Dieu l'objet de la foi, t. ii, p. 77. Assurément, il s'agit de la foi qui opère par les œuvres. La foi est la base des vertus qui viennent après elle, l'espérance et la charité. L'espérance est la force des deux extrêmes, la foi et la charité. La charité est l'accomplissement des deux autres, t. ii, p. 220-221. La charité est le contraire de l'égoïsme, *φιλαυτία*, cause du premier péché. Elle vient le détruire et opérer notre union parfaite avec Dieu et avec tous les hommes, t. ii, p. 221-222.

La charité contient toutes les vertus, t. ii, p. 220. Pour acquérir la perfection de la charité, il faut se détacher de soi-même. Dieu étant notre but comme vrai et comme bien, il faut aller à lui par la contemplation et l'action, par la philosophie théorique et la philosophie pratique. Celle-ci, de caractère négatif, a pour but de dominer ses passions de manière à n'en être plus troublé, et à arriver à cet état paisible de l'âme presque inaccessible au péché qui s'appelle *ἀπάθεια*. La philosophie théorique consiste à s'élever au-dessus des connaissances sensibles pour atteindre celle de Dieu, qui consiste dans une ignorance au-dessus de toute science. L'action découle et dépend de la contemplation, t. ii, p. 500-503. Le signe de la vraie charité est dans une affection sincère et une bienveillance spontanée pour le prochain. C'est du reste par la même charité que l'on aime Dieu et le prochain, t. ii, p. 225. Tout se ramène donc à la charité. Pour ce qui est en notre pouvoir, faire la volonté de Dieu, pour le reste, se confier en lui, en tout, l'aimer, t. ii, p. 203.

Pour la bibliographie, voir Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2^e édit., p. 63-64 et 26. U. Chevalier au mot *Maxime le confesseur*. Consulter en outre Wetzler et Welte, *Kirchenlexikon*, t. viii, col. 1096-1103; *Realencycl. fur prot. Th. u. K.*, t. xi, p. 457-470; Bardenhewer, *Patrologie*, 3^e édit., p. 197; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. iii a p. 401-426, 461-470; E. Montmasson, *La chronologie de la vie de saint Maxime le Confesseur*, dans les *Échos d'Orient*, t. xiii (1910), p. 149 sq.; V. Grumel, *Notes historiques et chronologiques sur la vie de saint Maxime le Confesseur*, *ibid.*, t. xxvi (1927), p. 24-32; cf. *ibid.*, t. xxv, p. 393-406, et *L'Union des Églises*, 1927, p. 295-311; H. Strack, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, 1909, in *Monographien. Exzerent, Histoire des dogmes*, t. iii, 2^e série, t. i, fasc. 1, p. 372; W. Soppa, *Die diversa capitula des Commentarii des hl. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung u. quellenkritischer Beleuchtung*, 1922, 132 p.; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 1919, t. i, p. 474-477; L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle*, 1926, p. 141-142.

V. GRUMEL.

3. MAXIME LE DOMINICAIN (Chrysoberga). Chrysoberges (Haghiors) et commencement du xv^e siècle) était un grec d'origine, vraisemblable-

ment un crétois. Il fut un controversiste remarquable. Il reste de lui un *Discours aux Crétois* où il traite de l'origine du schisme et de la procession du Saint-Esprit sous le titre unique : *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος*. On trouve aussi des échos de son activité littéraire chez deux polémistes orthodoxes ses contemporains, Joseph Bryennios et Nil Damilas auxquels il écrivait des lettres théologiques. La réfutation de Nil Damilas est adressée τῷ εὐλαβεστάτῳ ἐν Χριστῷ πατρὶκῇ ἀδελφῷ, σοφῷ τε καὶ λογιωτάτῳ κυρίῳ Μαξίμῳ, τῷ ἀπὸ Γραικῶν Ἰταλῷ... Elle concerne uniquement la question de la procession du Saint-Esprit. Les œuvres de Bryennios contiennent une lettre à notre personnage avec la suscription : *Τῷ ἀπὸ Γραικῶν Ἰταλῷ, Ἀδελφῷ Μαξίμῳ τῆς τάξεως τῶν Κηρύκων* et un dialogue sur la procession du Saint-Esprit, μετὰ τοῦ λατινόφρονος Μαξίμου τῆς τάξεως τῶν Κηρύκων. Ce dialogue eut lieu en Crète, ἐν ἀκροάσει πασῆς τῆς ἐκεῖ μητροπόλεως. Les deux premières pages sont des jeux d'esprit puérils, invention sans doute de Bryennios. Celui-ci se donne le beau rôle dans tout le dialogue, mais on aimerait avoir un compte rendu de la discussion par la partie adverse.

Maximi Chrysobergae de processione Spiritus Sancti ad Cretenses oratio, texte grec et traduction latine dans Allatius, *Græcia orthodoxa*, t. ii, col. 1074-1089, reproduit dans *P. G.*, t. cliv, col. 1217-1230; Arseny, *Réponse de Nil Damilas hiéromoine au gréco-latin Maxime sur sa défense des nouveautés et de la foi latines* (texte grec et traduction russe), Novgorod, 1895, m-96 pages. — *Ἱστορικὸν μοναχίου τοῦ Βρυεννίου τὰ παραστήτομενα*, Leipzig, 1768-1784, t. i, *Σύγγραμμα Α' περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως*, p. 407-423; t. iii, lettre 10^e, *Τῷ ἀπὸ Γραικῶν Ἰταλῷ, Ἀδελφῷ Μαξίμῳ*, p. 148-155. Consulter aussi Ph. Meyer, *Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung*, dans *Byzant. Zeitschrift*, t. v p. 74-111.

V. GRUMEL.

4. MAXIME L'HAGHIORITE, DIT LE GREC, théologien gréco-russe (1480?-1556). — I. Vie. II. Ouvrages.

I. VIE. — Celui que les Russes appellent Maxime le Grec et qui reçoit également le surnom d'*Haghiorte*, parce qu'il fut, pendant quelques années, moine au Mont Athos, naquit à Arta (Épire) vers 1480. Comme beaucoup de Grecs de cette époque, il alla faire ses études en Occident, et spécialement à Venise, où il fut l'élève de Jean Lascaris, et à Florence, où il connut Savoranole. Le fougueux dominicain fit sur lui une profonde impression, et il parlait plus tard de lui avec admiration. Il visita aussi la France, et s'arrêta quelque temps à Paris. Vers 1507, il se fit moine au monastère athonite de Vatopédi, dont la riche bibliothèque l'attirait. En 1515, le grand Kniaze moscovite Vassili Ivanovitch ayant demandé aux Vatopédiotes de lui envoyer le moine Sabba pour traduire des ouvrages grecs en slave et en russe, les moines, au lieu de Sabba, vieux et décrépît, lui députèrent Maxime, bien que celui-ci ignorât encore la langue russe. Reçu à Moscou avec beaucoup d'honneur, Maxime se mit aussitôt au travail. Il apprit vite le russe, sans en saisir, du reste, toutes les nuances, ce qui lui occasionna par la suite plus d'un désagrément. Au début, on lui donna comme aides deux traducteurs, qui rendaient en slave ecclésiastique ce qu'il leur dictait en latin. Sa première traduction, celle du *Commentaire du Psautier*, fut bien accueillie par le Kniaze et par le métropolite Varlaam. Maxime s'était cependant permis de corriger çà et là le texte des psaumes, et avait commis quelques inexactitudes. Il mena de front cette traduction avec celle d'un *Commentaire du livre des Actes*; puis le Kniaze lui fit transcrire et traduire plusieurs ouvrages pour sa bibliothèque. Ayant remarqué que les traductions

slaves des livres liturgiques fourmillaient de fautes et d'incorrections, Maxime en entreprit la réforme, et corrigea successivement le *Triodion*, l'*Horloge*, les *Ménées des fêtes* et l'*Apôtre*.

Maxime ne se borna pas à ce rôle scientifique. Il se posa aussi en réformateur de toute la société moscovite, alors en pleine décadence morale. Il s'en prit aussi bien aux vices des grands qu'aux défauts des clercs et des moines et aux superstitions populaires. Les moines étaient alors divisés en deux factions rivales : il y avait les *Zavolgskii startsi*, partisans de la pauvreté évangélique et de la vie intérieure, et les *Iossiflianes*, du nom de leur chef Joseph Volotskii, qui aimaient pour leurs monastères les grandes propriétés et les revenus opulents, et pour leurs églises les riches icônes et tout ce qui favorisait les splendeurs du culte extérieur. Maxime se rangea du côté des *Zavolgskii*. Il mécontenta le métropolite Daniel, qui avait succédé à Varlaam en 1521, en refusant de faire la traduction de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret ; et, en 1524, il perdit les bonnes grâces du Kniaze, dont il désapprouva le divorce. Il fit si bien qu'il eut bientôt contre lui tout le monde à Moscou. Pour le perdre, ses ennemis les plus acharnés l'accusèrent de correspondre secrètement avec les Turcs et, en particulier, avec l'ambassadeur de la Porte, Skinder. Dans les premiers mois de 1525, son procès fut instruit en plusieurs synodes, et il fut finalement condamné comme hérétique. La grande hérésie dont il s'était rendu coupable, c'était d'avoir osé prétendre qu'il y avait des fautes dans les anciens livres liturgiques slaves, et d'avoir opéré lui-même des corrections dans ces livres. Certaines de ces corrections étaient, en effet, fautives, et s'expliquaient par la connaissance insuffisante que Maxime avait du slave et du russe. L'une d'entre elles se rapportait à la *sessio Filii ad dexteram Patris*. Par le verbe qu'il avait employé en traduisant un passage du *Triodion*, Maxime avait enseigné que le Fils n'était assis à la droite du Père que dans le temps, et non de toute éternité. Il avait eu aussi le tort de mettre en doute l'autocéphalie de l'Église russe. Enfermé d'abord dans la prison du monastère Volokolamskii « pour conversion, amendement et pénitence » et avec défense d'écrire et de composer, il eut beaucoup à souffrir physiquement et moralement. Traduit de nouveau en jugement au concile de Moscou de 1531, après la mort de Skinder, il se vit accusé de toutes sortes de délits religieux, politiques et scientifiques. Il eut beau s'humilier, reconnaître qu'il lui avait échappé des incorrections et des inexactitudes dans ses traductions, il n'arriva pas à désarmer la haine du métropolite Daniel, qui l'envoya dans la prison du monastère d'Ostrotch, au diocèse de Tver. Il passa là plus de douze ans, privé de la communion. C'est en vain que les patriarches orientaux, les moines de l'Athos et Maxime lui-même par plusieurs suppliques s'adressèrent à Ivan IV le Terrible, qui avait succédé à Vassili en 1533, pour obtenir que le prisonnier fût rendu à sa patrie. Ce ne fut que dans les dernières années de sa vie qu'on adoucit un peu son sort, et qu'on lui permit d'assister aux offices et de communier. En 1553, il fut transféré à la laure de la Trinité près de Moscou, où Ivan IV le visita un jour. Convoqué au concile de Moscou de 1554, qui s'occupa de l'hérésie de Bachkine, il refusa de s'y rendre, craignant qu'on ne le mêlât encore à cette affaire. Il mourut en 1556.

Persécuté de son vivant par les Russes, Maxime s'est vu auréolé par eux, après sa mort. Les historiens ecclésiastiques et profanes de la Russie saluent en lui un saint et un grand homme, un précurseur des réformes nécessaires de Nikon, un martyr de la civilisation, un des éducateurs du peuple russe. Lui qui

passa une grande partie de sa vie dans les prisons monastiques pour crime d'hérésie est regardé maintenant comme un grand défenseur de l'Orthodoxie, et il figure dans la liste des saints russes, au 21 janvier.

II. OUVRAGES. — On a quelque peine à comprendre ces éloges dithyrambiques, quand on considère la médiocrité de son héritage littéraire, spécialement dans le domaine théologique, qui fut cependant pour lui le principal.

Mis à part ses travaux de traduction et de grammaire, cet héritage est constitué par une série d'opuscules de polémique religieuse roulant sur des sujets de dogme, de morale ou de liturgie. Maxime s'attaque aux latins, aux luthériens, aux mahométans, à la secte rationaliste des judaïsants, qui avait fait son apparition en Russie sur la fin du xv^e siècle. Il s'en prend à l'astrologie, qui faisait alors fureur en Moscovie. Dans la querelle de l'Alleluia — il s'agissait de savoir s'il fallait chanter un double ou un triple Alleluia, à la messe — il prend parti pour le double Alleluia, « que les anges incorporels apprirent, un jour, à Ignace le Théophore ».

Parmi ces opuscules, les principaux sont les suivants : 1. *Discours contre l'écrit mensonger de Nicolas Niemtchine*, qui avait prétendu qu'entre la foi latine et la foi grecque il n'y avait pas de différence. 2. *Éloge des saints Apôtres Pierre et Paul*, où l'on attaque les trois innovations latines des azymes, du purgatoire et de la procession du Saint-Esprit. 3. *Deux autres opuscules contre les latins*, dont l'un, relatif à la procession du Saint-Esprit et à l'addition au symbole, fut traduit en latin par Georges Krijanitch († 1678), et a été publié par A. Palmieri, dans le *Bessarione*, série III, 1912, t. ix, p. 54-79, 379-384. Il est dirigé contre le même Nicolas Niemtchine (il s'agit de Nicolas Boulev, premier médecin du Kniaze Vassili Ivanovitch), qui avait écrit une lettre sur la procession du Saint-Esprit au boiar Théodore Karpov. On peut, en parcourant cet opuscule, se faire une idée de la manière de Maxime : citations scripturaires et patristiques, accompagnées de commentaires empruntés pour la plupart aux polémistes byzantins, et de violentes diatribes contre les Latins. 4. L'ouvrage intitulé *Loutsidariou*, qui est à la fois une réfutation et une imitation du traité d'Honorius d'Autun, intitulé *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianæ theologiæ*. Le Grec, tout en attaquant ça et là le Latin, le pille sans vergogne ; il s'inspire aussi de l'ouvrage du même intitulé *Imago mundi*. Le *Loutsidariou* fut publié à Moscou en 1859 par Tikhonravov dans les *Annales (Lietopis) de littérature russe et d'antiquités*, 1859, t. i.

Malgré le peu de valeur intrinsèque de ces productions, Maxime exerça une réelle influence sur les Russes, qu'il dépassait de beaucoup par sa culture. Tout en le condamnant et en le persécutant, ces derniers lui empruntèrent plus d'une idée. On s'en aperçoit en parcourant la collection canonique du *Stoglav* ou des *Cent chapitres*, promulguée au concile de Moscou de 1551. On peut regretter que ce Grec, qui connaissait l'Occident catholique et en avait reçu le meilleur de son savoir, ait entretenu chez les Moscovites ce violent esprit d'hostilité à l'égard du catholicisme, qui leur avait été déjà infusé par les Byzantins dans la période précédente.

Les œuvres de Maxime Le Grec ont été publiées en trois volumes par l'Académie ecclésiastique de Kazan, de 1859 à 1862. Les œuvres théologiques et polémiques se trouvent dans le t. i. Cette collection ne renferme pas certains opuscules déjà édités, soit dans le *Scrigeal* de Nikon (1656), soit dans l'*Histoire de l'Église russe* du métropolite Platon Levkhine († 1812), soit dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique* (1834), dans le *Moskvitianine* (1842),

dans la *Description des manuscrits du Musée Roumiantsev* (n° 254, p. 369). L'ouvrage principal sur Maxime et son œuvre est celui d'Ikonnikov, *Maxime le Grec*, 2 vol., Kiev, 1865-1866. Gmakine, *Le métropolite Daniel et ses œuvres*, Moscou, 1881, parle aussi souvent de lui. On trouve des aperçus partiels ou des résumés de sa vie et de son activité littéraire dans les divers manuels de littérature russe, et dans les articles ou dissertations suivantes : 1° du métropolite Iarigène : *Renseignements historiques sur Maxime le Grec*, dans le *Messager de l'Europe*, n. 21 et 22 (1813); 2° de Philarète de Tchernigov, article dans le *Moskvitianine*, 1842, n° 11; 3° d'A. Gorskii, article sur la vie de Maxime le Grec jusqu'en 1520, dans les *Suppléments aux œuvres des saints Pères*, t. xviii (1859), p. 144-192; 4° de Nilskii, considérations générales sur l'influence de Maxime, dans la *Lecture chrétienne*, 1862, t. 1, p. 313-386, sous le titre : *Maxime le Grec, martyr de la civilisation*; 5° de Nélidov, *Maxime le Grec*, dans le recueil : *Dix leçons sur la littérature russe*, Moscou, 1895; 6° de Pypine, *Questions d'ancienne littérature russe* dans le *Messager de l'Europe*, 1894, n. 7; de Sinaïskii, *Court aperçu de l'activité religieuse et sociale de saint Maxime le Grec pour réformer et corriger les erreurs, les déficits et les vices de la société russe au XVI^e siècle*, Pétersbourg, 1898; 7° *Procès de Maxime le Grec et de Bassian Patrikiev*, et *Dispute du métropolite Daniel avec le moine Maxime le Grec*, dans les *Lectures de la Société impériale d'histoire et d'archéologie à l'université de Moscou*, 1847, n. 7 et 9. Notice de A. Gorfeld, dans l'*Entsiklopeditcheskii Slovar*, t. xxv, Pétersbourg, 1896, p. 447-449.

M. JUGIE.

5. MAXIME MALATAKIS (1862-1910), prêtre de la communauté grecque catholique de Constantinople, est l'auteur de plusieurs articles remarquables de controverse dans la *Katholiki 'Ephemeris*, organe de ladite communauté, et surtout d'une réponse pertinente, appréciée des missionnaires du Levant, à l'encyclique que le patriarche Anthime opposa à celle de Léon XIII sur l'Union des Églises. Le travail du P. Maxime parut en double rédaction, grecque (1895) et française (1896). Un signe de son mérite et de l'estime dont il jouissait est l'invitation que lui fit Léon XIII de prendre la direction du Collège Saint-Athanase de Rome. Il se refusa pour des raisons de santé qui furent agréées.

*Ἀποκριτικὴ ἐπὶ τῇ ἐπιστολῇ τοῦ ἁγίου ὁσίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως καὶ συνόλης ἐκκλησίας. Ἐκδομένη ἐκ Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Μ. Μ. Μαλακῆ καὶ συνόλης, 1895, in-8°, 183 pages; Réponse à la lettre patriarcale et synodale de l'Église de Constantinople sur les divergences qui divisent les deux Églises par M. M. (traduction du grec), Constantinople, 1896, in-8°, 201 pages. Notices nécrologiques sur le P. Maxime, dans la *Katholiki 'Ephemeris*, 1910, et dans le *Bulletin du Vicariat Apostolique de Constantinople*, 1911.*

V. GRUMEL.

6. MAXIME LE PÉLOPONÉSIEEN, polémiste et prédicateur grec de la fin du xvi^e siècle et du commencement du xvii^e. On connaît fort peu de chose de sa vie. Né dans le Péloponèse, Manuel se fit moine de bonne heure sous le nom de Maxime. En 1590, nous le trouvons protosyncelle de la métropole de Chio. Il devient ensuite archidiacre de Méléce Pigas, patriarche d'Alexandrie. Après la mort de celui-ci (1601), il est ordonné prêtre (1602). En 1620, il est établi à Jérusalem. Nous ignorons la date de sa mort.

Le principal ouvrage de Maxime est un long traité polémique contre les Latins écrit en grec vulgaire, que publia Dosithée, à Bucarest, en 1690, sous le titre *Ἐκτενὴς ἀπάντησις τοῦ ἁγίου ὁσίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως καὶ συνόλης ἐκκλησίας, 210 p.*, avec une préface de Dosithée lui-même, où les Latins sont fort maltraités et où est rééditée la fable de la papesse Jeanne. Un sous-titre indique la division de l'ouvrage : *Ἐπὶ τῇ προαιρέσει τοῦ ἁγίου ὁσίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως καὶ συνόλης ἐκκλησίας, 1690, p. 1-138.* A l'école de Maxime l'œuvre de Maxime avait puise une bonne violence de la propagande. L'un des deux tomes de son Manuel

ont pour but de ruiner les preuves de la primauté de saint Pierre et du pape, d'établir que l'Église n'a pas de chef suprême visible, que la cause du schisme est la primauté romaine; 2° *Sur la procession du Saint-Esprit*, qui est examinée très brièvement, *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, p. 139-142; 3° *Sur les azymes*, *Περὶ τῶν ἁγίων*, p. 143-159; 4° *Sur le changement ou la transsubstantiation des saints mystères*, *Περὶ μεταβολῆς ἡτοι μετουσίωσης τῶν μυστηρίων* (question de l'épiclèse), p. 159-171; 5° *Sur le feu du purgatoire*, *Περὶ τοῦ καθαρτηρίου πυρός*, p. 171-183; 6° *Sur la béatitude des saints : s'ils ont déjà reçu la promesse*, *Περὶ ἀπολαύσεως τῶν δικαίων, τούτῳστιν ἂν ἔλαβον τὴν ἐπαγγελίαν*, p. 184-210. Le traité, on le voit, roule sur les points controversés au concile de Florence. C'est avant tout une œuvre de vulgarisation. C'est pourquoi la procession du Saint-Esprit y tient si peu de place. Dosithée fit distribuer gratuitement l'édition aux fidèles instruits; elle est aujourd'hui d'une extrême rareté. Le même motif de propagande explique pourquoi on en fit sans retard une traduction roumaine en caractères cyrilliques, qui fut imprimée au monastère de Snagov, en 1699, aux frais du voïvode d'Oungro-Valachie.

On signale, parmi les écrits inédits de Maxime, un *Kyrakodromion* ou *Recueil d'homélies pour tous les dimanches de l'année*, et un *Recueil de passages de l'Ancien Testament ayant trait au mystère de l'Incarnation* : *Συλλογὴ γράψεων πολλῶν ἐκ Παλαιῆς Γραφῆς μαρτυροῦσάν τὴν ἐνσαρκίαν τοῦ Σωτῆρος ὁμοιωμένην*.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, éd. Harlès, t. xi, p. 522, qui reproduit la courte notice de Démétrius Procopios, dans son opuscule écrit en 1720 : *Ἱστορικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ τῶν κατὰ τὴν παρθενία αἰώνων ἱστορία*. A. K. Démétracopoulos, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig, 1872, p. 146; C. N. Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 224. Sur l'édition de l'*Ἑγχειρίδιον κατὰ τοῦ σχίσματος καπιτωτῶν*, voir Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. iv, p. 475-478; Hodos et Bianu, *Bibliografia romanesca peche*, Bucarest, 1903, p. 297-298; A. Palmieri, *Dositeo patriarcha greco di Gerusalemme (1641-1707)*, p. 84-86.

M. JUGIE.

7. MAXIME DE TURIN (Saint) (V^e siècle).

On est mal renseigné sur le *curriculum vite* de ce personnage, qui fut évêque de Turin au v^e siècle. Gennade, qui semble avoir de son œuvre écrite une connaissance sérieuse, est moins informé de ses *personalia*, puisqu'il le fait mourir sous Honorius et Théodose II, par conséquent avant 423, alors que très certainement Maxime vivait encore en 465. A cette date en effet l'évêque de Turin signe, le premier après le pape Hilaire, les actes d'un concile romain. Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 965, cf. 959; de même, en 451, il souscrivait en huitième lieu les Actes d'un concile de Milan. *Ibid.*, t. vi, col. 143. Par ailleurs, dans l'un de ses sermons, Maxime parle du martyre des saints Alexandre, Martyrius et Sisinnius, massacrés à Anaunia (Trente) en 397, comme d'un événement dont il a été le témoin oculaire. *Serm.*, lxxxi, P. L., t. lvii, col. 695. Il faut donc qu'il soit né entre 380 et 385, et probablement dans les Alpes rhétiques. Nous ne savons rien d'autre sur sa vie; son œuvre écrite témoigne d'un grand zèle pour combattre en son diocèse les restes encore vivaces des superstitions païennes; elle montre aussi qu'il a rassuré ses fidèles au moment où l'invasion hunnique menaçait l'Italie. 451; elle laisse en somme l'impression d'un pasteur tout dévoué à son peuple et très conscient de ses devoirs.

L'œuvre assez volumineuse de Maxime (elle comprend le t. lvii tout entier de la P. L.) est exclusivement oratoire. Malgré les divisions factices que les divers éditeurs ont prétendu y établir, les *homiliæ*,

les *sermones*, les *tractatus* sont tous de même nature. Ce sont des sermons, ou plus exactement des thèmes de sermon, car il n'en est guère qui dépassent, deux petites colonnes de la *Patrologie*. Ces brèves esquisses où l'évêque marquait les idées principales qu'il allait développer ne permettent donc pas de se faire une idée complète du talent oratoire de Maxime; du moins donnent-elles l'impression d'une grande variété dans le choix des sujets, d'une réelle habileté à découvrir et à exploiter les thèmes populaires. Elles ont été divisées, avons-nous dit, par les éditeurs modernes en trois catégories : homélies, sermons et traités. Les *homélies*, au nombre de 118, sont réparties entre le *temporal* (63), et le *sanctoral* (19) où figurent les fêtes des saints Étienne, Jean-Baptiste, Pierre et Paul, Laurent, Eusèbe de Verceil, Cyprien et les martyrs de Turin, Octavius, Adventius et Solutor, à quoi viennent s'ajouter 36 homélies de *Diversis*, où l'on remarquera celles sur la tradition du symbole (n. 83), sur les angoisses causées par l'invasion hunnique (n. 86-89), sur l'éclipse de lune (n. 100), sur les usages superstitieux du 1^{er} janvier (n. 103). Les *sermons*, au nombre de 116 sont pareillement répartis entre le *temporal* (55), le *sanctoral* (38) : sainte Agnès, saint Jean-Baptiste, les saints Pierre et Paul, Laurent, Cyprien les frères Machabées, les martyrs d'Anaunia, et divers autres martyrs, et enfin 23 pièces de *Diversis*, parmi lesquelles on retiendra les n. 101 et 102 sur la permanence de pratiques idolâtriques. A la suite prennent place trois *Tractatus* sur le baptême, explication des cérémonies de l'initiation aux néophytes, correspondant aux trois premières catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem.

Les deux traités qui viennent ensuite et qui ont été intitulés : *Contra paganos* et *Contra Judæos* n'ont aucun droit de figurer parmi les œuvres de l'évêque de Turin; on en dira autant des *Expositiones de capitulis evangeliorum*, qui, nous le dirons plus loin, sont de la même plume que les deux *Tractatus* précédents. Un appendice enfin rassemble 31 sermons et 3 homélies dont l'appartenance à Maxime est considérée comme douteuse par les éditeurs même (le sermon vi^o, col. 853 sq. figure aussi parmi les œuvres de saint Ambroise, à tort d'ailleurs, *Explanatio symboli ad initiandos*, P. L., t. xvii, col. 1155), enfin deux longs traités sous forme d'épîtres adressées *Ad amicum ægrotum*, qui sont imprimées aussi parmi les œuvres inauthentiques de saint Jérôme, *Epist.*, vi et vii^o, P. L., t. xxx, col. 61-105. — Enfin pour délimiter plus exactement l'œuvre de Maxime, il convient d'en retrancher au moins les textes suivants : *Homil.* cviii, P. L., t. lvii, col. 502 (qui est de saint Pierre Chrysologue, t. lii, col. 339); *Serm.*, ii, col. 533 (reproduisant saint Augustin, *Quæst. evang.*, ii, 44, t. xxxv, col. 1357); *Serm.*, lvi, sur sainte Agnès, col. 641, dont Tillemont avait déjà contesté l'appartenance à Maxime, et que les bollandistes donnent à saint Ambroise; *Serm.*, lxxii, sur saint Laurent, col. 679 (qui est de saint Léon, *Serm.*, lxxxv, t. liv, col. 435). Il est vraisemblable d'ailleurs qu'un examen plus attentif de la production oratoire attribuée à Maxime, découvrirait d'autres pièces encore de provenance étrangère ou douteuse. L'ensemble néanmoins ne laisse pas de présenter un tout homogène, et c'est bien le même style, les mêmes idées générales, la même manière qui se retrouvent dans la plupart des morceaux de l'actuelle édition. Il n'est pas impossible non plus que divers sermons de Maxime soient encore dissimulés sous d'autres noms aussi bien dans les mss. que dans les éditions.

Toutefois certaines pièces récemment publiées comme étant de Maxime par C. H. Turner, dans le *Journal of theological studies*, t. xvi, p. 161-176;

p. 314-322; t. xvii, p. 225-232, se sont révélées, à plus ample examen, comme étroitement apparentées aux deux *Tractatus contra paganos* et *contra judæos*, et aux soi-disant *Expositiones de capitulis evangeliorum*, avec lesquels elles figurent d'ailleurs dans le ms. de Vérone LI. Dans une étude fort habilement menée, dom Capelle a montré que tous ces morceaux appartenaient à un même auteur, arien militant, qui n'est autre que l'évêque Maximin. *Un homiliaire de l'évêque arien Maximin*, dans *Revue bénédictine*, 1922, t. xxxiv, p. 81-108. Voir l'art. MAXIMIN.

Débarassée de tous ces corps étrangers, l'œuvre de Maxime de Turin mérite de retenir l'attention de l'historien de la théologie. Bruni, dans la seconde partie de sa préface, reproduite dans P. L., t. lvii, col. 41-127, a rassemblé avec beaucoup de diligence et un esprit suffisamment critique les témoignages relatifs aux institutions, aux pratiques, aux dogmes chrétiens qui abondent chez ce prédicateur. Il resterait à relever et les renseignements fournis par lui sur l'état religieux et moral des populations de l'Italie au milieu du v^e siècle, et les arguments auxquels les croyait accessibles un orateur populaire, et la façon parfois très prenante dont il leur exposait l'enseignement chrétien. Il conviendrait enfin d'instituer un parallèle entre Maxime et ses deux contemporains, le pape saint Léon et Pierre Chrysologue, avec Césaire d'Arles aussi, qui le suit de près. Avec ces divers auteurs il a bien des traits de ressemblance.

1. *Éditions*. — C'est peu à peu que s'est produit le rassemblement des pièces qui ont chance d'appartenir à Maxime. Schönmann a retracé l'histoire compliquée des éditions de cet auteur dans sa *Bibliotheca historico-literaria*, t. ii, p. 618, reproduit dans P. G., t. lvii, col. 177 sq. La première édition séparée (plusieurs homélies avaient déjà paru en divers recueils) vit le jour à Cologne, en 1535, chez J. Gymnicus; il faut signaler aussi une édition parisienne de 1618, où Maxime figure entre saint Léon et saint Pierre Chrysologue, et les contributions importantes apportées par Mabillon dans le *Museum ital.*, 1678, t. ii, p. 1-31, par Muratori au t. iv des *Anecdota*, 1713, p. 1-117; par les travaux des bénédictins relatifs aux sermons de saint Augustin et de saint Ambroise. C'est en utilisant tous ces travaux que Bruno Bruni put réaliser en 1784, sur les encouragements de Pie VI, sa magnifique édition; c'est cette édition qui est reproduite dans P. L., t. lvii.

2. *Notices littéraires et travaux*. — La notice de Gennade, *De vir. ill.*, 40, P. L., t. lviii, col. 1081, bien qu'erronée pour ce qui concerne la date obituaire de Maxime, est de première importance pour la restitution de son œuvre; il resterait à retrouver l'ouvrage qui est indiqué par cette phrase : *Sed et de capitulis evangeliorum et de Actibus apostolorum multa sapienter exposuit*, depuis que les *Expositiones de capitulis evangeliorum* sont passées au compte de l'évêque arien Maximin. — Les autres notices littéraires anciennes sont négligeables : Honorius d'Autun, Trithème (qui recopie Gennade), Bellarmin, Fabricius. Notices importantes dans Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (il y a intérêt à comparer les deux éditions, 1^{re} édit., t. xiv, p. 602, et t. xvii, p. 98; 2^e édit., 1861, t. x, p. 319-329); dans Fessler-Jungmann, *Instit. Patrol.*, t. ii b, p. 256-276; Bardenhever, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, t. iv, 1924, p. 610-613; Krüger, dans Schanz, *Gesch. der römischen Litt.*, t. iv b, 1920, § 1217. — C. Ferreri, *S. Massimo vescovo di Torino, cenni storici e versioni*, Turin, 1858.

É. AMANN.

1. **MAXIMIN**, évêque arien (fin du iv^e, début du v^e siècle). — La personnalité de cet évêque est encore entourée de bien des obscurités, bien que diverses découvertes toutes récentes aient attiré sur lui un regain d'attention. Nous procéderons ici en partant des données les plus certaines, pour aboutir à celles qui restent encore conjecturales.

1^o *Le contradicteur arien de saint Augustin*. — En 427 ou 428 eut lieu à Hippone une discussion publique sur la question trinitaire, entre Augustin et un évêque arien nommé Maximin. Le procès-verbal

de cette conférence contradictoire s'est conservé parmi les œuvres d'Augustin : *Collatio cum Maximino arianorum episcopo*, P. L., t. XLII, col. 709-742. L'évêque d'Hippone n'ayant pas eu le temps nécessaire pour développer tous ses arguments les reprit dans un ouvrage qu'il publia ultérieurement : *Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum libri duo*, *ibid.*, col. 743-814. Quelques renseignements sur le contradicteur d'Augustin nous sont fournis tant par le début du procès-verbal, col. 709, que par le sermon CXL du même Augustin. Ce dernier porte le titre : *Contra quoddam dictum Maximini arianorum episcopi, qui cum Segisvulfo comite constitutus in Africa blasphemabat*. T. XXXVIII, col. 773. Enfin Possidius, dans sa *Vita Augustini*, ajoute des indications qui coïncident avec les précédentes. C. XVII, t. XXXII, col. 48. Il résulte de tout ceci que Maximin avait accompagné sur la terre africaine un contingent goth, commandé par le comte Sigisvult, que la cour de Ravenne y avait expédié pour combattre la révolte du comte Boniface. Voir Prosper, *Chronicon*, a. 427, dans *Monum. germ. hist.*, *Auct. antiquiss.*, t. IX, p. 471, et *Chronica gallica*, a. 424, *ibid.*, p. 658. Aumônier, si l'on peut dire, de ce corps expéditionnaire goth, dans les hommes et les chefs étaient ariens, Maximin avait été encouragé par Sigisvult à faire en Afrique de la propagande en faveur de l'arianisme. Il avait provoqué à une conférence publique un prêtre catholique, nommé Éraclius, lequel, ne se sentant point de force, avait fait appel à Augustin.

De ces données l'on conclura que Maximin, malgré son nom romain, était vraisemblablement, lui aussi, d'origine gothique; que dès lors il faut chercher sa patrie dans les régions danubiennes, où les Goths, convertis au christianisme arianisant par Ulfila, étaient venus s'établir au milieu du IV^e siècle. Voir J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 446 sq.

2^e L'auteur de la DISSERTATIO MAXIMINI CONTRA AMBROSIIUM. — Si la précédente conjecture est exacte, on ne doit pas s'étonner de voir ce Maximin très au fait des événements religieux qui se sont déroulés, durant le dernier quart du IV^e siècle, dans la même région danubienne. On sait avec quelle vigueur saint Ambroise, évêque de Milan, y avait mené la lutte contre l'arianisme. En 375, il avait réussi à donner un successeur catholique à Germinius, évêque de Sirmium, acquis au symbole de Rimini; et le concile qu'Anémus, ce nouvel élu, n'avait pas tardé à réunir, avait contribué à promouvoir dans tout l'Illyricum une réaction nicéenne, bien nécessaire après les longues années de la domination homéenne. Un peu plus tard, en septembre 381, le concile d'Aquilée continuait l'œuvre d'assainissement; deux évêques illyriens, Palladius de Ratiaria, et Secundianus de Singidunum, n'ayant pas voulu renoncer à l'homéisme, avaient été déposés. La situation d'Auxence, évêque de Durostorum, avait été ébranlée, elle aussi; et celui-ci, contraint d'abdiquer ses fonctions, se réfugierait en 383 à la cour de l'impératrice Justine, où il ne tarderait pas à créer de sérieux embarras à saint Ambroise.

Or ces deux événements sont vivement exploités contre Ambroise de Milan dans un texte qui s'est conservé d'assez curieuse façon. — Dans les marges supérieures, latérales et inférieures du *Parisin. lat. 8907*, lequel contient, entre autres, les deux premiers livres du *De fide* de saint Ambroise et les *Actes* du concile d'Aquilée, on trouve, d'une écriture nettement différente de celle du ms. quoique à peu près du même âge, un texte latin où revient fréquemment la phrase *Maximinus episcopus dicit*. Ce texte est d'ail-

déchiffrer les premières lignes. Reprenant d'anciennes tentatives, le plus récent éditeur, Fr. Kauffmann, a fini par reconstituer un texte à peu près lisible qu'il a proposé d'appeler *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*. La dernière partie du titre est justifiée par les violentes invectives adressées par l'auteur à l'évêque de Milan. On remarquera d'ailleurs que cette diatribe accompagne précisément les textes ambrosiens qu'elle entend réfuter. Il s'en faut d'ailleurs que cette œuvre, même en tenant compte des mutilations du texte, soit un chef-d'œuvre de composition et de style. On peut y distinguer néanmoins trois parties. La première, fol. 298 r^o-303 v^o, discute la procédure suivie, à l'instigation d'Ambroise, par le concile d'Aquilée, dont elle reproduit partiellement les actes; la deuxième fol. 303 v^o-311 v^o, est introduite par une phrase où l'auteur annonce qu'il va justifier Palladius par divers témoignages, et d'abord par une lettre d'Auxence de Durostorum sur la vie et les doctrines d'Ulfila. Cette lettre se termine par une courte profession de foi du premier évêque goth, que l'auteur de la dissertation fait suivre d'une longue amplification sur la lettre d'Auxence. Cette première déposition en faveur de Palladius était suivie d'autres témoignages que le scribe se proposait sans doute de reproduire plus tard, et pour lesquels il a laissé disponibles les marges des fol. 312 r^o-336 r^o. Allant sans doute au plus pressé, il a repris dans les marges du fol. 336 r^o (où commence dans le texte principal du ms. les *Actes* du concile d'Aquilée) une discussion entre Palladius et Ambroise, fol. 336 r^o-337 r^o, qui appartient évidemment à la même œuvre antiambrosienne que le début. Cette discussion est, à coup sûr, un fragment des *Actes* d'Aquilée, mais à partir du fol. 337 v^o, jusqu'à la fin, fol. 349 r^o, elle prend l'allure d'une invective serrée à l'endroit d'Ambroise et de la doctrine qu'il a fait prévaloir au concile de Sirmium de 375. Les avis sont partagés sur l'appartenance de cette dernière pièce. Est-elle une production de Maximin lui-même, comme l'a pensé Fr. Kauffmann, ou bien une longue citation faite par lui d'un ouvrage spécial de Palladius contre Ambroise? Cette dernière hypothèse, proposée d'abord par L. Saltet, et à laquelle J. Zeiller, nous semble la plus probable.

La solution de ce petit problème a quelque importance pour fixer la date de la *Dissertatio*. Si l'on admet en effet que Maximin est l'auteur de la diatribe finale contre Ambroise, il faut placer la composition de tout l'ensemble avant la fin de 384, puisqu'il y est parlé du pape Damase († 11 décembre 384) comme s'il était encore vivant, fol. 344 r^o et v^o. Si Maximin, au contraire, ne fait que transcrire ici un texte de Palladius, la composition de la *Dissertatio* peut être retardée de quelques années, sans que l'on puisse beaucoup dépasser 397, date de la mort d'Ambroise : on ne polémique guère contre un mort avec l'acharnement que Maximin déploie contre l'évêque de Milan.

Cette hypothèse admise, on voit tomber l'une des plus fortes objections qui aient été faites à l'identité de l'auteur de la *Dissertatio* avec le contradicteur d'Augustin. Il est difficile, pense O. Bardenhever, de faire un même personnage du polémiste qui, en 383, prend si vivement à partie Ambroise et de l'aumônier goth qui s'en va, 45 ans plus tard, provoquer Augustin à Hippone. *Altkirchliche Literatur*, t. IV, p. 479, n. 1. Encore que ceci n'ait rien de tout à fait invraisemblable, la difficulté s'atténue sérieusement si l'on rabaisse, comme il semble possible, d'une quinzaine d'années la date de la *Dissertatio*. Le plus difficile, c'est de prouver l'identité de l'adversaire d'Ambroise et du contradicteur d'Augustin. On ne peut rendre acceptable cette conjecture que par les considérations que nous avons faites au début sur le pays d'origine du

Maximin de 427, et les accointances danubiennes de l'auteur de la *Dissertatio*. Toute fragile qu'elle soit, l'hypothèse, présentée d'abord par Kauffmann, a reçu l'assentiment de Zeiller; Krüger s'y rallie avec un peu d'hésitation dans Schanz, *Gesch. der römischen Literatur*, t. IV B, 1920, p. 438 sq., et aussi Rauschen-Wittig, *Grundriss der Patrologie*, 9^e édit., 1926, p. 345.

3^o L'auteur des traités et sermons faussement attribués à Maxime de Turin. — En établissant son édition des œuvres de saint Maxime de Turin, Bruni avait utilisé un ms. de Vérone, (actuel LI, ancien 49), auquel il avait emprunté : le *Tract.* IV, *Contra paganos*, le *tract.* V, *Contra Judæos*, et les *Expositiones de capitulis evangeliorum*. Voir P. L., t. LVII, col. 781-794; 793-806; 807-832. Ce même ms. avait été exploité en ces derniers temps par C. H. Turner, qui avait publié d'après lui, toujours sous le nom de saint Maxime, d'une part une édition infiniment meilleure du *Contra paganos* et du *Contra Judæos*, *Journal of theological studies*, 1916, t. XVII, p. 321-337; 1919, t. XX, p. 293-310, d'autre part divers sermons inédits : *Ibid.*, 1915, t. XVI, p. 161-176 (7 sermons); p. 314-322 (5 sermons); 1916, t. XVII, p. 225-232 (3 sermons).

Toutefois une publication antérieure de Turner aurait dû lui inspirer quelque défiance à l'endroit de l'origine de ces diverses pièces. En 1911, en effet, ce même critique avait publié sous ce titre : *An arian sermon from a ms. in the Chapter library of Verona*, un texte incontestablement arien, emprunté au même ms. de Vérone. *Ibid.*, t. XII, p. 22-28. Cette circonstance a donné l'éveil à dom B. Capelle, qui s'est convaincu que toute la première partie de ce ms. (jusqu'au fol. 136 r^o pour le moins) n'était pas autre chose qu'un homilaire de l'évêque arien Maximin. *Revue bénédictine*, 1922, t. XXXIV, p. 81-108; cf. p. 224-233. D'une part en effet tout le lot des productions groupées dans cette première partie (dom Capelle en donne la suite p. 82), est incontestablement du même auteur; et, d'autre part, cet auteur est un arien, et un arien militant. La comparaison entre les textes de Vérone et les explications fournies par Maximin, le contradicteur d'Augustin, montre que l'on a affaire avec le même personnage. Ainsi Maximin est bien l'auteur des diverses productions qui figurent dans le ms. LI de Vérone; et le ms. d'ailleurs a dû porter autrefois le nom même de Maximin, comme il résulte d'un catalogue sommaire des mss. de Vérone ajouté par Maffei à son *Istoria teologica* (1742).

Les conclusions de dom Capelle nous paraissent tout à fait plausibles. Elles ne font d'ailleurs que renforcer l'hypothèse qui identifie l'auteur de la *Dissertatio contra Ambrosium* et le Maximin de la *Collatio*. Encouragé par sa trouvaille, dom Capelle essaie d'augmenter encore le bagage de Maximin, en joignant à son compte un certain nombre de fragments ariens publiés jadis par Maï et reproduits dans P. L., t. XIII, col. 593-632. M. Zeiller avait proposé l'attribution en bloc de ces fragments à Palladius. *Op. cit.*, p. 490 sq.; dom Capelle voudrait mettre à part les fragments I, II, III, IV et XIV « qui trahissent leur commune origine » et lui paraissent être de Maximin. Par contre il n'y aurait pas lieu d'attribuer à celui-ci le *Sermo arianorum* reproduit et réfuté par saint Augustin. P. L., t. XLII, col. 678-708. Du moins pourrait-on penser « à une dépendance indirecte, par exemple à l'utilisation d'un traité de l'évêque arien par les auteurs du sermon ». *Revue bénédictine*, loc. cit., p. 106.

L'avenir dira ce qu'il faut retenir de ces diverses conjectures. Ces travaux d'approche ont, tout au moins, l'avantage d'attirer l'attention sur la littérature arienne de langue latine. Elle est si mal connue que tous les débris doivent être soigneusement recueillis

et examinés par qui veut se faire une idée précise du néo-arianisme.

4^o L'auteur de l'OPUS IMPERFECTUM IN MATTHÆUM.

— De cette littérature le monument le plus considérable est, à coup sûr, le recueil de 54 homélies sur saint Matthieu qui figure, d'une manière si surprenante, parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome, P. G., t. LVI, col. 611-946. Commentaire continu du premier évangile, l'ouvrage est incomplet en bien des endroits, d'où le nom d'*Opus imperfectum in Matthæum* qui lui a été donné de bonne heure. Tout le Moyen Âge latin, jusqu'à Érasme, l'a considéré comme une traduction, d'ailleurs mutilée, d'un commentaire de Jean Chrysostome, fermant plus ou moins volontairement les yeux sur l'arianisme qui y transparaît à maint endroit. Des tentatives furent faites d'ailleurs pour amender dans le sens orthodoxe une rédaction dont on attribuait les défauts aux insuffisances du traducteur, ce qui explique l'histoire assez mouvementée du texte, qu'a esquissée Fr. Kauffmann, *Zur Textgeschichte des Opus imperfectum in Matthæum*, Kiel, 1909. L'appartenance à Chrysostome n'est plus acceptée par personne, et, sauf l'exception de J. Stiglmayr, tout le monde est d'accord aujourd'hui pour y reconnaître non une traduction, mais une œuvre originairement composée en latin.

Ce commentaire est un travail extrêmement remarquable, qui mériterait, tant du point de vue de l'exégèse que de celui de la doctrine une étude approfondie. Avec une grande habileté l'auteur fait sortir du texte évangélique et les enseignements moraux qu'il comporte, et les leçons doctrinales qui s'y peuvent rattacher. Préoccupations de moraliste et soucis de polémique contre la doctrine de Nicée se partagent l'auteur. Aussi bien la doctrine de Rimini, qu'il expose parfois sur un ton de singulière piété, traverse-t-elle, au moment où il écrit, un fort mauvais pas. Mais Dieu ne l'abandonnera pas, ni ceux qui lui sont fidèles malgré tout; le triomphe de la vérité sur l'erreur est certain, les adversaires de la saine doctrine finiront tôt ou tard par recevoir le châtiment mérité. Tout cela dit d'ailleurs sur un ton de grande modération, par quelqu'un qui parle d'autorité et semble jouir parmi ceux qu'il exhorte d'un prestige incontesté. Une partie des homélies semble avoir été prononcée de vive voix; d'autres sont adressées par écrit à une communauté dont l'auteur se trouve momentanément séparé.

La date de composition est relativement facile à déterminer. L'ensemble remonte à une époque où la doctrine homéenne est en recul devant une réaction catholique appuyée par l'autorité civile. Ce ne peut guère être, bien qu'on l'ait soutenu, la période qui suivit en Italie et en Afrique la conquête byzantine du VI^e siècle; divers indices (doute sur la canonicité de la II^e Joannis, ignorance des écrivains ecclésiastiques postérieurs à saint Jérôme, de certaines institutions ecclésiastiques) empêchent de s'arrêter à une date aussi basse. Mieux vaut remonter jusqu'aux dernières années du IV^e ou au début du V^e siècle, alors que se prononce la réaction catholique inaugurée par Théodose le Grand. La patrie semble d'abord plus difficile à retrouver; pourtant, éliminées diverses hypothèses, il semble qu'il faille s'arrêter aux provinces les plus orientales de l'Empire où se parlait le latin. « Si l'auteur, dit J. Zeiller, est de culture romaine, il a vécu dans une région où s'étaient introduits des éléments barbares : les allusions que renferme son Commentaire à la vie politique, sociale et économique, telle qu'il a pu l'observer autour de lui, dénotent un homme au courant des mœurs germaniques. Il parle de l'élection des rois et des royautés contemporaines; il semble vivre au milieu de gens qui ne pratiquent que la guerre ou l'agriculture et ignorent le commerce; il mentionne

l'usage gothique de donner aux enfants des noms susceptibles de leur conférer les qualités qu'on leur souhaite. Mais, dans le même endroit, il appelle *barbare gentes* les peuples qui se distinguent par ces pratiques. S'il est lui-même Germain de naissance, c'est donc un Germain de l'Empire, un Germain civilisé ou dégermanisé. » *Les origines chrétiennes*, p. 478. Tous ces indices nous invitent à chercher vers la Thrace ou la Mésie la patrie de notre auteur, en ces régions où Valens avait cantonné les premiers Goths.

Dans ces conditions, pense M. Zeiller, il semble que l'on ait quelque droit d'attribuer à Maximin, l'auteur de la *Dissertatio contra Ambrosium*, la paternité de l'*Opus imperfectum*. Les autres auteurs de cette région que nous connaissons (assez mal, d'ailleurs) se trouvent exclus : Ulfila, Palladius, le second Auxence, par des considérations chronologiques diverses. Reste donc Maximin. « Il fut un écrivain fécond puisque, outre le développement de la *Dissertatio* de Palladius contre Ambroise, nous possédons de lui une *Disputatio* contre saint Augustin, et que, l'évêque d'Hippone ayant renouvelé la controverse dans un traité spécial, Maximin promit et vraisemblablement publia une réplique dont le texte ne s'est pas conservé. » *Ibid.*, p. 473. Mais l'auteur de l'*Opus imperfectum* est aussi un écrivain fécond ; il avait composé (il nous en avertit lui-même, *P. G.*, t. lvi, col. 680, 726, 802) des commentaires sur Marc et Luc ; il polémique contre la doctrine nicéenne de la même façon que le contradicteur d'Augustin ; il utilise, semble-t-il, un texte biblique analogue. Mais, surtout, il a un point de doctrine commun avec lui et qui lui semble particulier ; le contradicteur d'Augustin et l'auteur de l'*Opus imperfectum* nient tous deux la conception du Christ par l'opération du Saint-Esprit. Comparer *Op. imperf.*, *P. G.* t. lvi, col. 634, et S. Augustin, *Contra Maximinum hæreticum*, II, xvii, 2, *P. L.*, t. xliii, col. 784. On entendra que, de part et d'autre, est niée non la conception virginale, mais le fait qu'elle s'est accomplie par l'œuvre de l'Esprit. Créature du Fils, qui lui est supérieur, la troisième personne n'a pu que sanctifier Marie, mais c'est la Sagesse de Dieu (autrement dit le Verbe) qui s'est éditée le temple où il a habité. » Concluons, ajoute J. Zeiller, qu'il y a de très fortes présomptions pour que l'*Opus imperfectum* soit sorti de la plume de l'évêque Maximin. » *Ibid.*, p. 480.

A vrai dire, dom Capelle ne se rallie pas à cette démonstration. Le bagage littéraire de Maximin qu'il vient d'enrichir de tout ce qui lui avait été ravi par Maxime de Turin, ne lui semble pas autoriser l'attribution à cet auteur de l'*Opus imperfectum*. La comparaison entre les sermons du ms. de Vérone et les homélies de l'*Opus*, ne plaide guère, il faut l'avouer, pour l'identité d'auteur. Dom Capelle signale d'une manière générale que la manière n'est pas la même ; qu'en particulier la préoccupation pratique de moraliser, si apparente dans les homélies, ne se retrouve guère dans les sermons, beaucoup plus tournés vers la parénèse à tendance dogmatique. Il y a plus. Une comparaison attentive entre les passages parallèles des homélies de l'*Opus* et des sermons de Vérone, nous a montré qu'il n'y a jamais de rencontre entre les deux textes dans l'expression du même passage évangélique. Ces passages sont, à la vérité, assez rares ; par un malheureux hasard, il se trouve, en effet, que les péripécies expliquées dans les sermons figurent rarement dans les homélies. Mais il est bien extraordinaire que, dans la demi-douzaine de textes évangéliques qu'expliquent en commun les sermons et les homélies, il n'y ait aucun rapprochement, ni d'expression, ni d'idée entre les deux développements. Sans doute, un prédicateur développant un thème évangélique n'est pas obligé de se répéter chaque fois, mais il est presque

impossible que telle idée favorite et bien caractéristique ne revienne pas sous une forme ou sous une autre. Comparer : *Matth.*, v, 14 ; *P. L.*, t. lvii, col. 821, et *P. G.*, t. lvi, col. 685-686 ; *Matth.*, ii, 11 : *Journ. of theol. stud.*, t. xvi, p. 162, et *P. G.*, col. 642 ; *Matth.*, iii, 15 ; *J. T. S.*, p. 164, et *P. G.*, col. 658 ; *Matth.*, ii, 16 sq. ; *J. T. S.*, p. 315, et *P. G.*, col. 644. Par contre une comparaison générale du style du *Contra paganos* (édit. Turner) et de l'*Opus imperfectum* se montrerait plus favorable, nous semble-t-il, à l'identité des auteurs.

Il reste néanmoins que les divers ouvrages que nous venons sommairement d'étudier appartiennent à coup sûr à une même famille. C'est ce qui justifiera leur groupement sous le nom de Maximin, groupement tout provisoire, en attendant que de nouvelles recherches aient permis d'éclaircir ce point d'histoire littéraire.

Les textes dont il a été question au cours de l'article ont été publiés comme suit : La *Dissertatio Maximini*, par Fr. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila : ALEXANDRI DOROSTORENSIS EPISTULA DE FIDE, VITA ET OBITU WULFILAE, im Zusammenhang der DISSERTATIO MAXIMINI CONTRA AMBROSIVM*, Strasbourg, 1899 ; les traités et sermons provenant du ms. de Vérone par C. H. Turner dans le *Journal of theological studies*, voir énumération des passages, col. 469 ; l'*Opus imperfectum in Matthæum*, dans *P. G.*, t. lvi, col. 611-946 ; le *Sermo arianorum*, dans *P. L.*, t. xliii, col. 677 sq. ; les *Sermonum arianorum fragmenta antiquissima* (d'après Mai, *Veter. script. nova collect.*, t. m b, p. 208) dans *P. L.*, t. xiii, col. 593-652.

Les travaux importants ont été signalés au cours de l'article ; renseignements plus complets et abondante bibliographie dans J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 474-505. Voir aussi O. Bardenhever, *Gesch. der altkirchlichen Literatur*, t. iv, 1924, p. 479 sq. ; Rauschen-Wittig, *Grundriss der Patrologie*, 9^e édit., 1926, p. 345.

É. AMANN.

2. MAXIMIN D'AIX, frère mineur capucin de la province de Provence, se nommait au siècle Pierre Gigots et appartenait à une famille d'avocats. Entré jeune encore en religion, le 25 septembre 1624, il mourut à Aix en 1687, après avoir rempli différentes charges dans son ordre. En 1667 paraissait à Mons la célèbre traduction du Nouveau Testament, commencée par Antoine Le Maistre et continuée par son neveu Isaac Le Maistre de Saci et Antoine Arnauld. Attaquée dès son apparition, condamnée par l'archevêque de Paris et le Conseil d'État avant de l'être par Clément IX, le 20 avril 1668, la traduction fut défendue par Arnauld et Nicole. Le P. Maximin composa contre elle et ses défenseurs un ouvrage qui rencontra des oppositions même avant de voir le jour. Bien que muni de toutes les approbations officielles, l'auteur se vit refuser le Privilège du roi pour l'impression, et ce ne fut que deux ans après l'avoir achevé qu'il put le faire paraître hors de France. Il a pour titre *Réflexions sur les vérités évangéliques, contre les passages que les traducteurs de Mons ont corrompus dans le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus Christ, traduit en françois, selon l'édition Vulgate, avec les différences du Grec : et les Réponses qui démontrent la fausseté de la traduction du mesme Nouveau Testament imprimé à Mons, qui anéantit la plupart des articles de la Foy, et des Sacrements de l'Eglise*, in-4^e, Trévoux, 1681. L'auteur y fait voir les erreurs doctrinales que favorise cette traduction. Le livre du P. Maximin irrita les jansénistes, qui trouvaient chez les capucins de nombreux et vigoureux adversaires ; aussi l'un d'eux, Jean Barbier d'Aucour, publia sous le voile de l'anonyme un *Manifeste ou la préconisation en vers burlesques d'un nouveau livre intitulé Réflexions sur les vérités évangéliques, contre la traduction et les traducteurs de Mons, par les R. P. Capucins de Provence*, Riort, 1681, 1683. Ce poème burlesque est un tissu de vel

gaires injures contre le P. Maximin et ses confrères. « Leur rage ne fut point assouvie, écrit le P. Calixte de Brignoles, ils attaquèrent la forme de cet ouvrage et ils parvinrent par leurs brigues à le faire regarder comme un ouvrage suspect, parce qu'il avait été imprimé dans les pays étrangers. Ils surprirent une lettre à M. Le Tellier, chancelier de France, par laquelle il ordonnait au Provincial des capucins d'en saisir tous les exemplaires et de les envoyer à M. de Morand, intendant de Provence. Cette lettre datée du 21 janvier 1682 eut son effet et rendit cet excellent livre assez rare. »

Achard, *Dictionnaire historique des hommes illustres de Provence*, Aix, 1785-1877 (art. *Henri de la Seyne*); Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 460.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MAYER Christophe, né à Augsbourg en 1564, entra dans la Compagnie de Jésus en 1582, et enseigna les diverses sciences ecclésiastiques à Passau, Brixen, Gratz et Vienne. Il mourut en cette dernière ville le 11 octobre 1626. Il reste de lui un volume de controverses contre les protestants qui eut sa célébrité et fut souvent réimprimé. *Octo fidei controversiæ ob quas solas plerique hoc tempore difficultatem habent redeundi ad Ecclesiam manifeste catholicam*, 1 vol. in-8°, Cologne, 1622; Vienne, 1622; Nuremberg, 1626; Cologne, 1627. On y traite successivement des œuvres, de la communion sous les deux espèces, de la présence réelle, du purgatoire, du culte des saints, des images, des reliques, enfin de la tradition. Lupenius, *Biblioth. realis theologica*, t. II, p. 656, en signale une traduction allemande de 1629 : *Sechs streitige Religionspuncten darinn manche anstehen und eben darum catholisch zu werden bedencken tragen*. De fait, l'académie de Leipzig demanda à Jean Hofer de réfuter l'ouvrage, qui lui paraissait fort dangereux pour la cause luthérienne. Or l'étude que fit Jean Hofer de l'argumentation de Christophe Mayer le convertit lui-même au catholicisme; il se fit même jésuite, comme le narre agréablement Mgr Raess, *Die Convertiten*, t. v, p. 387-398.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 799; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 738-739.

É. AMANN.

MAYNARD, docteur en théologie et chanoine de Saint-Sernin de Toulouse, avait publié, à Nantes, 1720, des *Lettres d'un théologien catholique* où il invitait les réformés à entrer en conférence avec lui sur la religion. Armand de la Chapelle, pasteur de l'Église wallonne de la Haye, ayant répondu, le chanoine fit paraître : *La religion protestante convaincue de faux dans ses règles de foi particulières*, 2 vol. in-12, Paris, 1740, ouvrage qui est fort loué par le *Journal des Savants*, 1741, p. 62.

Richard et Giraud, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, édit. de 1824; Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexicon*, t. IV, 1813, qui commet une assez jolie bévue, répétée par Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 1107.

É. AMANN.

MAYOL Joseph, frère prêcheur (XVII^e siècle). — Natif de Saint-Maximin, il fit ses études théologiques au couvent d'Avignon, puis enseigna dans divers collèges dominicains du midi de la France, en même temps qu'il donnait carrière à un réel talent de prédicateur. Il mourut en 1704 après avoir rempli d'importantes charges dans son ordre, notamment celle de provincial de Toulouse. Fin lettré et, comme dit son contemporain Échard, *Musei ac librorum cultor assiduus*, Mayol était un théologien précis et profond. Ces deux qualités dont la rencontre est peu commune firent le charme de sa personnalité et assurèrent le succès de divers opuscules qu'il composa, en particulier de son

Abrégé de la dévotion du Rosaire de la Mère de Dieu, in-12, de 192 pages, qui eut cinq éditions en six ans (1679-1685).

Mais Joseph Mayol est surtout connu pour sa *Summa moralis doctrinæ thomisticæ circa decem præcepta decalogi : Item virtutum theologicarum fidei, spei et caritatis, vitiisque illis opposita, nec non circa propositiones morales de hac materia ab Ecclesia damnatas, variis in locis sparsas. Quæ omnia ad rigidam scholasticæ disputationis trutinam ponderantur, juxta incensuissimamque doctoris angelici D. Thomæ Aquinatis dogmata, cujus vera mens inter laxiores et rigidiores novellistarum opiniones media penditur*, Avignon, 1704, in-4°. Échard néglige de préciser qu'il s'agit de deux volumes, l'un de 440 pages et l'autre de 366 pages, imprimés sur deux colonnes en caractères très serrés. Il s'agit même de bien davantage que d'un simple exposé du Décalogue. En vrai thomiste, Mayol part d'un traité complet des vertus théologiques, avant d'aborder la vertu générale de justice et les vertus particulières que suppose chaque précepte du Décalogue. Il étudie, à la manière de saint Thomas dans sa *Somme*, les vices correspondants à chaque vertu et il entre, de plus, dans des considérations pratiques appropriées aux préoccupations des casuistes modernes. Dans cette vaste synthèse morale, il en veut surtout à ces casuistes auxquels, dit-il, il ne répugne pas « de flotter à tous les vents de la doctrine » pourvu qu'ils réussissent à « aduler » les hommes. Avec quelque préciosité, il explique qu'il vogue, entre Charybde et Sylla, sur la mer agitée par la querelle du jansénisme et du laxisme.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1721, t. II, p. 765; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 944.

M.-M. GORCE.

1. MAYR Antoine, né à Nesselwang (Bavière) en 1673, entra dans la Compagnie de Jésus en 1689, et fut longtemps professeur de théologie scolastique aux universités de Fribourg-en-B. et d'Ingolstadt. Il mourut en 1749. — Son œuvre imprimée, assez volumineuse, comprend : d'une part deux cours complets, l'un de théologie scolastique, en 8 vol. in-8°, publié à Ingolstadt de 1729 à 1732 (édit. en 2 vol. in-fol., *ibid.*, 1732), l'autre de *Philosophia peripatetica*, en 4 vol. in-4°, Ingolstadt, 1739 (réédit. à Venise, 1745, et à Genève, 4 vol. in-fol.); d'autre part deux traités spéciaux : *Tractatus theologicus de primo et secundo adventu Christi Domini, ejusque vita in terris, item de gestis ac privilegiis B. Virginis ac plurium Salvatoris nostri consanguineorum aut familiarium*, in-8°, Ingolstadt, 1742; *Quæstiones theologicæ de contritione*, in-4°, *ibid.*, 1746.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 897; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 1337;

É. AMANN.

2. MAYR Antoine, de la Compagnie de Jésus (1710-1772), a laissé un *De locis theologicis, vera religione et Ecclesia*, in-8°, Augsbourg, 1771.

Sommervogel, *Bibliothèque*, t. v, col. 809.

É. AMANN.

MAZOLINI Silvestre, DIT **SILVESTRE PRIERIAS**, (on trouve aussi les orthographes *Mazolini* et *Mozolini*), frère prêcheur piémontais (1456-1523). — Il naquit en 1456 à Prierio, près d'Asti, et prit à quinze ans l'habit dominicain au couvent de Gènes. Ses qualités religieuses et intellectuelles lui valurent rapidement le magistère en théologie. Il devint donc régent du collège des dominicains à l'université de Bologne et y fut par l'éclat de sa parole un professeur célèbre. Le sénat de Venise rechercha ses services et l'on se demande s'il n'a pas enseigné plusieurs années à l'université de Padoue. Prieur à

Milan, à Vérone, à Côme, supérieur majeur de sa congrégation de l'une et l'autre Lombardies en 1508, de nouveau prieur à Bologne en 1510, on le retrouve en 1511 à Rome où il avait été appelé par le pape Jules II. En 1515 comme la charge de Maître du Sacré Palais était vacante, le pape Léon X, sur les conseils du cardinal Cajétan, confia cette charge, par bref du 15 novembre, à Mazolini qui devait l'occuper jusqu'à ce qu'il mourut de la peste en 1523.

La dernière page du *Conflati ex angelico doctore S. Thoma primum volumen* de Mazolini, contient la liste de ses ouvrages : *Commentarium in spheram; In theoricis planetarum*, Venise, 1515; *Textum dialecticæ*, Venise, 1496; *Brevissimum epitoma Capreoli; Aliud epitoma Capreoli ejusdem cum additionibus opinionum et notabilium*, Crémone, 1497; *Aurea Rosa*, Bologne, 1503; *Quæstiones ad Evangelia; Vita de la seraphica et ferventissima amatrice di Jesu Christo salvatore santa Maria Magdalena raccolta cum molte nove historie*, Milan, 1519; *Parvum confessionale; Magnum confessionale; Trialogum de B. Magdalena in spelunca*, Milan, 1519; *Scale del santo amore*, imité d'Henri Suso; *Refugio di sconsolati*, également imité d'Henri Suso; *Trialogum in Sol; Vita di la gloriosa regina del cielo per modo historiale; Summa Summarum quæ Silvestrina dicitur nuperrime magna cum diligentia recognita adjectis etiam adnotatiunculis et numeris hactenus non impressis*, 1519, in-4°, 1^a pars., p. 790 II^a pars., p. 777; *Libellum de sublevatione infirmantium; Breve compendium de secundis intentionibus*, Bologne, 1599; *Brevis tractatus de exorcismis*, Bologne, 1573; *Quæstiuncula de æterna veritate propositionum in materia naturali; Breve opusculum de judicio temerario ad illustrem D. Matthæum Standardum; Definitiones omnium legum ad fratrem Theramum de Janua; Consilium de Monte Pietatis; Consilium de facto retrovendi; Sermones prædicabiles; Opusculus de immolatione agni spiritualis et sacrificio novæ legis; Malleum contra Scoticas; Opus de irrefragabili et authora veritate Romanæ Ecclesiæ Romanique pontificis contra Martinum Lutherum ordinis Eremitarum et sunt libri tres* : 1. *De ipsa quam diximus veritate in se*, 2. *De ea quantum ad efficaciam ejus in Martinum*, 3. *Forle erit Epitoma dictorum*; il est porté au titre : *In præsumptiones Martini Lutheri conclusiones de potestate papæ dialogus*, Rome, 1518; *Errata et argumenta Lutheri recitata detecta et copiosissime trita*, Rome, 1590, in-4°; *Replica ad eundem Lutherum; Epitoma responsionis ad eundem Lutherum; Conflati ex angelico doctore D. Thoma primum volumen*, Pérouse, 1519.

Il faut ajouter à cette liste : *De Strigimagarum dæmonumque mirandis libri tres, una cum praxi exactissima et ratione formandi processus contra operas*, Rome, 1521; *Dialogus de S. Paulo*, Rome, 1516; *La sacra historia de S. Agnese da Montepoliciano dell'ordine de predicatori*, Bologne, 1514. On a attribué aussi à Silvestre Prierias un commentaire des *Sentences*, une défense de la doctrine de saint Thomas, un traité du naître, vivre et mourir, une introduction à la logique, d'autres traités contre Luther. On a même mis sous son nom, en manière de dérision, un violent libelle d'inspiration luthérienne.

Mazolini Prierias, comme maître du Sacré Palais, avait fait partie de la commission chargée d'examiner le cas de l'humaniste Reuchlin. Tout naturellement il fut le premier à prendre part à la polémique catholique contre Luther, dès que celui-ci eut promulgué, le 31 octobre 1517, les quatre-vingt-quinze thèses qui firent scandale. Par-dessus la question des indulgences, Luther attaquait toutes sortes d'abus réels ou prétendus. La papauté romaine elle-même était raillée, et seul un léger voile de catholicisme apparent masquait sur ce point la profondeur de l'hérésie. En cette

affaire compliquée, Prierias vit très juste. Il discerna que la plus fondamentale des doctrines luthériennes était celle qui, sous couleur de limiter le pouvoir du pape relativement aux indulgences, battait en brèche la suprématie de la primauté romaine. Léon X demanda lui-même à Prierias de prendre position, en orthodoxe, contre l'hérésie naissante. Prierias imagina un dialogue qui visait spécialement les *præsumptuos Martini Lutheri conclusiones de potestate papæ*, et attaquait directement la doctrine de Luther à propos de l'Église romaine. L'ouvrage était solide, rempli d'arguments de bon sens, mais de composition rapide et d'un ton non seulement vif, mais fort piquant. Écrit, dit-on, dès 1517, il fut répandu par l'imprimerie à travers l'Allemagne et l'Europe dans le courant de 1518.

Certains auteurs ont décrié ce premier traité de Prierias contre le luthéranisme naissant. Pallavicini, dans son *Histoire du concile de Trente*, t. I, c. vi, n. 3, a élevé de violentes critiques dont le P. Hurter s'est fait l'écho : « L'argumentation de Prierias se ramène au simple argument d'autorité, disent-ils. Elle ne repose sur aucun contexte solide. Son style est dur et négligé. » Il est plus exact de dire qu'il n'y avait pas encore, sur la matière, les précieuses définitions du concile du Vatican pour éclairer la foi des théologiens et des fidèles. Dès la première attaque des protestants, on ne pouvait demander à la première riposte de Silvestre Prierias une teneur absolument scientifique. Il est déjà intéressant de constater qu'il s'est trouvé, au début même de l'apostasie de Luther, un scolastique de race pour frapper au point faible par un recours pertinent à l'Écriture et à la Tradition. D'ailleurs, Prierias n'avait pas voulu composer un traité didactique, mais une rapide réfutation où, pour les besoins de l'exposé et de la contradiction, l'ordre même des thèses de Luther n'avait pas à être respecté. Prierias s'en explique dans sa dédicace au pape : tant que Luther n'irait pas plus loin, il se bornerait à énoncer les justes principes opposés aux erreurs nouvelles. Ces principes, énoncés par Prierias avec la plus grande clarté et la plus absolue orthodoxie, sont au nombre de quatre : sur la nature de l'Église, sur la plénitude des pouvoirs spirituels du pape, sur l'infailibilité de l'Église, sur le concile et le pape. Accessoirement, Prierias donne une excellente théorie des indulgences. Enfin, il se propose de poursuivre sa démonstration, si Luther poursuit son erreur.

Luther était trop avancé dans son évolution anticatholique pour entendre humainement raison. La contre-attaque brusquée de Silvestre Prierias le mit au comble de la fureur. Il reçut son écrit des mains du cardinal Cajétan alors à Augsbourg, dans le courant d'août 1518. Le cardinal Cajétan lui remit également une assignation, signée de Girolamo Ghiorucci et de Prierias lui-même, ordonnant à Martin Luther de se rendre en cour de Rome, pour répondre aux imputations d'hérésie et de mépris de l'autorité du Saint-Siège. Soixante jours de délai lui étaient laissés pour comparaitre. Luther n'alla pas à Rome et il adressa au *Dialogue* de Prierias une réponse où il le couvrit d'injures personnelles. Le maître du Sacré Palais, vilipendé comme théologien officiel de la papauté et comme juge en matière doctrinale, eut pourtant la longanimité de n'opposer, en cette même année 1518, qu'une réplique d'un ton conciliant et où les attaques personnelles contre lui-même n'étaient pas relevées.

Prierias publia ensuite un *Epitoma*, résumé de son écrit précédent et préface d'un autre écrit plus vaste qui devait paraître en 1520. Avant même que l'ouvrage projeté ne parût, Luther avait riposté par la plus vigoureuse négation de la papauté qui se pût imaginer. « Si ce que dit Prierias sur l'autorité du pape, écrit-il, est conforme à l'opinion du pape et des

cardinaux, il faut proclamer publiquement que l'antéchrist siège dans le temple de Dieu, et que la Curie romaine est la synagogue de Satan... Si le pape et les cardinaux n'étouffent pas cette bouche de Satan (c'est-à-dire Prierias), moi, Martin Luther, je romprai d'avec l'Église romaine, le pape et les cardinaux comme étant l'abomination de la désolation dans le saint lieu. » Edit. de Weimar, t. vi, p. 328.

Enfin parut à Rome le 17 mars 1520 le grand ouvrage attendu de Prierias, *Errata et argumenta Martini Lutheri*, qui devait être promptement réédité à Florence en 1521, et à Rome en 1527. Il est divisé en trois livres dont le troisième n'est qu'une réédition de l'*Epiloma*. Dès le début, Prierias avait vu que la querelle des indulgences n'avait été qu'un prétexte, et que le vrai conflit portait sur l'autorité du pape. Aussi, plus que jamais reprenait-il les quatre thèses fondamentales de son premier *Dialogus*. Luther négligea de répondre à cette œuvre considérable. De son côté Prierias avait dit ce qu'il avait à dire. Il n'y revint plus. On a prétendu que Léon X avait été mécontent de l'attitude prise par Prierias dans cette dispute contre Luther, où le pape avait pourtant engagé lui-même notre théologien. On a tout lieu de croire au contraire que Léon X s'en montra satisfait. L'ouvrage définitif de Prierias contre Luther comporte une lettre de félicitations du pape datée du 10 juin 1519. Au service de la papauté attaquée par Luther, Silvestre Prierias avait consacré toutes ses forces et tout son temps, laissant inachevé, comme il l'explique lui-même, son *Conflatum ex angelico doctore S. Thoma*, la grande œuvre de toute sa vie. Son mérite était d'autant plus grand qu'il se sentait vieilli et au terme de sa carrière.

L'examen des ouvrages théologiques de Prierias nous a conduit à cette conclusion, que les principes de ce théologien sont toujours strictement conformes à ceux de saint Thomas et de son école. Prierias ne cherche pas à subtiliser et à faire des distinctions nouvelles à propos de toutes les difficultés possibles. Plus synthétique qu'analytique, son esprit saisit plus clairement les ensembles qu'il n'éprouve le besoin d'interpréter les détails. Ce fut sa force et aussi sa faiblesse dans la polémique contre Luther. S'il se fait l'éditeur de Capréolus, c'est en l'abrégant, et si beaucoup de ses écrits sont considérables par leur longueur, c'est qu'il y traite de sujets extrêmement vastes par eux-mêmes. On doit citer comme plus remarquable son *Aurea Rosa super Evangelia totius anni*, recueil d'homélies émouvantes précédé d'une importante dissertation sur les divers sens de l'Écriture selon saint Thomas. Son *Conflatum ex angelico doctore S. Thoma primum volumen*, établi sur le plan de la *Somme Théologique* de saint Thomas, est, en 600 pages très serrées de grand format, un lumineux traité *De Deo Uno et Deo Trino*. Ce vaste commentaire, s'il avait été poursuivi, eût-il égalé Prierias à Cajétan et à Jean de saint Thomas? Il serait téméraire de l'affirmer, et, en tout cas, notre auteur n'a pas dépassé la première partie de la 1^{re} pars.

Mikashi, *De Silvestri Prieriatis ord. pred. Mag. S. Palatii (1456-1523) vita et scriptis*, Munster, 1892; Quéttit-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. n, p. 55-58; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 1344-1347; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. v, Paris, 1912, p. 221 et p. 316; Pastor, *Histoire des Papes*, édit. française, t. VII, p. 285-288 et 307-308, utilise Lauchert, *Les adversaires italiens de Luther*; N. Paulus, *Johann Tetzel der Ablassprediger*, Mayence, 1899; Catalani, *De Magistro S. Palatii*, Rome 1751, p. 109, sq.; Kalkoff, *Forschungen zu Luthers römischen Prozess*, Rome, 1903.

M.-M. GORCE.

MAZZARONI Marc-Antoine (XVI^e siècle), natif de Monterubbiano (Marche d'Ancône), a laissé un

traité *De prædestinatione et reprobatione*, in-4^o, Pérouse, 1579, et un traité *De tribus coronis romani pontificis et de osculo ejus pedum*, in-4^o, Rome, 1588.

Dupin, *Table des auteurs eccl. du XVI^e siècle*, col. 2416; Richard et Giraud, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, édit. de 1824, t. XVI, p. 361; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 157.

É. AMANN.

MAZZELLA Camille (1833-1900), né à Vitulano, diocèse de Bénévent, le 10 février 1833, entra dans la Compagnie de Jésus le 4 septembre 1855. Les troubles de 1860 le forcèrent à quitter l'Italie; il se retira en France, où pendant quelques années il professa la théologie à Lyon, puis il passa en Amérique au collège que la Compagnie venait de fonder à Woodstock, près de Baltimore. Il y enseigna la théologie jusqu'en 1878, date à laquelle il fut nommé, sur l'ordre de Léon XIII, professeur à l'université grégorienne. Sa fidélité aux doctrines thomistes le désigna à l'attention du pape, qui le nomma cardinal évêque de Préneste, le 7 juin 1886. Il mourut à Rome le 26 mars 1900. Les quelques ouvrages publiés par lui sont le reflet de son enseignement professoral : 1^o *De Deo creante*, Baltimore, éditions ultérieures, Rome, 1880-1896; 2^o *De gratia*, Woodstock, 1878; 5^o édit., Rome, 1905; 3^o *De religione et Ecclesia*, Rome, 1880; 5^o édit., 1896; 4^o *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, 4^o édit., 1894. On attribue également au cardinal Mazzella un ouvrage anonyme, paru à Rome en 1892, *Rosminianarum propositionum trutina, quas S. R. U. inquisitio reprobavit, proscriptis, damnavit*, commentaire de la condamnation portée par le Saint-Office en 1887 contre la doctrine de Rosmini.

Notice biographique sommaire dans la revue *Sint unum*, t. I, p. 86, 87.

É. AMANN.

MAZZINELLI Alexandre, théologien italien, † 1741, ne publia rien, mais un de ses élèves, Laurent Migliaccio, sur les exhortations de Benoît XIV, entreprit de donner l'œuvre de son maître : *Institutiones theologicæ distributæ in quæstiones historicas, criticas, dogmaticas*; il n'en est paru que le t. I, in-fol., Palerme, 1744, qui traite des lieux théologiques, de Dieu, de la Trinité, de l'Incarnation.

Journal des Savants, 1744, p. 122; Richard et Giraud, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, édit. de 1824, t. XVI, p. 361; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 1357, n. 1.

É. AMANN.

MAZZOTTA Nicolas, né à Lecce, dans la Pouille en 1669, entra dans la Compagnie de Jésus en 1690, et, après avoir enseigné les lettres et la philosophie, fut appliqué à l'étude de la théologie morale. Il mourut à Naples, le 21 janvier 1737. On a imprimé de lui, après sa mort, une théologie morale complète souvent rééditée : *Theologia moralis in quatuor tomos distributa, atque omnem rem moralem absolutissime complectens*, Naples, 1748; Bologne, 1750; Venise, 1754; Augsbourg et Cracovie, 1756; l'édition de Naples, 1756, en un in-fol., donne cette théologie comme rédigée *ad mentem præcipue R. P. Claudii Lacroix celeberrimi ejusdem societatis theologi*; ainsi fait aussi l'édition de Venise, 1760, en 5 vol. in-8^o. La disposition des matières varie un peu selon les éditions; mais l'ordre général est le suivant : théologie fondamentale (conscience et lois); préceptes de Dieu et de l'Église; contrats et restitution; sacrements en général; pénitence, mariage; censures et irrégularités. Hurter loue le solide probabilisme de l'auteur; au XVIII^e siècle, plusieurs de ses assertions firent scandale en France; en 1762 l'ouvrage fut condamné par le Châtelet et brûlé en place de Grève. C'est un des multiples épisodes de la lutte contre le probabilisme et les jésuites. La théologie

de Basembaum et celle de Lacroix avaient déjà été condamnées en 1757 et 1758.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 851-853; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 162; et comparer l'appréciation fort différente du *Magister* des sciences ecclésiastiques de Richard et Grand, édit. de 1821, t. xvi, p. 359 : Mazzotta est, ainsi que Lacroix son modèle, un probabiliste des plus relâchés.

E. AMANN.

MEDA Philippe, évêque italien (1668-1733). — Né à Milan en 1668, d'une noble famille, il fit ses études ecclésiastiques au séminaire de Milan, les compléta à Rome et fit d'abord carrière à la Rote romaine. Nommé administrateur des diocèses de Crémone, puis de Spolète, il obtint de Clément XI, en 1702, l'évêché de Conversano dans la Pouille. Sage administrateur, il laissa aussi un certain nombre d'ouvrages de dogme et de pastorale : 1. *Discorsi teologici sopra il giudizio universale*, Naples, 1724; 2. *L'incofinente senza scusa*, 1728; 3. Sous le titre général : *Segreti spirituali morali* les publications suivantes : *Come si possa agevolmente intendere il gran punto dell' eterna predestinazione o reprovezione*, 1729; *Non esser tanti gli ipocriti, né probabilmente tanti gli uomini da bene*, 1729; *Per conoscere, se siasi o no fatta una buona confessione sacramentale*, 1730; *Per andare al Paradiso in carrozza*, 1730; *Per iscuoprire se tal'uno ami Iddio sopra ogni cosa ed il prossimo come se stesso*, 1731; *Per indurre ogn'uno à volontieri osservare il precetto della santa quaresima*, 1732. Philippe Meda mourut dans sa ville épiscopale le 18 juillet 1733.

F. Ughelli, *Italia sacra*, édit. de Venise, 1721, t. vii, col. 718; P. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, Milan, 1745, t. ii, col. 908.

E. AMANN.

MÉDECINS (DIVERSES OBLIGATIONS DES). — Les médecins, en premier lieu, comme tous ceux du reste, qui exercent une profession où le bien général et l'intérêt des particuliers sont sérieusement engagés, ne doivent l'aborder qu'avec une science compétente. Ils ont le devoir, en outre, de s'y consacrer avec l'attention et le dévouement que la société et les malades sont en droit d'attendre d'eux. L'ignorance et l'incurie dans la matière seraient d'autant plus répréhensibles que la vie humaine dont le soin leur est confié, l'emporte davantage sur les autres biens temporels. Un médecin est tenu pour responsable vis-à-vis des malades qu'il traite; si donc, par une véritable faute théologique grave, il est manifestement cause de la mort de quelqu'un d'eux, il est obligé en conscience, bien que la perte de la vie, en soi, ne se répare point, d'indemniser les siens, ses héritiers d'une façon quelconque et qui est à débattre.

A la suite de cette observation préliminaire nous groupons ici diverses obligations de l'ordre moral qui incombent aux médecins.

1. *De l'obligation du médecin vis-à-vis des malades qu'il entreprend de traiter*. — Il y a pour un médecin une obligation de charité à ne pas refuser ses soins à un malade pauvre et dont il ne recevra pas d'honoraires; l'obligation est grave, si personne autre ne se trouve là qui s'en charge, et si lui-même le peut sans un grave inconvénient. Le traitement que le médecin aura entrepris par une inspiration de charité, il est tenu en justice, et par une sorte de contrat envers son client, de le poursuivre du mieux qu'il lui est possible; ce malade, il ne lui est point loisible de l'abandonner, même dans le cas de sa disparition, mais seulement de le confier à un confrère qui accepte de le soigner. Quant au médecin à qui on paye des honoraires, il est tenu de poursuivre le traitement de ce malade, à toute répétition, même la nuit et le jour, de veiller incessamment pour le malade, à moins qu'il ne sache

très bien que tel ou tel d'entre eux peut attendre un peu. Dans aucun cas, même en temps d'épidémie, il ne lui est permis de les abandonner.

2. *De l'obligation pour un médecin de ne prescrire que des remèdes éprouvés et licites*. — Le médecin doit soigner ses malades du mieux qu'il peut; donc il n'emploiera que des médicaments qu'il sait être certains, les plus sûrs. S'il n'a pas le choix entre des remèdes éprouvés et des remèdes douteux, il aura du moins recours à ceux dont l'efficacité est plus probable. Lorsque l'état du malade est fort grave et que le médecin n'a d'espoir que dans l'emploi d'un remède douteux, pourvu d'ailleurs qu'il le juge inoffensif, il peut et il doit l'essayer. Dans un cas désespéré, le médecin pourrait encore recourir à un remède douteux et qui ne serait pas sans danger, c'est-à-dire apte ou à rendre la santé, ou à amener la mort plus vite, s'il conserve quelque faible espoir de sauver un malade par ce moyen fort chanceux. S'agit-il d'expérimenter un remède qui est encore assez mal défini, un médecin ne saurait y recourir si le malade n'est pas perdu sans ressource; il ne le peut, même avec son consentement, lorsque par là il met sa vie en danger. Le fait de mettre en péril la vie des autres est toujours un mal, et jamais il n'est permis pour faire l'essai d'un médicament nouveau, même du consentement d'un malade, d'exposer sa santé ou sa vie. Un malade n'en dispose pas en maître. La raison qu'un remède une fois bien connu deviendrait utile au public, qu'il servirait à procurer la santé à beaucoup de gens, ne vaut pas; car il n'est pas permis de faire un mal pour qu'il arrive un bien. Il n'est pas défendu cependant d'expérimenter un remède, du consentement d'un malade, si ce malade n'en doit éprouver qu'un mal léger, facilement réparable. Lorsqu'un médecin hésite à se prononcer sur la nature de la maladie d'un client ou quand il ne sait quelle médication il doit adopter, il est obligé de recourir aux conseils de confrères, ou même il ne doit pas trouver mauvais que la famille demande une consultation.

Les médecins ont le devoir de s'abstenir absolument de remèdes ou d'opérations que la loi morale interdit comme illicites, tels que l'avortement, voir AVORTEMENT, t. i, col. 2643-2652, l'embryotomie, voir EMBRYOTOMIE, t. iv, col. 2409-2415, l'hypnotisme, voir HYPNOTISME, t. vii, col. 357-365.

On doit en dire presque autant de l'abus de la morphine, de l'opium, de la cocaïne et autres anesthésiants, lorsqu'on y recourt par habitude et à une dose telle qu'il y a lieu de craindre pour la santé du corps et de l'esprit. Le désir de soulager le malade en lui enlevant la conscience de son état ou le sentiment de son mal, n'est pas une excuse.

Il faut regarder comme illicites et injustes des opérations entreprises sur des malades sans leur consentement, et qui mettent leur vie en péril, ou même des opérations auxquelles des malades se prêtent, sans en avoir le droit, parce qu'elles exposent leurs jours. Il n'est, en effet, permis de s'exposer à la mort que dans l'espoir fondé de se guérir d'un mal grave, ou de faire disparaître une infirmité dangereuse. Vu la facilité étonnante, chez beaucoup de médecins, de recourir à des opérations chirurgicales, d'user de remèdes nocifs ou douteux, nombre de fautes contre la justice leur sont imputables qui entraînent l'obligation d'indemniser les victimes ou leurs ayants-cause.

3. *De l'obligation pour un médecin vis-à-vis des malades qu'il traite, d'user des réserves nécessaires, de garder le secret professionnel et de ne pas se désintéresser du salut de leur âme*. — Un médecin honnête évitera de regarder ou de toucher sans nécessité ou sans une utilité évidente les parties délicates ou honteuses du corps d'une femme; il ne pourrait se le per-

mettre sans une faute plus ou moins grave. A n'en pas douter, il pécherait mortellement s'il donnait aux malades des conseils directement contraires au précepte de la chasteté.

Un médecin traitant est tenu au secret professionnel vis-à-vis de ceux qui le consultent, sur tout ce qu'il apprend ou découvre de leurs maladies.

Un médecin sérieux, chrétien surtout, n'omettra pas d'avertir un malade ou son entourage du danger assez proche qu'il court, afin qu'il ne meure pas sans avoir reçu les sacrements et mis ordre à ses affaires. Il le fera par acquit de conscience, pour obéir au précepte de la charité chrétienne ou tout au moins par un sentiment d'honnêteté naturelle. A défaut d'autres qui n'oseraient faire au mourant la pénible communication, ou par un respect trop grand ou par crainte de ne pouvoir le persuader, le médecin ferait bien de l'avertir en personne. Il n'est dispensé de ce devoir que s'il est certain moralement que son malade est en règle avec sa conscience et qu'il a rangé ses affaires, ou, malheureusement, qu'il est tout à fait résolu à repousser les secours de la religion.

4° *De l'obligation pour le médecin de ne pas exagérer ses prix, ni d'occasionner à ses clients des dépenses exorbitantes.* — Les médecins ont le devoir d'épargner à leurs malades les frais inutiles. Ils pécheraient donc si, dans une pensée de lucre et sans utilité aucune, ils multipliaient leurs visites, s'ils exigeaient pour chacune un honoraire excessif, s'ils faisaient durer outre mesure leur médication, ou encore s'ils prescrivaient des médicaments superflus, d'un prix trop élevé. Il y a un prix communément reçu, déterminé par l'usage et auquel s'attend le malade qui fait appeler le médecin. L'honoraire est en rapport avec la difficulté, par exemple d'une opération chirurgicale, l'expérience et le renom du praticien, sa clientèle nombreuse, son déplacement, ou encore la condition des personnes qui le consultent. Ce sont là autant d'éléments dont un docteur peut légitimement tenir compte. Cependant il ne majorera pas ses prix au point de dépasser considérablement ce que les médecins les plus réputés demandent à des gens qui ont de la fortune et pour des services ordinaires.

On ne pourrait taxer d'injustice un médecin qui prescrirait à un malade perdu sans ressource, des médicaments inoffensifs, mais parfaitement inutiles. C'est chose permise, en raison du consentement présumé du malade, si d'ailleurs la famille est dûment avisée et si les frais occasionnés ne sont pas considérables. Dans l'espèce on ne peut dire que les remèdes sont absolument inutiles; ils sont pour cet infortuné un adoucissement au moins moral. Ils l'empêchent de concevoir un vif chagrin, de se désespérer comme quelqu'un qui se verrait abandonné et perdu.

Saint Thomas, *Summa theologiae*, II^a-II^a, q. LXIV, a. 8; q. LXXV, a. 1; q. LXXI, a. 1, a. 3, ad 1^{um}; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. I, p. 993-995; Noldin, *Summa theologiae moralis*, Innsbruck, 1911, n. *De praeceptis*, 743-746; Sebastiani, *Summarum theologiae moralis*, Turin, 1918, n° 385. Enfin d'une manière générale les cours de *Déontologie médicale*.

A. THOUVENIN.

1. MEDINA (Barthélémy de), frère prêcheur espagnol (1528-1580). — Né à Medina del Rio Seco dans la province de Léon, Medina entra dans l'ordre de saint Dominique à Salamanque. Il occupa d'abord dans l'université la chaire de théologie consacrée en principe à l'enseignement des doctrines de Durand de Saint-Pourçain, et qui était une des originalités de Salamanque. Medina occupa ensuite la première chaire de théologie, depuis 1576 jusqu'à sa mort qui advint le 30 décembre 1580. Dans cette chaire célèbre, il se fit le commentateur à la fois zélé et très personnel

de saint Thomas d'Aquin. A ce double titre, il jouit de son vivant même d'une grande réputation, et ce fut le maître général de son Ordre qui lui enjoignit de publier ses commentaires. — Outre l'explication des soixante premières questions de la III^a pars de la *Summa théologique*, In III^{am} partem, Salamanque, 1578; Venise, 1582 et 1602; Salamanque 1584 et 1596, Cologne, 1618, Medina publia un commentaire de la I^a-II^a, maintes fois imprimé. C'est sans fondement qu'on a assigné à la première édition de ce dernier commentaire la date flottante de 1571 ou 1572. La première édition, et qui se donne comme telle, est de 1577, Salamanque. D'autres suivirent en 1582, Bergame, en 1586, Côme, en 1587, Saragosse, en 1588, Salamanque, en 1590 et 1602, Venise, en 1602, Barcelone, en 1619, Cologne. On a également de Medina une *Brève instruction en espagnol sur la manière d'administrer le sacrement de pénitence*, Salamanque, 1580 et maintes rééditions, traduites en latin, Venise, 1601, et en italien Venise, 1582, Ferrare, 1584.

Medina intéresse surtout l'histoire de la théologie pour avoir, selon une opinion commune, formulé pour la première fois la théorie du probabilisme qui devait entraîner dans les siècles suivant une si profonde scission entre les moralistes. Afin d'étudier ce point particulier il convient de procéder ainsi : 1. Le probabilisme avant Medina; 2. La thèse de Medina; 3. L'interprétation largement probabiliste de la thèse de Medina et sa destinée historique; 4. L'interprétation stricte de la thèse de Medina.

1° *Le probabilisme avant Medina.* — Avant Medina, certains auteurs ecclésiastiques anciens ont bien pu recommander la modération et la prudence en matière de morale. Mais faut-il voir à l'école dominicaine de Salamanque, dont Medina fut d'abord l'élève avant d'être l'un des maîtres, se dessiner avant notre théologien les premiers linéaments du probabilisme? Non. Dans une partie originale d'un article du *Dictionnaire apologetique de la Foi catholique*, t. IV, col. 316, le P. de Blic mentionne seulement chez un des initiateurs de l'école de Salamanque, Vittoria († 1546), une thèse de la liberté en cas de doute : *Vir literatus si reputet duas opiniones probabiles, tunc quaecumque opinionem sequatur non peccat*. In I^{am}-II^{am}, q. XV, a. 5, commentaire manuscrit de la Bibl. vaticane, n. 1630. Melchior Cano († 1560) admet qu'au confessionnal on peut céder à une conscience mieux éclairée que la sienne propre, en matière de probabilité du meilleur. Les autres thomistes de Salamanque, tel Dominicus Soto († 1560) admettent, hors le cas *in dubiis libertas*, que le juge, le médecin, le théologien doivent suivre le plus probable dans leurs décisions professionnelles. Ainsi, même à Salamanque, on ne peut vraiment pas dire que Medina ait trouvé le probabilisme tout fait ou même en formation.

2° *La thèse de Medina.* — Ce que l'on considère comme la charte du probabilisme est une dissertation concise et nette, insérée par Medina dans son commentaire de la I^a-II^a, comme explication de l'article 6 de la question XIX : *Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona*? Medina réduit préalablement le texte de saint Thomas à trois propositions, selon lesquelles la volonté vaut ce que vaut la raison qui la commande. Si la raison se trompe, on ne doit pas faire le contraire de ce qui paraît à tort raisonnable, car s'écarter de l'apparence même de la raison, c'est déjà pécher. Medina amplifie ces données en expliquant que, pour saint Thomas, la conscience est un acte de la raison particulière en matière particulière. La conscience faussée oblige de par la loi divine qui veut que l'on agisse selon sa conscience, et il y a toujours péché à agir contre sa conscience. Dès lors, si l'on ne se sent pas coupable d'avoir

faussé sa conscience, on n'a qu'à agir prudemment selon ce qu'elle prononce. Tant pis si l'on se trompe. Ce même principe comporte qu'en cas d'hésitation on se laisse guider par son jugement. *In dubio tutior pars eligenda est*. Néanmoins, si le parti le plus probable est le plus préjudiciable à de légitimes intérêts, on a le droit de défendre ces légitimes intérêts. Si le doute est trop difficile à résoudre, on doit se renseigner et ne jamais prendre la solution la plus commode à la légère. Par exemple, une femme qui douterait si le mari qu'elle a est vraiment le sien, doit absolument lui rendre les devoirs qu'une femme doit à son mari. On ne doit non plus absolument rien faire, sous aucun prétexte que ce soit, contre la loi de Dieu. Si l'on agit selon une opinion qui laisse le doute, on n'agit pas conformément à la droite conscience et l'on pèche. Si deux conduites paraissent également bonnes, comme l'explique Soto, on a le choix. Par contre, le confesseur parlant comme ayant autorité morale, il faut obéir quelquefois à ses injonctions plutôt qu'à son sens propre : cela est conforme au bon sens et à la conscience.

Mais ici se pose une question très grave. A-t-on le droit de mépriser une opinion plus probable pour suivre une opinion moins probable, mais encore probable? Soto, Sylvestre de Ferrare, Conrad, Cajétan ne le pensent pas, craignant qu'on s'expose par là au péril de pécher. Et puis, l'on peut estimer que cette latitude de suivre l'opinion relativement la moins probable, n'est pas compatible avec le tutorisme qui vient d'être recommandé en matière douteuse : que dirait-on d'un juge qui, ayant deux témoins différents en présence, rendrait sa sentence d'après le moins probable?

Cependant Medina demande, après avoir exposé cette manière de voir en matière de deux opinions inégalement probables, qu'on examine les choses de plus près, et qu'on considère ce que c'est en morale qu'une opinion probable, de façon à ce qu'on lui accorde de dire. « Il me semble que, si une opinion est probable, il est permis de la suivre, lors même que l'opinion opposée serait plus probable. »

« En effet, en matière de spéculation, on appelle opinion probable celle que nous pouvons suivre sans péril d'erreur et de déception. Analogiquement, on peut définir l'opinion probable en morale pratique celle que nous pouvons suivre sans péril de péché. En outre une opinion probable, du fait qu'elle est dite probable, est telle que nous la pouvons suivre sans avoir à en être blâmé : il y a donc une contradiction à prétendre qu'une opinion est probable et que nous ne pouvons pas la suivre licitement. En effet, une opinion n'est pas rendue probable par le fait qu'on apporte simplement en sa faveur des raisons apparentes, qu'il y a des gens qui l'affirment et la défendent : à cette enseigne, toutes les erreurs seraient des opinions probables. Une opinion est probable lorsqu'elle est certifiée bonne par les hommes sages, et

qu'elle est reconnue telle par la conscience commune et par la raison. C'est pourquoi, si une opinion est probable, elle est aussi sage et prudente, et a l'appréciation des hommes prudents et sages et donc ce n'est pas pécher que de la suivre. Si en effet

obligé d'accomplir ces actions plus parfaites. N'est-il pas permis d'enseigner dans les écoles une opinion probable et de la proposer, comme les adversaires nous le permettent eux-mêmes? Il est donc permis de conseiller une telle opinion. Il est en effet permis de donner à une telle conclusion son adhésion intime. Il est donc permis de la proclamer publiquement. Le confesseur ne peut pas forcer le pénitent à suivre l'opinion la plus probable. En effet, il n'y a pas d'obligation à suivre l'opinion la plus probable. Enfin, si l'on n'admettait pas cette présente thèse, on causerait la torture des âmes timorées. En effet il faudrait toujours rechercher s'il n'y a pas d'opinions plus probables. » Medina termine alors sa dissertation par des généralités sur la conscience du scrupuleux qui semble surtout pour lui un malade.

3. *L'interprétation du probabilisme probabiliste de la thèse de Medina et sa destinée historique.* Medina définit l'opinion probable comme étant celle qui est suffisamment fondée, et d'un autre côté il considère une seconde opinion qui est la négation et la suppression de la première et qui se trouve plus solidement fondée; de sorte que, dans la complexité de l'action le oui et le non le vrai et le faux visant le même objet, pourraient simultanément avoir d'excellents fondements, *optima argumenta*. On peut dire que la théologie de la vie morale donnée par Medina, sans aller nécessairement jusqu'au laxisme, semble inclure un complet probabilisme allant jusqu'au relativisme en matière d'obligation morale. La liberté de l'homme, vis-à-vis de sa conformité à la volonté de Dieu, jouirait donc de grandes possibilités. Cette doctrine est bien l'opposé du jansénisme, du tutorisme et même de l'augustinisme et du strict et authentique thomisme.

La thèse de Medina fut répandue immédiatement, notamment par Bañez en 1584 et par les théologiens dominicains non seulement espagnols, mais italiens, français et flamands. Aussi, lorsque certains jésuites prônèrent une morale large et en établirent le fondement sur le probabilisme, expliquèrent-ils, avec l'un des leurs, Etienne Dechamps, *Questio facti*, 1659, que leur doctrine avait pour auteur Barthélémy de Medina lui-même.

4. *L'interprétation stricte de la thèse de Medina.*

On ne peut s'assimiler la thèse de Medina sans avoir bien compris la distinction entre opinion spéculative et conscience pratique. La définition du probable que donne Medina n'est pas celle du « relativement douteux », du « demi-assuré seulement » ; mais celle du certain en matière contingente. Il s'agit de certitude appuyée sur les meilleures raisons personnelles et sur les raisons des meilleures personnes. Le probable de Medina est celui dont parle saint Thomas en traitant de la science de conscience qui est aussi celui de Medina quand il traite de la conscience personnelle et morale. Ce probable est différent de celui qui est dit probable en matière de science naturelle, qui est une certitude appuyée sur la science de Dieu, et de celui qui est dit probable en matière de science humaine, qui est une certitude appuyée sur la science de l'homme. Le probable de Medina est celui dont parle saint Thomas en traitant de la science de conscience qui est aussi celui de Medina quand il traite de la conscience personnelle et morale. Ce probable est différent de celui qui est dit probable en matière de science naturelle, qui est une certitude appuyée sur la science de Dieu, et de celui qui est dit probable en matière de science humaine, qui est une certitude appuyée sur la science de l'homme.

C'est parce que le probabilisme n'est pas cette doctrine qui, comme on le voit, se fonde sur la question de savoir si l'on a le droit de suivre une opinion raisonnable qu'on a le droit de suivre, et regardant en la négative comme la seule. Medina reconnaît, au fond, il est certain, que si une opinion est dite probable, elle est aussi sage et prudente, et a l'appréciation des hommes prudents et sages et donc ce n'est pas pécher que de la suivre. Si en effet

du début de sa fameuse dissertation. Mais, même au sens traditionnel du mot probable que garde Medina, si certain qu'on soit en matière probable, on n'a pas la démonstration apodictique de la certitude qu'on possède, d'où une crainte de se tromper qui fait qu'une proposition probable, sans être le moins du monde douteuse, ne détermine pas la volonté et laisse le champ libre à l'élection. Dès lors le dernier jugement pratique, celui qui impère l'action, pourra, sous la vertu de prudence, déclarer que *pour nous*, subjectivement, c'est telle ou telle conduite qui est la meilleure, dans un ensemble de conduites honorables possibles, quelle que soit la hiérarchie qu'objectivement ces conduites puissent soutenir entre elles. A l'imprudence nul n'est tenu. Au conseil même, et même évangélique, nul n'est tenu, on n'est tenu qu'au précepte. Il ne s'agit pas chez Medina de conflit entre plusieurs obligations morales contradictoires et où l'on aurait le droit de choisir la moindre. Bien au contraire, sur ce point-là Medina est formel, presque tuteuriste. Il s'agit seulement chez Medina de conduites honnêtes, libres, en conflit possible : il est bien, comme il le dit, de se marier et il est mieux d'être chaste. Medina permet à tel homme particulier, selon sa prudence, de se marier. On ne peut donc pas dire qu'il tombe dans un tuteurisme outrancier. Il reste cependant que sa doctrine est ni plus ni moins celle du bon sens chrétien, auquel tout le monde se rallie.

La confusion, il faut le dire, était d'autant plus permise pour les moralistes qui suivirent Medina, que celui-ci y prêtait par un vocabulaire impropre. Puisqu'il admet, au sens ancien du mot probable, que le probable est ce qui peut être fermement considéré comme certain en matière d'action contingente, il n'a pas le droit d'opposer des opinions plus ou moins probables les unes que les autres, ce qui fait croire qu'il donne au mot probable son sens moderne, selon lequel il est possible de distinguer dans le probable des degrés allant du doute à la certitude. Aux exemples qu'il donne, on voit que Medina parle de gradation dans la certitude de jugements de valeur, tandis qu'il pense en réalité à la gradation des valeurs jugées, telles que la chasteté ou le mariage. En fait, le chrétien sait avec la même certitude morale que le mariage, de soi, est un bien et que la chasteté, de soi, est un très grand bien.

Par l'incompréhension de certains casuistes, Medina est devenu historiquement, mais bien malgré lui, le père du probabilisme absolu. Néanmoins, on ne peut mettre sous le prétendu probabilisme de Medina qu'une doctrine trop sage et trop générale pour être compromise dans des querelles d'écoles.

Pour une question aussi débattue, il est difficile de donner une bibliographie complète. Voici quelques indications : Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 256-257; Mandonnet, *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, p. 84-88; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VII, p. 178-180; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 144; Concina, *Della storia del probabilismo*, 1743, t. II, p. 18-20.

M.-M. GORCE.

2. MEDINA Jean, né à Alcalá de Hénarès vers 1490, enseigna pendant vingt ans la théologie à l'université de cette ville; il mourut, épuisé de travail, en 1546. Fort estimé de ses contemporains, il avait acquis une véritable renommée comme professeur; ses remarquables qualités pédagogiques attirèrent autour de sa chaire un grand nombre d'étudiants. Il n'a rien imprimé lui-même, mais on fit paraître après sa mort deux volumes représentant une partie de son enseignement moral : 1. *De restitutione et contractibus tractatus sive codex, nempe de rerum dominio atque earum restitutione et de aliquibus contractibus, de usura, de*

cambiis, de censibus. 2. *In titulum de penitentia ejusque partibus commentarius, sc. de penitentia cordis, de confessione, de satisfactione, de jejuniis, de elemosyna, de oratione*, 2 vol. in-fol., Salamanque, 1550; réédités à Ingolstadt, 1581; Brixen, 1589, 1606; Cologne, 1607. — F. Ehrle a attiré l'attention sur deux mss. du Vatican : l'*Ottob. 1044* qui contient, fol. 162-231, et fol. 231 v^o-261, une rédaction du cours de Medina par un de ses élèves; elle porte sur le *Liber I^{us} Sent.*, et sur une partie du *II^{us} Sent.*, et l'*Ottob. 714*, qui contient aussi quelques fragments de cours. Le texte du Lombard est expliqué selon G. Biels. Medina occupait en effet la *Catedra de los nominales*. Il y aurait intérêt, pour l'histoire de la théologie, à étudier de près les particularités de l'enseignement de Jean Medina, soit d'après les traités imprimés (particulièrement celui de la pénitence), soit d'après les textes inédits.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2^e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 740-741; art. de Morgott, dans Wetzer et Welt, *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. VIII, 1893, col. 1162; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 1559; F. Ehrle, *Die vaticanischen Hss. der Salmanticenser Theologen des XVI Jahrhunderts*, dans *Der Katholik*, 1885, t. I, p. 512-514.

E. AMANN.

3. MEDINA Michel, frère mineur de l'observance, de la province de Castille (1489-1578) originaire de Belalcázar, au diocèse de Cordoue, appartenait à la famille noble des Medina. Il l'abandonnait à l'âge de vingt ans pour entrer en religion. Après ses vœux, ses supérieurs l'envoyèrent suivre les cours de la célèbre université d'Alcalá, où il perfectionna une première éducation très soignée, s'appliquant surtout à l'étude de l'Écriture sainte et des langues grecque et hébraïque. En 1550 il était nommé lecteur d'Écriture sainte à cette même université, et il s'acquittait de telle renommée que le roi Philippe II le choisissait pour être un des théologiens qu'il envoyait représenter l'Espagne au Concile de Trente. Le P. Michel était également considéré dans sa famille religieuse; le chapitre général de 1571 le nommait définitif général, et il était sur les rangs pour la première dignité de l'ordre. Il devait toutefois achever sa vie dans l'épreuve : un de ses ouvrages attira sur lui les rigueurs de l'Inquisition de Tolède; cité à comparaître devant son tribunal, malgré son grand âge, Medina était condamné à la prison et il n'en sortit qu'au bout de cinq ans et demi, car ses forces épuisées commandaient cet élargissement tardif. Le 29 avril 1578, on le transportait en litière au couvent de Saint-Jean-des-Rois, dont il avait été gardien. C'était pour y mourir deux jours après.

Le P. Medina avait publié plusieurs ouvrages dont voici les principaux : *Enarratio trium locorum ex cap. II Deuteronomii, cathedræ sacrarum Scripturarum Academiæ Complutensi assignatorum et in publico theatro explanatorum*, in-4^o, Alcalá, 1560; *Christiana pærenesis sive de recta in Deum fide libri septem* in-fol., Venise, 1564. Ce volume n'est qu'une partie de l'ouvrage qu'il se proposait de faire paraître, dans laquelle il traite des principes de la foi, des motifs de crédibilité, du caractère surnaturel de la foi, de sa nécessité, des livres canoniques et de la nécessité d'un interprète autorisé pour leur explication. Ses contemporains louèrent fort cet ouvrage; ils comparaient l'auteur aux anciens coryphées de la doctrine catholique et l'un d'eux, Eysengrein, *Catalogus testium veritatis*, saluait en lui un nouvel Hercule de la théologie. *Disputatio de indulgentiis adversus nostri temporis hæreticos*, ibid., 1564, dédié aux Pères du concile de Trente. *Expositio in quartum Symboli apostolici articulum*, qui parut avec le précédent et faisait partie des travaux préparatoires à la rédaction du catéchisme romain.

Le 16 décembre 1567, Philippe II demandait au pape la permission de faire imprimer l'œuvre de Medina contre les Centuriateurs de Magdebourg. Il s'agit, pensons-nous, de l'ouvrage suivant : *De sacrorum hominum continentia libri quinque, in quibus sacri et ecclesiastici cultus, origo, progressus et consummatio ex sacris Scripturis sanctorumque Patrum scriptis proponitur, statuitur et ab hæreticorum nostri temporis calumniis propugnatur et defenditur*, in-fol., Venise, 1568. Il écrit, dans sa préface, avoir composé cet ouvrage par ordre de François Gusman, commissaire général ultramontain des mineurs observants, et sur la demande de plusieurs évêques réunis au synode de Tolède, en opposition aux instances, qui étaient adressées au Concile de Trente, pour obtenir, dans un but de pacification, qu'il fût permis aux prêtres d'Allemagne, qui auraient été mariés avant leur entrée dans les ordres, de continuer à cohabiter avec leurs femmes, comme les membres du clergé oriental. Bellarmin et Petau lui ont reproché d'avoir, l. I, c. v, attribué à saint Jérôme et à d'autres Pères, l'erreur d'Aé rius, enseignant qu'il n'y avait de droit divin, aucune différence entre les évêques et les simples prêtres. Medina s'était appliqué dans ce livre à s'affranchir de la terminologie scolastique, afin d'écrire dans une langue plus élégante, comme il convient au philosophe et au théologien, qui tient aux idées plus qu'aux mots. Au besoin il abandonnait le latin pour la langue vulgaire, suivant le public auquel il s'adressait, comme dans le *Tratado de la christiana y verdadera humildad*, et l'*Exercicia de la verdadera y christiana humildad*, 2 in-8°, Tolède 1570. Wadding lui attribue encore un *Tractatus de purgatorio*, imprimé à Venise; quant aux deux autres, *De salutari penitentia* et *De restitutione et contractibus*, qu'il inscrivait sous son nom, ils appartiennent à Jean Medina, voir ci-dessus.

Nous avons omis de parler du premier ouvrage de notre auteur, celui qui sera cause des épreuves de la fin de sa vie, pour le faire plus en détail. En 1554 le célèbre Dominique Soto, O. P., publiait à Salamanque des *Annotaciones*, dans lesquelles il censurait assez vivement, comme luthériennes, soixante-sept propositions du fameux franciscain, Jean Wild (Ferus), mort cette même année, et qu'il avait relevées dans ses *Enarrationes in Joannis evangelium et primam ejus epistolam*, Mayence, 1550, Paris, 1552. Le P. Medina prit la défense de son confrère et écrivit non moins vivement une *Apologia Joannis Feri, in qua LXXVII loca Commentariorum in Joannem quæ Dominicus Soto lutherana traduxerat, ex sacra Scriptura sanctorumque doctrina restituuntur*, Alcalá, 1558. Soto laissa passer cette *Apologie* sans même la lire, assurait-il, préférant ne pas y répondre, *ne bos longo jam jugo decalvatus cum eleganti vitulo corrixari videretur*. In IV libr. *Sententiarum commentarii*, Salamanque, 1560, à la dernière page. Deux ans après, Alcalá, 1562, Medina publiait un nouveau livre, dans lequel il corrigeait les *Enarrationes in Joannis evangelium* de Wild et aussi celles in *Matthæum*, Lyon, 1559, que la Sorbonne avait jugées indignes de correction. C'est cet ouvrage qui devait quelques années plus tard être condamné par l'Inquisition de Tolède et faire jeter l'auteur en prison. Inscrite au catalogue de l'Index, l'*Apologie* en a été effacée lors de la révision du catalogue sous Léon XIII.

Harter, *Nomen-labor*, 3^e edit., t. II, col. 1189, *Kirchenlexikon*, t. VII, 1893; Melchior, *Annales minorum*, LXXI, ad an. 1578, n. 6678; Pastor, *Gesch. der Papse*, t. VII, p. 396, n. 1; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906-1921.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MÉDISANCE. — I. Qu'est-ce que médire?

II. Façons de médire. III. Gravité de la médisance. IV. Pêché de ceux qui l'écoulent. V. Réparation.

Le prochain a droit à sa renommée; or on la lui dérobe par la détraction. C'est un vice malheureusement trop commun. Il y a des gens dont le palais est ainsi fait qu'il ne peut souffrir les douceurs, qu'il se plaît, au contraire, à savourer les amertumes et les acidités. Bien plus nombreux sont les esprits malveillants ou légers, pour qui la louange d'autrui, le récit du bien sont chose insipide, insupportable, et qui, par l'effet d'un goût dépravé, aiment les chroniques scandaleuses, les propos médisants, font leurs délices des conversations qui entament la réputation du prochain. Entretenez-les de sujets pourtant dignes d'intérêt, mais que vous n'aurez point relevés par quelque censure des défauts d'autrui, ils deviennent muets, ils s'endorment; donnez à vos paroles un ton dénigrant, quelque saveur médisante, aussitôt ils s'éveillent, ils s'animent, ils sont subitement éloquents.

I. QU'EST-CE QUE MÉDIRE? — La *détraction* se produit sous deux formes, la calomnie et la médisance. La calomnie a la spécialité des imputations fausses et mensongères. La médisance consiste à découvrir sans nécessité les fautes et les défauts du prochain.

1° Par fautes ou défauts, on entend surtout ici des fautes et des défauts d'ordre moral, de nature par conséquent à ruiner dans les autres l'estime à laquelle il a droit, une réputation justement acquise, ou qu'il n'a point mérité de perdre. Des défauts de nature, soit physiques, soit intellectuelles, où le libre arbitre n'entre pour rien, ne sont pas proprement matière à médisance; car elles n'enlèvent rien à la bonne renommée de quelqu'un. Toutefois il convient de n'en parler, de ne les faire connaître qu'avec une extrême prudence. Manifestées, publiées sans discernement, elles ne font peut-être rien perdre à autrui de sa valeur morale, mais elles ne laissent pas, en général, de lui causer de la peine, ou même quelque autre préjudice. Ce sont là des distinctions délicates et sages dont une conscience droite, sérieuse et timorée, sait tenir pratiquement compte. A part donc cette réserve qu'il importe de ne point perdre de vue, une manifestation des fautes ou des défauts du prochain, telle qu'il en résulte pour lui une réelle diminution d'estime, où une atteinte à sa bonne renommée, voilà ce qui donne vraiment à la médisance son fond de malice.

La réputation est un de ces biens impalpables, immatériels qui n'ont de réalité que dans la pensée des hommes; c'est de notre imagination ou de notre esprit seuls qu'ils tirent ce qu'ils ont d'effectif. Quoi qu'il en soit de leur consistance ou de leur solidité, on les évalue souvent un grand prix; et pour ne parler que de la réputation, d'aucuns la préfèrent aux richesses, à la vie même. « Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée », dit un proverbe d'une vulgaire, mais profonde sagesse. Quoi d'étonnant? La réputation est une extension, un prolongement dans l'esprit des autres de notre personnalité; par elle nous vivons en autrui d'une vie d'honneur et d'estime. Cette sorte de vie civile et sociale qu'on appelle la renommée, chacun trouve un plaisir naturel à la posséder, à la faire naître et grandir. Il y a plus, c'est presque toujours un instrument de prospérité matérielle, une condition d'influence, un élément nécessaire de succès, que tout le monde a intérêt de garder, que d'aucuns même ont le désir de conserver intacts. A quelle funeste erreur donc se laissent entraîner ceux qui médisent d'un cœur léger! Leurs paroles frappent l'air un instant, s'envolent et passent; c'est à quoi ils font seulement attention; mais une chose à laquelle ils négligent trop de réfléchir, c'est que leurs paroles tiennent du vol et de l'homicide. Elles vont dévaster chez les autres l'estime due au prochain et avec elle

y détruire tous les biens dont elle est le nécessaire fondement, elles vont y tuer le souvenir respecté, honoré par lequel ce prochain y vivait d'une seconde vie.

2° La renommée d'autrui est chose sacrée et digne de respect; il est nécessaire pourtant d'ajouter : tant que des raisons supérieures n'autorisent point à la sacrifier. Une clause restrictive entre dans la définition reçue : la médisance consiste à découvrir *sans nécessité*. Il y a, par conséquent, des circonstances où il est permis ou c'est même un devoir de parler. L'amendement d'un coupable, que l'on n'espère guérir qu'en le dénonçant à ceux qui en ont la charge, un conseil à demander à une personne prudente, ou même parfois, quoique plus rarement, le motif seul de consolation, un dommage à éviter ou pour soi ou pour d'autres, la raison du bien général, tels sont quelques-uns des cas qui méritent d'être pris en considération et peuvent l'emporter sur la réputation d'autrui. Ce sont là de légitimes exceptions que la justice et la charité ne condamnent point, dont une conscience timorée sait apprécier la valeur, qu'elle ne confond point avec une coupable démanéation de parler.

II. FAÇONS DE MÉDIRE. — Voilà définie la médisance sous sa forme la plus simple. Ne lui croire qu'un seul visage, ce serait mal la connaître. Il y a tant de manières détournées, tant de façons ingénieuses de médire; c'est un art que d'aucunes gens pratiquent avec une certaine coquetterie. La médisance formelle, à visage découvert, parce qu'elle est trop grossière ou trop odieuse ne saurait manquer d'inspirer de l'éloignement et du mépris. Que fait-on? On la cache sous de belles apparences de modération, de sincérité, de compassion ou de zèle; c'est le moyen le plus sûr de ménager les oreilles et de capter l'attention des gens timorés. Il n'est pas nécessaire pour médire de parler beaucoup ni même d'ouvrir la bouche. A défaut de la voix, un geste, un signe, un coup d'œil, un sourire suffisent; en disent, en font deviner souvent beaucoup plus long qu'un discours. La conversation amène à parler de quelqu'un, on vient à prononcer seulement son nom, au grand étonnement de vos interlocuteurs qui ne savent rien, vous haussez les épaules, vous secouez la tête, vous marquez un air de mépris, ou de pitié, c'est déjà médire.

Le médisant ne s'attache pas toujours à raconter le mal, il déprécie également le bien ou le diminue. Quelque voix s'élève-t-elle par hasard pour louer autrui, il témoignera par des signes non équivoques, voire même un silence désapprobateur, qu'il désavoue l'éloge; ou bien il s'y associera, mais avec un accent si peu sincère qu'un blâme serait moins cruel que cette louange ironique et forcée.

Un autre procédé, mauvais autant qu'habile, et dont les simples sont la dupe, consiste à couvrir d'abord de fleurs ceux qu'on a dessein de noircir. On les loue; on les élève, on les encense, peut-être au fond sans ajouter foi à l'honneur qu'on leur rend, à coup sûr afin de mieux réussir à les éclabousser. Que de conversations commencées sur le ton de la louange aboutissent à ce petit mot, *mais*, où les gens honnêtes n'ont pas de peine à reconnaître le signal d'une détraction. Les éloges accèdent à la médisance et la font passer comme une marchandise de contrebande.

Aussi cruelle est la pitié, aussi coupable est la dérision de ceux qui commencent à témoigner une hypocrite compassion envers ceux qu'ils ont résolu de mordre. Ils ont l'air de ne parler qu'à regret et comme forcés par une impérieuse nécessité; on dirait qu'entre leur conscience qui leur commande de parler et l'amour qu'ils font mine d'avoir pour le prochain, il y a une lutte véritable engagée; à dire vrai, ces

paroles d'intérêt et de zèle qu'ils ont dans la bouche n'ont souvent pour but, en dissimulant le poison, que de le faire avaler plus sûrement. La plaie n'en est que plus profonde, plus envenimée, plus difficile à guérir.

D'autres fois on se borne à des interrogations habilement posées, à des doutes semés négligemment, avec une indifférence voulue, à des paroles, irréprochables en elles-mêmes, mais perfides, en ce qu'elles insinuent. Interrogations, doutes, insinuations qui tiennent en éveil l'esprit de ceux qui écoutent, aiguissent leur curiosité, font travailler leur imagination et souvent leur font concevoir plus de choses qu'un long discours.

Enfin il y a certaines formules générales, pleines de réserve, de réticence, de mystère, mais aussi de perfidie coupable que la médisance affectionne : « On ne peut pas tout dire; ne parlons pas de cela; que de choses je sais là-dessus; je ne veux pas faire le médisant; si on savait! » Ces expressions et d'autres semblables, qu'elles aient pour but de faire travailler les imaginations ou même qu'elles soient simplement le fait de l'imprudence, sont pernicieuses, elles ont pour effet quelquefois plus sûrement que la vérité pleinement connue, de ruiner la réputation du prochain. Il est d'ailleurs trop facile par là de glisser de la médisance dans la calomnie. Car souvent que savent et retiennent ces mystérieux détracteurs? Rien. Le vague de leurs paroles peut très bien ne cacher autre chose que la méchanceté de leur cœur.

On ne saurait non plus avoir trop de mépris pour cette formule de la médisance anonyme : *On dit*. Qui, on? Peut-être personne, peut-être aussi la foule des sots; certainement un lâche qui ne veut point assumer la responsabilité de ses paroles. C'est qu'en effet un des caractères les plus saillants de la médisance, est la lâcheté. On ne médit que des absents; or n'est-ce pas le propre d'un lâche de s'y attacher, de les déchirer parce qu'il les sait dans l'impossibilité de se défendre. Il y aurait sinon plus de charité ou de justice, du moins plus de courage et de dignité à leur jeter une injure à la face. Saint Augustin, dans un distique fameux, avait interdit sa table à ceux qui sont assez lâches pour mal parler des absents.

Cependant la médisance, si elle nuit à ceux contre qui on la dirige, se retourne également pour leur faire encore plus de mal, contre ceux qui l'ont mise au jour,

III. GRAVITÉ DE LA MÉDISANCE. — La médisance peut-elle constituer une faute grave? Oui, répondons-nous. Quelles conditions suffisent donc à la rendre mortellement coupable? Voici là-dessus quelques éclaircissements utiles.

Il n'est pas rare de rencontrer des gens qui s'accusant d'avoir médit, ajoutent aussitôt que ce fut sans intention, sans malice. On devine leur erreur. Les propos médisants pour eux n'ont de réelle portée que s'ils prennent leur source dans quelque mauvais sentiment. La haine, la vengeance, la jalousie ou même le simple besoin de parler, telles sont les sources auxquelles d'ordinaire la médisance s'alimente; pour ceux dont nous parlons, seuls les motifs qui tiennent de l'animosité, rendent les paroles coupables; la légèreté qui ne sait rien taire, excuse à peu près tout. Que dire cependant d'un enfant qui, tirant de l'arc, s'amuserait à viser des personnes amies, au risque de les blesser grièvement, quoique sans intention meurtrière? On n'aurait pas de paroles assez sévères pour son cruel jeu. Une flèche, parce qu'elle part d'une main amie, est-elle moins funeste? D'où qu'elle vienne, le résultat est le même.

Le résultat, c'est à quoi doit surtout prendre garde celui qui médit. Celui-là commet une faute grave dont les paroles, *quels que soient d'ailleurs la pensée*

ou le sentiment qui les inspirent, sont de nature à entamer notablement la réputation d'autrui, qui le prévoit au moins confusément, et sans de sérieuses raisons, malgré tout, se les permet. Qu'une intention mauvaise, une rancune, une jalousie attentive à recueillir et à propager ce qu'elle sait de répréhensible dans le prochain, communiquent aux propos médisants un excédent, une nouvelle espèce de malice, c'est incontestable; mais il n'est pas nécessaire pour que la faute soit mortelle, que ce soit la passion, la méchanceté, la vengeance ou tout autre motif inavouable, qui ait dicté les paroles. Il suffit qu'elles aient pour la réputation du prochain quelque conséquence grave, qu'elles lui causent quelque notable préjudice, qu'on l'ait prévu, et que malgré tout on n'ait pas craint d'en assumer la responsabilité.

Un autre sujet d'excuse est celui-ci : « Ce n'est point moi qui ai dit telle chose le premier. » Mauvaise raison qui ne diminue pas la faute et qui ne viendrait même pas à la pensée, si l'on avait pratiqué davantage ce conseil de l'Écriture : « *Audisti verbum adversus proximum tuum, commoriatur in te*, vous avez entendu quelque parole contre votre frère : faites-la mourir en vous. » Soyez un de ces puits perdus où tous les bruits expirent, et les paroles entendues n'auront jamais d'écho, elles n'iront pas se répéter indéfiniment, portées par tous les souffles de l'air. Ce n'est point vous qui avez dit telle chose le premier? Vous êtes le premier, assurément, par rapport à tous ceux qui la tiennent de vous et vont la répétant à votre suite.

« J'ai dit peu de chose, mais les autres sont partis de là pour déchirer le prochain. » C'est encore une excuse que parfois on allègue. Que de réunions où chacun n'attend qu'un signal pour ouvrir la bouche et tailler à belles dents dans la réputation d'autrui! On sent qu'il y a de l'électricité en l'air et qu'une étincelle suffirait pour déchaîner l'orage, on s'aperçoit que les langues, prisonnières du silence, démangent furieusement et que, semblables à des eaux à peine contenues entre leurs digues, elles menacent de tout envahir, de tout dévaster. Quelque esprit léger, imprudent, donne le signal attendu, il est responsable de l'incendie qu'il allume et d'où le prochain sort dépouillé, abîmé. Il n'a dit qu'un mot peut-être, mais cette parole dont il a prévu le funeste résultat, a produit un débordement de propos médisants où la réputation du prochain a sombré : la faute est grave.

Le caractère de gravité de la médisance, y a-t-il en pratique quelque moyen de la reconnaître? Oui; mais sur ce point les juges les plus avisés hésitent parfois, tant il y a de circonstances dont il faut tenir compte. Nature et importance des fautes ou des défauts révélés; honorabilité et crédit de ceux qui parlent; valeur morale, crédulité, malveillance et nombre de ceux qui écoutent; condition, autorité, dignité et charge de ceux dont on médite; profondeur de l'impression qu'ont produite les paroles diffamatoires; retentissement qu'elles peuvent avoir; chagrin présumé qu'en éprouveront ceux qui en sont l'objet; dommages matériels et pécuniaires qui en sont la suite; occasions avantageuses, facilité d'accomplir le bien qu'elles font perdre : autant de choses qui méritent d'entrer en ligne de compte, qui peuvent singulièrement modifier, augmenter la gravité des propos médisants.

Qui pourrait calculer au juste la somme de malice qui entre dans une détraction? On ne saurait en concevoir trop d'effroi, après les paroles et les comparaisons dont l'Écriture se sert pour les flétrir. « Les médisants ne posséderont pas le ciel », assure

l'apôtre saint Paul; « les détracteurs sont odieux et dignes de la mort », dit-il ailleurs; « le médisant est en abomination aux hommes », lisons-nous au livre des Proverbes. Langues taillées en rasoirs et en rasoirs aigus, glaives affilés, flèches trempées dans une liqueur amère, morsures de serpents, ce sont quelques-unes des virulentes expressions par lesquelles, afin d'en inspirer plus de haine, l'Écriture caractérise et flagelle le vice de la médisance.

IV. PÉCHÉ DE CEUX QUI ÉCOUTENT OU N'EMPÊCHENT PAS LA MÉDISANCE. — Ce sont les oreilles complaisantes qui font le succès de la détraction. Il y a donc péché à écouter la médisance avec plaisir, avec une complaisance telle qu'on paraît approuver celui qui médite, qu'on l'encourage même à dire tout ce qu'il sait : « continuez, vous m'intéressez. » Approuvant extérieurement le détracteur, on se rend complice de sa faute; comme lui on pêche contre la justice et la charité, et l'on contracte solidairement avec lui l'obligation de réparer le tort fait au prochain.

Il en serait autrement si, tout en écoutant avec intérêt la médisance, on ne disait ni on ne faisait rien qui pût être pris pour une approbation positive. On pécherait assurément contre la charité, mortellement, en matière grave, véniellement, en matière légère, mais non contre la justice, ni sans qu'il résulte non plus le devoir de réparer.

Différent encore est le cas de celui qui prête l'oreille à la médisance comme à une chose nouvelle ou curieuse, sans se réjouir cependant du dommage qu'en éprouvent les personnes en cause. Sa faute n'est que vénielle. S'il avait quelque motif raisonnable d'écouter, afin d'apprendre à mieux connaître les gens dont on parle, il serait exempt de tout péché même léger.

Y a-t-il pour quelqu'un une obligation d'empêcher la médisance? Les supérieurs, en charité et en justice, peuvent être tenus d'office, par leur état ou une sorte d'engagement tacite, de protéger et de défendre la réputation de leurs subordonnés contre les calomnieux. En ce qui regarde la médisance, ils sont également obligés de l'arrêter, quand ils le peuvent facilement et sans inconvénient. Le supérieur ou de celui qui médite ou de celui duquel il entend médire, pêche assurément contre la charité, s'il tolère les propos médisants qu'on se permet en sa présence, pouvant commodément les empêcher; et, s'il s'agit d'un supérieur de l'ordre temporel, il pêche contre la justice.

Rarement les particuliers sont tenus *sub gravi* d'empêcher la médisance même grave. Saint Thomas estime que la crainte, la fausse honte, ou même la négligence, excusent d'ordinaire du péché mortel ceux qui ne l'arrêtent pas, pourvu qu'ils n'aient aucun plaisir à l'entendre, *Summa theol.*, II^a-II^a, q. LXXIII, a. 4. C'est une opinion très commune, au rapport de saint Alphonse de Liguori, que le devoir de la correction n'oblige pas sous peine de péché mortel vis-à-vis de celui qui tient des propos médisants, *Theologia moralis*, I. III, n° 981. Sait-on jamais quel sera l'effet d'un avertissement même charitable? Peut-être celui qu'on reprend devant d'autres s'offensera-t-il? N'est-il pas à craindre que le détracteur, au lieu de retirer ce qu'il a dit, ne le répète, au contraire, avec plus de force? C'est pourquoi, d'ordinaire, il suffit, pour éviter toute faute même vénielle, de témoigner que la médisance déplaît ou en se retirant, ou en gardant le silence, ou en changeant la conversation, ou en prenant un air sérieux.

V. RÉPARATION. — La médisance tient du vol; car elle dérobe au prochain sa réputation. Comme

le vol donc, dont elle partage l'injustice, elle crée un devoir, celui de restituer.

L'obligation est stricte, rigoureuse; elle découle de ce principe d'équité naturelle qui défend de nuire au prochain et qui ordonne, après quelque dommage à lui causé, de le rétablir dans son premier état, *qui detrahit alicui rei, ipse se in futurum obligat*. Le médisant, dit l'Écriture, s'oblige pour l'avenir. Et à quoi s'oblige-t-il? A rendre l'honneur qu'il a enlevé, à refaire les réputations que sa langue a déchirées, ravagées, à réparer même tous les dommages matériels ou autres qu'il a causés par sa faute. Le voleur parfois peut se trouver dans l'impossibilité de rendre; s'il n'a plus rien, Dieu content de son repentir, lui tient compte de sa bonne volonté. Différente est la situation du médisant; tant qu'il a une langue dans la bouche, si difficile que soit l'accomplissement de ce devoir, il est en son pouvoir de restituer sinon totalement, du moins en partie ce qu'il a fait perdre.

L'obligation est stricte, rigoureuse. Il faut ajouter : elle est trop rarement accomplie, quelquefois malheureusement impossible... Pourquoi rarement accomplie? Et d'abord parce que la volonté manque. Quels sont ceux d'ordinaire qui cultivent la médisance? Ne faut-il pas les chercher surtout parmi les orgueilleux, les haineux, les jaloux, les vindicatifs. Il en coûte trop à ceux-là de sacrifier leur passion et de remettre en honneur un prochain dont ils ont médité pour mieux le fouler aux pieds. La réparation d'un vol a lieu souvent, par intermédiaire, la réparation d'une médisance est affaire personnelle, elle n'est même possible qu'aux dépens de l'honneur de celui qui l'assume. Iront-ils ces détracteurs, plus jaloux de leur propre réputation que respectueux de celle des autres, s'avouer coupables, se décerner un brevet authentique d'injustice et de méchanceté, de légèreté imprudente, se donner un certificat de mauvaise langue? — Pourquoi encore rarement accomplie? Parce qu'on n'a pas de repentir sincère des propos médisants, parce qu'on n'en fait pas sérieusement pénitence. On les prononce légèrement; ils sont encore plus vite, plus facilement oubliés que dits. Les voleurs, dit-on, les grands voleurs surtout ne se confessent pas. Les médisants se confessent-ils? Ou, s'ils se confessent, le font-ils autrement que par des accusations vagues, générales, enveloppées, qui retiennent la vérité prisonnière. — Pourquoi enfin, parfois malheureusement impossible? Eh! parce qu'il s'agit d'imposer silence à la renommée, parce qu'il s'agit d'arracher de l'esprit et de la tête des autres la mauvaise opinion qu'ils ont conçue du prochain. Est-il au pouvoir de quelqu'un de replacer dans la pensée d'autrui ce souvenir honoré, respecté du prochain qu'on en a d'abord chassé? Autant vaudrait essayer de rendre à une étoffe brillante et délicate l'éclat et la fraîcheur qu'une tache lui avait fait perdre. Quelle que soit la réparation, chacun gardera des paroles entendues quelque fâcheuse impression ou tout au moins quelque soupçon, quelque doute. Voir DIFFAMATION, t. IV, col. 1300-1307.

Si difficile à remplir que soit le devoir de la réparation, malgré l'impossibilité parfois d'y satisfaire pleinement, les médisants n'en sauraient être totalement dispensés. C'est à raison de cette obligation que l'Esprit-Saint nous avertit de bien veiller sur notre langue et de ne pas la laisser parler à tort à travers, afin de ne pas rendre notre salut impossible et désespéré. Ils ont méchamment dévoilé, imprudemment mis à nu les défauts et les fautes du prochain, qu'ils cherchent, mais sans une nouvelle injustice, sans se servir du mensonge, à les couvrir

à nouveau d'un manteau protecteur, d'un voile discret; ils ont dit, parlant d'autrui, le mal; qu'ils se fassent les fervents apologistes du bien. Qu'instruits par l'expérience, ils apprennent enfin à parler des autres avec réflexion, jugement et charité.

Saint Thomas, *Summa theologiae*, II-II, q. LXXXII, a. 1, 2; q. LXXX, a. 1. — Thomas Gousset, *Théologie morale*, Paris, 1845, t. I, p. 415-416; — Clement Marc, *Institutiones morales Alphonsianae*, Rome, 1885, t. I, n. 1195-1209; Noldin, *Summa theologiae moralis*, Innsbruck, 1911. — *De praeceptis*, n. 641-654, SCHAEFER, *Summarium theologiae moralis*, Turin, 1918, n. 344-347; Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, p. 261-263; et, d'une manière générale, les sermons généraux.

A. LÉVESQUE.

MÉGANCK François-Dominique (1684-1775), naquit à Menin le 27 mai 1694, fit ses humanités dans sa ville natale et sa philosophie à Louvain en 1710; puis suivit les cours de théologie d'Opstraet et reçut les ordres à Tournai. Il partit en Hollande le 15 février 1713, et devint un des plus zélés partisans de Quesnel. L'archevêque Barckman le nomma chanoine d'Utrecht et il fut doyen du chapitre, 6 octobre 1751. C'est en cette qualité qu'il essaya de gagner aux théories des jansénistes hollandais un sous-diacre de Rouen, Pierre Leclerc; mais l'obstination de celui-ci força la communauté d'Utrecht à réunir un concile le 13 septembre 1763. Méganck fut nommé rapporteur du concile et il attaqua très vivement les thèses de Leclerc sur les propositions de Jansénius, sur la primauté du pape, le témoignage des Pères et l'autorité de l'Église dispersée, la supériorité des évêques, les excommunications et les indulgences. Le concile janséniste suivit, en cette occasion, la conduite des congrégations romaines que les jansénistes critiquaient si vivement, pour l'examen des ouvrages estimés dangereux. Méganck mourut à Utrecht le 12 octobre 1775, et son corps fut déposé à Egmont où avaient été placées les cendres du P. Quesnel.

Tous les écrits de Méganck sont favorables au jansénisme. On peut citer : *Propositionum in Constitutione Clementis Papae XI, ab exordio dicta, UNIGENTUS, damnatarum collata cum quibusdam sacrae Scripturae locis, ac sanctorum Patrum testimoniis*, in-8°, Lille, 1716. Son ouvrage le plus connu est la *Réfutation abrégée du livre qui a pour titre : TRAITÉ DU SCHISME, où l'on justifie, par le seul fait de la dispute avec saint Cyprien avec saint Étienne, les évêques et les théologiens qui refusent d'accepter la Constitution UNIGENTUS de Clément XI, du crime de schisme que leur impute l'auteur de ce Traité*, in-12, s. l., 1718; d'après Méganck, les évêques ont encore plus raison que saint Cyprien de s'opposer à Rome, car il s'agit présentement de plusieurs points importants soit pour la foi, soit pour la morale, soit pour la discipline; d'ailleurs il est absolument faux que la majorité des évêques ait accepté la Bulle. Le *Traité du schisme*, ainsi attaqué par Méganck, avait été publié en 1718, par le P. Longueval, sous les auspices du cardinal d'Alsace. Méganck prit ensuite part aux discussions du jour dans les trois écrits suivants : *Défense des contrats de vente, rachetables des deux côtés, communément usités en Hollande, ou Réflexions sur la lettre de M***, docteur de Sorbonne du 25 mars 1730 à M. Van Erkel*, in-4°, Amsterdam, 1730; *Suite de la défense des contrats de vente rachetables*, in-4°, Amsterdam, 1731, enfin *Remarques sur la lettre de Mgr l'évêque de Montpellier à M. Van Erkel au sujet d'un édit qu'il avait envoyé à ce prélat, intitulé Suite de la défense des contrats*, in-4°, Amsterdam, 1731. Par ces traités, Méganck, d'accord avec la plupart des jansénistes, s'élève contre les contrats de vente rachetables, et identifie le prêt à intérêt avec l'usure.

La lettre sur la primauté de saint Pierre et de ses successeurs, in-12, Utrecht, 1764 et 1772, est dirigée contre Pierre Leclerc, janséniste appelant. Méganck veut montrer que la primauté du pape est une primauté d'autorité, de juridiction et qu'elle est d'origine divine. *Nouvelles ecclésiastiques*, du 21 mai 1764, p. 81-84. Ce traité, qui donne un formel démenti à la conduite de Méganck, fut attaqué par le P. Pinel, ex-oratorien, dans l'écrit intitulé : *De la primauté du pape*, in-4°, La Haye, 1769, et Londres, 1772; l'écrit de Pinel fut critiqué par les *Nouvelles ecclésiastiques* du 21 mars 1770, p. 45-46, et traduit en latin en 1782, dans une édition dédiée à l'empereur Joseph II, in-8°, Vienne, 1782.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxvii, p. 500; Hæfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxiv, col. 718; Quéard, *La France littéraire*, t. vi, p. 14; Goethals, *Lectures relatives à l'histoire des lettres, des sciences et des arts en Belgique et dans les pays limitrophes*, t. I, Bruxelles, 1840, p. 379-387; Delvenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas ancien et moderne*, 2 vol. in-8°, Liège, 1829, t. II, p. 139; Vandeputte, *Biographie des hommes remarquables de la Flandre occidentale*, 4 vol. in-8°, Bruges, 1843-1849, t. IV, p. 98-105; *Suite du nécrologe des plus célèbres défenseurs et amis de la vérité du XVIII^e siècle, depuis 1767 jusqu'à 1778*, t. vii, p. 182-185; *Nouvelles ecclésiastiques* du 9 octobre 1776, p. 161-162; *Biographie nationale de Belgique*, t. XIV, Bruxelles, 1897, p. 286-290.

J. CARREYRE.

MEINDARTS Pierre Jean (1684-1767), né à Groningue (Pays-Bas), le 7 novembre 1684, entra à l'Oratoire de Mâines, puis à Louvain; il fut ordonné en Irlande en 1716. Vicaire à Rotterdam, il fut élu archevêque (schismatique) d'Utrecht, le 2 juillet 1739, et sacré le 9 juin 1740 par Varlet. Ce fut lui qui créa les évêchés suffragants de Harlem en 1742 et de Deventer en 1757. Il fut en relations avec les jansénistes français, en particulier, avec l'évêque d'Auxerre, de Caylus. Il convoqua et présida le concile d'Utrecht en septembre 1763. Il mourut le 31 octobre 1767. Voir UTRECHT.

Meindarts a toujours eu une grande influence dans l'Église janséniste d'Utrecht, mais il a relativement peu écrit. On peut citer : *Lettres sur les affaires de l'Église*, 4 novembre 1755; *Lettre à Benoît XIV*, 13 février 1758, pour justifier sa conduite; *Mandement du 22 mai 1758*, sur la mort de Benoît XIV; *Recueil de témoignages en faveur de l'Église catholique des Provinces-Unies*, in-4°, 1763, et 2 vol. in-12, 1763; *Actes du concile d'Utrecht*, de 1763; ils furent traduits en français et condamnés par Rome le 30 avril 1765; *Lettre au pape au sujet du concile d'Utrecht*, 10 octobre 1766, dans laquelle Meindarts réclame contre les jugements de Rome. Cf. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, t. IV, p. 231-232.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxvii, p. 528; Hæfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxiv, col. 771; *Nouvelles ecclésiastiques* des 16-23 mai 1768, p. 77-84; Delvenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas ancien et moderne*, 2 vol. in-8°, Liège, 1829, t. II, p. 139.

J. CARREYRE.

MÉKHITAR religieux et savant arménien catholique, fondateur de la Congrégation des Mékhitaristes (1676-1749). Il naquit à Sivas (Anatolie), l'ancienne Sébaste, le 7 février 1676, de deux pieux Arméniens dissidents de cette ville, Pierre et Charistan, dont il fut l'unique enfant. Il reçut au baptême le nom de Manouk auquel il ajouta plus tard celui de *Mékhitar* (consolateur), quand il embrassa la vie religieuse. Son goût pour l'étude se manifesta de très bonne heure. Quand il eut appris les premiers éléments à l'école de deux religieuses, il alla perfectionner son instruction au monastère de *Carmir Vang* (Couvent-Rouge),

situé à 16 kilomètres nord-ouest de sa ville natale. Il y prit l'habit monastique et, par une exception assez fréquente dans certaines Églises orientales dissidentes, il fut ordonné diacre dès l'âge de quinze ans (1691). Peu de temps après, poussé par le désir d'augmenter ses connaissances, il se rendit à Etchmiadzin, centre religieux le plus important de l'Arménie et siège du *catholicos* (patriarche), parce qu'on lui avait représenté ce monastère comme la source la plus riche de la science ecclésiastique. Cependant, la rencontre qu'il fit à Erzeroum d'un missionnaire catholique, puis celle d'un gentilhomme arménien qui avait voyagé en Europe, lui inspirèrent un vif désir de connaître la science occidentale dont il n'avait que des données très vagues. A son retour, il se fixa au monastère de Passen, où l'évêque-supérieur lui confia la surveillance de l'Église et l'éducation des enfants. Il en repartit bientôt pour de nouveaux voyages, particulièrement en Syrie. A Alep il se lia avec un jésuite, le P. Antoine Beauviller, qui le fit entrer dans l'Église catholique et lui conseilla de se rendre à Rome. Le jeune Mékhitar, qui n'avait encore qu'une idée très imparfaite de la science occidentale, vit dans ce projet de voyage un moyen sûr de la connaître et de l'approfondir. Muni d'une lettre du missionnaire, il se mit en route, mais une grave maladie dont il fut atteint à Chypre l'obligea à renoncer à son dessein (1695). Il revint à Sivas et fut ordonné prêtre à l'âge de vingt ans (1696), au monastère de *Sourp-Nichan* (Sainte-Croix), situé à 4 kilomètres à l'ouest de la ville. Il lut les traductions arméniennes des saintes Écritures et des Pères grecs et syriens, parcourut la région environnante pour prêcher, et reçut en 1699 la crosse et le titre de *vardapet* (docteur).

Une de ses grandes préoccupations était l'union de son Église avec Rome. En 1700 il se rendit à Constantinople dans l'intention d'y fonder un collège pour ses compatriotes, mais il n'eut pas le temps de réaliser ce projet. Il s'établit dans le quartier commerçant de Galata et fit de l'église Saint-Georges le centre de son apostolat. Les succès croissants de ses prédications lui amenèrent des disciples, mais son ardeur pour le catholicisme lui suscita des ennemis. La situation était alors difficile, pour les Arméniens unis à Rome, à cause des persécutions dont ils étaient l'objet de la part du patriarche Éphrem et de son successeur Avédik. Mékhitar jugea prudent de disperser ses disciples et se retira lui-même au couvent des capucins, sous la protection de la France. L'acharnement de ses ennemis devint tel qu'il n'y fut bientôt plus en sécurité. Après s'être mis sous la protection de la sainte Vierge avec ses disciples, il leur donna rendez-vous en Morée, alors territoire vénitien, où ils devaient le rejoindre par petits groupes. Il se rendit d'abord à Smyrne, au couvent des jésuites, puis à Modon, en Morée, où il fut fort bien accueilli par les autorités vénitienes. C'est là qu'il se fixa et qu'il groupa de nouveau ses disciples qui avaient réussi à fuir de Constantinople par des chemins divers. Il attribua le salut de tous à Marie et se mit une seconde fois sous son patronage, le 8 septembre 1702. Les Vénitiens lui ayant donné quelques propriétés, Mékhitar songea à transformer sa pieuse société en congrégation régulière. Le pape Clément XI la confirma en 1712, mais en substituant la règle de saint Benoît à celle de saint Antoine que l'on avait suivie jusqu'alors. En même temps, il donna à Mékhitar le titre d'abbé. Trois ans plus tard, les Turcs envahissaient la Morée et en chassaient les Vénitiens. Au mois d'avril 1715, Mékhitar et ses religieux, recueillis par la flotte du gouverneur de la Morée, Angelo Emo, débarquaient à Venise. Sur les instances de Clément XI, la Sérénissime République leur céda à bail l'île de Saint-Lazare, ancien lazaret

de la ville (8 septembre 1717). Ils n'y trouvèrent que des ruines et se mirent immédiatement à bâtir un couvent et une église, tout en se préparant à réaliser le but de leur fondateur qui était le relèvement intellectuel et moral du peuple arménien. Mékhitar ne se laissait pas absorber par les soucis matériels, et donnait à tous l'exemple du travail en consacrant ses loisirs à l'étude. Il fonda même une imprimerie dont les productions devaient porter en Turquie les lumières de la foi chrétienne. Il termina le monastère en 1740. Trois ans plus tard, il sentit les premières atteintes d'une grave maladie qui finit par l'emporter le 27 avril 1749, à l'âge de soixante-treize ans. En 1844, le cardinal Moonnico fit le procès de l'Ordinaire pour introduire sa cause de béatification à Rome, mais les troubles politiques qui ne tardèrent pas à éclater dans la péninsule arrêtaient les démarches. Elles ont été reprises en 1901, sous les auspices du cardinal Sarto, patriarche de Venise, le futur Pie X.

Mékhitar a laissé des œuvres assez nombreuses, parmi lesquelles il faut citer un *Commentaire sur l'évangile de saint Matthieu* (1737), un *Commentaire sur l'Écclésiastique*, une *Grammaire* et un *Dictionnaire arméniens* (1744), un *Catéchisme* en arménien vulgaire, un *Poème à la sainte Vierge*, et une *Bible arménienne* (1733), considérée comme fort précieuse.

Vita dell'abbate Mechitar, Venise, 1810; *La vie du serviteur de Dieu Mechitar*, fondateur de l'ordre des moines arméniens Mékhitaristes de Venise, ainsi que la vie des abbés généraux et des moines les plus célèbres de la congrégation, Venise, 1901; P. Minas Nurikian, *Il servo di Dio Abbate Mechitar*, fondatore dei PP. Mechitaristi (Padri Armeni Benedittini) di Venezia, di Vienna, Sua vita e suoi tempi, Rome, 1914; *Notice sur le couvent arménien de Saint-Lazare de Venise*, Venise, 1921.

R. JANIN.

MÉKHITARISTES, bénédictins arméniens, fondés par Mékhitar. — Il est difficile de déterminer la date exacte à laquelle fut constituée cette nouvelle congrégation, bien que l'on accepte habituellement celle du 8 septembre 1701. La Société se composa tout d'abord des disciples que Mékhitar avait groupés autour de lui à Constantinople et dont plusieurs étaient prêtres. Avant de fuir devant la persécution, il s'était mis avec eux sous la protection de la sainte Vierge et leur avait donné le double titre d'« Enfants de Marie » et de « Docteurs de la Pénitence ». Ils se retrouvèrent tous à Modon, en Morée, où ils bâtirent bientôt une église et un monastère dédiés à saint Antoine, ermite. Le but de la société était et demeure encore la diffusion de la foi chrétienne parmi les Arméniens et leur formation à la fois religieuse, littéraire et scientifique. On n'y admet que des Arméniens. Au début, la règle était celle de saint Antoine, assez commune parmi les moines orientaux, encore qu'il ne faille pas donner à ce terme de règle le sens rigoureux qu'il a pris en Occident. Les mékhitaristes ont conservé dans leurs armes des traces de ces origines. Elles représentent en effet une croix contournée aux quatre cantons des emblèmes de saint Antoine : la flamme, la cloche, l'évangile et le bâton.

En 1711, Mékhitar envoya à Rome deux de ses religieux, les PP. Élie Mardyros et Jean Simon, pour offrir à Clément XI l'humble hommage du monastère de Saint-Antoine de Modon et de ses habitants. Ils devaient également solliciter l'approbation de la nouvelle société et de ses constitutions. Le pape accueillit favorablement cette demande et approuva la petite congrégation, mais en modifiant la règle. Jugeant que les coutumes du monachisme oriental, qui visent plus à la sanctification personnelle des religieux qu'à leur action sur les âmes, convenaient assez mal au but de l'institut, il demanda aux mékhitaristes de renoncer à la règle de saint Antoine et de choisir entre celles

de saint Augustin, de saint Basile et de saint Benoît. En même temps, il nommait Mékhitar premier abbé du monastère (1712). Ce fut la règle de saint Benoît que l'on adopta. Mékhitar et ses religieux émirent de nouveaux vœux selon cette règle (1715). Le 4 décembre 1762, Clément XIII approuvait encore les constitutions.

En 1717, les mékhitaristes prenaient possession de l'île de Saint-Lazare à Venise et s'y construisaient un monastère et une église sur les ruines d'un lazaret. Tout était organisé en 1740. Les mékhitaristes n'avaient pas attendu ce moment pour travailler efficacement au relèvement de leur nation. L'imprimerie que Mékhitar avait installée dans le couvent envoyait en Turquie les ouvrages de science et de religion qu'ils composaient dans leur solitude, et des missionnaires allaient porter les lumières de la vraie foi en Asie Mineure. A la mort de Mékhitar (1749), la congrégation comptait 41 prêtres et 13 frères convers. Vingt-quatre ans plus tard, ils se séparèrent pour former deux branches différentes, qui existent encore aujourd'hui.

I. MÉKHITARISTES DE VENISE. — Mékhitar eut pour successeur Étienne Melkom ou Melkior, originaire de Constantinople. Le nouvel abbé voulut modifier les constitutions, ce qui amena de profondes dissensions. Le chapitre général de 1772 fut très agité et les opposants, sous la conduite du P. Babighian, se séparèrent pour former une congrégation distincte. Nous en reparlerons plus loin (*Mékhitaristes de Vienne*).

Melkom mourut en 1800 et laissa le gouvernement de la congrégation à Aconce Köver, né en Transylvanie, où se trouve encore aujourd'hui une forte colonie arménienne. Aconce prenait le pouvoir en des temps difficiles, à cause de la conquête de la Vénétie par les armées françaises. Pour éviter la dispersion des religieux et la vente des biens du monastère, il imagina de faire reconnaître Saint-Lazare comme une académie. La nationalité des mékhitaristes, les travaux littéraires et scientifiques auxquels ils se livraient depuis plus d'un demi-siècle, aplanirent les difficultés et Bonaparte leur accorda la reconnaissance désirée. Ils purent ainsi continuer en paix leurs travaux apostoliques. Aconce obtint de Rome le titre d'archevêque, attaché depuis cette époque à celui d'abbé de Saint-Lazare (18 mai 1804). — Sukias de Somal lui succéda en 1824 en cette double qualité. Ce fut lui qui donna la plus vive impulsion aux travaux littéraires et scientifiques des religieux. Il prêchait d'ailleurs d'exemple, car il fut un écrivain distingué et publia de nombreux ouvrages. Il fonda les deux collèges nationaux de Venise et de Padoue. — A sa mort (1846), il fut remplacé par Georges Hurmuz, auteur de traductions arméniennes fort nombreuses de classiques anciens et modernes. — La congrégation de Venise fut gouvernée pendant près d'un demi-siècle (1876-1921) par Mgr Ignace Ghiurékian, qui lui donna un plus grand développement. Il réorganisa l'imprimerie, qu'il dota de machines perfectionnées, restaura et agrandit l'église du monastère et fonda plusieurs missions en Turquie, missions qu'il eut la douleur de voir à peu près toutes disparaître au cours de la guerre mondiale.

La congrégation de Venise reçut sous son gouvernement de nouvelles constitutions que Rome approuva pour six ans, le 6 août 1909. Elle est gouvernée par l'abbé-archevêque, assisté d'un Conseil de dix membres nommés par le chapitre général. Elle se recrute exclusivement parmi les Arméniens. En général, on préfère prendre de jeunes enfants de manière à faire toute leur éducation dans le monastère. Quand ils ont terminé leurs études classiques, c'est-à-dire vers la dix-septième année, ils entrent au noviciat et conti-

nuent à étudier la rhétorique, le latin et les sciences. Puis ils consacrent plusieurs années à la philosophie et à la théologie, après quoi ils sont ordonnés prêtres et appliqués à divers emplois avant d'être envoyés en mission. Quand ils quittent le monastère ils reçoivent le titre de *vartapel* (docteur). Les religieux portent une double tunique à manches larges et le manteau à capuchon, le tout de couleur noire. Ils gardent la barbelongue, comme tous les moines orientaux. Leur nombre a bien diminué dans les quinze dernières années. En 1910, ils étaient 65 prêtres et 30 moines; en 1925, ils ne comptaient plus que 39 prêtres, 6 clercs et 7 convers. Quatre des leurs ont été massacrés par les Turcs de 1915 à 1918. Depuis la dispersion des Arméniens à travers le monde, causée par la guerre mondiale, leur recrutement devient de plus en plus difficile.

Leurs œuvres ont également diminué d'importance et de nombre. Le monastère de Saint-Lazare à Venise reste le centre de la congrégation, la résidence de l'abbé-archevêque. Il possède une vaste imprimerie, une bibliothèque de plus de 30 000 volumes, une collection de 2 000 manuscrits arméniens dont le P. Basile Sarguissian a entrepris le catalogue raisonné (le premier volume a paru en 1914 et renferme les manuscrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, in-4°, xx pages et 838 colonnes). Outre les multiples ouvrages qu'ils publient et dont nous parlerons plus loin (on en compte déjà plus de 800 en arménien et 200 en diverses langues européennes), les Mékhitaristes de Venise font paraître, depuis 1843, une revue mensuelle d'histoire et de littérature très appréciée des connaisseurs, le *Pazmavêp* (le *Polyhistor*). Ils exercent aussi un ministère actif, desservent à Venise même la petite église de la Sainte-Croix, construite aux frais des Arméniens, et dirigent deux collèges en Italie, celui de Venise, collège Raphaëlien, fondé en 1836 grâce aux libéralités d'un riche Arménien de Madras, et un autre à Milan. Un troisième, le collège Mouradian, fondé à Padoue en 1834, installé à Paris de 1846 à 1878, fut uni plus tard à celui de Venise. En Turquie, il y avait en 1914, en dehors de Constantinople, plusieurs missions à Ismidt (Nicomédie), Bagtchédjik, Trébizonde, Mouch, Van, Bitlis. Il ne leur reste plus que le collège Saint-Grégoire-l'Illuminateur à Constantinople; encore a-t-il beaucoup perdu de son importance depuis le triomphe des nationalistes turcs (1922). Les Mékhitaristes ont dû également abandonner leurs missions de Théodosia et de Simféropol en Crimée et de Salmas en Perse. A Rome, le pape Grégoire XVI leur donna l'église de Saint-Blaise, et l'hôpital pour les Arméniens qui lui est annexé.

Le but poursuivi par Mékhitar en fondant sa congrégation a été en grande partie réalisé, car elle a restauré la littérature arménienne et conservé à sa nation les trésors de connaissances accumulés par les ancêtres, elle a initié les jeunes générations aux littératures et aux sciences de l'Occident. Nous avons indiqué plus haut, col. 497, les principaux ouvrages de Mékhitar. Ses disciples ont brillamment continué l'œuvre commencée et acquis chez les Arméniens, catholiques et dissidents, et dans le monde entier, une réputation méritée de culture littéraire et scientifique. Nous ne prétendons pas donner ici la liste complète des livres composés par ceux de Venise et qui dépassent le millier; nous nous contenterons d'indiquer les principaux auteurs et les meilleurs de leurs ouvrages. Remarquons d'ailleurs que ces derniers sont surtout consacrés à l'histoire, à la littérature et aux sciences. Les écrits proprement ecclésiastiques des mékhitaristes, quoique assez nombreux, ne sont le plus souvent que des traductions ou des adaptations d'ouvrages orientaux ou occidentaux, anciens et modernes.

On y trouve cependant d'excellentes éditions arméniennes de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de multiples manuels de piété en turc ou en arménien.

Pour la théologie proprement dite, signalons Avédikian, *Sopra la processione dello Spirito santo dal Padre e dal Figlio*, Venise, 1824, ouvrage très estimé. Les mékhitaristes ont surtout étudié la patrologie. Ils ont donné des éditions pratiques des anciens auteurs arméniens, comme Moïse de Khorène, Zénobe de Glak, Élisée, Lazare de Pharbe, Fauste de Byzance, etc. Ils ont publié les œuvres du catholico Jean Otznéti ou le Philosophe, du VIII^e siècle, *Dom. Johannis philosophi Ozniensis Armeniorum catholici opera per R. P. J.-B. Aucher*, Venise, 1834, les œuvres poétiques du catholico Nersès de Claj (XVII^e siècle), Venise, 1830, les œuvres en prose du même, édition Cappeletti, Venise, 1833, etc. Ils ont donné de nombreuses traductions des Pères grecs, comme l'Hexaméron de saint Basile, les Lettres de saint Ignace d'Antioche, des traductions d'ouvrages grecs et syriaques dont l'original avait disparu, et qui ne se conservaient plus que dans les versions arméniennes. Ils ont édité des livres liturgiques, comme la *Liturgia Armena, transportata in italiano*, du P. Avédikian, Venise, 1832, *The Armenian Ritual*, du P. Issavertentz, 4 vol., Venise, 1863-1876.

L'ouvrage d'histoire le plus important est celui du P. Michel Tchamtchenian, *Histoire de l'Arménie*, 3 vol., Venise, 1784-1786. Le P. Alichian a publié *Haïabadoum*, histoire de l'Arménie, en deux parties, Venise, 1901-1902, où la critique est malheureusement en défaut. Le même auteur publia aussi divers travaux de géographie, comme la *Topographie du district de Chirag*, 1891, l'*Aïrarad*, 1890, le *Sissagan*, 1893, le *Sissouan*, 1895, etc. Longtemps avant lui, le P. Indjidjian avait donné la *Description de l'ancienne Arménie*, 3 vol., Venise, 1835, et les *Recherches archéologiques sur l'Arménie*, 3 vol., Venise, 1835. Le P. Sarguissian avait publié la *Topographie de la Grande et de la Petite Arménie*, Venise, 1864. Citons encore Aivazovski, Seth, et tant d'autres, qui ne s'occupèrent pas seulement d'histoire et de géographie arméniennes, mais publièrent des ouvrages d'intérêt plus général et qui sont particulièrement appréciés.

Les mékhitaristes de Venise se sont préoccupés de fournir à la jeunesse arménienne des livres classiques, non seulement de littérature, mais encore d'histoire, de géographie, de sciences mathématiques et naturelles. Outre les auteurs nationaux dont ils ont donné mainte édition, ils ont traduit en arménien de nombreux ouvrages grecs et latins, et de multiples œuvres modernes en diverses langues européennes. Les questions de linguistique les ont également passionnés. Aussi ont-ils fourni un nombre considérable de dictionnaires, de grammaires et d'études variées sur la langue arménienne. Plusieurs d'entre eux se sont révélés des poètes remarquables, comme les frères Hurmuz, dont l'un, Mgr E. Hurmuz, traduisit l'*Énéide* et les *Églogues* de Virgile, et donna un poème, le *Jardin*, en quatre chants. Le P. Alichian a publié plusieurs volumes de poésies anciennes et modernes, et en a composé lui-même un grand nombre, *Œuvres poétiques*, 5 vol., 1857-1858, *Souvenirs de la patrie arménienne*, 1869-1870, etc. Le même auteur a publié des études critiques de divers auteurs arméniens anciens. Mgr Sukias de Somal, dans son *Quadro della letteratura armena*, Venise, 1829, donne, siècle par siècle, une idée juste et raisonnée des produits de la littérature arménienne.

Cette rapide esquisse suffit à montrer l'activité littéraire et scientifique des mékhitaristes de Venise depuis deux siècles qu'ils existent. On en aura une idée plus complète en parcourant l'ouvrage du P. Ar-

19 avril 1560, il rendit le dernier soupir. Il fut enseveli à côté de Luther, dans la chapelle du château de Wittenberg.

Trois grands peintres nous ont laissé le portrait de Mélanchthon : Jean Holbein, dans un petit médaillon maintenant au musée de Hanovre; Albert Dürer, dans une gravure sur bois, de 1526; et Lucas Cranach, ou plutôt les artistes de son atelier, en plusieurs répliques. Sa physionomie fait quelque peu penser à celle de Benoît Labre. Ce n'est qu'à force d'énergie, de régularité et de sobriété qu'il put se maintenir dans sa vie de travail. Il était désintéressé et fidèle à ses amis. Dans ses écrits et ses propos, il y a moins de laisser aller que chez Luther.

D'ailleurs, d'autres côtés de son caractère sont beaucoup moins à son éloge. Avant tout, chez cet auteur d'une *Profession de foi* fameuse, l'on a à regretter l'instabilité de la croyance sur des points importants de la doctrine chrétienne, et plus encore le manque de sincérité. A Augsbourg, on se demandait s'il voulait tromper les catholiques ou abandonner les protestants. De plus en plus, il pencha vers les sacramentaires, mais il s'en cacha avec dissimulation. Pourtant, il supportait fort mal la contradiction, et fut loin d'être toujours d'une douceur parfaite: en 1540, par exemple, il poursuivit de sa haine et de ses injures le pauvre et doux visionnaire Gaspard Schwenkfeld.

En résumé, Mélanchthon a été un grand humaniste, neurasthénique, jeté malencontreusement sous l'influence de Luther et dans les luttes de la Réforme.

II. PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE. — Mélanchthon a embrassé tout le savoir de son temps. Ce savoir, il semble le posséder sans peine; il le communique d'une manière facile et naturelle.

Mais ce savoir n'a ni grandes envolées, ni vastes horizons : Mélanchthon ne fait pas penser au delà de ce qu'il sait; c'est un bon vulgarisateur. *Cum viderem res magnas et necessarias divinitus patefactas esse in nostris Ecclesiis per viros pios et doctos, duxi materias illas in variis scriptis sparsas colligendas esse et quodam ordine explicandas, ut facilius percipi a juvenibus possent. Hanc operam et hoc velut pensum debere me in hoc scholastico munere, quod gero, Ecclesiae judicabam.* C. R., t. XXI, col. 341 (1535). Vulgarisateur, Mélanchthon a partagé les illusions de son temps. Il a cru fortement à l'astrologie. En 1558, il répugnait fort à accompagner son électeur en Danemark : dans les étoiles, il avait lu qu'il ferait naufrage. Finalement le voyage n'eut pas lieu. Comme Luther, il croyait fermement à la fin très prochaine du monde.

Mélanchthon a été « le Précepteur de l'Allemagne, *Præceptor Germaniæ* ». Précepteur par les nombreuses universités qu'il a réformées ou fondées : Wittenberg, Tubingue, Leipzig, Rostock, Heidelberg, Francfort-sur-l'Oder, Marbourg, Königsberg, Iéna. Précepteur par ses manuels et ses méthodes, par les idées qu'il a vulgarisées; dans les humanités, en philosophie et en théologie, son influence domine toute la période de l'orthodoxie. Dans les humanités : en Saxe, par exemple, sa *Grammaire latine* a été en usage jusqu'en 1734. En philosophie : dans le monde luthérien allemand, ses manuels de philosophie ont prévalu jusqu'à Leibniz et à Wolf. En théologie : il a codifié et assagi la doctrine de Luther; cette codification a duré jusqu'au piétisme et au delà (1550 à 1700). Dans ce multiple enseignement, ce n'est pas à la spéculation qu'il vise, c'est à la pratique; c'est là la caractéristique, caractéristique assez terne, que lui reconnaissent tous ses biographes.

Contrairement à Luther, Mélanchthon écrit mieux en latin, et même en grec, qu'en allemand. Une difficulté de parole, une santé fragile lui interdisaient les grands éclats d'une éloquence de tribun.

Dans ce dictionnaire de théologie, nous nous arrêtons aux cinq points suivants : 1. La philosophie de Mélanchthon; 2. Ses idées sur la justification; 3. Ses idées sur l'Église et le pouvoir temporel; 4. Ses relations avec Luther; 5. Ses relations avec les catholiques.

1° Philosophie. — L'initiation de Mélanchthon à la philosophie se fit d'après les deux courants de la philosophie scolastique; à Heidelberg, d'après la *via antiqua*, autrement dit le réalisme thomiste; à Tubingue, d'après la *via moderna*, autrement dit le nominalisme. Un moment, à Wittenberg, il suit Luther, il plaisante sur Aristote et la philosophie en général. (1518-1522). *Didymi Faventini oratio*, février 1521, C. R., t. I, col. 301 sq.; *Adversus theologorum Parisiorum decretum pro Luthero apologia*, juin 1521, C. R., t. I, col. 400 sq. Mais bientôt il se reprend; le 20 décembre 1524, il écrivait à Spalatin : *Sed heus tu homo theologus philosophari coepisti! nescis hoc tempore quantum cum philosophia theologia bellum sit? Ego summo labore curaque eam tueor; non aliter atque aras nostras ac focos soleamus.* C. R., t. I, col. 695.

Aux environs de 1530, il commença à écrire ses manuels de philosophie; en 1528, les *Dialectices libri IV*, qui eurent rapidement huit éditions, etc. Dans ces ouvrages, il est aristotélicien. D'Aristote il a gardé le goût de l'observation, de la constatation des faits; volontiers, il étudie la nature physique. Du reste, d'une manière générale, il goûtait les vues modérées et la logique d'Aristote. C. R., t. XI, col. 282 (1536); col. 423 (1538). D'Aristote, néanmoins, il élimine toute la métaphysique; il a vu Aristote au travers de Cicéron et de ses traités pratiques de religion et de morale, le *De Fato*, le *De natura Deorum*, le *De officiis*.

Comme la doctrine catholique, Mélanchthon est pour l'unité du savoir humain. Aujourd'hui, il y a une tendance à disjoindre et même à opposer trois ordres de vérité : la vérité philosophique, fondée sur la raison, la vérité religieuse, que l'on nomme plutôt vérité théologique, et que l'on fonde sur la tradition; enfin la vérité mystique, fondée sur l'expérience intime. Cette disjonction remonte aux nominalistes; à la fin du XIII^e siècle, Duns Scot en pose les prémisses, et, dans la première moitié du XIV^e, Guillaume d'Ocแคม, l'a fait explicitement enseigner. Luther, son disciple, l'a encore accentuée; d'une manière fouguese, il a opposé la raison à la foi. De cette théorie, les protestants modernes ont tiré des conséquences extrêmes; ils ont particulièrement excellé à dissocier la doctrine contenue dans la Bible, et les données de l'expérience religieuse personnelle. Aristotélicien, Mélanchthon ne tombe pas dans cette dissociation. Dans la recherche de la vérité, toutes les sciences devaient s'unir, et finalement contribuer à former « l'honnête homme » et le chrétien.

2° La justification. — Penchant vers Aristote, Mélanchthon était plus que Luther porté à s'intéresser à l'intelligence. C'est ce qui se manifeste dans son concept de la foi.

Là aussi sans doute, il marche à la suite de Luther; il conçoit la foi comme une confiance : *fiducia misericordiae divinae. Loci communes*, éd. de 1521, c. *De justificatione et fide*; — *Ne quis suspicetur tantum notitiam esse addemus amplius; est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis. Apologia Confessionis Augustanæ*, R. 69. Toutefois, c'est avant tout l'élément intellectuel que Mélanchthon voit dans la foi : *Fides est assentiri universo verbo Dei, nobis tradito, atque ita et promissioni gratiae; et est fiducia acquiescens in Deo propter mediatorum.* C. R., t. XXIII, col. 455; *Explicatio Symboli Niceni*, édit. de 1561. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres,

il fixa la théologie de l'orthodoxie luthérienne (1550-1700).

Humaniste, Mélanchthon devait être porté à croire à la bonté native de l'homme. De fait, il prise beaucoup la morale d'Aristote, celle des stoïciens et plus encore celle de Cicéron. Entre ces morales antiques et la morale chrétienne il ne devait pas percevoir de différence appréciable. La grande supériorité de la morale chrétienne, le précepte de tendre vers Dieu par l'amour, n'avait sans doute pas fixé son attention; pour lui, l'avantage du christianisme, c'était la rémission des péchés. *Apologia*, R. 62. Aussi, entre l'homme déchu et le chrétien, il ne sera pas porté comme Luther à voir un abîme. *Epitome philosophiæ moralis*, 1^{re} édit., 1538, C. R., t. xvi, col. 21 sq.; 2^e édit., 1550, sous le titre *Ethicæ doctrinæ elementa*, C. R., t. xvi, col. 165 sq.

A la suite de Luther, il enseigna d'abord une sombre prédestination et la négation absolue de la liberté humaine; c'est la doctrine de la première édition des *Lieux communs de théologie* : *Quando quidem omnia, quæ eveniunt, necessario juxta divinam prædestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostræ libertas*. Cap. *De hominis viribus adeoque de libero arbitrio*. Peu à peu, il adoucit cette théorie sauvage. En 1527, dans son *Instruction pour la visite des Églises*, Dieu n'est déjà plus l'auteur du péché, et l'homme reçoit une certaine liberté, pour ce qui touche à « la justice civile ». C. R., t. xxvi, col. 27; éd. de 1528, en allemand, l'édition définitive, C. R., t. xxvi, col. 78. Dans la seconde édition des *Lieux communs*, en 1535, la liberté humaine est encore plus affirmée. Sans doute, deux ans après, il signe les *Articles de Schmalkalde* comme « pieux et chrétiens »; or, dans ces articles, Luther niait la liberté. Mais, dans ses écrits personnels, il se ressaisissait; en 1548, dans une nouvelle édition de ses *Lieux communs*, il en venait à accepter pour la liberté une définition peut-être semi-pélagienne : *facultas applicandi se ad gratiam*. C. iv, *De humanis viribus seu de libero arbitrio*; ci-dessus, article LUTHER, col. 1290. Sur ce point capital, ce sera la dernière expression de sa pensée.

Libre, l'homme devait avoir une part à sa justification. De fait, dans la seconde édition des *Lieux communs* (1535), Mélanchthon énonce trois causes de la justification : *Verbum, Spiritus sanctus et voluntas, non sane otiosa, sed repugnans infirmitati suæ*, cap. *De humanis viribus*... Dès lors, il ne séparera jamais les bonnes œuvres de notre justification; en 1536, par exemple, dans un *Commentaire sur l'évangile selon saint Jean*, il dit qu'elles sont une condition nécessaire de cette justification. De là le nom de *Synergisme* que l'on donnera à sa théorie de la justification. Ce point d'arrivée est aux antipodes de celui de Luther.

Dans ses *Loci communes* de 1535, son discours *De Philosophia*, de 1536, son *Epitome philosophiæ moralis*, de 1537, il étudie les rapports de la philosophie et de la théologie. La philosophie est l'interprète de la Loi, la théologie, l'interprète de l'Évangile. Luther se plaisait à opposer la Loi et l'Évangile; pour Mélanchthon, au contraire, la Loi prépare la voie à l'Évangile. C. R., t. xxiii, col. 8 sq. (1552). La loi, *lumen nature*, nous conduit jusqu'à la connaissance de Dieu. Pour ce qui est de la religion et de la morale, le péché a troublé et affaibli les forces naturelles. C'est pourquoi la révélation a dû de nouveau roemulguer la Loi, notamment par le Décalogue. La révélation n'est pas seulement une nouvelle promulgation de la Loi; elle en est le complément et le couronnement. C. R., t. xiii, col. 651 (1547), etc. Aussi la philosophie est-elle inférieure à la théologie et doit-elle lui être soumise. Comme on le voit, c'est à peu près la doctrine traditionnelle catholique.

A l'opposé de Luther, Mélanchthon a condensé ses

idées théologiques dans un manuel didactique. C. R., t. xxi; Plitt-Kolde, *Loci communes*, 3^e édit., 1900. Ce manuel a eu trois éditions principales : en 1521, en 1535 et en 1542. En 1521, il l'intitula : *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicæ*. En 1535, il l'appela simplement : *Loci communes theologici*; c'est le titre que l'ouvrage garda jusqu'à la fin. Pour l'ordonnance des matières, Mélanchthon suit à peu près les *Sentences* de Pierre Lombard. Mais les diverses éditions subirent des remaniements importants; comme on vient de le voir, elles nous donnent notamment un résumé de l'évolution des idées de l'auteur sur le libre arbitre et l'utilité des œuvres. En 1521, sur ces deux points, comme du reste sur tous les autres, il enseigne intégralement la doctrine de Luther. *Invictus libellus*, écrira Luther en 1525, *non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus. De servo arbitrio*, éd. de Weimar, t. xviii, 1908, p. 601. En 1535, il adoucit sa négation de la liberté, et commence à enseigner ce que plus tard on nommera le *Synergisme*. En 1548, dans une addition de l'édition de 1542, il en vient à déclarer acceptable une définition inspirée d'Érasme et qui tend au semi-pélagianisme (col. 507).

3^o *L'Église, en face de la Bible, des inspirations privées et du pouvoir temporel*. — A l'origine, Mélanchthon, lui aussi, fut pour l'Église invisible. C'est encore ce concept qu'en 1535 il donne dans la seconde édition des *Loci communes* : *Ecclesia proprie et principaliter significat congregationem justorum, qui vere credunt Christo et sanctificantur spiritu Christi*, cap. *De Ecclesia*. Il ne rejeta jamais complètement cette doctrine. Mais peu à peu, et beaucoup plus encore que Luther, il pencha vers une Église visible : *Ecclesia visibilis est cælus amplectentium Evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium Evangelii est efficax et multos ad vitam æternam regenerat*. C. R., t. xxi, col. 826 (1545). On sent du reste aussitôt la faiblesse de cette définition; qu'est-ce que le vrai « Évangile »; et quel est « le bon usage des sacrements »? Cet Évangile et cet usage varieront avec chaque protestant; autant dire que chaque protestant constituera son Église.

Dans l'Église de Mélanchthon, comme dans celle de Luther, tous les vrais chrétiens sont prêtres. C. R., t. xiii, col. 1158 (1553-1555). Dans cette communauté, il est vrai, il faut une organisation; l'on gardera donc les formes de l'administration catholique, et jusqu'à l'épiscopat. C. R., t. iv, col. 627 (9 nov. 1541); t. ix, col. 937 (1^{er} oct. 1559). Mais cette hiérarchie ne vient pas de l'institution de Jésus-Christ; elle sert uniquement des besoins de la communauté, et c'est de la communauté qu'elle reçoit ses pouvoirs religieux.

En effet, Mélanchthon, comme Luther, s'en tint toujours au rejet d'une autorité doctrinale dans l'Église. Pour nous transmettre et nous expliquer la révélation, Dieu et Jésus-Christ ont pris trois canaux : la Bible, la Tradition avec l'Église, les illuminations privées. Avec Luther, Mélanchthon accepte la Bible et les illuminations privées, il rejette la Tradition et l'Église. C'est ce que déjà il disait dans ses thèses pour le baccalauréat en théologie : *Quod catholicum, præter articulos, quos Scriptura probat, non sit necesse alios credere. Deinde conciliorum auctoritatem Scripturæ auctoritate vinci*. C. R., t. i, col. 138; Plitt-Kolde, *Loci*, 3^e édit., 1900, p. 251 (19 sept. 1519). C'est ce qu'il ne cessa de dire dans la suite, par exemple, dans les *Loci communes*, 2^e et 3^e édit., cap. *De Ecclesia, De Libertate christiana*, etc., et dans le *De Ecclesia et auctoritate verbi Dei*, C. R., t. xxiii, col. 595 sq. (1539).

En conséquence, Mélanchthon attachait une importance singulière à la connaissance de la Bible. Il aida

Luther dans sa traduction, et il se réjouissait grandement de ce travail. *C. R.*, t. xi, col. 710, 729 (1546). On comprend aussi qu'il ait été le père de la théologie historique et de l'histoire des dogmes; il aimait à considérer les dogmes moins dans leur côté révélé que dans les différentes manières dont l'intelligence humaine les avait saisis.

Comme l'Église de Luther, celle de Mélanchthon est sous la dépendance de l'État; le prince est *custos non solum secundæ tabulæ sed etiam primæ*. *C. R.*, t. xxi, col. 553 (1535); de même, t. xvi, col. 91 (1538). *Princeps est custos utriusque tabulæ legis*: cette formule demeurera célèbre dans le luthéranisme; le prince peut et doit s'occuper, non seulement des sept derniers commandements, qui regardent nos relations avec nos semblables, mais aussi des trois premiers, qui regardent nos relations avec Dieu. En 1539 apparaîtront les consistoires; à côté d'ecclésiastiques, ils compteront des laïques. Les *meilleurs* des laïques auront même à décider de la doctrine. *C. R.*, t. iv, col. 548, *De abusibus Ecclesiarum emendandis* (1541). Dès lors, que peut signifier l'article 28 de la Confession d'Augsbourg: *Non commisceandæ sunt potestates ecclesiastica et civilis*. R. 38, Müller-Kolde, *Die symbolischen Bücher*, 11^e édit., 1912, p. 63. En pratique, ce sera une belle formule livresque.

4° *Mélanchthon et Luther*. — Déjà, dans les pages qui précèdent, il a souvent été question de Luther; il est impossible d'écrire une page sur Mélanchthon sans que le souvenir de Luther apparaisse. Toutefois, il est utile de présenter un résumé de leurs relations.

Chez Mélanchthon, ces relations allèrent de l'enthousiasme à une sombre résignation. Le 17 avril 1520, il écrivait: « J'aimerais mieux mourir que de me séparer d'un tel homme. » *C. R.*, t. i, col. 160. Et vers la fin de la même année: « Martin est plus admirable que je ne le saurais dire. » *C. R.*, t. i, col. 264. De son côté, Luther estimait Mélanchthon « un homme admirable, ou plutôt un être à peine retenu dans les liens de l'humanité ». E. L. Enders, *Luther's Briefwechsel*, t. i, p. 322 (14 déc. 1518). Dans les premières années de son séjour à Wittenberg, Mélanchthon se tint donc étroitement aux côtés de Luther et dans sa dépendance. Ainsi, c'étaient deux jeunes gens qui dirigeaient la Réforme allemande; en 1520, Luther avait trente-sept ans, et Mélanchthon, vingt-trois.

Mais peu à peu les divergences apparurent. D'abord, une différence de nature. Pendant le séjour de Luther à la Wartbourg (mai 1521-mars 1522), Mélanchthon commença à montrer sa tendance à l'indécision et à l'anxiété. Puis, vers 1523-1524, des divergences de pensées et d'inclination.

En 1525, Mélanchthon regrette vivement le mariage de Luther. « C'est un homme très léger, écrit-il alors à Camérarius; avec une grande habileté, les religieuses [qu'il a fait sortir de leur couvent] l'ont entouré de leurs filets, et elles l'y ont fait tomber. » (16 juin 1525). Dans Denifle-Paquier, *Luther et le Luthéranisme*, 1914, t. ii, p. 119. La même année, dans la lutte entre Érasme et Luther sur le libre arbitre, Mélanchthon resta plutôt spectateur; il était déjà moins porté vers le serf arbitre, dont Luther avait surtout trouvé la preuve dans ses violentes impulsions intimes.

De plus en plus, comme on l'a vu, Mélanchthon pencha vers le *Synergisme*, c'est-à-dire vers la collaboration de l'homme avec Dieu dans l'œuvre du salut (col. 507). A côté du libre arbitre et de l'utilité des œuvres pour le salut, un autre point devait peut-être séparer davantage encore Luther et Mélanchthon: c'est la question de la présence réelle de Jésus-Christ dans « le Sacrement », autrement dit dans l'eucharistie. Avec des restrictions, Luther était pour la présence réelle; Zwingli la niait, et son opinion rappelait à

Luther le nom abhorré de Carlstadt, qui avait soutenu la même négation. En 1529, luthériens et sacramentaires, Luther, Mélanchthon, Zwingli, Œcolampade, Bucer se rencontrèrent à Marbourg (1-4 octobre). Dans ce premier colloque, Mélanchthon se tint complètement du côté de Luther. Mais, peu après la diète d'Augsbourg, des raisons politiques et doctrinales le firent changer d'avis, et se ranger plutôt du côté des sacramentaires. C'est en ce sens qu'il inclina à Cassel, en 1534, dans son colloque avec Bucer; en 1536, dans les discussions qui précédèrent la Concorde de Wittenberg. *C. R.*, t. iii, col. 75 sq. En 1537, de nombreuses lettres à Camérarius, à Veit Dietrich et autres sont remplies de plaintes et de tristes pressentiments. A ce moment, c'était à la fois sur les œuvres et sur la Cène que portait le désaccord. En 1544, à propos de la Cène et de son contenu, Luther en vint à exprimer hautement son mécontentement, et Mélanchthon à se demander s'il n'allait pas être obligé de quitter Wittenberg: *Hic quamdiu esse possum ignoro*. *C. R.*, t. v, col. 478 (8 sept. 1544).

Dans le même sens enfin, nous avons la terrible lettre à Carlowitz, du 28 avril 1548. Wittenberg et son université étaient tombées sous la domination de Maurice de Saxe, alors allié de l'empereur. Dans cette situation si nouvelle, comment Mélanchthon pourrait-il continuer d'enseigner? Oh! répond mélancoliquement le professeur, je saurai garder le silence; ce ne me sera pas difficile: *Tuli etiam antea servitulem pæne deformem, cum sæpe Lutherus magis suæ naturæ, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personæ suæ vel utilitati communi serviret*. *C. R.*, t. v, col. 880. Il y avait plus de deux ans que Luther était mort; dans le cœur de Mélanchthon quel souvenir affreux! Et que l'on se souvienne que nous avons devant nous un lettré discret, pour qui un mot à l'emporte-pièce est un coup d'État:

En apparence, toutefois, l'accord avait subsisté, s'affirmant dans des circonstances importantes et dans les écrits publics. En 1539, Mélanchthon s'unit à Luther pour permettre à Philippe, landgrave de Hesse, d'avoir deux femmes légitimes à la fois; à Rothenbourg, le 4 mars 1540, il assista même à la cérémonie du second mariage. Quelques mois après, l'affaire s'ébruita. Alors, mais fait digne de remarque, alors seulement Mélanchthon tomba malade; à lui aussi, comme à Luther (LUTHER, t. ix, col. 1178), l'autorisation elle-même avait donc laissé la conscience fort tranquille.

En 1545, Luther écrivait une préface pour la collection de ses œuvres latines; il y célèbre encore les *Lieux communs* de Mélanchthon, quelques changements qu'ils eussent subis. *Opera latina varii argumenti*, 1835, t. i, p. 15. De son côté, le 19 février, le lendemain de la mort de Luther, Mélanchthon disait à ses élèves: *Obiit auriga et currus Israel, qui rexit Ecclesiam in hac ultima senecta mundi*. *C. R.*, t. vi, col. 59. Quelques jours après (22 février), il prononçait son oraison funèbre. *C. R.*, t. xi, col. 726-734. Ce discours, il est vrai, est sans grande chaleur; mais enfin les confidences privées avaient beau être amères; de part et d'autre les éloges publics avaient persisté. En outre, quelques mois après la mort de Luther, en tête du t. ii de ses œuvres latines, Mélanchthon publiait la biographie du Réformateur.

D'ailleurs, le désaccord avait-il été total et profond? Il avait peut-être attaqué les nerfs et la sensibilité plus que l'intelligence et le cœur. Si Mélanchthon était resté à Wittenberg, à côté de Luther, était-ce uniquement à cause des liens de famille, d'une certaine accoutumance, et de la crainte de l'inconnu? Au contraire, les panégyristes ajoutent: « Mélanchthon était dominé, fasciné par Luther. Sous des dissenti-

ments de surface demeurait une attache profonde au grand Réformateur. » Il se peut ; dans cette impossibilité de s'échapper, il y avait peut-être je ne sais quel ascendant exercé par le tribun sur l'intellectuel sans flamme, je ne sais quelle fascination physique s'imposant à la fatigue du neurasthénique. Et sans doute aussi Luther eut-il toujours un reste d'attache pour l'ami des jours de lutte ; jamais en public il ne s'échappa contre Mélanchthon à des attaques violentes comme il en dirigea contre Carlstadt, Münzer, Érasme, et tant d'autres.

Pour Luther, Mélanchthon avait été l'ami des premiers jours ; plus tard, il n'avait jamais brisé avec lui ; ce sont ses lettres qui contiennent ses plaintes, et dans l'ensemble sa correspondance resta ignorée des contemporains. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'après le mort de Luther, il ait été considéré comme le successeur du Réformateur et comme le chef de la Réforme allemande.

On comprend que Luther et Mélanchthon ne se soient pas séparés : ils se complétaient merveilleusement l'un l'autre. *Les Lieux communs et la Confession d'Augsbourg* sont le complément de l'*Appel à la Noblesse allemande* et du rejet de la bulle *Exurge*. En 1529, Luther exprimait heureusement la tâche de Mélanchthon à côté de la sienne : « Je suis né pour lutter et tenir la campagne contre les bandes et les démons ; c'est pourquoi mes ouvrages soufflent la tempête et la guerre. Je dois déraciner les arbres avec leurs troncs, tailler les haies avec leurs épines, et combler les mares stagnantes. Je suis le rude bûcheron qui doit frayer et tracer la route en pleine forêt. Alors maître Philippe s'avance discrètement et sans bruit ; il se livre au plaisir de bâtir et de planter, de semer et d'arroser ; il fait valoir ainsi les dons heureux que Dieu lui a départis. » Éd. de Weimar, t. xxx b, p. 68-69. Luther est le torrent descendant des montagnes, Mélanchthon, le ruisseau serpentant dans la plaine.

5° *Mélanchthon et l'Église catholique*. — Souvent les catholiques ont cherché à ramener Mélanchthon à l'Église.

En 1524, Mélanchthon était à Bretten, chez sa mère ; le légat Campeggio, qui était alors à Stuttgart, lui envoya son secrétaire, Frédéric Nausée. Cette tentative n'eut aucun succès. En 1528, Jean Faber, prédicateur du roi des Romains Ferdinand, lui offrait une place à la cour impériale, s'il voulait abandonner la Réforme. En 1530, à la diète d'Augsbourg, Mélanchthon fit lui-même à Campeggio des avances étranges, qui mettaient sa bonne foi en fâcheuse posture (ci-dessus, col. 503). De 1530 à 1537, André Éricius, humaniste, ami d'Érasme et évêque en Pologne, l'invita plusieurs fois à venir auprès de lui, et à abandonner Luther. En vain Jean Cochläus, le seul catholique que Mélanchthon ne put tromper, mettait-il Éricius en garde contre le caractère fuyant de son correspondant. Mélanchthon ne fit jamais de réponse nettement négative. La correspondance ne se termina qu'avec la mort d'Éricius. Ces mêmes années-là (1531-1539), Campeggio, Aléandre, Vergerio, Bracetto multiplièrent des démarches du même genre. Avec tous, Mélanchthon avait des mots polis et onctueux ; pour berner un dignitaire ecclésiastique, il n'en faut souvent pas davantage.

En France, depuis sa mort, on a assez fréquemment opposé sa modération aux violences de Luther. Bossuet avait tracé la voie dans son *Histoire des variations*, I, V.

Sous cette modération et ces tractations avec les catholiques, que se cachait-il ? Sans doute, le regret de la scission, peut-être du remords. En mourant, le père de Mélanchthon avait couronné les siens : de ne jamais se séparer de l'Église. Neuf jours avant sa mort,

Mélanchthon rappelait cette parole à son entourage. *Protest. Realencyclopädie*, 3^e édit., 1903, art. *Mélanchthon*, p. 531.

On connaît aussi le langage qu'il aurait tenu à sa mère. Sur ce point il y a deux versions. L'une est de Florimond de Ræmond, *L'histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*, I, II, c. ix, Rouen, 1629, p. 186, 187. Mélanchthon était sur son lit de mort ; sa mère lui avait demandé quelle était la meilleure religion, celle des ancêtres ou la nouvelle. Mélanchthon avait répondu : *Hæc plausibilior, illa securior* ; « la nouvelle doctrine est la plus plausible, mais l'autre est la plus sûre. » Cette version est évidemment à rejeter. La mère de Mélanchthon mourut longtemps avant son fils, en 1529 ; et Florimond de Ræmond est un historien sans critique. L'autre version est plus plausible ; elle se rapporterait à l'un des deux voyages de Mélanchthon à Bretten, en 1524 ou mieux en 1529. Au printemps de 1529, Mélanchthon alla de Spire, où se tenait la diète, à Bretten, sa ville natale, où vivait sa mère. Sa mère lui aurait témoigné son trouble : au milieu de toutes ces discussions, à quoi s'en tenir ? Mélanchthon lui aurait répondu « de continuer à croire et à prier, comme elle avait fait jusque-là, sans se laisser troubler par toutes ces discussions et ces conflits. » Melchior Adam, *Vitæ theolozorum*, 1620, p. 333, dans Grisar, *Luther*, t. III, p. 228.

Mais chez Mélanchthon la modération venait d'une nature faible et timide, d'une santé épuisée qui devait s'interdire les grands éclats ; à quoi s'ajoutaient souvent des préoccupations d'habileté politique. Pour ses réminiscences catholiques, elles n'allaient pas au delà d'émotions littéraires. Dans le fond, il réprouva toujours le côté « superstitieux » du culte catholique, et le côté « tyrannique » de sa hiérarchie.

Aussi a-t-on pu dire avec beaucoup de raison qu'avec ses faux-fuyants et sa douceur apparente, Mélanchthon était plus dangereux que Luther. Grisar, *Luther*, t. II, p. 268.

Vraisemblablement, la tendance de Mélanchthon aux positions intermédiaires cachait une certaine indifférence à l'égard du dogme : à quoi bon tant de luttes sur des rites, ou même sur des points de doctrine ? Plus loin, plus profondément, il y a l'union intime de l'âme avec Dieu : c'est le seul point essentiel : *Avide exspecto illam lucem, in qua Deus erit omnia in omnibus, et procul aberunt sophistica et sycphantica*. C. R., t. IX, col. 898 (à Buchholzer, 10 août 1559).

C'est là, semble-t-il, la tendance qui permet le mieux de comprendre la raison des sinuosités de Mélanchthon ; dans la théologie, cet humaniste fut toujours quelque peu dépaycé. C'est aussi cette tendance qui fait le mieux saisir la raison de son opposition profonde à l'Église catholique. L'Église catholique ne goûte pas cette attitude dégagée à l'endroit des dogmes ; c'est pourquoi, malgré des apparences contraires, Mélanchthon a toujours été aussi éloigné que Luther d'un retour au catholicisme.

Pourtant Mélanchthon voulait l'unité de la doctrine, et pour maintenir cette unité, il entendait établir des moyens pratiques : profession de foi et surveillance doctrinale. Comment ces institutions s'allient-elles avec l'indifférence doctrinale qui serait sa tendance profonde ? La Rochefoucauld répondra : « L'imagination ne saurait inventer tant de diverses contrariétés qu'il y en a naturellement dans le cœur de chaque personne. » Par la demande profonde du sentiment religieux, par son éducation catholique, Mélanchthon sent la nécessité d'une doctrine ; par le besoin de garder un lien d'union entre les protestants, il en arrive à l'indifférence à l'endroit des dogmes, à la religion du sentiment. Et, elles aussi, ses tendances propres le conduisaient dans la même direction ; elles

Environnement et développement ont toujours été, à l'origine d'une vision commune, deux notions liées.

[illegible][illegible][illegible][illegible][illegible][illegible]

17. *Deutscher Sprachatlas* (1967) (Frankfurt: Deutscher Fachschriften-Verlag), p. 191.

MELCHIADE, 1800, N. 100, 1801.

MELCHISÉDÉCIENS. — *Le Melchisédech* (1864), roman de M. de Melchisédech.

Il faut se reporter à la notice de Louis MAINE D'ARBORE, tout à fait laïque, l'expressive que nous donnons en premier, celle de son fils, le marquis de MAINE D'ARBORE, à son tour déterminé, et l'enthousiaste parvenu que les conditions en question ne déroutent ni confondent de la sorte. Mais, nous le verrons, il faut attendre l'année 1919. Il leur consacre une notice assez longue et assez embrouillée.

Dès le début, il nous met en présence d'hérétiques qui se rattachent à Theodote le Corroyeur, et qui regardent Melchisédech comme une grande puissance.

[illegible]

1. M. ...
 2. M. ...
 3. M. ...
 4. M. ...
 5. M. ...
 6. M. ...
 7. M. ...
 8. M. ...
 9. M. ...
 10. M. ...
 11. M. ...
 12. M. ...
 13. M. ...
 14. M. ...
 15. M. ...
 16. M. ...
 17. M. ...
 18. M. ...
 19. M. ...
 20. M. ...
 21. M. ...
 22. M. ...
 23. M. ...
 24. M. ...
 25. M. ...
 26. M. ...
 27. M. ...
 28. M. ...
 29. M. ...
 30. M. ...
 31. M. ...
 32. M. ...
 33. M. ...
 34. M. ...
 35. M. ...
 36. M. ...
 37. M. ...
 38. M. ...
 39. M. ...
 40. M. ...
 41. M. ...
 42. M. ...
 43. M. ...
 44. M. ...
 45. M. ...
 46. M. ...
 47. M. ...
 48. M. ...
 49. M. ...
 50. M. ...
 51. M. ...
 52. M. ...
 53. M. ...
 54. M. ...
 55. M. ...
 56. M. ...
 57. M. ...
 58. M. ...
 59. M. ...
 60. M. ...
 61. M. ...
 62. M. ...
 63. M. ...
 64. M. ...
 65. M. ...
 66. M. ...
 67. M. ...
 68. M. ...
 69. M. ...
 70. M. ...
 71. M. ...
 72. M. ...
 73. M. ...
 74. M. ...
 75. M. ...
 76. M. ...
 77. M. ...
 78. M. ...
 79. M. ...
 80. M. ...
 81. M. ...
 82. M. ...
 83. M. ...
 84. M. ...
 85. M. ...
 86. M. ...
 87. M. ...
 88. M. ...
 89. M. ...
 90. M. ...
 91. M. ...
 92. M. ...
 93. M. ...
 94. M. ...
 95. M. ...
 96. M. ...
 97. M. ...
 98. M. ...
 99. M. ...
 100. M. ...

croient qu'il n'est autre que le Seigneur. *Théologie*, 1840, 31 p. (Paris, chez la Citoyenne, 1789).
 2. *Théologie*, 1840, 31 p. (Paris, chez la Citoyenne, 1789).
 3. *Théologie*, 1840, 31 p. (Paris, chez la Citoyenne, 1789).
 4. *Théologie*, 1840, 31 p. (Paris, chez la Citoyenne, 1789).
 5. *Théologie*, 1840, 31 p. (Paris, chez la Citoyenne, 1789).
 6. *Théologie*, 1840, 31 p. (Paris, chez la Citoyenne, 1789).
 7. *Théologie*, 1840, 31 p. (Paris, chez la Citoyenne, 1789).
 8. *Théologie*, 1840, 31 p. (Paris, chez la Citoyenne, 1789).
 9. *Théologie*, 1840, 31 p. (Paris, chez la Citoyenne, 1789).
 10. *Théologie*, 1840, 31 p. (Paris, chez la Citoyenne, 1789).

Naturellement les écrivains postérieurs à Épiphan reproduisent un certain nombre de ses renseignements; ils lui empruntent en particulier le nom de melchisédecien : ainsi font saint Jean Chrysostome, *Hom. de Mattheo*, t. I, p. 119, l. 10; saint Jérôme, *Hom. de Mattheo*, t. I, p. 119, l. 10; saint Augustin, *De haeres.*, 34, P. L., t. XIII, col. 31; le Pape Gélase, *De doctrina*, 18, P. L., t. LXXV, col. 103; saint Isidore de Séville, *De haeres.*, 17, P. L., t. LXXII, col. 299; Honorius d'Autun, *Haeres.*, 32, P. G., t. CLXXII, col. 237, etc.

Comme on a pu le voir d'après l'analyse qui précède, la notion de Melchisedech est un amalgame de divers éléments en une unité factice, des éléments extrêmement divers. Il est le résultat de la confusion de notions et d'opinions émises, par des hérétiques aussi bien que par des orthodoxes, au cours des siècles. Si l'on veut rassembler ensemble toutes ces opinions, il a constitué un cadre qui ne répond à aucune réalité historique assignable. A défaut de melchisedéciens proprement dits, nous connaissons du moins l'existence d'hérétiques qui ont longuement spéculé sur le personnage de Melchisedech.

1° Le premier, semble-t-il, qui ait fait ainsi, est Théodote le Banquier, qui vivait au début du III^e siècle et fut disciple de Théodote le Corroyeur. La plus ancienne notice que nous ayons sur lui est celle de saint Hippolyte, *Philosoph.*, vii, 36, édit. Wendland, Leipzig, 1916, p. 222 : « Différentes recherches étant faites parmi eux, quelqu'un qui s'appelait aussi Théodote et était banquier de son état, en vint à dire que Melchisédech était une très grande puissance, et qu'il était plus grand que le Christ. Ils disent que le Christ est à son image; et eux aussi, comme les théodotiens sus-mentionnés, prétendent que Jésus est un

homme, et, de la même manière, que le Christ est descendu en lui. » Avant d'avoir rédigé les *Philosophoumena*, Hippolyte avait déjà parlé de Théodote dans le *Syntagma*, d'où proviennent les notices de pseudo-Tertullien, *Adv. omn. hæres.*, 8, P. I., t. II, col. 72-74, de Filastrius, *Hæres.*, I, II, édit. Marx, Vienne et Leipzig, 1898, p. 27, et le début de celle de saint Épiphane. Le pseudo-Tertullien nous fait connaître les arguments scripturaires de Théodote, que reproduit également saint Épiphane, à savoir Ps., cix, 4 et Hebr., vii, 1-6. Nous apprenons ainsi que Melchisédech, était, d'après le banquier, la grande puissance de Dieu et qu'il intercédait pour les anges et les vertus célestes, tout comme le Christ intercédait pour les hommes. Il ne semble pas que l'école théodotienne ait longtemps survécu à ses fondateurs. Le traité *Contre Artémon*, cité par Eusèbe, *H. E.*, v, 28, édit. Schwartz, Leipzig, 1903, p. 500 sq., signale les divisions de la secte et la conversion de son évêque Natalis, mais déjà Novatien, dans le *De Trinitate*, ne fait plus aucune allusion à Théodote et à ses rêveries touchant Melchisédech.

2° Au début du IV^e siècle, d'autres hérétiques, sans aucun lien avec les théodotiens de Rome, prétendent que Melchisédech est le Saint-Esprit. Tel est le cas de Hiéracas, que nous a déjà fait connaître la notice de saint Épiphane, *Hæres.*, IV, 5, et sur lequel l'évêque de Salamine revient longuement, *Hæres.*, LXVII. Pour soutenir son opinion, Hiéracas s'appuyait principalement sur Hebr., vii, 3 : du moment où Melchisédech est assimilé au Fils de Dieu, il ne peut être confondu avec lui; il faut donc croire qu'il est l'Esprit-Saint, *Hæres.*, LXVII, 3, P. G., t. XLII, col. 76. Il faisait aussi appel à l'Ascension d'Isaïe et à d'autres apocryphes. Nous ne connaissons aucun disciple de Hiéracas, et il ne semble pas que ses opinions étranges aient donné naissance à une secte. Saint Épiphane lui-même lorsqu'il signale Hiéracas parmi les melchisédéciens ne va pas jusqu'à le prétendre.

III. SPÉCULATIONS POSTÉRIEURES À ÉPIPHANE. — S'il n'est pas possible de trouver une secte de melchisédéciens, du moins est-il assuré que pendant longtemps on chercha à savoir quelle place il fallait donner au mystérieux roi de Salem et que beaucoup l'identifièrent à une personne divine.

1° Aux environs de 375, quelques exégètes romains essayaient de prouver que Melchisédech n'était autre que le Saint-Esprit. Telle est la thèse longuement démontrée par le pseudo-Augustin, dans la 109^e des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, édit. Souter, Vienne et Leipzig, 1908, p. 257-268. Cette thèse, lorsqu'elle fut connue par saint Jérôme, quelques années plus tard, fut de sa part l'objet d'une réfutation vigoureuse, *Epist.*, LXXXIII, *Ad Evangelium*, édit. Hilberg, t. II, p. 14-22. Elle fut également réfutée par l'auteur inconnu d'un sermon conservé sous le nom d'Origène, et qui peut provenir d'un monastère palésinien de la fin du IV^e siècle, édit. Böhrens, *Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Homilien des Origenes*, Leipzig, 1916, p. 243-252.

2° Vers la même époque et au début du V^e siècle, un certain nombre de chrétiens d'Égypte exprimaient des opinions étranges sur Melchisédech. Plusieurs l'identifiaient au Saint-Esprit, cf. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyra in Genes.*, II, P. G., t. LXIX, col. 84 sq.; d'autres, parmi les moines, disaient qu'il était le Fils de Dieu, *Apophthegm. Patr.*, *De abbate Daniele*, 8, P. G., t. LXV, col. 160. Saint Cyrille les combattit les uns et les autres.

3° Un peu plus tard, semble-t-il, aux environs de 420, Marc l'Ermite connaissait en Galatie, et spécialement dans la région d'Ancyre, des sectaires qui voyaient en Melchisédech le Fils de Dieu, et il écrivit

un important ouvrage pour les réfuter, *De Melchisedech*, P. G., t. LXV, col. 1117-1140. Pour la première fois, semble-t-il, nous nous trouvons en face d'un groupe d'hérétiques déclarés, excommuniés par les évêques, et qui font de Melchisédech le centre de leurs spéculations. Il n'est pas impossible que ces hérétiques se rattachent par quelque lien aux raisonneurs dont parle saint Épiphane, *Hæres.*, IV, 7, édit. Holl., t. II, p. 333; cf. J. Kunze, *Marcus Eremita, Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig, 1895, p. 82, 83, et ci-dessus, t. IX, col. 1966.

4° Dans la seconde moitié du VI^e siècle, existait, paraît-il, en Phrygie, une hérésie qui se réclamait de Melchisédech. Elle nous est connue par une notice de Timothée de Constantinople, *De recept. hæret.*, P. G., t. LXXXVI a, col. 33 : « Il y a des melchisédéciens, ceux qu'on appelle maintenant Athinganes. Ils se glorifient de Melchisédech, de qui ils ont tiré leur nom. Ils habitent la Phrygie; ils ne sont ni Hébreux ni païens; car ils semblent garder le sabbat, mais ne pas circoncir leur chair. Ils ne permettent à aucun homme de les toucher... » Quelques renseignements complémentaires sur ces hérétiques sont fournis par un texte anonyme, *De Melchisedecianis et Theodotianis et Athinganis*, contenu dans les mss. *Paris. græc.* 364, fol. 43, et *Coislin.* 39, fol. 270, de la Bibliothèque nationale de Paris. D'après ce texte, œuvre d'un érudit qui connaît les anciens hérésiologues, les hérétiques en question prétendent que Melchisédech est une grande puissance supérieure au Christ; quelques-uns d'entre eux l'identifient même à Dieu le Père. Tous observent le sabbat, pratiquent la divination et la magie et invoquent les démons. Nous n'avons malheureusement aucune donnée historique qui nous permette de suivre les vicissitudes de la secte.

La notice sur les Athinganes est le dernier texte qui parle d'hérétiques melchisédéciens. Nous avons essayé de montrer ici combien ce nom servait à recouvrir de spéculations variées, et sans lien entre elles. Les spéculations sur Melchisédech sont d'ailleurs antérieures à Théodote, elles se sont longuement poursuivies après le VII^e siècle. Nous n'avons pas ici à faire leur histoire, mais seulement à nous demander leur influence sur la constitution de systèmes hérétiques.

L. Borgesius, *Historia critica Melchisedech*, Berne, 1706; Dom Calmet, *Dissertation sur Melchisedech*, dans le *Commentaire littéral de tous les livres de l'A. et du N. T.*, Paris, 1726, t. VII, p. 636-642; M. Friedländer, *La secte de Melchisedech et l'Épître aux Hébreux*, dans *Revue des Études juives*, 1882, t. V, p. 1-26, 188-198, 1883, t. VI, p. 187-199; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, 4^e édit., Leipzig, 1909, p. 713, 745; J. Tixeront, *La théologie antécédente*, 9^e édit., p. 351-352; G. Bardy, *Melchisedech dans la tradition patristique*, dans *Revue biblique*, 1926, p. 496-509; 1927, p. 25-45.

G. BARDY.

MELCHITE (Église) — Les chrétiens de Syrie qui restèrent fidèles à la doctrine de Chalcédoine reçurent par dérision, de leurs compatriotes monophysites, le surnom de *malkānyia* ou impérialistes (du syriaque *malka*, roi, empereur), parce qu'ils acceptaient les définitions dogmatiques en honneur à la cour de Constantinople. Plus tard, les auteurs arabes musulmans employèrent aussi la forme *malkānyia*, mais les chrétiens adoptèrent celle, plus arabe, de *melkī*, pluriel *melkīn*, d'où l'on a tiré *Melchite*. A part une faible minorité d'origine grecque (marchands, colons, soldats ou fonctionnaires) les melchites étaient de race syrienne, comme les monophysites et les maronites. Les orthodoxes, c'est-à-dire ceux d'entre eux qui n'ont pas fait leur union avec Rome, s'intitulent aujourd'hui *Rōm ou Romains*, au sens byzantin du mot grec *Ῥωμαῖοι*. Les catholiques ont conservé le nom de melchites, qui leur est souvent donné à titre

exclusif, bien qu'il convienne également aux orthodoxes. Cf. C. Charon, *L'origine ethnographique des melkites*, dans les *Échos d'Orient*, 1908, t. XI, p. 82-91. Nous nous conformerons à la tradition commune en ne parlant que de l'Église melchite unie à Rome.

1° *Les origines.* — L'hérésie monophysite était devenue au VI^e siècle la doctrine religieuse de presque toute la Syrie, surtout après l'organisation de l'Église dissidente appelée jacobite, du nom de son fondateur Jacques Baradaï. Les catholiques ne comprenaient qu'une minorité grecque ou fortement hellénisée qui continuait à demander ses directives à Constantinople. Tant que dura la domination des empereurs byzantins, leur situation demeura satisfaisante, malgré l'hostilité des hérétiques. Les invasions perses de 540, 576, 606, 613-615, avaient cependant causé bien des dévastations. L'arrivée des Arabes musulmans, en 635, rendit précaire la position des melchites, soupçonnés par leurs nouveaux maîtres de se faire les agents des Byzantins, tandis que les jacobites accueillirent les envahisseurs avec plus ou moins de sympathie pour se débarrasser de la domination détestée de Constantinople. Il s'ensuivit une émigration grecque considérable qui diminua fortement le nombre des fidèles. C. Karalewskij, art. *Antioche*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III, col. 589-90. Les premiers temps de l'occupation arabe ne virent cependant point de persécutions proprement dites. Si le Coran fut enseigné aux Syriens et si les chrétiens furent assujettis à un impôt spécial, les califes permirent aux diverses confessions de s'organiser librement en communautés autonomes, système que les Turcs imitèrent plus tard. La persécution ne commença que vers la fin du VI^e siècle. Il y eut de ce fait plusieurs vacances du siège patriarcal d'Antioche et quelques-unes furent de longue durée, comme celle de 702 à 742. Les Byzantins réussirent à occuper Antioche pendant plus d'un siècle (969-1085) et rétablirent l'autorité du patriarcat dans la Syrie du Nord.

2° *Le schisme.* — Les melchites avaient toujours suivi, même sous la domination arabe, les diverses phases de la politique religieuse de l'empire byzantin. C'est dire que leur union à Rome dépendait de la cour de Constantinople, puisque c'était par elle qu'ils conservaient quelques relations avec l'Occident. Beaucoup de leurs patriarches et de leurs évêques étaient d'ailleurs grecs ou de formation byzantine. Le schisme de Michel Cérulaire (1054) fit sentir ses funestes effets jusqu'en Syrie. Si le patriarche Pierre III hésita à suivre son collègue de Constantinople, il n'en fut pas de même de son successeur, Théodose III Chrysobergès, partisan avéré de Cérulaire, nommé au trône d'Antioche probablement en 1057. L. Bréhier, *Le schisme oriental du XI^e siècle*, Paris, 1899, p. 231-236. Les relations avec Rome devenaient d'ailleurs difficiles. Les patriarches de cette époque furent pris exclusivement parmi le clergé byzantin, dont ils avaient naturellement les préventions antilatinismes mises en honneur par Photius et Michel Cérulaire. Le bas clergé, entièrement indigène et souvent ignorant, subissait l'influence de ses chefs. Le régime instauré par les croisés augmenta encore l'hostilité des melchites contre Rome. Depuis l'établissement d'un patriarche latin à Antioche, les titulaires grecs résidaient le plus souvent à Constantinople, d'où ils dirigeaient le mouvement antiromain. L'un d'eux, Théodore IV Villehardouin, de la famille de ce nom et passé à l'orthodoxie grecque, souscrivit cependant à l'union proclamée au concile de Lyon en 1274. Rentrés en Syrie après le départ des croisés, les patriarches grecs d'Antioche résidèrent en divers lieux, surtout après la ruine de la ville. C'est probablement Pa-

côme I^{er} qui transporta le siège à Damas, dans la seconde moitié du XIV^e siècle.

3° *Tentatives d'union.* — Dorothee I^{er} (1434-35-1451) se fit représenter au concile de Florence par Isidore, métropolite de Kiev, acquis à l'union. Il semble que les décisions du concile furent bien accueillies en Syrie. Malheureusement le voyage que le métropolite de Césarée de Cappadoce, Arsène, fit à Jérusalem en 1443 détruisit en grande partie cette bonne impression et l'union fut éphémère. Allatius, *De Ecclesiæ orientalis et occidentalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, l. III, c. v, col. 938-942. Le pape Calixte III, tout à l'idée de reprendre Constantinople aux Turcs, chercha à se ménager des alliances en Syrie et y envoya en mission Moïse Giblet d'origine française et probablement de rite byzantin. Moïse fit des ouvertures d'union au patriarche Michel II et gagna à la cause de Rome Joachim, évêque d'Épiphanie (Hama), en 1456. Il écrivit de Chypre à Marc III, frère et successeur de Michel III, une longue lettre sur le même sujet et lui envoya un discours de Grégoire Mammas, patriarche catholique de Constantinople. En février 1457, il vint trouver Marc III et finit par le décider à faire l'union. Un synode local rétablit le nom du pape dans les diptyques. Marc III se mit en relations avec Calixte III. Son successeur, Joachim II d'Épiphanie, était déjà catholique. À peine élu, il se rendit en Palestine, où il eut une longue conférence avec les patriarches Marc d'Alexandrie et Joachim de Jérusalem, qui se prononcèrent tous deux pour la reconnaissance du pape. Moïse Giblet, devenu le mandataire des trois prélats, se rendit à Rome pour remettre à Pie II leur acte d'union (1459). Cette démarche collective n'eut malheureusement pas de résultat durable, sans doute à cause du manque de relations suivies entre l'Orient et l'Occident.

La conquête de la Syrie par les Ottomans, en 1516, ne changea pas la situation des Églises chrétiennes, sauf que le patriarche œcuménique de Constantinople, devenu par la volonté des sultans le chef spirituel et temporel des orthodoxes de l'empire, fit tous ses efforts pour établir en Syrie une hiérarchie purement grecque. S'il réussit assez souvent pour le siège patriarcal, il ne put jamais en faire autant pour les sièges épiscopaux, qui restèrent toujours en nombre plus ou moins grand entre les mains des indigènes.

De nouvelles relations se créèrent entre Rome et la Syrie dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Grégoire XIII avait envoyé en Orient un prêtre maltais, Léonard Abel, pour travailler à l'union des jacobites qui venaient de lui faire des ouvertures et faire accepter la réforme récente du calendrier (1583). Léonard, créé évêque titulaire de Sidon, se mit en relations avec le patriarche d'Antioche, Joachim V, qui éluda sa réponse sous prétexte de s'entendre avec ses collègues d'Alexandrie et de Constantinople, puis avec Michel VII, qui souscrivit la profession de foi qu'on lui présentait, voir *Abel (Léonard)*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 69, 70. Le vieux prélat mourut avant d'avoir pu travailler sérieusement pour la cause de l'union.

Les tentatives de rapprochement ne reprirent qu'avec le XVII^e siècle. Méléce Karmi, devenu archevêque d'Alep en 1612, se préoccupait de reviser les traductions arabes qui supplantaient de plus en plus les syriaques. Pour atteindre ce résultat, il entra en relations avec Rome, afin d'obtenir des livres grecs et de bons traducteurs. La Propagande, nouvellement fondée, répondit avec bienveillance, mais ne crut pas devoir encore accorder ce qui lui était demandé. Les jésuites et les capucins s'établirent à Alep en 1625, les carmes en 1626 et travaillèrent également au rap-

prochement des esprits. Le P. Queyrot, jésuite, eut bientôt la confiance de l'archevêque, dont l'archidiaque, Michel Baja, enseignait l'arabe aux missionnaires latins. L'idée de l'union fit par ces moyens de rapides progrès, à tel point qu'en 1631 le patriarche Ignace III Attyé, qui se reconnaissait coupable de la mort de son compétiteur Cyrille IV Dabbàs, pria les capucins d'intervenir à Rome pour obtenir l'absolution de son crime et aussi des secours pécuniaires pour son Église. Le 5 juillet 1631, la Propagande répondit qu'il fallait d'abord accepter l'union. Mélèce Karmi devint patriarche en 1634 sous le nom d'Euthyme II. Il emmena avec lui à Damas le P. Queyrot et lui laissa liberté complète de prêcher dans les églises. Il envoya ensuite à Rome le prêtre Pacôme pour demander l'union. Pacôme revint avec une profession de foi que lui avait remise la Propagande, mais Euthyme II, ne pouvant payer une forte somme que lui réclamait le pacha de Damas, avait dû se retirer à Alep et donner sa démission. Il mourut d'ailleurs au début de 1635. Pacôme, chargé par la Propagande de négocier avec Euthyme III le Chiote, n'obtint probablement aucun résultat. Les efforts du P. Queyrot († 1653) avaient gagné à la cause de l'union plusieurs milliers de melchites. Le patriarche Macaire III (1647-1672) s'intéressa à ce mouvement et envoya sa profession de foi à Rome en 1664, mais sans oser la rendre publique. Il avait de trop bonnes relations avec les chefs de l'orthodoxie et avec la cour de Moscou pour s'exposer à les perdre. Sa succession amena des troubles par la compétition de plusieurs prélats. Athanase III, élu en 1685, crut fortifier sa position en faisant profession de foi catholique. Il y réussit et, le 16 juin 1687, la Propagande confirma son élection. Cet acte ne mit pas fin à ses démêlés avec Cyrille V. En octobre 1694, il se retira devant son compétiteur et obtint en retour le siège d'Alep. Innocent XII annula la convention passée entre les deux prélats et demanda à Athanase de reprendre le trône patriarcal. Par ailleurs, l'archevêque d'Alep, qu'il aurait fallu déposer pour donner son siège à Athanase, envoya sa profession de foi à Rome, en même temps que Macaire de Tripoli, converti par les capucins de cette ville (1698).

La cause de l'union faisait de rapides progrès, particulièrement à Damas et à Alep, qui étaient les deux centres principaux d'apostolat. En 1701, elle gagna Baalbek et Beyrouth, dont les évêques, Parthénios et Sylvestre, faisaient leur profession de foi. Le neveu d'Euthyme II Karmi, Euthyme Saïfi, qui avait été l'élève du P. Queyrot, s'était rallié à Rome en 1684, un an après être devenu archevêque de Tyr. La plupart des adhésions épiscopales restaient secrètes et aucune rupture n'existait entre le patriarche et ses suffragants unionistes. C'était l'effet de la méthode adoptée par les jésuites d'obtenir le plus grand nombre possible d'adhésions secrètes pour créer un mouvement sérieux au moment opportun. Cependant Cyrille V voyait d'un mauvais œil les tentatives d'union et frappait de suspension les prêtres qui faisaient profession de foi romaine. Ce n'est qu'au début du XVIII^e siècle que des tentatives furent faites pour donner aux catholiques une organisation particulière. Le 6 décembre 1701, l'archevêque de Tyr, Euthyme Saïfi, obtint de la Propagande un rescrit qui le nommait administrateur de tous les melchites unis de Syrie qui étaient gouvernés par des prélats orthodoxes. Il se préoccupa immédiatement de trouver des prêtres capables d'accroître le mouvement qui portait les populations vers Rome. En 1697, neuf religieux du monastère de El Amoud, près de Tripoli, avaient fondé au village de Chouéri, dans le Liban, la Congrégation basilienne chourite. Euthyme Saïfi jeta, en 1708, les fondements du monastère de Saint-Sauveur,

près de Sidon, berceau de la Congrégation de ce nom. De son côté, Rome travaillait à préparer des prêtres instruits dans son collège grec de la Propagande. Le plus célèbre de ceux qui y étudièrent à cette époque fut Séraphin Tànàs, neveu d'Euthyme Saïfi, moine de Saint-Sauveur, qui se fit l'apôtre de l'union dans le diocèse d'Acre. Euthyme Saïfi développait le mouvement dans toutes les régions du patriarcat. Le consul de France à Sidon, Poullard, profita des bonnes relations qu'il avait avec Cyrille V pour l'amener à l'union. Il y réussit en 1716. La voie avait du reste été préparée par l'influence du P. Lorenzo Cozza, custode de Terre sainte. P. Livarrio Oliver, O. F. M., *Vita e diarii del card. Lorenzo Cozza*, Quaracchi, 1925, p. 56-57. Une difficulté sérieuse faillit compromettre cette soumission. La Propagande avait confirmé, en 1687, l'élection d'Athanase III et celui-ci était toujours en vie. Bien que son catholicisme fût très douteux, il semblait difficile de le déposséder de son titre. En 1717, la Propagande lui demanda d'y renoncer, mais il se garda bien de le faire. Elle se décida, le 9 mai 1718, à reconnaître Cyrille V, qui mourut le 16 janvier 1720. — La suite de l'histoire de l'Église melchite a été donnée à l'art. ANTIOCHE, t. I, col. 1417. Pour plus de détails voir l'art. cité ci-dessous de C. Karalevskij.

A. d'Avril, *Les Grecs Melkites*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. III, 1890, p. 1-10; C. Charon, *L'Église grecque melchite catholique*, dans les *Echos d'Orient*, t. IV, 1900-1901, p. 268-275, 325-333; *L'origine ethnographique des melkites*, *ibidem*, t. XI, 1908, p. 82-91; A. Fortescue, *The united eastern Churches*, Londres, 1923, p. 183-194; C. Karalevskij, article *Antioche*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III, col. 585-646.

R. JANIN.

1. MÉLÈCE D'ANTIOCHE, ainsi nommé de la ville dont il fut évêque de 361 à 381 (les anciens textes donnent les deux graphies Μελέτιος et Μελλίσιος; cette dernière semble avoir pour elle les témoignages les plus sûrs). — Le nom de Mélèce rappelle surtout à l'historien la situation troublée qui se perpétua durant toute la seconde moitié du IV^e siècle dans la capitale de l'Orient, et qu'on est convenu d'appeler, très improprement d'ailleurs, le schisme *mélétien* d'Antioche. Un bref résumé de cet épisode a été donné à l'art. ANTIOCHE, t. I, col. 1403. Mais le schisme mélétien eut de telles répercussions dans le domaine théologique, il a été exploité en des sens si divers, qu'il convient de l'étudier ici avec un peu plus de détails. I. La situation à Antioche en 360. II. L'élection de Mélèce et celle de Paulin. III. Les efforts pour réduire le schisme. IV. Flavian et l'extinction définitive du schisme antiochien.

I. LA SITUATION A ANTIOCHE EN 360. — L'Église d'Antioche avait été la première troublée par la réaction antinicéenne, menée par Eusèbe de Nicomédie et les amis d'Arius. Voir ARIANISME, t. I, col. 1802 sq. Dès 330, l'évêque saint Eustathe, vigoureux adversaire de l'arianisme, avait été déposé, sous divers prétextes, et exilé en Thrace, où il ne tarda pas à mourir (probablement avant 337). A sa place la coterie eusébienne installait successivement des prélats qu'elle pouvait croire dévoués à ses idées, sans que toutefois leur hétérodoxie fût sensiblement plus accentuée que celle de nombreux évêques de la région.

Les fidèles d'Antioche s'étaient de très bonne heure divisés sur la question de l'attitude à prendre par rapport aux évêques qui leur furent ainsi imposés. Ne parlons pas des neutres ou des tièdes, prêts à toutes les compromissions. Mais les orthodoxes mêmes n'étaient pas unanimes. La plus grande partie, s'appuyant à ce qu'il paraît, sur une consigne donnée par Eustathe, accepta, tout suspects qu'ils fussent, les pasteurs eusé-

biens, quitte à maintenir vigoureusement contre eux l'orthodoxie nicéenne. Par ailleurs un petit groupe de fidèles se sépara, avec quelque fracas, de l'ensemble de la communauté. Fidèles au souvenir d'Eustathe, ils furent désignés sous le nom d'*eustathiens* et formèrent dès lors une petite Église, Église encore incomplète, il est vrai, puisqu'elle était dirigée par un simple prêtre, nommé Paulin. L'intransigeance la plus absolue y fut bientôt à l'ordre du jour; on affectait d'y englober sous le même anathème tous ceux, quels que fussent leurs sentiments intimes, qui se rangeaient sous la houlette des pasteurs suspects.

Pourtant les catholiques unis (nous appelons ainsi avec F. Cavallera, ceux qui reconnaissent la hiérarchie établie) ne laissaient pas de s'inquiéter de la pénétration à Antioche des idées antinichéennes. L'évêque Léonce (344-358) surtout marquait à l'égard de l'arianisme à peine larvé de son disciple Aétius, voir, t. I, col. 516, une complaisance qui devenait complicité. Nous ignorons si le parti catholique comptait un certain nombre de dignitaires ecclésiastiques. En tout cas la direction effective lui était donnée par deux laïques, faisant depuis longtemps déjà profession d'ascétisme, appelés l'un et l'autre à de hautes destinées : Diodore, qui sera un jour évêque de Tarse et Flavien qui montera sur le siège même d'Antioche. Pour le moment, en ces dernières années du règne de Constance, où il semblait que la foi de Nicée, en Orient, eut partout le dessous; ils maintenaient, autant que faire se pouvait, dans le troupeau catholique les principes mêmes de l'orthodoxie, et leurs efforts contribuèrent, à coup sûr, à préserver Antioche d'une submersion totale par la vague antinichéenne.

Telle était donc la situation à Antioche vers 360. Sous des prélats hostiles à la foi de Nicée se rangeaient aussi bien des fidèles qui partageaient leur défiance à l'endroit du *consubstantiel* que des orthodoxes demeurés fidèles au concile de 325. A leur gauche, des ariens exaltés, qui n'allaient pas tarder à connaître ou avaient déjà connu les rigueurs impériales. A leur droite, des nicéens intransigeants, serrés autour de Paulin, opposés à toute collusion avec qui n'était pas de leur bord. Il faut ajouter que cette chapelle dissidente pouvait se vanter d'un semblant de reconnaissance officielle par l'Église. Quand, en 346, saint Athanasie rappela de son second exil était passé à Antioche, c'était chez les eustathiens qu'il avait célébré la synaxe liturgique, pour eux, qu'il avait, sans succès d'ailleurs, demandé à l'empereur la concession d'un lieu de culte. Rufin, *H. E.*, I, XIX, P. L., t. XXI, col. 492, résumé par Théodoret, II, IX et complété par Sozomène, III, XX. P. G., t. LXXXI, col. 1021; t. LXVII, col. 1001.

II. L'ÉLECTION DE MÉLÈCE ET CELLE DE PAULIN. — Les années 360 à 363 allaient compliquer encore cette situation. Trois Églises se constitueraient à Antioche, ayant chacune à leur tête un évêque.

1^o Élection de Mélèce. — Antioche, comme nombre d'autres sièges, avait subi le contre-coup des multiples revirements qui avaient successivement donné la faveur impériale aux anoméens, aux homéousiens, finalement aux homéens. Cf. ARIANISME, t. I, col. 1821 sq. L'évêque Eudoxe, un homéen qui, en 358, avait réussi à se faire transférer de Germanicie sur le siège d'Antioche, avait été victime de la réaction homéousienne déclenchée par Basile d'Ancyre. Exilé en Arménie, déposé à Séleucie en 359, il avait été remplacé par Annianos. Mais, peu de temps après, l'homéisme triomphait à Séleucie, où Annianos, à peine élu, était déposé, puis à Constantinople, en 360. Tandis que les homéousiens étaient décimés, les homéens s'installaient au pouvoir. Le 27 janvier 360, Eudoxe remplaçait sur le siège de Constantinople Macédonius exilé. De ce chef Antioche demeurait sans évêque.

Elle n'était pas seule dans ce cas, et le parti homéen fut obligé de pourvoir aux nombreux sièges vacants. S'il fallait prendre au mot l'historien anoméen Philostorge, *H. E.*, V, I, édit. Bidez, p. 66, il aurait procédé de telle sorte que, presque partout, aux homéousiens exilés auraient succédé des prélats défenseurs du consubstantiel. Exagération d'homme de parti! Ce qu'il faudrait dire plutôt, c'est que bien des choix de cette année 360 furent influencés moins par des questions de doctrine que par des considérations de personne; et il se trouva finalement, résultat assez inattendu, que plusieurs des évêques promus par les homéens étaient plus rapprochés de l'orthodoxie nicéenne que les gens auxquels ils succédaient. Ce fut le cas à Antioche. Acace de Césarée, le grand chef du tiers parti fit élire un certain Mélèce.

On n'est pas très au clair sur les antécédents du personnage. Originaire de Mélitène, dans la Petite Arménie, il n'apparaît guère dans l'histoire avant 358. Saint Épiphanes le considère comme un homéen, à la remorque d'Acace de Césarée, *Hæres.*, LXXIII, 23, P. G., t. XLII, col. 445 A, opposé à des homéousiens comme Basile d'Ancyre, Georges de Laodicée, Eustathe de Sébaste. Ce dernier ayant été déposé, peut-être à Mélitène en 358, Mélèce fut élu comme son successeur. Les difficultés qu'il rencontra à Sébaste l'amènèrent à se retirer à Bérée (Alep). Théodoret, *H. E.*, II, XXVII, P. G., t. LXXXI, col. 1080 D. Figura-t-il au concile de Séleucie, et signa-t-il le formulaire homéen? Épiphanes insinue qu'il l'a fait, *Hæres.*, LXXIII, 23, comparer col. 445 A et col. 448 B; Socrates et Philostorge l'indiquent expressément. *H. E.*, II, XLV, P. G., t. LXVII, col. 356; *H. E.*, V, I, édit. Bidez, p. 67. Mais les témoignages de ces deux derniers sont viciés par de graves erreurs chronologiques; et quant à l'auteur du *Panarion*, il est bien curieux qu'il ne donne pas le nom de Mélèce dans sa liste des signataires de Séleucie; *ibid.*, n. 26, col. 452-453. La question reste donc au moins douteuse; il peut se faire que, pour une raison ou pour l'autre, Mélèce n'ait pas été convoqué au concile. S'il ne faisait plus fonction d'évêque en 360, on comprend aussi qu'il n'ait pas eu l'occasion de signer la formule élaborée à Niké, et promulguée à Constantinople. De la sorte on s'explique qu'il ait été considéré par Acace comme étant de son parti, sans pourtant qu'il ait donné des gages précis à la coterie homéenne. Sur cette question très difficile, voir les appréciations divergentes de F. Loofs, art. *Meletius*, dans *Protest. Realenc.*, t. XII, p. 553, et de F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, note D, Antécédents de Mélèce, p. 94-97.

Il nous semble, pour notre compte, que l'élévation de Mélèce au siège d'Antioche doit être attribuée au grand désir de paix religieuse que l'on avait un peu partout, après les révolutions successives des années précédentes. On voulait voir à l'œuvre des hommes nouveaux, moins compromis, moins nettement embriagés dans les partis anciens. Mélèce devait être dans le cas. Alep, où il s'était retiré, n'est pas éloignée d'Antioche, et dans la capitale de l'Orient l'ancien évêque de Sébaste était connu comme un homme pacifique, modéré. Il fut reçu avec enthousiasme par la majorité de la population chrétienne; seuls les eustathiens lui firent grise mine et continuèrent leurs réunions séparées.

2^o Premier exil de Mélèce et formation du groupe *mélétien*. — Mais il était inévitable que des mécontentements n'éclatassent un jour ou l'autre dans le troupeau quelque peu bigarré qui se rangeait sous la houlette du nouvel évêque. Certaines mesures administratives, se rapportant de près ou de loin à la question religieuse, indisposèrent la partie arianisante de la communauté; surtout un célèbre discours où le

nouvel évêque exposa, en faisant l'exégèse du texte de Prov., xiii, 22, sa doctrine sur la génération du Verbe, montra clairement que, si condescendant qu'eût été jadis Mélèce à l'endroit des hautes personnalités homéennes, il ne laissait pas de professer une foi où les nicéens pouvaient se reconnaître. Ce discours a été conservé par Épiphanes, *Hæres.*, lxxiii, 29-33, P. G., t. xlii, col. 457-465; on a beaucoup discuté l'étiquette théologique qu'il convient de lui accoler; F. Loofs, *loc. cit.*, et E. Schwartz, *Zur Gesch. des Athanasius*, p. 361, n. 2, déclarent, sans ambages, le discours homéen; F. Cavallera, *op. cit.*, p. 84 sq., le tient pour orthodoxe, et ces appréciations contradictoires ne font que refléter des divergences bien plus anciennes. Il nous paraît qu'étant données toutes les circonstances de temps et de lieu, le discours est une manifestation voulue en faveur de la foi traditionnelle. S'il n'emploie aucune des formules autour desquelles se disputaient les théologiens, il affirme tout ce qu'affirmait le *Credo* de Nicée, il répudie toutes les interprétations ambiguës, qui, de près ou de loin, frisaient l'arianisme. D'ailleurs F. Loofs lui-même est bien forcé de convenir que l'arrivée de Mélèce à Antioche avait été le point de départ d'un mouvement en faveur de la foi nicéenne. Le discours en question s'harmonise de tous points avec cette constatation.

L'empereur Constance, qui séjournait pour lors à Antioche, avait assisté à ce sermon. On comprend de reste qu'il ait fait entendre que Mélèce était désormais impossible. L'évêque fut exilé à Mélitène sa patrie et remplacé tout aussitôt par un arien de la première heure, Euzoïus, jadis condamné par Alexandre d'Alexandrie avec les premiers adeptes d'Arius. Cette fois les orthodoxes d'Antioche ne pouvaient plus hésiter; ils rompirent définitivement avec les arianisants de toutes nuances. Sous la conduite de Diodore et de Flavien, ils formèrent un groupe compact : ce furent les fidèles de Mélèce, les *mélétiens*, comme on s'habitua à dire. Il semblait tout naturel que ces orthodoxes se réunissent tout aussitôt aux vieux eustathiens, que gouvernait Paulin. Leur antipathie commune à l'endroit des ariens, leur commune adhésion à la même foi traditionnelle auraient dû rapprocher les deux groupes. Les mélétiens, paraît-il, proposèrent la fusion; leurs propositions furent repoussées avec hauteur par les eustathiens, qui se jugeaient seuls orthodoxes, seuls purs de toute compromission. Il arrivera donc que, pendant de longues années, les catholiques d'Antioche vont se trouver divisés en deux factions rivales, bientôt fort animées l'une contre l'autre. Le schisme, si improprement dit mélétien, était commencé.

3^e Élection de Paulin et affermissement du schisme. — Ce schisme allait bientôt se constituer de façon définitive.

L'avènement de Julien avait amené le rappel de tous les évêques exilés par Constance. De la lointaine Arménie, Mélèce au printemps de 362 se mettait en chemin pour venir reprendre la direction de son troupeau. A Alexandrie, Athanase était rentré beaucoup plus vite, et le concile rassemblé par ses soins, en mars 362, prenait les mesures propres à ramener la paix religieuse, en précisant certains points de doctrine, en réglant aussi les questions de personnes. On y reconnaissait entre autres que les deux formules, en apparence opposées, de l'unique hypostase (*hypostase* étant synonyme d'homme) et des trois hypostases (*hypostase* étant synonyme de personne) étaient susceptibles l'une et l'autre d'une explication orthodoxe, et que chacun était libre de garder sa terminologie tout en s'en tenant aux expressions nicéennes. Ceci avait son application directe à Antioche, où les eustathiens se recommandaient de la vieille formule de l'unique hypo-

stase, tandis que les mélétiens, pour éviter tout soupçon de sabellianisme préféraient user de l'expression trois hypostases. Non moins sage avait été à Alexandrie le règlement des questions personnelles. Au lieu d'exclure impitoyablement de leur communion tous les évêques ayant signé quelque profession douteuse, les orthodoxes déclaraient que tous les évêques de foi correcte à qui on aurait extorqué des signatures pourraient, en les répudiant, être maintenus dans leurs fonctions. Pour Antioche, où cette question de signature ne semblait pas se poser, le concile insistait vivement sur la nécessité de rétablir l'union entre eustathiens et mélétiens. Sans mettre les deux groupes exactement sur le même pied (il était plutôt question pour les eustathiens de recevoir les mélétiens), on engageait les premiers à ne pas exiger pour l'union des conditions excessives et déraisonnables; mais on ne considérait pas, à coup sûr, les mélétiens comme des hérétiques revenant à résipiscence. Ces diverses stipulations sont conservées dans la pièce inexactement nommée *Tomus ad Antiochenos*, parmi les œuvres d'Athanase, P. G., t. xxv, col. 796-809; cette pièce renferme bien plutôt les instructions données aux deux délégués que le concile envoyait à Antioche. Sur place, ces personnages, à savoir Eusèbe de Verceil et Astérius de Pétra, prendraient toutes mesures convenables pour faire l'union des catholiques.

Or, quand ils arrivèrent à Antioche, l'irréparable était consommé. L'intransigeant évêque de Cagliari, Lucifer, voir ici t. ix, col. 1032 sq., les avait précédés. Après quelques efforts pour rétablir la paix entre les deux groupes orthodoxes, il avait cru mettre un terme aux discussions en consacrant évêque, au mépris de tous les canons, le prêtre Paulin, qui dirigeait la communauté eustathienne; celle-ci était de ce chef promue à la dignité d'Église. Oui, mais d'Église dissidente, car, serrés plus que jamais autour de Mélèce, qui juste à ce moment rentrait d'exil, les mélétiens déclaraient ne reconnaître d'autre chef que lui. Eusèbe de Verceil ne put que constater l'imbroglio, et partit pour l'Occident, sans être entré en communion ni avec l'un ni avec l'autre des partis. On a dit ailleurs ce qu'il était advenu de Lucifer.

III. LES EFFORTS POUR RÉDUIRE LE SCHISME. — Cette situation anormale de la capitale de l'Orient ne pouvait laisser indifférents les amis de l'orthodoxie. Une fois passée la rapide tourmente du règne de Julien l'Apostat, des efforts vont être faits, de divers côtés, pour réunir en un seul corps les catholiques d'Antioche et les opposer aux ariens dont la fortune allait durer encore jusqu'en 378. Nous allons brièvement esquisser ces tentatives, qui d'ailleurs n'aboutirent pas.

1^{re} Athanase et Mélèce. Le concile d'Antioche de 363. — L'empereur Jovien, au retour de l'expédition de Perse où il avait remplacé Julien, avait convoqué Athanase à Antioche, en septembre-octobre 363. Orthodoxe lui-même, il témoignait par ailleurs une grande révérence à l'endroit de Mélèce. L'occasion était bonne d'amener un rapprochement entre les deux évêques. Athanase fit connaître à Mélèce son désir d'entrer en communion avec lui. Saint Basile, de qui nous dirons tout à l'heure la grande amitié pour Mélèce, n'hésita pas à reconnaître que, dans la circonstance, l'évêque d'Antioche, mal conseillé, repoussa la main qui se tendait. S. Basile, *Epist.*, lxxxix, 2, P. G., t. xxxii, col. 472 A. Ce fut une lourde faute, car Athanase se tourna vers Paulin, et le reçut à sa communion moyennant signature du *Tomus ad Antiochenos*. Désormais l'Église d'Alexandrie aura partie liée avec la communauté schismatique de Paulin. L'influence dont Alexandrie jouissait en Occident et spécialement à

Rome, passera au service des adversaires de Méléce. S'il est vrai qu'Athanase ne manifesta jamais une animosité spéciale à l'endroit de l'évêque d'Antioche, son successeur Pierre, élu en 373, ne manquera aucune occasion de présenter au pape Damase Méléce et ses amis comme des hérétiques.

Or rien n'était plus inexact. Tout l'effort de Méléce, au contraire, depuis 363, tendait à regrouper les orthodoxes, à leur adjoindre ceux qui, dans les années précédentes, étaient tombés par faiblesse ou par préjugé, à former, en définitive, ce parti nouveau qui, acceptant les décisions de Nicée, les expliquant par certaines précisions devenues nécessaires, devait finalement triompher de toutes les tendances arianisantes. Cette œuvre commençait à un concile réuni à Antioche à l'automne de 363, au moment même où Athanase, qui malheureusement n'y put prendre part, était encore dans la ville. On y vit figurer, aux côtés de Méléce, Acace et plusieurs de ses amis. Socrates, III, xxv; Sozomène, VI, iv, P. G., t. LXVII, col. 452 B; col. 1302 C. Méléce leur fit signer une confession de foi confirmant celle de Nicée, acceptant l'*homoousios*, en tant qu'expliqué par l'*homoiousios*, et faisant des *trois hypostases* le complément utile, nécessaire même, de la formule nicéenne. Il convient d'ajouter que de vieux orthodoxes trouvèrent fort mauvaises ces explications; un pamphlet anonyme ne tarda pas à circuler sous ce titre: *Réfutation de l'hypocrisie des amis de Méléce et d'Eusèbe de Samosate sur l'homoousios*. *Ἐπεὶ οὖν τῆς ὑποκρίσεως τὸν παρὰ Μελέτιον καὶ Εὐσέβιον τοῦ Σαμοσατέως κατὰ τοῦ ὁμοούσιου, ἡ figura parmi les œuvres d'Athanase, P. G., t. XXVIII, col. 85-88.*

On sait comment ce regroupement des forces orthodoxes aboutit en 366 à la réconciliation avec le pape Libère d'une bonne partie de l'épiscopat oriental. Voir art. LIBÈRE, t. IX, col. 636 au bas. Il est remarquable néanmoins que le nom de Méléce ne figure pas dans la liste des évêques, qui avaient député à Rome Eustathe de Sébaste et ses deux collègues, et auxquels le pape accorda la communion romaine. Jaffé, *Regesta*, n. 228. F. Loofs, *art. cit.*, en tire la conclusion que la défiance des homéousiens (ce sont des gens de cette nuance qui ont fait à Rome la démarche en question) persistait encore à l'endroit de Méléce, toujours classé par eux parmi les homéens. Ce n'est pas impossible: ces questions d'amitiés et de groupements ont joué un grand rôle en toutes ces affaires. L'absence de Méléce à Tyane et sur la liste des évêques avec qui Libère entra en communion peut néanmoins s'expliquer autrement. F. Cavallera estime, *op. cit.*, p. 135, que, si Méléce n'était pas à Tyane, c'est peut-être qu'il était encore exilé; il fait observer de plus qu'il s'y trouvait de ses amis, signataires du concile d'Antioche de 363. Voir la note H: Les adhérents de Méléce, p. 209, 210. De fait, quand saint Basile, en 371, entreprendra de faire reconnaître Méléce par Athanase, il tirera cette conclusion de la lettre apportée de Rome par Sylvain de Tarse, que les Occidentaux ont reconnu le bon droit de Méléce. *Epist.*, LXVII, dernières lignes, P. G., t. XXXII, col. 428 B. Avouons pourtant que cela aurait pu être plus explicite, et que l'on ne peut affirmer que cette reconnaissance était dans les intentions de Rome.

2° Basile et Méléce. Les négociations avec Rome. — C'est si vrai, que, pendant près de dix ans, les démarches se multiplieront pour faire admettre par le pape le bon droit de Méléce. Sans doute le remplacement de Libère par Damase (366-384) a pu changer les dispositions du Siège romain à l'endroit de l'évêque d'Antioche. Le fait aussi que Damase a été renseigné sur les affaires de l'Orient à peu près exclusivement par des adversaires de Méléce, explique l'attitude plus que

réserve du pape à l'égard de celui-ci. Tout cela ne se comprendrait pas néanmoins si, dès 366, on avait à Rome considéré Méléce comme un ferme représentant de l'orthodoxie, et comme le seul évêque légitime de l'Église antiochienne.

Mais cette cause va être prise en main par saint Basile lui-même, ordonné évêque de Césarée de Cappadoce en 370. Devant le renouveau de la persécution homéenne qui, après un premier essai en 365 (Méléce avait été exilé de 365 à 367), reprenait plus active que jamais en 370 (Méléce est de nouveau exilé en 371), Basile estime qu'il faut tout d'abord faire l'union de tous les orthodoxes. A cette condition seule l'Église d'Orient pourra obtenir l'appui de l'Occident et l'intervention de Valentinien auprès de son frère Valens. Et dans la capitale de l'Orient, l'union ne peut se faire qu'autour de Méléce; pas un seul instant Basile n'envisage la possibilité de la reconnaissance de Paulin. Et si l'on songe aux susceptibilités de l'orthodoxie de Basile, il faut bien conclure qu'il a reconnu en Méléce, quoi qu'il en fût de ses antécédents, un ferme soutien de la foi nicéenne. D'ailleurs les exils successifs de l'évêque d'Antioche, en 360, en 365, en 371, exils auxquels il est condamné par Constance et par Valens, n'étaient-ils pas une garantie de la pureté de son orthodoxie? Si, jadis, il avait été l'ami d'Acace, la communauté des souffrances le rapprochait maintenant des néo-nicéens.

Cette confiance de Basile ne se démentira jamais. Elle l'engage, dès 371, dans une première négociation avec Alexandrie pour la reconnaissance de Méléce. *Epist.*, LXVI, LXVII, LXIX, P. G., t. XXXII, col. 424 sq. Athanase répond à cette démarche en envoyant un prêtre de son Église pour s'entendre avec Basile. Celui-ci décide alors de dépêcher à Rome même, un diacre de Méléce, Dorothee. Il supplierait le pape d'envoyer sur place des personnages qui ramèneraient à l'unité les Églises et « feraient connaître très exactement au pape ceux qui étaient la cause du trouble afin qu'il sût avec qui, à l'avenir, il conviendrait d'entrer en communion ». *Epist.*, LXX, col. 433-436. Cette demande sera inlassablement répétée par Basile au cours des années suivantes: que Rome se renseigne plus exactement sur l'état des choses en Orient, qu'elle n'accorde sa communion qu'à bon escient. Une enquête faite sur place par des personnages qualifiés ne pourra que démontrer le bon droit de Méléce, les torts réels de Paulin, les graves suspensions qui pèsent sur l'orthodoxie de ce dernier, quand seront révélées certaines de ses amitiés. Toutes ces idées se retrouvent dans une lettre rédigée par Méléce en 372, et qu'il proposa, avant de l'envoyer à Rome, à la signature d'un grand nombre de ses collègues. Elle figure parmi les lettres de saint Basile, *Epist.*, XCII, col. 477-481.

Il s'en faut que Basile ait d'abord obtenu gain de cause. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des longues et difficiles tractations qui lassèrent à plusieurs reprises la patience de l'évêque de Césarée, et lui arrachèrent sur l'attitude du pape Damase des appréciations plus que sévères. Cf. surtout *Epist.*, CCXV, col. 792. A Rome, en effet, on ne semblait pas se rendre un compte exact de la situation; de plus en plus, on considérait Méléce et son groupe comme des gens plus ou moins suspects, qui seraient trop heureux de se réunir à l'Église en souscrivant des formulaires et en renonçant à leurs prétentions. C'est ce qui transparaît clairement dans plusieurs documents romains dont Ed. Schwartz nous paraît avoir donné la véritable exégèse, *loc. cit.*, p. 365 sq. Le premier est une synodique d'un concile romain, probablement de 372, qui répond à la première démarche de Basile, et paraît bien lui opposer une fin de non-recevoir.

Lettre *Confidimus*, dans *P. L.*, t. XIII, col. 347 sq.; voir surtout le passage *Unde advertit*, col. 349 B. Le second semble répondre à la deuxième ambassade de Basile en 374. Fragment *Ea gratia*, *ibid.*, col. 350-352, dont le dernier paragraphe est, à l'estimation d'Ed. Schwartz, une mordante critique des prétentions de Méléce. Les fragments qui suivent : *Illud sane miramur*, col. 352, et *Non nobis quidquam*, col. 353, et qui semblent des réponses à des instances ultérieures de Méléce, faites par le concile romain de 377, condamnant au point de vue dogmatique, les erreurs d'Apollinaire et des pneumatomaques. Mais ils ne sont pas plus satisfaisants pour Basile et ses amis au point de vue des questions personnelles : ni Eustathe de Sébaste, dont il pressait l'explicite condamnation, ni Apollinaire devenu si compromettant pour Paulin n'y sont nommément désignés. Un peu auparavant, en 375, une démarche tout à fait significative de Rome avait montré vers qui allaient ses préférences. Un prêtre de Méléce, Vital, s'était laissé séduire par les doctrines d'Apollinaire et avait pris la direction d'un groupe assez important qui se réclamait de l'évêque de Laodicée. Sozomène, VI, xxv, *P. G.*, t. LXVII, col. 1357 B. Sur les difficultés qu'on lui fit de divers côtés, Vital partit pour Rome, soumit son enseignement à Damase, qui, provisoirement rassuré sur son orthodoxie, lui donna des lettres de communion, mais en réservant la décision dernière à Paulin. Lettre *Per filium meum Vitalem*, *P. L.*, t. XIII, col. 556-557. La portée de cette lettre dépassait d'ailleurs singulièrement le cas particulier qu'il s'agissait de régler; elle constatait que s'unir à Paulin c'était entrer en communion avec Rome, et par le fait reconnaissait officiellement celui-ci comme l'évêque légitime d'Antioche.

Ainsi la question de Méléce, loin de progresser, reculait plutôt au fur et à mesure que se multipliaient les instances de Basile et de ses amis. L'attitude du pape en 378 se marquerait au mieux, s'il faut en croire Ed. Schwartz, dans un document émané d'un concile romain, tenu cette année-là et qui condamna de façon précise les erreurs enfin démasquées d'Apollinaire. Lettre *Post concilium Nicænum*, *P. L.*, t. XIII, col. 358-361. On y lit, col. 360-361 le développement suivant : *Eos quoque qui de Ecclesiis ad Ecclesias migraverunt tamdiu a communione nostra habemus alienos, quamdiu ad eas civitates redierint in quibus primum sunt constituti. Quod si alius, alio transmigrante, in locum viventes est ordinatus, tamdiu vacet sacerdotis dignitate, qui suam deseruit civitatem, quamdiu successor ejus quiescat in pace.* Schwartz comprend (et Quesnel l'avait déjà soupçonné) que cette formule générale vise le cas particulier de Méléce : « Que celui-ci retourne à Sébaste et y attende patiemment la mort de l'évêque actuellement vivant ! »

En cette même année 378, la cause de Paulin recrutait un précieux adhérent. Saint Jérôme, retiré depuis quelques années au désert de Chalcis, et qui avait deux fois déjà écrit au pape Damase, de manière assez défavorable pour les mélétiens (*Epist.*, xv et xvi, *P. L.*, t. XXII, col. 355), recevait à Antioche, des mains de Paulin, l'ordination sacerdotale. Il s'en souviendrait les années suivantes, quand il remplirait à Rome, auprès de Damase les fonctions de secrétaire.

3° *La pacification de l'Orient. Le concile de Constantinople.* — La défaite et la mort de Valens à Andrinople, le 9 août 378, marquent la fin de la persécution arienne. Gratien rappelait aussitôt les exilés, et dès la fin de cette année, sans doute, Méléce rentrait dans sa ville épiscopale. L'arrivée d'un général nommé Sapor, chargé de faire restituer aux catholiques les églises et les autres biens usurpés par les ariens, lui donna l'occasion de se poser en chef des orthodoxes

d'Antioche. Théodoret, *H. E.*, V, II et III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1197-1201, place cette visite, semble-t-il, en 379, et fait envoyer Sapor en Orient, non par Théodose mais par Gratien lui-même. C'est donc dès 379 qu'aurait eu lieu devant l'envoyé impérial le débat entre les diverses confessions se prétendant toutes catholiques, apollinaristes de Vital, pauliniens et mélétiens, et réclamant les églises laissées libres par l'expulsion des ariens. Les apollinaristes furent écartés sans peine; Méléce proposa tout simplement à Paulin de faire l'union des deux parties du troupeau; tous deux administreraient *in solidum* l'Église, à la mort du premier d'entre eux, le survivant serait seul évêque. Paulin ayant rejeté la proposition, les églises furent attribuées à Méléce (cette date de l'arrivée de Sapor est reportée par Cavallera en 381, *op. cit.*, p. 211, n. 1, 215, n. 2. Nous croyons devoir conserver le récit de Théodoret).

Mais pour garder la paisible possession des biens restitués, il était nécessaire que Méléce exprimât son adhésion aux doctrines professées par le pape Damase. Cela fut fait dans un synode qu'il réunit à Antioche à l'automne de 379 et qui groupa cent cinquante évêques; Méléce rédigea une lettre à laquelle se réfère le concile de Constantinople de 382, cf. Théodoret, *H. E.*, V, IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1216 D, et qui devait contenir une profession de foi conforme aux décisions des conciles romains des années précédentes. Il n'en reste plus que les premières signatures, en tête celle de Méléce. *P. L.*, t. XIII, col. 353. Mais l'excerpteur qui les a recueillies ajoute : *Similiter et alii CXLVI orientales episcopi subscripserunt, quorum subscriptio in authenticum hodie in archivis romanæ Ecclesiæ tenetur.*

La reconnaissance de Méléce par l'autorité civile était une indication pour l'Église romaine. Elle s'inclina devant le fait accompli. Une trace de cette acceptation s'est conservée dans une allusion postérieure d'un concile italien. Dans saint Ambroise, *Epist.*, XIII, 2; voir ci-dessous. Rien d'ailleurs ne s'opposait à cette démarche, qui était la conclusion naturelle de toutes les tractations précédentes. Ainsi la communion était rétablie entre Damase et Méléce. Celui-ci du reste allait jouer en Orient un rôle prépondérant, comme président du concile réuni à Constantinople, par les soins de Théodose en 381. Il ne verrait pas d'ailleurs la fin du concile, étant mort d'une brève maladie vers le milieu de mai. Théodose qui lui avait marqué la plus grande confiance voulut entourer ses funérailles d'honneurs extraordinaires. Le transfert du corps de Méléce de Constantinople à Antioche fut littéralement un triomphe. Sozomène, *H. E.*, VII, X, *P. G.*, t. LXVII, col. 1441 B.

IV. L'ÉLECTION DE FLAVIEN. L'EXTINCTION DU SCHISME. — La mort de Méléce aurait dû être la fin du schisme d'Antioche. La séparation des catholiques en deux factions rivales persévéra néanmoins à la suite d'une fausse manœuvre dont il faudra vingt ans pour détruire les conséquences.

1° *L'élection de Flavien comme évêque d'Antioche.* — Il semblait naturel de terminer une fois pour toutes les rivalités antiochiennes, en évitant de donner un successeur à Méléce et en reconnaissant Paulin comme l'unique évêque. Les Occidentaux (et Rome sans doute) avaient jadis recommandé cette solution de bon sens dans une lettre que nous n'avons plus, mais à laquelle fait allusion la synodique d'un concile italien dont nous parlons tout à l'heure : *Scripturamus dudum, ut, quoniam Antiochena civitas duos haberet episcopos, Paulinum atque Meletium, quos fidei concinere putabamus, aut inter ipsos pax et concordia salvo ordine ecclesiastico conveniret; aut certe, si quis eorum altero superstiti decessisset, nulla subrogatio in defuncti locum superstiti altero gigneretur.* S. Ambroise, *Epist.*,

xiii, 2, P. L. (édit. 1845), t. xvi, col. 950 B. Grégoire de Nazianze, devenu par la mort de Méléce président du concile de Constantinople, se ralliait pleinement à cette vue. S'il fallait en croire Socrate, V, v, recopié par Sozomène, VII, iii, P. G., t. Lxvii, col. 569 et 1421, des précautions auraient déjà été prises à Antioche pour éviter qu'une élection épiscopale eût lieu à la mort de l'un des deux concurrents. Voir une discussion de ces propos dans Cavallera, *op. cit.*, p. 232-243, qui conclut, avec raison, à l'inexistence du pacte dont parlent les deux historiens.

Mais tous les efforts faits par Grégoire de Nazianze pour faire triompher cette solution pacifique se heurtèrent à la passion d'un grand nombre des membres du concile. Tant de griefs s'étaient accumulés contre Paulin, que la majorité conciliaire ne jugea ni digne, ni même prudent ou possible, d'imposer à la grande masse de l'Église d'Antioche la reconnaissance de l'évêque schismatique. Vainement Grégoire menaçait-il de donner sa démission, si l'on entraînait dans cette voie. On passa outre à ses objurgations et on le laissa se retirer. Voir S. Grégoire de Nazianze, *Carmen de vita*, vers 1572-1870, P. G., t. xxxvii, col. 1158 sq. Le concile ayant décidé de procéder à l'élection du successeur de Méléce, les évêques du diocèse d'Orient, sitôt l'assemblée dissoute (juillet 381), se réunirent à Antioche, et ordonnèrent Flavien, qui jadis avait été le soutien de la communauté orthodoxe, et que Méléce avait ordonné prêtre (sans doute vers 363).

Ainsi la division se perpétuait, Paulin se réclamant de l'appui des Occidentaux, qui de fait ne lui fut pas ménagé, Flavien fort de l'adhésion des Orientaux qui serait solennellement renouvelée au concile de Constantinople de 382. Cf. Théodoret, V, ix, P. G., t. Lxxxii, col. 1212. Gratien, puis Théodose essayèrent vainement de remédier à cette absurde situation. On aurait pu espérer que la mort de Paulin y mettrait un terme. Il n'en fut rien. Avant de disparaître, 388, celui-ci imposait les mains à Évagrius pour qu'il lui succédât. Ainsi le schisme continuait. Cette fois les anciens amis de Paulin s'irritèrent. Ni Alexandrie, ni Rome ne reconnurent le nouvel évêque. Voir S. Ambroise, *Epist.*, lvi, 2, P. L., t. xvi, col. 1170. Cela ne voulait pas signifier pourtant qu'ils acceptaient Flavien comme l'évêque incontesté, et plusieurs tentatives furent faites, vainement d'ailleurs, pour amener celui-ci à soumettre à un concile la validité de son élection. Cf. S. Ambroise, *Epist.*, liv. lvi. L'Occident dès lors continua pendant quelque temps à ne pas reconnaître Flavien.

2° *L'extinction définitive du schisme.* — Cependant saint Ambroise qui, depuis quelques années, s'inquiétait vivement de cette affaire, avait demandé à Théophile d'Alexandrie de s'entendre avec Flavien, après s'être concerté d'ailleurs avec le pape Sirice, *Epist.*, lvi, 6, 7. Ces démarches aboutirent à la convocation d'un concile à Césarée de Palestine, où Théophile d'ailleurs s'abstint de paraître, mais qui arrangea finalement les choses et déclara, « pour se conformer aux vues du pape Sirice », ne reconnaître qu'un seul évêque à Antioche, le religieux évêque Flavien. Texte conservé par Sévère d'Antioche, voir E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus*, traduct. anglaise, t. ii a, 1903, p. 223. Rien d'étonnant donc que l'on voie, peu de temps après, à l'automne de 394, Flavien et Théophile fraterniser en concile à Constantinople.

Quant à la réconciliation de Flavien avec Rome, elle dut voir lieu sensiblement à la même date. Il est vrai que Sozomène, *H. E.*, VIII, iii, P. G., t. Lxvii, col. 1520 C, la renvoie à quelques années plus tard, et en fait honneur à la charitable entremise de saint Jean Chrysostome, après que celui-ci eut été, en 398,

élevé au siège de Constantinople. Mais, comme le fait remarquer L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. ii, p. 610, n. 1, ni Théodoret, *H. E.*, V, xxiii, t. Lxxxii, col. 1249, ni Socrate, *H. E.*, V, xv, t. Lxviii, col. 604, ne mettent cette réconciliation de Rome et d'Antioche en rapport avec l'installation de Chrysostome dans la capitale. Il est plus indiqué de placer cet événement en 394, comme une suite toute naturelle du concile de Césarée. Acace de Bérée conduisit à Rome une députation du clergé d'Antioche, à laquelle se joignit, envoyé par Théophile, un prêtre d'Alexandrie, Isidore. Cette légation eut un plein succès et Flavien fut définitivement reconnu par Rome. Au même temps ou à peu près, Évagrius mourait et Flavien parvenait à empêcher qu'on lui donnât un successeur. De fait, comme de droit, il demeura ainsi seul évêque d'Antioche. Restait à rallier autour de lui la petite Église désormais sans pasteur. Ce ne fut pas chose facile, étant donnée surtout l'intransigeance que montrait Flavien à l'endroit des clercs de Paulin et d'Évagrius qu'il s'agissait de ramener. Il entendait en effet tenir pour nulles les ordinations reçues par eux. Ainsi le schisme local fut long à réduire; Flavien, († 404) n'en vit pas la fin, et son successeur Porphyre connut encore de plus graves difficultés. Ce fut seulement sous Alexandre, en 413, que l'accord se réalisa définitivement. « Ses exhortations persuasives, dit Théodoret, réunirent les eustathiens au reste du corps de l'Église, à la grande joie des fidèles, à la confusion des juifs, des ariens et des quelques païens qui restaient encore à Antioche. » *H. E.*, V, xxxv, t. Lxxxii, col. 1265. Le schisme d'Antioche était terminé, il avait duré quatre-vingt-cinq ans.

Conclusion. — Cet épisode douloureux a été exploité de bien des manières. — On y a cherché des arguments à l'appui de la construction bien hypothétique qui veut voir dans les néoniciens, groupés autour de Basile, des penseurs qui donneront des définitions de Nicée, une interprétation nouvelle, toute différente de celle qu'en avait proposée leurs premiers défenseurs. L'alliance de Basile, a-t-on dit, avec un homéen tel que Méléce, à peine rallié à l'homéousianisme, n'est-elle pas un signe que la pensée de l'évêque de Césarée évoluait sur un plan tout différent de celui où se mouvait Athanase? L'opposition durable entre Alexandre (et l'Occident) d'une part, et d'autre part Basile et Méléce, ne témoigne-t-elle pas que l'on avait dans les deux camps une conscience plus ou moins obscure des divergences qui séparaient les esprits?

D'autres ont exploité contre la primauté romaine le schisme antiochien. Ils insistent avec complaisance sur ce fait qu'un personnage tel que Méléce, aujourd'hui qualifié de saint par les Latins comme par les Grecs, a pu vivre si longtemps en dehors de la communion de Rome, a pu présider, sans avoir été reconnu par le pape, le concile de Constantinople. Ils montrent, avec une secrète satisfaction, Flavien portant allègrement l'exclusive de l'Occident et de Rome, se dérochant à toutes les sommations qui lui sont faites, de s'expliquer, ne se ralliant à Rome que quand les premières avances lui sont venues du pape Sirice.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter toute la question du néo-nicénisme et des changements que l'entrée en ligne des Cappadociens aurait amenés dans l'interprétation de l'*homoousios* nicéen. Pour ce qui concerne le cas particulier de Méléce, il suffira de faire remarquer que saint Basile ne fait alliance avec lui, quels qu'aient été ses antécédents, qu'après avoir eu des signes évidents de l'orthodoxie du nouvel évêque. Le concile d'Alexandrie en 362 reconnaissait, de son côté, la légitimité des formules dont usaient, pour exprimer le mystère de la Trinité, les mélétiens d'Antioche. Athanase, en 363, était tout disposé à mettre sa main

dans celle de Méléce et à travailler de concert avec lui à la pacification religieuse de l'Orient. Seules des questions de personne ont empêché cette alliance de se réaliser. Mais le seul fait que l'évêque d'Alexandrie l'ait crue possible témoigne assez qu'il ne percevait aucune opposition foncière entre la pensée de Méléce et la sienne.

Et quant à la question des rapports de Méléce avec Rome, il faut se garder d'en juger en les rapportant à nos conceptions actuelles de l'Église et de la hiérarchie des pouvoirs. L'autonomie très réelle dont jouissaient à cette époque les grands sièges épiscopaux n'excluait pas, tant s'en faut, la reconnaissance de la suprématie romaine. Tous les efforts de saint Basile pour amener Rome à exprimer clairement qu'elle est en communion avec Méléce ne témoignent-ils pas de l'importance que l'Orient attachait à cette communion? Paralysé par les multiples difficultés intérieures où il se débattait, retardé par les renseignements incomplets ou même inexacts qu'il recevait, le pape Damase ne se pressait pas de faire la démarche si ardemment demandée par Basile. Mais il n'exprimait pas non plus qu'il retranchait Méléce de sa communion; finalement, et avant le concile de Constantinople, l'Occident et Rome signifiaient qu'ils acceptaient le fait accompli, la coexistence provisoire des deux évêques, avec l'espoir que cette situation anormale prendrait bientôt fin. Où voit-on que les questions de principe soient ici en cause? et comment ne pas reconnaître ici, tout simplement, un de ces nombreux problèmes dont il faut attendre la solution du temps, et aussi de la bonne volonté et de la souplesse des hommes?

Une bibliographie complète du schisme méletien serait énorme, tant cette histoire a eu de ramifications. On en trouvera une esquisse dans F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IV^e - V^e siècles)*, Paris, 1905, p. xiii-xix, et aussi p. 10-31, essai de classification et de discussion des sources. A compléter par une courte étude d'Ed. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, II, publiée dans les *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1901, p. 356-391, à laquelle nous avons cru devoir emprunter quelques suggestions. Postérieurement ont paru *L'histoire ancienne de l'Église* de L. Duchesne, Paris, 1907, t. II, *passim*, et *Le Siège apostolique*, de P. Batiffol, Paris, 1921; cf. p. 82-141; 267-281. Pour la question des rapports avec Rome, le point de vue anglican est donné par F. W. Puller, *The primitive Saints and the See of Rome*, 1893, p. 163 sq.

E. AMANN.

2. MÉLÈCE DE LYCOPOLIS, (IV^e siècle), ainsi nommé du nom de la ville de Haute-Égypte dont il était évêque, est connu comme l'auteur d'un schisme, appelé le schisme méletien ou mélitien d'Égypte, qui eut de l'importance au cours du IV^e siècle.

I. Les origines du schisme. II. Le concile de Nicée et les méletiens. III. Histoire ultérieure du schisme.

I. L'ORIGINE DU SCHISME MÉLETIEN. — Le plus ancien document qui nous parle de Méléce est une lettre écrite par quatre évêques égyptiens, Philéas, Hésychius, Pacôme et Théodore, incarcérés en 306 pendant la grande persécution. Dans leur prison ils ont appris que, prétextant la disparition des pasteurs réguliers, Méléce s'est arrogé le droit d'ordonner des évêques et des prêtres. S'adressant à lui, ils le conjurent de cesser cette pratique, lui remontrent combien elle est contraire à la législation canonique, préjudiciable au vrai bien de l'Église, attentatoire aux droits

diacres. Peu après Méléce arriva à Alexandrie, et s'y mit en rapport avec deux personnages assez intrigants, l'un nommé Isidore, l'autre Arius (selon toute vraisemblance il s'agit du futur hérésiarque), désireux de faire pièce à l'archevêque. Ils lui indiquèrent la retraite où se cachaient les deux vicaires que Pierre avait désignés pour le remplacer à Alexandrie; Méléce s'y transporta et les excommunia, puis (on ne dit pas après combien de temps) il ordonna pour les remplacer deux confesseurs, l'un qui était en prison, l'autre qui était aux mines. Texte dans *P. G.*, t. x, col. 1565-1568; cf. un texte meilleur, malheureusement incomplet, donné par P. Batiffol, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1901, t. x, p. 131.

A cette nouvelle, continue le fragment historique, Pierre publia une lettre dont le texte est donné. Considérant l'arrogance de Méléce, l'archevêque prescrivait à tous les fidèles d'éviter la communion de celui-ci jusqu'à plus ample informé. Texte dans *P. G.*, t. xvi, col. 509, et mieux dans Batiffol, *loc. cit.* — Ainsi, d'après le document en question, durant que la persécution éloignait de leurs résidences nombre de pasteurs, l'évêque de Lycopolis, Méléce, s'était mis en tête de remplacer les absents, sans aucun égard des droits ni de ceux-ci, ni du « pape » d'Alexandrie, lequel, suivant une coutume immémoriale, ordonnait tous les évêques d'Égypte. La lettre des pasteurs incarcérés est très claire à ce sujet. Le fragment historique qui la relie à l'encyclique de Pierre et qui parle des agissements de Méléce à Alexandrie est plus obscur; le texte en est d'ailleurs en fort mauvais état. On ne comprend pas bien, en particulier, comment pour remplacer les deux vicaires généraux de Pierre, jugés par lui inégaux à leur tâche, Méléce ordonne deux confesseurs, l'un prisonnier, l'autre forcé. Cette qualité ne devait pas faciliter aux nouveaux élus l'accomplissement de leur mission. Aussi faut-il, croyons-nous, supposer avec Ed. Schwartz, que le fragment glisse sur un épisode qui s'est passé entre temps : l'arrestation de Méléce et sa condamnation aux mines, que nous connaissons par ailleurs. C'est en ces conjonctures que Méléce aurait créé les prêtres en question.

Aussi bien, à en croire le document à l'aide duquel saint Épiphane a construit sa notice relative aux méletiens, *Hæres.*, lxxviii, *P. G.*, t. xlin, col. 184-201, une rivalité avait mis aux prises Pierre et Méléce antérieurement aux événements dont témoigne la lettre des quatre évêques. Débarrassée des inexactitudes évidentes dont elle fourmille, la notice indique qu'une divergence de vues s'était produite en Égypte sur la réconciliation des *lapsi*. Tandis que Pierre inclinait vers l'indulgence, un parti groupé autour de Méléce, et qui se réclamait de l'avis des « martyrs », protestait qu'il ne fallait procéder à aucune admission à la pénitence avant la fin de la tempête. *Ibid.*, n. 2. L'indulgence précipitée était une prime à l'apostasie, et risquait d'entraîner à des lâchetés ceux des confesseurs qui attendaient leur comparution dernière devant les juges.

Or nous savons par ailleurs qu'à Pâques 306 Pierre avait publié en effet une encyclique où il réglait par le détail les diverses questions relatives aux *lapsi*. Texte dans *P. G.*, t. xvi, col. 467-508. Comme cette lettre ne renferme pas la moindre allusion à des manœuvres schismatiques, il faut penser que l'agitation méletienne n'avait pas encore commencé, mais qu'elle fut justement provoquée par la lettre même de Pierre. On en mettrait donc les débuts en 306, ce qui concorderait avec une indication donnée par saint Méthode, *Épître au pape*, *Épistola ad Romanum*, 22, *P. G.*, t. xxv, col. 589, suivant laquelle les méletiens ont été déclarés schismatiques dix-neuf ans avant que les

amis lui eussent écrit des hérésiques à Nicosie. A ce mo-

ment la persécution, dont Pierre avait espéré qu'elle allait s'adoucir, reprend avec plus de violence. C'est alors que sont incarcérés l'évêque Philéas et ses compagnons qui ne tarderont pas à être exécutés. Méléce circule en Égypte, ordonnant à divers endroits des gens de son bord, sans doute rigoristes comme lui. Si dans Alexandrie même il ose se permettre d'excommunier les vicaires de Pierre, lequel pour lors était caché, c'est qu'il a déjà rompu la communion avec l'archevêque. Bref il nous apparaît dès ce moment comme l'organisateur d'une Église schismatique, qui se faufile partout où elle peut trouver place libre.

Au rapport du garant d'Épiphane, Méléce, à quel-que temps de là, est arrêté lui aussi et finalement envoyé aux mines de Phaeno. Nous savons que c'est à partir d'avril 307 que la peine des travaux forcés remplaça, pour les chrétiens, la peine de mort. C'est vraisemblablement alors que Méléce aurait procédé aux ordinations, dont se plaint la lettre de l'archevêque Pierre. La notice d'Épiphane renferme, sur les discussions auxquelles donna lieu, parmi les malheureux forcés, l'agitation de Méléce, des détails révélateurs. *Ibid.*, n. 3 à la fin, col. 188-189. En 311, tout ce monde était relâché; incapables de s'entendre dans les misères communes, on pense si les confesseurs étaient prêts à se réconcilier après leur libération. Un peu partout il se forma en Égypte, en regard de la hiérarchie dépendant de Pierre d'Alexandrie, une hiérarchie qui reconnaissait Méléce pour auteur et pour chef. Sur ces entrefaites Pierre qui avait déposé celui-ci en synode, cf. Socrates, I, vi, P. G., t. LXVII, col. 53 A, et Athanase, *Apol. cont. arian.*, 59, t. xxv, col. 356, fut enlevé par le sursaut de persécution de la fin de 311. Il fallut quelque temps pour élire à sa place Achillas, qui ne dura qu'un an et fut remplacé en 313 par Alexandre. Ces changements de personnes ne semblent pas avoir modifié l'attitude de Méléce par rapport à l'Église établie. Il continua à se considérer comme l'archevêque de « l'Église des martyrs », « Désignation singulière, fait observer L. Duchesne, car enfin Philéas et ses compagnons, et l'évêque Pierre lui-même, censés patrons des apostats, avaient donné leur vie pour la foi, tandis que Méléce, revenu des mines, finit par mourir, dans son lit. » *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 100. Cette Église semble avoir eu quelque importance, et saint Athanase accusa plus tard les méletiens d'avoir créé à ses prédécesseurs de graves difficultés.

II. LE CONCILE DE NICÉE ET LES MÉLÉTIENS. — Quand il vint à Alexandrie vers 324 pour tenter d'y rétablir la paix, Hosius de Cordoue se préoccupa non seulement des difficultés soulevées par Arius, mais encore de l'affaire méletienne. Eusèbe, *Vita Const.*, II, 62-63; III, 4, P. G., t. XX, col. 1036, 1057. Cela ne veut pas dire d'ailleurs que les deux partis eussent dès ce moment partie liée; il paraît au contraire qu'il y avait plutôt antagonisme entre Arius et l'Église méletienne. Au début, sans doute, voir col. 532, Arius encore laïque avait appuyé Méléce; mais il n'avait pas tardé à faire sa soumission à Pierre dont il avait plus tard reçu le diaconat. Toutefois il conservait assez le sens exact des réalités pour s'opposer à une mesure arbitraire que voulait prendre l'archevêque. Celui-ci avait déclaré nuls les baptêmes conférés par le clergé méletien. L'opposition que fit Arius le brouilla avec Pierre, qui l'aurait excommunié; sous Achillas, qui ne persévéra pas sans doute dans l'attitude de son prédécesseur, Arius revint en faveur et fut élevé à la prêtrise. Voir sur toute cette affaire Sozomène, *H. E.*, I, xv, P. G., t. LXVII, col. 905 A. Nous ignorons ce que fut, dans les années qui suivirent, l'attitude de l'Église méletienne. Le garant d'Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, insiste à plusieurs reprises sur le scrupule qu'avait

Méléce de garder l'orthodoxie; à l'en croire, ce serait lui qui aurait surpris Arius en flagrant délit d'hérésie, et l'aurait dénoncé à Alexandre. *Ibid.*, n. 4, cf. LXIX, 3, col. 189 B, 208 A. Mais, quelle que fût la pureté de la foi méletienne, il y avait intérêt à étouffer un schisme qui partageait entre deux obédiences les catholiques d'Égypte. Hosius n'ayant pu arranger cette affaire dans sa visite à Alexandrie, elle revint devant le concile de Nicée en 325. L'assemblée fut d'accord pour juger fort sévèrement la conduite schismatique de Méléce; elle pensa néanmoins que, pour en finir avec la discussion, la douceur valait mieux que la violence; peut-être aussi voulut-elle témoigner quelque gré à Méléce de son attitude loyale au moment où avait éclaté l'affaire d'Arius. Toujours est-il que les mesures prises par le concile à l'égard de Méléce et de son Église sont empreintes de la plus grande bienveillance.

Ces mesures sont édictées dans une lettre synodale adressée aux chrétiens d'Alexandrie et que Socrates nous a transmise. *H. E.*, I, ix, P. G., t. LXVII, col. 77 sq.; cf. Théodoret, *H. E.*, I, viii, t. LXXXII, col. 932. On distinguait le cas personnel de Méléce et celui de ses ressortissants. Après avoir déclaré que le premier n'était digne d'aucune pitié, on lui concédait néanmoins qu'il pourrait demeurer dans sa ville de Lycopolis avec le titre d'évêque, mais avec défense de faire aucune ordination, ni aucune élection, μήτε χειροθετεῖν μήτε προχειρίζεσθαι, soit à Lycopolis, soit en aucune ville ou bourgade. Quant à ceux élevés par lui aux divers ordres ecclésiastiques, moyennant une imposition des mains plus mystique, μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεδοιωθέντες, ils pourraient continuer à faire les fonctions de leur ordre (en communion avec les catholiques), mais dans le clergé ils prendraient rang après les clercs (de même ordre) de la hiérarchie régulière. (Ce n'est pas le lieu de discuter ici le sens, si vivement débattu de l'expression, μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ; voir l'art. RÉORDINATION.) Défense expresse leur était faite de procéder à une élection sans l'aveu de l'évêque catholique, en communion avec l'évêque d'Alexandrie. Ainsi il pourrait y avoir dans une même Église d'une part l'évêque et les clercs catholiques et un évêque et des clercs méletiens « à la suite ». Au cas où l'évêque catholique ou tel clerc en situation viendrait à décéder avant l'évêque ou le clerc méletien, ces derniers, pourraient être choisis à leur place, moyennant élection unanime du peuple et ratification de l'évêque d'Alexandrie.

En même temps, par son canon 6, le concile confirmait le droit traditionnel de l'évêque d'Alexandrie sur toute l'Égypte, la Libye et la Pentapole (Cyrenaïque), sans qu'il eût à tenir compte des divisions civiles. Cette prescription semble bien viser directement le cas de Méléce, lequel, suivant les indications d'Épiphane, prétendait se considérer comme l'archevêque de la Thébaïde, et, en cette qualité, avoir le second rang après le titulaire d'Alexandrie. Le canon 6 rappelle que la juridiction de ce dernier sur toute l'Égypte et les provinces avoisinantes est une juridiction immédiate. En somme, le plus clair résultat du schisme méletien aurait été d'affermir la situation déjà si forte du « pape » d'Alexandrie.

III. HISTOIRE ULTÉRIEURE DU SCHISME. — Comme les donatistes avec qui ils offrent plus d'un trait de ressemblance, les méletiens ne s'inclinèrent pas sans protester devant la décision, pourtant si libérale, du concile. Ils importunèrent Constantin de leurs réclamations, et celui-ci se prêta, comme dans le cas du donatisme, au rôle d'arbitre, convoqua les chefs de parti, et s'employa à les réconcilier. Cf. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 23, P. G., t. XX, col. 1084. C'est à ce moment sans doute que les méletiens venus à la cour entrèrent en relation avec Eusèbe de Nicomédie,

lequel leur avait ménagé une entrevue avec l'empereur. Épiphane, *Hæres.*, lxxviii, n. 5, 6, P. G., t. xliii, col. 192, 193. Sur l'heure la manœuvre réussit au rebours de ce que l'on attendait. Irrité de voir remettre en question les décisions de Nicée dans l'affaire d'Arius, Constantin fit exiler Eusèbe. Les mélétiens durent s'en revenir tout peudais à Alexandrie; pour l'instant ils se réconcilièrent tant bien que mal avec l'évêque Alexandre à qui Mélèce remit la liste des ecclésiastiques qui relevaient de lui. Athanase, *Apol. cont. arian.*, 71, P. G., t. xxv, col. 376; mais le principe était posé d'une alliance entre l'Église de Mélèce et le parti arianisant. Cette collusion portera dans un avenir rapproché de bien tristes fruits.

Le plus regrettable c'est que, contrevenant à la décision de Nicée, Mélèce, se sentant mourir, ait réussi à se donner un successeur, en la personne de Jean Arkaph qu'il fit évêque de Memphis. Cette ordination, que suivit bientôt la mort de Mélèce, dut prendre place dans le temps où Athanase lui-même succédait à Alexandre (328). Désormais les mélétiens vont se montrer les adversaires acharnés du jeune archevêque. L'*Apologie* d'Athanase contre les ariens est toute remplie du récit des manœuvres imaginées par les mélétiens pour perdre leur ennemi. Démarches directes auprès de Constantin, accusations invraisemblables dirigées contre l'administration tyrannique d'Athanase, tout cela aboutira finalement à la réunion du concile de Tyr en 335, qui, par un incroyable déni de justice, condamna l'archevêque d'Alexandrie. Voir ATHANASE (*Saint*), t. 1, col. 2145, cf. K. Holl, dans *Comptes rendus de l'Acad. de Berlin*, 1925, p. 18-31. En toute cette affaire qui durera longtemps, les mélétiens apparaissent comme les auxiliaires de la coterie eusébienne et du parti arianisant.

Il n'entre pas dans notre plan de suivre dans le détail les démarches, les palinodies, les récidives des mélétiens passés au service de l'hétérodoxie. Tout cela finit par les faire classer parmi les ariens décidés, cf. Sozomène, II, xxi; si bien qu'on n'entend plus guère parler d'eux dans la seconde moitié du iv^e siècle.

Les ariens disparus, il subsista néanmoins quelques communautés se réclamant encore du nom de Mélèce. C'est à quelqu'une d'entre elles que fait allusion Théodoret quand il parle d'organisations monastiques, où se perpétuaient des coutumes bizarres et vaines, qui les apparentaient aux Samaritains et aux Juifs. *H. E.*, I, viii, P. G., t. lxxxii, col. 932. Ces vagues indications montrent que l'évêque de Cyr était bien mal renseigné sur le compte des derniers représentants du schisme mélétien. Au vi^e siècle encore, il est question de prêtres et de moines mélétiens à Arsinoé, dans un papyrus daté de 512. *Revue des études grecques*, t. iii, p. 134. Plus surprenante est la notice consacrée par Sévère d'Achmouneim au patriarche Michel (743-757) dans son *Histoire des patriarches*. A l'en croire, celui-ci aurait découvert dans le nome d'Arsinoé quelques milliers de moines mélétiens. Michel les aurait vainement exhortés à la pénitence; ne parvenant pas à les convertir, il aurait demandé à Dieu de les détruire, comme jadis Sodome et Gomorrhe. Ainsi fut fait; tous périrent à l'exception de dix qui étaient venus à résipiscence. Voir E. Renaudot, *Hist. patriarch. alexandr.*, 1713, p. 230-231.

I. Sources. — En dehors des indications fournies par saint Athanase, *Epist. ad episc.*, *Appellar. et Librar.*, 22, 23, P. G., t. xxv, col. 589 et dans l'*Apologie contra arianos*, *ibid.*, col. 215-169, l'*Histoire des patriarches*, 78, 79, *ibid.*, col. 230-231, notations de l'Écriture par Sozomène et ceux qui dépendent de lui, il y a des sources indépendantes qui rapportent les événements de cette section. La plus ancienne est le recueil de pièces qui forment la collection dite du patriarche Théodoret de Cyr, datée de la suite de l'*Histoire des patriarches alexandrins*. Utilisant des suggestions de

P. Batiffol, Ed. Schwartz a montré qu'il s'agit d'un ensemble de documents, très analogues aux *Fragmenta historica* de saint Hilaire. Voir ci-dessous. Se rapportent au schisme mélétien, dans cette collection, la lettre de Philéas et ses compagnons à Mélèce et l'encyclique de Pierre d'Alexandrie, réunies par le fragment historique. Ce dernier n'a pas évidemment la même valeur documentaire que les deux lettres, et il y aurait lieu d'étudier de plus près son origine. Le second document est la notice du *Panarion*, *Hæres.*, lxxviii; il est relativement plus récent; la notice a été rédigée après 373 (mort d'Athanase, élection de Pierre II, intrusion de Lucius), et, sans doute, d'après des récits oraux provenant de l'un de ces ecclésiastiques fidèles qui s'enfuirent en Palestine à ce moment. Les souvenirs du garant d'Épiphane sont déjà très brouillés. H. Achelis suppose qu'il s'agit d'un ancien partisan de Mélèce, revenu à l'Église catholique. De fait il insiste sur l'orthodoxie de l'évêque schismatique et sur son zèle pour défendre la saine doctrine; il cherche une excuse à son attitude dans la question pénitentielle. On a souvent présenté son récit comme inconciliable avec celui du « document fondamental »; ce n'est pas absolument exact, et nous avons essayé, avec Ed. Schwartz, d'utiliser l'un et l'autre. Mais la tentative de fusion proposée par H. Achelis dans l'*art. Meletius von Lycopolis* de la *Protest. Realenc.*, t. xii, 1903, p. 558-562, nous paraît moins heureuse; cet auteur l'a, d'ailleurs, partiellement abandonnée dans le Supplément, 1913, t. xxiv, p. 83, en reportant les origines du schisme en 306, au lieu de 311, date qu'exigeait sa première hypothèse.

II. TRAVAUX. — Outre les histoires ecclésiastiques anciennes (voir surtout Tillemont, *Mémoires*, t. v, p. 453 sq. (762-763) et modernes (voir surtout Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 1, p. 488 sq., L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1907, t. ii, p. 97-100, 147 sq., etc.); consulter Ed. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, v, dans *Nachrichten von der k. Gesells. der Wissensch. zu Göttingen*, 1905, p. 164-187, qui analyse avec beaucoup de sagacité les deux sources anciennes.

É. AMANN.

3. MÉLÈCE LE GALÉSIOTE OU LE CONFESSEUR controversiste grec de la seconde moitié du xiii^e siècle. — Né en 1209 à Théodotou, petit village des bords de la mer Noire, il avait reçu au baptême le nom de Michel, qu'il changea en celui de Mélèce en prenant l'habit monastique au mont Sinaï, au cours d'un voyage, où il visita tout à tour la Palestine, l'Égypte et la Syrie, sans se fixer nulle part. Revenu en Asie Mineure, il s'arrêta au mont Latros, près de Milet, puis au mont Galésios, près d'Éphèse, dans le célèbre monastère fondé par saint Lazare le Galésiot. De là il se rendit au mont Saint-Auxence, en face de Constantinople, sur la côte d'Asie, d'où il redescendit bientôt pour s'établir dans l'îlot de Saint-André, sur le golfe de Nicomédie, où il se construisit un monastère avec diverses dépendances. Importuné par les visiteurs qui devenaient sans cesse plus nombreux, il remonta bientôt au mont Saint-Auxence. Il s'y trouvait encore en mai 1275, lors de la chute du patriarche Joseph et de l'avènement de Jean Beccos, prélat favorable à l'union avec Rome. L'orthodoxie paraissant en danger, Mélèce, accompagné d'un confrère du nom de Galaction, descend à la capitale et ne craint pas de reprocher son impiété à l'empereur latinisant Michel VIII Paléologue (1261-1282). Cette hardiesse lui coûte la liberté, et il est exilé, toujours en compagnie de Galaction, à la petite île de Skyros dans la mer Égée, d'où il part pour Rome en 1279, lors de l'ambassade auprès du pape Nicolas III de Léon d'Héraclée et de Théophane de Nicée. Au bout de deux ans, à l'avènement du pape Martin IV (1281-1285), cette mission revient en Orient, et Mélèce regagne son île de Skyros, d'où il ne tarde pas à être emmené à Constantinople par ordre de l'empereur, qui l'enferme dans la prison dite τὸν Νουμπερῶν, et lui fait couper la langue. Mais, observe gravement le biographe, Mélèce n'en parla que mieux. Rendu à la liberté à l'avènement de l'empereur Andronic II (1282-1328), il tombe bientôt malade, et après trois années de

pénibles souffrances, il meurt en 1286, à l'âge de soixante-dix-sept ans.

Mélèce a beaucoup écrit, le plus souvent contre les Latins, et toujours en vers, au point qu'il eût pu reprendre le mot d'Ovide : *Quidquid lentabam dicere versus erat*, et son vers, sauf dans les compositions liturgiques, est uniformément le vers poétique de quinze syllabes, d'une désespérante monotonie. Le plus considérable de ses ouvrages porte le titre suivant : Ἀπανθισμός ἥτοι συλλογή τῆς πλινίας καὶ νέας Διαθήκης. Composé durant l'exil de Skyros, il comprend autant de livres qu'il y a de jours dans la semaine, c'est-à-dire sept, et ces livres se subdivisent en deux cent soixante-sept sujets différents. Dans l'impossibilité de donner ici tous les sous-titres, nous nous bornerons à quelques indications générales, plus spécialement en ce qui concerne la théologie. A ce point de vue, ce sont les I, III et IV qui méritent de fixer l'attention. Le I, III a pour titre : Ὁ λόγος κατ' Ἰταλῶν, ἡγουν κατὰ Λατίνων. On y trouve un curieux récit des événements contemporains, en 1864 vers répartis en dix hypothèses : 1. mœurs des Latins ; 2. procession du Saint-Esprit ; 3. sens de la formule ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα ; 4. emploi de cette formule chez quelques auteurs orthodoxes ; 5. sens de l'expression Πνεῦμα Χριστοῦ ; 6. que l'orgueil produit l'erreur et l'ignorance des Écritures ; 7. sur les azymes ; 8. que les Latins sont hérétiques et qu'il y a péril de damnation à entrer en communion avec eux ; 9. que les pasteurs des âmes sont cause de toutes les hérésies et de tous les maux ; 10. qu'il ne faut jamais taire la vérité. Au chapitre concernant les erreurs des Latins ne figurent pas moins de quarante divergences, au nombre desquelles on compte gravement le port des armes par le clergé, l'usage des viandes étouffées, le baptême par une seule immersion, l'emploi de salive au lieu d'huile dans la collation de ce sacrement, l'absence de la messe des présanctifiés, l'habitude de tracer des croix à terre et de marcher dessus, le refus de donner à la sainte Vierge le nom de Θεοτόκος, le rejet de toute image hormis celle de la croix, l'habitude de se signer de gauche à droite, de s'asseoir durant la messe, etc., etc. A l'exemple des controversistes grecs qui l'ont précédé ou suivi, notre auteur condamne, on le voit, toute pratique s'éloignant de celle en vigueur dans son pays.

Le I, IV est de beaucoup le plus populaire et le plus considérable de tous. Il porte un titre curieux, celui de Ἀλφαδιταφάδης, qui a fort embarrassé K. Krumbacher, mais dont l'auteur explique longuement l'origine au début du livre. Celui-ci est disposé dans l'ordre alphabétique en autant de subdivisions que l'alphabet lui-même compte de lettres, et dans chaque subdivision la même lettre est répétée, en tête des paragraphes, vingt-quatre fois de suite. C'est donc une composition doublement alphabétique, et tel est le sens qu'il faut donner au titre lui-même. Le livre ne compte pas moins de 15 000 vers, distribués en 190 βραμίδες ou degrés différents qui forment comme autant d'échelons propres à conduire l'âme au sommet de la perfection. Bien que la polémique ne soit pas entièrement absente, c'est surtout l'édification que s'est proposée l'auteur, et ce livre peut être regardé comme une véritable *Somme ascétique* où on trouve place, d'une façon plus ou moins heureuse, toutes les doctrines de spiritualité alors enseignées dans les monastères byzantins. Sous la plume infatigable de notre moine on voit défiler tour à tour les Pères du désert, les docteurs de l'Église, d'autres auteurs plus récents, tous ceux en un mot qui ont parlé de la perfection chrétienne ou religieuse. L'ouvrage, pour intéressant qu'il soit, est demeuré inédit. Le moine Nicodème, qui avait voulu le publier, est mort avant

d'avoir pu réaliser son dessein, et sa préface seule a vu le jour tout récemment dans la revue de Salonique intitulée : Γρηγόριος ὁ Παλαμάς, 1920, t. v, p. 576-582. Que contenaient les trois derniers livres de l'Ἀπανθισμός ? Nous ne saurions le dire, aucun ms. ne nous les ayant conservés. Ce fait laisse même supposer qu'ils n'ont jamais été écrits.

En dehors du recueil dont nous venons de parler, Mélèce nous a laissé tout un volume de canons ou cantiques liturgiques en neuf odes. Cet ouvrage est également inédit, mais il est conservé dans le manuscrit X, IV, 8 de la bibliothèque de l'Escurial. Le ms. est certainement autographe, car une note qui se lit fol. 135 v° nous apprend qu'il a été écrit le 30 mai 6784, c'est-à-dire en 1276 ; il n'est donc pas du xiii^e siècle, comme l'affirme E. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escurial*, Paris, 1848, p. 403. Nous nous proposons de publier ailleurs une étude sur ce curieux volume, dont nous avons pris en 1908 une photographie complète. Certaines pièces ne sont pas de Mélèce, mais elles ont été insérées par lui au milieu de ses propres œuvres d'une plume élégante et attentive. Quant aux canons composés par lui, ils se distinguent par une infinie variété d'acrostiches, et cette singularité, à défaut de sa signature, suffirait à elle seule à établir sa paternité sur l'œuvre entière. Le manuscrit compte 244 feuillets, mais les 180 premiers sont seuls de la main de Mélèce ; le dernier canon s'interrompt brusquement au bas du fol. 180 v°, nous ne saurions mesurer l'étendue des pertes subies par le recueil primitif.

Sur Mélèce, voir sa vie en grec moderne, dans le recueil de Nicodème l'Hagiorite intitulé, Νέον Ἑκλόγιον, in fol., Venise, 1803, p. 314-324 ; 2^e édit., Constantinople, 1863, p. 280-289 ; en grec ancien, mais incomplète, dans la revue Γρηγόριος ὁ Παλαμάς, t. iv, 1920, p. 582-584, 609-624. Inc. Δεσφαινοῦ καὶ ἀλλοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἡμεῶν τοῦ προσφύτου. Cette vie est anonyme, mais au témoignage de Nicodème elle a pour auteur Macaire Chrysoképhalos. Voir ici, t. ix, col. 1445. Sur le principal ouvrage de Mélèce, voir Philarète Bapheides, dans l'Ἑκλόγιον, t. xxiii, 1903, t. xxiii, p. 28-32, 53-56. K. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Lit.*, Munich, 1897, p. 717, le fait vivre, mais en ajoutant prudemment un point d'interrogation, au xviii^e siècle. C'est évidemment une erreur. Ses mss. ne sont pas rares en Orient. Citons celui de la métropole de Didymotichos, qui a servi de base à l'étude de Bapheides, le n. 720 du mont Athos et les nn. 377 et 474 d'Athènes ; ce dernier ne contient au complet que l'Ἀλφαδιταφάδης, précédé de la vie et d'extraits du I, III.

† L. PETIT.

1. MÉLITON (Guillaume de) frère mineur, première moitié du xiii^e siècle. — Natif de Middletown d'après la *Chronique* de Lanercost, *Chronicon de Lanercost*, Édimbourg, 1830, p. 70-71, Guillaume de Méliton est un des premiers maîtres de l'école franciscaine de Paris. D'aucuns ont affirmé sans fondement qu'il appartenait à l'ordre de saint Dominique ou qu'il était chancelier de l'Église de Paris et d'York. Il est difficile de l'identifier avec Guillaume de Melton, le cinquième lecteur franciscain à l'Université de Cambridge ; le P. Minges, O. F. M., admet toutefois ce sentiment. Cf. Robert Grosseteste *Uebersetzer der Ethica Nicomachea*, dans *Philos. Jahrb.*, Fulda, 1919, t. xxxn, p. 238-239. Guillaume de Méliton enseigna habituellement à Paris ; il y est en relation étroite avec Alexandre de Halès. Avant 1245, il est déjà au nombre des bacheliers. Gérard de Frachet, O. P., *Vita fratrum Ordinis Prædicatorum*, édit. Reichert, Louvain, 1896, p. 274, nous apprend qu'il était aussi lié étroitement d'amitié avec le lecteur de l'école dominicaine, Guerric de Saint-Quentin. En 1248, Guillaume de Méliton devint maître régent de l'école franciscaine, probablement après la promotion d'Eudes Rigaud, O. M., à l'archevêché de Rouen. Son nom se

trouve dans la liste des maîtres consultés par le légat pontifical, Eudes de Châteauroux, et par Guillaume d'Auvergne dans l'affaire du Talmud. Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Paris.*, t. I, p. 210. Après 1255, il est chargé avec saint Bonaventure et Eudes de Rosny d'examiner la règle du couvent de Longchamp composée par la bienheureuse Isabelle. P. Olier, O. F. M., *De origine regularum ordinis S. Claræ*, dans *Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi, 1912, t. V, p. 436-437. Vers la même époque, le 28 juillet 1256, Alexandre IV, par la bulle *De fontibus Paradisi*, ordonnait à Geoffroy de Brie, provincial de France, de mettre à la disposition du docteur franciscain un certain nombre de collaborateurs pour achever la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès. Denifle-Chatelain, *Chartul.*, p. 328, 329. Malgré ces ordres, l'œuvre du Docteur irréfutable ne fut pas achevée. Guillaume de Mélon, en effet, mourut peu après, probablement en 1260, et non pas en 1261, comme semble le dire la *Chronique* de Lanercost. Au chapitre de Narbonne (1260), saint Bonaventure le fit recommander aux prières de l'Ordre. P. Delorme, O. F. M., *Diffinitiones capituli generalis Narbonensis*, dans *Archivum franc. hist.*, 1910, t. III, p. 504, cf. 501. Les ménologes franciscains font mémoire de G. de Mélon, le 15 septembre. Hueber, *Menologium O. S. F.*, Munich, 1698, p. 1775; Arthur du Moutier, *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1653, p. 450.

Les ouvrages de Mélon, encore inédits, sont nombreux. D'après la liste des livres en dépôt chez les libraires de Paris et taxés officiellement par l'Université en 1286, il est certain que le docteur franciscain composa des *Commentaires* sur les Psaumes, les douze petits Prophètes, saint Marc, l'Écclesiastique et Job. Denifle-Chatelain, *Chartul.*, p. 647. Le *Commentaire* sur saint Marc est aussi mentionné dans la recension pérugienne de la bibliothèque pontificale faite en 1311. Ehrle, *Historia bibliothecæ romanorum pontificum*, Rome, 1890, t. I, p. 57. De même aussi une *Postille* sur les épîtres canoniques. Ehrle, *ibid.*, p. 56. Les bibliographes franciscains affirment généralement que G. de Mélon a commenté toute l'Écriture sainte. Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1723, t. II, p. 42-43. Plusieurs de ces écrits existent encore. Un ms. du XIII^e siècle, conservé au collège Saint-Bonaventure de Quaracchi, contient les *Commentaires* de Mélon sur la Genèse, le Lévitique et les Nombres. Selon le Prologue de la postille sur les Nombres, fol. 151^{re}, il est sûr que le docteur franciscain a aussi commenté l'Exode et le Deutéronome. Le codex 50 de l'abbaye de Zwettl contient aussi les mêmes postilles sur le Lévitique et les Nombres. Xenia Bernardina, *Pars secunda. Die Handschriftenverzeichnisse der Cistercienser-Stifte*, Vienne, 1891, t. I, p. 321. Jusque-là, on a pu retrouver encore les ouvrages suivants : *In Cantica*, Paris, Bibl. nat. 15 265; *In Ecclesiasten*, *In Sapientiam*, *ibid.*, 14 429; *In Ecclesiasticum*, *ibid.*, 15 266; *In XII Prophetas minores*, *ibid.*, 14 262, 15 583, 15 584, 506, etc. Ce dernier ouvrage est cependant attribué parfois à Alexandre de Halès, mais avec moins de preuves. Le *commentaire In Job*, *ibid.*, 14 250 et Troyes, n. 487, est probablement aussi de G. de Mélon. Plusieurs postilles différentes sur l'Apocalypse sont attribuées au docteur franciscain, particulièrement dans les mss. d'Allemagne, mais le véritable écrit de Mélon se trouve dans le n. 321 de la Bibliothèque municipale d'Assise et fréquemment ailleurs.

Les *Quæstiones de Sacramentis* sont l'œuvre scolastique la plus considérable du maître franciscain. Un ms. incomplet mais portant le nom de G. de Mélon, se trouve à la Bibliothèque Antoniana de Padoue,

Scoaff. VIII, n. 162; un autre, également incomplet et en outre anonyme, à la Bibl. nat. de Paris, ms. lat. 15 920. Seul le *Vat. Lat. 4245*, fol. 214^{re}-314^{ve}, contient l'œuvre entière. Une étude analytique de cet ouvrage, actuellement conduite jusqu'au traité de l'eucharistie, révèle des rapports étroits avec la quatrième partie de la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès. Les deux textes sont généralement identiques; seulement la *Somme* ajoute des arguments, transpose l'ordre des questions et surtout en insère de nouvelles. Ces *Quæstiones* sont d'un grand intérêt pour la théologie sacramentaire de cette période. Le ms. 182 de la Bibliothèque municipale d'Assise contient également un bref *Commentaire* sur le IV^e livre des *Sentences* dont la première partie, jusqu'au traité de la pénitence, est attribuée à G. de Mélon, la seconde à Alexandre de Halès. Le ms. 737, fol. 36^{vo}-39^{ro}, de la Bibliothèque de Toulouse conserve une importante question du docteur franciscain sur la conception de la sainte Vierge : G. de Mélon se prononce contre le privilège marial. Le ms. D. III. 28, fol. 158^{ro}, de la Bibl. royale de Turin a aussi sous son nom une question *De differentia contritionis, attritionis et compunctionis*. Dans le ms. lat. 1384 de la Bibl. palatine de Vienne, les questions *De vita* publiées dans la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès, II^a pars, q. lxxvii, Cologne, 1622, t. II, p. 319, sont données comme une addition de G. de Mélon. Plusieurs écrivains lui ont aussi attribué la rédaction de la *Summa de virtutibus*, imprimée pour la première fois à Paris en 1509, et qui se présente comme un supplément à la *Somme* d'Alexandre de Halès; cette attribution toutefois n'a pu être jusqu'ici établie critique-ment. Cf. S. Bonaventuræ opera omnia, Prolog., § 3, Quaracchi, 1882, t. I, p. LVII-LXXI. G. de Mélon est enfin l'auteur d'un opuscule liturgique *Super Missam*, Assise, Bibl. mun., n. 494, fol. 139; plusieurs sermons existent aussi sous son nom. Munich, *clm.* 14 620, fol. 140^{ro}; Bruxelles, Bibl. royale, ms. lat. 1886, fol. 179.

Wadding, *Scriptores Ord. Min.*, Rome, 1806, p. 105; Quéatif-Echard, *Scriptores Ord. Prædicatorum*, Paris, 1721, t. I, p. 488; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, p. 217-218; Jeiler, O. F. M., *Die sogenannte Summa de virtutibus des Alexander von Halès*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1879, p. 38-54; Minges, O. F. M., *Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über die dem Alexander von Halès zugeschriebene Summa de virtutibus* dans *Festgabe zum 60 Geburtstag Clemens Baumker* (*Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittel. Supplementband I*), Munster, 1913, 129-138; F. Cavallera, S. J., *L'Immaculée Conception : Positions franciscaines et dominicaines avant Duns Scot*, dans la *Revue Duns Scot*, Le Havre, 1911, p. 101-103; P. Hilarin Felder, O. M. C., *Histoire des études dans l'ordre de S. François*, Paris, 1908, p. 203, 218-20, 232, 234, 237, 241.

E. LONGPRÉ.

2. MÉLITON DE SARDES (SAINT),

II^e siècle. — I. Le personnage. II. Les écrits.

I. LE PERSONNAGE. — Les rares indications que l'on trouve sur Mélon de Sardes dans l'ancienne littérature chrétienne montrent qu'il fut, à son époque, un personnage de premier plan. Mais son souvenir s'est effacé très vite, comme celui de bon nombre d'écrivains anciens. La recension des témoignages qui le concernent, en même temps qu'elle justifiera la courte biographie que nous tenterons d'écrire, permettra d'apprécier la disparition progressive du personnage et de son œuvre.

1^o *Témoignages antérieurs à Eusèbe*. — Le plus ancien est celui de Polycrate d'Éphèse, dans la lettre que, vers 195, il adresse au pape Victor et dans laquelle il défend l'usage pascal de l'Asie, en invoquant les « grandes lumières » qui y ont brillé. Parmi elles il signale en dernier lieu (suivant l'ordre chronologique) :

« Μελίτωνος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐκείνου περὶ τῶν παλαιῶν καὶ νεωτέρων περὶ τῶν παλαιῶν. Meliton, l'évêque, qui a écrit en tout par les conseils du Saint-Esprit ». Dans l'édition, *H. E.*, V, xxiv, P. G., t. xx, col. 496 A. Selon toute vraisemblance, l'expression ἐκκλησιαστικός, comme très souvent dans les vieux textes, doit s'entendre de celui qui garde la continence volontaire.

Peu de temps après, Clément d'Alexandrie, dans un ouvrage perdu, répondait aux arguments apportés par Méliton en faveur de ce même usage asiatique. Attestation d'Eusèbe, *id.*, IV, xxxv, col. 605 A. — Tertullien s'intéressait aussi à lui, bien qu'il ne partageât pas ses idées sur le montanisme, et dans un traité également disparu, *De exasi libri VII*, il se moquait de la façon de déclamatoire de Méliton. Attestation de S. Jérôme, *Vir. ill.*, 24, P. L., t. xxviii, col. 678. — Hieronime l'auteur anonyme du *P. L. Liber 16*, a recueilli de son témoignage pour combattre l'hérésie d'Artémon : « Qui ne connaît, écrit-il, les livres d'Irénée, de Méliton et d'autres qui proclament le Christ Dieu et homme? ». Dans l'édition, V, xxxviii, col. 612 C. — Sensiblement à la même date Origène cite, dans son commentaire sur les Psaumes, une opinion de notre auteur, d'après laquelle Absalon aurait été le type, la figure du diable. In *Psalm.*, II, 1, P. G., t. xii, col. 1120. De même il combat, dans le commentaire sur Gen., I, 26, une idée de Méliton, qui semblait attribuer à Dieu la corporalité. Μελίτων ἀπορίσκει τὴν ἀνθρωπότητα περὶ τοῦ ἀναγινώσκοντος τὸν Θεόν. *Ibid.*, col. 93 A.

2° Renseignements fournis par Eusèbe. — A plusieurs reprises Eusèbe revient sur Méliton. — La *Chronique* (au moins dans la version hiéronymienne) signale à la 11^e année de Marc-Aurèle la remise à l'empereur par Méliton de Sardes d'une apologie pour les chrétiens. Cf. P. L., t. xxvii, col. 472. — L'*Histoire ecclésiastique* invoque le témoignage de celui-ci en faveur de l'authenticité du rescrit soi-disant adressé par Antonin le Pieux au Κοίνον d'Asie. *H. E.*, IV, xiii, P. G., t. xx, col. 337 A; elle le mentionne aussi parmi les écrivains qui fleurirent au temps de cet empereur, IV, xxi, col. 378; enfin elle lui consacre une notice littéraire considérable sur laquelle nous aurons à revenir. IV, xxvi, col. 392-398. Cette notice fournit le plus clair de nos connaissances sur Méliton.

3° Renseignements postérieurs. — Saint Jérôme peut à peine être mentionné, car le chapitre xxiv, du *De viris*, qui traite de Méliton n'est guère qu'une simple traduction (avec quelques contresens) de la notice d'Eusèbe. P. L., t. xxiii, col. 678; consulter de préférence l'édition Bernoulli, dans la collection Krüger, *Sammlung ausgewählter k. und dg. Quellschriften*, n. 11. — Pourtant la connaissance de notre auteur ne disparaît pas complètement de l'Eglise latine. Au v^e siècle, Gennade, dans son traité *De Eccles. dogm.*, mentionne expressément Méliton, comme ayant professé sur la corporalité de Dieu des idées analogues à celles de Tertullien, *op. cit.*, iv, P. L., t. xviii, col. 982; et les *Mélitien*s, qu'il signale au c. lv, col. 994, comme partisans du millénarisme, pourraient bien être des gens qui ont lu Méliton et accepté ses idées (?).

L'Eglise grecque ne le connaît pas beaucoup mieux. Pitra, *Spicileg. Solesm.*, t. II, p. x, n. 1, a conjecturé que, dans le passage où il discute les opinions des auteurs ecclésiastiques qui ont écrit περὶ ψυχῆς τε καὶ σώματος, Grégoire de Nysse, peut viser un ouvrage de Méliton qui, dans la liste d'Eusèbe, porte en effet ce titre. Cf. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, xxviii, P. G., t. xlv, col. 229 B. Cet indice paraît bien fugitif. — Par contre, il est certain que l'auteur du *Chronicon pascale*, au vii^e siècle, connaît, au moins par Eusèbe, l'existence de Méliton et de l'apologie adressée par lui à Marc-Aurèle. An. 169, et aussi 164-165, P. G., t. xcii, col. 632, 639. Au vii^e siècle également, Anas-

tase le Sinaïte, rassemblant les témoignages patristiques contre les monophysites, cite, avec références à l'appui, quelques passages du vieil évêque. *Hodegos*, c. 202-203, P. O. L. t. cxxviii, col. 145 A, 128 B, 129 A B. — Il est intéressant de noter que Méliton est cité dans la *Genèse* qui peuvent remonter à la même date fournissent quatre scolies données comme de Méliton. Après quoi c'est l'oubli complet.

L'Eglise syrienne l'avait connu elle aussi, puisque un ms. syriaque, sur lequel nous reviendrons, donne quelques extraits, qui paraissent authentiques, d'un ouvrage que l'on croit avoir retrouvé sur la liste d'Eusèbe. D'autre part un copiste accolait le nom de Méliton le philosophe à une apologie du christianisme, où il croyait retrouver l'œuvre de l'évêque de Sardes dont Eusèbe avait parlé. Mais les confusions sont déjà commencées; elles continueront au Moyen Age, aussi bien en Orient qu'en Occident, et c'est signe que, si l'antique docteur n'est pas tout à fait un inconnu, du moins il ne représente plus à ceux qui en transcrivent le nom aucun souvenir précis.

C'est à l'aide de ces maigres renseignements qu'il faut situer le vieil écrivain. Nous ignorons tout de ses antécédents; en particulier il est impossible de dire le lieu et la date de sa naissance. Evêque de Sardes, il a pris part à la première controverse sur la fixation de la Pâque, comme il ressort du début du livre περὶ τοῦ Πάσχα, qu'Eusèbe nous a conservé, controverse qui eut lieu « à Laodicée, du temps que Servilius Paulus était proconsul d'Asie et que Sagaris fut martyrisé ». Or on connaît un proconsul d'Asie qui s'appelait non Servilius, mais Sergius Paulus (c'est aussi la leçon de Ruflin dans sa traduction d'Eusèbe), dont l'administration prit fin en 167; c'est avant cette date qu'il faut donc situer la conférence de Laodicée. La date de l'*Apologie* est rapportée par la *Chronique* d'Eusèbe à la (X^e ou XI^e année de Marc-Aurèle, 169. Ce sont les seuls événements de la vie de Méliton auxquels il soit possible d'attribuer une date tant soit peu ferme. Quand se place un voyage que fit notre auteur en Orient, εἰς ἀνατολήν, voyage qui lui donna l'occasion de vérifier le contenu du canon de l'Ancien Testament (Eusèbe, *loc. cit.*, col. 396 C D), il est impossible de le dire. L'attitude de Tertullien par rapport à Méliton indique suffisamment que l'évêque de Sardes avait combattu le montanisme naissant. Mais on sait combien il est difficile de préciser l'époque où débuta ce mouvement. La date de la mort de Méliton ne peut non plus être précisée. Il s'était endormi dans le Seigneur quand Polycrate d'Éphèse, vers 195, écrivait au pape Victor, mais depuis peu de temps sans doute, puisqu'il figure le dernier sur la liste des « grandes lumières » d'Asie, laquelle semble bien suivre un ordre chronologique. Il avait laissé, en tout cas, une réputation de sainteté et de sagesse qui permettait de le ranger au nombre des plus saints personnages qu'avait connus cette province.

II. LES ÉCRITS. — Eusèbe eut entre les mains, sans doute à la bibliothèque de Césarée, bon nombre d'ouvrages composés par Méliton; il en donne la liste, sans vouloir prétendre qu'elle est complète et renferme toutes les productions de l'auteur : « Des livres qu'il a composés, voici ceux qui sont venus à notre connaissance. » *H. E.*, IV, xxvi, col. 392 A. Il semble bien que l'on ait retrouvé des traces d'ouvrages inconnus à Eusèbe. Enfin, à une époque plus ou moins reculée, divers ouvrages ont été mis, à tort, sous le nom de l'évêque de Sardes. Nous examinerons successivement ces trois catégories d'écrits.

1° La liste d'Eusèbe. — On a prétendu que cette liste était rédigée selon l'ordre chronologique, en sorte qu'elle permettrait de restituer la série des préoccupations

du début de la 1^{re}; mais la fin de celle-ci est une amplification du thème développé au début; quant à la 4^e, la façon dont elle compare le texte grec à l'hébreu et au syriaque ne convient guère à l'Asiate Mélicon; cette scolie est d'ailleurs attribuée en d'autres mss. à Eusèbe d'Émèse.

2^o *Supplément à la liste d'Eusèbe.* — 1. Nous avons mentionné plus haut le *Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ* *Sur l'incarnation du Christ*, attribué par Anastase le Sinaïte à Mélicon et qui pourrait bien n'être pas différent du *Π. γενέσεως* N. — 2. Le même Anastase, *Hod.*, xii, P. G., t. lxxxix, col. 197 A, rassemblant les témoignages patristiques à opposer aux Gaianites, en cite un « de Mélicon de Sardes, du sermon sur la passion, ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸ πάθος. » Cette citation d'une ligne est importante pour l'histoire des doctrines : « Ὁ Θεὸς πέποιθεν ὑπὸ δεξιᾷ Ἰσραηλῆτιδος. Il doit s'agir d'un traité antignostique ou antimarcionite sur la réalité de la passion du Christ. Or un ms. syriaque, British Museum, *cod. nitr.* 12 156, fol. 70, contient à la suite deux fragments attribués à Mélicon, évêque de Sardes, le 1^{er} *ex tractatu de anima et corpore*, le 2^o *ex sermone de cruce*, puis, fol. 76, un 3^o *Melitonis episcopi urbis Atticæ, ex sermone de passione*. Texte syriaque dans W. Cureton, *Spicilegium syriacum*, frag. 1-3, p. 31-33; frag. 4, p. 49-50; trad. latine dans Otto, *op. cit.*, p. 419-423. Ces fragments se retrouvent soit dans ce même ms., soit en d'autres attribués à divers auteurs, en particulier à Alexandre d'Alexandrie († 328). Bien que rapportés par le ms. à des ouvrages divers, ils ont bien l'air de faire partie d'un développement unique où l'orateur (car il s'agit à coup sûr d'un sermon), met en une vive opposition les attributs divins du Christ et les abaissements de sa passion. D'une étude attentive de la tradition manuscrite, G. Krüger a conclu qu'ils faisaient partie d'un seul écrit de Mélicon, intitulé *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος*, qu'Eusèbe a connu et qu'ont utilisé Hippolyte et Alexandre d'Alexandrie. Cf. *Zeitsch. für wissensch. Theologie*, 1888, t. xxxi, p. 434-448. Harnack s'est arrêté à cette conclusion.

3^o *Ouvrages faussement attribués à Mélicon.* — 1. *L'apologie syriaque.* — En 1855, W. Cureton, d'une part, et E. Renan, de l'autre, ont publié, le premier avec une traduction anglaise, le second avec une traduction latine, un texte syriaque, provenant du ms. *Syr. addit.* 14 652 du British Museum, et qui se donne comme « le discours du philosophe Mélicon prononcé devant Antonin César ». Il s'agit d'une courte apologie de la religion chrétienne, qui débute par une vive attaque contre les superstitions païennes, se poursuit par une pressante invitation à embrasser la foi au vrai Dieu, quels que puissent être les préjugés ou même les difficultés qui se rencontreront. Un souverain n'est-il pas maître d'imposer sa volonté; quels services ne rendrait-il pas à sa dynastie en se convertissant! — Le thème, on le voit, est très différent de celui que développent les autres apologies du II^e siècle adressées aux empereurs. Il ne s'agit pas d'amener un souverain à laisser la liberté de conscience à ses sujets, mais bien de l'entraîner lui-même au christianisme, qu'il imposerait par la suite à son peuple.

Le premier mouvement des critiques, après la publication de ce texte, fut de le considérer comme l'apologie de Mélicon mentionnée par Eusèbe. Mais une première objection se présentait : des trois fragments cités par l'*Histoire ecclésiastique*, aucun ne se retrouve dans le texte syriaque, qui pourtant semble bien ne présenter aucune lacune; par ailleurs, l'apologie syriaque semble bien être non une traduction, mais un texte original : certaines allusions à des usages religieux se réfèrent à la Syrie du Nord et à la région

euphratéenne. Tout cela empêche de considérer l'Asiate Mélicon comme l'auteur de cette curieuse pièce. Sur ce point tous les critiques sont aujourd'hui d'accord. Quant à pouvoir découvrir l'auteur de cette apologie, c'est une autre affaire. Th. Ulbrich a dépensé beaucoup d'ingéniosité pour en faire le résumé d'une allocution de Bardesane au roi d'Édesse, Abgar IX, lequel effectivement se convertit au christianisme. Cette thèse nous paraît bien peu solide; mieux vaut savoir ignorer.

2. *La clef.* — La liste d'Eusèbe contient un ouvrage intitulé *La clef*, ἡ κλεῖς, sur la nature duquel on est réduit à des conjectures. Sur des indications de critiques du XVII^e siècle, Pitra, après de longues recherches, crut découvrir une traduction latine du texte en un ms. de la Bibliothèque de Strasbourg (détruit à l'incendie de 1870). Il publia cette version en 1855 dans le *Spicilegium Solesmense*, t. II. C'est un dictionnaire des sens allégoriques de l'Écriture, rangés non dans l'ordre alphabétique, mais d'après le sujet. Mais on eut vite fait de démontrer que ce texte latin était non une traduction, mais un original datant du Moyen Âge, utilisant saint Augustin et saint Grégoire le Grand. Cette question, qui suscita d'assez vives polémiques, est aujourd'hui définitivement réglée.

3. *De transitu B. Mariæ.* — Une des recensions latines de cet apocryphe dont il a été question, t. V, col. 1638, se donne comme de *Melito servus Christi, episcopus ecclesiæ Sardicensis*, qui, en sa qualité de disciple de Jean écrit aux « frères habitant Laodicée ». Texte dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. 124-136. Cette indication même semble, comme le prologue tout entier, être d'origine latine, et dater de l'époque où les récits apocryphes relatifs à l'assomption ont commencé à circuler en Occident. On sait que le Décret dit de Gélase proscribit le *Liber qui appellatur transitus id est assumptio S. Mariæ*, mais sans parler de Mélicon.

4. *De passione S. Joannis evangelistæ.* — Le nom de Mélicon évêque de Laodicée (sic) se lit également en tête d'une passion de saint Jean, qui a été publiée dès le XVII^e siècle, puis dans Fabricius, *Cod. apoc. N. T.*, t. III b, p. 604-623 et, plus récemment, en 1875, dans la *Bibliotheca Casinensis*, t. II b, p. 66-72. Mélicon expose, dans le prologue, la doctrine impie de Leucius, qui a écrit les actes des apôtres, Jean, Thomas et André : *De virtutibus quidem plurima vera dixit, de doctrina vero multa mentitus est*; ceci pour expliquer le travail-aucquel il s'est livré : expurger les *Actes de Jean* des fausses doctrines, tout en conservant leur récit. Th. Zahn a bien montré qu'il s'agissait ici d'un remaniement de l'histoire de Jean, racontée par les *Acta Johannis* de Leucius, *Acta Joannis*, Erlangen, 1880, p. xvii sq.

5. *Catena in Apocalypsim.* — Un ms. de la Bibliothèque universitaire d'Iéna, n. 142, contient une chaîne sur l'Apocalypse introduite par cette notice, *Incipit liber Milothonis super apokalypsim b. Joannis apostoli*, qui a été imprimée à Paris en 1512, mais sans le nom de Mélicon. Cet écrit de date très tardive, prouve au moins, chose surprenante, que le nom du vieil évêque de Sardes n'était pas complètement inconnu à la fin du Moyen Âge; cette compilation daterait en effet des débuts du XIV^e siècle.

Conclusion. — Débarrassée de toute cette végétation parasite, l'œuvre de Mélicon se réduit donc pour nous à bien peu de choses, et il faut beaucoup d'ingéniosité pour se risquer à écrire une notice sur la théologie de Mélicon. Le seul point qu'il convienne de relever, c'est la précision remarquable pour l'époque de sa doctrine christologique. Les fragments conservés par Anastase le Sinaïte, d'une part, les débris, assez importants du sermon sur la passion, d'autre part,

montrent qu'il existait, dès cette époque, des formules exprimant d'une manière assez heureuse l'existence en Jésus-Christ d'un double élément, divin et humain; c'est déjà presque la terminologie dyophysite. Si l'on était plus assuré que Tertullien a connu l'œuvre entière de Méliton, on pourrait être tenté d'attribuer à l'influence de l'évêque de Sardes certaines formules bien frappées du docteur africain. Il est donc regrettable que l'ensemble de la production considérable de Méliton, production qui, par sa variété et son étendue, fait justement penser à celle de Tertullien, ait été la victime d'un aussi complet naufrage.

I. TEXTES ET ÉDITIONS. — Nous avons indiqué, pour chacun des fragments conservés, l'endroit où les rencontrer. On les trouvera groupés au mieux dans Otto, *Corpus apologetarum christianorum*, t. ix, Léna, 1872, p. 374-478, 497-512; pour le *Travaux*, qui n'y figure pas, utiliser de préférence la recension de Harnack, *Texte und Unters.*, t. xlv, p. 421*.

II. TRAVAUX. — On peut négliger toutes les anciennes histoires littéraires; les bibliographies signalent le mémoire de F. Piper, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1838, t. xi, p. 51-154, qui peut encore rendre des services.

La question d'ensemble est traitée au mieux par A. Harnack, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. i, fasc. 1, 1883, p. 240-278, reproduit presque textuellement dans *Allchristliche Literatur*, t. i, 1893, p. 216-251; cf. *Chronologie*, t. i, 1896, p. 358 sq., 517 sq., 522. Travail d'ensemble aussi dans K. Thomas, *Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893 (thèse), médiocre; dans un art. de Salmon du *Dict. of christian Biography*, t. iii, p. 894-899; dans l'art. de E. Preuschen, *Protest. Realencyclopädie*, t. xii, p. 564-567; la notice de O. Bardenhewer, *Allchristliche Literatur*, t. i, p. 546-557.

Sur l'apologie syriaque, l'état de la question est bien donné dans Theoph. Ubrich, *Die pseudo-melitonische Apologie*, dans les *Kirchengeschicht. Abhandlungen* de Schröckh, 1906, t. iv, p. 69-148; mais la démonstration tendant à attribuer l'ouvrage à Bardesane, laisse place à bien des critiques; cf. F. Haase, dans *Texte und Unt.*, t. xxxiv, fasc. 4, 1909, p. 67-72.

La controverse sur la *Clavis* a perdu beaucoup de son intérêt; l'essentiel a été dit d'abord par Pitra, dans le *Spicilegium Solesmense*, t. ii, 1855, et les *Analecta sacra*, t. ii, 1884, puis en sens inverse par O. Rottmanner et L. Duchesne, *Bulletin critique*, 1885, p. 47-52, 196-197, et par O. Rottmanner, dans *Theol. Quartalschrift*, 1896, t. lxxviii, p. 614-629.

É. AMANN.

1. MELLINI Dominique, littérateur italien, (1510-1610), né à Florence, secrétaire de Jean Strozzi, qu'il accompagna au concile de Trente en 1562, puis gouverneur de Pierre de Médicis, fils de Cosme I^{er}. De sa production littéraire qui fut considérable le théologien ne retiendra que l'œuvre suivante : *In reteres quosdam scriptores christiani nominis obrectatores libri quatuor*, in-fol., Florence, 1577, recueil de toutes les attaques publiées dans l'antiquité contre le christianisme.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxiv, col. 852.

É. AMANN.

2. MELLINI Savo, nonce de Clément X à la cour d'Espagne, créé cardinal par Innocent XI en 1681, mort en 1701, prit part à la campagne antigallienne suscitée par la *Déclaration de 1682*, en publiant une dissertation que le P. d'Aguirre (le futur cardinal) inséra dans sa *Defensio cathedræ sancti Petri*, in-fol., Salamanque, 1683.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxiv, col. 853; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. i, col. 699, n. 3.

É. AMANN.

MÉNANDRE, gnostique syrien du 1^{er} siècle. — Saint Justin le fait naître au bourg de Capparétée, en Samarie, le donne comme un disciple de Simon, le fait aller à Antioche où par ses prestiges magiques il aurait séduit bien du monde. *Apol.*, i, 26; cf. 56. *P. G.*, t. vi, col. 308, 413. Tous ces enseignements, aussi

bien sur Simon que sur son disciple auraient besoin d'être critiqués. Voir SIMON LE MAGICIEN. Pour les doctrines mises par saint Irénée au compte de Ménandre et sur la place qui lui reviendrait dans le développement général de la gnose, voir l'art. GNOSTICISME, t. vi, col. 1443.

É. AMANN.

1. MÉNARD Claude, érudit français (1574-1652).

— Né à Saumur, il termina son éducation chez les jésuites de Paris, fit son droit à Toulouse et se prit de goût pour les chroniques et les vieux livres. Pourvu en 1598 de la lieutenance de la prévôté d'Angers, il se maria, mais continua à mener une vie très pieuse et très mortifiée. Vers 1608, il se défit de sa charge pour être plus libre dans la pratique de la dévotion et dans ses recherches d'ordre historique; en même temps il travaillait, de concert avec l'évêque d'Angers, Charles Miron, à la réforme de plusieurs monastères. Sa femme étant morte en 1637, il entra dans les ordres et reçut la prêtrise cette même année. Il mourut le 20 janvier 1652 au château d'Ardenne en Corzé. Sa production littéraire qui fut considérable et est restée en grande partie inédite est surtout d'ordre historique, et intéresse particulièrement les annales de l'Anjou. Signalons, dans un domaine plus théologique l'édition des deux premiers livres de l'*Opus imperfectum contra Julianum* de saint Augustin : *Sancti Augustini contra secundam Juliani responsionem operis imperfecti libri duo priores nunc primum editi*, in-8°, Paris, 1617. Le ms. utilisé appartenait à la bibliothèque du chapitre d'Angers; il passa depuis à la bibliothèque de Colbert, et les bénédictins l'ont collationné pour leur édition. *Sancti Hieronymi Stridonensis, indiculus de heresibus Judæorum*, in-8°, Paris, 1617. Mentionnons, au moins à titre de curiosité, ses *Recherches et avis sur le corps de saint Jacques le Majeur*, in-8°, Angers, 1610, où l'auteur entreprend de prouver que le corps de saint Jacques repose dans la crypte de la collégiale Saint-Maurille d'Angers. Dans le domaine de l'édition, *L'âme dévote et son chariot*, Paris, 1619; *L'alliance de la crèche avec la croix*, Paris, 1620.

Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. vii, p. 432; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxiv, col. 912-913; *Revue de l'Anjou*, 1852; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iii, col. 1096.

É. AMANN.

2. MÉNARD Hugues, bénédictin français, 1585-1644. — Nicolas Hugues Ménard vint au monde à Paris, l'an 1585. Il prit l'habit religieux en l'abbaye bénédictine de Saint-Denis le 3 février 1608, mais ne fit profession que le 10 septembre 1612. Pendant cet intervalle, il alla étudier en Sorbonne et voulut, avant tout, apprendre les langues grecque et hébraïque, pour avoir l'intelligence des saintes Écritures. Il s'adonna pendant quelque temps à la prédication et à l'enseignement du catéchisme. Il embrassa la réforme au monastère de Saint-Vanne et y fit de nouveau profession le 5 août 1614. Après quelques années, pendant lesquelles il enseigna la théologie et la rhétorique, il entra à Saint-Germain-des-Prés, où dégagé des soins d'une classe, il se donna tout entier à la pratique des exercices réguliers, à la lecture des saints Pères, des conciles, de l'histoire ecclésiastique. D'une mémoire prodigieuse, il n'oubliait rien de ce qu'il avait lu. Il avait en même temps une grande humilité, sa mortification et son obéissance pouvaient servir de modèle aux plus parfaits. La frayeur qu'il avait de la mort l'engageait à demander à Dieu la grâce de mourir subitement, et, de fait, sa mort fut presque subite, quoique non imprévue. En acceptant de travailler à une nouvelle édition de son martyrologe bénédictin, il avait déclaré qu'il ne verrait pas la fin de ce travail. Il mourut le 20 janvier 1644, âgé seulement de cin-

quante-sept ans. Ellies du Pin a parlé avec éloge de son érudition et de sa justesse d'esprit. Les remarques de dom Ménard, ajoute-t-il, sont pleines de recherches curieuses et qui viennent à son sujet. Il avait joint à la science une grande humilité et une singulière piété; il s'était acquis une estime générale des habiles gens de son temps. » *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, 11^e part., t. II, p. 248.

Les œuvres de dom Hugues Ménard se rapportent presque toutes à la liturgie : on en trouvera l'énumération dans dom Tassin : *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, p. 22-28; dans F. Le Cerf, *Bulletin historique et critique...*, p. 357-360; dans C. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la Congr. de Saint-Maur*, n. 9-13. Nous ne nous occuperons ici que des ouvrages où l'on trouve des renseignements sur la théologie et la patristique.

Le plus important ouvrage que dom Ménard ait fait imprimer est le *Sacramentaire du pape saint Grégoire le Grand*, publié sous ce titre : *Divi Gregorii papae hujus nominis primi, cognomento Magni, liber Sacramentorum notisque et observationibus illustratus*, in-4°, Paris, 1642. Il s'est servi surtout du ms. de Corbie, qui porte le nom de Missel de saint Éloi, quoique ce manuscrit soit seulement du début du IX^e siècle. Les notes et observations éclairent plusieurs points de la discipline de l'Église sur les sacrements : ainsi à l'occasion du jeûdi saint, dom Ménard rapporte tout au long quelle était la manière de célébrer ce jour-là dans les églises cathédrales de Rouen et de Reims. Pour l'administration du baptême, il rapporte un écrit de Théodulphe d'Orléans, ou interprétation morale sur l'ancienne manière de conférer le baptême. D'après la confession d'un saint Fulgence, on voit qu'on se confessait seulement en général de ses péchés sans rien spécifier de particulier. Cette confession se faisait publiquement. Trois formules donnent une idée de la manière dont on administrait le sacrement de l'extrême-onction.

Launoy avait publié une dissertation pour prouver contre dom Millet que Denis l'Aréopagite est différent de saint Denis de Paris. On trouve le même sentiment chez le P. Sirmond, S. J. Dom Ménard l'avait partagé tout d'abord; mais, après examen, il se persuada que l'Aréopagite était le même que le premier évêque de Paris. C'est ce qu'il établit dans son *De unico Dionysio areopagita Athenarum et Parisiorum episcopo, adversus Joannem de Launoy, diatriba*, in-8°, Paris, 1643. Il ne se nommait pas dans cette première édition, mais en 1644, après la mort de dom Ménard, on y mit son nom. Les recherches et l'érudition de l'auteur n'ont pas convaincu les savants. Ayant découvert dans un manuscrit de Corbie l'épître attribuée à saint Barnabé par les anciens Pères de l'Église, dom Ménard avait préparé un travail qui parut seulement après sa mort, sous ce titre : *Sancti Barnabæ (ut fertur) Epistola catholica, ab antiquis olim Ecclesiæ Patribus sub ejusdem nomine laudata et usurpata. Hanc primum et tenebris eruit notisque et observationibus illustravit R. P. Hugo Menardus, monachus Congr. S. Mauri. Opus posthumum*, in-4°, Paris, 1645. Dans l'avis au lecteur, dom Luc d'Achéry donne un abrégé de la vie de dom Ménard, et fait un bel éloge de ce Père.

J. BAUDOT.

MENDO André de la Compagnie de Jésus (1608-1684). — Né à Logroño (Espagne), il entra au noviciat en 1625, professa les sciences ecclésiastiques à Salamanque, fut recteur d'Oviedo, du séminaire irlandais de Salamanque, et censeur de l'Inquisition d'Espagne. Nommé prédicateur du roi, il accompagna le duc d'Ossuna en Catalogne et dans le Milanais. Il mourut à Madrid le 11 mai 1684. De son enseignement il subsiste quelques ouvrages de théologie

morale : 1. *Bulle sanctæ cruciatæ elucidatio*, in-fol., Madrid, 1651; 2^e édit., Lyon, 1669, explication très ample de la célèbre bulle relative aux dispenses de l'abstinence; la discussion de divers cas de conscience amène l'auteur à s'élever à des questions plus générales. 2. *Statera opinionum benignarum in controversiis moralibus circa sacramenta ac præcepta Decalogi et Ecclesiæ*, in-fol., Lyon, 1666, mis à l'Index le 30 juillet 1678 et le 14 avril 1682, pour son laxisme. 3. *Epitome opinionum moralium, tum earum quæ certæ sunt, tum quæ certo probabiles et in praxi tuto teneri possunt*, in-8°, Lyon, 1674; 2^e édit., Venise, 1676; 1689. Au droit canonique se rapporteraient les deux ouvrages suivants : 4. *De jure scholasticorum et universitatis, sive academico*, in-fol., Lyon, 1668, curieux pour l'étude des coutumes universitaires; appendice intéressant sur le serment fait par les maîtres et les élèves de défendre la doctrine de l'immaculée conception. Mendo avait déjà fait paraître en 1651 un court mémoire en espagnol sur la définibilité de ce dogme. 5. *De ordinibus militarium disquisitiones canonice, theologicæ et historicæ pro foro interno et externo*, in-fol., Salamanque, 1657; Lyon, 1668, dont il parut aussi une adaptation espagnole, Madrid, 1682. Le séjour de la cour inspira aussi au P. Mendo un traité de politique à l'usage des souverains : *Principe perfecto, ministros ajustados; documentos politicos y morales en emblemas*, in-4°, Salamanque, 1657; 2^e édit., Lyon, 1662. Il a publié aussi diverses œuvres oratoires et un petit opuscule d'édification : *Crisis de Societatis Jesu pietate, doctrina et fructu multiplici*, in-12, Lyon, 1666.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, 1894, col. 892-897; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 615.

E. AMANN.

1. MENDOZA Alphonse de, moine augustin espagnol, fut à Salamanque un brillant élève de Louis de Léon, dont il assura quelque temps la suppléance. Promu docteur en 1586, il mourut, jeune encore, en 1591. Antonio connaît de lui une *Selectio de universali Christi dominio ac regno quod rerum habet et qua Deus et qua homo est*, composée pour obtenir le grade de docteur et publiée en 1588, à Salamanque, puis à Cologne, 1603; des *Quæstiones quodlibeticæ*, Salamanque, 1588; enfin une *Quæstio*, dédiée à l'évêque de Braga : *An tota Magorum historia tredecim tantum a natali Christi diebus absoluta fuerit?*

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2^e édit., Madrid, 1788, t. I, p. 36.

E. AMANN.

2. MENDOZA Louis de, moine cistercien du couvent espagnol de Spina, mort vers 1612, a écrit une *Summa totius theologiæ moralis septem arboribus comprehensa*, Madrid, 1598.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2^e édit., t. II, p. 50; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 596.

E. AMANN.

3. MENDOZA Pierre Hurtado de, voir HURTADO DE MENDOZA.

MENGHI Jérôme, mineur observant de la province de Bologne, né à Viadana vers 1529, mort dans le couvent de sa ville natale le 9 juillet 1609, après soixante ans de vie religieuse, s'est mérité le titre de père de l'art d'exorciser. Il est dit, sur l'inscription placée près de son tombeau, le premier des exorcistes de son siècle : à son nom seul les démons prenaient la fuite; aussi ce fut grande joie à sa mort parmi les milices infernales. Le P. Menghi s'était adonné d'une façon toute spéciale à l'étude de la démonologie et il publia d'abord un *Flagellum dæmonum exorcismos terribiles, potentissimos et efficaces, remediaque probatissima ac doctrinam singularem in malignos spiritus*

expellendos, facturas et maleficia fuganda de obsessis corporibus complectens, cum suis benedictionibus et omnibus requisitis ad eorum expulsionem, in-8°, Bologne, 1577, 1578, 1581, Macerata, 1580 et Mayence, 1582, dans le *Mulleus maleficarum*. Il le fit suivre du *Fustis demonum, adjurationes formidabiles et efficaces ad malignos spiritus fugandos de oppressis corporibus humanis, ex sacre Apocalypsis fonte, variisque sanctorum Patrum autoritatibus haustas complectens*, in-8°, Bologne, 1584. Unis ou séparés, le *Flagellum* et le *Fustis* eurent ensuite de nombreuses éditions, qu'il serait superflu de citer. Le premier était précédé d'un exposé doctrinal et de règles sûres pour les exorcistes; l'auteur jugea utile de développer cette partie de son livre, et il composa dans ce but un *Compendio dell'arte essorcistica e possibilità delle mirabili e stupende operationi delli demoni e de' i malefici con i rimedii opportuni all'infirmià maleficiali*, in-8°, Bologne, 1579, 1580. Pressé de faire imprimer ce travail avant de l'avoir achevé, Menghi en compléta les trois livres par l'addition de nouveaux chapitres, *ibid.*, 1582. Sur de nouvelles instances il y ajouta trois nouveaux livres, qui forment la *Parte seconda, nella quale si tratta della natura degli Angeli così buoni, come rei...*, *ibid.*, 1594, Venise, 1601. Accueillis avec faveur, ces ouvrages étaient quelque peu tombés dans l'oubli quand la S. C. de l'Index condamna les deux premiers le 7 juillet 1704, et le troisième le 17 janvier 1709.

Toutefois la démonologie n'occupait pas exclusivement le P. Menghi. Religieux de vie exemplaire, très zélé pour l'avancement de ses confrères dans la perfection de leur état, il composa pour eux un *Hortus deliciosus fratrum minorum omnium fructuum copiosissimus ad scientiam rerum saluti necessariarum et ad implendam professionem propriam*, in-8°, Bologne, 1590, 1594, dont il donna une traduction en langue vulgaire, *Giardino delicioso*, *ibid.*, 1592. Il traduisit également en italien la *Summa angelica* de son confrère le B. Ange Carletti de Civasso, in-4°, Bologne, 1594, et il publia dans la même langue le *Tesoro celeste della gloriosa Madre di Dio, Maria vergine*, in-4°, *ibid.*, 1607.

La renommée de Menghi avait passé les limites de sa province; apprécié par d'illustres personnages, il n'était pas inconnu du pape. Passant par Ferrare en 1598, Clément VIII ordonnait au ministre général de le substituer comme provincial au P. Théodore Lazzarini, qu'il déposait, 29 octobre. Le chapitre réuni le 22 septembre 1600, ayant élu un autre ministre, le même pontife commandait de rétablir le P. Menghi, dont le triennat n'était pas achevé. Il gouverna jusqu'au 1^{er} février 1602; alors Clément VIII lui donna un successeur.

Melchiorri, *Annales minorum*, t. xxiv, an. 1609, n. xxxm; Hyacinthe Picconi, *Serie cronologico-biografica dei ministri provinciali della pron. di Bologna*, Parme, 1908; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906-1912.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MENNONITES. — On désigna d'abord sous le nom général d'anabaptistes les protestants qui n'admettaient pas la validité du sacrement de baptême administré aux enfants et par conséquent en exigeaient la réitération. Voir ANABAPTISTE, t. I, col. 1128 sq. Partant d'une interprétation trop absolue du texte de saint Marc, xvi, 16 : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné », ils concluaient que, la foi étant requise pour le baptême, ce sacrement ne peut être valide-ment donné qu'à ceux qui sont capables de donner leur libre assentiment. Ils se nommaient eux-mêmes en Suisse et dans le midi de l'Allemagne *Täufer*, c'est-à-dire baptiseurs, et dans les Pays-Bas *doopsgezinde*, c'est-à-dire personnes ayant une manière de voir spéciale sur le baptême. On les appela plus tard menno-

nites parce qu'ils furent réorganisés par Menno Simons, qui après la période troublée qui dura de 1522 à 1535, précisa leurs doctrines.

I. L'ORGANISATEUR. — Menno, fils de Simon, né vers 1496 à Witmarsum près de Franeker dans la Frise occidentale, était devenu en 1532 curé de sa ville natale. La lecture des écrits de Luther, de Bucer et des autres réformateurs ébranla sa foi dans le dogme de la transsubstantiation. Lorsque les anabaptistes, dont les violences fanatiques s'étaient déchaînées à Munster, eurent été durement réprimés en 1535, c'est à lui que les frères Ubbo et Diétrich Philipps vinrent, avec David Joris, proposer de se mettre à la tête des anabaptistes modérés et assagis. Il accepta et se sépara publiquement de l'Eglise catholique en 1536. Ayant renoncé à sa cure, il se fit baptiser par Ubbo Philipps et devint prédicateur itinérant, visitant et organisant dans la Frise, le Holstein, le Mecklembourg et la Livonie de petites communautés anabaptistes qui réprouvaient les procédés de Jean de Leyde et les violences de Munster.

Son principal ouvrage, composé en 1539, est le *Livre fondamental sur la doctrine rédemptrice du Christ*. Ses écrits, tous en hollandais, ont été recueillis pour la première fois en 1600; la meilleure édition est celle d'Amsterdam, 1681.

Il fut exilé de la Frise orientale en 1542 par édit impérial, et s'établit en Hollande après bien des pérégrinations (Groningue, Emden, Cologne, Frise occidentale).

Menno garde les principaux dogmes catholiques en essayant de les amalgamer avec les principes anabaptistes. Pour lui, le péché d'Adam se perpétue; sa conséquence est la mort; cependant chacun n'est condamné que pour son propre péché et non par suite du péché originel. La liberté a un grand prix, elle a une haute importance pour la justification, qui ne s'opère pas seulement par la foi, mais aussi par l'obéissance, par les bonnes œuvres, les bons conseils, l'aumône, la visite des malades, preuves et fruits de la foi. La foi qui justifie change le cœur et fait d'un homme injuste un véritable juste. Le Christ n'a institué que deux sacrements : le baptême, pour les adultes, pour ceux qui croient et qui font pénitence, et la cène. Il a promis le ciel aux enfants sans le baptême. Les sacrements sont des actes extérieurs et sensibles qui ne font qu'exprimer et représenter la vertu sanctifiante découlant incessamment du Christ, mais qui ne la communiquent pas. Une cérémonie nécessaire est celle du lavement des pieds des frères voyageurs. L'Eglise est la continuation du royaume du Christ; elle a des anciens et des prédicants que les premiers confirment en leur imposant les mains. Dans un sens général, tous ceux qui sont rachetés appartiennent à l'Eglise, à l'alliance de Dieu. Il faut recevoir dans la communion de l'Eglise ceux qui veulent faire pénitence. L'autorité vient de Dieu; nous devons le respect et l'obéissance aux supérieurs en tout ce qui n'est pas contraire à la parole de Dieu. La guerre et les serments sont absolument interdits aux chrétiens.

II. DIVISIONS ENTRE LES DISCIPLES. — La doctrine de Menno ne présente aucune consistance dogmatique et par conséquent ne possède aucune force de cohésion. Les dernières années de sa vie furent empoisonnées par des discussions entre ses adhérents. Ainsi Battenburg parlait encore de saisir le glaive d'Élie, d'exterminer les impies, d'ériger un nouveau royaume des croyants tandis que David Joris pensait qu'il viendrait un temps où tous les princes de la terre déposeraient librement leurs couronnes, mais qu'il fallait les tolérer jusqu'alors et leur obéir.

D'autres dissidences s'élevèrent encore contre la doctrine de Menno relative à l'incarnation du Verbe,

à la défense du divorce, dissidences momentanément aplanies dans la réunion d'Emden en 1547, qui déterminèrent le maître à publier divers opuscules.

Mais le schisme devint complet à l'occasion des discussions qui s'élevèrent sur la validité de l'excommunication ecclésiastique, entre ceux qui admettaient et ceux qui rejetaient la direction fanatique des premiers anabaptistes. Menno s'expliqua dans deux lettres en faveur de l'excommunication pour les cas graves, mais seulement après trois avertissements, et en admettant la réintégration des pénitents. Il ne put empêcher, en 1554, la séparation du parti de l'excommunication rigoureuse (Flamands) et du parti plus modéré (Allemands).

La cause fut de nouveau débattue en 1557 dans une nombreuse assemblée tenue à Strasbourg, et Menno se laissa entraîner par Diétrich Philipps à l'opinion la plus rigoureuse, qui frappait d'excommunication les fautes les plus légères; cela entraîna la rupture de toute communion avec les mennonites de Moravie, de Suisse, de Souabe et du Brisgau, lesquels refusaient d'adopter une rigueur qu'ils reprochaient au papisme.

Menno ne survécut pas longtemps à ce schisme; il mourut le 23 janvier 1559 à Wüstenfeld (Hollande); d'autres le font mourir en 1561 à Oldeslo (Holstein) dans la maison de campagne d'un gentilhomme qui l'avait mis à l'abri de la fureur des baptistes.

Ceux-ci étaient considérés par les réformés aussi bien que par les catholiques comme des ennemis de l'ordre public. Ainsi le corps de David Joris fut brûlé publiquement, le 23 août 1556, à Bâle où il s'était retiré, depuis 1544, sous le nom de Jean de Bruck.

Une opposition les divisa, dès 1554, en *fins* (Flamands et Frisons orientaux) et *grossiers* (Waterländer, Frisons occidentaux). Les uns tenaient rigoureusement à l'ancienne organisation et furent appelés *Dompeler*, parce qu'ils exigeaient dans le baptême la submersion complète (*onderdompeling*) tandis que les autres toléraient certains adoucissements. En 1567, les deux partis chargèrent deux de leurs maîtres, Jean Willems et Lubbert Gerardi, d'arriver à un compromis, mais ils n'aboutirent d'abord qu'à rendre leur schisme plus complet.

Cependant peu à peu le besoin d'union se fit sentir et détermina la rédaction d'écrits symboliques. Le premier fut celui des Waterländer, rédigé en 1580 par Jean Ries et Lubbert Gerardi. Il fut suivi de celui d'Outerman, maître mennonite d'Harlem, qui parut en 1626 et fut signé par dix-neuf maîtres. Il fut remis aux États généraux et procura la liberté de conscience aux mennonites des Pays-Bas.

La commune d'Amsterdam prit l'initiative de procurer l'union. En 1627, une circulaire déclarait que nul ne pouvait refuser aux Flamands comme aux Waterländer le véritable signe des enfants de Dieu, c'est-à-dire la foi opérant par la charité; dès lors, quelle parole de la sainte Écriture défendait aux deux partis de faire la paix? Une autre lettre, appelée *Présentation*, succéda en 1629; elle conviait sérieusement à l'union de tous les Enfants de Dieu dispersés. Ces écrits reçurent le nom d'*Olivier de la paix* et amenèrent en 1630 la réconciliation des Frisons et des Allemands.

Mais une division bien plus profonde, parce que d'origine dogmatique, sépara en 1664 les *galénistes* (du nom de leur chef, Galenus, médecin d'Amsterdam) et les *apostoliques*, disciples d'un autre médecin d'Amsterdam, Apostool. Ces derniers conservaient fidèlement la doctrine de Menno sur la Trinité et l'Incarnation; tandis que les premiers étaient à tendance socinienne et piétiste. On les appelait aussi *lamistes*, d'après leur lieu de réunion (Lamm = agneau). Après de vaines tentatives d'union en 1687 et en 1700, une certaine fusion administrative fut réalisée en 1811,

facilitée par le fait du glissement des uns comme des autres vers l'incrédulité.

III. SITUATION PRÉSENTE. — Aujourd'hui, les mennonites jouissent partout d'une complète liberté religieuse. Leur nombre total se monte, d'après leur dire, à 250 000, dont 50 à 60 000 en Hollande (127 communautés, 140 pasteurs), 18 000 en Allemagne, 70 000 en Russie, 80 000 aux États-Unis, 2 000 au Canada. Mais ces chiffres sont certainement exagérés. Ceux de la Russie méridionale proviennent de la Prusse occidentale dont ils commencèrent à émigrer en 1783. Ils y ont acquis de grandes richesses près de la mer d'Azof. Des décrets spéciaux des empereurs les exemptaient du service militaire; mais, en 1871, ce privilège a été aboli, ce qui a amené des milliers d'émigrations aux États-Unis. Les mennonites sont d'ailleurs en Amérique depuis la fondation de New-York. Leur première église s'organisa, en 1683, à Germantown, près de Philadelphie. Ils se trouvent surtout dans la Pensylvanie, l'Ohio, l'Indiana et le Canada.

Les mennonites Amish, appelés d'ordinaire Omish, apparurent d'abord en Alsace (1693). Ils ne voulaient pas de boutons à leurs vêtements, et de là ils furent nommés *hæfller* ou mennonites à agrafes, tandis que les autres étaient connus sous le nom de *knœpfler* ou mennonites à boutons.

Les mennonites se distinguent nettement des anabaptistes primitifs en ce qu'ils ont renoncé à toute prétention de réformer l'État. Leurs revendications sont d'ordre purement spirituel, et ils s'efforcent d'appliquer les principes de charité et d'amour contenus dans l'Évangile. Ils répudient la guerre et le service militaire, la vengeance des injures, le serment sous toutes ses formes, ils réprouvent le divorce, excepté pour le cas d'adultère. Ils rejettent en principe l'autorité civile comme contraire au royaume du Christ, mais ils l'acceptent en fait comme une institution nécessaire jusqu'à l'accomplissement des temps. L'Église est la communauté des rachetés, et pour conserver sa pureté originelle elle doit être soumise à une forte discipline ecclésiastique. Leurs anciens et leurs prédicateurs remplissent gratuitement leurs fonctions. Leur culte se compose de prières, de chants et de prédications. Les deux sacrements, baptême et eucharistie, ne sont que des symboles extérieurs. Le baptême s'administre presque universellement par affusion. La communion se célèbre deux fois par an; elle est précédée, dans la grande majorité des églises d'Amérique, par le lavement des pieds. Suivant la doctrine de Zwingle, ils ne voient dans la Cène qu'un repas commémoratif.

Les mennonites n'acceptent pas les fonctions publiques qui les obligent à prêter serment ou à infliger des châtiments. Ils n'en appellent jamais aux tribunaux. En Amérique, comme dans la plupart des pays d'Europe, ils sont presque tous fermiers.

H. Schyn, *Historia christianorum qui mennonitæ appellantur*, Amsterdam, 1729; *Historie mennonitarum plenior deductio*, Amsterdam, 1729; A. Brons, *Ursprung der Mennoniten*, Amsterdam, 1891; Horsch, *Geschichte der Mennonitengemeinden*, Amsterdam, 1890; art. *Menno et Mennonites* de la *Prot. Realencyclopædie*, t. XII, 1903, p. 586-616; art. *Mennonites*, dans *Encyclopædia of Religion and Ethics* de J. Hastings, 1915, t. VIII, p. 551-554. Un *Mennonitisches Lexikon*, publié par Chr. Hege et Chr. Neff, a commencé de paraître en 1913, Francfort-sur-le-Main; en 1926 il en est rendu au commencement de la lettre *H*.

R. HEDDE.

MENSING Jean, frère prêcheur allemand (XVI^e siècle). — Originaire soit de Magdebourg, soit de Zutphen, Mensing entra en 1495 dans l'ordre de saint Dominique. Il obtint ses grades de théologie à Magdebourg en 1515 et à Wittenberg en 1517. Puis il se rendit à l'université de Francfort-sur-l'Oder.

C'était l'époque où Luther commençait à proclamer ses thèses novatrices. Mensing prit immédiatement parti contre lui. A Magdebourg, en 1522, il commença une campagne de prédication contre l'hérésie naissante. Il ne réussit d'ailleurs pas; les luthériens étant devenus maîtres de la ville en 1524, il dut se retirer. Mensing avait alors pour protecteur le prince Georges d'Anhalt, encore catholique à cette date, et qui ménagea un refuge au fugitif dans le duché d'Anhalt à Dessau. Mensing y remplit les fonctions de prédicateur de la cour. C'est là qu'en 1526, il publia un ouvrage adressé à la noblesse de Saxe pour l'encourager à garder la foi catholique : *Von dem Testament Christi unseres Herren und Seligmachers*, s. l., 1526, in-4°, et un autre ouvrage directement contre Luther sur la messe : *Von dem Opfer Christi in der Messe*, s. l., 1526. A la fin de cet ouvrage, Mensing prend à parti deux réformés, l'ancien franciscain Fritzhaus et l'ancien prévôt d'Halberstadt, Ebenhard Weidensee. Cette polémique dura longtemps et Luther lui-même, qui y prit part, ne fut pas un des moins grossiers. Mélanchthon aussi l'attaqua. Mensing ne s'émouva guère des colères qu'il soulevait et publia assez rapidement divers écrits assez considérables. *Grundliche unterrichte. Was ein frommer Christen von der h. Kirchen, von der Vtern lere und h. schrift halten sol, aus gotlichen Schrifften gezogen und beschweret*, s. l., 1528, in-4°. *Beschreib ob der Glaube allayn on alte gute werke, dem menschen genug sey zur seligkeit*, Leipzig, 1528, in-4°. *Von der concomitantien und ob J. Christus. im Sacrament seyns waren heyligen leibs und bluts vollkommen sey*, s. l. (Francfort), 1529. *Vormeldunge der unwahrenheit lutherscher clage, die zu eyner beschonunge gres Ungehorsams : gre gewissen. Evangelium und Gottes wort...* furwenden, mit antzeigung, wie die Weltliche Oberkeit in sachen die religion belangen, ein auf sein haben soll, Francfort, 1532, et enfin un ouvrage latin particulièrement travaillé et dirigé contre Mélanchthon, l'*Antapologia*, vers 1534.

Mensing a attaqué tous les points de la doctrine luthérienne, aussi bien les thèses sur la justification que celles sur la communion sous les deux espèces. Il a surtout porté son effort sur la théologie de l'Eglise et de la papauté. Il a compris que ce qui avait le plus besoin de réforme, c'était « les âmes des prêtres ». Il a reproché beaucoup au clergé de son époque de se complaire dans des historiettes miraculeuses ridicules et d'ignorer la théologie.

Paulermouch, le moine de Paul, comme les luthériens appelaient Mensing par dérision, avait quitté la cour de Dessau en 1529 pour être professeur à l'université de Francfort. En 1534 il devint provincial des dominicains de Saxe et, en 1539, évêque auxiliaire d'Halberstadt. Il mourut vers 1540.

Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Erlangen-B., 1903, p. 16-17; Herten, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 1126-1127; Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des frères prêcheurs*, t. V, p. 171-172; Quatreflour, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. II, p. 84, 85.

M.-M. GORCE.

MENSONGE. — On exposera d'abord la doctrine traditionnelle sur le mensonge; on envisagera ensuite certains cas dans lesquels il est difficile d'appliquer intégralement la doctrine traditionnelle et qui ont porté des théologiens à la modifier de diverses manières.

I. *Le mensonge traditionnel.* — Au commencement du mensonge la définition suivante : mentir, c'est parler faussement pour tromper.

C'est parler ou employer d'autres moyens équivalents pour affirmer quelque chose de faux, faire des

signes de tête ou autres. Le sens moral commun va même plus loin et appliquerait volontiers l'épithète de menteur à quiconque déguise sa pensée, manque de franchise, ne se montre pas ce qu'il est : l'hypocrisie, la dissimulation, la fourberie sont des formes larvées du mensonge.

Parler contre sa pensée, et non simplement contre la vérité : une affirmation objectivement fausse ne sera pas mensonge si celui qui affirme croit dire la vérité, *non fallit ipse, sed fallitur*, dit saint Augustin, *Enchiridion*, c. xviii, P. L., t. XL, col. 240 ; et inversement on peut mentir tout en disant la vérité sans le savoir.

— Mais d'autre part, il s'agit d'une parole contraire à ce que l'on pense. Autre chose est parler contre sa pensée, et autre chose ne pas livrer toute sa pensée. La franchise défend à l'honnête homme d'affirmer ce qu'il croit faux; elle ne lui ordonne pas d'étaler à la curiosité d'indifférents ou d'hostiles ses pensées intimes, ses sentiments ou ses projets; il y a dans l'âme une portion réservée où tout le monde ne pénètre pas; se confier à tous sans discernement ne serait plus de la franchise, mais une sottise et puérile naïveté.

Avec intention de tromper. C'est un des éléments qui font la malice du mensonge d'après le sens moral commun. On déteste le mensonge, parce qu'il trompe ceux qui le croient; on perd confiance dans le menteur parce qu'il a abusé de cette confiance pour tromper. Et partout où cette intention de tromper fait défaut, le sens commun ne voit pas de mensonge. Des récits légendaires, des fables, des romans, des plaisanteries, des affirmations paradoxales ne sont pas des mensonges, parce que personne ne peut s'y tromper et que leur auteur veut, non induire ses auditeurs en erreur, mais les amuser, les intéresser ou les instruire. Le peuple ne verrait pas de mensonge dans la plaisanterie de « l'âne volant » qui scandalisait saint Thomas.

Il ne voit pas davantage de mensonge dans certaines formules communément reçues et employées pour éviter poliment des visites importunes, pour écarter sans éclat des emprunteurs indiscrets ou pour se dégager de questions gênantes. Ce n'est pas mentir que de répondre : je ne sais pas, à l'indiscret qui vous ennue; ou : je n'ai pas d'argent, au solliciteur qui vous obsède; pas plus que de faire dire à un visiteur que Monsieur est sorti, ou d'assurer de son dévouement un correspondant qui vous est indifférent. On ne se trompe pas à de pareilles formules; elles ne sont qu'une manière polie de se défendre contre des indiscretions.

Cette notion commune du mensonge est traditionnelle chez les Pères et chez les théologiens. Il suffit de citer saint Augustin et saint Thomas.

Saint Augustin en donne diverses définitions qui, sous des formes variées, ont un sens identique. *Ille mentitur qui aliud habet in animo et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat. De mendacio*, 3, P. L., t. XL, col. 488. *Nemo dubitat mentiri eum qui volens falsum enuntiat causa fallendi: quapropter enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolata manifestum est esse mendacium. Ibid.*, 5, col. 491. *Mendacium est falsa significatio cum voluntate fallendi. Contra mendacium*, 26, *ibid.*, col. 537. *Omnis qui mentitur contra id quod animo sentit loquitur cum voluntate fallendi. Enchirid.*, c. xxii, *ibid.*, col. 243.

Saint Thomas ne s'écarte pas de cette définition, tout en analysant davantage le concept de mensonge. Il y a, dit-il, dans le mensonge trois éléments : une fausseté matérielle, qui est l'opposition entre la parole et la pensée; une fausseté formelle, à savoir la volonté de dire autre chose que ce que l'on pense; une fausseté effective, l'intention de tromper. Ce dernier élément n'est pas essentiel au mensonge, *pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem eius*. De sorte que le mensonge se définit ainsi :

Ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. II^a-II^{ae}, q. cx, a. 1. Le P. Sertillanges a fort clairement souligné la différence un peu subtile qui existe entre la définition donnée par saint Thomas et celle qu'admet saint Augustin : « Trouvant sur son chemin la définition d'Augustin : *Enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata*, il la commente par une traduction bienveillante que la tradition n'a pas toujours maintenue. Il traduit : Le mensonge est une énonciation fautive avec une volonté qui se porte à falsifier et non pas qui se porte à tromper. Que si l'on trouvait cette traduction un peu forcée, saint Thomas l'abandonnerait sans trop de peine; mais alors il dirait : la définition d'Augustin est extensive, non formelle; on y introduit l'effet propre du mensonge qui est de tromper en effet, au lieu de s'en tenir à son essence. » *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, p. 301.

2^o *Espèces.* — 1. Saint Augustin énumère huit espèces de mensonges, qui sont plutôt des degrés de culpabilité du mensonge d'après l'effet voulu par le menteur. *De mendacio*, 25, P. L., t. XL, col. 505

Le plus grave, celui auquel nulle excuse ne saurait être apportée, est celui qui est fait *in doctrina religionis*, terme assez vague en lui-même; ce serait tout mensonge qui pourrait entraîner le prochain dans l'erreur religieuse, non seulement de la part de ceux qui sont officiellement docteurs en religion, mais aussi dans les relations ordinaires de la vie; c'est probablement aussi cette sorte de mensonge que saint Augustin visera dans le *Contra mendacium*, le mensonge du catholique qui se ferait passer pour hérétique, afin de pénétrer les secrets de la secte ou pour toute autre raison. Vient ensuite le mensonge qui nuit à quelqu'un sans que ce mal soit compensé par une utilité correspondante, *ut et nulli prosit et obsit alicui*. En troisième lieu, le mensonge nuisible à quelqu'un, mais utile à un autre, *ita prodest alteri ut obsit alteri*. Puis le mensonge que l'on commet sans autre intention que de mentir, pour le seul plaisir de tromper : c'est le mensonge dans sa nudité, *quod merum mendacium est*. En cinquième lieu, le mensonge fait pour plaire, pour amuser, pour intéresser, *placendi cupiditate de suaviloquio*. Viennent ensuite les mensonges qui pourraient paraître excusables parce que, sans nuire à personne, ils ont un but d'utilité, soit pour éviter à autrui une perte d'argent, soit pour lui sauver la vie, soit pour préserver son honneur. « Cela fait huit espèces de mensonges, dont la malice va décroissant depuis le mensonge nuisible à Dieu jusqu'au mensonge utile spirituellement, sans que jamais cette malice s'éteigne. » Sertillanges, *op. cit.*, p. 305. Saint Thomas mentionne et accepte cette division du mensonge; mais il en ajoute deux autres. II^a-II^{ae}, q. cx, a. 2.

2. Il y a, dit-il, une division qui considère le mensonge dans son essence, qui est de dire le contraire de sa pensée. Certains mensonges exagèrent, d'autres diminuent ce que l'on croit la vérité. Aux premiers, il donne le nom de *jaclance*, qui consiste en ce que *homo verbis se extollat*, *ibid.*, et q. cxii, a. 1; aux seconds, celui d'*ironie*, *per quam aliquis de se fingit minora*. *Ibid.*, et q. cxiii, a. 1.

3. Une autre division qui est devenue plus classique, bien qu'elle se rapporte aux intentions du menteur plus qu'au mensonge lui-même, distingue le mensonge *pernicieux* qui se propose de nuire à autrui, le mensonge *joyeux* qui a une certaine excuse dans le désir d'intéresser, le mensonge *officieux* qui a une excuse plus sérieuse dans l'utilité que l'on recherche pour soi-même ou pour le prochain. « Cette division traditionnelle n'est pas, on le voit, une division du men-

songe en tant que mensonge, mais du mensonge en tant que péché, c'est-à-dire qu'elle note des degrés de malice. A moins qu'on ne préfère dire : c'est une classification selon les causes, les causes qui font mentir. » Sertillanges, *op. cit.*, p. 304

II. MALICE DU MENSONGE. — 1^o Ce que dit l'Écriture

— Dans l'Ancien Testament, le mensonge est souvent dénoncé comme un des caractères de l'impie, par exemple : Ps., LVII (Vulg. LVIII), 13; Dieu hait le menteur, Prov., VI, 17; il l'a en horreur, Prov., XII, 22; il le fera périr, Ps., V, 7; Prov., XIX, 5, 9. Les honnêtes gens se gardent de mentir : Job se vante de ne pas mentir et de même Éliu, Job, XXVII, 4 et XXXVI, 4. Et c'est prudence en même temps qu'honnêteté, car le mensonge ne reste pas impuni, Eccli., VII, 13; sa punition dernière, c'est la mort de l'âme : *Os quod mentitur, occidit animam*, Sap., I, 11

Le Nouveau Testament ne procède plus autant par menaces contre le menteur, mais plutôt par exhortations à la parfaite sincérité. La morale chrétienne abhorre la duplicité et la déloyauté; l'esprit du Christ est un esprit de droiture et de vérité. Il faudrait que les disciples de Jésus fussent tellement amis de la sincérité qu'une seule de leurs affirmations valût tous les serments. Matth., V, 37. Le mensonge vient du diable; c'est lui qui, menteur dès le commencement, est le père du mensonge, Joa., VIII, 44. Jésus, lui, dit la vérité; il s'en fait gloire, Joa., VIII, 40, et ses ennemis le reconnaissent, Matth., XXII, 16. Il n'est donc pas étonnant que saint Paul exige chez les disciples la parfaite droiture du Maître; et c'est pourquoi il les met en garde contre le mensonge : « Renonçant au mensonge, parlez selon la vérité, chacun dans ses rapports avec le prochain, car nous sommes membres les uns des autres. » Eph., IV, 25. « N'usez point de mensonge les uns envers les autres, puisque vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres et revêtu l'homme nouveau. » Col., III, 9. L'Apocalypse enfin, dépeint la gloire des sincères et maudit les menteurs : au ciel, ceux qui forment le cortège de l'Agneau sont ceux « dans la bouche desquels ne s'est pas trouvé le mensonge », XIV, 4; et par contre les menteurs sont compris dans la malédiction qui atteint les grands pécheurs : « Dehors les chiens, les magiciens, les impudiques, les meurtriers, les idolâtres et quiconque aime le mensonge et s'y adonne. » XXII, 15.

2^o *Ce que disent les Pères.* — Des paroles si formelles de l'Écriture devaient trouver leur écho dans la tradition chrétienne; Jésus et les Apôtres ont trop nettement exigé l'esprit de droiture pour que les Pères aient pu ne pas condamner le mensonge.

On croit toutefois trouver chez eux une double tendance. Il y a les irréductibles, ceux qui considèrent le mensonge comme tellement blâmable en lui-même qu'on ne doit jamais se permettre de mentir, même de la manière la plus bénigne, même pour procurer le plus grand bien. Et il y a les modérés, ceux qui, tout en condamnant le mensonge et en réclamant la loyauté, admettent cependant certains mensonges que les circonstances semblent autoriser, que la vie sociale rend presque inévitables.

1. La tendance sévère est, à dire vrai, celle de la presque unanimité des Pères. Le représentant le plus autorisé est saint Augustin. Non pas qu'il affirme avec pleine certitude et sans hésitation que tout mensonge est condamnable. Il sait que la question est loin d'être claire. Il l'avoue au début de son livre *De mendacio* : *Latebrosa est enim nimis (quæstio) et quibusdam quasi cavernosis anfractibus sæpe intentionem quærentis eludit, ut modo velut elabatur e manibus quod inventum erat, modo rursus appareat et rursus absorbeat*. P. L., t. XL, col. 487. Il répète la même constatation dans l'*Enchiridion* : *Hic difficillima et latebrosissima gignitur*

selle est de s'élever à Dieu, et qu'on ne peut aller à Dieu, l'éternelle vérité, si on ne conforme à la vérité ses actes et ses paroles. *Tract. in ps. XIV, 9, P. L., t. ix, col. 304.*

Seulement, s'ils condamnent le mensonge, ils savent qu'il y a des cas où la vérité peut être funeste à celui qui la dit ou à d'autres. Saint Augustin lui-même hésite devant la condamnation de certains mensonges nécessaires ou utiles, tels que la conscience des plus honnêtes gens ne les condamne pas. Ceux-ci n'hésitent pas, et, d'accord avec le sens moral commun, disent que le mensonge n'est plus alors un péché. Saint Hilaire indique quelques-uns de ces cas : « Il arrive que le respect scrupuleux de la vérité soit difficile ; en certaines circonstances, le mensonge devient nécessaire et la fausseté utile ; ainsi nous mentons pour cacher un homme à quelqu'un qui veut le frapper, pour ne pas donner un témoignage qui ferait condamner un innocent, pour rassurer un malade sur sa guérison. C'est le cas d'appliquer le conseil de l'Apôtre et d'assaisonner de sel notre conversation (Colos., iv, 6). » *In ps. XIV, 10, t. ix, col. 305.*

Ces exemples montrent à quels cas saint Hilaire entend réserver la permission de mentir. Ce sont des cas, non pas absolument rares, mais néanmoins exceptionnels, où le mensonge ne lésera en aucune manière les intérêts du prochain, où, au contraire, des intérêts très graves demandent qu'on ne dise pas la vérité, parce qu'elle aurait des conséquences funestes. En semblables circonstances, un honnête homme sait bien qu'il n'a pas tort de ne pas dire la vérité ; pour prendre le cas le moins grave, il n'ira pas dire brutalement à son ami malade que les médecins l'ont condamné sans espoir. Saint Hilaire et les autres lui disent simplement qu'il n'a pas à s'inquiéter et qu'en un tel cas la loi de vérité ne l'oblige plus. Cette tolérance ne doit donc pas être entendue comme une apologie du mensonge, pas plus que comme un désaveu de la morale évangélique, mais seulement comme une expression de ce que dicte la conscience non faussée. Nous retrouverons d'ailleurs plus loin des cas semblables et il nous faudra les discuter.

Pour expliquer leur pensée, plusieurs de ces Pères recourent à une comparaison qu'avait déjà employée Platon, *De Republ.*, l. III, *Œuvres complètes* (trad. Cousin), Paris, 1834, t. ix, p. 129. Il en est du mensonge comme d'un poison qui, pris sans discernement et en quantité notable, est nuisible, mais qui devient un remède sauveur si on l'emploie à petites doses et sur les indications d'un habile médecin. C'est ce que disait Origène dans ses *Stromates*, aujourd'hui perdues, dont un passage a été conservé par saint Jérôme, *Apol. cont. Rufin*, I, 18, *P. L.*, t. xxi, col. 412. C'est ce que Cassien expose à son tour : *Itaque taliter de mendacio sentiendum atque ita de eo utendum est, quasi natura ei insit ellebori, quod si imminente exitiali morbo sumptum fuerit, fit salubre, cæterum absque summi discriminis necessitate perceptum, præsentis exitii est. Collat., XVII, c. xvii, P. L., t. xlix, col. 1062.*

Il était utile de signaler cette légère divergence dans la ligne de la tradition ; nous y trouvons comme une ébauche des théories plus compliquées qu'échafauderont les théologiens et les moralistes pour résoudre certains cas où on ne saurait, sans nuire au prochain ou sans manquer à un devoir grave, dire la vérité.

3^e Enseignement de saint Thomas. — Après avoir défini le mensonge et en avoir analysé les éléments, saint Thomas étudie la moralité du mensonge, II²-II², q. xc, a. 3 et 4. Sa doctrine peut se résumer en ces quatre idées :

1. Le mensonge est mauvais de sa nature. Cette affirmation qui a pour elle l'autorité de la sainte Écriture et celle de saint Augustin, s'appuie sur le

but pour lequel la parole a été donnée à l'homme. La parole est essentiellement destinée à signifier la pensée intérieure. C'est par conséquent la profaner et la détourner de sa fin que de la faire servir à déguiser la pensée. Art. 3. Le mensonge utile n'est donc pas plus licite que les autres. Mauvais par sa nature, puisqu'il contredit le plan du Créateur, le mensonge ne peut devenir bon par son but : *Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Ibid., ad 4^{um}.* Bien plus, le mensonge joyeux, pure plaisanterie que l'on dit sans intention de tromper, à laquelle les auditeurs ne croiront pas, *quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi*, a sa malice, si atténuée soit-elle. *Ibid., ad 6^{um}.*

2. Cette condamnation absolue du mensonge, qui rejoint la tradition augustiniennne, admet cependant une restriction. Après avoir dit qu'aucun but d'utilité ne saurait autoriser à mentir, saint Thomas ajoute : *Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione.* A. 3, ad 4^{um}. Ces paroles, trop vagues pour que l'on puisse déterminer les applications que le saint docteur prévoyait comme légitimes, laissent cependant une place possible aux théories postérieures. C'est dans ce sens que le P. Serpillanges les entend : « N'est-il pas évident que la *prudente dissimulation* dont parle saint Thomas doit pouvoir rencontrer, lorsqu'elle est nécessaire, son moyen adéquat ? Or le silence, le refus de répondre à une question injuste ou indiscrete ne sont pas toujours ce moyen. Il est des circonstances où ne pas répondre, c'est répondre en un certain sens. Le répondant est « embarqué », dirait Pascal. Le seul moyen verbal qui demeure alors pour donner satisfaction à la vertu, c'est de proférer une apparente fausseté qui sera, au vrai, une vérité diplomatique, une vérité de convenance. » *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 308.

3. Quelle est la gravité du péché de mensonge ? Saint Thomas répond à cette question dans l'article 4. Ce péché peut être mortel, par l'objet sur lequel il porte : induire le prochain en erreur sur Dieu, la religion ou la morale, serait une faute très grave. Il peut le devenir encore par le but que se propose le menteur, s'il a, par exemple, l'intention de nuire gravement au prochain dans sa personne, dans ses biens ou dans sa réputation. En dehors de ces cas, le mensonge est un péché véniel. C'est en particulier de cette manière qu'il faut apprécier les mensonges joyeux ou officieux, à moins qu'une circonstance exceptionnelle ne les rende gravement scandaleux. *Ad 5^{um}.*

4. A quelle vertu s'oppose le mensonge ? Non pas directement à la vertu de justice, sauf dans le cas du mensonge pernicieux ; mais à la vertu de *veritas*, de véracité : *Mendacium directe et formaliter opponitur virtuti veritatis.* A. 1. Or la véracité n'est pas la justice, mais seulement une vertu dérivée, et même d'assez loin, de la justice : elle s'y rattache seulement *in quantum ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem.* Q. cix, a. 3. Ces derniers mots ont leur importance pour l'étude des cas spéciaux dont nous traiterons plus loin.

4^e Conclusions. — 1. L'Église n'a pas laissé corrompre la belle morale de loyauté parfaite qu'elle a reçue du Christ et des Apôtres. Comme eux, elle continue à condamner le mensonge. Ce ne sont pas ses docteurs ou ses théologiens qui ont dit le cynique mot d'ordre : « Mentez, mentez hardiment » ; et ils ne peuvent pas davantage être rendus responsables de l'hypocrite déloyauté de Tartufe. Peut-être n'est-il pas superflu de faire cette remarque ; car il arrive que des esprits malveillants, pour avoir mal compris ou généralisé à tort, jettent sur la morale chrétienne le soupçon de déloyauté.

2. L'Église, en condamnant le mensonge, est d'accord avec la conscience morale; car le mensonge n'est pas seulement opposé à la loi de l'Évangile, il est condamnable dans sa nature. Il est une profanation de la parole qui a pour but de communiquer à d'autres ses pensées intérieures. Il est funeste au point de vue social : la société, en effet, repose sur la confiance mutuelle dans la parole; le mensonge, surtout généralisé par la tolérance des moralistes, détruirait cette confiance et transformerait la société en une lutte entre des roueries et des déloyautés.

3. L'Église établit cependant une grande différence de gravité entre les mensonges. Elle est, ici encore, en plein accord avec la conscience. Il y a des mensonges devant lesquels on s'indigne, et il y en a devant lesquels on sourit, avec quelque ironie; les mensonges joyeux, les vantardises, les exagérations, etc., sont de ceux-ci; les mensonges pernicieux, destinés à nuire au prochain et inspirés par la méchanceté sont de ceux-là.

4. Il y a même des mensonges que la conscience morale, si elle n'est faussée par des préjugés, ne réproouve pas, et pour lesquels elle a une extrême indulgence : ce sont les mensonges officieux, ceux qui, sans nuire à personne, sont employés dans le but de rendre service au prochain : le sentiment de bonté qui est à l'origine de ces mensonges les fait volontiers excuser. L'Église n'a pas cette indulgence. Pour elle, le mensonge est toujours mensonge, toujours blâmable; elle redirait volontiers la parole de saint Augustin, et demande à ses fidèles une loyauté plus parfaite que les autres hommes ne la pratiquent. C'est seulement dans des cas spéciaux, en particulier pour ce que nous pouvons appeler provisoirement le *mensonge nécessaire*, que les théologiens n'osent plus condamner. Ce sont ces cas que nous allons étudier avec les théories diverses que les théologiens ont imaginées pour les résoudre.

II. CAS SPÉCIAUX ET THÉORIES DIVERSES. — 1. *RE-MARQUES PRÉLIMINAIRES.* — 1° *Quels sont ces cas?*

1. Ce sont, avant tout, les cas où il est nécessaire de ne pas dire la vérité, sous peine de causer au prochain un dommage très grave, ou de trahir un très grave devoir. Quelques exemples feront comprendre notre pensée.

Une de ces femmes admirables qui se sont donné comme tâche, pendant la guerre, de faire évader des prisonniers au péril de leur vie, est surprise par une patrouille ennemie au moment où elle va franchir la frontière avec son petit groupe de protégés. On la soupçonne depuis longtemps; on l'arrête, on l'interroge. Si elle avoue, si seulement elle hésite, c'est la mort certaine pour elle et pour ceux qui l'accompagnent. Si elle nie, elle risque de mener à bien son œuvre héroïque. Que peut-elle, que doit-elle faire? Nier pour sauver des vies humaines qui se sont confiées à elle? c'est un mensonge. Dire la vérité? c'est signer l'arrêt de mort de ses protégés. N'est-ce pas son devoir évident de ne pas dire la vérité, et, puisqu'il faut qu'elle réponde, de répondre hardiment contre la vérité?

Un homme est poursuivi par une bande d'émeutiers qui veulent le tuer. Il se réfugie dans une maison où on le recueille, où on le cache. Personne ne l'a vu, mais on a des soupçons. On perquisitionne, on interroge. Que peut faire, que doit faire l'ami charitable? S'il avoue, s'il a seulement l'air d'hésiter, il perd l'innocente victime; il se sera fait le pourvoyeur des assassins. Et pourtant Kant, dans sa logique rectiligne et inhumaine, soutenait que le devoir de la vérité primait tout, même en ce cas. Dans un petit

de dire la vérité, même dans le cas où le mensonge pourrait sauver la vie d'un homme. Mais, objecte Benj. Constant, la vérité n'est due qu'à ceux qui y ont droit; on peut la refuser à un meurtrier qui cherche un homme pour l'assassiner. Au dessus de ce droit, répond le philosophe allemand, s'élève le devoir vis-à-vis de soi-même et de l'humanité en général, de ne jamais appliquer vainement la faculté de penser à autre chose qu'à la vérité, et ce devoir est absolu. » Ruysen, Kant, dans la coll. *Les grands philosophes*, Paris, 1900, p. 257, note. Une pareille solution est de nature à déconsidérer la morale. Le bon sens est, lui aussi, une règle de conduite. Les principes les plus justes deviendront odieux, si on les applique avec cette rigidité, sans souci des circonstances et de la réalité complexe; car leur application heurte alors le sens moral. Kant peut conduire ses raisonnements aussi logiquement qu'il veut; le bon sens n'hésitera pas à qualifier celui qui aura ainsi livré à la mort, fût-ce par scrupule, l'homme qui s'était confié à lui : il l'appellera un traître.

Pendant la guerre, un officier est fait prisonnier. L'ennemi se doute qu'une attaque se prépare; il interroge l'officier sur les projets de l'état-major. Une hésitation à répondre équivaudra à un aveu. L'officier doit-il, peut-il, pour ne pas parler contre la vérité, trahir son pays? Le bon sens, ici encore, proclame que le devoir absolu est de ne pas renseigner l'ennemi, et, *s'il faut absolument parler*, de nier la vérité.

Et enfin se sont les cas classiques du confesseur interrogé sur le secret de la confession, du médecin ou d'autres interrogés sur des secrets professionnels, de l'ami questionné sur le secret confié ou promis.

2. Dans tous les cas que nous venons de voir, il y a obligation de taire la vérité et, dans certaines circonstances, de parler contre la vérité. Il peut se rencontrer d'autres cas, moins tragiques, dans lesquels, si le bon sens ne dit plus qu'on a le devoir de parler contre la vérité, il dit au moins qu'on a le droit de le faire. Quel est celui qui se croira coupable si, à un parent gravement malade pour lequel il n'y a plus d'espoir, il exprime encore une confiance qu'il n'a plus? Et si, obsédé par d'indiscrètes questions, on ne peut poliment se dispenser de répondre, sera-t-on taxé de péché, si on ne révèle pas à l'indiscret ses affaires secrètes, ses projets, ses fautes, ses secrets de famille, etc., qui ne le regardent pas?

2° *Conditions supposées.* — Nous ne disons pas que, dans tous ces cas et une foule d'autres semblables, le devoir de ne pas falsifier la vérité soit complètement aboli. Il subsiste, en ce sens au moins qu'on est tenu de se mettre le moins possible en opposition avec la vérité. Donc, pour que l'on puisse répondre comme nous avons dit, il faut certaines conditions : 1. Il y a des matières sur lesquelles tout mensonge serait un mal pire que tous les maux à craindre et s'opposerait au plus grave devoir. C'est ce que les Pères ont appelé le mensonge *in doctrina religionis*. Aucun motif n'autorisera un chrétien à renier sa foi ou à entraîner son prochain dans l'erreur sur la foi ou la morale. —

2. Nous supposons que l'on est interrogé; sinon, on a toujours la ressource et par conséquent le devoir de ne rien dire; on ne prendra donc pas l'initiative d'une parole contraire à la vérité. — 3. Il faut aussi que l'on ne puisse échapper à l'interrogatoire que par une réponse fautive. Si on peut ne pas répondre, ou éluder la question par une réponse évasive, si on peut sans trahir le secret faire remarquer à son interlocuteur l'indiscrétion de ses demandes, on a le devoir de le faire.

3° *Théories imaginées pour expliquer les solutions du bon sens.* — En présence de ces cas où le bon sens

est. *Donc, profane, ne l'a vu, mais on a des soupçons.* Il mentait très courageusement l'interrogation absolue

exige des solutions difficilement conciliables avec la doctrine générale sur le mensonge, les moralistes ont essayé diverses théories que nous ne faisons qu'énumérer pour le moment :

1. *Restriction mentale et équivoque.* — La doctrine traditionnelle est intégralement conservée : le mensonge est une parole contraire à la pensée et il n'est jamais permis de mentir. On parlera contre sa pensée, puisqu'on est obligé de le faire, et cependant on essaiera de ne pas mentir. Pour cela, ou bien on emploiera une expression ambiguë que l'interlocuteur interprétera mal (équivoque); ou bien on *sous-entendra* dans la réponse un mot ou plusieurs mots, dont l'absence extérieure induira le prochain dans l'erreur, dont la présence dans l'esprit rétablira la conformité entre la parole et la pensée. On n'aura pas dit de mensonge, et cependant on n'aura pas dévoilé la vérité.

2. *Droit à la vérité.* — Ici la définition traditionnelle du mensonge est modifiée. La parole contraire à la pensée n'est plus mensonge défendu que si le prochain avait *droit* à la vérité, si en lui cachant la vérité on lèse son droit. Dans les cas que nous avons exposés, le prochain n'ayant aucun droit, quelle que soit la réponse, elle ne sera pas un mensonge ou alors elle sera un mensonge permis; ce sera un *falsiloquium*, non un *mendacium*, ou encore un mensonge psychologique, non un mensonge moral, un mensonge matériel, non un mensonge formel.

3. *Mensonge licite en certains cas.* — D'autres théologiens, s'écartant de la doctrine traditionnelle sur la moralité du mensonge, pensent que le mensonge n'est pas intrinsèquement mauvais, qu'il peut devenir licite en quelques circonstances.

4. *Conflit de devoirs.* — D'autres enfin acceptent toute la doctrine. Le mensonge est une parole en désaccord avec la pensée et un tel désaccord est mauvais. Il y a donc toujours une obligation de parler selon sa pensée. Mais si cette obligation se trouve en conflit avec une obligation de degré supérieur ou de gravité supérieure, c'est l'obligation moindre qui doit céder.

4°. *Valeur morale de ces théories.* — Il est assez de mode, dans certain camp, d'accuser de déloyauté la théorie des restrictions mentales : elle autoriserait à mentir presque toujours, et, ce qui est pire, à mentir sans franchise; elle constituerait un moyen commode de tourner la loi et de tromper Dieu en trompant le prochain. Cette accusation, assez courante depuis les *Provinciales*, est d'autant mieux accueillie qu'on l'étend à toute la morale chrétienne, que l'on représente ainsi comme une morale d'hypocrisie et de dissimulation.

Cela est inexact. Le sens moral n'est pas plus obliéré chez les partisans de la restriction mentale que chez les autres moralistes. On peut abuser de cette théorie comme des autres, et en fait on en a abusé. Mais, en somme, les moralistes, à quelque école qu'ils appartiennent, sont pour l'ordinaire des gens de sens droit. Ils voient que la doctrine qui condamne rigoureusement le mensonge s'applique mal à certains cas; ils essaient de trouver des explications qui accordent à la fois les exigences du sens moral et celles de la logique; mais ils n'ont pas pour autant le désir d'appliquer leurs théories autrement que ne l'exige le bon sens. Aussi leurs *applications* ne varient pas sensiblement d'une école à l'autre : ce sont à peu près les mêmes exemples et les mêmes solutions pratiques; seule la théorie explicative est différente. C'est l'observation très sage que fait Tanqueray, *Synopsis theol. mor. et pastor.*, Paris, 1921, t. III, p. 181, note 1. Génicot avait déjà fait remarquer que c'est souvent une simple question de terminologie : *Non est enim incommo-*

si rudes mendacia licita appellant quæ a theologis communius restrictiones late mentales vocantur. Theol. moral. institut., n. 416, Louvain, 1902, t. I p. 394.

II. LES THÉORIES. — 1°. *Équivoque et restriction mentale.* — 1. *Ce que c'est.* — On use d'*équivoque* quand, un mot ayant deux sens, celui qui l'emploie a en vue un sens qui est exact, mais prévoit que l'auditeur l'entendra dans un autre sens qui ne l'est pas. On use de *restriction mentale* quand on prononce une formule qui, telle qu'elle, est fautive, en la complétant mentalement par une addition qui la rend vraie. La restriction est *stricte mentalis* quand l'auditeur n'a aucune donnée qui lui permette de la soupçonner; elle est *late mentalis* quand des circonstances extérieures peuvent le mettre sur la voie de la vérité. On trouvera des exemples chez tous les théologiens moralistes.

2. *Usage légitime.* — En soi, rien n'empêche d'user d'*équivoque* ou de *restriction mentale* dans les cas où l'on n'est pas obligé de dire la vérité. Il ne faut cependant pas que ce soit au détriment de la loyauté qui est la loi ordinaire des relations humaines. Certains théologiens ont certainement dépassé les limites permises. De là les critiques de Pascal dans les *Provinciales*, IX^e lettre; de là aussi la juste défaveur que la théorie des restrictions mentales a rencontrée chez la plupart des moralistes non théologiens.

L'Église a réprimé quelques abus en condamnant les propositions suivantes : « 26. Si quelqu'un, seul ou en présence d'autres personnes, interrogé ou parlant de sa propre initiative, par manière de récréation ou pour tout autre motif, jure n'avoir pas fait une chose qu'en réalité il a faite, en sous-entendant à part lui une autre chose qu'il n'a pas faite, ou un moyen autre que celui qu'il a employé, ou toute autre addition exacte, il ne ment pas et n'est pas coupable de parjure. — 27. Un motif suffisant pour employer ces amphibologies existe chaque fois qu'il est nécessaire ou utile d'agir ainsi pour sauver son corps, son honneur, ses biens de famille, ou pour tout autre acte de vertu, de sorte que l'on croie expédient et utile de cacher la vérité. — 28. Celui qui a été promu à une magistrature ou à un emploi public, grâce à une recommandation ou à un présent, peut user de restriction mentale pour prêter le serment exigé d'ordinaire par ordre du roi dans les cas semblables, sans avoir égard à l'intention de celui qui l'exige; car nul n'est obligé d'avouer une faute secrète. » Condamnation portée par Innocent XI, le 2 mars 1679, Denzinger-Bannwart, n. 1176-1178. Voir aussi l'art. LAXISME, t. IX, col. 77.

Ces décisions semblent au moins atteindre les restrictions mentales confirmées par serment, contrairement à la pensée de Noldin, *Summa theologiæ moralis, De præceptis*, n. 640. Les théologiens vont plus loin et exigent d'ordinaire deux conditions pour qu'on puisse user de restriction mentale : il faut une raison proportionnellement grave pour légitimer l'erreur où l'on fait tomber le prochain; il faut que la restriction ne soit que *late mentalis* et qu'un homme prudent et attentif puisse la reconnaître. Cette deuxième condition, dont on ne tient pas toujours suffisamment compte, est sévère; par elle, la théorie des restrictions mentales, malgré les préjugés qui courent sur son compte, est plus exigeante que les suivantes, qui en pareil cas autorisent hardiment le mensonge.

3. *Critique.* — Cette théorie a le mérite de respecter la doctrine la plus stricte de la tradition : elle repose tout entière sur le principe que le mensonge ne peut jamais être permis, pour quelque raison que ce soit; elle s'ingénie pour que l'on évite le mensonge, même dans les cas où l'on n'est pas tenu à la vérité.

Toutefois, en dehors des théologiens, elle est, à

juste titre, sévèrement appréciée, et il semble que, même parmi les théologiens, il y ait une tendance à la laisser de côté; voir, par exemple, Tanquerey, *op. cit.*, p. 180 sq.; Vermeersch, *Restriction mentale et mensonge*, dans le *Dict. apolog. de la foi cathol.*, t. IV, col. 957. On lui fait d'ordinaire les reproches suivants :

a) Celui qui use de restriction mentale ne respecte pas la vérité. La parole, en effet, n'est pas seulement l'expression de la pensée, elle en est surtout le véhicule; c'est pour exprimer aux autres mes pensées intérieures qu'elle m'a été donnée par Dieu, et le mensonge consiste précisément à exprimer à autrui autre chose que ma pensée. Peu importe ma parole intérieure; la parole extérieure seule est à considérer, puisque seule elle est vraiment une parole. Or la restriction mentale, par définition, reste intérieure et inexprimée; elle ne modifie pas la parole en tant qu'expression extérieure de la pensée. Il reste donc qu'avec ou sans restriction mentale, la parole demeure fautive; la pensée que je formule extérieurement n'est pas la pensée que j'ai dans l'esprit; je pense une chose et j'en dis une autre; c'est un mensonge que je profère; malgré mes habiletés pour échapper au mot, je n'échappe pas à la chose. Qu'on retourne la théorie comme on le voudra, elle a une allure de pharisaïsme, prétendant concilier le respect extérieur de la loi et sa violation intérieure.

b) A supposer même que la théorie soit exacte, elle n'est pas pratique, parce qu'elle n'est pas à la portée de tous. Un homme habile, au courant de la théologie et assez avisé pour trouver instantanément la restriction qui convient, pourra s'en servir. Mais elle laisse désarmés les gens simples, peu roués, à l'esprit insuffisamment subtil qui ne sauront pas à temps trouver le biais qui les tirera d'affaire. Les pauvres gens qui n'ont que « l'esprit de l'escalier » seront réduits à dire des mensonges dans les cas où ils ne peuvent dire la vérité. La théorie des restrictions mentales n'est pas faite pour eux.

2^e Théorie du « droit à la vérité ». — 1. *Ce que c'est.* — Vouant d'une part à échapper à ces inconvénients et, d'autre part, justifier les décisions du bon sens qui ordonne ou permet en certains cas de parler contre sa pensée, Grotius et Pufendorf imaginèrent une nouvelle théorie du mensonge. Pour eux, le mensonge ne résulte plus simplement de la discordance entre la pensée et la parole; ils y firent intervenir, comme élément essentiel, le droit du prochain à la vérité. Le mensonge est défendu; mais il n'y a mensonge que dans le cas où celui qui parle lèse l'auditeur dans son droit. Cette théorie est en faveur chez presque tous les moralistes non théologiens, en particulier chez les universitaires. Certains théologiens ont commencé à l'admettre, par exemple, Tanquerey, *op. cit.*, p. 180.

2. *Critique.* — La théorie du droit à la vérité a pour grand avantage son utilité. On ne peut nier qu'elle rende parfaitement compte du droit que l'on a, dans les cas cités, de ne pas dire la vérité. Mais :

a) Elle repose tout entière sur une définition du mensonge qui n'a aucune attache dans la tradition et que le sens commun n'a pas admise. Et il paraît peu normal de fonder une théorie morale sur une définition que l'on a inventée seulement pour y construire cette théorie.

b) On ne dit pas assez en quoi consiste ce droit du prochain lésé par le mensonge. Est-ce un droit extrinsèque à la vérité elle-même? Je comprends que le droit du prochain soit lésé dans le mensonge pervers; je comprends encore que le prochain puisse avoir des droits spéciaux à recevoir une réponse exacte : le juge qui interroge un témoin a droit à la vérité, et de même le supérieur vis-à-vis de son infé-

rieur, le père vis-à-vis de son enfant, le confesseur vis-à-vis de son pénitent; celui qui entend une instruction religieuse, une conférence morale ou sociale, a droit à n'être pas trompé. Mais si ce n'est que cela, le mensonge ne sera-t-il plus défendu dans les conversations ordinaires où aucun intérêt spécial n'est engagé, où aucun droit spécial n'intervient? Et si on dit que, même dans les relations ordinaires et banales, le prochain a droit à la vérité, il semble que le problème reste intact : le mensonge est simplement et toujours défendu. — Il y a donc des précisions à apporter pour que cette théorie résolve tous les cas.

3^e Théorie qui nie la malice intrinsèque du mensonge.

— 1. *Ce qu'elle est.* — Avec quelque timidité, certains théologiens ont pensé pouvoir abandonner la thèse augustinienne qui condamne tout mensonge comme intrinsèquement mauvais; ainsi une brochure intitulée : *Étude sur la malice intrinsèque du mensonge* par un professeur de théologie, Paris, 1899; l'*Ami du Clergé* n'a pas caché sa sympathie pour cette position dans un article net et fortement motivé, 1900, p. 744 sq. Pour ces théologiens, le mensonge est défendu, mais non d'une manière tellement essentielle et foncière qu'il ne puisse devenir permis dans certains cas, où d'autres considérations interdisent de dire la vérité ou permettent de ne pas la dire; ils ne voient dans le mensonge ni une immoralité essentielle, ni un outrage positif à Dieu, du moins dans les circonstances ordinaires; « et dès lors, à ne s'en tenir qu'à la pure question du mensonge simple *in se* (ils le tiennent) pour licite, *in gravibus circumstantiis*, en tant que désordre matériel conscient, *per accidens* autorisé, comme l'homicide ». *Ami du clergé*, 1900, p. 745.

2. *Critique.* — On ne peut invoquer contre cette théorie, ni aucun argument théologique démonstratif, ni aucune raison absolument convaincante. Il semble qu'on ait le droit de s'en servir, en prenant ses précautions pour qu'elle ne donne lieu à aucun abus, et surtout en la complétant par d'autres considérations. Ses partisans d'ailleurs n'ont pas manqué de le faire.

4^e Conflit des devoirs. — 1. *Exposé.* — Certains moralistes font appel aux principes qu'énonce la morale générale pour résoudre les cas où des devoirs sont en conflit apparent. Cf. Noldin, *De principiis theologiæ moralis*, n. 205 sq., Inspruck, 1920, p. 234 sq. Je me trouve en présence de deux obligations que je ne puis remplir en même temps; accomplir l'une, c'est forcément sacrifier l'autre. Si je dis la vérité, je trahis un secret qui ne m'appartient pas, ou je cause la mort d'un homme; si je veux garder le secret ou sauver la vie de mon prochain, il faut que je sacrifie la vérité. Entre ces deux devoirs, il me faut nécessairement choisir : je choisirai le plus important; je sauverai la vie du prochain; c'est un devoir qui prime le devoir de dire la vérité. Cf. Boulenger, *La morale*, Paris, 1920, p. 114 sq.

2. *Critique.* — Cette manière de voir, bien qu'assez nouvelle en théologie, paraît très juste et permet de résoudre bien des cas. Toutefois elle n'est pas suffisante, parce qu'elle ne rend pas compte de toutes les solutions. Ce n'est pas seulement en présence d'un devoir supérieur que je puis parler contre ma pensée. Je le dois alors; mais dans d'autres cas où je pourrais très licitement dire la vérité, où aucun devoir ne me l'interdit, je sais que je n'y suis pas obligé, par exemple pour échapper à des interrogations indiscretes et ne point révéler mes fautes ou certains secrets personnels. Ici encore, la théorie a besoin d'être complétée pour rendre compte de tout.

III. CONCLUSION. — En combinant avec la doctrine traditionnelle ces diverses théories, qui ne se contredisent pas, mais se complètent, il est possible d'édifier une doctrine du mensonge, à la fois logique,

franche et répondant à toutes les difficultés pratiques.

Elle se résumerait en ces quelques propositions :

1. Le mensonge est une parole dite contre sa pensée avec intention de tromper.

2. C'est aller contre la fin voulue par Dieu que de faire servir au mensonge la parole qui nous a été donnée pour exprimer notre pensée.

3. La raison d'être de la parole n'est pas de donner à la pensée un vêtement sensible, mais d'être pour elle un véhicule. Par la parole, l'homme exprime sa pensée à d'autres hommes. Et c'est pourquoi le mensonge est essentiellement *ad alium*. On ne ment pas quand on se parle à soi-même; on ne ment qu'en parlant à d'autres hommes. L'opposition du mensonge au dessein de Dieu n'est donc pas une opposition abstraite; il faut la comprendre en ce sens que le mensonge s'oppose à la vérité qui doit se trouver dans toute parole humaine, *in quantum ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem*. II^a-II^{ae}, q. cix, a. 3.

4. A l'obligation de dire la vérité au prochain correspond chez le prochain un droit à recevoir la vérité. Ce droit est lésé par le mensonge.

5. Le mensonge est donc péché parce qu'il est une violation de la vertu de véracité qui s'impose à tout homme *ex honestate*; il est d'abord, et par essence, un manquement envers nous-même, outre que, par corrélation, il lèse le droit du prochain à n'être pas trompé.

6. Mais il y a des cas où, par sa faute, le prochain se prive de ce droit. Celui qui, par des interrogations indiscrètes, en dehors de toute mission et autorité spéciales, prétend pénétrer sur un terrain qui m'est réservé et m'arracher mes secrets, n'a plus de droit à ce que je lui réponde et je n'ai plus le devoir de répondre selon la vérité. Contre son incursion injustifiée, j'ai au contraire le droit de me protéger. Je me protégerai par le silence, par le refus de répondre, si je le puis; mais si je ne puis me dispenser de répondre, ma parole, quelle qu'elle soit, vraie ou fausse, ne lèsera plus aucun droit, ne me fera violer aucun devoir.

7. Dans l'hypothèse précédente, j'avais le droit de ne pas dire la vérité. Il peut arriver que j'en aie même le devoir. Même interrogé par quelqu'un qui, de soi et dans les circonstances ordinaires, aurait le droit de le faire, si je ne puis répondre sans nuire gravement à un tiers innocent, mon devoir est tout tracé : en présence de deux obligations qui se contredisent, j'obéirai à celle qui domine, et pour ne pas sacrifier la vie d'un homme, je n'hésiterai pas à sacrifier la vérité. Le bon sens m'y oblige et les principes qui régissent le cas de conflit des devoirs m'y autorisent.

8. Il est évident que ce sont là des cas exceptionnels, auxquels il faut des solutions exceptionnelles. Ils ne peuvent amoindrir la grande loi de sincérité que la raison impose à tout homme, que l'Évangile propose comme idéal à tout chrétien : *Sit sermo vester; Est est; non, non*, Matth., v, 37.

L. GODEFROY.

MERATI Gaétan Marie (1668-1744), théatin de Venise, fut d'abord professeur en diverses maisons de l'Institut, puis finalement consultant de la Congrégation des Rites, dont il fut une des lumières; il mourut à Rome le 8 septembre 1744. On a de lui un grand ouvrage d'apologétique : *La verita della religione cristiana dimostrata nei suoi fondamenti, nei suoi caratteri, pregi, misteri e dogmi contenuti nella professione della vera fede; ragionamenti polemici*, 2 vol. in-4°, Venise, 1721. Mais notre auteur reste surtout célèbre comme liturgiste. En 1736-1738, il publia une nouvelle édition très améliorée du *The-saurus sacrarum rituum* de Gavanti, 4 vol. in-4°, Rome; et en 1740 des *Novæ observationes et additiones ad Gavanti commentaria in rubricas missalis et bre-*

viarii romani, 2 vol. in-4°, Augsbourg, 1740; autres éditions à Venise, 1744, 1749, 1823.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten Lexikon*, 1813, t. iv, col. 1741; Häfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxv, col. 2; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 1650 sq.

É. AMANN.

MÉRAULT DE BIZY Athanase René, prêtre de l'Oratoire (1744-1835), né à Paris, fit son éducation au collège de Juilly et entra ensuite dans la congrégation. Dès l'âge de vingt-cinq ans, il fut appelé à diriger la maison d'institution. A la Révolution française, il refusa de prêter le serment exigé par la Constitution civile du clergé et fut forcé de quitter Paris pour se retirer à Orléans où il avait des parents. Emprisonné en 1793 et relâché seulement après le 9 thermidor, il resta dans la ville et devint en 1805 vicaire général de l'évêque Bernier qui le mit à la tête du grand séminaire. Possesseur d'une grande fortune, il en consacra une notable partie à fonder à Orléans plusieurs établissements religieux et charitables. On a de lui plusieurs ouvrages où il essaie de faire l'apologie de la religion chrétienne, surtout par les paroles de ses adversaires : *Les apologistes involontaires ou la religion éternelle prouvée et défendue par les objections mêmes des incrédules*, Paris, 1^{re} édit., anonyme, 1806, 2^e édit., signée, 1820, in-12; livre dans lequel, comme ajoute le sous-titre « par des preuves claires et sensibles, par des raisonnements simples et faciles à saisir, on réfute victorieusement les objections les plus connues de l'impiété ». *Les Apologistes ou la religion chrétienne prouvée par ses ennemis comme par ses amis*, Orléans, 1821, suite du volume précédent; *Conspiration de l'impiété contre l'humanité*, Paris, 1822, in-8°; *Voltaire apologiste de la religion chrétienne*, in-8°, 1826; *Rapport sur l'histoire des Hébreux rapprochée des temps contemporains*, Orléans, 1825, in-12; *Instructions pour la première communion*, Orléans, 1825; *Mères chrétiennes; combien leur zèle est nécessaire au succès de l'éducation*, supplément aux instructions pour la première communion, Paris, 1830; *Enseignements de la religion*, Orléans, 1827, 5 vol. in-12; *Preuves abrégées de la religion offertes à la jeunesse avant son entrée dans le monde*, Paris, 1829; *Recueil des Mandements sur l'instruction des peuples et méthode à suivre pour l'enseignement de la religion*, Paris, 1830, in-12. Ces ouvrages assez bien écrits manquent quelquefois de plan et de méthode. Mérault mourut à Orléans le 13 juin 1835.

Ami de la Religion, 1835, t. II, p. 662; t. III, p. 273, 305; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 110-111; *L'Orléanais* du 17 juin 1835 consacre à Mérault un article de M. Hue; *Portraits et histoire des hommes illustres*, 1835; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 54.

A. MOLIEN.

MERBES (Bon de) (1598-1684), naquit à Montdidier vers 1598 et entra à l'Oratoire vers 1630. Il enseigna dans plusieurs collèges et quitta l'Oratoire en 1643. Il devint alors professeur de rhétorique au collège de Navarre et il s'adonna à la prédication; puis il fut principal du collège de Montdidier. A la demande de l'archevêque de Reims, Charles Maurice Le Tellier, il composa une théologie morale. Il mourut, le 2 août 1684, au collège de Beauvais. Merbes n'a publié qu'un seul écrit, mais un écrit qui valut à son auteur une légitime réputation : *Summa christiana seu Orthodoxa morum disciplina ex Sacris Litteris, ex Sanctorum Patrum monumentis, Conciliorum oraculis, Summarum denique Pontificum decretis, fideliter excerpta, in gratiam omnium ad ædificationem corporis Christi (quod est Ecclesia) incumbendum elaborata*, 2 vol. in-fol., Paris, 1683. Dans cet écrit dédié à l'archevêque de Reims, Merbes veut donner des règles certaines pour la conduite des hommes dans

tous les états de la vie chrétienne; il étudie la certitude et la probabilité, le péché, la foi, et diverses questions relatives aux vertus et aux vices, enfin les sacrements en général et en particulier. C'est une *Somme* de théologie morale, en opposition avec les théories des casuistes, utile pour les fidèles et aussi pour ceux qui sont appelés aux fonctions du ministère sacré; on y trouve parfois des traces de jansénisme (*Journal des Savants*, du 17 mai 1683, p. 85-86). L'ouvrage a été réimprimé, 4 vol. in-12, Turin, 1770-1771.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxviii, p. 6; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxv, col. 3-4; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. vm, p. 333; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. vii, p. 465; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvi, p. 438; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-12, Lyon, 1767, t. iii, p. 189-190; Nicéron, *Mémoires*, t. xxx, p. 48-50; Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, édit. Ingold et Bonnardet, t. ii, Paris, 1903, p. 279-281; Féret, *La Faculté de théologie de Paris, Époque moderne*, t. v, Paris, 1907, p. 372-373; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 603-604.

J. CARREYRE.

1. MERCATOR Gérard, célèbre géographe, cosmographe et mathématicien, le fondateur de la cartographie moderne, né à Rupelmonde (Flandre orientale) en 1512, mort à Duysbourg en 1591. Il a droit de figurer dans ce dictionnaire pour quelques-unes de ses œuvres qui touchent aux sciences sacrées. Alors qu'il était encore étudiant à l'Université de Louvain, il avait composé, en 1533, un traité *De mundi creatione et fabrica*, où, méditant les problèmes soulevés par les premiers chapitres de la Genèse, et les conflits au moins apparents que présentait avec la philosophie naturelle d'Aristote le récit biblique, il s'efforçait d'y trouver de raisonnables solutions. Bien que l'ouvrage n'ait pas alors vu le jour, Gérard ne laissa pas d'être inquiété, et partit quelque temps pour Anvers. Il ne tarda pas à rentrer à Louvain où bientôt il fonda un atelier de cartographie. Des soupçons néanmoins continuaient à peser sur lui, et il fut mêlé en 1544 au procès des bourgeois de Louvain, qui aboutit à un certain nombre de condamnations capitales. Son innocence fut reconnue, mais le géographe préféra transporter sa maison à Duysbourg où il terminera sa vie. En 1593, tout près de mourir, il mettait la dernière main à son œuvre de jeunesse, qui, dans sa pensée devait figurer en tête de l'*Atlas* qu'il préparait. Cette œuvre monumentale parut l'année après sa mort : *Atlas sive cosmographica meditationes de fabrica mundi et fabricati figura*, in-fol., Duysbourg, s. d.; la dissertation *De mundi creatione et fabrica* en forme d'introduction, p. 3-32; elle vaudrait d'être étudiée. Ce fut à cause d'elle que l'*Atlas* fut mis à l'Index, par décret du 7 août 1603; il y figurait encore en 1891, mais il a disparu depuis la révision de Léon XIII en 1900. De même en a disparu une autre œuvre de Mercator, *Chronologia, hoc est temporum demonstratio ab initio mundi usque ad annum 1568, ex eclipsibus et observationibus astronomicis*, 1568, mis à l'Index en 1569, et qui figure dans l'Index d'Innocent XI sous ce titre : *Chronologia Gerard Mercatoris, quæ a Sleidano et damnatis authoribus sumpta est, nisi emendetur*. Au contraire l'*Evangelicæ historiæ quadripartita Monas, sive harmonia quatuor evangelistarum*, Duysbourg, 1592, est restée indemne. Nous n'avons pas à discuter ici les sentiments catholiques de Mercator, mais nous ne croyons pas que l'on puisse souscrire au jugement sommaire de Hurter, qui, après avoir admis cet auteur dans la 1^{re} édit. du *Nomenclator*, l'a finalement rayé du cadre des écrivains catholiques à la 3^e, t. iii, col. 277, n. 1.

Excellente notice de Wauvermans, dans *Biographie nationale de Belgique*, 1897, t. xiv, col. 372-420; cf. *Allgemeine deutsche Biographie*, t. xxi, 1885, p. 385-396.

É. AMANN.

2. MERCATOR Reynier, polémiste catholique (xvii^e siècle). — Né à Emmerich (alors du duché de Clèves), Reynier Kremer, dont le nom latinisé est devenu *Mercator* (que les bibliographes français ont traduit en *Marchand*), fit ses études à Keulen, au collège hollandais de Léonard Masius; il devint prêtre et licencié en théologie. D'abord vicaire à Gouda, puis, en 1631, curé à Leyde, il fut nommé par l'archevêque d'Utrecht, Rovenius, archiprêtre de la province du Rhin. Il mourut de la peste, à Leyde, le 20 septembre 1636. Il a publié *Examen veri catholicismi, oppositum thesibus Tremonianis Christophori Scheibleri Lutherani*, in-4^e, Cologne, où il discute les thèses exposées par Christophe Scheiller, professeur à Dortmund, dans son *Liber de antiqua catholica fide*, 1627, sa *Fides antiqua catholica de eucharistia*, 1627, sa *Manuductio ad antiquam catholicam fidem*, 1628. Mercator polémiqua aussi contre Denys Spranckhuisen, prédicateur calviniste à Delft de 1625 à 1650. Ce dernier écrivant exclusivement en flamand, l'écrivain catholique lui envoya, dans la même langue, un *Emplâtre pour ouvrir et purger les yeux du docteur aveugle Denys Spranckhuisen*. Il a composé aussi des *Scholia in V libros Moysis et sequentes S. Scripturæ libros usque ad Ruth*, qui sont demeurés manuscrits.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 788; Foppens, *Bibl. belgica*, t. ii, p. 1058; Jocher, *Gelehrten-Lexikon*, t. iii, 1751, col. 454; Van der Aa, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, t. xii a, p. 625.

É. AMANN.

MERCHIER Guillaume, théologien de Louvain (1572-1639). — Né à Ath (Hainaut), il fit à Louvain ses études de philosophie et de théologie, et fut reçu docteur en 1605. Nommé professeur à la chaire royale de scolastique en 1611, il occupa cet emploi jusqu'à sa mort, 6 août 1639; par deux fois il fut élu recteur en 1610 et en 1630. Il reste de lui : *Commentarius in III^{am} S. Thomæ, a questione LX, de sacramentis, censuris, irregularitate, indulgentiis, purgatorio et extremo judicio*, in-fol., Louvain, 1630. Un commentaire sur la 1^a est resté inédit.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1643, p. 329-330; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. vii, p. 106-109; *Biographie nationale de Belgique*, t. xiv, 1897, col. 431; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iii, col. 883.

É. AMANN.

MERCORI Jules, frère prêcheur italien († 1669) — Né à Crémone, professeur de théologie au couvent dominicain de Naples, inquisiteur à Mantoue, censeur général du Saint-Office à Milan et, le cas échéant, mêlé à des affaires politiques pour le compte de Crémone sa patrie, il fut surtout un moraliste. Il mourut en 1669. Il a laissé trois ouvrages comme témoignages de sa doctrine : *Basis totius theologiæ moralis. Hoc est, Praxis opinionum limitata adversus nimis emotientes, aut plus æquo exasperantes jugum Christi*, Mantoue, 1658, in-fol., 300 p.; *Solutiones trium nodorum in opere de opinionum praxi limitanda agentium juxta censuram D. N. de N. doctoris parisiensis*, Pavie, 1663, in-4^e, 130 p.; *Apocrisis pro doctrina de probabilitate Prosperi Fagnani adversus Apologiam Johannis Caramuel*, Pavie, 1664, in-4^e. On ne sait si Mercori a mis à exécution son projet d'écrire une *Summa casuum conscienciæ in singulis materiis juxta benignam et simul tutiorem partem ex universa opinionum multitudine*. Ennemi du laxisme, Mercori n'attaqua pourtant pas en polémiste les opinions d'Escobar, de Caramuel, de Pasqualigo. C'était un théologien de caractère doux et qui se mouvait avec

une paisible compétence dans le domaine de la morale spéculative. Amis et adversaires se sont complu à louer son esprit et son talent. Ce qu'il pouvait garder de tutorisme était tempéré de beaucoup d'optimisme thomiste, et il n'avait rien de la rigidité janséniste.

Aucune monographie n'a été jusqu'à présent consacrée à ce théologien qui fut pourtant justement réputé. Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 288-289, ne fait que reproduire la trop courte notice de Quéfif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. ii, p. 629.

M.-M. GORGE.

MERINERO Jean, naquit à Madrid en 1600. Il entra dans l'ordre franciscain à seize ans et, ses études achevées, enseigna la théologie au couvent de San-Diego d'Alcala, l'un des plus grands centres de la scolastique espagnole au XVII^e siècle. En 1629, il y publiait son premier ouvrage : *Commentaria in universum Aristotelis dialecticam juxta Duns Scoti, doctoris subtilis, mentem*. Lecteur jubilé, il devint ensuite gardien du couvent de Madrid, puis provincial de Castille. Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca uniuersa franciscana*, Madrid, 1732, t. ii, p. 190. En 1639, au chapitre célébré à Rome, il fut élu ministre général et le pape Urbain VIII confirma son élection par le bref *Cum sicut* du 20 juillet. De Gubernatis, *Orbis seraphicus*, Rome, 1682, t. i, p. 257-8; Charles Marie de Pérouse, *Chronologia historico-legalis ord. seraph.*, 2^e édit., Rome, 1752, t. iii a, p. 6-50. Ce choix cependant ne plut pas à Philippe IV, roi d'Espagne, qui favorisait la nomination du P. Guerra. Mal informé par son représentant et le duc d'Olivarès, et croyant l'élection de Merinero irrégulière et anticanonique, le roi lui interdit tout séjour en Espagne ainsi qu'à ses électeurs. Mais ce malentendu fut bientôt dissipé et Philippe IV reçut à la cour le nouvel élu avec de grands honneurs. Merinero promulgua les statuts du chapitre de Rome par sa lettre *In præcelsa*. Pendant six ans, il gouverna l'ordre séraphique avec zèle, grandement favorisé par Urbain VIII et Innocent XI. Holzapfel, *Manuale historię ord. Fratrum minorum*, Fribourg-en-B., 1909, p. 283-5. En 1645, il fut remplacé par Jean Mazzara de Naples, élu au chapitre général de Tolède. Merinero, de caractère humble et doux, n'aspirait qu'à rentrer dans l'ombre; mais le roi d'Espagne, Philippe IV, le nomma à l'évêché de Ciudad Rodrigo et peu après au siège de Valladolid, 1646-1663. Gams, *Series episcoporum*, p. 89; Gubernatis, *loc. cit.*, p. 258. Merinero mourut en 1663, en renom de sainteté, plerisque *episcopus sanctus appellatus*.

Les ouvrages de Merinero sont considérables. Il publia un cours complet de philosophie scotiste très estimé : *Cursus integer philosophię juxta Doctoris subtilis Joannis Duns Scoti mentem quinque voluminibus Aristotelis logicam parvam et magnam, octo libros de physico auditu, duos libros de ortu et interitu, tres libros de anima copiose et accurate complens*, Madrid, 1659. Un autre de ses écrits a pour objet la définitivité de l'immaculée conception : *Tractatus de conceptione Deiparę Virginis seu de hujus articuli definibilitate*, Valladolid, 1652. Pendant son généralat il écrivit les deux opuscules suivants : *De reformatione ordinis seraphici*, Madrid, 1641; *Commentarium in regula S. Clare*, Madrid, 1642. Après la mort de Merinero, des amis qui conservaient pieusement sa mémoire, éditérent à Madrid en 1668 son *Cursus theologicus juxta mentem Doctoris subtilis*. Le t. 1^{er} traite de la science et de la volonté de Dieu, de la prédestination et de la Trinité, le t. ii, de la béatitude, des actes humains et du péché actuel. Les autres ouvrages de Merinero sur l'incarnation et la grâce, conservés manuscrits au couvent d'Alcala, n'ont pas été publiés. Il faut le regretter. « Merinero, dit le P. Dominique

de Caylus, O. M. C., mérite d'être compté parmi les meilleurs scolastiques espagnols. » Sa science et l'éclat de ses vertus honorent grandement l'école de Duns Scot.

Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispana nova*, 2^e édit., Madrid, 1783, t. i, p. 742; Van den Haute, *Brevis historia ordinis Minorum*, Rome, 1777, p. 338; Othon de Pavie, *L'Aquitaine séraphique*, Tournai, 1907, t. iv, p. 80-96; De Caylus, *Merveilleux épanouissement de l'École scotiste, dans Études franciscaines*, Paris, 1911, t. xxi, p. 309-310; Lopez, *Apuntes bibliográficos, dans Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1917, t. iv, p. 106; Pou y Martí, *Index regestorum familię Ultramontanę, dans Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi, 1919, t. xii, p. 283-288, 544-548.

E. LONGPRÉ.

MÉRITE. — Du latin *meritum*, le mot français mérite se rattache à la racine *mereor*, qui a donné aussi *demereor* et *promereor*. Ce dernier terme devait prendre plus tard, dans la langue théologique, la nuance d'un mérite plus complet : primitivement il semble à peu près synonyme des autres. Suivant le génie de la langue latine, ces verbes ont un sens actif et se disent, par conséquent, de la personne qui mérite ou des actes qu'elle produit. Mais le participe autorise aussi le sens passif et désigne la chose méritée. Cette dualité d'acception a persisté dans les langues modernes.

Il n'est pas inutile d'observer que le grec ne dispose pas d'un terme proprement analogue. Le substantif *ζῆλα* a bien une signification équivalente au latin *meritum*, et c'est ainsi que l'on trouve les expressions *παρὰ ζῆλα* ou *πρὸς ζῆλα* *extra* ou *secundum meritum*. Mais ce terme n'a déjà pas la même souplesse et le verbe correspondant fait défaut. Cette particularité du vocabulaire ne laisse pas d'avoir son importance pour l'histoire de la doctrine elle-même.

Avant de passer dans la langue religieuse, ces divers termes étaient courants dans le langage profane. *Mereri* était d'abord susceptible d'un sens large : suivi d'un nom de personne à l'accusatif, il signifiait : apaiser, fléchir quelqu'un, ou déterminer ses faveurs. Plus souvent il s'employait avec un nom de chose : mériter un honneur, un blâme, et c'est de ce sens précis que dérive le substantif *meritum*. Dans ce cas, il désigne proprement le rapport d'un acte moral à une sanction appropriée. Par extension, il arrive aussi à signifier la réalité même, c'est-à-dire l'acte qui est à la base de ce rapport.

En lui-même, ce terme était neutre, c'est-à-dire absolument indépendant de la qualité du résultat. Forcellini, *Lexicon*, t. iv, p. 107. Chez les auteurs profanes, on le trouve, en effet, employé dans les deux sens. *Divinum et immortale meritum*, disait Cicéron en parlant des soldats morts pour la patrie, *Phil.*, iii, 6. Et de même Suétone, *Aug.*, 45 : *Pro merito adstantium quemque honoravit*. Mais Cicéron écrivait ailleurs, *Sext.*, 17 : *Cæsar a me nullo merito alienus*, où « mérite » se rapporte à une mauvaise action. Ainsi Ovide, *III Pont.*, iii, 70 : *Nam gravior merito vindicis ira fuit*. La même neutralité s'observe chez les Pères. C'est ainsi que saint Augustin parle encore dans la même phrase de *meritum supplicii* aussi bien que de *meritum præmii*. *De div. quaest. LXXXIII*, q. lxviii, 5, P. L., t. xl, col. 73. Seule une épithète pouvait préciser de quel mérite il s'agissait : c'est ainsi que les expressions *meritum bonum*, *meritum malum*, sont courantes sous sa plume. Voir, par exemple, *De gratia et lib. arbitrio*, v, 12 et vi, 13-14, P. L., t. xlv, col. 888-890. Le concile de Trente ne craint pas encore de commettre un pléonasme en parlant de *bona merita*, VI^e session, can. 32, Denzinger-B., n. 842; cf. c. xvi, n. 809.

Cependant on devait arriver à distinguer ces deux réalités si différentes par des termes différents, « mérite » étant réservé aux œuvres bonnes et à leurs

suites, tandis que, pour les œuvres mauvaises, était créé, par opposition, le terme péjoratif de « démérite ». Le premier témoin connu de cette distinction est un poète latin du ^v^e siècle, Claudius Marius Victor, *Com. in Gen.*, III, 448, P. L., t. LXI, col. 964 :

Quanti sit meriti divino credere Verbo,
Demeriti contra quanti non credere...

Au Moyen Age, le parallélisme de ces deux expressions était couramment reçu, témoin l'usage qu'en fait saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. XXI, a. 3-4 : *Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti ?*

Grâce à cette distinction, dont l'esprit ne peut plus aujourd'hui se défaire, le mérite arrive à prendre, surtout dans la langue vulgaire, la signification d'une valeur réelle dans l'ordre du bien. Mais, en soi, c'est un terme de relation, qui désigne le rapport d'un acte moral à ses suites normales, quelles qu'elles soient. L'idée qu'il évoque tient le milieu entre une relation physique appuyée sur des causes naturelles et ce qui serait une simple consécration accidentelle. A la différence de la première, le mérite appartient à l'ordre moral; mais, à l'inverse de la seconde, il est fondé en raison. Il signifie donc, non pas ce qui est ou n'est pas, mais ce qui doit être : il est un titre inhérent à nos actes en vue d'une rétribution proportionnée; il correspond au droit en matière de sanctions. Mais il est clair que cet aspect extérieur et relatif suppose une dignité intérieure en proportion, un état spirituel dont le droit à la sanction est la juste conséquence : de ce chef, la notion de mérite est inséparablement liée à celle de valeur.

Ainsi entendu, le mérite est un élément constitutif de la vie morale et sociale. On ne conçoit pas un acte humain qui ne soit porteur d'une valeur intrinsèque et n'assure à son auteur un titre réel à en recueillir les fruits, bons ou mauvais suivant le cas. Devant notre raison, le bien mérite à celui qui l'a fait louange et récompense, de même que le mal lui vaut blâme et châtiment. L'ordre social consiste précisément en ce que cette loi soit pratiquement observée.

Faut-il appliquer également cette notion dans l'ordre religieux? D'une part, il n'est rien de plus rationnel tout à la fois et de plus instinctif que de concevoir Dieu comme le gardien et, au besoin, le vengeur de l'ordre moral. C'est pourquoi la conscience humaine, si souvent choquée par le spectacle de l'injustice, attend de lui qu'il rémunère les mérites à la mesure de chacun. A la base de cette foi se trouve la conviction élémentaire que nos actes, bons ou mauvais, sont en situation d'être rémunérés devant lui. La psychologie et la théodicée s'unissent donc pour donner au mérite une place essentielle dans nos relations avec Dieu.

D'autre part, comment ne pas tenir compte que Dieu est l'auteur de notre être avec tout ce qu'il peut avoir de bon? Même dans l'ordre naturel, toute conscience éclairée doit bien reconnaître que nos bonnes œuvres sont, en somme, son œuvre. Prétendre à une récompense, se prévaloir d'un mérite devant lui, ne serait-ce pas le traiter comme un étranger à qui nous ne devons rien, alors qu'en réalité il est le maître à qui nous devons tout? Cette difficulté s'aggrave dans l'hypothèse d'un ordre surnaturel, pour cette double raison que l'action prévenante et concomitante de la grâce y est une absolue nécessité, et que la récompense attendue est d'un caractère plus transcendant. Ainsi le sentiment religieux ne semble-t-il pas faire un devoir de nier le mérite que le sentiment moral impose d'admettre.

Sur ces données à l'origine d'un problème déjà par lui-même assez délicat, ont venues se greffer, par

surcroît, toutes les complications de la controverse. La Réforme était logiquement conduite par tous ses principes sur la grâce et la justification à prendre parti contre le mérite. Elle n'y a pas manqué.

Dès la première heure, en effet, cette notion est devenue une de ses plus puissantes machines de guerre, en lui permettant de formuler contre l'Église le grief de pélagianisme. Encore aujourd'hui ses défenseurs n'ont pas désarmé sur ce point et un théologien que nous rencontrerons souvent au cours de cette étude a pu écrire : « Cette position [négative] à l'égard du concept de mérite est tellement liée à toute l'essence du christianisme évangélique, que les catholiques y trouvent avec raison le point proprement central de la contradiction religieuse qui oppose les deux confessions. » H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. LXVII, 1894, p. 597. Et il est aisé de comprendre combien cette lutte de quatre siècles a dû répandre sur ce problème de confusions et de préjugés.

Soit qu'ils aient subi l'influence du protestantisme, soit qu'ils obéissent à l'action de causes parallèles, certains milieux orthodoxes d'Orient professent une semblable opposition à la doctrine catholique du mérite. Voir S. Tyszkiewicz, *Warum verwerfen die Orthodoxen unsere Verdienstlehre* (d'après le théologien russe S. Zarin, *Ascetism*, Pétersbourg, 1907, p. 156 sq.), dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XII, 1917, p. 400-406.

Il s'agit, par conséquent, d'interroger la révélation chrétienne dans son ensemble sur l'immense question de la valeur des œuvres humaines devant Dieu. Par sa pratique et sa pensée générale, l'Église avait depuis longtemps résolu en une synthèse harmonieuse l'apparente antinomie de l'ordre moral et de l'ordre religieux. C'est cette foi que le concile de Trente a définie contre les négations de la Réforme, cependant que l'École s'appliquait à l'entourer des précisions et explications voulues pour mettre au point les données diverses du cas. Il en résulte une doctrine du mérite, qui complète et couronne le dogme catholique de la grâce.

Comme tout le système du surnaturel dont elle fait partie, cette doctrine vient au terme d'une longue élaboration, mais qui a dans la révélation divine son point de départ et son guide. On peut montrer, en effet, comment l'Écriture en a fourni les matériaux, que la tradition patristique et médiévale a progressivement analysés, en attendant que l'Église elle-même la dressât comme un élément de sa foi à l'encontre du protestantisme qui lui en contestait la légitime possession. — I. La doctrine du mérite dans l'Écriture. II. Dans la tradition patristique (col. 612). III. Au Moyen Age (col. 662). IV. A l'époque de la Réforme (col. 710). V. Après le concile de Trente (col. 761).

I. LA DOCTRINE DU MÉRITE DANS L'ÉCRITURE. — Dominés par leur attachement exclusif au langage de la Bible, les anciens théologiens protestants accordaient beaucoup d'importance polémique au fait que le terme de « mérite » n'est pas scripturaire. A ce vocable d'invention humaine Calvin reproche : en effet, d'être tout à la fois inutile et malheureux. *Cuperem cum servatum fuisset semper inter christianos scriptores sobrietatem ne usurpare, quum nihil opus foret, extranea a scripturarum vocabula in animum induerent, quae multum pararent offendendi, fructus minimi.* *Inst. christ.* (édit. de 1539), X, 50, dans *Opera*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. I, col. 769; le passage se retrouve encore textuellement dans l'édition définitive (1559), III, 15, 2, *ibid.*, t. II, col. 579.

Aussi les controversistes catholiques se donnaient-ils beaucoup de peine pour montrer que ce terme n'est

pas absolument étranger aux Écritures. *Non desunt testimonia sacræ Scripturæ*, répond Bellarmin, *ubi ejusmodi nomen vel aperte continetur vel unde facili negotio deducatur. De justificatione*. I. V : *De meritis operum*, c. n, dans *Opera*, Paris, 1873, t. vi, p. 344. Comme preuve directe, il cite surtout Eccli., xvi, 15, d'après la Vulgate, en s'efforçant de prouver que le grec κατὰ ἔργα est bien rendu en latin par *secundum meritum operum*. Mais l'intérêt ne serait-il pas précisément d'expliquer pourquoi la nuance précise de la traduction manque dans l'original? Il se réclame encore de Hebr., xiii, 16 : *Talibus hostiis promeretur Deus*, en reconnaissant d'ailleurs que ce verbe est synonyme d'apaiser : ce qui, dès lors, enlève à ce texte tout droit de figurer au dossier littéraire de la question. A plus juste titre il relève les passages comme II Thess., i, 5; Apoc., iii, 4 et xvi, 6, où se trouve le *nomen dignitatis*. Car, observe-t-il, *quod nos dicimus mereri, dicunt Græci ἀξιοῦσθαι, id est dignum esse, et meritum vocant ἀξίον*. Mais il reste que, pour voisines qu'elles soient, ces deux idées ne sont pourtant pas de tous points identiques et qu'ici encore le terme propre de mérite n'est pas employé. Aussi l'auteur de le chercher, en définitive, sous l'idée de récompense, où il se trouve équivalement contenu.

En réalité, cette question de mots n'a qu'un mince intérêt, s'il est vrai que l'Écriture exprime véritablement la chose. Or c'est ce qui ne souffre pas la moindre difficulté, quand on prend le mérite, ainsi que le demande la logique, au sens d'une valeur morale dont le droit à la sanction est tout à la fois le signe et la conséquence. *Merces et meritum relativa sunt*, note avec raison Bellarmin, *ibid.*, p. 345. De même, saint Thomas d'Aquin avait déjà dit : *Meritum et merces ad idem referuntur. Sum. theol.*, I^a-II^a, q. cxiv, a. 1. C'est d'après cette méthode qu'il faut chercher les fondements bibliques de la doctrine du mérite.

Dès lors, ce n'est plus d'un ou de quelques textes isolés que la preuve dépend; car il en est peu ou pas qui aient, en cette matière, un relief spécial. Il s'agit plutôt d'un vaste courant à capter, partout diffus dans l'Écriture, où se définit en traits multiples et convergents la relation des œuvres humaines aux récompenses divines. De sorte que la preuve gagne ici en complexité ce qu'elle perd en précision. Ne s'agit-il pas, en somme, de marquer le rôle respectif de Dieu et de l'homme par rapport au salut? Pour les protestants, la question doit se résoudre par l'affirmation exclusive de l'action divine. « L'Écriture toute entière, Ancien et Nouveau Testament, écrit. Aug. Grébillat, est une protestation contre la prétention de l'homme... d'instituer en face de la justice divine des rapports autres que ceux que la grâce divine elle-même a librement créés et consentis. » *Exposé de théologie systématique*, Paris, 1890, t. iv, p. 385. Au contraire, l'Église catholique estime avec raison rester fidèle à l'Écriture en affirmant que cette initiative divine n'exclut pas la collaboration du libre arbitre humain et la valeur normale des œuvres qu'il produit.

Sur une matière qui touche au point le plus profond de la vie religieuse, il faut évidemment s'attendre à rencontrer des nuances différentes suivant les époques et les milieux. D'une manière générale, un progrès incontestable se manifeste, à cet égard, du judaïsme au christianisme, progrès qui coïncide avec la marche même de la révélation. Cependant, sous le bénéfice préalable de la grâce de Dieu qui ne perd jamais ses droits et dont la prépondérance est mise progressivement en lumière, il n'est pas trop malaisé d'apercevoir que la valeur des œuvres humaines, dont la claire affirmation caractérise, d'un commun accord, l'Ancien Testament, se confirme en s'épurant dans le Nouveau. — I. Données de l'Ancien Testament. II. Enseigne-

ment de Jésus (col. 593). III. Doctrine des Apôtres (col. 602).

I. DONNÉES DE L'ANCIEN TESTAMENT. — Une parabole célèbre, Luc., xviii, 9-14, met en contraste la superbe du pharisien fier de ses œuvres et l'humilité du publicain repentant. D'autre part, pressé par le besoin de revendiquer l'indépendance de l'Évangile, saint Paul souligne en traits énergiques l'opposition de la foi et de la Loi. Sur ces bases la dogmatique protestante aime construire une philosophie de l'histoire religieuse aux contours tranchés, qui se ramène à l'antithèse de l'Ancien et du Nouveau Testament. En regard de celui-ci, celui-là est la période sacrifiée, où régnerait la « propre justice des Juifs », qui devait être « combattue par Jésus et saint Paul ». A. Grébillat, *op. cit.*, p. 370.

Bien qu'elle puisse favoriser jusqu'à un certain point la tâche de la théologie catholique, cette synthèse est trop superficielle pour être admise comme de tous points exacte. On en retiendra que le protestantisme renonce pour sa conception de l'Évangile à l'appui de la religion juive. Mais un pareil hiatus dans le développement de la révélation divine n'est-il pas bien peu vraisemblable *a priori*? En réalité, si la part de l'homme est particulièrement accentuée dans l'Ancien Testament, il s'en faut que celle de Dieu en soit absente. La véritable imperfection de la religion judaïque lui vient plutôt de ce qu'elle est encore peu ouverte à la recherche des biens éternels et qu'elle envisage moins la destinée des individus que celle de la collectivité. Mais la loi qui règle le sort de celle-ci vaut aussi pour chacun de ses membres et ne tarde pas, du reste, à leur être formellement appliquée. Ainsi les relations entre Jahvé et son peuple esquissent, au moins dans ses grandes lignes, une doctrine générale du mérite. Et si les horizons de l'Ancien Testament sont dominés par la perspective des sanctions terrestres, comme celles-ci sont déjà des rémunérations divines, tout ce que nous savons de son rôle préparatoire invite à penser que les principes qu'il pose à cet égard régneront également dans la sphère supérieure des intérêts éternels, aussitôt que les âmes seront capables d'en faire le principal de leurs préoccupations.

Avec saint Paul, Gal., iii, 24, il reste bien vrai de dire que, pour fixer les rapports religieux du Créateur et de la créature, la Loi n'est que le « pédagogue » et non pas le maître définitif; mais encore est-il qu'à ce titre inférieur ses leçons ne seront point perdues, parce que Dieu même en était déjà l'auteur. Elles se développent sur un double terrain : celui des doctrines et celui des résultats, qui correspond au double aspect, objectif et subjectif, sous lequel le mérite humain peut être envisagé.

1^o Doctrine du judaïsme. — Quoique la Bible toute entière ait pour trait distinctif d'être surtout une littérature d'action sortie de la vie religieuse et destinée à réagir sur elle, certains de ses livres présentent un caractère plutôt didactique, sinon spéculatif, et reflètent davantage ce qu'on peut appeler le côté doctrinal du judaïsme. Les enseignements qu'ils renferment et les faits qu'ils rapportent contribuent également à traduire un certain esprit que l'histoire y retrouve et qu'ils eurent pour but d'inculquer à leurs premiers lecteurs.

1. Principes généraux de la révélation judaïque. — En réunissant les souvenirs que la Genèse a retenus de la période patriarcale et les données déjà plus explicites que les autres parties du Pentateuque nous fournissent au sujet de la Loi, c'est-à-dire ce que la tradition juive a de plus ancien et de plus fondamental, on voit se dessiner une philosophie religieuse où Dieu et l'homme ont chacun leur rôle à jouer.

a) *Part de l'œuvre humaine.* — Si l'anthropologie n'est pas au premier plan du judaïsme, elle découle nettement de sa théodicée. En effet, une des notions les plus essentielles à la religion israélite est, sans conteste, celle de la justice de Dieu. Voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1734-1735. Cet attribut se manifeste en ce que sa conduite envers les hommes ne procède pas du caprice ou de la faveur. Suivant des formules de date postérieure, mais qui répondent à la foi la plus primitive d'Israël et sont régulatrices de tout son développement, Jahvé, loin de faire « acception de personnes », Deut., x, 17, est un Dieu qui rend à chacun selon ses œuvres, I Reg., xxvi, 23. Ce qui veut évidemment dire que ces œuvres, puisqu'il en tient compte, ont une valeur à ses yeux.

En effet, le rapport logique des actes humains à leur sanction préside à la sentence qui suit la chute originelle. « *Puisque* tu as fait cela, dit Dieu au serpent, tu seras maudit entre tous les animaux. » De même pour Adam : « *Puisque* tu as écouté la voix de ta femme » et mangé du fruit défendu, « le sol sera maudit à cause de toi ». Gen., iii, 14 et 17. Un peu plus loin, s'il est écrit que « Jahvé porta un regard favorable sur Abel et sur son offrande », tandis qu'il détourna sa face des oblations de Cain, *ibid.*, iv, 5, la suite montre bien que c'est à cause des dispositions différentes des deux frères.

Ainsi, plus tard, c'est parce que « la méchanceté des hommes était grande sur la terre » que Jahvé les veut détruire tous par le fléau du déluge et, si « Noé trouva grâce aux yeux de Jahvé », c'est parce qu'il était « un homme juste et intègre », en un mot parce qu'il « marchait avec Dieu ». vi, 5, 8-9. Noé lui-même ne se conduit pas autrement lorsqu'il maudit Cham pour son irrévérence et bénit Sem ainsi que Japhet pour le respect dont ils ont fait preuve envers lui. ix, 22-27. Qu'il s'agisse de récompense aussi bien que de châtiment, la Providence divine obéit à la même loi morale qui règle les rapports des hommes entre eux. Dans la suite, cette corrélation continue à se vérifier en maints épisodes significatifs. Les Sodomites sont frappés à cause de leurs crimes. xviii, 20. Ruben et les autres fils de Jacob se sentent punis pour avoir péché contre leur frère Joseph. xlii, 21-22. Au contraire, il n'est pas jusqu'aux sages-femmes égyptiennes qui ne soient récompensées pour le bien qu'elles ont fait aux Hébreux en sauvant leurs garçons. Ex., i, 20-21.

Si grand est le prix des justes devant Dieu que la considération de leurs bonnes œuvres peut retenir sa juste colère à l'égard des méchants. Cette loi de compensation s'affirme avec un admirable relief dans la scène touchante où Abraham marchande auprès de Jahvé le salut de Sodome. Gen., xviii, 23-32. S'il s'y fût trouvé cinquante, quarante-cinq, quarante, trente, vingt ou seulement dix justes, Jahvé eût épargné la ville coupable « à cause d'eux ». Cette puissance d'intercession appartient surtout aux grands serviteurs de Dieu tels que Moïse, qui en fit l'épreuve lorsque le peuple fut tombé dans l'idolâtrie au pied de la montagne, Ex., xxxii, 11-14, 30-32, cf. xxxiv, 8-9, ou eut murmuré contre Jahvé dans le désert. Num., xxi, 7-8.

Telle étant, si l'on peut dire, la condition naturelle des hommes devant Dieu, l'alliance vient leur conférer un titre nouveau. Abraham, qui était déjà l'Élu de Jahvé, reçoit l'assurance d'un surcroît de bénédictions pour lui avoir consenti le sacrifice de son fils unique. « Toutes les nations de la terre seront bénies en ta postérité, *parce que* tu as obéi à ma voix. » Gen., xxii, 18. L'alliance avec Israël prend de même la forme d'un contrat bilatéral, Ex., xxiv, 3-8, dont la portée avait été précédemment exposée en ces termes : « Voici,

l'envoie un ange devant toi... Tiens-toi sur tes gardes devant lui et écoute sa voix... Si tu écoutes sa voix et si tu fais ce que je te dirai, je serai l'ennemi de tes ennemis et l'adversaire de tes adversaires. » Ex., xxxi, 20-22. Ce qui sous-entend comme contre-partie que le peuple sera châtié s'il devient infidèle. En un mot, l'adoption divine étant posée, c'est désormais la conduite du peuple qui doit déterminer la conduite de Dieu. A cet engagement initial se réfèrent tous les commentaires postérieurs qui remplissent le Deutéronome. Voir, par exemple, v, 28-33; vi, 10-25; xi, 13-17, 26-28; xxviii, 1-65; xxxix, 19-xxx, 7, 15-18.

Il ne s'agit là que de promesses collectives. Mais de la prospérité ou des épreuves qui atteignent la nation ses membres sont évidemment appelés à ressentir le contre-coup. On rencontre d'ailleurs l'affirmation du même rapport à propos de préceptes individuels. « Honore ton père et ta mère, prononce le Décalogue, Ex., xx, 12, cf. Deut., v, 16, afin que tes jours se prolongent dans le pays. » Ce qui importe, quel que soit le cas, c'est que les œuvres de l'homme y soient données comme la cause déterminante de la direction que doit prendre la Providence de Dieu et deviennent la mesure de ses effets.

b) *Part de la grâce divine.* — Si s'en faut néanmoins que cette part de l'homme, sur laquelle il fallait tout d'abord insister, soit la principale, ni moins encore la seule.

Les théologiens protestants s'évertuent à disqualifier, au nom de la révélation biblique, certaine « théorie mercenaire consistant à établir une parité de rapports entre la prestation humaine et la rémunération divine ». A. Grétilat, *op. cit.*, t. iv, p. 408. Conception simplifiée pour les besoins de la cause, contre laquelle ils dressent ensuite à plaisir tout ce que l'Écriture enseigne du souverain domaine de Dieu sur l'homme, de la libéralité et de la transcendance de ses dons. Il n'est pas douteux que ces vérités n'appartiennent aux couches les plus profondes de la foi juive; mais seul l'esprit de controverse les peut mettre en opposition avec la doctrine du mérite, dont elles ne font, en réalité, que préciser les conditions.

Une méthode objective consiste, au contraire, à constater la coexistence de ces deux courants. Ce qui oblige à y voir les deux aspects complémentaires d'une seule et même révélation. A ce titre, il est intéressant de saisir une première affirmation de la grâce divine, pour incomplète qu'elle puisse être encore, dès cette période primitive, où le rôle des œuvres humaines est si fermement indiqué.

Pour ce qui concerne l'humanité patriarcale avant Abraham, phase qu'on peut pratiquement faire coïncider avec ce que la théologie postérieure devait désigner sous le nom de « loi de nature », il n'y a pas d'indication précise sur ce point. Une suggestion générale est pourtant déjà fournie par le récit de la création. Du moment que l'homme tient de Dieu toutes les puissances de son corps et de son âme, n'est-il pas logique de rapporter, en dernière analyse, à la même source tous les biens qui peuvent en découler?

En revanche, l'idée de grâce se fait absolument nette, dans le cadre propre à l'Ancien Testament qu'il ne faut jamais perdre de vue, aussitôt que surviennent les promesses spéciales au peuple de Dieu. Toutes sont initialement suspendues à l'élection gratuite d'Abraham. Gen. xiii, 1-3; cf. xii, 14-17; xv, 4-6; xvii, 3-10, qui est ensuite renouvelée et précisée en la personne de Jacob, *ibid.*, xxv, 23. Plus tard, un nouvel élément de libéralité apparaît avec la délivrance du joug égyptien. Ex., xv, 13; cf. Deut., vii, 7-8; viii, 14-16. D'une manière plus générale, Jahvé peut dire, pour affirmer ses libes et incontestables

initiatives : « Je fais grâce à qui je fais grâce et miséricorde à qui je fais miséricorde. » Ex., xxxiii, 19. Parole que devait reprendre saint Paul, Rom., ix, 15, et qui suffirait à faire voir combien est profonde, sous leurs indéniables différences, la continuité religieuse entre les deux Testaments.

A cette grâce radicale, de laquelle dépendent tous les mérites de la race élue, s'ajoute le fait accidentel de ses perpétuelles infidélités. Car, dès le Sinaï, Israël se montre « un peuple au cou raide », Ex., xxxii, 9, cf. xxxiii, 3 et xxxiv, 9, qui irrite par ses révoltes le Dieu qu'il devait servir. Aussi reçoit-il cet avertissement : « Ne dis pas en ton cœur : c'est à cause de ma justice que Jahvé me fait entrer en possession de ce pays. » Deut., ix, 4; cf. viii, 17.

La seule cause positive ici relevée pour expliquer l'entrée du peuple dans la terre promise relève de la justice commutative, savoir la méchanceté des Chananéens; mais on voit ailleurs que la gloire de Dieu lui-même y est intéressée. « Pourquoi, prie Moïse, les Égyptiens diraient-ils : C'est pour leur malheur qu'il les a fait sortir? » Ex., xxxii, 12. « Considère que cette nation est ton peuple. » Ex., xxxiii, 13; cf. Num., xiv, 13-17. A quoi se joint la fidélité qu'il doit à ses promesses et le souvenir des ancêtres : « Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, tes serviteurs, auxquels tu as dit en jurant par toi-même : Je multiplierai votre postérité comme les étoiles du ciel. » *Ibid.*, xxxii, 13. La mention des pères, qui est un hommage à leurs mérites, ne fait que mieux souligner le démerite des fils.

Ainsi le sentiment ému des miséricordes divines doit toujours tempérer, en Israël, la confiance qu'il peut et doit avoir en ses œuvres. Pour réels qu'ils soient, ses mérites ne sont et ne peuvent jamais être indépendants de Dieu, qui lui a donné et lui maintient le moyen de les acquérir. Toute la vie religieuse du peuple juif se développe dans la suite sur la base de cette double conviction.

2. *Application au peuple.* — Comme toujours dans l'Ancien Testament, c'est aux destinées collectives du peuple que ces prémisses fondamentales de sa foi vont tout d'abord s'appliquer.

a) *Livres historiques.* — Rien n'est plus connu que la philosophie dans laquelle les écrivains sacrés encadrent tour à tour les événements de leur histoire nationale. Chaque fois que le peuple devient infidèle à son Dieu, il est invariablement puni; mais il retrouve la miséricorde de Jahvé aussitôt qu'il se retourne vers lui.

Dans cette perspective, la corrélation est absolue et va, pour ainsi dire, de plain-pied entre la faute et le châtiment. « Il s'éleva une autre génération qui ne connaissait point Jahvé, ni ce qu'il avait fait en faveur d'Israël. Les enfants d'Israël firent alors ce qui déplaît à Jahvé et ils servirent les Baals... La colère de Jahvé s'enflamma contre Israël. Il les livra aux mains des pillards qui les pillèrent... Partout où ils allaient, la main de Jahvé était sur eux pour leur faire du mal comme il l'avait dit. » Jud., ii, 10-15.

Le morcellement du style hébraïque ne doit pas induire en erreur : entre les deux phénomènes il n'y a pas seulement succession, mais lien intime. « Puisque cette nation, déclare Jahvé, a transgressé mon alliance..., je ne chasserai plus devant eux aucun ennemi. » *Ibid.*, 20. Et plus loin, iii, 12 : « Les enfants d'Israël firent encore ce qui déplaît à Jahvé, et Jahvé fortifia Églon, roi de Moab, contre Israël, parce qu'ils avaient fait ce qui déplaît à Jahvé. » C'est dire que la conduite sévère de Jahvé est provoquée par les fautes des Israélites et suppose un démerite de leur part.

Inversement la délivrance est toujours présentée

comme une libre initiative de la bonté divine. Le mérite n'a pas à intervenir ici, et pour cause. Mais il n'est pas exclu pour autant d'une manière totale. Car Jahvé attend tout au moins les gémissements de son peuple pour lui venir en aide. Voir Jud., ii, 18; iii, 15; iv, 3; vi, 6-8; x, 10, 15-16. On ne peut demander autre chose à des coupables que ce geste de détresse, qui signifie déjà un commencement de conversion; mais ils ne sont pas dispensés de ce minimum. N'est-ce pas laisser entendre que cette contrition, si imparfaite soit-elle, n'est pas dénuée de toute valeur?

Les livres historiques postérieurs se développent sur un rythme sensiblement identique et autorisent les mêmes conclusions.

b) *Livres prophétiques.* — Avec les prophètes nous rencontrons un enseignement déjà plus explicite, dont l'avenir messianique forme l'objet central.

Il est à peine besoin de rappeler avec quels accents de tendresse ils s'accordent à célébrer les grâces de Dieu sur Israël, qui leur servent de point de départ tout à la fois pour lui montrer son ingratitude et l'exciter à la confiance. Dans le passé, c'est l'élection du peuple, qui résulte uniquement d'un choix bienveillant, complétée par le grand miracle de l'exode, Os., xi, 1; Jér., xi, 4, et, plus expressément, Mal., i, 2-3, qui se retrouve chez saint Paul, Rom., ix, 13. Bienveillance initiale suivie d'une protection amoureuse qui suggère les comparaisons les plus délicates : Israël est pour Jahvé comme une fiancée, Os., i, 10; n, 24 = Rom., ix, 25-26; Ez., xvi, 3-14; comme une vigne, Is., v, 2-4, ou un troupeau, Ez., xxxiv, 6, qui furent l'objet des soins les plus attentifs.

Cette Providence qui veilla sur les origines d'Israël se continue à l'égard de ses destinées présentes. Malgré ses crimes, Jahvé veut encore en laisser subsister tout au moins un « petit reste ». Is., i, 9; vi, 13; x, 20-22; xxviii, 5. A ces « réchappés d'Israël » sont promises les plus larges bénédictions. Is., iv, 2-6; ix, 1-6; xiv, 1-4; Jér., xxxi, 2-8; xxxiv, 4-7. Il est bien clair, d'après toutes ces prémisses réunies, qu'Israël ne saurait revendiquer aucun droit et que tous les biens qu'il est appelé à recevoir sont, en définitive, autant de faveurs gratuites de Jahvé.

Néanmoins la loi générale subsiste qu'il y a un rapport constant entre la conduite de Dieu et celle de son peuple. Elle est fort bien exprimée dans le discours que le prophète Azarias tient au roi Asa : « Jahvé est avec vous quand vous êtes avec lui...; mais, si vous l'abandonnez, il vous abandonnera. » D'où suit cette conclusion pratique : « Vous donc fortifiez-vous et ne laissez pas vos mains s'affaiblir; car il y aura un salaire pour vos œuvres. » II Par., xv, 2-7; cf. Is., xl, 10; Jér., xxxi, 16.

Aussi bien est-ce un lieu commun, chez les prophètes, que de présenter les malheurs d'Israël comme la punition de ses péchés. Am., iii, 1-2, 13-15; iv, 4-12; Os., iv, 1-10; Is., i, 21-26; v, 18-25; Jér., v, 23-29; vii, 16-20. Réciproquement sa délivrance est subordonnée à sa conversion. D'où non seulement les appels réitérés à la pénitence que font entendre tour à tour les hommes de Dieu, par exemple, Is., i, 16-18 et Joël, ii, 12-17 — ce qui déjà permet de supposer que cet acte ne saurait être inutile — mais ces engagements exprès où le retour à Jahvé est une condition assurée de succès. « Si cette nation sur laquelle j'ai parlé revient de sa méchanceté, je me repens du mal que j'avais pensé lui faire », dit Jahvé dans Jér., xviii, 8. Cf., iii, 22; iv, 1-2; Is., lv, 7. Les païens eux-mêmes, quand ils sont ainsi disposés, bénéficient du pardon divin, comme en témoigne l'apostolat classique de Jonas à Ninive, iii, 4-10. A n'en pas douter, le droit à la récompense est moins strict que le droit au châtiment; mais celui-là n'est pas non plus négligé

Deux formules symétriques expriment ce double aspect de la providence de Jahvé sur son peuple. Plus sensible à l'initiative divine, Jérémie priait en ces termes : « Fais-nous revenir vers toi, ô Jahvé, et nous reviendrons. » Lam., v, 21. Zacharie, au contraire, insiste sur le rôle de l'homme, I, 3, et lui reconnaît même la priorité : « Revenez à moi, dit Jahvé des armées, et je reviendrai à vous. » Il suffit de se souvenir que le concile de Trente devait un jour reprendre et rapprocher, au sujet de la justification, ces deux aphorismes complémentaires, sess. vi, c. v, Denzinger-Bannwart, n. 797, pour s'assurer qu'on ne fait pas fausse route en allant chercher une première esquisse de la doctrine du mérite dans les vues directrices, d'après lesquelles les prophètes expliquaient la conduite de Jahvé à l'égard d'Israël.

3. *Application aux individus.* — Bien que la pensée religieuse d'Israël se soit toujours attachée de préférence au sort de la collectivité, le point de vue individuel n'est pourtant pas entièrement exclu de son horizon. Déjà la seule logique obligerait à dire que les destinées de la nation commandent nécessairement celles de ses membres, et surtout que ses obligations ne sauraient être remplies que par eux. Cette conclusion est tellement obvie que, chacun à sa façon, historiens et prophètes commencent à la tirer.

a) *Livres historiques.* — En raison de leur but, les livres historiques n'avaient pas à donner des leçons de morale individuelle : il leur suffisait de celles qui ressortent spontanément des faits. Cependant leurs écrits les mettaient au moins en contact avec la personnalité des rois et chefs du peuple, auxquels ils appliquent tout naturellement la loi fondamentale de la nation.

À la base de leur élévation, se trouve une élection toute gratuite de Dieu, comme on le voit pour Saül d'abord, I Reg., ix, 15-20, et ensuite pour David, *ibid.*, xvi, 1-12. Cf. II Reg., vii, 8. Si, plus tard, Saül est réprimé, c'est uniquement pour ses fautes : « Je me repens d'avoir établi Saül pour roi, prononce Jahvé, *ibid.*, xv, 11; car il se détourne de moi et il n'observe point mes paroles. » De même sont rigoureusement punis les crimes de David, II Reg., xii, 14; xxiv, 10-15; I Par., xxi, 7-14, puis de Salomon, III Reg., xi, 9, et de leurs divers successeurs.

Les bienfaits divins à leur endroit comportent une première part de grâce, savoir la volonté d'affirmer à jamais la race de David. II Reg., vii, 12-29. Mais on peut déjà supposer qu'à cette promesse bienveillante la fidélité du saint roi au service de Jahvé n'est pas étrangère. Aussi rappelle-t-il lui-même à son fils Salomon que sa bonne conduite sera la condition nécessaire et suffisante des bénédictions de Dieu sur son règne. III Reg., ii, 3-4. La même promesse est faite à Jéroboam, *ibid.*, xi, 38, accompagnée de semblables menaces en cas d'infidélité. *Ibid.*, xiii, 21-22; xiv, 8-10, 16. Toute l'histoire postérieure de la royauté se déroule d'après ce schéma.

Jusqu'en cette économie que semble dominer une loi de stricte rétribution, la grâce de Dieu ne cesse pourtant pas de s'affirmer. Salomon eût déjà mérité par ses idolâtries le sort de Saül : si Jahvé lui épargne cette complète réprobation et se contente de lui annoncer la division de son royaume, c'est, dit-il, « à cause de David mon serviteur ». III Reg., xi, 12-13, 32, 36. Providence paradoxale au regard de la justice, mais qui rappelle, d'une part, que la miséricorde ne perd jamais ses droits et, de l'autre, invite ceux qui en bénéficient à une salutaire humilité.

Ces divers sentiments sont comme synthétisés dans la prière que Salomon adresse à Jahvé au moment de la dédicace du temple. On y trouve rappelée, avec l'élection de David, III Reg., vii, 15-16, la condition

à laquelle en reste soumise la permanence. *Ibid.*, 25. De cette condition la réponse de Jahvé, *ibid.*, ix, 3-9, fournit un commentaire explicite, qui se résu-merait assez bien dans la formule populaire « donnant-donnant ».

Est-il besoin de dire que cette loi, sur laquelle les écrivains sacrés reviennent avec tant d'insistance à cause du rôle théocratique dévolu aux rois d'Israël, ne saurait leur être personnelle? Aussi bien qu'aux chefs elle convient au peuple tout entier et donc aux individus qui le composent. Le même texte suggère, en termes déjà très nets, cette généralisation indéfinie. « Juge tes serviteurs, dit Salomon, *ibid.*, viii, 32; condamne le coupable et fais retomber sa conduite sur sa tête; rends justice à l'innocent et traite-le selon son innocence. » Dans une sphère plus modeste, mais, en somme, du même ordre, Noémi disait également à ses belles-filles, Ruth, i, 8 : « Que Jahvé use de bonté envers vous, comme vous l'avez fait envers ceux qui sont morts et envers moi. »

À propos des souverains, on aperçoit donc une règle générale du gouvernement providentiel. Si les hommes doivent à un don de Dieu ce qu'ils sont ici-bas, il dépend de chacun d'y persévérer ou d'en déchoir par leur conduite personnelle et, de toutes façons, leurs œuvres ne se perdent pas.

b) *Livres prophétiques.* — Parce qu'ils étaient essentiellement des prédicateurs, les prophètes devaient avoir plus que personne l'occasion de rappeler aux particuliers leurs devoirs en vue du royaume qu'ils avaient mission d'annoncer.

Autant ils sont ardents à raviver dans le peuple la foi aux espérances messianiques, autant ils sont fermes pour les subordonner à des conditions morales. La conversion du cœur et la pénitence qu'ils réclament de la nation entière ne sauraient avoir de sens que s'il incombe aux individus de les réaliser. C'est donc chacun des Israélites qui doit tout à la fois, avec Zacharie, i, 3, éprouver l'obligation de se convertir et, avec Jérémie, Lam., v, 21, prier Dieu qu'il le convertisse. Par réaction contre l'abus trop réel du sentiment de la solidarité dans le peuple, il est notoire, voir JUGEMENT, t. viii, col. 1742, que les prophètes insistent volontiers sur le sens des responsabilités individuelles. Voir Jer., xxxi, 29-30, et surtout Ézéchiél, xviii, 4 sq., qui conclut son exhortation par ces mots, *ibid.*, 30 : « Je vous jugerai chacun selon ses voies. » Cf. ix, 10; Jer., xvii, 10; xxv, 14; xxxii, 19.

En conséquence, le salut messianique n'est pas applicable à tous automatiquement, mais à ceux-là seulement qui en seront trouvés dignes. « Sion sera sauvée par la droiture et ceux qui s'y convertiront seront sauvés par la justice. Mais la ruine atteindra tous les rebelles et les pécheurs, et ceux qui abandonnent Jahvé périront. » Isaïe, i, 27-28. C'est pourquoi le prophète, tout en s'adressant au peuple en général, y distingue diverses catégories. Il s'élève en justicier contre les pécheurs de tout rang pour leur annoncer les châtements implacables de Jahvé. Voir v, 8-9; ix, 7-10; x, 1-4; xxviii, 14-22. Aux justes, au contraire, il promet « la rétribution de Dieu ». xxxv, 4. Cf. xxvi, 2-4; xxx, 18.

Si le point de vue national semble dominer davantage dans Jérémie, c'est qu'il ne voit pas à faire beaucoup de différence parmi les membres du peuple. Tous seront châtiés, parce que tous lui paraissent coupables, vi, 10-15. « Parcourez les rues de Jérusalem, fait-il dire à Jahvé, v, 1, par reminiscence évidente de la prière d'Abraham pour Sodome; regardez, informez-vous, cherchez dans les places s'il s'y trouve un homme, s'il y en a un qui pratique la justice, qui s'attache à la vérité, et je pardonne à Jérusalem. » Cependant Jahvé distinguera entre les captifs de

Babylone, xxiv, 1-5, comme le voyant distingue entre les figures bonnes et mauvaises d'un même panier.

Avec Ézéchiël, le discernement des individus s'affirme en pleine lumière. Quoique Jahvé soit profondément irrité contre tout le peuple, v, 5-17 et vii, 2-4, il remarque dans Jérusalem « ceux qui soupirent et qui gémissent à cause de toutes les abominations qui s'y commettent » : ceux-là reçoivent une marque spéciale sur le front, qui leur vaudra d'être épargnés. ix, 4-6. Ainsi, quand viendra l'heure de la délivrance, il se fera un triage parmi les exilés, xx, 38 : la partie fidèle retrouvera les bienfaits de l'alliance, tandis que, pour les autres, Jahvé fera « retomber leurs œuvres sur leur tête ». xi, 21.

En somme, devant la grande grâce du salut messianique tout comme dans le cours ordinaire de la Providence, la moralité humaine compte aux yeux de Dieu. Qu'il s'agisse du peuple ou des individus, ils doivent s'attendre à la juste punition de leurs fautes et ne peuvent escompter la possession des biens que la bonté divine leur réserve que s'ils ont soin de les conquérir au prix de leurs efforts. Sans doute ne serait-il pas de tout point exact de dire que les rapports de Dieu avec les hommes se règlent suivant une loi de justice ; car la miséricorde y intervient de toutes parts, en ce double sens que le châtement est au-dessous de la culpabilité et plus encore la récompense au-dessus des bonnes œuvres. Mais il reste que Dieu est essentiellement donné comme un rémunérateur et que son attitude, si l'on peut ainsi dire, est fonction de celle qu'Israël prend à l'endroit de ses volontés. Ce rôle des actions humaines n'est-il pas l'affirmation pratique de leur valeur, c'est-à-dire, en d'autres termes, du mérite qui revient à leur agent ?

Vainement opposerait-on que cette Providence divine se déroule principalement dans l'ordre temporel. Peu importe ici l'objet ; ce qu'il faut retenir, c'est la loi posée à ce propos. Si l'application en est encore restreinte, cette limite tient uniquement à l'insuffisance du développement religieux dans l'ancienne Loi ; mais le fondement moral sur lequel elle repose permet de s'attendre à ce qu'elle trouve tout autant sa place dans l'ordre plus élevé des biens spirituels, dès que la phase des ombres disparaîtra devant celle des réalités.

2° *Résultats pratiques du judaïsme.* — En attendant, cette économie imparfaite devait régner pendant de longs siècles sur le peuple de Dieu. Divers indices permettent tout au moins d'entrevoir quelle sorte de fruits elle y produisait.

1. *Littérature canonique.* — Il n'est pas de documents plus précieux à cet égard que ces livres du canon qui tendaient à organiser la vie religieuse d'Israël ou qui sont l'expression vécue de son développement. L'âme juive y apparaît avec une complexité où se révèle l'action des divers courants qui alimentaient sa foi.

a) *Culte juif.* — Dans toutes les religions, la liturgie est une des formes et une des sources les plus importantes de la piété. Le cérémonial juif était particulièrement riche à cet égard. Il est, par malheur, difficile de savoir avec exactitude quelle impression pouvait résulter de ces rites sur les âmes, et il est probable *a priori* que chacune en prenait à la mesure de ses dispositions spirituelles. Aussi importe-t-il de se mettre en garde contre les schématismes contradictoires qui apportent ici des systèmes tout faits. Tout ce qu'on peut entreprendre avec quelque vraisemblance, c'est d'analyser l'esprit général qui anime ce rituel et qu'il tendait sans nul doute à communiquer.

Puisque l'alliance du peuple avec Jahvé avait pris le caractère d'un contrat, il était dans la logique de cette idée qu'une sorte de cahier des charges vint

déterminer, dans le détail, sous forme de clauses réglementaires, les obligations d'Israël envers son Seigneur. La Loi n'a pas d'autre but. Établie sur la ferme notion du Dieu unique et transcendant, elle entourait cette foi monothéiste d'un réseau d'observances aussi abondantes que rigoureuses. Certains actes étaient commandés : circoncision, offrandes, sacrifices et fêtes annuelles. D'autres étaient interdits, parmi lesquels, à côté de fautes morales, figurait un certain nombre de souillures purement matérielles. Pour les unes et les autres, une procédure d'expiation était prévue. Le tout étant ordonné par Jahvé lui-même et donc le moyen assuré de lui plaire. Or la Loi, qui plongeait ses racines dans la plus ancienne tradition religieuse d'Israël, prenait une place croissante dans sa conduite et ses sentiments à mesure qu'il était moins infidèle à Jahvé. Après l'exil surtout, quand elle eut été l'objet d'une promulgation solennelle en vue de renouveler l'antique alliance, II Esd., viii-x, elle devint une règle de plus en plus respectée et obéie.

Il est certain que, par sa nature même, la Loi était un code de pratiques extérieures plutôt qu'une « introduction à la vie dévote ». La tentation pouvait aisément venir aux Israélites de s'arrêter à la lettre de ses prescriptions et de se croire agréables à Dieu par le seul fait de les avoir matériellement observées. Ce formalisme, qui s'épanouit chez les pharisiens de l'Évangile, dut exister de bonne heure. Dans Isaïe, xxix, 13, Jahvé se plaint que le peuple l'honore seulement « de la bouche et des lèvres ». Quand il s'agissait de pénitence, beaucoup se contentaient de déchirer leurs vêtements, alors que c'était le cœur qu'il eût fallu déchirer. Joël, ii, 13. Et si Jahvé peut s'écrier, Is., i, 11 : « Qu'ai-je à faire de la multitude de vos sacrifices? », c'est évidemment que beaucoup se persuadaient l'avoir par là suffisamment honoré.

Aussi cette dernière période du judaïsme, où s'affermait le règne de la Loi et qui coïncide avec le tarissement de l'inspiration prophétique, est-elle appelée par les historiens « la nuit du légalisme ». Voir JUDAÏSME, t. viii, col. 1636-1638. Les théologiens protestants y trouvent le type de l'altération la plus grave et la plus grossière du principe religieux, celle qui consiste « à placer la condition de la justification dans l'œuvre extérieure issue de la force naturelle donnée une fois à l'homme par le créateur et réputée comme telle méritoire devant Dieu ». A. Gréittat, *op. cit.*, t. iv, p. 370.

Cependant on ne perdra pas de vue que le formalisme populaire est condamné par les auteurs mêmes qui en signalent l'existence : ce qui veut dire que la conscience religieuse d'Israël a toujours été prémunie contre son invasion ou invitée à se guérir de ses atteintes. Au surplus, il est injuste de ne voir dans un système que ses défauts. Saint Paul a dénoncé l'impuissance religieuse de la Loi et la confiance en leur propre justice qu'elle développait chez ses fidèles. Cette polémique ne saurait passer pour une vue historique de tout point complète, et l'abus trop réel qu'un certain nombre de Juifs faisaient de la Loi ne doit pas empêcher de reconnaître que d'autres ont pu en faire un bon usage. Pour bien des âmes, la Loi a dû signifier la volonté de Dieu et ses pratiques éveiller des sentiments de véritable religion. Le symbolisme des sacrifices était assez obvie pour donner ou traduire le sens du péché et susciter le repentir qui en obtient l'effacement. Il n'est pas jusqu'à leur répétition même, Hebr., x, 1-2, cf. vii, 27 et ix, 25, qui ne pût faire naître au cœur une impression d'insuffisance et, par conséquent, d'humilité. Si ces hautes leçons ne furent pas entendues par la masse, pourquoi voudrait-on qu'elles soient restées inaccessibles à tous ?

Ainsi, rien qu'à regarder la Loi et les observances cultuelles qu'elle impose, on pourrait déjà soupçonner que la vie religieuse d'Israël ne fut pas aussi exclusivement vouée au pharisaïsme qu'on se plaît parfois à l'imaginer au profit de certaines thèses. Il reste d'ailleurs que d'autres sources venaient compléter celle-là, et, au besoin, en suppléer le déficit.

b) *Morale juive*. — A côté du Lévitique, il ne faut pas oublier, en effet, que la Loi offrait le Décalogue et que les prophètes furent des moralistes intrépides, qui mirent toute leur énergie à censurer les vices du peuple et à ranimer en lui la conscience de ses devoirs.

« Lavez-vous, purifiez-vous, s'écrie Jahvé; ôtez de devant mes yeux la méchanceté de vos actions; cessez de faire le mal, apprenez à faire le bien. » Cela fait, « venez et plaçons... Si vos péchés sont comme le cramoisi, ils deviendront blancs comme la neige. » Is., 1, 16-18. Une corrélation est bien établie, à n'en pas douter, entre les œuvres des enfants d'Israël et les bénédictions de Dieu; mais ce sont des œuvres d'ordre éminemment moral qui leur sont demandées.

Cette éthique, partout sous-jacente à la religion juive, fait l'objet spécial des livres sapientiaux. Non pas qu'ils s'occupent précisément de dresser un catalogue précis d'obligations pratiques, mais plutôt de réunir des conseils et des maximes propres à diriger ou stimuler l'action individuelle. Par où ils ne représentent que mieux l'inspiration morale du judaïsme.

Malgré son pessimisme, qui le porte à souligner la vanité de l'effort humain, et cet implacable réalisme qui le fait insister de préférence sur les anomalies que révèle en apparence la marche du monde, l'Ecclésiaste n'oublie pourtant pas que « Dieu jugera le juste et le méchant; car il y a un temps pour toute chose et pour toute œuvre ». III, 17. Cf. VII, 6. Aussi son dernier mot est-il pour dire, XI, 16-15 : « Grâces Dieu et observe ses commandements... Car Dieu amènera toute œuvre en jugement, au sujet de tout ce qui est caché, soit bien, soit mal. »

Dans les Proverbes, le principe de la justice divine s'affirme de la manière la plus ferme : « Les yeux de Jahvé sont en tout lieu, observant les méchants et les bons. » XV, 3. Cf. XXIV, 12 : « Ne rendra-t-il pas à chacun selon ses œuvres? » Cette Providence justicière s'applique aux collectivités : « La justice élève une nation, mais le péché est la honte des peuples. » XIV, 34. Cf. XVI, 12. Plus encore s'exerce-t-elle sur les individus. « La crainte de Jahvé augmente les jours, mais les années des méchants sont abrégées. » En effet, « la voie de Jahvé est un rempart pour l'intégrité, mais elle est une ruine pour ceux qui font le mal ». X, 27, 29. — Sur la base de cette théodicée une morale s'élève, où la moralité des œuvres humaines s'achève et se fixe en de justes rétributions. « L'homme bon fait du bien à son âme, mais l'homme cruel trouble sa propre chair. Le méchant fait un gain trompeur, mais celui qui sème la justice a un salaire véritable. Ainsi la justice conduit à la vie, mais celui qui poursuit le mal trouve la mort. Ceux qui ont le cœur pervers sont en abomination devant Jahvé, mais ceux dont la voie est intégrale lui sont agréables. Certes le méchant ne restera pas impuni, mais la race des justes sera sauvée. » XI, 17-21. Cf. III, 33; XII, 2-3; XIII, 16, 21. Il est vrai que ces rétributions divines s'exercent encore « sur la terre », XI, 31; mais ce qu'il faut ici retenir, c'est que les œuvres de l'homme en sont le principe et la mesure. — C'est pourquoi l'auteur invite chaleureusement à mener une vie conforme à la sagesse. IV, 4-19. L'âme docile à ses leçons sera comme la femme forte sur le portrait de laquelle se termine son recueil : « Aux portes ses œuvres la louent. » XXXI, 31. Et le sage entend que ces « œuvres » morales l'emportent sur toutes les observances rituelles : « La

pratique de la justice et de l'équité, voilà, dit-il, XXI, 3, ce que Jahvé préfère aux sacrifices. »

Plutôt soucieux de résultats que de spéculation, l'auteur ne s'explique d'ailleurs pas sur la source dernière de la bonne conduite qu'il recommande. On voit cependant que la sagesse d'où elle procède est un don de Dieu, II, 6 : ce qui laisse la porte ouverte à l'idée de la grâce. Son expérience, au demeurant, est assez avertie pour interdire à l'homme trop de confiance dans sa propre vertu. « Qui dira, demande-t-il, XX, 9 : J'ai purifié mon cœur, je suis net de mon péché? » Par où l'on voit suffisamment que le moralisme des Proverbes, où l'effort humain est au premier plan, n'est pas tellement exclusif de cette vue religieuse qui en fait remonter à Dieu tout le mérite.

On retrouverait aisément les mêmes directions fondamentales à travers les autres livres sapientiaux. Tous n'ont pas d'autre but que de prêcher le culte de la sagesse, d'exciter aux actes qu'elle inspire et d'en garantir la durable valeur. L'Ecclésiastique s'élève expressément contre le formalisme qui s'attache aux pratiques purement extérieures. VII, 11 et XXXV, 1-5. Il assure que « la charité fait à chacun sa place [devant Dieu] selon ses œuvres ». XVI, 15. Texte dont la Vulgate ne fait que réaliser pleinement la signification en y introduisant le terme qui est aujourd'hui classique : *secundum meritum operum suorum*. Cf. XIV, 21; XVI, 16-24; XXXV, 24. Et déjà l'auteur de la Sagesse étend ces justes rétributions de Dieu, III, 7, 10 et V, 16, jusqu'à la vie éternelle. Voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1747-1748.

Dans le même ordre d'idées se place le livre de Tobie, dont on peut dire qu'il n'est guère qu'une prédication en acte de ce que doit être la morale d'un véritable Israélite. Voir IV, 7-12; XII, 9-12. La vertu de l'aumône en vue de la rémission des péchés est aussi relevée dans Daniel. IV, 24.

L'intérêt de ces divers livres n'est d'ailleurs pas tant dans le fait qu'ils proclament la nécessité des œuvres et leur valeur au regard de notre destinée que dans leur insistance à les recommander. Ils traduisent une pédagogie où la morale tient le rang principal. Dans la mesure où ces directions furent efficaces — et il n'est pas douteux qu'elles ne l'aient été beaucoup — l'importance du mérite individuel établi sur la pratique assidue des bonnes œuvres cessait d'être une doctrine abstraite pour devenir une réalité psychologique et une source d'action.

c) *Piété juive*. — Ce que les autres livres laissent deviner des sentiments dans lesquels devait se mouvoir la religion des Israélites pieux, les Psaumes le décrivent au grand jour. Le psautier est le témoignage par excellence de la piété juive, en ce double sens qu'il exprime sur le vif les dispositions les plus intimes de ses auteurs, et qu'il en développa de semblables dans l'âme des générations subséquentes qui en nourrirent leur dévotion.

On y retrouve le principe fondamental que Dieu « rend à chacun selon ses œuvres ». Ps., LXXI, 13. C'est pourquoi le Psalmiste attend de lui comme un « salaire » le châtimement des pécheurs. Ps., XXVII, 4-5; CXXXV, 8; VII, 12, 17. Il n'espère pas d'un moins ferme espoir la protection et, au besoin, la revanche des opprimés. Ps., III, 6-7; V, 12-13; IX, 8-11; X, 14.

Plus intéressante pour la psychologie religieuse du judaïsme est l'application que le psalmiste se fait à lui-même de ces prémisses dogmatiques. Beaucoup de psaumes roulent sur le thème du juste persécuté qui sollicite sa délivrance. On y voit que sa confiance repose assurément sur la puissance et la miséricorde de Jahvé, mais aussi que, pour en obtenir le bienfait, il ne craint pas, à l'occasion, de faire état, et presque

étalage, de ses bonnes actions. — C'est ainsi qu'on peut lire dans Ps., vii, 4-5, 9 :

Jahvé, mon Dieu! Si j'ai fait cela,

Si l'y a de l'iniquité dans mes mains,

Si j'ai rendu le mal à celui qui était paisible envers moi,

Si j'ai dépouillé celui qui m'opprimait sans cause.

Que l'ennemi me poursuive et m'atteigne...

Rends-moi justice, ô Jahvé,

Selon mon droit et selon mon innocence.

Et encore, Ps., xvii, 21-22 :

Jahvé m'a traité selon ma droiture,

Il m'a rendu selon la pureté de mes mains.

Car j'ai observé les voies de Jahvé.

Et je n'ai point été coupable envers mon Dieu.

Voir de même Ps., xxv, dont la dernière partie, 6-12, est passée dans l'offertoire de la messe romaine : *Lavabo inter innocentes manus meas*, et Ps., cxxxviii, 21-24.

Prises au pied de la lettre, ces formules ne semblent-elles pas rendre un son presque pharisaïque? On peut en juger aisément par l'embarras qu'éprouvent les commentateurs du psaume *Lavabo* pour l'accorder avec l'esprit de l'ascétisme chrétien. Il suffit d'observer ici que les plus appuyées ne présentent jamais le secours divin comme un droit. En faisant la part qui convient à l'emphase d'un style poétique, où les traits sont çà et là quelque peu forcés, il reste que ces textes traduisent un des mouvements les plus naturels de l'âme juive, de toute âme religieuse : savoir le bon témoignage qu'une conscience pure est en droit de se rendre à elle-même devant Dieu et le motif d'espérance qu'elle peut y puiser.

A ce sentiment d'autres viennent d'ailleurs faire contrepoids. Le psalmiste est si éloigné de compter uniquement sur ses propres mérites qu'il chante avec amour sa reconnaissance pour l'inépuisable bonté divine, Ps., ciii, 1-14, qu'il se confie en Jahvé surtout à cause de son nom, Ps., xxx, 4, et reconnaît à maintes reprises sa propre indignité. « Ne te souviens pas des fautes de ma jeunesse, ni de mes transgressions; souviens-toi de moi selon ta miséricorde. » Ps., xxiv, 7. Voir de même Ps., cxlii, 2 : « N'entre pas en jugement avec ton serviteur; car aucun vivant n'est juste devant toi »; Ps., xxxi, 2 : « Heureux celui à qui sa transgression est remise et son péché pardonné »; Ps., cxxix, 3 : « Si tu gardais le souvenir des iniquités, ô Jahvé mon Seigneur, qui pourrait subsister? » A côté de ces textes épisodiques, mais d'autant plus significatifs, est-il besoin de rappeler cette hymne au repentir qu'est le psaume *Miserere*? L'ensemble du peuple doit d'ailleurs s'inspirer des mêmes sentiments que les individus. Ps., lxxviii, 8-11.

En définitive, le psautier traduit tour à tour et avec une égale énergie la confiance que l'homme de bien est autorisé à mettre en ses bonnes œuvres devant la justice de Dieu, et l'humilité dont il ne peut se défendre au souvenir de ses péchés. L'une ou l'autre de ces impressions domine suivant les circonstances; mais l'une et l'autre y coexistent sans se contrarier ni se détruire. Par où l'on peut voir que l'attitude complexe du croyant juif n'était pas, à tout prendre, tellement différente de celle qui est la nôtre encore aujourd'hui.

Ce même dualisme se constate en d'autres passages, qu'on peut assimiler aux Psaumes pour leur caractère de témoignages psychologiques. L'apologie de sa propre innocence se retrouve sur les lèvres de David, II Reg., xxii, 21-17, de Jérémie, xv, 15-18, et, à plus forte raison, de Job. Voir vi, 30; xiii, 23; xxiii, 3-5; xxxi, 1-35; cf. xxxiii, 8-9. Néanmoins les contradicteurs du patriarcat ne sont pas les seuls à rappeler que tout homme doit se sentir pécheur, iv, 17; xi, 4-6 : lui-même a des mots de profonde humilité. ix, 2-3,

15. Jérémie confesse également les péchés du peuple, xiv, 7, et trouve des accents qui font déjà penser à ceux de saint Paul pour dire, ix, 23-24 : « Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse...; mais que celui qui veut se glorifier se glorifie d'avoir de l'intelligence et de me connaître, de savoir que je suis Jahvé. » « Ce n'est pas à cause de notre justice que nous te présentons nos supplications, dit à Dieu Daniel, ix, 18; c'est à cause de tes grandes compassions. » Les dures leçons de l'exil inspirent à Esdras de semblables sentiments, I Esdr., ix, 6-15, ainsi qu'aux autres rapatriés. II Esdr., ix, 6-37.

On voit que l'âme juive n'était pas à ce point absorbée par la recherche et la contemplation de ses mérites personnels qu'elle n'en sentit déjà l'insuffisance. La préoccupation des bonnes œuvres et la juste estimation de leur prix allaient de pair chez elle avec la perception, au moins confus et sporadique, de ce qu'elle devait à la grâce de Dieu. Des principes généraux que fournissait la révélation judaïque chacun tirait des applications proportionnées à son niveau spirituel. Mais, au total, ici comme ailleurs, l'Évangile aurait moins à détruire qu'à perfectionner.

2. *Littérature rabbinique.* — S'il fallait un *confirmatur* aux conclusions qu'autorisent ces données de l'Écriture, on le trouverait dans la théologie que les écoles rabbiniques allaient plus tard en tirer. Il est vrai que cette littérature est chronologiquement postérieure à l'essor du christianisme; mais on ne saurait douter qu'elle ne se réfère à des traditions plus anciennes. Or, à défaut d'une systématisation proprement dite, on y rencontre d'assez nombreux aperçus où la doctrine du mérite est déjà touchée sous ses principaux aspects. Voir F. Weber, *Jüdische Theologie*, p. 277-306, et, ici même, JUDAÏSME, t. viii, col. 1627-1628.

a) *Rôle de la grâce.* — Bien qu'elle n'y soit pas la plus apparente ni la plus développée, la part de Dieu n'y est pas entièrement méconnue.

Elle est une conclusion de la souveraine indépendance du Créateur à l'égard de son œuvre. « Dieu dit à Moïse : Je ne dois rien à la créature; tout ce que l'homme fait est (le résultat d'un) commandement. C'est donc par grâce que je lui donne. Non que je doive quelque chose à n'importe quelle créature; c'est par grâce que je leur donne, car il est écrit, Ex., xxxiii, 19 : A qui je suis favorable, à celui-là je suis favorable et de qui j'ai pitié, de celui-là j'ai pitié. » *Tanchuma*, Eth., 3. Cf. *Schemoth rabba*, c. 45, où il est question d'un trésor d'où Dieu tire par pure grâce ce qu'il donne à ceux qui bénéficient de sa miséricorde.

Les plus grands et les plus saints des patriarches sont eux-mêmes soumis à cette loi. A propos de Gen., xxiv, 12, on lit dans *Beresch. rabba*, c. 60 : « Tous ont besoin de la grâce, même Abraham à cause duquel... la grâce se meut à travers le monde. Lui aussi, il avait besoin de la grâce. »

Il est vrai, selon la remarque de F. Weber, *op. cit.*, p. 304, que « de telles affirmations voisinent immédiatement avec la doctrine du salaire et qu'on n'en tire pas les conséquences [qu'elles comporteraient]. Dieu a plutôt, dans l'ensemble, ainsi réglé les choses que ses grâces dépendent des actions antérieures de l'homme. La voie ordinaire du salut est que chacun s'en rende digne par sa conduite : la grâce est la voie extraordinaire. » Ainsi en est-il également pour le peuple. « Si vous n'avez aucune justice, je vous rachèterai à cause de moi-même », prononce Jahvé, dans *Schemoth rabba*, c. 30. Cf. *Ruth rabba*, i, 6 : « Si Israël en est digne, Dieu procède à son salut; mais, même s'il n'en est pas digne, Dieu le sauve à cause de son grand nom. »

Pour imparfaite qu'en soit la notion et réduite l'importance, il n'en reste pas moins significatif que,

même dans la conception rabbinique, la grâce divine ait sa part.

b) *Rôle du mérite individuel.* — Il n'est pas douteux cependant que la prépondérance ne soit ici franchement accordée au mérite de l'homme.

A chaque précepte divin correspond une rémunération déterminée; pour chaque bonne action Dieu a un trésor spécial. *Schemoth rabba*, c. 45. C'est pourquoi la Thora contient plusieurs prescriptions, pour qu'Israël puisse multiplier ses droits à la récompense. *Maccoth*, 23 b. Si le salaire de chaque commandement n'est pas connu, c'est pour que l'homme ne se jette pas sur ceux qui en comportent un plus élevé. *Debarim rabba*, c. 6. Ce qui d'ailleurs entraîne comme conséquence, note très justement F. Weber, *op. cit.*, p. 302, que « la pensée de la récompense ne soit pas l'unique règle de la conduite humaine ». En tout cas, *ibid.*, p. 303, « l'accomplissement du devoir a le caractère d'un don fait à Dieu et la récompense est une rétribution de Dieu ».

Toutes les œuvres de la Loi donnent lieu à un mérite, mais dans la mesure des charges qu'elles imposent. Les plus faciles auront une récompense : *a fortiori* celles qui réclament des sacrifices ou font courir des dangers. *Tanchuma*, Bo 11. De toutes la plus importante est l'observation du sabbat : elle remplace la dîme pour les Juifs de la *Diaspora*. « Si quelqu'un consacre quelque chose au sabbat, le sabbat ne manquera pas de le lui payer. » *Schabboth*, 119 a. L'aumône a une valeur toute particulière, parce qu'elle est une œuvre surrogatoire. Voir sur ce dernier point W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, p. 395.

Le mérite s'applique d'abord à la destinée individuelle. A celui qui les accomplit avec fidélité les bonnes œuvres assurent, bien entendu, les bénédictions de la vie présente, mais aussi de la vie future. La théologie rabbinique distingue entre le capital et les revenus : « Celui-là est réservé pour le monde à venir, tandis que de ceux-ci on profite dès maintenant. » F. Weber, *op. cit.*, p. 305. Et il est bien évident que de ces deux formes de rétribution la première est la plus importante. « Ici-bas celui qui observe les commandements ne sait pas quel salaire lui sera donné de ce chef. Dans l'autre monde, quand il verra ce salaire, il en sera étonné; car le monde entier ne le peut comprendre. » *Schemoth rabba*, c. 30.

Mais là ne se borne pas le rôle du mérite : Dieu en a fait un des ressorts de sa Providence, de telle façon que ses actes les plus solennels dans l'histoire du salut ont pour condition les bonnes œuvres des saints. « Une chose en entraîne une autre; c'est ainsi que la conduite de Dieu se règle d'après celle de l'homme. » *Bamidbar rabba*, c. 14. « Abraham avait une telle dignité devant Dieu que c'est en vue de lui qu'il créa le monde. » *Pesikta*, 200 b. Mais le mérite de Noé soulève des contestations : d'aucuns tiennent qu'il fut assez grand pour sauver le monde au moment du déluge, tandis que d'autres le trouvent insuffisant pour cela. *Beresch. rabba*, c. 29-30. Ainsi les événements de l'Exode ont leur cause, au moins partielle, dans l'attachement dont témoignait le peuple pour la loi de Jahvé. De même en sera-t-il pour la suprême rédemption qui l'attend à l'avenir. Voir F. Weber, p. 317-312.

Un fait cependant procède de la pure libéralité divine, tout comme la pluie et les astres du ciel : c'est le don de la Thora. *Schemoth rabba*, c. 41. Jusque-là c'est la grâce qui régnait et Israël n'avait encore aucun mérite; c'est depuis lors seulement que sa conduite détermine celle de Dieu à son endroit. *Bamidbar rabba*, c. 12. Ce qui veut dire que, jusqu'en cette théologie mercantile, où tout se règle entre Dieu et

l'homme suivant la stricte procédure du doit et de l'avoir, un certain soupçon se fait jour qu'à la base de tous nos mérites il faut présupposer un libre engagement divin.

c) *Rôle de la solidarité et réversibilité des mérites.* — On n'aurait pas une idée complète du judaïsme rabbinique si l'on n'ajoutait que la notion de solidarité, déjà constatée dans les plus anciennes couches de la Bible, voir plus haut, col. 579, y avait pris un développement considérable, en vue de remplacer ou de majorer, suivant les cas, les mérites individuels. Voir F. Weber, *op. cit.*, p. 292-302.

Cette idée s'applique d'abord et surtout aux mérites des anciens Pères. Jean-Baptiste devait gourmander, Matth., iii, 9, ces Juifs qui se fiaient, pour échapper à la colère divine, sur ce qu'ils étaient des fils d'Abraham. Cette conviction populaire reflétait exactement la doctrine des écoles. « De même que le serment est soutenu par le roseau, ainsi l'est Israël par le mérite de la Thora, qui fut écrite au moyen d'un roseau. Et de même que le serment s'appuie sur un tuteur de bois sec, tandis que lui-même est verdoyant, ainsi Israël s'appuie sur le mérite de ses pères, bien qu'ils soient morts. » *Wajikra rabba*, c. 36. Aussi la communauté peut-elle s'appliquer la parole de l'Écriture, Cant., i, 5 : *Nigra sum sed formosa*. « Je suis noire, dit-elle, par mes propres œuvres, mais belle par l'œuvre de mes pères. » *Schemoth rabba*, c. 23.

Par ces « pères » il faut entendre éminemment Abraham, Isaac et Jacob. Élie ne fut exaucé sur le Carmel que lorsqu'il eut rappelé leurs noms. *Schemoth rabba*, c. 44. Mais il faut également y ajouter tous les justes qui les ont suivis, depuis Moïse et David jusqu'aux rabbins les plus récents que leur renom de sainteté avait rendus particulièrement vénérables. *Wajikra rabba*, c. 2. Tous ces mérites réunis forment un capital qui est pour Israël comme un bien de famille; c'est pourquoi les Juifs sont instamment mis en garde contre les alliances avec les races étrangères qui leur en feraient perdre le profit.

A ce commun trésor chacun, du reste, est invité à joindre sa part de mérites supplémentaires. « Si quelqu'un veut recevoir une récompense pour ses moindres bonnes actions, son mal ne lui sera pas pardonné. C'est un criminel qui ne laisse rien à ses enfants... Si les premiers pères avaient reçu leur salaire en ce monde..., d'où viendrait le mérite dont bénéficier maintenant leurs héritiers? » *Schemoth rabba*, c. 44.

De ces tendances diverses, toujours complexes, souvent confuses, on conçoit que pussent résulter les états d'âme les plus différents. Le Nouveau Testament nous porte à considérer surtout, dans le judaïsme, ses abus ou ses défaillances. D'instinct on pense tout d'abord au pharisaïsme classique, dont l'Évangile a tracé le portrait, Luc., xviii, 11-13, cf. Matth., xxiii, 23-28, et dont tout l'horizon se borne au formalisme des pratiques extérieures. Saint Paul a popularisé le type du juif dévot, fier de sa race et de sa fidélité à la Loi, qui attend de Dieu le salaire de ses œuvres. Rom., ii, 17; iv, 4. Il serait injuste cependant de ne regarder qu'à ces produits inférieurs d'un judaïsme rétréci ou dévié. On n'oubliera pas que le Christ a aussi rencontré sur son chemin de ces « bons Israélites » dans lesquels il n'y avait pas d'artifice, Joa., i, 47; de ces docteurs qui savaient ramener toute la Loi au double commandement qui prescrit l'amour de Dieu par-dessus toutes choses et du prochain comme soi-même, Marc., xii, 28-34; de ces âmes droites et saines, comme celle du jeune homme riche, Matth., xix, 16-22, qui n'avaient plus qu'à s'élever au suprême renoncement que comporte l'Évangile. Si trop de branches stériles déparent le vieux tronc

d'Israël, cf. Luc., xiii, 6-9 et Matth., iii, 10, pourquoi ne pas tenir compte de ces fleurs délicates qu'il suffit au maître de voir, Marc., x, 21, pour les aimer? Aux côtés mêmes du pharisien orgueilleux et superficiel, n'est-ce pas l'ancienne Loi qui fournit à Jésus le type du publicain pénitent?

Malgré tout, l'Ancien Testament ne représente qu'une forme encore imparfaite de la révélation. Son rôle fut surtout d'accentuer l'aspect éthique des relations de l'homme avec Dieu. De ce chef, bien que l'idée de grâce n'en soit pas complètement absente, la première place y est accordée à la notion des œuvres et du mérite qui en est la conséquence. C'était là une vérité de valeur éternelle, et qui devait survivre, parce que liée à la notion même de l'ordre moral. Mais il y avait lieu de mettre plus nettement à la base des destinées individuelles, cette élection et cette miséricorde divines qu'Israël n'appliquait guère qu'au sort de la collectivité. Il fallait surtout détacher les âmes des espérances terrestres pour tourner leurs aspirations et leurs efforts vers les biens de l'au-delà.

Cette spiritualisation de la foi et de la vie religieuses sera l'œuvre du Nouveau Testament. Mais, dans la poursuite de ces fins supérieures offertes à l'activité humaine par la révélation évangélique, les lois fondamentales qu'avait posées l'Ancien Testament, sur la nécessité, la valeur et la récompense de nos bonnes œuvres, garderont leur place et développeront leur jeu.

II. ENSEIGNEMENT DE JÉSUS. — Par opposition aux ténèbres du judaïsme, l'Évangile, d'après la dogmatique protestante, serait l'avènement de la pleine et définitive lumière. Tandis que là dominait la Loi et le culte servile de ses préceptes à fins intéressées, ici rayonnerait dans toute sa pureté l'affirmation de la grâce, et d'une grâce tellement souveraine que l'homme n'aurait plus qu'à se l'approprier avec amour.

Au lieu de ce contraste absolu, les faits révèlent une véritable continuité. Il n'est pas douteux que l'Évangile ne mette au premier plan les libres initiatives de Dieu et, par suite, ne réagisse d'autant contre les prétentions du pharisaïsme en tout ce qui concerne le salut. Mais l'œuvre divine appelle ici encore l'œuvre humaine, bien loin de s'affirmer à son détriment. De même que le judaïsme a tout au moins entrevu que Dieu est pour nous l'auteur de tous nos biens et que l'âme religieuse doit se sentir par rapport à lui dans un état de perpétuelle dépendance, le Christ, en donnant à cette vérité son plein relief, ne manque pas de la compléter en ajoutant tout ce que ces faveurs divines imposent d'obligations, tout ce qu'elles font naître d'espérances. Et c'est ainsi qu'aux diverses phases de ce qui est éminemment une économie de grâce, on peut voir la considération de l'homme intervenir.

1^o *Principe du salut : Don de l'Évangile.* — Il est notoire que la foi messianique se résumait, pour les juifs pieux, dans l'attente du salut, quelle que pût être d'ailleurs la diversité de leurs conceptions à cet égard, et que cette aspiration se nuancait d'une particulière impatience à mesure qu'approchait la « plénitude des temps ».

A cet élan des âmes fidèles l'Évangile fut la réponse. Dès sa naissance, Jésus avait été salué comme « sauveur ». Luc., ii, 11 et 30. Cette même conviction inspire ensuite tout son ministère public et fonde la foi des premiers croyants. Saint Pierre prêchait devant le sanhédrin : « Il n'est pas sous le ciel d'autre nom (que celui de Jésus) qui soit donné aux hommes pour être sauvés », Act., iv, 12, et saint Paul devait bientôt écrire de l'Évangile, Rom., i, 16, qu'il est « une vertu de Dieu pour le salut de quiconque croit ». Rien n'est

done plus important que de voir dans quelles conditions se présente cette première et fondamentale manifestation du plan providentiel.

1. *Don initial de Dieu.* — Or c'est à Dieu qu'appartient ici incontestablement l'initiative.

« Dieu a tellement aimé le monde, lit-on, Joa., iii, 16, qu'il a donné son Fils unique. » « Non que nous ayons aimé Dieu, commente l'Apôtre, I Joa., iv, 10 : c'est lui qui nous a aimés et nous a envoyé son Fils. » Cf. *ibid.*, 14. Pour saint Paul également, c'est « Dieu qui envoie son Fils dans la ressemblance d'une chair de péché ». Rom., iii, 3. Ce mystère est un de ceux qui relèvent uniquement de son bon plaisir et ne saurait avoir d'autre fin que « la louange de la gloire de la grâce dont il nous a gratifiés en son bien-aimé ». Eph., i, 6.

Sans présenter d'affirmations aussi dogmatiques, les Synoptiques, à n'en pas douter, suggèrent sous forme concrète la même impression. Déjà pour les Juifs fidèles dont l'Évangile de l'enfance rapporte les sentiments, l'avènement du Messie, dont ils ont la joie de saluer l'aurore, est un acte de la seule miséricorde divine. Luc., i, 54, 68, 72, 78. Jésus, lui aussi, se donne comme un « envoyé », et sa mission vient au terme de toutes les avances que Dieu n'a cessé jusqu'à là de faire à son peuple. Matth., xxi, 33-39; xxiii, 34-37. En lui, c'est le Père qui révèle sa personne et ses éternels secrets. *Ibid.*, xi, 27; xiii, 16-17.

Non moins que l'origine de son message, le milieu auquel Jésus l'adresse de préférence en fait ressortir le caractère de miséricordieuse bonté. Dès le début de son ministère, à la synagogue de Nazareth, il s'applique les paroles prophétiques par lesquelles Isaïe, lxi, 1-2, décrivait l'époque messianique comme une année jubilaire, qui serait marquée par l'évangélisation des pauvres gens, la guérison des âmes meurtries, la délivrance des captifs, le soulagement des opprimés. Luc., iv, 17-21. Plus tard, il réserve son ministère aux « brebis perdues de la maison d'Israël ». Matth., xv, 24; cf. x, 6. Car ce sont les malades et non pas les bien portants qui ont besoin du médecin. *Ibid.*, ix, 12. — Qu'il s'agisse de l'ensemble de l'humanité ou de ses destinataires immédiats, l'Évangile se présente comme un bienfait divin d'où le mérite de l'homme est absolument exclu.

2. *Conditions individuelles d'application.* — De même la répartition individuelle de cette première grâce semble tout d'abord porter le caractère exclusif d'un don gratuit.

Ce n'est pas à tous indistinctement, mais à un petit nombre de privilégiés, qu'il est « donné de connaître les mystères du royaume ». Matth., xiii, 11. Non seulement il y faut une révélation d'en haut, *ibid.*, xvi, 17, mais la distribution de cette lumière divine obéit à des lois qui renversent l'échelle commune des valeurs. Elle est refusée aux sages et aux prudents de ce monde pour être accordée aux tout petits. Matth., xi, 25. Les « fils du royaume » s'en voient frustrés, tandis que des étrangers en profitent. *Ibid.*, viii, 12; cf. Luc., iv, 25-27. « Les publicains et les prostituées vous précéderont dans le royaume », déclare Jésus aux pharisiens. Matth., xxi, 31. Programme en apparence déconcertant, qui ne s'applique pas seulement dans la parabole des « deux hommes qui montent au temple pour la prière », Luc., xviii, 8-14, mais dont les exemples de Zachée le publicain, *ibid.*, xix, 5-9, et de la pécheresse, *ibid.*, vii, 37-49, tendent à faire une vivante réalité. Cf. Joa., iv, 16-29. Suivant l'aphorisme proverbial retenu par Joa., iii, 8, « l'esprit souffle où il veut ».

Il s'en faut néanmoins que la gratuité des voies divines soit synonyme d'arbitraire. Car l'appel des publicains et des courtisanes est évidemment subor-

donné à leur conversion. Le publicain de la parabole fait au moins un acte d'humilité, Luc., xviii, 13; celui de l'histoire répare largement ses injustices et donne aux pauvres la moitié de ses biens, *ibid.*, xix, 8, et, si la courtisane reçoit son pardon, c'est « parce qu'elle a beaucoup aimé ». *Ibid.*, vii, 47. De même la réprobation des « fils du royaume » a pour cause leur infidélité, cf. Matth., xxi, 8, dont la repentance des autres a précisément pour but de faire ressortir l'anomalie. Tout ce que l'Évangile veut marquer ici par ce contraste, c'est que les dispositions réelles des âmes ne sont pas toujours conformes à ce que leur tenue extérieure semblerait de prime abord devoir faire supposer.

Pour tous, en effet, une condition est indispensable, savoir la pénitence. Après Jean-Baptiste, Matth., iii, 2, Jésus ouvre par là sa prédication *ibid.* rv, 17. Les reproches qu'il adresse aux villes infidèles des bords du lac, *ibid.*, xi, 20, la leçon menaçante qu'il tire du figuier stérile, Luc., xiii, 3-9, indiquent suffisamment que cet acte est à la portée de chacun. Voilà pourquoi l'attitude des hommes à l'égard de l'Évangile commande celle de Dieu à leur endroit : la pénitence des Ninivites jugera l'incrédulité de la génération présente. Matth., xii, 41.

Il n'est pas jusqu'aux décrets les plus généraux de la Providence divine qui ne tiennent compte des œuvres humaines : si le royaume est enlevé aux Juifs pour être transféré aux païens, *ibid.*, xxi, 43, c'est que ces derniers sont « une race qui en fait les fruits ». Qu'il s'agisse là de « fruits » présentement constatés ou seulement augurés pour l'avenir, l'idée est toujours la même, savoir que les dons de Dieu sont étroitement conditionnés par les œuvres de l'homme. Autre eût été le sort des Juifs, s'ils avaient marché suivant « le peu de lumière », Joa., xii, 35, cf. ix, 4, qui était encore en eux.

Ces œuvres elles-mêmes dépendent pour une large part de notre bonne volonté. Si personne ne vient au Christ que par un « don du Père », Joa., vi, 44 et 65, chacun n'en a pas moins le devoir et le moyen de se porter vers lui. De même que la semence tombe sur tout le champ, la parole de Dieu s'adresse à toutes les âmes dont quelques-unes la font fructifier tandis que la plupart la laissent perdre, Matth., xiii, 18-23, sans qu'il y ait à cette inégalité d'autre cause que la différence de leurs dispositions. « Que celui-là entende qui a des oreilles pour entendre », *ibid.*, 9 et 43 : cette formule d'allure énigmatique semble faite pour marquer ce qui revient à l'homme jusque dans le mystère des appels divins.

Il y a plus, et l'on peut entrevoir qu'il existe un certain rapport entre l'acceptation de l'Évangile et la vie antérieure. Si tant d'hommes préfèrent les ténèbres à la lumière, c'est parce que « leurs œuvres sont mauvaises ». Au contraire, celui qui « fait la vérité », c'est-à-dire dont « les œuvres sont faites en Dieu », vient à la lumière, Joa., iii, 19-21; cf. vii, 17. C'est ainsi que le scribe qui met au-dessus de tous les holocaustes l'amour de Dieu et du prochain s'entend dire par le Maître, évidemment comme récompense : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » Marc., xii, 34. De ce cas il faut manifestement rapprocher celui du jeune homme riche, *ibid.*, x, 21, que Jésus aime pour l'avoir trouvé fidèle à la Loi bien comprise. Si les exemples du publicain et de la pécheresse semblent faire fi de toute préparation humaine à la grâce de la foi, ceux-ci en montrent, au contraire, l'importance et le prix.

On ne rendrait pas justice à la complexité de l'Évangile si, à côté du don divin qu'il signifie, on oubliait d'apercevoir l'élément humain qui en conditionne normalement l'application.

2^o Terme du salut : Don du royaume. — Bien loin d'être une fin en soi, l'Évangile n'est qu'un moyen en vue du royaume. Il n'est donc pas étonnant que le même dualisme préside à ces moments solidaires du salut.

1. *Gratuité du royaume.* — En effet, le royaume est tout d'abord présenté comme le suprême don de Dieu. « Réjouissez-vous, petit troupeau, parce qu'il a plu à votre Père de vous donner le royaume. » Luc., xii, 32. Et quand Jésus parle de ce royaume que le Père destine à ses élus « depuis le commencement du monde », Matth., xxv, 34, ou encore de ce livre sur lequel les siens doivent se réjouir que leurs noms soient écrits, Luc., x, 20, on entrevoit un mystère de prédestination qui relève de la seule bonté divine. La prière sacerdotale de Jésus, dans Joa., xvi, 6, 14-16, 24, cf. xv, 16, développe explicitement la même idée.

Cette élection est un acte souverainement libre et gratuit de la part de Dieu. On le devine à travers l'histoire de l'enfant prodigue, puisque le cadet coupable et dissipateur est, en fin de compte, aussi bien traité, sinon mieux, que son aîné resté fidèle. Luc., xv, 22-32. Mais ce caractère s'affirme surtout dans la parabole des ouvriers de la vigne. Matth., xx, 1-15. Quelle que soit l'heure où ils ont commencé leur travail, le père de famille leur alloue à tous également un denier et, contre le journalier qui murmure au nom de l'équité naturelle, il réclame le privilège de se montrer bon. D'où cette conclusion paradoxale, qui résume la morale de l'apologue : « Ainsi les derniers seront les premiers et les premiers les derniers. » *Ibid.*, 16; cf. xix, 30. On ne saurait marquer avec plus de force que le don du royaume n'est pas soumis aux règles de la justice distributive.

« La parabole du maître qui a loué des ouvriers pour sa vigne », écrit P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905, p. 166, et qui les récompense en donnant autant aux derniers venus qu'à ceux de la première heure, est une parabole que l'évangéliste applique au royaume des cieux, et qui témoigne que Dieu revendique le droit de faire de son bien ce qu'il veut. On a dit avec raison que l'antinomie de la grâce divine et de la liberté humaine, que saint Paul mettra en pleine lumière, est impliquée dans l'évangile du royaume ». Et l'on voit que c'est dans la prépondérance de la grâce qu'en est ici cherchée la solution.

2. *Rapport du royaume aux actes humains.* — Au risque de dérouter notre besoin de systématisation, il se rencontre que le même Évangile donne à la contrepartie un non moindre relief, en faisant du royaume la suite et la récompense de nos bonnes œuvres.

Cette logique apparaît avec une particulière abondance dans le sermon sur la montagne. Matth., v, 3-12. Toutes les béatitudes y sont conçues de telle sorte que les pauvres et les affligés, les purs, les miséricordieux et les doux y sont proclamés « bienheureux » en raison du bonheur céleste qui les attend et que ce bonheur leur est réservé précisément parce qu'ils ont été affligés et pauvres, doux, purs et miséricordieux.

Or ce qui est ici affirmé surtout des épreuves l'est ailleurs tout autant des œuvres positives. Celui qui fait la volonté du Père entre au royaume, et non pas celui qui s'écrie : « Seigneur, Seigneur. » Matth., vii, 21. Le royaume est promis à la simplicité et à la pureté du cœur qui font ressembler l'homme à l'enfant, *ibid.*, xviii, 3; à l'aumône qui échange les richesses périssables d'ici-bas contre les trésors du ciel, Luc., xii, 33-34; à la continence des eunuques volontaires. Matth., xix, 12. « Ces premiers traits, note P. Batiffol, *op. cit.*, p. 159-160, font entrevoir le royaume comme un but que l'on atteint par une démarche morale; mais il est clair que la conversion n'est vraie qu'autant

qu'elle dure. » Ainsi le royaume devient le terme d'une vie tout entière dirigée selon l'esprit de l'Évangile.

Dès lors, le royaume ne peut qu'avoir le caractère d'une rétribution. Deux paraboles symétriques, celle des talents, Matth., xxv, 14-30, et celle des mines, Luc., xix, 12-27, tendent à montrer que la joie qu'il réserve sera proportionnée au bon vouloir de chacun. Sans doute ici encore la liberté divine affirme ses droits, puisque le serviteur qui avait le plus reçu est également celui qui recevra avec plus de surabondance. Mais, au total, il y a corrélation pour les serviteurs fidèles entre la récompense obtenue et le travail produit, comme pour le serviteur négligent entre son incurie et le châtiement dont il est l'objet. Dans les deux cas, les œuvres de la vie comptent au même titre en regard des destinées éternelles. « Suivant la mesure d'après laquelle vous mesurerez vous serez mesurés à votre tour. » Matth., vii, 2.

Ainsi, de même que l'Évangile est un bienfait que l'homme peut préparer et doit faire fructifier, le royaume dont il nous promet la possession, tout en étant un don de la libéralité divine, peut et doit être conquis par nos efforts. Mais, du moment que Dieu veut compter avec nos œuvres, n'est-ce pas dire qu'elles ont une valeur devant lui? Et c'est par là que, dans une doctrine toute dominée par la grâce, l'idée de mérite vient légitimement s'insérer.

3^e *Moyens du salut : Don de la justice.* Pour reconnaître le don de l'Évangile et préparer le don du royaume, un renouvellement de la vie est indispensable, dont la conversion du cœur est le point de départ et la « justice » le terme idéal.

1. *Aspect négatif : Critique du pharisaïsme.* — Dans le milieu historique où s'est développé l'Évangile, la prédication de cette « justice » a d'abord un caractère polémique et s'oppose au pharisaïsme ambiant, qui sert à la définir par opposition. Au lieu de condamner irréductiblement le mérite des œuvres, comme le veulent les protestants, cette critique permet, au contraire, d'en saisir la véritable signification.

Il n'est pas douteux que la parabole du pharisien et du publicain ne soit dirigée contre ceux « qui se croyaient assurés d'être justes » ; mais on n'oubliera pas que l'évangéliste ajoute aussitôt : « et qui méprisaient les autres ». Luc., xviii, 9. Si la première phrase pouvait, à la rigueur, paraître condamner toute prétention à la « justice » et prendre, de ce chef, une portée dogmatique absolue, la seconde y introduit une nuance morale qui la ramène sur le terrain du relatif. Il ne s'agit pas ici de juger un système, mais de censurer un défaut. De fait, la prière du pharisien porte en elle un double vice, celui de traduire une suffisance orgueilleuse : « Je ne suis pas comme le reste des hommes », et, par surcroît, de l'appuyer sur des œuvres purement extérieures comme l'acquiescement des jeûnes et des dîmes. En regard, mieux vaut l'attitude du publicain, qui avait sans doute des fautes plus graves à se reprocher, mais qui s'humilie en se proclamant « pécheur ». « La comparaison, dit fort bien le P. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 478, est entre deux personnes, non entre deux justices. » Jésus n'a pas un mot sur ou contre les pratiques dont se prévaut le pharisien : il blâme seulement l'orgueil qui le porte à s'en vanter.

Ailleurs le Christ insinue que cette « justice » des pharisiens est illusoire, mais sans quitter encore le domaine des simples faits. « Vous êtes de ceux, leur dit-il, qui se font passer pour justes devant les hommes ; mais Dieu connaît vos cœurs, car ce qui est élevé parmi les hommes est une abomination devant Dieu. » Luc., xvi, 15. « Leur erreur religieuse, explique le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 439, c'est d'apprécier ce que Dieu compte pour rien et de s'en faire un argu-

ment pour établir leur justice. Ils posent donc pour justes, et tout cela : richesse, bonne réputation, art de se faire valoir, constitue une très haute façade, mais une façade aux yeux des hommes, non aux yeux de Dieu qui voit le dedans et qui déteste cette élévation. » Tout ce qui peut ressortir de ce reproche, c'est, ici encore, une leçon d'humilité.

Cet orgueil des pharisiens s'accompagne assez naturellement de vaine gloire. Ils aiment faire ostentation devant les hommes de leurs aumônes, de leurs prières, de leurs macérations. Matth., vi, 2, 5, 16. À quoi Jésus oppose, *ibid.*, 2, 3-4, 6, 17-18, le précepte de faire le bien « dans le secret », de telle sorte qu'il soit connu de Dieu seul. Ce n'est pas déprécier les œuvres, c'est plutôt les consacrer, que d'inviter à la pureté d'intention qui leur assure leur véritable valeur.

Encore faut-il ne pas prendre le change sur leur nature. Indépendamment de ces défauts de surface, le plus grand tort des pharisiens consiste dans leur formalisme. Attentifs aux observances légales, ils négligent le service effectif de Dieu. Soucieux d'éviter la moindre souillure rituelle, ils laissent subsister le péché dans leur cœur. Ce n'est pas qu'ils ignorent la Loi ; mais, outre qu'ils la surchargent de leurs interprétations au point d'en faire un insupportable fardeau, « ils disent mais ne font pas ». À l'encontre de cette hypocrisie, Jésus demande le culte « en esprit et en vérité », Joa., iv, 23-24, c'est-à-dire la pratique sincère des commandements et la fuite du péché. Matth., xv, 1-20 ; xxiii, 1-33.

« L'imperfection de la morale du judaïsme », telle du moins que la comprenaient et la pratiquaient les pharisiens, « tient à ce qu'elle est un catalogue de préceptes et de prohibitions au lieu de créer dans l'homme intérieur un cœur bon. C'est au dedans du cœur des hommes qu'il faut mettre la lumière et l'énergie. » P. Batiffol, *op. cit.*, p. 114-115. Et c'est ainsi que l'Évangile s'oppose au pharisaïsme sans qu'on puisse alléguer contre l'usage des œuvres ce qui est dit des abus qui en défigurent la pratique. Au contraire, serait-il excessif d'induire que la censure de ces défauts est une recommandation de la morale dans la mesure même où elle vise à une rectification de la moralité ?

2. *Aspect positif : Rôle et valeur de ses œuvres.* — Aussi bien est-il à peine besoin de démontrer que la religion du Christ se traduit par l'obligation d'un plus strict assujettissement aux lois de l'ordre moral.

a) *Données évangéliques.* — D'une part, en effet, « l'Évangile ne répudie aucun des préceptes du décalogue : il les confirme, il les nuance, mais surtout il en fait une loi intérieure ». P. Batiffol, *op. cit.*, p. 113. Il y ajoute, d'autre part, sa note spécifique sous forme d'exigences plus hautes. « Le discours sur la justice nouvelle, qui se lit dans le premier Évangile, Matth., v, 20-48, est tout entier l'antithèse de ce que la morale juive impose et de ce que Jésus réclame. Il s'ouvre sur cette déclaration : « Si votre justice ne l'emporte pas sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » Et il se clôt par celle-ci : « Soyez donc parfaits, vous, comme votre Père céleste est parfait. » Batiffol, *op. cit.*, p. 116-117. Autant dire que l'Évangile n'est rien s'il ne doit devenir une école de vie meilleure. Et cette règle n'en est que plus exigeante dès là qu'on fait intervenir l'amour. « Si vous m'aimez, gardez mes commandements. » Joa., xiv, 15. Cf. xiii, 13-15, 35 ; xv, 8-17.

Cela étant, serait-il possible que cet effort fût dénué de valeur ? La question ne se pose même pas : d'emblée le Christ assure une récompense aux œuvres dont il prêche la nécessité. En effet, la sanction des actes

humains est en rapport immédiat et logique avec l'inspiration morale de leurs auteurs. Parce qu'ils obéissent au désir de la vaine gloire, les pharisiens ont déjà « reçu leur récompense ». Matth., vi, 2, 5, 16. Au contraire, c'est Dieu même qui « rendra » aux fidèles le bien qu'ils auront fait pour lui seul. *Ibid.*, 1, 4, 6, 18.

Une première rétribution a lieu dans la vie présente par l'effet propre du bien accompli. Dès les Synoptiques, on trouve, sous forme concrète, quelques indications du bonheur que l'œuvre sainte entraîne nécessairement à sa suite. N'est-ce pas déjà beaucoup que de se savoir les « fils de Dieu » en imitant sa conduite, sans compter la joie de faire par là glorifier son nom? Matth., v, 16 et 45. Le quatrième Évangile surtout donne à ce mysticisme un développement considérable en identifiant la vie éternelle au service présent de Dieu et *vice versa*. Voir Joa., vi, 57; x, 10; xiv, 15, 19-21; xv, 4-6; xvii, 3.

Cependant, dans un Évangile tout orienté vers les perspectives de l'au-delà, il faut s'attendre à ce que le bien prolonge ses effets bienfaisants jusque dans l'éternité. Voilà pourquoi le chrétien est invité à se faire « un trésor dans le ciel ». Matth., vi, 20. Cf. xix, 21; Marc., x, 21; Luc., xii, 33. Tandis que l'homme aux aspirations terrestres cherche à obliger ceux qui peuvent le lui rendre ici-bas, le disciple du Christ fera du bien aux pauvres gens, qui sont incapables d'user de retour, n'escamotant pas d'autre rétribution que celle qui aura lieu « à la résurrection des justes ». Luc., xiv, 14. Les grandes épreuves assurent « une récompense abondante dans le ciel », Matth., v, 12; mais les moindres bonnes actions auront aussi la leur, ne fût-ce que le fait d'avoir donné un verre d'eau fraîche à l'un des fidèles au nom de Jésus, *ibid.*, x, 42. Entre toutes, l'aumône a un prix tout particulier : « Donnez et l'on vous donnera. » Luc., vi, 38. Cf. xi, 41; xii, 33; xvi, 9. A plus forte raison le renoncement total que propose l'Évangile : il assure « le centuple » ici-bas et, par surcroît, « la vie éternelle ». Matth., xix, 27-29. Par où l'appel aux œuvres rejoint le thème déjà étudié, col. 595, des conditions préparatoires au royaume.

En même temps que l'idée contenue dans ces textes, il n'est pas inutile de remarquer le caractère des termes qui servent à l'exprimer. Non seulement la vigueur en égale la simplicité, mais ils semblent choisis pour marquer, sous la forme la plus étroite qui soit possible, la relation de l'œuvre à la récompense. Dans saint Luc, xiv, 14, il est parlé de « rétribution », ἀνταποδοθήσεται σοι, et celle que Dieu réserve au bienfaiteur désintéressé des pauvres est un acte du même ordre qu'aurait été le leur s'ils avaient eu les moyens de l'accomplir : οἱ οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναι σοι. Chez saint Matthieu, v, 12 et x, 42, et saint Luc, vi, 23, 35, il est question de « salaire », μισθός. Pris dans toute leur rigueur, l'un et l'autre de ces termes sembleraient indiquer un rapport de stricte justice. Sans les presser jusque-là, on ne peut méconnaître qu'ils énoncent de la manière la plus ferme la valeur objective inhérente à nos œuvres et qu'ils en font un véritable titre par rapport au bonheur céleste. Le mérite est-il autre chose?

Au demeurant, cette économie de juste rétribution n'est pas seulement un fait : elle intéresse les attributs de Dieu. De même, en effet, que jadis pour Jahvé, il est écrit du Fils de l'homme qu'il viendra « rendre à chacun selon ses œuvres », ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ, Matth., xvi, 27. Principe qui se retrouve ailleurs pratiquement inclus dans les sentences du dernier jugement. *Ibid.*, xxv, 34-36; cf. Joa., v, 29. Rien n'est plus significatif, pour montrer l'accord des deux alliances, que de retrouver dans

l'Évangile cette formule caractéristique de l'Ancien Testament. Dans les deux cas, c'est la justice divine qui apparaît au premier plan; mais, dans les deux aussi, elle se manifeste par le respect du mérite humain : les deux vérités vont toujours de pair dans l'économie de la révélation.

b) *Objections protestantes.* — Pour échapper à cette conclusion, il est classique, chez les protestants, de distinguer entre salaire et récompense, celui-là seul impliquant une sorte de dette qui supposerait un mérite, tandis que celle-ci ne signifierait qu'un acte libéral de l'amour divin. Un père peut promettre et donner à son fils une récompense sans qu'il soit besoin d'admettre que l'enfant ait sur elle un droit.

Cette distinction, derrière laquelle s'abritaient déjà Mélanchthon, *Loci communes*, édit. de 1543, dans *Corpus Reform.*, t. xxi, col. 798-799, et Calvin, *Inst. chr.*, édit. de 1539, x, 77-80, dans *Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. i, col. 792-796, se retrouve encore chez des théologiens modernes, tels que A. Grétilat, *Exposé de théologie systématique*, t. iv, p. 422, cf. t. iii, p. 283-284, et H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes*, p. 14. « Si on la prend dans son ensemble, écrit ce dernier, la conception de la vie qui émane de Jésus rend impossible l'idée d'un rapport juridique entre Dieu et ses enfants. Pour lui, la valeur de la conduite repose toujours sur le fait qu'elle exprime une intention dirigée vers le royaume des cieux. La récompense s'applique à la personnalité qui se révèle dans l'œuvre, mais non pas à l'action comme telle. »

Est-il besoin de dire que ce prétendu « rapport juridique » de l'homme à Dieu est un mythe forgé par l'esprit de controverse? L'objection atteindrait en plein l'idée d'un mérite indépendant et qui s'imposerait, pour ainsi dire, à Dieu du dehors : elle n'effleure même pas la conception catholique d'un mérite dont Dieu est le premier auteur et qui ne vaut qu'en vertu de ses promesses. De même, parler de « la personnalité qui se révèle dans l'œuvre », c'est réclamer cet élément moral qui seul donne à nos œuvres leur prix, par opposition au formalisme pharisien qui ne regarderait qu'à la matérialité des actions. Mais c'est aussi reconnaître indirectement que les actes accomplis dans ces conditions — et tous les chrétiens sont d'accord sur leur nécessité — portent en eux-mêmes un principe réel de valeur dont la récompense est la consécration.

Il n'est donc pas possible de se dérober devant cette logique élémentaire qu'en promettant le ciel à nos bonnes œuvres Jésus en affirmait implicitement la dignité propre et, par voie de conséquence, le caractère méritoire devant Dieu. Aussi bien l'enseignement indéniable de l'Évangile sur la récompense des œuvres semble-t-il embarrasser les théologiens protestants, si l'on en juge par les efforts qu'ils prodiguent périodiquement pour l'accorder avec les principes de l'orthodoxie selon la Réforme. Voir la bibliographie. N'est-ce pas dire par là-même que la doctrine catholique du mérite y trouve à bon droit son point d'appui?

3. *Appréciation subjective des œuvres.* — De ces principes qui commandent l'activité humaine au regard de la grâce divine se dégage une pédagogie pratique. Quelques traits supplémentaires de l'Évangile en éclairent la direction, qui complètent l'enseignement de Jésus sur la valeur objective des œuvres par l'indication précise de l'importance qu'il convient à chacun de leur attribuer.

Contre la confiance excessive que les Juifs étaient tentés de mettre dans les mérites de leurs pères, il est certain que le Christ accentue le sens de l'individualisme dans l'affaire de salut. « Aux yeux de Dieu

l'âme individuelle est l'unité. Il faut rappeler la parole de saint Jean Baptiste aux pharisiens et aux sadducéens : « N'essayez pas de dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père » Matth., III, 9. Ni le sang d'Abraham, ni la justice selon la loi, ne sauraient plus rassurer l'homme sur ce qu'il doit à Dieu. » P. Batiffol, *op. cit.*, p. 113. C'est pourquoi Jésus proclame l'indifférence de la famille, Matth., XII, 48-50, du voisinage, Luc., XII, 26-27, voire même des charismes, Matth., VII, 22-23. « Si vous êtes les fils d'Abraham, faites donc les œuvres d'Abraham. » Joa., VIII, 39. Une seule chose compte, qui est d'accomplir la volonté de Dieu : c'est uniquement d'après ses œuvres que chacun sera traité au dernier jour. Voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1752-1753. Ce qui n'exclut d'ailleurs pas la média ion rédemptrice de Jésus, Matth., XX, 28 et XXVI, 28, ni son intervention devant Dieu au profit de ceux qui l'auront dûment confessé ici-bas. Matth., X, 32. Cf. *ibid.*, XVIII, 20; Joa., XIV, 14; XV, 16; XVI, 23-24.

Dans ces perspectives d'une stricte responsabilité personnelle on s'étonnerait de ne pas voir apparaître le sentiment de notre indignité. Quelle que soit son insistance à présenter Dieu sous un aspect paternel et à nous suggérer, en conséquence, des dispositions de fils à son endroit, dans la prière même où il nous invite à le saluer comme « notre père qui est aux cieux », Jésus nous interdit d'oublier les « dettes » dont nous avons toujours à solliciter la rémission. Matth., VI, 12. La parabole du maître et des serviteurs, *ibid.*, XVIII, 23-35, suggère que nous devons nous tenir à son égard pour des débiteurs insolubles et préparer par la miséricorde à l'égard de nos frères celle dont nous aurons nous-mêmes besoin.

En dehors même de la considération de nos fautes, il ne faut pas perdre de vue ce que nous devons à Dieu par le fait de notre dépendance. « Qui de vous, s'il a un serviteur qui laboure ou garde les troupeaux, lui dira quand il rentre des champs : Va vite te mettre à table? Mais ne dira-t-il pas plutôt : Prépare-moi à souper et ceins-toi pour me servir jusqu'à ce que j'aie mangé et bu; après quoi tu mangeras et boiras toi-même? Doit-il de la reconnaissance à ce serviteur de ce qu'il a exécuté ses ordres? De même vous, quand vous avez fait tout ce qui vous est ordonné, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devions faire. » Luc., XVII, 7-10.

On aurait ici, d'après la théologie protestante, le texte régulateur des relations entre l'homme et Dieu. « Sentence classique » pour s'opposer « aux éternelles prétentions du mercenaire », écrit A. Grébillat, *op. cit.*, t. IV, p. 385, après Calvin, *Inst. chr.*, X, 51, col. 770. H. Schultz s'en prévaut également, *loc. cit.*, p. 15 : « Du moment que Jésus se plaît à présenter le rapport de Dieu aux siens sous l'image du maître et de ses serviteurs, la notion d'un salaire et d'un mérite au sens strict est exclue par là même. Un serviteur au sens de l'antiquité ne peut acquérir aucun mérite... Le maître peut le récompenser; mais ceci reste, au fond, un acte de son bon plaisir. »

A cette exégèse tendancieuse il suffit d'opposer le sens littéral de la parabole. Elle s'appuie, observe le P. Lagrange, sur les usages du temps en matière de service, « que Jésus ne blâme ni n'approuve, et qui servaient seulement de terme de comparaison ». Tel étant le cadre, voici le sens de la partie narrative. « Le maître sait bon gré à son serviteur de remplir son office; mais il ne lui doit pas une reconnaissance spéciale pour avoir accompli ses ordres. Il n'est pas question du rapport des œuvres avec le salaire, encore moins du mérite des œuvres. Le serviteur qui continue son service la journée terminée n'est pas un salarié, mais un esclave. Entre le maître et lui nul contrat. »

La partie morale doit s'entendre suivant la même ligne. « Quoique les serviteurs ne représentent pas les hommes, ni le maître Dieu à la façon d'une allégorie, cependant il est fait application des rapports entre maître et serviteurs à ceux des hommes envers Dieu... Le Sauveur ne refuse pas d'admettre qu'on ait observé tous les commandements... Il ne dit pas non plus que ce soit peu de chose, encore moins qu'on demeure pécheur malgré cela. Il invite simplement les Apôtres à s'établir dans des sentiments d'humilité, exprimés par la formule : nous sommes des serviteurs, ἀπεῖοι, inutiles... Le mot ne doit pas être analysé en toute rigueur, ni surtout comme un verdict de la part de Dieu. Les serviteurs de la parabole n'avaient point été inutiles dans la rigueur du terme; mais ils devaient s'estimer inutiles, et, comme l'humilité doit avoir un fondement réel, ce fondement est indiqué : « nous avons fait ce que nous devons faire ». On n'a point coutume de s'enfler pour cela... Voir ici « le non-mérite des œuvres » (Godet) ou « l'infériorité de la simple pratique des commandements » (Maldonat), c'est introduire dans l'exégèse des précisions théologiques étrangères au sujet. » *Évangile selon saint Luc*, p. 455-457. Cf. Knabenbauer, *Ev. sec. Lucam*, Paris, 1905, p. 487-489.

Ainsi la parabole et sa conclusion ne veulent être qu'un correctif à l'orgueil humain. Loin de contredire la doctrine du mérite affirmée par ailleurs, elles apportent au principe dogmatique ce qu'on pourrait appeler le complément d'un directeur moral. Il n'est pas question de demander à l'Évangile une systématisation de tous points arrêtée : il suffit que la valeur des œuvres humaines y soit reconnue et que, sous le bénéfice de la grâce qui les environne de toutes parts, elles soient néanmoins partout prises en considération dans l'économie du salut individuel pour que la foi de l'Église apparaisse en légitime continuité, non seulement avec la lettre de l'enseignement de Jésus, mais avec l'esprit qui en ressort.

III. DOCTRINE DES APÔTRES. — En présentant l'Évangile au monde, les Apôtres étaient amenés à le mettre en rapport avec l'activité humaine dont il venait tendre toutes les énergies en vue du royaume des cieux. Il s'agissait pour eux de justifier au regard des juifs et des païens les droits de l'économie nouvelle à laquelle ils entendaient soumettre leurs intelligences, de consoler ou stimuler les chrétiens au nom des espérances qu'autorisait leur foi. C'est ainsi que, sans être nulle part traitée *in extenso*, la question du mérite des œuvres revient souvent dans leurs écrits et finit par y être touchée sous la plupart de ses aspects.

1° *Saint Paul*. — Dans sa vie comme dans sa doctrine, le pharisien converti qui est devenu l'apôtre saint Paul est, à n'en pas douter, le témoin par excellence de la grâce divine. C'est à tel point que la Réforme a toujours émis la prétention de mettre sous son patronage ses thèses les plus paradoxales sur la vanité des œuvres et la justification par la seule foi. Pour écarter ces interprétations tendancieuses, il suffit de rétablir l'équilibre de sa pensée en distinguant les divers plans où elle se meut.

1. *Avant la justification*. — Une des originalités les plus marquantes de saint Paul, et qui fait de lui le docteur éminent du surnaturel, est la systématisation qu'il esquisse pour la première fois de l'état de l'humanité en regard de l'économie chrétienne. Deux affirmations complémentaires définissent sa position à cet égard : impuissance de l'homme à se justifier, souveraine gratuité de notre justification dans le Christ, l'une et l'autre ayant pour commun résultat d'exclure toute idée d'un mérite préparatoire à la justice et à la foi qui en est le principe.

Le début de l'Épître aux Romains développe *ex professo* cette vue synthétique de l'histoire religieuse. Aux païens, qui avaient à leur disposition la loi naturelle, il reproche de n'en pas avoir tenu compte et de s'être laissé choir dans la plus grossière immoralité. I, 18-II, 16. Favorisés des oracles divins, III, 3, les juifs n'en ont pas mieux profité; car ils n'ont pas mis en pratique la Loi qu'ils se glorifient de posséder. II, 17-III, 8. Ainsi, non seulement les hommes n'arrivent pas à se justifier par eux-mêmes, mais ils sont tous gravement coupables. II, 9-23. « L'Écriture, comme le dit ailleurs l'Apôtre, Gal., III, 22, a renfermé toutes choses sous le péché, pour que la promesse qui vient de la foi au Christ Jésus fût donnée à ceux qui croient. » De cette égale indignité des deux groupes humains il suit que leur justification est absolument gratuite. Rom., III, 24. « Nous sommes sauvés par grâce au moyen de la foi, et non par nous-mêmes; car c'est un don de Dieu et qui ne vient pas de nos œuvres, afin que personne ne se puisse glorifier. » Eph., II, 8-9; cf. Tit., III, 5. A quoi il faut joindre, pour voir jusqu'où s'étend cette gratuité, ce que saint Paul ajoute ailleurs sur le redoutable mystère de la prédestination. Rom., VIII, 29-30; IX, 11-17.

Ces principes étant posés pour tous les hommes en général, saint Paul se plaît à insister sur le cas des juifs, pour affirmer à leur adresse l'insuffisance des œuvres purement légales. Rom., III, 20, 28; Gal., II, 16. Affirmations derrière lesquelles on devine une polémique contre la conception qui réduirait le salut à une sorte de marché. Rom., IV, 2-4. Plus que cela, c'est la Loi elle-même qui devient pour ses adeptes une occasion de mal faire, soit à cause de la multitude de ses exigences, Gal., III, 10-12, soit parce qu'elle donne la connaissance du précepte sans accorder la force de l'accomplir. Rom., VII, 7-25. Voir JUSTIFICATION, t. VII, col. 2049-2067.

On se méprendrait d'ailleurs à étendre immédiatement à tous les juifs ou à tous les païens la doctrine de saint Paul sur le paganisme et le judaïsme comme systèmes. L'Apôtre ne se place pas ici au point de vue psychologique pour apprécier l'état réel des individus, mais au point de vue dogmatique pour juger la valeur des deux économies. « Dans le Christ Jésus, la circoncision ne sert de rien et pas davantage le prépuce, mais bien la foi qui opère par la charité. » Gal., V, 6; cf. VI, 15.

Au contraire, quand il condamne les païens qui, ayant connu Dieu, « ne l'ont pas honoré comme tel », Rom., I, 21, quand il les blâme de n'avoir pas suivi les indications de leur conscience au sujet des crimes dont ils se rendent coupables, *ibid.*, 32, ce qu'il leur reproche, au fond, n'est-ce pas l'absence d'œuvres? Dans la suite, *ibid.*, II, 7, 13-14, 26, il envisage sans y contredire l'hypothèse d'un gentil qui observe les préceptes de la loi naturelle.

Il semble tout d'abord plus sévère pour les juifs, qui mettent leur confiance dans les « œuvres de la Loi » et, par là, s'obstinent à poursuivre une justice propre qui leur fait tourner le dos à la justice de Dieu. Rom., X, 3; cf. IX, 30. Mais ceci encore ne vise que l'abus de quelques-uns, voir Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 253, celui que l'Apôtre avait caractérisé plus haut, IV, 4, comme la prétention d'acquiescer devant Dieu un titre *secundum debitum*, et n'interdit pas de supposer que certains puissent pratiquer avec profit une Loi bien comprise. Alors la circoncision sert à quelque chose, II, 25 : c'est la circoncision du cœur qui fait le véritable juif, celui « qui ne se montre pas » au dehors et « qui tient sa louange non des hommes mais de Dieu ». L'Apôtre eût-il pu tenir ce langage si cet idéal représentait une impossibilité?

Dans ces systèmes impuissants il peut donc y avoir place pour des vertus individuelles. En les supposant réalisées, quelle en serait la valeur au regard de l'accession à la foi chrétienne qui est le seul principe efficace du salut? Saint Paul ne semble pas s'être posé la question. Attentif à souligner de préférence la grâce de Dieu, il se plaît à rappeler aux convertis la déchéance morale dont la profession de l'Évangile les a retirés. I Cor., VI, 11; Eph., II, 3-4, 8; Col., I, 13. Mais ceci ne dépasse pas la simple constatation d'un fait. Du moment que les bonnes œuvres sont possibles pour les non-chrétiens, elles ne peuvent pas ne pas avoir leur prix. L'Apôtre reconnaît que le vrai juif est agréable à Dieu, οὗ ὁ ἐπαίνο... ἐκ τοῦ Θεοῦ, Rom., II, 30, qu'il peut, et tout autant le païen, obtenir « gloire et honneur et paix » au jugement divin, *ibid.*, 10, c'est-à-dire, en somme, atteindre le salut. Il n'est donc pas contraire à sa pensée d'admettre que la gratuité de la justification n'est pas incompatible avec une certaine préparation de leur côté.

Aussi bien voit-on ailleurs, Act., XVII, 23-24, que le même saint Paul ne craint pas de s'appuyer sur la religiosité des Athéniens pour leur annoncer le Dieu qu'ils honorent sans le connaître. N'est-ce pas laisser entendre que cette bonne volonté, quelque confuse qu'elle soit, les met néanmoins sur le chemin de la vérité? Plus nettement, les prières et aumônes du centurion Corneille sont mises en rapport direct avec sa conversion. Act., X, 1-4, 31, 35. Autant il serait excessif de chercher là un mérite proprement dit, autant ne faut-il pas négliger l'indication qui s'en dégage. Ces touches concrètes achèvent de préciser ce que saint Paul laissait tout au moins entrevoir du rôle et de l'efficacité relative des œuvres pour acheminer les âmes à la grâce de la foi.

2. *Après la justification.* — En regard du triste tableau de ce qu'est l'humanité sans le Christ, saint Paul dessine en traits éclatants celui des effets qu'y développe l'action puissante de son esprit. Ce n'est pas ici le lieu de montrer que l'Apôtre conçoit la grâce comme une régénération intérieure de l'âme, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2067-2075; il suffit de marquer les conséquences qui en découlent sur l'importance et le mérite des œuvres.

Rien n'est plus notoire que l'insistance de saint Paul à réclamer du chrétien une conduite conforme à sa foi. La vie morale est pour lui profondément enracinée dans le dogme. C'est parce que l'âme justifiée possède en elle l'esprit de Dieu qu'elle doit montrer au dehors les œuvres qui en sont le « fruit ». Gal., V, 22. Ensevelis avec le Christ par le baptême, nous devons ressusciter avec lui et « marcher dans une vie nouvelle ». Rom., VI, 4; cf. VII, 12-14. Le grand malheur pour nous serait de « recevoir la grâce de Dieu en vain ». II Cor., VI, 1.

En faisant de nous les « fils de Dieu », Rom., VIII, 14, ces œuvres saintes nous font également ses « héritiers » et les « cohéritiers du Christ ». *Ibid.*, 17. Saint Paul glisse sans transition de cette réalité présente à cette espérance future. « Affranchis du péché, devenus les esclaves de Dieu, vous possédez le fruit que vous en retirez pour la sainteté, et la fin est la vie éternelle. Car la solde du péché est la mort, tandis que le don de Dieu est la vie éternelle. » Rom., VI, 22-23. Il y a donc continuité de nos œuvres à leur sanction dans l'au-delà. Ce dernier texte indique pourtant une nuance, depuis longtemps remarquée, entre la sanction du bien et celle du mal. En effet, l'Apôtre y parle de « solde », τὰ ὀφώνια, uniquement à propos de la mort, tandis que la vie éternelle y est qualifiée de « don gracieux », τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ. Le changement de tournure est voulu, observe à ce sujet le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 158, et a été noté par saint

Augustin. « Il l'était même déjà par Origène. Voir plus bas, col. 627 et 650. » Les protestants en concluent que Paul exclut le mérite. Mais les mérites dont parlent les catholiques sont des mérites acquis sous l'influence de la grâce. » C'est dire que, si ce passage invite à ne pas oublier ce qu'il y a de gratuit dans le don de la vie éternelle, il n'empêche pas de reconnaître, à condition qu'il soit constant par ailleurs, le caractère méritoire de nos œuvres à son endroit.

Or il n'est pas douteux qu'il n'y ait corrélation, aux yeux de l'Apôtre, entre notre vie d'ici-bas et nos destinées futures. Il en est ainsi déjà pour le Christ, qui fut couronné de gloire à cause de son sacrifice. Phil., II, 8-9. De même en sera-t-il pour nous : « Ce que l'homme aura semé, il le moissonnera. » Et cette règle vaut pour la « vie éternelle », tout autant que pour la « corruption ». Gal., VI, 7-8; cf. Rom., VIII, 13. Aussi bien ailleurs, et cela dans un contexte nettement eschatologique, saint Paul parle-t-il expressément de « récompense », μισθός, I Cor., III, 8, 14, le même mot qu'il écartait, Rom., IV, 4, à propos des œuvres qui précèdent la justification. Mais est-il besoin de noter que, si l'idée de récompense n'exclut pas du tout la bonté chez celui qui l'accorde, elle implique nécessairement un certain titre chez celui qui la reçoit ?

Cette valeur objective de nos actes est, du reste, formellement rattachée par saint Paul à l'attribut divin de justice. Il faut se souvenir, en effet, qu'un jour doit se manifester « le juste juger de Dieu », δικαιοκρισία τοῦ Θεοῦ, qui « rendra à chacun selon ses œuvres », ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Et ceci comporte la double alternative de « la vie éternelle à ceux qui se livrent avec persévérance aux bonnes œuvres » et de la colère à ceux « qui, indociles à la vérité, sont dociles à l'injustice ». Rom., II, 5-8; cf. II Cor., V, 10; XI, 15; II Tim., IV, 14. « C'est, note le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 45, le principe fondamental de la sanction morale, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien. » Et c'est aussi, par le fait même, la consécration du mérite qui en fait la base. Cf. I Cor., IV, 5, où il est dit à propos du dernier jour : Τότε ὁ ἔπαινος... ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ.

A propos de ce « juste jugement de Dieu », l'Apôtre énonce encore la même loi dans II Thess., I, 5-7 : « ...Dieu veut vous rendre dignes de ce royaume pour lequel vous souffrez, εἰς τὸ καταξιώθῃναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας. Car il est juste aux yeux de Dieu de renvoyer l'affliction, ἀνταποδοῦναι, à ceux qui vous affligent et de vous accorder à vous, les affligés, le repos avec nous. » « Dieu, expose fort bien F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 10^e édition, 1925, p. 456, nous ménage l'épreuve pour nous rendre dignes de la couronne; en l'accordant, il fait acte de justice; il exerce un jugement aussi juste qu'en la refusant aux impies; des deux côtés, il y a rétribution. On ne saurait dire plus clairement que le royaume de Dieu se conquiert, se gagne, se mérite. Certes, on travestirait la pensée de Paul en supposant que le mérite, tout réel, tout personnel qu'il est, puisse être le fait de nos seuls efforts. C'est Dieu qui, après nous avoir mis en main le pouvoir de mériter, nous excite et nous aide à en faire usage... Il n'en est pas moins vrai que le mérite est nôtre et nous crée un droit véritable auprès de Dieu. »

C'est pourquoi le céleste « héritage » reçoit ailleurs, Col., III, 24, le nom même de « rétribution »: Εἰδότες ὅτι ἀπὸ τοῦ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας. « Visiblement, conclut avec raison H. Schultz, *loc. cit.*, p. 13, Paul n'a ressenti aucune difficulté dans ces conceptions qui pour les réformateurs, dans leur systématisation de la pensée paulinienne, sont devenues difficilement assimilables. »

On peut même entrevoir qu'il y a une certaine proportion entre nos œuvres et les degrés de la récompense. Car la gloire qui attend les hommes à la résurrection est inégale, I Cor., XV, 41-42, et cette inégalité ne saurait avoir d'autre cause que le travail ou la générosité de chacun. *Ibid.*, III, 8; II Cor., IX, 6; Eph., VI, 8. Il reste, au demeurant, qu'on ne saurait établir de commune mesure entre nos humbles efforts et la gloire qui en est le terme, soit à cause de la transcendence propre à celle-ci, I Cor., II, 9, soit parce que nos épreuves momentanées d'ici-bas ne sont rien en comparaison d'une béatitude sans fin. Rom., VIII, 18; II Cor., IV, 17-18. Et par là s'accuse encore ce qu'il y a de grâce jusque dans la récompense que nous sommes admis à mériter.

De ces principes découle une pédagogie spirituelle, dont saint Paul esquisse çà et là les grandes lignes. Parce que le salut est entre nos mains, nous devons « abonder en toute œuvre bonne », II Cor., IX, 8, cf. Gal., VI, 9, avec la ferme assurance que « notre effort n'est pas vain dans le Seigneur ». I Cor., XV, 58. Mais aussi, parce qu'il est entièrement subordonné à la grâce, ce n'est pas en nous-mêmes, mais en Dieu qu'il convient de nous glorifier. I Cor., I, 31; II Cor., X, 17-18; cf. Rom., XI, 17-24. Et parce que nous sommes des êtres fragiles, il y a toujours lieu pour nous de travailler « avec crainte et tremblement ». Phil., II, 12. C'est entre ces deux pôles également certains de sa foi que l'âme chrétienne doit se tenir, sans que la confiance en Dieu doive lui faire méconnaître sa propre responsabilité et, réciproquement, sans que celle-ci puisse lui faire perdre de vue celle-là.

3. *Exemple personnel de l'Apôtre.* — Ces divers aspects théoriques du mérite des œuvres se reflètent dans l'âme de saint Paul. L'Apôtre s'est assez souvent et assez vivement dépeint au cours de ses épîtres pour offrir, si l'on peut ainsi dire, le type du chrétien dans la variété de ses sentiments à l'égard de Dieu.

Nul n'a reconnu avec plus de force et d'émotion reconnaissante la part de Dieu à l'origine de sa vocation, Gal., I, 15, et de sa persévérance. II Cor., XII, 9. Mais, s'il doit tout à la grâce, il sait également qu'elle n'est pas demeurée stérile en lui et qu'il a « travaillé plus abondamment que personne ». I Cor., XV, 10. C'est pourquoi il ne craint pas, lui aussi, de « se glorifier un petit peu » et d'énumérer avec une noble fierté les labeurs, les traverses, les joies et les fruits de son apostolat. II Cor., XI, 16-XX, 10; cf. VI, 4-10. Longue apologie dont il s'excuse sans pour cela y renoncer, et dont l'accent spirituel rappelle celui du psalmiste qui célèbre ses œuvres pour plaider son innocence. Voir plus haut, col. 588. Ici encore le sentiment de la grâce et l'humilité qu'elle inspire n'empêche pas le légitime témoignage que la bonne conscience se rend à elle-même.

De ses œuvres l'Apôtre recueille tout d'abord, avec la satisfaction de remplir dignement son ministère et d'en constater les résultats, I Cor., IX, 18; Rom., XV, 16-19; II Cor., VII, 4; XII, 12, le bonheur de se sentir uni au Christ d'un incomparable et indissoluble amour, Rom., VIII, 35-39, d'être à lui à la vie et à la mort. *Ibid.*, XIV, 8; cf. I Thess., V, 10. Mais, comme l'athlète dans le stade, I Cor., IX, 24-27, il est aussi soutenu par l'espoir de la « couronne incorruptible » qu'il attend pour prix de ses efforts et il écarte, *ibid.*, XV, 32, la pensée que ceux-ci aient pu être inutiles en vue de l'éternité. « Personne, en effet, n'est couronné sans avoir régulièrement combattu », II Tim., II, 5; mais, « si nous sommes morts (avec le Christ), nous vivrons avec lui et, si nous participons à ses souffrances, nous aurons aussi part à son règne ». *Ibid.*, 11-12.

C'est pourquoi, en voyant approcher l'heure de sa

mort, saint Paul aime s'entretenir dans cette espérance, II Tim., iv, 7-8 : « J'ai combattu le bon combat, j'ai terminé ma course, j'ai conservé la foi. Il me reste à recevoir la couronne de justice que me décernera en ce jour-là le Seigneur, le juste juge, et non seulement à moi, mais à tous ceux qui ont aimé son avènement. » L'expression « couronne de justice », ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, est sans doute une tournure hébraïque pour dire que cette couronne est justement méritée. En tout cas, elle est associée à l'idée du « juste juge » et attendue comme une rétribution de sa part, δὲν ἀπὸ δώσει με... ὁ δίκαιος κριτής.

Quand bien même l'Apôtre ne le dirait pas explicitement, chaque croyant fidèle aux obligations de sa foi aurait le droit de professer une semblable assurance. De même que l'enseignement de saint Paul montre comment la notion du mérite humain entre sans la fausser dans l'économie dogmatique du christianisme, son exemple en autorise et règle l'usage dans la vie pratique du chrétien.

2^e *Saint Jacques*. — Longtemps il fut à la mode, chez les théologiens protestants, de mettre en opposition saint Paul et saint Jacques sur la place qui revient aux œuvres dans le système du salut. Cette antithèse classique est d'ailleurs de plus en plus abandonnée par les défenseurs de l'orthodoxie selon la Réforme, qui ne craignent plus aujourd'hui de reconnaître l'accord substantiel des deux Apôtres. Voir JUSTIFICATION, t. viii, col. 2204-2206. Aussi bien est-il évident que la différence indéniable de leur langage ne tient pas à une divergence de fond, mais à la diversité de leurs points de vue respectifs.

1. *Rôle des œuvres*. — Tandis que saint Paul est un spéculatif qui se penche volontiers sur le mystère des voies divines en matière de justification, un polémiste aussi qui veut rabattre les prétentions des juifs aussi bien que des Gentils, saint Jacques est un simple pasteur d'âmes, qui s'adresse en moraliste à des chrétiens pour leur apprendre ou rappeler leurs devoirs. Voir JACQUES (*Saint*), t. viii, col. 269-270.

Ce point de vue moral s'accuse dès les premières lignes de l'épître et ne s'en dément pas un instant dans la suite. Il est d'ailleurs impossible de saisir le moindre essai d'ordre logique dans la succession de ses thèmes : mais on ne peut pas se méprendre sur leur caractère exclusivement pratique. L'auteur expose tout d'abord la vertu bienfaisante de l'épreuve, i, 2-18, puis la nécessité de conformer sa vie à la parole entendue, 19-27. D'où il passe à la « loi royale » de la fraternité sans « acception de personnes », ii, 1-13, à l'obligation de réfréner sa langue, iii, 2-12, de pratiquer la concorde et la charité, iii, 13-19, 7, aux devoirs spéciaux des riches, v, 1-11.

Dans la trame un peu lâche de cette parénèse, exactement entre le développement sur la fraternité chrétienne et celui qui roule sur le gouvernement de la langue, vient s'insérer le passage célèbre, ii, 14-20, sur la foi et les œuvres. La nécessité des œuvres ressortait déjà du chapitre premier, où l'auteur exhorte ses lecteurs à ne pas écouter seulement la parole de Dieu mais à la mettre en pratique, i, 22, et ramène la vraie religion à la pureté de la conscience et à la miséricorde envers les affligés, i, 27. Il y revient ici avec une plus grande insistance pour en marquer le rôle par rapport à la justification. « Que servirait-il, mes frères, si quelqu'un prétend avoir la foi sans avoir les œuvres ? La foi le pourra-t-elle sauver ? » Telle est la thèse fondamentale de l'Apôtre, ii, 14, qu'il établit d'abord sur la raison, ii, 15-19 : la foi sans les œuvres est une « foi morte », au lieu que la présence des œuvres traduit celle de la foi ; puis sur l'Écriture, iii, 20-26 : Abraham ne fut justifié que pour avoir consenti au sacrifice d'Isaac et la contrainte

Rahab le fut aussi pour sa charité envers les messagers d'Israël.

La justification dont parle ici saint Jacques n'est pas la même dont traite saint Paul. Celui-ci se préoccupe de la genèse de la foi ; celui-là de son utilisation et des conditions nécessaires pour obtenir, à la fin de la vie, miséricorde devant Dieu. La différence manifeste de leur objectif interdit d'admettre entre les deux apôtres la moindre contradiction. Voir JACQUES, t. viii, col. 279-281, et JUSTIFICATION, col. 2075-2076. Tout ce qu'on peut raisonnablement conclure, c'est que saint Jacques, conformément à son but pratique, insiste sur l'obligation de traduire sa foi en actes et, parmi les différents aspects du christianisme, s'attache de préférence à son aspect moral.

2. *Valeur des œuvres*. — Déjà cette recommandation des œuvres morales en indique, en gros, la valeur. Elles donnent le moyen de « se sauver », ii, 14 : par elles on devient « ami de Dieu », ii, 23 ; comme Abraham et Rahab, on est « justifié », ii, 21, 23-25. Ailleurs on voit que celui qui travaille à la conversion d'un pécheur couvrira par cet acte de miséricorde « la multitude de ses péchés », v, 20.

Ces divers biens représentent dès maintenant une réalité : celui qui s'adonne aux œuvres trouve déjà son bonheur dans son action même, i, 25. Mais, par delà cette vie passagère, l'Apôtre porte aussi et surtout son regard sur l'avènement du Seigneur qui approche, v, 7-8. C'est évidemment en vue de ce jugement divin que les œuvres ont, à ses yeux, tellement d'importance. « Elles nous y vaudront la couronne de vie promise par Dieu à ceux qui l'aiment. », i, 12 ; cf. ii, 5.

Saint Jacques dit « couronne de vie », τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, exactement comme saint Paul disait « couronne de justice ». Voir plus haut, col. 607. Plus nettement que celui-ci, il précise que cette « couronne » est subordonnée à la promesse divine. Mais, pour l'un et l'autre, comment serait-elle une récompense s'il n'y avait pas de notre part quelque chose pour la mériter ?

3. *Conditions des œuvres*. — Non seulement saint Jacques recommande les œuvres, mais il indique çà et là en quelques mots les conditions qu'elles supposent. Ces traits fugitifs achèvent de fixer sa position par rapport au mérite humain.

Évidemment la part principale et déterminante revient ici à notre bonne volonté. Il n'est pas besoin d'insister sur ce pragmatisme moral de saint Jacques, puisqu'il constitue l'âme de tout son enseignement. A la suite du Maître, Matth., vii, 21, ce qu'il se préoccupe surtout d'obtenir, ce sont des réalisations, γίνεσθε ποιηταὶ λόγου, i, 22. Mais cet effort spirituel ne va pas sans le secours de Dieu. Dès le début, il invite ses lecteurs qui ont besoin de la sagesse à se tourner vers Dieu par la prière, i, 5. Car la vraie sagesse, comme il l'indique plus loin, iii, 17, « vient d'en haut ». D'une manière générale, c'est du Père des lumières que descend tout don parfait, i, 17. Et c'est ainsi que l'action dont saint Jacques se fait énergiquement le prédicateur est, en définitive, à base de grâce. Sans compter qu'il ne nous laisse pas le droit d'oublier l'abondance et la persistance de nos manquements, iii, 2.

De ces deux facteurs présents à son esprit il n'en est pas moins certain que l'Apôtre souligne plutôt le premier. « Approchez-vous de Dieu, s'écrit-il à la manière des anciens prophètes, et il s'approchera de vous. Purifiez vos mains, pécheurs... Humiliez-vous et il vous élèvera », iv, 8-10. Ce qui ne veut pas dire qu'il attribue à l'homme l'initiative de son salut, mais uniquement qu'il insiste sur l'effort personnel qu'il s'agit d'obtenir. Ailleurs il apparaît suffisamment

que tout ce qu'il y a de bon chez nous est un don de Dieu. Par où le moralisme de saint Jacques se trouve rejoindre le mysticisme de saint Paul.

3. *Autres témoins de l'Église apostolique.* — Chez les derniers écrivains du Nouveau Testament, le mérite des œuvres tient une place encore plus épisodique. Mais on relève aisément les mêmes tendances fondamentales à travers ce que leurs écrits peuvent çà et là fournir d'indications.

1. *Épître aux Hébreux.* — Si elle se distingue des autres lettres de saint Paul par les procédés littéraires, l'Épître aux Hébreux n'en diffère aucunement par la doctrine.

A l'impuissance et à la caducité du judaïsme le but principal de l'auteur est d'opposer le salut qui vient du Christ. Pour s'en approprier le bienfait, il demande la foi, dont les derniers chapitres affirment l'importance et décrivent le rôle. Mais cette foi doit être féconde : sans traiter expressément de la justification, l'écrivain complète son exposé dogmatique par des exhortations morales, où la part de l'action humaine trouve tout naturellement sa place. « Excitons-nous les uns les autres, dit-il, x, 24, à une émulation de charité et de bonnes œuvres. » Cf. xii, 28; xiii, 15.

Ces bonnes œuvres sont efficaces pour le salut. A la différence des sacrifices périmés de l'ancienne Loi, « ce sont de telles victimes qui sont agréables à Dieu », xiii, 16. C'est pourquoi elles nous obtiennent ses bénédictions. A ces chrétiens qui avaient déjà connu l'épreuve ou compati à la persécution de leurs frères l'auteur dit par manière d'encouragement : « Ne perdez pas votre confiance, qui vous assure une grande rémunération », *ἔχει μεγάλην μισθοδοσίαν*, x, 35; cf. xi, 26. On remarquera ce terme intraduisible *μισθοδοσία*, qui suggère avec tant d'énergie l'idée de salaire compensateur. En regard, il avait parlé un peu plus haut, x, 29, du châtiment mérité par ceux qui auront méprisé le Fils de Dieu, *χειρόνος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ καταπατήσας*. De part et d'autre, c'est la même loi de rétribution qui s'accuse. Et il est à peine besoin de noter que l'exercice en est tout entier conçu en fonction des fins dernières. Cf. xi, 35.

Non qu'il faille oublier la part primordiale de Dieu à la source de nos actes. L'Épître se clôt par cette bénédiction d'accent tout paulinien, xiii, 20-21 : « Que le Dieu de paix... vous dispose à toute œuvre bonne pour accomplir sa volonté et fasse en vous ce qui lui plaît par Jésus-Christ », *ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ*. Mais, cette prémisse étant supposée, nos œuvres ont une valeur telle que la justice divine elle-même est intéressée à la reconnaître. Les chrétiens sont autorisés à compter sur la récompense. « Car, ajoute l'auteur inspiré, vi, 10, Dieu n'est pas injuste au point d'oublier votre œuvre et l'amour que vous avez montré pour son nom, en ayant servi et servant encore les saints. »

2. *Épîtres de saint Pierre.* — Au cours de ses deux épîtres, saint Pierre a plus d'une fois l'occasion de revenir sur les œuvres.

L'Apôtre en fonde tout d'abord la nécessité sur la sainteté du Dieu que les chrétiens ont reçu la grâce de servir, et il leur applique au sens réel, I Petr., i, 15-16, la prescription de Jahvé qui présidait aux rites de l'ancienne Loi : « Soyez saints, parce que moi je suis saint. » Lev., xi, 44; xix, 2; xx, 7. Cette raison morale se complète d'une raison mystique, quand on songe au lien qui existe entre le Christ et les fidèles. Élevés par lui à une sorte de dignité sacerdotale, ils doivent, en conséquence, avoir à cœur d'« offrir des victimes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus-Christ ». I Petr., ii, 5. A quoi s'ajoute un motif apogétique : la bonne conduite des croyants doit être

assez patente et assez incontestable pour fermer la bouche à leurs détracteurs. *Ibid.*, ii, 11-12; iii, 16.

Est-il besoin de dire que ces œuvres ne sont pas perdues? Si elles existent chez vous, enseigne l'Apôtre, II Petr., i, 8, elles ne vous laisseront pas inactifs ni stériles pour la connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ce que le contexte invite à entendre de sa suprême manifestation eschatologique. Elles sont, en effet, la condition pour entrer « dans l'héritage incorruptible, sans tache et inaltérable, qui nous est réservé dans les cieux ». I Petr., i, 4. Aux presbytères qui auront dignement rempli leur ministère l'Apôtre promet. *ibid.*, v, 4, « la couronne indéfectible de gloire », *τὸν ἀμάρταντον τῆς δόξης στέφανον*. C'est évidemment la même récompense qui s'applique au commun des fidèles. Ainsi que dans saint Jacques, v, 20, l'aumône a la vertu spéciale, I Petr., iv, 8, de « couvrir une multitude de péchés ».

Cette économie n'est d'ailleurs pas arbitraire : elle est liée à la foi en la justice de Dieu qui, suivant la formule classique, « juge suivant l'œuvre de chacun », *τὸν... κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον*, i, 17; cf. iv, 5, où l'on voit que les pécheurs auront à « rendre leurs comptes », et II Petr., i, 12, où ils reçoivent « le salaire de leur iniquité », *κοιτούμενοι μισθὸν ἀδικίας*. Sans nul doute la récompense qui attend les justes, *ibid.*, iii, 13-14, doit être comprise dans le même sens, sinon avec la même rigueur.

Aussi l'Apôtre de conclure, II Petr., i, 10-11 : « Hâtez-vous d'affermir votre vocation et votre élection. » En ajoutant ici : *per bona opera*, la Vulgate ne fait que résumer le contexte qui précède immédiatement, *ibid.*, 5, où il est question de joindre à la foi la vertu. « C'est ainsi, en effet, que vous sera largement départie l'entrée dans le royaume éternel de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. »

3. *Écrits johanniques.* — Obligé de reconnaître que « le postulat d'après lequel les œuvres de l'homme ont leur récompense est tout à fait général » dans le Nouveau Testament, H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes*, p. 13-14, croit du moins pouvoir en excepter le « cercle johannique ». Non qu'il n'ait été, lui aussi, « tout au moins effleuré » par cette conception ; mais elle était, au fond, incompatible avec ses principes. Ici, en effet, « la foi donne déjà la vie éternelle comme possession et comme espérance ». Dès lors, « ce que les chrétiens obtiennent n'est pas un salaire..., mais la confiance filiale en l'amour du père, qui n'est pas séparable de leur qualité de fils ».

Tel est bien le trait dominant de la doctrine johannique ; mais on se gardera pour autant de transformer en opposition ce qui n'est qu'une nuance dans la présentation de la commune foi.

a) *Apocalypse.* — Il faut, en tout cas, mettre dans un rang à part l'Apocalypse, où l'idée de rétribution s'affirme plus que partout ailleurs.

Écrivant pour des chrétiens persécutés, le voyant est amené à leur remettre sous les yeux les compensations que leur réserve la justice divine. Dieu est pour lui essentiellement celui qui « scrute les reins et les cœurs », qui « rend à chacun selon ses œuvres », ii, 23. S'il va venir bientôt, c'est en justicier, *ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ*, xxii, 12. Et ce principe ne vaut pas seulement pour la « bête » cruelle qui s'est enivrée du sang des saints et devra payer au double tout le mal qu'elle a fait, xviii, 5-6 : il s'applique également aux justes, qui attendent de Dieu le « salaire » de leur fidélité, *ἦλθεν... ὁ καιρὸς... δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου*, xi, 18.

Cette espérance ne sera point déçue. A l'ange de l'Église de Smyrne, comme prix de sa persévérance, Dieu assure « la couronne de vie », ii, 10, et les autres Églises reçoivent de semblables promesses, ii, 17;

III, 5, 11, 21; cf. XXI, 17. Dès maintenant, ces morts sont « heureux », parce qu'« ils se reposent de leurs fatigues », et la raison en est que « leurs œuvres les suivent ». XIV, 13. Aussi l'auteur dit-il des saints de Sardes qu'ils sont « dignes », *ἄξιοι*, de la gloire éternelle, III, 4, comme plus loin, XVI, 6, des persécuteurs qu'ils sont « dignes » de boire du sang puisqu'ils en ont versé. Manifestement le mérite de l'homme est ici tellement bien affirmé qu'il y manque seulement le mot.

b) *Épîtres de saint Jean.* Conformément au ton du quatrième Évangile, c'est, au contraire, le mysticisme qui déborde des épîtres johanniques.

Le but de la vie chrétienne est ici d'entrer en union, *κοινωνία*, avec le Père et son Fils Jésus-Christ. I Joa., I, 3. « Rester avec le Père et le Fils », c'est le suprême bonheur que Dieu a promis aux siens, et « cette promesse qu'il nous a faite, c'est la vie éternelle ». *Ibid.*, II, 24-25. Or la foi anticipe déjà cette récompense. « Celui qui a le Fils a la vie; celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie. Je vous ai écrit cela pour que vous croyiez au nom du Fils de Dieu. » *Ibid.*, V., 12-13; cf. 20-21.

Mais, au lieu de s'opposer au souci de la morale, ce mysticisme l'entraîne comme conséquence. Parce que Dieu est lumière, nous devons, nous aussi, fuir les œuvres de ténèbres. I Joa., I, 5-7; cf., II, 11. Dieu se révèle dans le Christ : celui qui prétend le connaître doit observer les commandements de celui-ci, marcher comme il a marché lui-même. En un mot, le moyen de montrer qu'on a la véritable charité de Dieu, c'est de suivre sa parole. *Ibid.*, II, 4-6. Or à l'amour de Dieu l'amour du prochain est étroitement connexe. Par conséquent, « celui qui n'est pas juste n'est pas de Dieu, et pas davantage celui qui n'aime pas son frère ». *Ibid.*, III, 10; cf., IV, 7-8, 21; II Joa., 6.

Fruits et preuves de la vie divine en nous, ces œuvres morales dont la charité est le principe nous assurent la possession de Dieu. Tandis que « le monde passe... », celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement ». *Ibid.*, II, 17. Et il ne faut pas se méprendre sur la réalité qu'expriment ces paroles abstraites : il s'agit pour nous de pouvoir nous présenter avec confiance « au jour du jugement », IV, 17. Or, en vue de cette fin, notre fidélité pratique à l'amour de Dieu est l'unique moyen. « Restez en lui, mes petits enfants, afin que, lorsqu'il apparaîtra, nous ayons confiance et ne soyons pas confondus par lui au jour de la parousie. » *Ibid.*, II, 28.

De cette « confiance » saint Jean ne dégage pas ici la conclusion, qui, du reste, s'entend assez d'elle-même. Il le fait en propres termes dans sa seconde épître : « Prenez garde à vous-mêmes, afin de ne point perdre le fruit de votre travail et de recevoir une pleine récompense », *ἵνα ... μισθὸν πλήρην ἀπολάβετε*, II Joa., 8. D'où l'on peut induire que l'amitié de Dieu dont jouit dès ici-bas l'âme régénérée est déjà une « récompense », mais encore incomplète, et qui doit recevoir sa « plénitude » dans le bonheur de l'éternité. Ainsi les réalités présentes sont raccordées aux espérances futures, de telle sorte que la mystique de saint Jean, loin d'exclure l'idée de la rétribution éternelle, l'appelle comme terme et, avec elle, cette valeur de nos œuvres qui en est le présupposé.

Il y a donc, au total, identité foncière entre les Apôtres, comme il y a continuité de leur doctrine à l'enseignement de Jésus et, d'une manière plus générale, entre la doctrine et l'enseignement de l'Église, qui les rapports essentiels de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu. Les contrastes allégués à plaisir par la dogmatique protestante se laissent résoudre en une parfaite harmonie, et la part de la grâce, la part du mérite, mise en plus grand relief depuis l'Évangile,

il s'en faut qu'elle fût inconnue dans l'Ancien Testament et toutes les substructions morales de celui-ci se retrouvent dans celui-là.

Des protestants eux-mêmes finissent aujourd'hui par se rendre à cette évidence. « Lorsque le christianisme entra dans le monde et y trouva sa première expression, écrit H. Schultz, *loc. cit.*, p. 9-10, dans les cercles dirigeants du judaïsme aussi bien que chez les porte-parole de la civilisation hellénique, on acceptait comme allant de soi l'idée d'une Providence divine qui décide suivant les règles du droit et, par conséquent, du côté de l'homme, celle d'un « bon ou mauvais mérite »... Avec la foi en Dieu comme représentant de l'ordre moral dans le monde, la conclusion paraissait aussi naturellement donnée qu'il récompense ou punit d'après les règles du droit humain. Et cette foi cache en elle le droit inaliénable de la conviction qui nous fait admettre la souveraineté de l'ordre moral dans l'univers. Ainsi ce postulat appartient au patrimoine religieux que la communauté chrétienne a emprunté à la culture religieuse et morale qui régnait jusque-là. Elle n'a pas eu le moindre motif de le transformer de fond en comble... Ce que nous lisons sous ce rapport dans le Nouveau Testament, à titre de simple postulat qui n'a pas besoin d'autres preuves, sur la récompense et le châtiment des œuvres n'est pas autre chose, en substance, que l'expression de la piété commune en Israël. »

Mais, si telle est l'inspiration fondamentale de la révélation judéo-chrétienne, comment échapper aux conséquences qui s'ensuivent sur la valeur objective et le caractère méritoire des actes de l'homme? Il est vrai, comme l'observe le même H. Schultz, *loc. cit.*, p. 16, « que le Nouveau Testament parle bien de récompense, mais non pas de mérite ». L'Ancien Testament n'en parle pas davantage et personne ne disconvient pourtant que cette idée ne ressorte de son enseignement sur les œuvres. De même en est-il pour le Nouveau. Vainement y chercherait-on un exposé abstrait d'anthropologie théorique; mais, sous la forme concrète qui est dans le style de l'Écriture, des principes y sont inclus que la réflexion ne peut pas ne pas en dégager.

Et rien ne servirait d'arguer que le christianisme de Jésus et des Apôtres exalte la part de la grâce de Dieu à l'origine de nos actes bons, qu'à l'encontre de la suffisance pharisaïque il prône le repentir et l'humilité, qu'il oppose aux calculs intéressés d'une religion mercenaire les libres élans et la douce confiance de l'amour filial, si l'on n'ajoutait qu'il incorpore toute la moralité humaine au service de Dieu et, par là-même, consacre cette dignité intrinsèque de nos actes que toutes les langues désignent sous le nom de mérite. Alors, mais alors seulement, on conçoit que Dieu veuille tenir compte de nos œuvres, que nous soyons jugés d'après elles et que la gloire éternelle en soit le fruit.

C'est à la tradition qu'il était réservé d'exprimer en concepts précis la doctrine dogmatique impliquée dans l'enseignement moral des Écritures, en vue d'analyser la nature exacte, les conditions et le rôle du mérite humain. Mais ce travail d'inventaire ne ferait que lui donner la connaissance plus explicite de la vérité simple et féconde dont la révélation biblique contenait déjà tout le dépôt.

II. LA DOCTRINE DU MÉRITE DANS LA TRADITION PATRISTIQUE

Il appartenait à l'Église de faire entrer dans la pensée et la vie de ses fidèles les données diverses de l'Écriture sur la valeur des œuvres humaines et la place qu'elles doivent tenir dans la préparation personnelle du salut. Cette incorporation, comme on peut s'y attendre en pareille matière, s'est faite surtout d'une manière pratique,

c'est-à-dire par la direction même que l'Église donnait à la piété de ses enfants. Mais le besoin ne devait pas se faire sentir avant longtemps de classer et équilibrer les éléments respectifs du cas.

Aussi chercherait-on en vain à l'époque patristique, même sous forme d'ébauche, une systématisation que rien n'appelait. C'est seulement en groupant les déclarations occasionnelles et relevant les indices épars que l'on peut retrouver la doctrine des Pères sur le mérite. Dès lors, l'obligation s'impose d'une particulière prudence avant de prêter à ces témoins de l'ancienne Église des synthèses qu'ils n'ont pas eux-mêmes conçues. Sous le bénéfice de cette réserve, il n'est pas difficile d'apercevoir de quelle manière ferme et constante s'affirme l'orientation catholique de leur pensée.

Quand vinrent les controverses du xvi^e siècle, les protestants ont souvent chicané sur le sens et la fréquence du terme mérite chez les Pères. Au rapport de Bellarmin, *De justificatione*, l. V : *De meritis operum*, c. 1, *Opera omnia*, t. VI, p. 344, Bucer aurait même avancé qu'il leur était totalement inconnu. On verra sans peine que rien n'est moins exact et qu'il ne fut pas de mot plus familier tout au moins à la théologie latine. Au demeurant, c'est surtout la chose qui importe. Or il n'y a pas de doute possible sur leur conviction relativement à la valeur des œuvres du chrétien justifié.

La controverse pélagienne elle-même n'a rien introduit d'essentiellement nouveau sur ce point. Tout au plus peut-on dire qu'elle a fourni l'occasion d'affirmer plus nettement la part nécessaire de la grâce à la source du mérite humain. Mais, au fond, à peine marque-t-elle une étape dans la marche continue de la tradition catholique dont il nous faut suivre la formation et le développement. — I. Le christianisme primitif : I^{er}-II^e siècles. II. L'Église du III^e siècle. (col. 619). III. L'Église du IV^e siècle (col. 628). IV. La controverse pélagienne (col. 639). V. Après saint Augustin (col. 651).

I. LE CHRISTIANISME PRIMITIF : I^{er}-II^e SIÈCLES. — Esclaves de leur dogmatisme et insensibles au mouvement historique, les anciens polémistes protestants croyaient pouvoir opposer à la tradition catholique le témoignage des Pères, surtout des plus anciens. Il leur suffisait pour cela de réunir quelques textes disparates qui semblent supprimer ou réduire le mérite de l'homme, sans prendre garde à tous ceux qui en impliquent par ailleurs la réalité. C'est contre une argumentation de ce genre qu'est dirigée la discussion de Bellarmin, *De justificatione*, l. V, c. VI, *Opera omnia*, t. VI, p. 355-357, à laquelle s'opposent, du côté de l'orthodoxie luthérienne, les longues réfutations de J. Gerhard, *Confessio catholica*, l. II, p. III, art. XXXIII, c. 8, édition de Francfort, 1679, p. 1533-1544, et *Loci theologici*, loc. XVIII, c. VIII, n. 124, édition Cotta, Tubingue, 1768, t. VIII, p. 147-150.

Aujourd'hui, au contraire, les protestants reconnaissent assez volontiers que la tendance catholique s'affirme de « bonne heure » chez les Pères. F. Lichtenberger, art. *Mérite*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IX, p. 89. Mais ils rattachent cet aveu en la présentant comme une déviation par rapport aux principes chrétiens. « S'ils n'est pas douteux que cet esprit pharisaïque qu'avait dû combattre saint Paul méconnaissait et altérait l'idée fondamentale de l'Évangile, la plus ancienne littérature issue du pagano-christianisme, celle des Pères apostoliques et des Apologistes, nous montre cependant que l'Évangile fut tout aussitôt et comme involontairement introduit dans les cadres rigides de la notion de mérite. » J. Kunze, art. *Verdienst*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XX, p. 501. Nous avons assez vu par l'étude

directe des textes la complexité de l'Évangile pour pouvoir recueillir sans arrière-pensée cet hommage rendu à la continuité de la tradition catholique.

Tout au plus voudrait-on maintenir une diversité de tendances et d'esprit entre l'Orient et l'Occident. Fortement charpentée par Tertullien, la théologie du mérite serait restée depuis une des caractéristiques du catholicisme latin, tandis qu'une tournure plus mystique et donc plus détachée des œuvres humaines aurait toujours présidé à la pensée et à la vie religieuse des Grecs. En attendant de voir à quoi se ramènent ces nuances et de se rendre compte qu'elles ne constituent pas une opposition, il faut rappeler comment s'affirment, dès les premiers siècles, les principes catholiques reconnus communs à tous.

Différents à bien des points de vue par leurs préoccupations doctrinales et le caractère de leurs œuvres, les Pères des deux premiers siècles se ressemblent en ceci qu'ils reflètent en toute paix et simplicité la foi de l'Église sur une matière pratiquement liée à toute la vie chrétienne sans que rien amenât encore à en préciser le concept. A cet égard, « l'ancienne Église n'a ni éprouvé de difficulté ni tenté de systématisation. À côté de la grâce de Dieu, l'acquisition d'une récompense pour l'action de l'homme apparaît comme chose naturelle et qui va de soi. » H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes*, p. 17-18.

1^o Pères Apostoliques. — On peut d'autant plus s'attendre à voir se vérifier cette observation générale chez les Pères Apostoliques que les petits écrits qui nous restent d'eux ont un but tout parénétique et moral. Il n'est pas de témoins plus qualifiés pour nous faire connaître ce que fut sur ce point le christianisme primitif.

1. *Témoins anonymes*. — Un groupe distinct est fait de deux écrits anonymes qui remontent à la fin du I^{er} siècle ou au début du second. — Premier en date de tous les catéchismes, la *Didachè* débute par le thème classique des deux voies, où sont classées les œuvres qui conduisent à la vie et celles qui mènent à la mort. *Didachè*, I-VI. Résultat qui suppose, sans que l'idée soit formellement exprimée nulle part, que ces œuvres constituent la base du jugement divin que l'auteur évoque en terminant devant ses lecteurs. *Ibid.*, XVI. — Ce même développement reparaît dans l'Épître dite de Barnabé, XVIII-XX, pour aboutir à cette conclusion d'un incontestable moralisme : « Il est donc bien pour l'homme qui connaît les commandements du Seigneur d'y marcher selon qu'ils sont écrits. Car celui qui les accomplit sera glorifié dans le royaume de Dieu; celui, au contraire, qui choisit les autres périra en même temps que ses œuvres. Voilà pourquoi il y a une résurrection, voilà pourquoi une rétribution », διὰ τοῦτο ἀνταπόδομα XXI, 1. Plus haut, l'auteur avait dit expressément qu'au jour du jugement chacun recevra selon ses œuvres. « S'il est bon, sa justice le précèdera; s'il est mauvais, le salaire de son iniquité est devant lui. » IV, 12. La corrélation des deux actes oblige, de toute évidence, à concevoir également comme un « salaire » la récompense des actes bons.

2. *Saint Clément*. — D'inspiration toute pratique sont aussi les écrits qui portent le nom de saint Clément, mais avec des vues plus complètes sur la psychologie de l'âme chrétienne devant Dieu.

a) *Lettre aux Corinthiens*. — Seule est aujourd'hui retenue comme authentique la lettre célèbre à l'Église de Corinthe. Elle tend tout entière à détourner les chrétiens des « œuvres vaines », IX, 1, et à leur recommander les autres. Il n'est pas inutile d'observer qu'aux yeux de l'auteur les bénédictions qu'Abraham et les patriarches reçurent de Dieu ont, à bien des égards, le caractère d'une récompense. « A cause de sa

foi et de son hospitalité, un fils lui fut donné dans sa vieillesse. » C'est aussi « à cause de son hospitalité et de sa piété » que Loth a pu échapper à la destruction de Sodome. x, 7, et xi, 1. On voit dans quel sens devait s'orienter la piété des chrétiens à qui ces saints personnages sont donnés comme modèles. Aussi sont-ils invités à travailler de toutes leurs forces à « l'œuvre de justice », xxxiii, 8, et cela non plus seulement en vue de faveurs terrestres, mais aussi des biens éternels. Car l'auteur fait entrevoir tout aussitôt, avec Isaïe, xl, 10; Lxxi, 11, et Apoc., xxii, 12, l'approche du jugement où Dieu va rendre à chacun « selon son œuvre ». *Ibid.*, xxxiv, 3. Cf. xxviii, 1, et lxx, 3, où Dieu est appelé « l'examineur des œuvres humaines ». — Néanmoins, bien que nous ayons à « nous justifier en œuvres et non en paroles », notre louange « doit être en Dieu et non pas provenir de nous-mêmes ». xxx, 3 et 6. Car « nous ne sommes pas justifiés par nous-mêmes, ni par notre sagesse, notre intelligence, notre piété ou nos œuvres, mais par la foi, grâce à laquelle le Dieu tout-puissant nous a tous justifiés depuis l'origine ». xxxii, 4. A quoi s'ajoute le sentiment de nos misères, qui nous oblige toujours à paraître devant Dieu en suppliants. « Dieu... juste en tes jugements, lit-on dans la formule liturgique conservée à la fin de la lettre, lxx, 1-2,... pardonne-nous nos iniquités et injustices... N'impute pas tout le péché de tes serviteurs et servantes, mais purifie-nous dans ta vérité... »

Ces données diverses s'unissent sans se contredire. Devant le chrétien, « une porte de justice est ouverte qui mène à la vie ». Il s'agit d'« y entrer, d'y diriger son chemin dans la sainteté et la justice ». Mais tout cela se fait « dans le Christ », et, quand il s'agit de pécheurs comme le furent les Corinthiens, ils doivent tout d'abord « se jeter aux pieds du Seigneur et le supplier avec larmes de nous pardonner, de nous réconcilier avec lui, de nous rétablir dans notre bonne et pure conduite d'autrefois ». xlviii, 1.

b) *Secunda Clementis*. — En tête de l'ancienne homélie éditée sous le titre de deuxième lettre de saint Clément aux Corinthiens, s'affiche l'affirmation dogmatique que notre salut est un bienfait que nous devons au Christ Rédempteur. Mais tout aussitôt, i, 3, l'auteur de nous exhorte à le payer de retour. « Quelle rétribution lui donnerons-nous ou quel fruit digne de ce qu'il nous a donné? » Ce « fruit » n'est autre que celui de nos œuvres saintes, qui nous vaudront d'être confessés par lui devant son Père. ii, 2. Plus loin, il donne nettement la vie éternelle comme une récompense. viii, 4 et 6; cf. xx, 2-4. « Ainsi donc, mes frères, conclut-il, xi, 5-7, persévérons dans l'espérance pour obtenir notre salaire, ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα. Car il est fidèle celui qui a promis de rendre à chacun selon ses œuvres. Si donc nous faisons la justice devant Dieu, nous entrerons dans son royaume et nous recevrons les promesses. » Mais l'accomplissement de ces « promesses » est, comme on le voit, subordonné à notre « justice ». Ici encore la part de Dieu et de l'homme ne se séparent pas. — Comme œuvres plus profitables, l'auteur recommande spécialement le travail de la sanctification des autres et de nous-mêmes — « car, dit-il, c'est la rémunération que nous pouvons rendre au Dieu qui nous a créés », xv, 2 — et l'aumône. « Le jeûne, en effet, est meilleur que la prière, et l'aumône l'emporte sur l'un et l'autre », xvi, 4. « Faisons donc la justice, poursuit-il, xix, 3, pour être sauvés au moment de la fin. »

3. *Saint Ignace et saint Polycarpe*. — Pasteurs d'âmes, saint Ignace d'Antioche et saint Polycarpe de Smyrne devaient tout naturellement accentuer plus que personne le côté moral du christianisme.

a) *Saint Ignace*. — De fait, saint Ignace ne veut pas qu'on soit seulement chrétien de nom, mais de vie. *Magn.*, iv. Cf. *Rom.*, iii, 2. Il s'agit de « glorifier Jésus-Christ qui nous a glorifiés », *Eph.*, ii, 2, et c'est pour en donner les moyens que ses épîtres au mysticisme ardent s'achèvent toujours en conseils de morale. Voir *IGNACE D'ANTIOCHE*, t. vii, col. 709-710. « De deux choses l'une, écrit-il aux Éphésiens, xi, 1 : ou craignons la colère à venir, ou aimons la grâce présente, pourvu que nous soyons trouvés dans le Christ Jésus pour la vie éternelle. » — Cette vie éternelle nous est proposée comme une récompense dont l'attrait doit nous inviter au bon combat. « Là où plus grande est la peine, [plus grand] est le profit. » *Polyc.*, i, 3. Mais les moindres actions elles-mêmes ne sont pas perdues : c'est ainsi qu'Ignace prie Dieu de « rendre » aux Smyrniotes, ix, 2, les services qu'il en a reçus. Rien n'empêche d'ailleurs, comme le saint martyr en donne l'exemple, *Trall.*, xii, 3 et *Phil.*, viii, qu'il faille toujours compter sur la miséricorde de Dieu et la prière de nos frères pour être justifiés.

Bellarmin, *De meritis operum*, c. iv, p. 349, se contente de citer quelques lignes de *Rom.*, iv, 1, où Ignace ferait allusion à son prochain martyr comme à un mérite aux yeux de Dieu. Mais J. Gerhard, *op. cit.*, n. 124, p. 147, a eu beau jeu de relever contre lui que tout autre est le sens de cette parole : « Laissez-moi, s'écrie l'évêque d'Antioche, devenir la pâture des bêtes, par lesquelles il m'est donné d'aller à Dieu. » Il n'y a pas lieu d'insister sur ce lapsus et moins encore d'en tirer argument, alors que tant d'autres textes expriment nettement la pensée de saint Ignace sur les œuvres et leur valeur.

b) *Saint Polycarpe*. — Non moins ferme est la doctrine de son ami et correspondant saint Polycarpe. « Celui, dit-il, *Phil.*, ii, 1, qui a ressuscité le Christ des morts nous ressuscitera aussi, si nous faisons sa volonté et marchons dans ses commandements. » Et encore, v, 2 : « Si nous lui sommes agréables dans la vie présente, nous recevrons [de lui] la vie future. Car il a promis de nous ressusciter et, si nous menons une conduite digne de lui, de nous associer à son règne. » La pensée des comptes à rendre doit donc nous inciter à « servir Dieu avec crainte et respect », vi, 3, sans oublier, viii, 1, que « le gage de notre justice c'est le Christ ».

Une valeur toute spéciale s'attache au martyr pour le nom chrétien : Ignace, Paul et les autres n'ont pas couru en vain et il ne faut pas douter qu'ils ne soient maintenant auprès du Seigneur dans le lieu qui leur est dû. *Ibid.*, ix, 2.

4. *Hermas*. — De tous les Pères apostoliques, Hermas est communément donné comme le meilleur représentant du christianisme populaire, celui, par conséquent, « chez qui la piété chrétienne revêt un caractère entièrement légal ». F. lichtenberger, art. *Mérite*, p. 89. Aussi bien peut-on dire que le *Pasteur* tout entier, en raison de son but moral et réformateur, est consacré à la doctrine des œuvres, qu'il s'agisse des charges morales qu'impose au chrétien la profession de son baptême ou des pénitences laborieuses auxquelles il est tenu pour obtenir, s'il y a lieu, le pardon de ses péchés. Voir *HERMAS*, t. vi, col. 2282-2286.

Les œuvres normales sont constituées par la fidèle observation des commandements divins, qui assure la vie éternelle, *Sim.*, x, et l'auteur, pour montrer qu'elle est possible, insiste sur le libre arbitre que nous avons reçu de Dieu. *Mand.*, xii, 3,5-5,1. Elles valent à qui les accomplit la vie éternelle comme récompense : le Pasteur voit déjà Dieu qui vient « rendre à ses élus avec beaucoup de gloire et de joie la promesse qu'il leur a promise, s'ils observent ses lois ». *Vis.*,

1, 3, 4. — Parmi ces « lois », les circonstances l'amènent à faire une place particulière à celle qui prescrit la confession de la foi par le martyr. *Sim.*, ix, 28, 5-6. Il insiste également sur le devoir de l'aumône qui incombe aux riches, « sachant que ce qu'ils font pour le pauvre trouve sa récompense auprès de Dieu ». *Sim.*, ii, 5. Le serviteur du père de famille est déjà élevé au rang de cohéritier « pour le travail qu'il a fait » à la vigne de son maître ; à plus forte raison quand il se montre libéral envers ses compagnons. *Sim.*, v, 2. Hermas profite de ce dernier apologue pour signaler aussi les œuvres surrogatoires comme source d'un plus grand mérite : « Observe, dit-il, les commandements du Seigneur et tu seras agréable à Dieu et tu seras inscrit au nombre de ceux qui gardent la loi. Mais, si tu fais quelque chose en dehors du commandement divin, tu acquerras une gloire plus abondante et tu seras plus glorifié auprès de Dieu que tu ne l'eusses été sans cela. » *Ibid.*, iii, 3. Comme œuvre de ce genre, il avait signalé plus haut le renoncement à un second mariage. *Mand.*, iv, 4, 2.

Son exhortation finale, en qui se résument toutes les autres, est celle-ci : « Faites donc le bien pour recevoir une récompense du Seigneur. » *Sim.*, x, 4, 4. Conclusion toute pratique, qui rappelle à la lettre celle de l'homélie clémentine citée plus haut, col. 615, et qui montre combien l'Église apostolique fut soucieuse d'associer au mysticisme chrétien la culture du sens moral.

Il n'est pas inutile de faire observer qu'on ne remarque à cet égard aucune différence entre l'Orient et l'Occident. « La juxtaposition de la grâce et de la rétribution selon le mérite, jointe à l'habitude de mesurer la récompense d'après la difficulté de l'œuvre et son caractère non obligatoire qui caractérise dans la suite le catholicisme vulgaire, domine déjà sans aucun doute en Orient depuis le milieu du second siècle. » H. Schultz, *loc. cit.*, p. 20. Cette constatation d'un historien protestant nous garantit d'avance que la même communauté d'inspiration entre les deux parties de l'Église ne manquera pas de se vérifier également plus tard.

2° *Pères apologistes.* — A la différence des Pères apostoliques, les apologistes, qui furent pour la plupart des philosophes, sont surtout des spéculatifs et leurs œuvres s'adressent d'ordinaire à « ceux du dehors ». Double raison pour qu'il n'y ait pas à leur demander beaucoup d'éléments d'information sur les réalités de la vie chrétienne. Les principes de leur doctrine permettent tout au moins de reconnaître dans quel sens elle continuait à s'orienter autour d'eux.

1. — Saint Justin, toujours attentif à établir la valeur du christianisme en regard des écoles profanes, insiste, contre le fatalisme des stoïciens, sur la liberté de toutes les créatures. Privilège qui donne à chacune le moyen d'être l'arbitre de sa propre destinée. « Dieu, en effet, ayant voulu que tous, anges et hommes, soient doués de liberté et d'autonomie, les a créés capables d'accomplir ce qu'il leur a donné la puissance de faire. Si donc ils choisissaient ce qui lui est agréable, il les garderait exempts de corruption et de peine. Que si, au contraire, ils faisaient le mal, il les châtierait suivant sa volonté. » *Dial.*, 88, P. G., t. vi, col. 685-688. En vertu de ce principe, Justin ne conclut pas seulement que les coupables seront « justement » punis pour leur péché. *Apol.*, ii, 7, col. 456; cf. *ibid.*, 14, col. 468. La récompense des bons est mise par lui en rapport non moins strict avec la qualité de leurs actes. « S'ils se montrent dignes du plan de Dieu par les œuvres, nous avons appris qu'ils obtiendront de vivre et régner avec lui, soustraits à la corruption et à la souffrance. » *Apol.*, i, 10, col. 340-341.

Ainsi « les châtiments et les punitions, mais aussi les récompenses, sont répartis à chacun au *prorata* de ses œuvres », κατ' ἄξιν τῶν πράξεων ἑκάστου. Le chrétien ne connaît donc qu'un « destin inévitable » : c'est que « ceux qui choisissent le bien recevront la récompense qui leur est due, τὰ ἄξια ἐπιτίμια, et de même ceux qui font le contraire, le châtimement mérité. » *Apol.*, i, 43, col. 392-393.

2. — On trouve chez les autres apologistes de semblables revendications du libre arbitre et pour le même motif. — « Dieu seul est bon par nature : l'homme le devient par libre choix, de telle sorte que le méchant soit justement puni, puisqu'il s'est perverti lui-même, et que le juste reçoive les louanges méritées par ses bonnes actions. » Tatien, *Oratio*, 7, *ibid.*, col. 820. Cf. Athénagore, *Legatio*, 24, col. 948. Pour Théophile également, le premier homme avait été fait libre : « Si donc il avait observé les commandements de Dieu, il aurait reçu de lui l'immortalité comme récompense. » Et la même capacité nous est aujourd'hui rendue par la divine miséricorde. *Ad Autol.*, ii, 27, col. 1096. Voir J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907, p. 195-207.

C'est ainsi que de l'attitude pratique dont témoignent les Pères apostoliques, les apologistes confirment la persistance et dégagent philosophiquement la raison.

3° *Pères anti-gnostiques.* — A la fin du II^e siècle, le danger gnostique allait amener saint Irénée à reprendre et défendre cette même position.

1. *Anthropologie de saint Irénée.* — Toute la théodicée et l'anthropologie de la Gnose aboutissaient à « une division du genre humain en catégories distinctes et fermées, chez lesquelles le salut est moins une affaire d'initiative libre et personnelle que la conséquence d'une condition première dont on ne saurait s'affranchir ». J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. 1, 7^e édit., Paris, 1915, p. 199-200. Cette tendance au fatalisme explique pourquoi saint Irénée a mis à défendre le libre arbitre et ses œuvres, contre ces chrétiens égarés, la même ardeur que les apologistes avaient déployée contre les philosophes païens.

Pour l'évêque de Lyon, il n'y a pas d'hommes naturellement bons ou naturellement mauvais : la différence des destinées est due tout entière à l'usage différent que chacun fait de sa liberté. *Liberum eum fecit Deus ab initio... Posuit autem in homine potestatem electionis...*, uti hi quidem qui obedissent juste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis. Qui autem non obedierunt juste non inveniuntur cum bono et meritis poenam percipient. *Contr. hæc.*, IV, xxxvii, 1, P. G., t. vii, col. 1099. Où l'on voit que, pour être un « don de Dieu », la récompense céleste ne laisse pas d'être la « juste » rémunération de nos libres efforts. Et c'est pourquoi il nous faut, pour être sauvés, cum vocatione iustitiæ operibus adornari. IV, xxxvi, 6, col. 1095. La couronne doit même nous paraître d'autant plus précieuse, IV, xxxvii, 7, col. 1104, qu'il faut plus de luttes pour la conquérir.

2. *Théodicée de saint Irénée.* — Un autre principe mène saint Irénée à la même conclusion : celui de la justice divine. Avec une insistance significative il revendique la possession de cet attribut pour le Dieu suprême, à l'encontre de Marcion, non moins que de la bonté. Voir, par exemple, III, xxv, 2-3, col. 968-969; IV, xxvii, 4, col. 1060-1061. — De cette justice le jugement sera la manifestation, *iusto iudicio Dei ad omnes æqualiter perveniente et in nullo deficiente*. V, xxiv, 2, col. 1187. Car là il sera rendu à chacun selon ses œuvres. Après avoir rappelé la description évangélique du grand jour, d'après Matth., xxv, 31-41, l'évêque de Lyon conclut : *Unus et idem Pater mani-*

festissime ostenditur... præparans utrisque quæ sunt apta, quemadmodum et unus iudex utrosque in aptum mittens locum.

Ces sanctions et destinations « appropriées » ne supposent-elles pas un mérite chez celui qui les reçoit? Quelques lignes plus bas, on en devine presque le mot sous la gaucherie de la traduction. *Qui ergo regnum præparavit justis Pater, in quod assumptis Filius ejus dignos, hic et caminum ignis præparavit in quem dignos mittent... angeli.* IV, XL, 2, col. 1113. Et l'on remarquera le parallélisme qui fait que, pour lui, cette « dignité » existe aussi bien en vue de la récompense qu'en vue du châtement. La parabole de la semence, allégoriquement interprétée des âmes humaines, lui permet ailleurs d'affirmer que cette récompense elle-même est proportionnée à la « dignité » de chacun. Car la vision béatifique sera mesurée καθ' ὡς ἄξιον ἔσονται οἱ ὁρώντες αὐτόν, et, d'une manière générale, *omnibus divisum esse a Patre secundum quod quis est dignus aut erit.* V, xxxvi, 1-2, col. 1222-1223.

Il ne faut pas oublier cependant que ces rétributions finales sont subordonnées au don gratuit de l'appel divin. La parabole des invités aux noces fournit à saint Irénée l'occasion de le rappeler expressément et de marquer, en conséquence, la nuance qui distingue la conduite de Dieu envers les justes et les pécheurs. *Gratis quidem donat in quos oportet, secundum autem meritum dignissime distribuit adversus ingratos et non sentientes benignitatem ejus justissimus retributor.* IV, xxxvi, 6, col. 1096. Il est remarquable que le terme *meritum* soit ici réservé aux coupables; mais cette particularité de son vocabulaire ne doit pas faire méconnaître que, pour l'évêque de Lyon, le concept de mérite s'applique également aux saints.

Sous des formes différentes, qui tiennent aux tempéraments ou aux circonstances, tous les témoins du christianisme primitif sont d'accord pour demander des œuvres au chrétien justifié par la grâce divine et affirmer que son salut en dépend. Tout l'essentiel du mérite tient en cette double affirmation.

II. L'ÉGLISE DU III^e SIÈCLE. — Sur cette base commune la théologie naissante du III^e siècle ne tranche guère que par l'abondance des témoignages et la précision croissante des concepts.

1^o *En Occident.* — A l'Église latine le « génie positif » de ses représentants, Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 410, ainsi que la rigueur juridique de la langue dont ils disposent, assurent, à cet égard, une incontestable supériorité. Elle s'affirme chez ses deux premiers docteurs : Tertullien et saint Cyprien, qui, sur ce point comme sur bien d'autres, allaient créer dès le premier jour les formules de l'avenir.

1. *Tertullien.* — « Étrangers à la spéculation philosophique et proprement religieuse, dominés par un moralisme étroit mais puissant, les Latins ont eu, depuis le commencement, la tendance à faire descendre la religion dans le domaine du droit. » A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e édition, Tubingue, 1909, t. II, p. 179. D'où la grande importance qu'ont chez eux les concepts juridiques de satisfaction et de mérite. Le « juriste Tertullien » serait de cette tendance le premier témoin, et, pour une bonne part, l'auteur responsable.

Cette vue synthétique de l'historien berlinois est demeurée régulatrice pour les auteurs protestants. H. Schultz s'y réfère en tête des pages qu'il consacre à Tertullien, *loc. cit.*, p. 24-28, et la thèse du Dr K.-H. Wirth, *Der Begriff des « Meritum » bei Tertullian*, Leipzig, 1892, reprise peu de temps après comme première partie de son étude intitulée : *Der Verdienstbegriff in der christlichen Kirche*, Leipzig, 1892, semble écrite tout entière pour l'appuyer. Ces deux monographies, la dernière surtout, ont l'avan-

tage d'offrir un dépouillement très complet et très méthodique des textes. Elles donnent par là le moyen de voir comment Tertullien a mis sur la tradition générale de l'Église l'empreinte de son génie particulier.

a) *Le terme de mérite.* — On doit tout d'abord à Tertullien la première attestation, sinon la création, du terme précis qui manquait encore à la langue chrétienne sur ce point.

L'idée qui paraît fondamentale chez lui, et en cela il fait écho à la plus pure foi traditionnelle, est celle des rétributions futures. En effet, le principal de la révélation confiée aux prophètes tient pour lui dans la communication de la loi divine et dans l'annonce du jugement qui aura lieu *ad utriusque meriti disputationem.* *Apol.*, 18, P. L., t. I, col. 434-435. Dogme capital dont il est heureux de saisir l'intuition dans les mouvements spontanés de l'« âme naturellement chrétienne ». *Ibid.*, 17, col. 433; *De testimonio animæ*, 2, *ibid.*, col. 685. Voilà pourquoi il s'élève plus tard avec ironie contre l'étrange théodicée de Marcion, qui veut ravir au vrai Dieu l'attribut de justice. *Adv. Marc.*, I, xxvii, t. II, col. 303-305; cf. IV, xvii, col. 429-430. — Entre les justes eux-mêmes cette loi de justice établit une inégalité proportionnelle à la valeur de chacun. *Quomodo multæ mansiones apud Patrem si non pro varietate meritorum? Quomodo et stella a stella distabit in gloria nisi pro diversitate radiorum? Scorpiace*, 6, t. II, col. 157. Cf. *De patientia*, 10, t. I, col. 1376 : *Par factum par habet meritum*, et *Lib. ad Scapulam*, 4, col. 782 : *Majora certamina majora sequuntur præmia*.

Il n'y a là de nouveau que l'introduction du terme technique de « mérite ». Tertullien le rencontre tout naturellement sous sa plume pour exprimer le titre subjectif qui motive de notre part la diversité des sanctions divines. Et ceci prouve combien profondément cette notion est liée à celle de récompense. La précision de la langue latine ne fait ici que dégager explicitement le rapport qui restait implicite dans le langage plus simple et plus direct de l'Écriture ainsi que des premiers Pères. Ce progrès de l'analyse et du vocabulaire allait rester acquis pour toujours en Occident; il n'est pas contestable que Tertullien en soit le plus ancien témoin et sans doute le principal ouvrier.

b) *Le cadre du mérite.* — Mais, loin de rester une sorte de bloc erratique, cette idée est encadrée dans un système cohérent. Tous les historiens sont d'accord pour relever l'esprit juridique dont s'inspire la théologie de Tertullien et qui se reflète dans son langage. « Les rapports entre Dieu et l'homme, d'après J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 409, sont présentés par lui comme des rapports de maître à serviteur et en entraînent les conséquences. » « Tout le christianisme, écrit de son côté R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, Leipzig, 1908, p. 353, tombe chez lui sous le point de vue de la loi. » Voir les nombreux textes réunis dans ce sens par A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 16-19.

C'est ainsi que Dieu est avant tout regardé comme le législateur et l'Évangile comme l'expression de sa volonté sur nous. Le bien consiste essentiellement à se conformer à son vouloir et non pas à chercher ce qui nous est utile : *Neque enim quia bonum est auscultare debemus, sed quia Deus præcepit. Ad exhibitionem obsequii prior est majestas divinæ potestatis, prior est auctoritas imperantis quam utilitas servientis. De pœnitentia*, 4, t. I, col. 1234. Parce que maître souverain, il appartient à Dieu d'être aussi le suprême rémunérateur. *Bonum factum Deum habet debitorem, sicut et malum, quia iudex omnis remunerator est causa.* *Ibid.*, 2, col. 1230.

De notre part, ce droit à la rémunération se traduit aussitôt pour Tertullien en catégories juridiques, presque commerciales. Si l'acte bon nous vaut un mérite qui fait de nous les créanciers de Dieu, *bonum factum Deum habet debitorem*, l'acte mauvais, au contraire, nous rend ses débiteurs. *De orat.*, 7, t. 1, col. 1162. Mais nous avons le moyen d'éteindre cette dette par les compensations de la pénitence : *Pœnitentiæ compensatiōne redimendam proponit impunitalem. De pœnit.*, 6, t. 1, col. 1237.

Tertullien introduit ainsi logiquement l'idée de *satisfactio*, qui signifie parfois la fidélité normale aux préceptes de Dieu, *De orat.*, 18, t. 1, col. 1178, cf. 23, col. 1192, mais surtout la réparation qui lui est due en cas de péché. A ce titre, elle comporte des œuvres laborieuses, des afflictions volontaires, dont le *De pœnitentia* trace le tableau en même temps qu'il en développe les motifs et les fruits. Voir surtout 7, 10-11, t. 1, col. 1240-1242, 1244-1247. Cf. *De resurrectione carnis*, 8, t. II, col. 806.

c) *Le principe du mérite.* — On a retenu, d'ordinaire, comme principale caractéristique de Tertullien cette présentation juridique du christianisme, qui n'intéresse guère, en réalité, que la forme de sa doctrine, dont la substance n'est autre que le fond permanent de l'Évangile et de toute religion. En tout cas, outre ce développement en surface, la théologie du mérite a reçu de lui un développement en profondeur d'une tout autre importance.

Non content, en effet, d'affirmer la réalité du mérite, Tertullien a déjà dégagé ce qui en forme le principe. La plus simple réflexion suffisait à dire que le mérite suppose la liberté et que la liberté engendre à son tour le mérite. Tertullien, lui aussi, revendique dans ce sens l'existence du libre arbitre. *De anima*, 21-22, t. 1, col. 727-728; *Adv. Marc.*, II, vi, t. II, col. 317-318. Mais de plus il y montre en quelques mots une source objective de valeur. *Non est bonæ et solidæ fidei sic omnia ad voluntatem Dei referre... ut non intelligamus esse aliquid in nobis ipsis. De exhort. castitatis*, 2, t. II, col. 964. Et ceci ne vaut pas seulement pour le mal, dont notre théologien déclare aussitôt, *ibid.*, col. 965, qu'il vient *ex nobis ipsis*, mais encore pour le bien : *Quædam enim sunt divinæ libertatis, quædam nostræ operationis. Ad uxorem*, 1, 8, t. 1, col. 1400.

Il n'est pas inutile d'observer que protestants et catholiques, cf. Schulz, p. 24, et Tixeront, p. 408-409, s'accordent à reconnaître que Tertullien proclame la nécessité de la grâce pour tout acte bon. Voir, par exemple, *De anima*, 21, t. II, col. 727; *De patientia*, 1, t. II, col. 1361. Mais on voit que la part de la Cause première ne lui fait pas oublier celle de la cause seconde. Et c'est de quoi l'orthodoxie protestante se montre à bon droit choquée. « L'élément anti-chrétien dans cette doctrine du mérite se montre en ce que... l'activité de l'homme apparaît, à côté de la grâce de Dieu, comme un facteur absolument autonome, et de si éminente valeur que la béatitude n'est plus seulement pour l'homme un présent divin, mais un salaire auquel ses actions donnent un droit fondé. » Wirth, *op. cit.*, p. 58. C'est justement par là que Tertullien doit compter dans la tradition catholique comme un des plus heureux interprètes de la foi chrétienne, dont le premier peut-être il analyse en philosophe le fondement.

d) *Sources du mérite : Les œuvres méritoires.* — Tel étant le facteur essentiel du mérite, peu importe l'occasion immédiate qui lui fournit l'occasion de s'exercer.

Suivant les préjugés irréductibles de la Réforme, H. Wirth, *op. cit.*, p. 17-22, voudrait subordonner toute la doctrine de Tertullien en la matière à celle

des œuvres surrogatoires. Il s'appuie sur le *De exhort. cast.*, 1, t. II, col. 963, où l'auteur, distinguant entre ce que Dieu autorise et ce qu'il veut, c'est-à-dire préfère, donne cette règle générale : *Nemo indulgentia [Dei] utendo promeretur, sed voluntati obsequendo*. Or ce point de départ est assez justement contesté par Loofs, *Dogmengeschichte*, 4^e édit., Halle, 1906, p. 165, comme entaché de montanisme. En réalité, c'est là seulement un cas d'espèce. Car, ainsi que le reconnaît plus exactement H. Schultz, p. 26, Tertullien entend que la loi de notre être moral est la soumission à Dieu comme au maître dont nous sommes les serviteurs. Dans cette fidélité normale il faut voir une occasion de mériter : *Artificium promerendi obsequium est. De patientia*, 4, t. I, col. 1366. En effet, comme il l'a dit ailleurs, *De pœnitentia*, 7, *ibid.*, col. 1351 : *Timor hominis Dei honor est*. De ce chef seul, il y a donc lieu de s'attendre à des sanctions méritées : *Sicut de contemptu... pœna, ita et de cultu... speranda merces. Adv. Marc.*, IV, xxxviii, t. II, col. 461. Aussi bien tout ce qu'on a vu plus haut, col. 620, de la *dispunctio meriti* qui doit avoir lieu au jour du jugement s'applique-t-il uniquement à l'usage que chacun aura fait de sa liberté à l'égard du service dû à Dieu. Il faut donc entendre que les œuvres surrogatoires sont seulement la source d'un mérite plus grand. C'est pourquoi Tertullien exhorte aux renoncements volontaires de *meliori bono*. Ils ne deviennent obligatoires que pour le pécheur, qui trouve là le moyen de compenser auprès de Dieu la dette de son péché. Et c'est ainsi que les pratiques de l'ascétisme chrétien deviennent des sacrifices. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 463-467. La raison de cette valeur, en vertu du principe posé ci-dessus, est sans doute, encore que Tertullien ne l'énonce nulle part expressément, que ces sortes d'actes, parce que plus difficiles, impliquent une plus grande part de volonté. On ne voit toujours pas ce qui pourrait donner à H. Wirth, *op. cit.*, p. 25, le droit d'attribuer « un caractère plutôt passif » au mérite qui en résulte.

Ce même principe permet de comprendre le rapport entre les deux idées de satisfaction et de mérite. Pour H. Wirth, *op. cit.*, p. 25-37, le mérite serait dû au surplus de la satisfaction, c'est-à-dire à ce qui dépasse les strictes exigences de la loi divine. Avec beaucoup plus de raison, H. Schultz, *loc. cit.*, p. 27, ramène la satisfaction à une variété du mérite, c'est-à-dire à la manifestation qu'elle suppose du prix de nos actes dans l'ordre moral.

Obsédés par une conception incurablement pessimiste de la nature humaine, les historiens protestants vont chercher la genèse de cette doctrine du mérite dans les influences combinées de l'esprit juridique et de la philosophie stoïcienne, voire du paganisme. Wirth, *op. cit.*, p. 54-73. Cet acharnement se conçoit sans peine du moment qu'il est entendu que « Tertullien a donné le ton à tout le christianisme occidental ». J. Kunze, art. *Verdienst*, p. 502. Et c'est pourquoi il y a un intérêt majeur à se rendre compte, non seulement que ces catégories juridiques ne sont qu'un vêtement de surface superposé au fond de la morale et de la théodicée chrétiennes, mais que de ces réalités religieuses cette terminologie a pu favoriser un réel approfondissement.

2. *Saint Cyprien.* — « A cause de son montanisme, Tertullien n'a pas eu sur l'Église toute l'influence qu'il aurait pu exercer. Mais ce qu'il avait élaboré est passé chez Cyprien », et celui-ci fut jusqu'à saint Augustin « l'écrivain ecclésiastique par excellence » de l'Occident. Or, « dans son important écrit *De opere et eleemosynis*, les idées de Tertullien sur le mérite et la satisfaction sont strictement développées et presque sans aucun égard à la grâce de Dieu ». A. Harnack,

Dogmengeschichte, t. III, p. 23. Cf. t. II, p. 179-180.

Ici encore cette appréciation fait loi pour H. Schultz, *loc. cit.*, p. 32-33, et inspire la nouvelle monographie de K. H. Wirth, *Der Verdienst-Begriff bei Cyprian*, Leipzig, 1901. C'est dire qu'il nous suffira de quelques indications sur une doctrine dont ces jugements mêmes attestent suffisamment l'inspiration catholique.

a) *Réalité du mérite*. — Pour l'évêque de Carthage comme pour Tertullien, le jugement divin, qui est l'œuvre éminemment de sa justice, doit consister dans le discernement des mérites : *Singulorum merita recognoscere*. *Epist.*, LVIII, 10, édition Hartel, p. 665. Aussi, pour les justes, l'éternité promise a-t-elle le caractère d'une récompense : *Meritis atque operibus nostris præmia promissa contribuent*. *De opere et elem.*, 26, édit. Hartel, p. 394. Cf. *De dominica oratione*, 32, p. 290 : *Præmium pro operibus*. Récompense qui n'est pas uniforme, mais comporte des degrés en proportion de nos œuvres : il y a place pour des *ampliora præmia*, *De mortalitate*, 26, p. 314, et donc aussi pour des *meritorum titulos ampliores*. *Epist.*, LXXVI, 1, p. 828. Autres textes dans Wirth, p. 85-89.

Voilà pourquoi la grande affaire de la vie est de s'acquérir des « mérites » en vue du dernier jour. Chef d'une grande Église, et à une époque où le relâchement se faisait déjà sentir, moraliste et homme d'action par tempérament, Cyprien insiste sur ces exigences pratiques de la vie chrétienne. S'il est vrai que toute son œuvre est « un grand et pressant appel » à l'acquisition de mérites pour la vie future, Wirth, p. 93, c'est la preuve de l'application que mit toujours l'Église à faire fructifier en réalités morales les principes de la foi.

Dieu, en effet, étant le maître que nous devons servir, notre devoir envers lui prend une double forme : *Deo bonis factis placere et pro peccatis satisfacere*. *Epist.*, XI, 2, p. 496. Tout le monde étant plus ou moins pécheur à quelque titre, l'expérience oblige le docteur chrétien à insister plutôt sur la satisfaction. Ce terme, qui s'applique parfois au service normal de Dieu, *Ad Demetr.*, 25, p. 369, cf. Wirth, p. 34 et 38, désigne en effet, d'ordinaire, l'œuvre nécessaire de réparation. Elle se fait tout d'abord par l'ensemble de la vie chrétienne : *Deo... precibus et operibus suis satisfacere*, *Epist.*, XVI, 2, p. 518, et Cyprien de bien préciser, en moraliste averti, que les prières toutes verbales sont peu de chose si elles ne s'accompagnent d'œuvres effectives. *De dom. orat.*, 32, p. 290. Les grands moyens de satisfaction sont donc l'exercice de la pénitence canonique, *De lapsis*, 15-21, p. 247-253, et la pratique de l'aumône. *De opere et elem.*, 5, p. 376-377. Abondantes citations dans Wirth, p. 30-54.

b) *Principe du mérite*. — Moins philosophe que Tertullien, Cyprien ne s'explique guère sur ce qui fait, à ses yeux, le mérite de ces œuvres.

On devine pourtant sa pensée dans le fait qu'il insiste à plusieurs reprises sur le libre arbitre, *Epist.*, LIX, 7, p. 674, voir Wirth, p. 51, 105-110, et qu'il en appelle perpétuellement à la générosité du chrétien, soit pour endosser les charges salutaires de la pénitence, *De lapsis*, 29, p. 258, soit pour se livrer à des œuvres de surérogation comme la virginité, *De habitu virginum*, 23, p. 203-204, ou la charité sans limites, *De opere et elem.*, 9-11, p. 380-382. Textes dans Wirth, p. 54-74. Dans les unes et les autres, ce qui est fondamental, c'est l'effort personnel qu'elles traduisent. Aussi bien ne lui a-t-on pas reproché, du côté protestant, Wirth, p. 148, « cette surestime de la personnalité morale de l'homme » ?

Il n'y aurait vraiment lieu de crier à la « surestimation » de l'œuvre humaine que si cette valeur morale était indépendante de Dieu. Mais l'évêque de Carthage

n'oublie pas de la subordonner à la grâce, et non pas seulement à la grâce lointaine de la rédemption qui nous est libéralement communiquée par la régénération baptismale, nombreux témoignages réunis dans Wirth, p. 111-121, mais à l'action immédiate de Dieu sur notre volonté : *Dei est, inquam, Dei omne quod possumus*. *Ad Donat.*, 4, p. 6. F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 433, cf. p. 389, reconnaît que la grâce signifie déjà pour lui, comme pour saint Augustin, « une communication intérieure de force pour le bien ».

Rien de plus normal que de rencontrer, au terme de telles prémisses, ces formules purement augustiniennes qui surprennent A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 22, note : [*Deus*] *adjuvat dimicantes, vincentes coronat, retributione bonitatis ac pietatis paternæ remunerans in nobis quidquid ipse præstitit et honorans quod ipse perfecit*. *Epist.*, LXXVI, 4, p. 831. Entre l'homme et Dieu il y a donc collaboration. « Le don divin de la grâce est un commencement et l'homme est responsable de sa continuation. » Wirth, p. 113. Régénérés par le baptême, incorporés à l'Église, nous sommes en possession d'un « vaste instrument de grâce ». « Mais que cet instrument fonctionne à notre profit, c'est le mérite de notre propre action. » *Ibid.*, p. 117-118.

c) *Valeur du mérite*. — Pour exprimer ce mérite, Cyprien emploie bien, à l'occasion, des termes juridiques qui sembleraient indiquer un droit absolu de notre part. Wirth, p. 165-167. Non seulement il donne, à tout instant, la gloire céleste comme une sorte de salaire, *merces*, mais il parle de nos mérites comme de « titres », *Epist.*, LXXVI, 1, p. 828, et il assure que nos aumônes font de Dieu notre créancier : *Qui misereatur pauperis Deo faverat*. *De opere et elem.*, 15, p. 385. Cf. *De dom. orat.*, 33, p. 292.

Il ne faut pourtant pas être dupe de ces images et s'empresse d'y voir, avec R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 544, l'expression d'un « droit contractuel ». H. Wirth lui-même, après avoir affirmé l'existence de ce rapport juridique, est obligé de convenir qu'il doit s'entendre sous beaucoup de réserves. *Op. cit.*, p. 52 et 74. En réalité, il est objectivement annulé par l'affirmation préalable de la grâce dont il dépend. Aussi l'évêque de Carthage ne manque-t-il pas d'emprunter à l'Écriture la leçon fondamentale *quod nemo in opere suo extolli debeat*. *Testim.*, III, 51, p. 154. Ce n'est pas sans raison que, plus tard, saint Augustin devait faire état de ce passage. *De correptione et gratia*, VII, 12, P. L., t. XLIV, col. 924.

Même quand ils rendent convenable aux divers aspects de sa doctrine du mérite, leurs préjugés confessionnels forcent les historiens protestants à conclure que par là Cyprien quittait le terrain du christianisme. Wirth, p. 146. C'est la preuve que le christianisme a bien chez lui le sens que l'Église lui a toujours donné.

2° *En Orient*. — Vérifiée en Orient « depuis le milieu du second siècle », voir plus haut, col. 617, l'affirmation simultanée de la grâce et du mérite continue à rester « une chose qui va de soi pour les érigones postérieurs de la piété orientale ». Mais « les deux concepts de grâce et de mérite ne sont nulle part rapprochés et systématisés en une doctrine ferme. Nulle part on n'y trouve employées avec suite des notions de caractère juridique. Les éléments moraux, religieux et juridiques, y apparaissent côte à côte. Un langage précis, comme celui qui s'organise chez les Occidentaux autour du terme *meritum*, n'est pas encore formé. Et l'on ne se sent aucunement empêché de parler de grâce dans un sens purement religieux. » H. Schultz, *loc. cit.*, p. 21.

Ce qui veut dire que la différence entre l'Orient et l'Occident, sur laquelle A. Harnack appuie encore

avec insistance, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 52, se ramène, en somme, même aux yeux des historiens protestants que le culte des synthèses n'aveugle pas entièrement sur les faits, à des nuances de pure forme. Rien n'est, en effet, plus facile que de se rendre compte qu'il existe sur ce point, entre les Grecs et les Latins, une parfaite identité de fond.

1. *Clément d'Alexandrie*. — Dans le grand mouvement de gnose chrétienne qu'a développé l'École d'Alexandrie, on sait que Clément s'est appliqué de préférence à la morale. Mais, tandis que Tertullien et saint Cyprien étaient avant tout des moralistes pratiques, Clément, même sur ce terrain, reste philosophe et spéculatif. De plus, ceux-là s'adressaient à la masse des chrétiens, tandis que celui-ci vise expressément l'élite des parfaits. Par suite de cette double tendance, son œuvre porte une empreinte de mysticisme qui tranche avec la tournure positive et réaliste des Latins. Ce qui ne doit pas empêcher de reconnaître, à la base ou au terme de ses spéculations, les principes essentiels qui lui sont communs avec eux. Voir G. Bardy, *Clément d'Alexandrie* (dans la collection des *Moralistes chrétiens*), Paris 1926.

a) *Aspect mystique de la vie chrétienne*. — Tout l'effort de Clément tend à tracer l'idéal du « gnostique » chrétien. Et pour cela il demande, bien entendu, la foi, qui doit s'épanouir en contemplation, mais aussi la charité qui fructifie en œuvres. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 188-195. Seulement cette pédagogie spirituelle semble tout d'abord trouver en elle-même sa récompense. Le but, en effet, étant de s'assimiler à Dieu, *ibid.*, col. 173-174, l'amour et la pratique du bien y suffisent sans autre considération. Clément va même jusqu'à exclure de la parfaite morale la préoccupation intéressée des récompenses ou des châtements : son gnostique doit s'attacher au bien en soi, alors même qu'il ne devrait en retirer aucun profit. *Strom.*, IV, 22, P. G., t. VIII, col. 1345-1356.

b) *Aspect moral de la vie chrétienne*. — Jusque dans ce programme d'absolu mysticisme, on voit néanmoins que notre philosophe ne veut envisager qu'une hypothèse extrême. Car il sait que la « gnose » divine n'est pas séparable du « salut éternel », *ibid.*, col. 1348, et qu'il est impossible que Dieu se désintéresse de nos actes. *ibid.*, col. 1356 B. Aussi lit-on ailleurs qu'après avoir invité le juste à se rendre semblable à Dieu, *Strom.*, VII, 14, t. IX, col. 520 A, il lui fait entrevoir aussitôt qu'on devient ainsi « ce fils complet, cet homme saint, impassible, gnostique, parfait, formé par la doctrine du Seigneur, afin que, après s'être attaché au Seigneur en œuvres, en paroles et en esprit, il reçoive cette demeure qui est due à celui qui s'est conduit de la sorte ». *ibid.*, col. 521 C.

La recherche idéaliste du bien pour lui-même n'est donc pas exclusive, chez Clément, du sentiment moral de la valeur personnelle et de la sanction qu'elle comporte. « Ceux qui n'ont pas fait le mal, avait-il dit plus haut, espèrent recevoir la récompense de leur abstention ; celui qui a fait le bien par pure préférence réclame le salaire du bon ouvrier, ἀπαιτεῖ τὸν μισθὸν ὡς ἐργάτης ἀγαθός. Il le recevra double, et pour ce qu'il n'a pas fait [de mal], et pour ce qu'il a fait de bien. » *Strom.*, VII, 12, t. IX, col. 501.

c) *Valeur des œuvres humaines*. — Et comme le travail, même des bons ouvriers, est inégal en ce monde, il s'ensuit qu'inégales aussi doivent être les récompenses. — Notre moraliste lit cette vérité dans le texte de Joa., XIV, 2, qui parle de « plusieurs demeures dans la maison du Père », et ne manque pas d'observer qu'elles sont réparties κατ' ἀναλογίαν βίῳν, selon τὰς κατ' ἀξίαν διαφοράς τῆς ἡμετέρας. *Strom.*, IV, 6, t. VIII, col. 1248. Cf. *ibid.*, VI, 14, t. IX, col. 337 : κατ' ἀξίαν τῶν πιστευσάντων. Toutes expressions

qui sont l'équivalent grec du latin *meritum*. Aussi était-il question, un peu plus haut, *ibid.*, col. 329, de la juste rétribution qui nous attend à la mesure de nos œuvres : ἡ δὲ ἰσότης ἐκδοῦσθαι ποιεῖται. τῇ τῶν ἔργων ἀντιστοιχίᾳ τοῦ καὶ ἀπολαύσεως.

C'est ainsi que la notion de mérite, loin d'être exclue, est appelée par le mysticisme de Clément.

2. *Origène*. — On a dit d'Origène qu'il « manifeste partout des préoccupations plus ecclésiastiques... que celles de Clément ». J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. I, p. 318. Il en est tout particulièrement ainsi dans la question de la valeur des œuvres humaines, où, sans cesser de se montrer philosophe, Origène se révèle plus théologien. Ce qui l'amène à poser nettement les données diverses du problème surnaturel.

a) *Réalité du mérite humain*. — Il n'est besoin que de se référer à sa doctrine du jugement divin pour y voir qu'il doit consister à rendre à chacun selon ses œuvres. Ce qui s'oppose tout à la fois au fatalisme des hérétiques et au fidéisme superficiel de certains chrétiens. *Et primo quidem excludantur heretici qui dicunt bonas vel malas animarum naturas et audiant quia non pro natura unicuique Deus sed pro operibus suis reddit. Secundo in loco ædificentur fideles, ne putent sibi hoc solum sufficere posse quod credunt, sed sciant justum iudicium Dei reddere unicuique secundum opera sua.* In Rom., II, 4, P. G., t. XIV, col. 878. Cf. *De princ.*, III, 1, 6, t. XI, col. 257. Pour traduire la valeur de ces œuvres, le terme de mérite vient ailleurs tout naturellement sous la plume de son traducteur Rufin. *Dubium non est in die iudicii futurum quod separantur boni a malis et iusti ab iniustis, et singuli quique PRO MERITO per ea loca quibus digni sunt distribuuntur iudicio Dei.* *De princ.*, II, IX, 8, t. XI, col. 232. Cf. I, *prolog.*, 5 : *Anima... cum ex hoc mundo discesserit PRO SUI MERITIS dispensabitur.* Et encore, IV, XXIII, col. 392 : ἐκ τῶν ἐνταῦθα πεπραγμένων ἀπονομοῦνται. Voir C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène*, Strasbourg, 1926, p. 114-116.

Aussi n'est-il pas étonnant de rencontrer chez lui, à l'occasion, la terminologie « commerciale » des Occidentaux ses contemporains, qu'on ne saurait évidemment imputer tout entière à l'initiative du traducteur. Le péché originel nous constitue dans un état de dette vis-à-vis de Dieu : *Debitores enim effecti sumus secundum illum qui primitus acceptum immortalitatis et incorruptibilitatis censum in paradiso perdidit.* Pour apurer cette dette, Dieu nous donne ses commandements : *Idcirco ergo et praecepta donantur ut debita persolvamus.* La preuve, c'est qu'en les observant nous sommes des « serviteurs inutiles », qui ont simplement fait ce qu'ils « devaient faire ». Mais il reste des actes, tels que la conservation de la virginité perpétuelle, qui ne sont pas l'objet d'un précepte : *Verbi causa virginitas non ex debito solvitur, neque enim per praeceptum expellitur, sed supra debitum offertur.* Et la conclusion évidente, bien que l'auteur ne l'exprime pas, c'est qu'à ces œuvres surrogatoires, *supra debitum*, un mérite spécial est attaché. In Rom., X, 14, t. XIV, col. 1275.

Origène est si peu enclin à perdre de vue la réalité de ces « mérites » qu'il prétend justifier par ceux que nous avons acquis dans un monde antérieur l'inégalité des conditions humaines dans celui-ci. C'est par là seulement qu'il peut s'expliquer la justice du gouvernement divin, *dum inaequalitas rerum retributionis meritorum servat aequitatem.* *De princ.*, II, IX, 8, t. XI, col. 233 ; cf. III, I, 17, col. 285. Voilà pourquoi il s'attache à prendre longuement la défense du libre arbitre. *ibid.*, III, I, col. 249-303. Cf. Verfaillie, *op. cit.*, p. 36-38, 94, 101. Affirmation et démonstration d'une incontestable vérité chrétienne, qu'il ne faut évidemment pas solidariser avec l'explication qu'elle reçoit

dans le système chimérique du grand Alexandrin.

b) *Valeur du mérite humain.* — Cependant ailleurs le même Origène paraît annuler le prix de nos œuvres en regard de la vie éternelle.

A première vue, dit-il dans son Commentaire de l'Épître aux Romains, le texte de saint Paul : *Ei qui operatur merces non imputatur secundum gratiam sed secundum debitum*, Rom., iv, 4, semblait signifier que la valeur des œuvres relève de la justice : *Videtur ostendere quasi in fide quidem gratia sit justificantis, in opere vero iustitia retribuentis. Et tel est bien le sens littéral de l'apôtre; mais Origène de réagir au nom des droits supérieurs de la grâce : Sed ego... vix mihi suadeo quod possit ullum opus esse quod ex debito remunerationem Dei deposcat, cum etiam hoc ipsum quod agere aliquid possumus, vel cogitare, vel proloqui, ipsius dono et largitione faciamus. Quod ergo erit debitum illius cuius erga nos fœnus præcessit? In Rom., iv, 1, P. G., t. xiv, col. 963-964. Le texte grec correspondant, conservé dans les Chânes, est édité par A. Ramsbotham, *Journal of theological studies*, t. xiii, 1911-1912, p. 368. Il permet de se rendre compte que « Rufin reproduit ici librement l'original, tout en en respectant la pensée ». Verfaillie, *op. cit.*, p. 116, n. 30.*

Origène quitte donc le terrain précis des œuvres préparatoires à la justification sur lequel se tenait saint Paul. Il pense aux œuvres en général, même et surtout à celles qui suivent le don de la grâce, et, précisément pour ce motif, il leur refuse le droit à une rémunération *ex debito*. Comment parler de justice dès lors que nos actes bons ne sont que l'utilisation d'un capital divin?

Notre théologien tient tellement à cette idée qu'il ne voit pas d'autre moyen pour sauver cette *merces secundum debitum* qu'affirmer ici l'apôtre que de l'appliquer, en dépit du contexte, au cas des damnés. Car, à leur endroit, se réalise bien la stricte justice : *Quibus utique quasi debita pœna pro mercede iniquitatis exsolvitur*. Mais elle ne saurait exister pour les élus. — En confirmation de sa thèse, Origène invoque un autre texte de saint Paul, Rom., vi, 23, dans l'interprétation duquel il apporte la même rigueur d'exégèse que plus tard les dogmaticiens de la Réforme : *STIPENDIA, inquit, PECCATI MORS ET NON ADDIDIT UT SIMILITER DICERET : Stipendia autem iustitiæ vita æterna, sed ait : GRATIA AUTEM DEI VITA ÆTERNA, ut stipendium, quod utique debito et mercedi simile est, retributionem pœnæ esse doceret et mortis, vitam vero æternam soli gratiæ consignaret. Ibid., col. 964. Il va de soi que les protestants n'ont pas manqué d'exploiter à leur profit ce texte. Voir Gerhard, *Loci theologici*, loc. XVIII, c. viii, n. 105, édition Cotta, t. viii, p. 108.*

A plus forte raison, à la suite de Rom., viii, 18, Origène n'admet-il pas qu'on parle de proportion entre les épreuves d'ici-bas et la gloire future. Tandis que les consolations présentes nous sont données *secundum mensuram*, la récompense du ciel est au delà de toute mesure, parce que d'ordre transcendant. *In Rom., viii, 4, col. 1108-1109. Néanmoins il reste que nos bonnes œuvres ne sont pas perdues. Car, non seulement elles entraînent comme récompense l'augmentation de la grâce : Si autem inanem non feceris gratum, multiplicabitur tibi gratia et tamquam mercedem boni operis gratiarum multitudinem consequeris, ibid., viii, 7, col. 1179, mais elles nous valent en retour la vie éternelle : Quærentibus, inquit, gloriam et honorem et incorruptionem (Rom., ii, 7) pro boni operis patientia vita æterna dabitur. Ibid., ii, 5, col. 880. Cf. col. 881 : Inquisitor hujus gloriæ... per patientiam boni operis vitam consequitur æternam, et ibid., 7, col. 887 : Per patientiam boni operis, vita æterna reddetur.*

Il reste donc, au total, que les réflexions critiques

d'Origène sur la valeur du mérite n'en ébranlent aucunement la réalité.

c) *Problème théologique du mérite.* — Ces deux séries d'affirmations en apparence contradictoires nous laissent néanmoins en présence d'une sorte d'antinomie, où nos bonnes œuvres sont tout à la fois et ne sont pas un titre à la gloire céleste.

Pour la résoudre, on peut tout d'abord observer, avec C. Verfaillie, *op. cit.*, p. 116-117, qu'Origène conteste seulement à nos mérites une valeur en stricte justice, *ex debito*. Ce qui signifierait qu'il cherche uniquement à préciser le degré du titre dont il reconnaît l'existence. La raison en est que tout ce que nous avons est un don de Dieu, et cette dépendance nous interdit toute prétention à un rapport de justice à son endroit : *Sciendum sane est quod omne quod habent homines a Deo gratia est. Nihil enim ex debito habent. In Rom., x, 38, t. xiv, col. 1287. Cependant cette explication n'épuise peut-être pas la pensée d'Origène. Son dernier mot étant pour rattacher la vie éternelle à la « seule grâce », n'est-ce pas le fondement intrinsèque du mérite humain qu'il semble mettre en cause, dès là que la grâce en est nécessairement le principe? Il est remarquable, en tout cas, que sa pensée s'arrête à un point d'interrogation, au lieu de s'achever en réponse.*

Ainsi donc il n'est pas douteux qu'Origène a soulevé le problème fondamental que pose la doctrine du surnaturel, et ceci fait honneur à l'acuité de son sens théologique. La solution eût consisté à montrer, comme le fera saint Augustin, voir col. 650, que la valeur du mérite réside précisément en ce qu'il est un fruit de la grâce, un produit combiné de l'action divine et de notre libre coopération. On voit d'ailleurs qu'Origène tenait en main les éléments de cette synthèse, quand il rappelle, d'après I Cor., iii, 6-7, l'exemple classique de la plante qui pousse moyennant le travail du jardinier qui l'arrose et de Dieu qui lui donne l'accroissement, exemple auquel il ajoute pour son compte celui du navire qui échappe à la tempête grâce aux efforts des matelots et à la puissance de Dieu qui le ramène au port. *De princ., III, i, 18, P. G., t. xi, col. 289-292. Mais il ne semble pas en avoir fait l'application à la question précise de la valeur de nos œuvres qui avait si nettement traversé son esprit.*

En même temps qu'il témoigne de la tradition catholique en matière de mérite, Origène inaugure l'analyse théologique sur ce point, et, s'il n'a pas lui-même entièrement résolu le problème, il en a du moins saisi les données plus clairement que personne avant lui, et fait les premiers pas sur le chemin où l'on devait en chercher plus tard la solution. Par la pénétration de son génie spéculatif, Origène avait donné à la théologie grecque une avance notable sur l'Occident, que celui-ci ne devait pas rattrapper avant saint Augustin.

III. L'ÉGLISE DU IV^e SIÈCLE. — Il fallait insister sur le III^e siècle, puisqu'il est unanimement reconnu que les positions essentielles sont prises dès ce moment-là par les Pères qui représentent le mieux les tendances respectives des deux parties de la chrétienté. Ce qui nous donne le droit de nous en tenir à quelques indications sur la manière dont ces positions initiales furent conservées par les Pères du siècle suivant.

1^o *En Occident.* — Autant la critique protestante se montre généralement sévère pour les Pères latins du III^e siècle, autant elle témoigne à ceux du IV^e des égards imprévus. Ceux-là n'auraient fondé le catholicisme qu'au détriment de l'esprit chrétien : au contraire, un peu de christianisme reparaîtrait avec eux-ci. Ici encore, A. Harnack a donné le ton. « Dans l'œuvre dogmatique des théologiens latins du IV^e siècle

écrit-il, on voit reculer dans une certaine mesure cet esprit du christianisme occidental qui avait trouvé sa plus puissante expression dans le *De opere et eleemosynis* de saint Cyprien. Mais, bien qu'il recule, il reste encore dominant. » *Dogmengeschichte*, t. III, p. 51-52.

Nous sommes suffisamment fixés sur la valeur de ces synthèses en ce qui concerne le ^{III} siècle pour en retenir seulement l'impression que l'équilibre de la pensée catholique au ^{IV} doit être bien constant, puisque nos adversaires eux-mêmes peuvent à peine le méconnaître. Aussi bien peu de faits seraient-ils plus difficiles à contester.

1. *Saint Hilaire*. — « Par rapport à Hilaire, Förster a montré, *Theol. Studien und Kritiken*, 1888, p. 645 sq., que, malgré sa dépendance des Grecs, il ne répudie pas les préoccupations pratiques et morales des Occidentaux. » Harnack, *ibid.*, p. 51, n. 2. Il faut donc s'attendre à rencontrer chez lui la notion de mérite; mais on ne nie pas qu'elle reste subordonnée à celle de grâce. Schultz, *loc. cit.*, p. 41-42.

a) *Réalité du mérite*. — *Mereri ejus est qui sibi ipsi meriti acquirendi auctor existat. De Trin.*, XI, 19, P. L., t. X, col. 413. C'est en prenant le mérite dans ce sens strict que l'évêque de Poitiers en fait pour chacun de nous une obligation : *De nostro igitur est beata illa æternitas promerenda præstandumque est aliquid ex proprio. In Matth.*, VI, 5, t. IX, col. 953. Cf. *De Trin.*, IX, 47, t. X, col. 319.

Aussi bien en avons-nous les moyens; car c'est pour cela que Dieu nous a donné le libre arbitre : *... Ut præmium sibi voluntas bonitatis acquireret et esset nobis hujus beatitudinis projectus atque usus ex merito. In Ps. II*, 16, t. IX, col. 270. D'où la nécessité des bonnes œuvres, parmi lesquelles, contrairement aux restrictions de H. Schultz, *loc. cit.*, p. 42, on voit qu'il fait leur place aux pratiques de l'ascétisme. *In Ps. XCI*, 10, t. IX, col. 500; cf. *In Ps. LXIV*, 6, col. 416-417; *In Matth.*, V, 2, *ibid.*, col. 943.

Ces œuvres sont d'une importance telle que, pour Hilaire, notre élection se fait *ex meriti delectu*. *In Ps. LXIV*, 5, t. IX, col. 415. Déclaration qui appartient à cette catégorie de « propositions que nous qualifions actuellement de semipélagiennes », J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 282, voir là-dessus l'art. HILAIRE, t. VI, col. 2449-2451, mais qui ne laisse pas de douter sur la valeur réelle que l'évêque de Poitiers reconnaît à nos mérites devant Dieu. La gloire céleste a pour les saints le caractère d'une rétribution : *Vitam retribui stipendiis sanctitatis, In Ps. CXLII*, 13, t. IX, col. 842, et, contrairement à Origène, voir plus haut, col. 627, il compare sans scrupule leur situation à celle du bon ouvrier qui, la journée finie, peut réclamer à bon droit « comme une dette » le denier convenu : *Beatus qui a mane usque ad noctem laborans pactum denarium tamquam debitum postulat. In Ps. CXXIV*, 11, col. 725.

b) *Valeur pratique du mérite humain*. — A cette légitime confiance en nos bonnes œuvres Hilaire cependant oppose un double correctif. C'est, d'une part, le sentiment de nos péchés, qui laissent toujours une large place à l'exercice de la miséricorde : *Non enim ipsa illa iustitiæ opera sufficiunt ad perfectæ beatitudinis meritum nisi misericordia Dei etiam in hac iustitiæ voluntate humanarum demutationum et motuum vitia non reputet. In Ps. LI*, 23, t. IX, col. 522. Cf. *In Ps. CXXXV*, 4, col. 770. Et c'est aussi le fait que tous nos mérites dépendent de la grâce : *Neque enim beatæ illius vitæ æternitatem consequi merito suo poterit [homo] nisi miserationibus ejus qui pater miserationum est provehatur. In Ps. CXVIII*, litt., X, 15, col. 569, 570. Voir J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 281. De toutes façons, à l'arrogance insensée des chrétiens qui réclament le salut « comme une chose due » :

nos vero salutem tamquam debitum postulamus, In Ps. CXVIII, litt., XIX, 3, col. 626, il oppose la conduite des véritables saints, représentés par le Psalmiste, qui, au lieu d'étaler ses mérites, commence par reconnaître son indignité et ne veut compter que sur la divine miséricorde. *Ibid.*, 3-6, col. 626-628. Cf. *In Ps. CXVIII*, litt., VI, 3-4, col. 544; litt., XV, 5, col. 601; litt., III, 1-2, col. 517.

Mais le besoin de la miséricorde n'exclut pas le mérite, pas plus que celui-ci n'empêche celui-là : *Habuit quidem... hoc iustitia verecundiæ ut quiddam illud sibi beatitudinis sperat id pro magnificentia Dei potius... quam pro merito suo postulet. Sed tamen præferens honorem et misericordiam Dei : merendi quoque id per se non exclusit officium. Nam cum vivificandus sit, vivificandus tamen est in æquitate. In Ps. CXLII*, 13, col. 842. Sur le terrain pratique et religieux où se meut toujours la pensée d'Hilaire, les titres respectifs de Dieu et de l'homme se conditionnent sans se léser.

2. *Saint Ambroise*. — De même en est-il, avec une note théologique peut-être plus étudiée, chez l'évêque de Milan. — Il y a déjà dans saint Ambroise, « de l'augustinisme avant Augustin et plus encore », d'après A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 51. « Avec lui, la doctrine de ses prédécesseurs commence à s'incorporer dans une conception évangélique fort accentuée de la grâce de Dieu, qui est en dernière analyse inconciliable avec la notion de mérite. » Incompatibilité dont il n'eût pas la moindre conscience. Car « ces principes n'empêchent pas Ambroise de retenir la conception traditionnelle. Et il en fut toujours ainsi dans le catholicisme précisé par lui et par Augustin. D'une part, on y trouve la complète négation de tout mérite au sens absolu, la reconnaissance de la libre grâce de Dieu comme source unique de notre salut, mais aussi, d'autre part, la ferme conviction que, précisément par cette libre grâce, un mérite nous est rendu possible, au moyen duquel nous pouvons et devons obtenir notre salut par voie de juste rétribution. » H. Schultz, p. 34-35. Ou plus brièvement, avec F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 338 : « Malgré son accentuation de la grâce, il accepte encore, comme Tertullien, entre Dieu et l'homme l'idée d'un rapport fondé sur le salaire. » Les textes justifient largement cette impression de témoins peu suspects.

a) *Réalité du mérite*. — En effet, saint Ambroise répète à l'envi, suivant la foi commune, que les destinées éternelles de chacun sont commandées par ses mérites : *Nonne evidens est meritum aut præmia aut supplicia post mortem manere? De officiis*, I, XV, 57, P. L. (édition de 1866), t. XVI, col. 44.

Dieu est essentiellement pour lui le *remunerator meritum*. Exp. in *Ps. CXVIII*, serm. II, 7, t. XV, col. 1276. Et c'est pourquoi il n'y a pas d'injustice dans ses jugements : *Pro actibus hominis remunerationis est qualitas. Exp. in Luc.*, VIII, 47, t. XV, col. 1869. Ce qui ne s'applique pas seulement aux pécheurs, mais également aux justes. *Ibid.*, VII, 118, col. 1817. Cf. Expos. in *Ps. CXVIII*, serm. VII, 17, t. XV, col. 1354; *De Cain et Abel*, II, IX, 31, t. XI, col. 375; *De Noe et arca*, VII, 16, *ibid.*, col. 389; *Epist.*, XLIII, 9, t. XVI, col. 1180.

Pour ce motif l'évêque de Milan place la prévision de nos mérites à la base de notre prédestination : *... Patrem... non petitionibus deferre solere, sed meritis, quia Deus personarum acceptor non est... Non enim ante prædestinavit quam præsciret, sed quorum merita præscivit eorum præmia prædestinavit. De fide*, V, VI, 83, t. XVI, col. 692-693. Cf. *In Luc.*, III, 30, t. XV, col. 1685. D'où aussi l'inégalité des dons divins : *Ubi diversa merita, præmia diversa. Lib. de Joseph patr.*,

xiii, 76, t. xiv, col. 702. Non pas qu'Ambroise ignore que le bien porte en lui-même sa récompense, *Enarr. in Ps. I*, 17, t. xiv, col. 972, mais son esprit se porte plus volontiers sur la récompense extérieure qui nous attend pour nos efforts. *Et nos mercenarii sumus qui ad mercedem laboramus et huius operis nostri mercedem speramus a Domino. Epist.*, II, 12, t. xvi, col. 920. Aussi, pour exprimer tout à la fois cette souveraine justice de Dieu et cette valeur de nos œuvres devant lui, a-t-il volontiers recouru à l'image populaire de la balance. *Consideranda statera qua singulorum facta trutinantur...* *Pendet singulis nostrorum statera meritum.* *Ibid.*, 14, 16, col. 921. Et il est clair que le poids de nos fautes s'oppose à celui de nos mérites : *meritis obstat delictum.* *In Luc.*, III, 38, t. xv, col. 1688.

Il s'agit, en conséquence, de faire pencher la balance du bon côté. *Convenandum est ne plura peccata sint quam opera virtutum...* *Omnia utique nostra quasi in trutina ponderantur.* *Apol. proph. David.*, VI, 24, t. xiv, col. 901. Nos bonnes œuvres ont, à cet égard, une valeur d'échange, qui compense le démerite de nos fautes. *Ibid.*, VII, 36-40, col. 905-906 ; IX, 49, col. 911. Cf. *Enarr. in Ps. XLIII*, 46, t. xiv, col. 1164-1165. Toute spéciale est la vertu de l'aumône, qui fait de Dieu notre débiteur. *De officiis*, I, XI, 39, t. xvi, col. 38. Dans cette voie, Ambroise ne recule même pas devant l'expression paradoxale de *venalis Dominus. Lib. de Elia et jejuniis*, XX, 76, t. xiv, col. 759. — Rien d'étonnant à ce qu'il présente la récompense promise comme un droit pour le bon serviteur. *Vult etiam conveniri [Deus], ut si quis proposita seculi virtutibus præmia bene certaverit fructum remunerationis exspectet, quin etiam exigat...* *Non usurpatione speravi quæ ut sperarem ipse fecisti. Servus sum, exspecto alimentum a Domino; miles sum, exigo ab imperatore stipendium; vocatus sum, postulo ab invitante promissum.* *Enarr. in Ps. CXVIII*, serm. VII, 3-4, t. xv, col. 1348-1349.

Il serait difficile d'exprimer en termes plus nets la valeur objective de nos œuvres et l'on aurait presque le droit, même en observant que les titres de l'homme supposent une promesse préalable de Dieu, d'y dénoncer quelque excès, si ces fortes affirmations ne comportaient visiblement une bonne part d'image et ne trouvaient ailleurs leur contrepoids.

b) *Appréciation pratique du mérite.* — Ainsi que chez saint Hilaire, deux considérations entrent en ligne de compte pour mettre au point notre attitude devant Dieu.

C'est d'abord, du côté subjectif, le sentiment de nos misères qui doit accompagner celui de nos mérites, mais aussi la disproportion même de la récompense. La justice des jugements divins et la balance où sont pesées nos œuvres, *examinat et trutinat Deus merita singulorum...*, *in statera singulorum facta pensantur*, sont précisément ce qui invite saint Ambroise à rappeler que nous avons tous besoin de miséricorde : *Quis enim nostrum sine divina potest miseratione subsistere? Quid possumus dignum præmiis facere cælestibus?... Quo tandem hominum meritum deferitur ut hæc corruptibilis caro induat incorruptionem?* D'où cette conclusion : *Non ergo secundum merita nostra, sed secundum misericordiam Dei cælestium decretorum in homines forma procedit.* *In Ps. CXVIII*, serm. XX, 40-42, t. xv, col. 1573-1574. Cf. *Exhort. virg.*, VII, 44, t. xvi, col. 364 : *Ultra meritum laboris remunerationem suis donare consuevit.* L'humilité de David convient, à plus forte raison, à des pécheurs comme nous, *quibus suffragatur nulla prærogativa meritorum.* *In Luc.*, III, 37, t. xv, col. 1687. Ce qui prouve qu'il faut entendre sans doute *cum grano salis* ce qu'il dit ailleurs du roi prophète pénitent : *In ipsa quoque offensione gratiam divinæ miserationis emeruit.* *Enarr. in Ps. XXXVII*, 15, P. L., t. xiv, col. 1063.

Au surplus, tous nos mérites dépendent de la grâce : grâce lointaine de la rédemption, *Enarr. in Ps. XLIII*, 47, t. xiv, col. 1165 ; grâce prochaine qui est nécessaire pour préparer en nous notre bonne volonté. *In Luc.*, I, 10, t. xv, col. 1617. Cf. *ibid.*, II, 84, col. 1665. Voir J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 281-282. Il n'y a donc pas lieu de se vanter : *Nemo ergo sibi arroget, nemo de meritis, nemo de potestate se jactet*, mais plutôt d'imiter la modestie de l'Apôtre : *Sed magis minuere operis sui pretium et meriti sui gratiam.* Cependant l'obligation reste de nous créer des titres solides au regard de l'éternelle justice : *Ergo, quia examinandi sumus, sic nos agamus ut iudicio probari mereamur divino.* *In Ps. CXVIII*, serm. XX, 14-16, t. xv, col. 1565. Car, si nous sommes tout d'abord justifiés par la grâce, *non ex operibus sed ex fide per gratiam suam nobis peccata donavit*, la couronne doit ensuite être conquise au prix de nos efforts : *Admonet multa nobis et gravia certamina esse proposita, ut nemo nisi qui legitime certaverit coronetur.* *Enarr. in Ps. XLIII*, 1, t. xiv, col. 1139-1141.

Pour saint Ambroise comme pour ses prédécesseurs, l'ordre moral fait partie intégrante du mysticisme chrétien.

3. *Autres Pères latins du IV^e siècle.* — Quelques témoignages suffiront à montrer comment on retrouve le même rythme chez les autres interprètes de la tradition latine.

a) *L'Ambrosiaster.* — Soutenu par le texte de saint Paul, l'Ambrosiaster n'est pas suspect d'oublier la primauté de la grâce et son absolue gratuité : *Gratia donum Dei est, non debita operibus.* *In Rom.*, XI, 6, P. L., t. XVII (édition de 1866), col. 155. Mais il reste que, sur cette base, chacun sera jugé d'après ses œuvres. *In Rom.*, XIII, 2, col. 171. Car Dieu doit à sa justice de traiter ses créatures à la mesure de leurs mérites : *Deum conditorem mundi providenter et curiose operis sui merita requirere fateatur...* *Unumquemque proprio merito aut remunerat aut condemnat.* *In Rom.*, II, 3 et 11, col. 67 et 70. Cf. *In II Cor.*, VI, 12-13, col. 318. *Unusquisque pro operibus suis mercedem accipiet.* Bien loin que la grâce exclue le mérite, c'est elle qui nous impose l'obligation et nous fournit le moyen d'en obtenir : *Non est gloriandum nobis in nobis ipsis, sed in Deo, qui nos regeneravit...* *ad hoc ut bonis operibus exercitati quæ Deus nobis jam renatis decrevit promissa mereamur accipere.* *In Eph.*, II, 9-10, col. 400.

b) *Marius Victorinus.* — C'est aussi la doctrine de saint Paul qui inspire au rhéteur Marius Victorinus des accents encore plus nettement augustinis. Il insiste sur la gratuité absolue de notre justification : *Non enim nobis reddidit meritum, quippe cum non hoc meritis nos accipimus sed Dei gratia et bonitate.* *In Eph.*, II, 7, P. L., t. VIII, col. 1255. Cf. *ibid.*, III, 7-8, col. 1264. Il n'en reconnaît pas moins qu'après cette grâce initiale il y a pour nous possibilité de mérite : *Cum esse possit meritum ex officio et religione, ex castitate et abstinence.* Cependant ce mérite même n'est pas notre œuvre propre : *... Etiam cum esse possit meritum...* ; *non enim neque operibus vestris potest.* Voilà pourquoi il n'y a pas à se vanter de ce qui est en nous un don de Dieu : *Nescio quomodo enim qui operibus suis redditum meritum putat suum vult esse, non præstantis, et hæc jactatio est.* *Ibid.*, II, 9, col. 1256. Cf. I, 14, col. 1247 : *Gratia est quæ meritum nostrum.*

c) *Saint Jérôme.* — Dans ses derniers jours, saint Jérôme eut déjà l'occasion de défendre les droits de la grâce contre les pélagiens et il aboutit, dans cette voie, à des formules du plus pur augustinisme : *Coronat [Deus] in nobis et laudat quod ipse operatus est.* *Dialog. contra pelag.*, III, 6, P. L., (édition de 1865), t. XXII, col. 601. Néanmoins il met si peu en doute la valeur de nos actes qu'il parle à leur sujet de *præmium* et de

corona. Ibid., III, 1 et 5, col. 597 et 601. Ailleurs il disserte contre Jovinien afin de prouver que l'inégalité des destinées éternelles, soit entre les bons et les méchants, soit surtout entre les justes eux-mêmes, suppose une *diversitas meritum*. *Adv. Jovin.*, II, 25-28, t. XXXI, col. 315-325. D'où il dégage cette conclusion pratique, *ibid.*, 32, col. 329 : *Jam nostri laboris est pro diversitate virtutum diversa nobis premia preparare*.

Cependant la pensée du jugement divin éveille en son âme de redoutables appréhensions : *Si nostra consideremus merita, desperandum est. In Isaiam*, I, XVII (c. LXIV, 8), t. XXIV, col. 625. Elles sont motivées par le déficit radical de nos œuvres : *Quia nullum opus dignum Dei justitia reperietur. Ibid.*, I, VI c. XIII, 6-7), col. 209.

Entre les Pères latins du IV^e siècle et ceux du III^e, commune est manifestement la tradition dogmatique sur l'existence du mérite à côté de la grâce qui en est la condition. Le seul trait qui leur appartienne en propre, c'est une plus grande attention accordée aux répercussions psychologiques de la doctrine et le souci qui en dérive de modérer la confiance que peut provoquer le mérite, par le souvenir de tous les éléments subjectifs et objectifs qui sont propres à en réduire la valeur. « Il semble, écrit J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 284, que la rigueur purement juridique de Tertullien soit adoucie, surtout chez ceux de nos auteurs qui ont étudié les Grecs, par ce sentiment fréquemment exprimé que nos mérites, quels qu'ils soient, sont très mêlés de démerites, qu'ils sont en partie le fruit de la grâce et restent en somme fort au-dessous de la récompense qui nous est promise, si bien que, à tout prendre, cette récompense est l'effet moins de nos mérites que de la miséricorde de Dieu. »

Origène avait soulevé le problème théorique du mérite dans ses rapports avec la grâce. Voir col. 628. Sans le suivre sur ce terrain, les Occidentaux s'appliquèrent à en mesurer le retentissement pratique sur la vie religieuse des âmes. De part et d'autre, c'était un progrès dans l'analyse, un premier contact de l'intelligence religieuse avec la diversité des éléments que cette importante notion fait intervenir.

2^o *En Orient.* — Chez les Pères Orientaux, la terminologie reste comme toujours moins précise et les développements moins nombreux. A cela près, on relève dans leur pensée au sujet des œuvres les mêmes traits essentiels.

1. *Saint Jean Chrysostome.* — Bien qu'il attache très peu d'importance à la tradition grecque, H. Schultz, *loc. cit.*, p. 18-20, veut du moins en retenir saint Jean Chrysostome, comme étant « l'interprète classique des conceptions développées dans l'Eglise orientale ». Or il trouve que, chez lui, « la grâce n'exclut pas la récompense de nos travaux », voire même « la récompense en justice ». En faut-il davantage pour que le patriarche de Constantinople doive être compté comme un nouveau témoin de la foi catholique au mérite des actes humains ?

a) *Réalité du mérite.* — De fait, « l'enseignement de saint Chrysostome se ressent... naturellement des préoccupations de l'auteur, avant tout prédicateur et moraliste, dont le rôle est de pousser ses auditeurs à l'effort personnel ». J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 146. Sans donc oublier la part qui revient à Dieu, il éprouve plutôt le besoin d'insister sur celle qui nous échoit et sur les espérances légitimes qu'elle autorise. « Quand tu entends parler de grâce, ne pense pas que par là soit supprimée la récompense due à la bonne volonté, τὸν ἀπὸ τῆς προαιρέσεως μισθόν. L'apôtre parle de grâce, poursuit-il, non pour déprécier cet effort volontaire, mais pour couper court à toute

tentation d'orgueil. » *In Rom.*, hom. II, 3, P. G., t. LX, col. 404.

Cette « récompense » est assurément tout d'abord celle que la vertu trouve en elle-même dès ici-bas. *De resur., mort.*, 3, t. L, col. 422; *Exp. in Ps. CXXVII*, 3, t. LV, col. 359-370. Mais c'est aussi et surtout la gloire céleste. Les pécheurs ne peuvent être récompensés qu'ici-bas du bien qu'ils ont pu faire. *De Lazaro*, hom. III, 4, t. XLVIII, col. 997. Au contraire, les justes ont devant eux l'éternité et doivent y porter fermement leurs espérances au milieu des épreuves ou des injustices de ce monde. Voir, par exemple, *Exp. in Ps. IV*, 10, t. LV, col. 55; *In Ps. VII*, 8, *ibid.*, col. 93; *In Matth.*, hom. XIII, 5, t. LVII, col. 215-216; hom. XXXIV, 3, *ibid.*, col. 402. Leur récompense sera d'autant plus élevée que plus grande fut sur la terre leur constance dans le bien. *In I Cor.*, hom. XLIII, 3, t. LXI, col. 371-372.

Si aucune espérance n'est plus chère au chrétien, c'est qu'elle engage la foi même en la justice divine. Ici-bas les situations sont encore confuses, parce que provisoires; elles seront rétablies au jour du jugement : « L'homme s'y tiendra seul avec ses œuvres, afin d'y être condamné pour elles ou couronné pour elles. » *Exp. in Ps. XLVIII*, 6, t. LV, col. 508. Les païens eux-mêmes ont cru aux rétributions futures, τῶν ἐνταῦθα γινομένων ἀντιδόσις. A plus forte raison des chrétiens n'en sauraient-ils douter. « S'il y a un Dieu, et il y en a un, tout le monde conviendra qu'il est juste. Et s'il est juste, on accordera qu'il doit rendre aux uns et aux autres selon leur mérite, ἀποδώσει τὰ κατ' ἄξιον. Ce qui entraîne comme conséquence l'existence d'une autre vie, où tous recevront « la rémunération qui leur convient », τὴν προσήκουσαν ἀντιδοσιν. *De Lazaro*, hom. IV, 3-4, t. XLVIII, col. 1011. « Alors seulement, lorsque chacun aura reçu selon ses mérites, τὰ κατ' ἄξιον, éclatera la justice de Dieu. » *De diabolo tentatore*, hom. II, 8, t. XLIX, col. 258. Dans cette reddition de comptes, « toutes nos actions, grandes ou petites, nous seront comptées ». *Ad Theod. lapsus*, I, 9, t. XLVII, col. 287. Mais si celles qui sont dues en stricte obéissance, ἐξ ὀφειλῆς, y seront récompensées, à plus forte raison les œuvres surrogatoires, qui relèvent seulement des conseils divins. *De pæn.*, hom. VI, 3, t. XLIX, col. 318. Toutes ensemble nous donnent droit à une véritable rétribution. « Innombrables sont les endroits où Chrysostome, se référant au Nouveau Testament, parle de μισθός, ἀμειβή, ou ἀμοιβή, ἀπιδόσις, ἀνταπόδοσις, στέφανος, βραβεῖα. » H. Schultz, *loc. cit.*, p. 19.

Il est vrai que la récompense est bien supérieure à nos travaux. *Exp. in Ps. XLIX*, 5, t. LV, col. 249; *In Matth.*, hom. XV, 5, t. LVII, col. 226; hom. LXXVI, 4, t. LVIII, col. 699; *In Rom.*, hom. XIV, 4, t. LX, col. 528-529. Mais cette considération, loin de diminuer notre mérite, ne sert qu'à stimuler notre effort. C'est aussi parce qu'il nous promet beaucoup plus que sous l'ancienne Loi que Dieu peut nous demander davantage. *De virg.*, 84, t. XLVIII, col. 595-596; *In Matth.*, hom. XVI, 5, t. LVII, col. 245.

b) *Appréciation subjective du mérite.* — Ces principes, qui fondent la réalité dogmatique du mérite, se complètent, chez saint Jean Chrysostome, par quelques indications propres à marquer la place qui lui revient dans la vie spirituelle du croyant.

Avant tout il s'applique à combattre chez ses auditeurs la tentation de l'orgueil. Et d'abord une raison de fait interdit à qui que ce soit de se glorifier, c'est que le jugement de Dieu n'est pas encore intervenu et que celui des hommes ne compte pas. Mais, en admettant que nos mérites soient effectifs, une raison de droit empêche de s'en prévaloir. Généralement peu explicite sur la grâce, voir JEAN CHRYSOSTOME, t. VIII

col. 678-679, le saint docteur l'est d'une manière absolue pour affirmer, dans un développement d'allure tout augustinienne, que ce que nous avons de bien est en nous un don de Dieu.

« Mettons que tu es digne de louange... : même alors il n'y a pas lieu de t'enfler. Car tu n'as rien en propre, ayant [tout] reçu de Dieu. Pourquoi donc feindre d'avoir ce que tu n'as pas? Tu l'as néanmoins, et d'autres comme toi. Mais tu l'as pour l'avoir reçu, et non pas ceci ou cela seulement, mais tout ce que tu as. Car ces bonnes actions ne sont pas de toi : elles viennent de la grâce de Dieu... Qu'as-tu, dis-moi, que tu n'aies reçu? Quel est le bien que tu as fait de toi-même? Tu ne saurais le dire. Mais tu l'as reçu et tu en tires vanité? Il fallait, au contraire, t'humilier pour cela. Car ce qui t'est donné n'est pas à toi, mais au donateur. Si, en effet, tu l'as reçu, tu l'as reçu de lui. Et si tu l'as reçu de lui, ce bien n'était donc pas à toi. Et si tu l'as reçu sans qu'il fût à toi, pourquoi t'enorgueillir comme si c'était ta propriété? » *In I Cor.*, hom. xii, 1-2, t. xli, col. 97-98.

Quand il s'agissait de mettre l'âme chrétienne à l'abri de la vaine complaisance en ses propres mérites, saint Jean Chrysostome n'avait qu'à s'inspirer de saint Paul. Il fait œuvre plus personnelle en dénonçant un moindre défaut, dont son expérience lui avait sans doute appris la réalité : celui de la cupidité spirituelle qui porte à n'envisager les œuvres que sous l'angle du profit. Pour que nos actions soient méritoires, il faut, bien entendu, les accomplir avec la pure intention de plaire à Dieu. *In Matth.*, hom. xix, 2, t. lvi, col. 275-276. Mais il y a plus : c'est devant Dieu même qu'il les faut oublier.

A plusieurs reprises, l'orateur s'élève contre ces chrétiens médiocres qui ne songent qu'à la récompense, pour leur mettre sous les yeux la grande loi du bien désintéressé. « On te propose de faire quelque chose qui plaît à Dieu, et tu te préoccupes de la récompense?... Vraiment tu ignores ce que c'est que de plaire à Dieu. Si tu le savais, tu estimerais qu'aucune autre récompense n'égale celle-là. » Mais, ce coup d'œil jeté sur l'idéal, l'auteur de continuer : « Ne sais-tu pas que ta récompense augmente quand tu fais le bien sans obéir à l'espoir de la récompense? » *De compunctione*, II, 6, t. xlvii, col. 420. Voir de même *In Matth.*, hom. iii, 5, t. lvi, col. 37-38 : « Ne nous vantons pas; mais disons-nous inutiles pour devenir utiles... Plus nous faisons de bonnes actions, moins nous devons en parler. Ainsi nous acquerrons une très grande gloire devant les hommes comme devant Dieu, et non pas seulement de la gloire devant Dieu, mais une grande récompense et rétribution, *μισθὸν καὶ ἀντιδοσὺν μεγάλην*. Ne réclame donc pas de récompense, si tu veux en obtenir une... Quand nous faisons le bien, Dieu ne nous est débiteur que pour nos bonnes œuvres; quand nous croyons n'avoir rien fait de bien, il est notre débiteur beaucoup plus encore pour cette intention que pour nos actes. » En un mot, « plus grande est la récompense quand on n'agit pas pour la récompense. Parler de ses bonnes actions et les compter avec soin est le fait d'un mercenaire plutôt que d'un bon serviteur. Il faut donc tout faire pour le Christ et non pas pour la récompense... Aimons-le comme il faut : c'est déjà une grande récompense. » *In Rom.*, hom. v, 7, t. xl, col. 431.

Cet appel au désintéressement spirituel est la note caractéristique de Jean; mais on voit qu'il aboutit à suggérer aux chrétiens une meilleure conception de leurs intérêts. Non seulement ce mysticisme suppose la foi au mérite; mais, en l'épurant de tout élément trop égoïste, il ne peut et ne veut que l'affermir.

2. *Autres Pères Grecs du IV^e siècle.* — Il n'y a aucune raison de supposer que, sur un point aussi

élémentaire, Jean Chrysostome puisse constituer une exception. De fait, les témoignages ne manquent pas, où l'on peut voir que la réalité du mérite humain s'affirme tout autant chez les autres représentants de la tradition grecque, sinon toujours sous une forme directe et théorique, au moins sous la forme implicite et pratique des justes sanctions que Dieu réserve à nos actes dans l'éternité.

a) *L'Adamantius*. — Un premier témoignage sur cette affirmation indirecte, mais formelle, du mérite nous est fourni, dès les premières années du siècle, par l'écrit anonyme qui a reçu le nom énigmatique d'Adamantius.

« Il ressort de la Loi et de l'Évangile que chacun recevra selon ce qu'il a fait envers son frère. » *De recta in Deum fide*, I, 16, édition van de Sande-Bachhuysen, dans le *Corpus* de Berlin, 1901, p. 32. Plus loin, *ibid.*, II, 5, p. 66, on lit en termes encore plus précis : « Employer le terme de jugement signifie le discernement des bons et des mauvais, c'est-à-dire la récompense (des bons) selon leur mérite, *τὸν κατ' ἄξιν αὐτῶν μισθόν*, la condamnation des méchants et des impies. Il est donc évident que le jugement qui doit avoir lieu selon l'Évangile par Jésus-Christ, dans lequel seront discutées les secrètes pensées des hommes, comportera la rémunération méritée de la justice et de l'injustice », *κατ' ἄξιν δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας ποιήσεται τὴν ἀνταπόδοσιν*.

Ces déclarations occasionnelles, jetées en passant dans un écrit de controverse qui porte sur un tout autre objet, traduisent avec une parfaite clarté la foi générale de l'Église. Elles montrent comment la croyance aux rétributions divines est inséparablement unie à la valeur des œuvres humaines, c'est-à-dire que le dogme du jugement postule celui du mérite comme base.

b) *Saint Cyrille de Jérusalem*. — A plus forte raison saint Cyrille de Jérusalem peut-il passer pour un écho fidèle de la foi commune, puisque ses catéchèses s'adressaient à des catéchumènes. Or, avec la foi pure, il réclame d'eux les bonnes œuvres; « car la bonne doctrine sans les bonnes œuvres n'est pas agréable à Dieu. » *Cat.*, IV, 2, P. G., t. xxxiii, col. 456. Elles sont possibles, parce que notre âme a été créée libre, et c'est pourquoi Dieu applique à nos actes des sanctions appropriées. *Ibid.*, 21, col. 481. Il n'en faut pas attendre la réalisation dans cette vie, qui est encore le temps de l'épreuve. Mais la conscience morale en requiert la nécessité. « Tu as différents serviteurs. les uns bons, les autres mauvais. Évidemment tu honores les bons et tu frappes les mauvais. Si tu es juge, tu loues les premiers et tu châties les seconds. Ainsi toi, qui n'es qu'un mortel, tu as souci d'observer la justice, et Dieu, le roi éternel de tous, s'abstient d'en répartir de justes rétributions? » *Cat.*, xviii, 4, col. 1021. Les sanctions éternelles, dont Cyrille rappelle ici le fondement, sont donc pour lui, à n'en pas douter, des applications de la justice distributive. *τὴ τῆς δικαιοσύνης ἀνταποδοτικόν*, et ceci vaut pour les récompenses aussi bien que pour les châtiements. Mais est-il besoin de dire que cette « rétribution » future, *κρίσις καὶ ἀνταπόδοσις μετὰ τὴν κρίσιν τοῦτον*, ne se conçoit pas sans quelque chose à rétribuer?

A l'attrait de cette récompense notre catéchète, en moraliste pratique et qui s'adresse au commun des fidèles, ne craint pas de demander un levier d'action. « L'espoir de la résurrection, avait-il dit quelques lignes auparavant, est la racine de toute la bonne conduite. Car l'attente du salaire, *ἡ προσδοκία τῆς μετὰ τὴν κρίσιν ἀποδοσίας*, fortifie l'âme en vue des bonnes œuvres. » *Ibid.*, I, col. 1017. Tandis que Jean Chrysostome s'attachait à réfréner, sans d'ailleurs l'interdire, la préoccupat

de la récompense à venir, Cyrille de Jérusalem l'utilise sans réserves. Pédagogie différente, mais qui procède, au fond, de la même foi.

c) *Saint Basile*. — C'est encore la même note pratique et concrète que fait entendre l'évêque de Césarée. Pour lui, le jugement divin est éminemment un acte de rétribution, ἡ δικαία κρίσις τῆς ἀνταποδόσεως. *Moralia*, I, 2, P. G., t. xxxi, col. 700. En conséquence, il faut se préparer par l'aumône un trésor dans les ciels, *ibid.*, XLVII, 1, col. 768. « Car notre conduite ici-bas est un viatique pour l'avenir : celui-là donc qui par ses bonnes œuvres rend gloire et honneur à Dieu se prépare à lui-même un trésor de gloire et d'honneur selon les principes d'une juste rétribution », κατὰ τὴν δικαίαν τοῦ κριτοῦ ἀνταπόδοσιν. *Hom. in Ps. LVIII*, 1, t. XXIX, col. 281; *De Spir. sancto*, XXIV, 55, t. XXXII, col. 169. En effet, « nos œuvres nous conduisent chacune à la fin qui leur est propre : les bonnes au bonheur, les mauvaises à la damnation éternelle ». *Hom. in Ps. XLV*, 1, t. XXIX, col. 416.

Aussi, dans ses lettres de direction, n'hésite-t-il pas à faire appel à la pensée de la « récompense préparée à nos bonnes œuvres. » *Epist.*, CCCXVIII, t. XXXII, col. 1065. « Souviens-toi du Seigneur, écrit-il à une dame, et, ayant toujours devant les yeux notre sortie de ce monde, organise ta vie de manière à préparer ta défense auprès du juge incorruptible et à te donner par tes bonnes œuvres confiance devant lui. » *Epist.*, CCCXVI, col. 1040. Bien entendu, cet effort personnel relève tout entier de la grâce divine. « Je t'exhorte, dit la lettre voisine, *Epist.*, CCCXVII, col. 1041, à l'œuvre du Seigneur, afin que le Dieu saint, après t'avoir fait la faveur de conduire tes jours en toute piété et gravité, te rende digne des biens à venir. »

Cette intervention nécessaire de la grâce précise le caractère exact des rétributions divines. « A ceux qui ont loyalement combattu en cette vie est offert un repos éternel, qui ne leur est pas accordé dans la proportion due à leurs œuvres, mais octroyé selon la grâce d'un Dieu toujours libéral envers ceux qui espèrent en lui, οὐ κατ' ὑπερίκμα τῶν ἔργων ἀλλὰ κατὰ χάριν τοῦ μεγαλοδώρου Θεοῦ. *Hom. in Ps. CXIV*, 5, t. XXIX, col. 492. Les protestants se sont emparés de ce texte contre la doctrine catholique. Voir Bellarmin, *De meritis operum*, c. vi, p. 355. Mais Basile ne fait qu'affirmer ici la disproportion de l'éternelle récompense par rapport à nos œuvres, sans nier la valeur réelle de celles-ci. La preuve en est que la libéralité divine est subordonnée au bon combat du chrétien. Quelques lignes plus haut, *ibid.*, 3, col. 489, il avait dit que, d'après l'Écriture, « ni la miséricorde de Dieu ne va sans jugement, ni le jugement sans miséricorde ». En effet, ses jugements tiennent compte de notre faiblesse plutôt que de la stricte justice, et, « quand il fait miséricorde, il mesure avec discernement ses faveurs à ceux qui l'ont mérité », ἐλεῶν κεκριμένως ἐπιμετρεῖ τὰς ἀξίας τοῦ δικαιοῦς. C'est dire que les nuances dont saint Basile entoure l'affirmation du mérite en supposent le fait.

d) *Saint Grégoire de Nazianze*. — Quoiqu'il n'ait aucunement déserté le terrain des applications morales, saint Grégoire de Nazianze semble avoir davantage porté son attention sur les conditions théoriques du mérite.

Après avoir défendu avec saint Paul la nécessité de la grâce, qui, en définitive, rapporte « tout à Dieu », *Orat.*, XXXVII, 13, P. G., t. XXXVI, col. 300, il revendique avec la même énergie le libre arbitre, qui nous permet de tirer quelque chose de notre propre fond. « Car, dit-il, un bien de nature est sans gloire, tandis que celui qui vient de la volonté est digne d'éloges. » *Ibid.*, 16, col. 301. Voilà pourquoi l'homme est soumis à l'épreuve. « Ainsi les espérances éternelles ne sont

plus seulement un don de Dieu, mais la récompense de la vertu. Et ce fut l'effet d'une souveraine bonté de faire que le bien fût aussi nôtre, et non pas seulement semé en nous par nature, mais cultivé par notre volonté et les efforts en sens divers de notre libre arbitre. » *Orat.*, II, 17, t. XXXV, col. 425-428.

Il est rationnel, dès lors, que les rétributions divines soient pesées dans les balances de la justice, ἀνταπόδοσιν τὰς δικαίας τῶν Θεοῦ σταθμῶν. *Orat.*, XL, 45, t. XXXVI, col. 424. Cf. *Carm.*, I, II, sect. 1, 12, v. 6-7, et I, II, sect. II, 1, v. 329-331, t. XXXVII, col. 1166 et 1174-1175. Grégoire s'efforce même de montrer que cette loi de justice s'applique au texte évangélique qui semblerait moins que tous le comporter, savoir la parabole des ouvriers de la vigne. Car, à l'entendre, les dernier-venus ont racheté l'insuffisance de leurs travail par l'ardeur de leur bonne volonté, par la confiance dont ils ont fait preuve en se laissant embaucher sans avoir convenu d'aucun salaire, et, au total, ils n'ont pas, comme les premiers, fait preuve de mauvais caractère en murmurant contre le père de famille. *Orat.*, XL, 20, t. XXXVI, col. 385. Cf. *Orat.*, XVI, 4, t. XXXV, col. 937-940.

D'ailleurs, cette rétribution de nos œuvres ne doit pas être conçue comme un acte tout extérieur et mécanique. Parlant en philosophe d'un philosophe, Grégoire a bien dégagé le dynamisme interne dont elle est le terme normal. « La première de toutes les bonnes actions est de louer le bien. Car de la louange procède le zèle, du zèle la vertu, de la vertu le bonheur. » *Orat.*, XXV, 1, t. XXXV, col. 1200. Bonheur qui commence sans nul doute en cette vie, mais qui doit s'épanouir dans l'autre, lorsque la lumière divine éclairera nos âmes « à la mesure de leur pureté ». *Orat.*, XL, 45, t. XXXVI, col. 424. Cf. *ibid.*, 5-6, col. 364-365.

Autant du reste est certaine la récompense de nos bonnes œuvres, autant il nous appartient de n'en pas faire état. Comme Jean Chrysostome, voir col. 635, et avec une plus grande précision philosophique, Grégoire fait consister la perfection dans le désintéressement. « Il est plus agréable aux chrétiens de souffrir pour la vraie foi, quand bien même tout le monde devrait l'ignorer, qu'aux autres de jouir dans l'impiété. Car nous avons très peu souci de plaire aux hommes et tous nos desirs vont à obtenir l'honneur qui vient de Dieu. Plus encore, ceux du moins qui sont vraiment philosophes et amis de Dieu aiment l'union au bien pour le bien lui-même, et non pas pour les honneurs qui les attendent là-haut. La seconde forme du bien est, en effet, de faire quelque chose en vue de la récompense, comme la troisième est de fuir le mal par la crainte du châtement. » *Orat.*, IV, 60, t. XXXV, col. 581-584. Ce qui n'empêche évidemment que cette récompense aussi bien que ce châtement ne soient objectivement fondés. Le détachement personnel auquel nous devons tendre par rapport à la sanction de nos œuvres en implique la valeur et devient lui-même une œuvre de plus grand prix.

e) *Saint Grégoire de Nysse*. — Encore plus pénétré de platonisme que saint Grégoire de Nazianze, l'évêque de Nysse ne veut, lui aussi, connaître qu'« un seul bien » : savoir « la perpétuelle joie dans le bien qui naît des bonnes œuvres ». Mais cette « joie » s'épanouit dans une double sphère. « Car l'observation des commandements réjouit dès maintenant par le moyen de l'espérance celui qui s'adonne à la pratique des œuvres bonnes. Ensuite, en lui obtenant la jouissance des biens espérés, elle accorde proprement la joie à ceux qui en sont dignes, lorsque le Seigneur dit à ceux qui ont fait le bien : « Venez, les bénis, prendre possession de l'héritage qui vous fut destiné. » *In Ecclesiast.*, hom. VIII, P. G., t. XLIV, col. 735. Cette

phraséologie volontairement abstraite d'un prédicateur qui veut donner un vêtement philosophique aux réalités de sa foi signifie que le jugement divin est une économie de justice, où le bien fait ici-bas trouve la complète rémunération qui lui est due. Aussi Grégoire le définit-il ailleurs, suivant la formule usuelle, comme l'acte où « Dieu rend à chacun selon son mérite », *χριστος ἐκείνους τὸ κατ' ἄξιον νέμεται*. In Ps. 117, t. XLIV, col. 612. Cf. *De pauperibus amandis*, hom. 1, t. XLVI, col. 461.

Au total, entre la théologie grecque et la théologie latine au IV^e siècle, on peut relever certaines différences de ton. Les Grecs, ici comme toujours plus portés vers la spéculation, parlent volontiers un langage philosophique et l'absence même d'un terme technique qui corresponde exactement à celui de « mérite » ne contribue pas peu à rendre leur pensée moins arrêtée dans ses formes que celle des Occidentaux. Mais aucun d'entre eux n'a perdu de vue ces principes constitutifs du christianisme, qu'à la foi doivent correspondre les œuvres et qu'à ces œuvres est réservée une juste rétribution. Prémisses morales où la doctrine du mérite humain est nécessairement impliquée et d'où plusieurs l'ont dégagée de la manière la plus explicite.

Rien, en tout cas, ne permet de voir chez les Orientaux, ne fût-ce qu'à titre de germe, « cette séparation de la religion et de la moralité » que leur impute R. Seeberg, *Dogmengeschichte* I, n, p. 322. « L'avantage du christianisme occidental, écrit de son côté A. Harnack, *Dogmengeschichte* t. III, p. 52, est une conception plus vivante de Dieu, une forte impression de notre responsabilité devant un Dieu qui est aussi le juge, une conscience de Dieu comme puissance morale qui n'est contrariée ou dissoute par aucune spéculation sur la nature. Mais cet avantage est racheté de la pire façon par le concept juridique de la rétribution et la doctrine pseudo-morale du mérite. » Cette prétendue opposition entre les deux parties de l'Église est une création pure et simple de l'esprit polémique, tout autant que cette appréciation lourdement péjorative de la tradition catholique dont elles attestent à la fois la profondeur et la continuité.

Il y a non moins de passion confessionnelle, mais plus de vérité historique, à reconnaître, avec H. Schultz, *loc. cit.*, p. 20-21, que les principes du « catholicisme vulgaire » dominant l'Orient aussi bien que l'Occident depuis le milieu du second siècle. Auprès de cet accord fondamental, de quel poids peut bien peser la constatation de quelques différences accessoires? S'ils ne parlent pas la même langue, Grecs et Latins professent la même foi en ce caractère moral du christianisme dont le mérite n'est, en somme, qu'un aspect et l'on a vu que cette ferme revendication ne va déjà plus, chez les uns comme les autres, sans certaines nuances de psychologie propres à en sauvegarder le caractère religieux.

IV. LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE. — Avec le pélagianisme apparaît un facteur nouveau, dont l'influence allait se faire sentir sur toute la pensée chrétienne des temps postérieurs, en vue d'établir plus nettement les mérites humains sur la base de la grâce divine qui passe désormais au premier plan.

1^o *Doctrine pélagienne*. — De la tournure rationaliste que le pélagianisme imprimait à toute l'anthropologie chrétienne la doctrine du mérite ne pouvait manquer de ressentir le contre-coup.

1. *Notion du mérite*. — En raison, soit de sa clarté propre, soit de l'usage depuis longtemps reçu, il semble que le concept de mérite n'était pas susceptible, au V^e siècle, d'être compris de deux façons différentes. Il faut pourtant signaler au moins un cas où il prenait, dans la langue pélagienne, une signi-

fication singulièrement élargie. Après avoir parlé de l'innocence originelle, *innocentiam in qua fuerat [homo] conditus*, Julien d'Éclane ajoutait, dans un texte qu'a retenu saint Augustin, qu'elle peut être perdue par notre libre défaillance et qu'aucune conversion ne saurait la rétablir. *Nam, etsi possibilitas revertendi ad bonum commissa iniquitate non pereat, tamen certum est MERITUM INNOCENTIAE, cum qua humanum procedit exordium, voluntatis vitio deperire*. Dans S. Augustin, *Cont. Julian. opus imperf.*, VI, 19, P. L., t. XLV, col. 1542-1543. L'observation est d'une incontestable justesse. Ce qu'il y a de curieux, c'est que l'auteur emploie le terme « mérite » pour désigner cet état primitif et à jamais irremplaçable que nous ne nous sommes pas donné.

Il n'y a pas la moindre raison de soupçonner ici une équivoque. Car les pélagiens n'avaient aucune intention de dissimuler la confiance qu'ils faisaient à la volonté humaine et à la valeur de ses œuvres. Quand donc Julien parle, comme ici, de *meritum innocentiae* à propos d'une *qualitas cum qua factus est homo*, il faut en conclure que, pour lui du moins, ce concept pouvait parfois correspondre à l'idée générale d'un bien précieux, quelle que pût en être l'origine.

D'ordinaire, au demeurant, ce mot garde chez lui son acception courante et désigne la valeur morale qui résulte de nos actes libres. C'est ainsi qu'il écrit : *Nos dicimus peccato hominis non naturæ statum mutari sed meriti qualitatem*, et cette parole vient justement dans un contexte où il évoque, avec l'Apôtre, II Cor., v, 10, le compte que nous devons rendre de nos actes au jugement divin. *Ibid.*, I, 96, col. 1112. Pélagé écrivait dans le même sens, *Epist. ad Demetr.*, 17, P. L., t. XXXIII, col. 1110 : *Disparēs sunt in regno cælorum per singulorum merita mansiones*.

Ainsi donc, sur la notion du mérite, catholiques et pélagiens étaient en plein accord.

2. *Source du mérite*. — Ce qui est caractéristique du pélagianisme, c'est qu'il rapportait ce mérite aux seules forces de l'homme, à l'exclusion de la grâce. *Pelagiani dicunt ab homine incipere meritum per liberum arbitrium, cui Deus subsequens gratiæ retribuat adjumentum*. S. Augustin, *Contra duas epist. pelag.*, IV, XI, 30, t. XLIV, col. 633.

Tout le monde, en effet, convient que Pélagé insistât avant tout sur la liberté. Voir J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 438-440, et F. Loofs, art. *Pelagius*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XV, p. 751-752. Et ceci répondait évidemment chez lui à un besoin d'action : *Quoties mihi de institutione morum et sanctæ vitæ conversatione dicendum est, soleo primo humanæ naturæ vim qualitatemque monstrare et quid efficere possit ostendere*, mais aussi à une conception spéculative : *In hac utriusque partis libertate rationalis animæ decus positum est. Hinc, inquam, totus naturæ nostræ honor consistit, hinc dignitas*. Et de cette « dignité » ontologique il ajoute aussitôt que découle ce mérite de nos bonnes œuvres qu'il tient par-dessus tout à souligner : *Hinc denique optimi quique laudem merentur, hinc præmium*. *Epist. ad Demetr.*, 2-3, t. XXXIII, col. 1100.

Il n'y aurait dans cette revendication qu'un lieu commun du christianisme le plus élémentaire, si elle ne se produisait au détriment de la grâce. Non pas que Pélagé écartât absolument ce terme; mais il est unanimement reconnu que la grâce ne signifiait pour lui que les dons naturels de Dieu ou les secours extérieurs qui nous viennent des exemples du Christ dans l'Évangile, tout au plus une aide supplémentaire *ad facilius operandum*. Voir Tixeront, *op. cit.*, p. 444-445. Cf. F. Loofs, art. *Pelagius*, p. 756 : « Cette grâce sans laquelle rien de bon ne se fait, cette communication intérieure d'une force surnaturelle, cette participa-

tion au divin *bonum esse*, en réalité Pélage ne la connaît pas. » Aussi, même après avoir affirmé ce qu'il appelle la grâce, finit-il, en dernière analyse, par proclamer sans restrictions que tout le bien que nous pouvons faire a sa source en nous : *In voluntate et opere bono laus hominis est... Quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat; quod vero bene vel agimus vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est*. Dans S. Augustin, *De gratia Christi*, I, iv, 5, t. XLIV, col. 352. Cf. *Ibid.*, II, xiii, 14, col. 391 : *Bonum et malum quo laudatiles vel vituperabiles sumus non nobiscum oritur sed agitur a nobis*. Voir encore *Epist. ad Demetr.*, 10, P. L., t. xxxiii, col. 1107 : *Hæc in tua potestate sunt et vere propria*.

Car, suivant le mot célèbre de Julien, la liberté nous émancipe à l'égard de Dieu : *Libertas arbitrii qua a Deo emancipatus homo est*. Dans S. Augustin, *Contra Julian. opus imperf.*, I, 78, t. XLV, col. 1102. Formule, reconnaît A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 198, qui est, « au fond, une protestation contre toute grâce ». Or, « elle est proprement la clé de tout son système. L'homme créé libre est indépendant de Dieu sur toute la ligne. Il n'a plus à compter avec Dieu, mais seulement avec lui-même. » Voir également Tixeront, *op. cit.*, p. 438, et ici même l'art. AUGUSTIN, t. I, col. 2381-2382. *Non esse liberum arbitrium*, disait crûment Célestius, *si Dei indigeat auxilio*. Dans S. Augustin, *De gestis Pelagii*, xviii, 42, t. XLIV, col. 345.

3. *Rôle du mérite*. — Tels étant les moyens de l'homme, cette conception retentit sur l'économie entière de la vie et de la Providence surnaturelles.

a) *Acquisition de la grâce*. — Et d'abord il dépend de nous de mériter les secours divins dont nous pouvons avoir besoin. La grâce n'est plus un don gratuit, mais la réponse de Dieu au mérite de nos œuvres. *Gratiam qua justificamur non gratis sed secundum merita nostra dari dicant*, témoigne saint Augustin, *Contra duas epist. pelag.*, III, viii, 24, t. XLIV, col. 606. Cf. *De dono persever.*, II, 4, t. XLV, col. 996; *Epist.*, cxciv, 3, t. xxxiii, col. 969; *Epist.*, cxciv, 6, col. 876.

Il n'y a pas de doute sur l'application de ce principe à l'acquisition de la grâce dans le déroulement de la vie chrétienne. *Osterdit [beatus Jacobus]*, écrivait Pélage à propos de Jac., iv, 7, *quomodo resistere debemus diabolo... ejus [Dei] faciendo voluntatem ut divinam etiam mereamur gratiam*. *Epist. ad Demetr.*, 25, t. xxxiii, col. 1117. Saint Augustin n'a pas eu tort de relever ce passage et d'y lire : *Apertissime dicit gratiam secundum merita nostra dari*. *De gratia Christi*, I, xxi, 23, t. XLIV, col. 371. Et encore *Cont. duas epist. pelag.*, II, viii, 17, *ibid.*, col. 583 : *Volunt præcedere in homine ut adiutorio gratiæ dignus habeatur et merito ejus non tanquam indebita tribuatur sed debita gratia retribuat*. Cf. *Contra Jul.*, IV, iii, 15, *ibid.*, col. 744. Supposer le contraire serait, au dire de Célestius, prêter à Dieu une injustice : *Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia, si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus*. Dans S. Augustin, *De gestis pelag.*, xiv, 30, t. XLIV, col. 337.

La logique du système obligeait à placer également l'initiative de l'homme au début même de la vie chrétienne, c'est-à-dire à la base de la foi, que chacun peut et doit mériter par le bon usage de son libre arbitre. Aux infidèles Pélage reconnaît *liberum arbitrium per quod ad fidem venire possent et Dei gratiam promereri*. Ceux qui n'usent pas de cette faculté en sont responsables devant Dieu; ceux-là, au contraire, qui en usent bien auront leur récompense : *Hi vero remunerandi sunt qui bene libero utentes arbitrio merentur Domini gratiam*. Paroles rapportées par saint Augustin,

De gratia Christi, I, xxxi, 34, t. XLIV, col. 376-377, et d'où celui-ci déduit à juste titre : *Manifestum est eum dicere gratiam secundum merita dari, quamlibet eam vel qualemlibet significet, quam tamen aperte non exprimit. Nam, cum eos remunerandos dicit qui bene utuntur libero arbitrio et ideo mereri Domini gratiam, debitum eis reddi fatetur*. Cf. *De gratia et libero arbitrio*, v, 10-11, t. XLIV, col. 887-888.

A ces allégations de saint Augustin on a voulu opposer, F. Loofs, art. *Pelagius*, p. 753-755, et *Dogmengeschichte*, p. 421, le commentaire de Pélage sur les épîtres de saint Paul, qui s'est conservé sous le nom de saint Jérôme. L'auteur, en effet, y affirme maintes fois, avec l'apôtre, la gratuité de notre justification : *Sine ulla operum actione per baptismum [justificati], quod omnibus non merentibus gratis peccata donavit*. *In Rom.*, III, 24, P. L., t. xxx (édition de 1865), col. 686. Les « œuvres » s'entendent ici au sens précis de ces *gratiæ opera* dont il est question aussitôt après, col. 687, et pour lesquelles la foi est tout d'abord nécessaire : *Ad hoc fides prima ad justitiam reputatur ut de præterito absolatur, et de præsentis justificetur, et ad futura fidei opera præparetur*. *In Rom.*, IV, 6, *ibid.*, col. 688. Cf. *In Eph.*, II, 8, col. 865 : *Non meritis prioris vitæ sed sola fide [salvati], sed tamen non sine fide*. Il ne s'agit donc pas, pour Pélage, de sainteté ni de « mérites » proprement dits avant le baptême. En ce sens, et en ce sens seulement, la grâce initiale de la vie chrétienne est gratuite. Mais il reste qu'elle est du moins subordonnée à la « foi ». Or on a vu que celle-ci dépend du bon usage de la liberté, donc aussi indirectement la grâce qui en découle. *Possunt quidem dicere*, argumentait à bon droit saint Augustin, *remissionem peccatorum esse gratiam quæ nullis præcedentibus meritis datur... Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est si fides hanc impetrat*. *Epist.*, cxciv, c. III, 9, t. xxxiii, col. 877. L'évêque d'Hippone n'a, par conséquent, pas fait tort à son adversaire en lui reprochant de suspendre toute la vie spirituelle à la valeur de l'effort humain.

b) *Prédestination*. — En conséquence, il ne pouvait être question d'une véritable prédestination chez les pélagiens, mais seulement d'une prescience. *Præsciebat ergo Deus, ait Pelagianus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberæ voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua præscientia qua tales futuros esse præscivit elegit. Elegit ergo, inquit, antequam essent, prædestinans filios quos futuros sanctos immaculatosque præscivit*. S. Augustin, *De prædest. sanctorum*, xviii, 36, t. XLIV, col. 987.

Cette même prescience des mérites humains commande, tout autant que la gloire, la distribution des charismes les plus exceptionnels. *Unumquemque hominem omnes virtutes posse habere et gratias*, enseignait Célestius, S. Augustin, *De gestis Pelagii*, xiv, 32, t. XLIV, col. 339. Et Pélage en tout cas, *ibid.*, déclarait devant le synode de Diospolis : *Dicimus donare Deum ei qui fuerit dignus accipere omnes gratias sicut Paulo apostolo donavit*. A son dire, l'Apôtre aurait mérité la grâce même de l'apostolat : *Per fidele primum servitium meruit apostolat*. *In Rom.*, I, 1, t. xxx, col. 669.

Il n'est pas jusqu'au Christ à qui les pélagiens n'aient accordé l'honneur de mériter le privilège de l'union hypostatique. *Secundum vos enim*, témoigne saint Augustin, *Cont. Julian. opus imperf.*, IV, 84, t. XLV, col. 1386, non a Verbo Dei homo susceptus est ut ex virgine nasceretur; sed, natus ex virgine, suæ postea voluntatis virtute profecit et fecit ut a Verbo Dei susceperetur, non talem ac tantam voluntatem illa susceptione habens, sed ad illam susceptionem tali et tanta voluntate perveniens. Nec Verbum caro factum est in utero virginis, sed postea merito

ipsius hominis et ejus humanæ voluntariæque virtutis.

Ce nestorianisme radical prouve combien Pélagé voulait que du mérite créé tous les dons divins fussent dépendants.

4. *Valeur du mérite.* — Parce qu'ils accordaient à la liberté une sorte de toute-puissance, les pélagiens pouvaient se montrer exigeants à son endroit.

C'est ainsi qu'ils estimaient que l'homme peut et doit atteindre par lui-même à l'exemption de toute faute. En disant : *Filios Dei non posse vocari nisi omni modo absque peccato fuerint effecti*, Célestius laissait entendre clairement que cet idéal n'a rien d'impossible. Si pourtant il nous arrive de tomber dans le péché, nous pouvons, continuait-il, en mériter le pardon par la pénitence : *Quoniam pœnitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia*. Rapporté dans S. Augustin, *De gestis Pelagii*, xvm, 42, t. xlv, col. 345. Il est vrai que Pélagé, *ibid.*, 43, ne suivait pas son disciple sur ce point.

Tout au moins rien ne s'opposait à ce que tous les pélagiens pussent admettre sans la moindre restriction la pleine valeur du mérite des fidèles : *Dicunt pelagiani hanc esse solam non secundum merita gratiam qua homini peccata dimittuntur, illam vero quæ datur in fine, id est æternam vitam, meritis præcedentibus reddi*. S. Augustin, *De gratia et libero arbitrio*, vi, 15, *ibid.*, col. 890.

Aussi étaient-ils d'accord avec les catholiques pour parler de *retributio* et de *præmium* à propos de la vie éternelle. *Epist. ad Demetr.*, 11-12, P. L., t. xxxiii, col. 1107. Naturellement la pratique de la virginité et les autres œuvres de simple conseil sont la source d'un *majus præmium*, *ibid.*, 9, col. 1105, et la gloire comporte des degrés suivant les mérites de chacun. *Ibid.*, 17, col. 1110. Cependant il est curieux d'observer que le même texte de saint Paul, Rom., vi, 23, qui avait déjà frappé Origène, voir plus haut col. 627, et qui allait frapper encore saint Augustin, voir plus bas, col. 650, amenait Pélagé à dire que la vie éternelle n'est pas proprement un salaire, mais une grâce : *Non enim nostro labore quæsitæ est, sed Dei munere condonata*. In Rom., vi, P. L., t. xxx, col. 700.

La considération intéressée de cette récompense tenait même une grande place dans la direction de Pélagé, si l'on en juge par cette conclusion de son épître : *Omne opus leve fieri solet cum ejus pretium cogitatur et spes præmii solatium est laboris... Considera, quæso, magnitudinem præmii tui... Epist. ad Demetr.*, 28, col. 1119. Sauf les excès de Célestius, cette importance attribuée aux œuvres humaines n'aurait, d'ailleurs, rien que de normal, si elle n'offrait à sa base une grave lacune. On parle beaucoup de « moralisme », chez les historiens protestants, pour caractériser et flétrir tout à la fois la doctrine pélagienne. Voir Loofs, art. *Pelagius*, p. 758, et Harnack, *Dogmengeschichte*, t. iii, p. 168. En réalité, l'Église avait toujours eu le sentiment très vif des exigences morales que comporte la profession du christianisme : ce qui est propre à l'hérésie, c'est de méconnaître la nécessité préalable de la grâce et de ne compter que sur l'homme seul pour en obtenir la réalisation.

2° *Doctrine de saint Augustin.* — Malgré sa tendance à présenter le pélagianisme comme « le développement logique du rationalisme chrétien », *Dogmengeschichte*, t. iii, p. 170, A. Harnack, est bien obligé de reconnaître que le système constituait « une nouveauté », en ce sens qu'« il laissait tomber, en fait, l'élément mystique de la rédemption que l'Église avait toujours maintenu en même temps que la doctrine de la liberté ». *Ibid.*, p. 201. Contre cette incontestable et si grave

« nouveauté » il n'est pas étonnant que l'Église ait réagi. Il fut donné à saint Augustin d'être, à cet égard, son principal porte-parole.

Sans être aux premières lignes de la controverse, la doctrine du mérite y tenait par trop de liens pour ne pas gagner d'importantes précisions à l'effort déployé par l'évêque d'Hippone pour mettre *in tuto* les vérités capitales du surnaturel chrétien et en ébaucher la systématisation.

1. *Conditions du mérite.* — En présence d'un système où le libre arbitre tenait la première place, à tel point que l'homme y devenait indépendant de Dieu, saint Augustin s'attache avant tout à montrer le rôle primordial et nécessaire de la grâce. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer sa doctrine générale sur ce dogme. Voir J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. ii, p. 482-491, et, dans ce dictionnaire, l'art. AUGUSTIN, t. i, col. 2383-2392. Il suffit de noter les points par où elle se relie à la question spéciale du mérite, comme condition préalable et absolument requise à la valeur éventuelle de tout acte humain.

a) *Nécessité de la grâce.* — Même avant la chute, la grâce eût été nécessaire à l'homme pour mériter. Tout en reconnaissant que la gloire lui fût alors revenue *per meritum*, alors qu'il ne l'obtient plus aujourd'hui que *per gratiam*, Augustin précise aussitôt : *Quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset*. *Enchir.*, 106, P. L., t. xl, col. 282. Entre les deux états de l'humanité, il y a donc une différence ; mais, même dans l'état de justice originelle, la créature eût été soumise à cette loi fondamentale qui fait dépendre tous ses mérites de Dieu.

A plus forte raison cette dépendance s'accuse-t-elle aujourd'hui, alors que notre libre arbitre est devenu l'esclave du péché. Voir Tixeront, t. ii, p. 478-480. On ne peut donc jamais parler de mérite humain sans sous-entendre la grâce de Dieu qui le précède et le produit. *Ne forte dicas : Promerui et ideo accepi. Non putes te promerendo accepisse qui non promerereris nisi accepisses. Gratia præcessit meritum tuum ; non gratia ex merito, sed meritum ex gratia... Omnia merita præcedis, [Deus], ut dona tua consequantur merita mea*. *Serm.*, clxix, 3, t. xxxviii, col. 916-917.

Cette nécessité de la grâce n'est d'ailleurs pas seulement accidentelle, mais essentielle et donc permanente : *Plane cum data fuerit gratia, incipiunt esse etiam merita nostra bona, per illam tamen. Nam si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus sed præcipitulus libero arbitrio*. D'où il suit que c'est à Dieu qu'il faut rapporter tout ce qui fait la valeur de nos œuvres : *Quapropter, nec quando cæperit homo habere merita, debet sibi tribuere illa sed Deo. De gratia et lib. arb.*, vi, 13, t. xlv, col. 889. Cf. *De præd. sanct.*, v, 10, *ibid.*, col. 968 : *Nihil huic sensui tam contrarium est quam de suis meritis sic quemquam gloriari tanquam ipse sibi ea fecerit, non gratia Dei*.

b) *Gratuité de la grâce.* — Il ne suffisait pas de cette affirmation générale. Car les pélagiens accordaient, dans un certain sens, la nécessité de la grâce divine, mais en ajoutant que nous pouvons et devons l'obtenir par nos libres efforts.

Rien ne heurte davantage le sens religieux d'Augustin que cette prétention. Il estime que, si Pélagé ne l'eût désavouée devant le synode de Diospolis, il n'aurait pas évité l'anathème : *De gratia et lib. arb.*, v, 10, t. xlv, col. 887-888. Pour lui, en effet, c'est un axiome que la grâce cesse d'être la grâce si elle n'est absolument gratuite : *Debita gratia... jam nec gratia, quia nisi gratuita non est gratia. De gratia Christi*, I, xxxi, 34, t. xlv, col. 377. *Per veram gratiam*, dit-il, ailleurs, *Epist.*, clxxxvi, 12, t. xxxiii, col. 820, *hoc est gratuitam*. Cf. *Enarr. in Ps. ciii*, serm. iii, 9, t. xxxvii, col. 1364 : *Si gratia dicitur, gratis datur*. Voir là-dessus

J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 489-495, et, ici même, l'art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2096.

Et ce principe vaut évidemment tout d'abord pour la grâce initiale de la rédemption. *Neque enim merita nostra præcesserant pro quibus Filius Dei moretur; sed magis, quia nulla erant merita, magna erat misericordia. Enarr. in Ps. LXXXV, 2, t. XXXVII, col. 1082. Cf. Enarr. in Ps. LXV, 4, t. XXXVI, col. 788.* Avec l'Apôtre, saint Augustin oppose ce dogme à la suffisance des Juifs qui attendent le salut de leurs œuvres propres. *Enarr. in Ps. XLIX, 31, ibid., col. 585.* Mais non moins gratuites sont et doivent être toutes les grâces individuelles dont l'œuvre du Christ est la source. A propos de Rom., VII, 22-25, où l'Apôtre en appelle à la « grâce de Dieu » pour résister à la loi des membres qui se révoltent contre la loi de Dieu, saint Augustin de commenter : *Quare gratia? quia gratis datur. Quare gratis datur? quia merita tua non præcesserunt, sed beneficia Dei te prævenierunt. Enarr. II in Ps. XXX, serm. I, 6, t. XXXVI, col. 234. Cf. Contradus epist., pelag., II, VII, 15, t. XLIV, col. 582.*

De cette thèse capitale l'évêque d'Hippone s'est souvent appliqué à fournir la preuve. Il la demande aux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, tels que Ps. LXXIX, 8; LXXXIV, 5-7; Joa., VI, 66, qui rapportent à Dieu la conversion du cœur et le commencement même de la bonne volonté, mais plus encore au témoignage de saint Paul. Voir, dans ce genre, *De gratia et libero arbitrio*, V, 10-VI, 15, t. XLIV, col. 887-891, où se lit cette conclusion générale, VI, 13, col. 889 : *His et talibus testimoniis divinis probatur gratiam Dei non secundum merita nostra dari, quandoquidem non solum nullis bonis verum etiam multis meritis malis præcedentibus videmus datam et quotidie dari videmus. Cf. Enchir., 30-32, t. XL, col. 246-248.*

A cette affirmation les pélagiens objectaient la foi, la prière et autres bonnes œuvres, qui sont demandées au pécheur pour se convertir. Mais Augustin de répliquer en montrant que tout cela est encore en nous un fruit de la grâce. Voir cette démonstration *ex professo*, dans *Epist.*, CXCIV, 6-19, t. XXXIII, col. 876-881, où l'on peut lire, au sujet de la foi, 9, col. 877 : *Ipsam fidem non humano... tribuamus arbitrio nec ullis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quæcumque sunt merita, sed gratuitum donum Dei esse fateamur*; puis, à propos de la prière, 16, col. 879 : *Ipsa oratio inter gratiæ munera reperitur*. D'où saint Augustin peut à bon droit conclure, au terme de ces analyses : *Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia? Ibid., 19, col. 880. Cf. Epist., CCXIV, 4, ibid., col. 970.* Sur la question spéciale de la foi, voir de même *De gratia Christi*, I, XXXI, 34, t. XLIV, col. 377 : *Illud unde incipit omne quod merito accipere dicimur sine merito accipimus, id est ipsam fidem.*

De toutes façons, le mérite de l'homme se ramène à un don de Dieu. Cf. *Epist.*, CLXXXVI, 10, t. XXXIII, col. 820 : *Ipsum hominis meritum donum est gratuitum, nec a Patre luminum, a quo descendit omne datum optimum, boni aliquid accipere quisquam meretur nisi accipiendo quod non meretur.*

c) Conséquence : Prédetermination « ante prævisa merita ». — Du moment qu'il faut rapporter à Dieu l'initiative de tout ce qu'il y a de bon en nous, notre salut éternel ne relève pas de la simple prescience, mais d'une véritable prédétermination.

Étant également compris dans la *massa damnata*, tous les hommes n'avaient de droit qu'à la mort éternelle : *Pretium quod nobis debebatur supplicium est. Enarr. in Ps. LXX, serm. II, 1, t. XXXVI, col. 891. Cf. Epist., CXCIV, 5 et 14, t. XXXIII, col. 875, 876, 879.* D'où il suit que tout élément de distinction entre eux relève de la pure grâce divine, et non pas de leurs

mérites qui n'existent pas : *Vocatio non meritorum nostrorum sed benevolentiae et misericordiae Dei est. Enarr. in Ps. V, 17, t. XXXVI, col. 89. Cf. Enarr. in Ps. LXV, 5, ibid., col. 788; De corr. et gratia, VII, 12, t. XLIV, col. 923 : Discernuntur non meritis suis, sed per gratiam mediatoris, hoc est in sanguine secundi Adam justificati gratis.* Voir encore *De præd. sanct.*, V, 10, *ibid.*, col. 968; *Epist.*, CLXXXVI, 12, t. XXXIII, col. 820; *Epist.*, CXC, 9-12, *ibid.*, col. 859-861.

Un des arguments favoris de saint Augustin était, à cet égard, le cas des enfants morts en bas âge, dont quelques-uns ont reçu le baptême, tandis que les autres n'ont pas eu cette faveur. Les pélagiens invoquaient ici la prévision des mérites qu'ils auraient acquis s'ils avaient survécu. Contre cette hypothèse déraisonnable l'évêque d'Hippone a beau jeu de conclure à la gratuité absolue de la prédétermination. Voir *Epist.*, CXCIV, 33, t. XXXIII, col. 886; *De Genesi ad litteram*, X, XVI, 28, t. XXXIV, col. 420; *De dono persever.*, XII, 31, t. XLV, col. 1011; *Cont. Julian. opus imperf.*, II, 101, *ibid.*, col. 1181-1182.

D'autres fois, il invoque aussi l'exemple du Christ, sans insister d'ailleurs sur l'étrange pré-nestorianisme auquel aboutissait la logique des pélagiens. *Nullis enim operum meritis præcedentibus in tantam celsitudinem subvecta est humana natura ut totum simul Verbum et caro, hoc est Deus et homo, unigenitus Filius Dei diceretur. Enarr. in Ps. CVIII, 23, t. XXXVII, col. 1442. Cf. Enchir., XXXVI, 11, t. XL, col. 250.* Une fois au moins, les deux cas sont rapprochés dans l'armature d'un même raisonnement : *Ubi venit ad parvulos et ad ipsum mediatorem Dei et hominum..., omnis deficit præcedentium gratiam Dei humanorum assertio meritum, quia nec illi ullis bonis præcedentibus meritis discernuntur a cæteris ut pertineant ad liberatorem hominum, nec ille ullis humanis præcedentibus meritis, cum et ipse sit homo, liberator factus est hominum, De præd. sanct., XII, 23, t. XLIV, col. 977.*

Jamais encore un effort aussi méthodique n'avait été fait pour subordonner à la grâce de Dieu tout ce que les œuvres humaines peuvent avoir de valeur.

2. Réalité du mérite. — « Cette revendication de la grâce n'empêche pas saint Augustin de regarder la réalisation effective du salut, sauf pour les cas exceptionnels, comme une rétribution, conforme aux lois de la justice, des mérites que la grâce met le croyant à même d'obtenir. Loin d'être d'accord avec les réformateurs, il ne considère pas la vie éternelle comme un don gratuit de la grâce... D'après lui, la grâce rend l'homme juste... et lui donne la force de s'acquiescer par ses mérites un droit strict à la récompense éternelle. » H. Schultz, *loc. cit.*, p. 39-40. Un des traits qui accusent l'esprit catholique d'Augustin, d'après A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 86, est qu'« il a retenu la doctrine du mérite courante dans l'Eglise depuis Tertullien et Cyprien ». Plus lourdement, dans la suite, *ibid.*, p. 231, l'auteur et, après lui, F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 412, cf. p. 393 et 434, écrivent que l'évêque d'Hippone payait par là son tribut au « catholicisme vulgaire ». C'est assez dire combien nette est sa position.

a) Principe du mérite. — De fait, saint Augustin affirme à maintes reprises la loi élémentaire de justice en vertu de laquelle chacun doit être jugé selon ses œuvres. Voir, par exemple, *De spir. et litt.*, XXXIII, 59, t. XLIV, col. 239; *De gratia et lib. arb.*, VIII, 19 et XXXIII, 45, *ibid.*, col. 892 et 910-912. A quoi il ajoute seulement, contre les pélagiens, que chacun rendra compte de ses œuvres effectives, non de celles qu'il aurait pu faire s'il avait vécu plus longtemps. *Epist.*, CCXVII, 16, t. XXXIII, col. 984. Voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1798.

Il s'ensuit que la vie éternelle a le caractère d'une

« récompense » : *Ecce retribuit mercedem his bonis operibus. Serm., cccxxiii, 5, t. xxxviii, col. 1466.* Augustin n'hésite même pas à parler de « dette » : *Reddet ergo justus iudex. Non enim opere inspecto potest negare mercedem. Ibid., 2, col. 1464.* Voir de même *Serm., cxcvii, 5, col. 1361.* Ce qui, bien entendu, ne doit pas s'entendre d'une acte de justice commutative : *Quid dedimus Deo quando totum quod sumus et quod habemus boni ab illo habemus? Nihil ergo ei dedimus.* Il s'agit d'une obligation basée sur la promesse de Dieu. *Debitor enim factus est, non aliquid a nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo.* Sous le bénéfice de cet engagement divin, nous sommes ensuite autorisés à en « exiger » la réalisation. *Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum ut dicamus : Redde quod promisisti quia fecimus quod jussisti. Serm., clviii, 2, ibid., col. 863.*

A la base de cette dette, il faut donc reconnaître un droit de notre part, que l'évêque d'Hippone désigne couramment sous le nom de « mérite ». *Cum hinc exieris, recipieris pro meritis et resurges ad recipienda quæ gessisti. Serm., clxx, 10, ibid., col. 932.* Le titre créé par nos œuvres est aussi réel en vue de la récompense qu'en vue du châtiment ; car les hommes ressusciteront *ad recipienda pro bonis meritis præmia, pro malis luenda supplicia. De præd. sanct., xii, 24, t. xlv, col. 977.* Voir de même *Enchir., cix, 29, t. xl, col. 283.* C'est pourquoi il faut reconnaître *pro meritis præmiorum etiam gradus honorum atque gloriarum. De civ. Dei, xxii, xxx, 2, t. xli, col. 802.*

Le sens indéniable de ces déclarations doit servir à interpréter celles qui sembleraient indiquer, entre nos actes et leur sanction, un rapport tout extrinsèque, celle-ci par exemple : *... Ut post bona merita consequatur coronam qui post merita mala consecutus est gratiam. De gratia et lib. arb., vi, 14, t. xlv, col. 890.* Non seulement nos mérites précèdent, en fait, la récompense ; mais on a vu qu'ils en sont, en droit, la raison et la mesure.

Aussi saint Augustin avait-il énergiquement réclamé le libre arbitre, contre les manichéens, comme facteur de nos destinées. *De actis cum Felice, ii, 37, t. xlii, col. 537-539.* Pendant la controverse pélagienne, il est amené à insister d'autant plus sur ce point que sa doctrine de la Providence surnaturelle pouvait donner à quelques esprits superficiels une impression contraire. C'est pourquoi il ne veut pas affirmer la grâce sans ajouter aussitôt que le mérite en est le fruit. *Et parvulis subvenit quorum nulla merita dici possunt, et majores prævenit ut habere aliqua merita possint. Epist., cxc, 12, t. xxxiii, col. 861.* Cf. *Epist., cxciv, 6, ibid., col. 876* : *Nullane igitur sunt merita iustorum? Sunt plane, quia iusti sunt. Sed ut iusti fierent merita non fuerunt.*

Cette conclusion n'est pas arbitraire ; elle est le seul moyen de sauvegarder la justice du jugement divin : *... Non quia nullum est meritum, vel bonum piorum, vel malum impiorum. Alioquin quomodo iudicabit Dominus mundum? Epist., ccxiv, 4, ibid., col. 970.* Le mérite n'est pas moins nécessaire du côté de l'homme, pour assurer sa pleine béatitude : *Quid eam [animam] faciet beatam nisi meritum suum et præmium Domini sui? Sed et meritum ejus gratia est illius cujus præmium erit beatitudo ejus. De Trin., xiv, xv, 21, t. xlii, col. 1051-1052.*

Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'affirmation de la grâce a toujours, chez Augustin, celle du mérite comme complément.

b) Application. — A la lumière de cette eschatologie, toute la vie présente s'éclaire d'un jour moral.

Saint Augustin est d'accord avec ses adversaires

pour dire que c'est ici-bas le temps de mériter, si l'on veut parvenir à la récompense : *Hic enim merita comparari, ibi autem præmia reddi fulemini. Cont. Julian. opus imperf., ii, 101, t. xlv, col. 1182.* Cf. *De perf. justitiæ, viii, 17, t. xlv, col. 299.* Inégaux sont, à cet égard, les mérites suivant les intentions. *Epist., xciii, 6, t. xxxiii, col. 324.*

De toute évidence, il faut d'autant plus avoir soin de multiplier les mérites qu'il s'agit pour nous de réparer le déficit de nos fautes. Le grand objet de nos efforts doit être de rétablir à notre profit la balance de nos comptes spirituels. *Venturi sumus in conspectum ejus : loquantur ibi pro nobis opera nostra et ita loquantur ut superent offensiones nostras. Quod enim amplius fuerit hoc oblinebit, vel ad pœnam si peccata meruerint, vel ad requiem si opera bona. Serm., cclix, 4, t. xxxviii, col. 1199.*

Parmi ces « bonnes œuvres », une place de choix revient à l'aumône, dont il est précisément traité dans ce sermon : *Quotidianis vulneribus... est medicina in bonis operibus misericordiæ. Ibid., 3, col. 1198.* Mais il faut y faire entrer tout autant l'obéissance normale à la loi divine et, en cas de péché, la pénitence : le chrétien est invité à pourvoir à son salut *per merita obedientiæ et per satisfactionem pœnitentiæ. Serm., cccli, 7, t. xxxix, col. 1543.* On sait que la prière suffit pour les *minima et quotidiana peccata*, mais que, pour les fautes graves, il faut recourir aux salutaires rigueurs de l'exomologèse ecclésiastique. Voir AUGUSTIN, t. i, col. 2426-2430. La foi elle-même constitue déjà un mérite, en tant que libre adhésion au message divin : *Neque enim nullum est meritum fidei. Epist., cxciv, 9, t. xxxiii, col. 877.* Cf. *Retract., i, xxiii, 3-4, t. xxxii, col. 622* ; *Expos. quarundam prop. ex epist. ad Rom., 62, t. xxxv, col. 2080.*

Néanmoins l'évêque d'Hippone ne perd jamais de vue la considération de notre fondamentale misère. De notre chef, nous ne méritons vraiment que les supplices éternels : *Si quæris quod merueris, attende peccata tua... Si peccatorum meritum quæris, quid occurrit nisi supplicium? Obliviscere ergo merita tua, ne tibi faciant in corde terrorem. Serm., cclix, 3, t. xxxviii, col. 1198-1199.* Cf. *Ann. in Job, xxxvii, t. xxxiv, col. 870-871* ; *Enarr. II in Ps. xxxi, 7-9, t. xxxvi, col. 262-264.* Au contraire, le fait que tous nos mérites dépendent de la grâce nous oblige à en rapporter toute la gloire à Dieu : *Meritis suis nihil tribuent [justi], non tribuent totum nisi misericordiæ tuæ. Enarr. in Ps. cxxxix, 18, t. xxxvii, col. 1814.* C'est un des thèmes sur lesquels saint Augustin se plaît à revenir au cours de ses œuvres parénétiques ou autres. Voir *Enarr. in Ps. xlii, 30, t. xxxvi, col. 584* ; *Enarr. in Ps. cxlii, 5-6, 12, t. xxxvii, col. 1848 et 1855* ; *Quæst. in Heptateuchum, ii, 153, t. xxxiv, col. 648* ; *Cont. duas epist. pelag., iv, vi, 15, t. xlv, col. 619-620.*

Ainsi le mérite ne doit pas nous faire oublier la grâce, ni la grâce le mérite. Les deux sentiments s'unissent dans la conscience chrétienne, tout comme les deux actions de Dieu et de l'homme s'unissent dans la réalité.

3. Nature du mérite. — Qu'il suffise aux exigences de la foi d'affirmer ainsi côte à côte la grâce et la liberté, comme à la direction élémentaire de la vie spirituelle de rabattre en conséquence les prétentions de l'orgueil humain, c'est l'évidence même. Aussi bien la plupart des Pères jusqu'ici n'ont-ils pas éprouvé le besoin d'aller au delà. Mais un esprit aussi curieux que celui d'Augustin ne pouvait manquer d'apercevoir le problème spéculatif que posent ces deux affirmations complémentaires. Aussi bien, non content de les juxtaposer à maintes reprises comme ses prédécesseurs, de les opposer aux erreurs

de l'hérésie ou de les proposer à la méditation des âmes fidèles, a-t-il entrepris, à l'occasion, de les synthétiser. Témoin par excellence de la foi catholique, il en devient ainsi le théologien. Non qu'il ait abordé nulle part l'analyse méthodique du mérite mais de ses vues éparses une doctrine se dégage qui représente un effort des plus intéressants — le premier dans l'histoire et, à bien des égards, peut-être le plus heureux — pour réaliser en toute sa profondeur la complexité de cette notion et l'encadrer dans un système cohérent de l'ordre surnaturel.

a) *Principe : Collaboration de Dieu et de l'homme.* — Saint Augustin est tellement préoccupé d'affirmer la part de Dieu dans nos bonnes œuvres qu'il ne semble plus, au premier abord, y rester de place pour la nôtre : *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque justitiae, ab illo fonte est quem sibi debemus in hac eremo. In Johan., tr. v, 1, t. xxxv, col. 1414.* Jusque dans les sermons adressés du haut de la chaire au commun des chrétiens, l'homme est parfois réduit, en apparence, à un rôle purement passif. *Agis si agaris, et bene agis si a bono agaris. Serm., cxxviii, 9, t. xxxviii, col. 718.*

Mais on voit ailleurs que la grâce est une cause première, qui, loin de le supprimer, appelle et suscite notre concours. Sans nul doute les justes ont le devoir de tout rapporter à Dieu du bien qu'ils peuvent faire : *Non suam justitiam justi volunt constituere... magnificando scilicet et jactando opera sua tamquam ipsi faciant, cum Deus sit qui operatur in eis qui bona operantur.* Ils n'en ont pas moins l'obligation et le moyen d'accomplir les commandements de Dieu... *Mandata ejus exquirant, ut ab eis illo adjuvante compleantur.* Entre Dieu et l'homme il y a donc coopération. *Quando enim cum Spiritu Dei operante spiritus hominis cooperatur, tunc quod Deus jussit impletur.* Le rôle de la justification n'est pas seulement négatif : elle s'épanouit en une création d'énergie spirituelle en nous. [*Gratia Dei*] *non solum operatur remissionem peccatorum, sed etiam cooperantem sibi facit hominis spiritum in opere bonorum factorum.* Aussi le dernier mot de la vie chrétienne est-il celui-ci : *Credere in Deum, credendo adherere ad bene cooperandum bona operanti Deo. Enarr. in Ps. LXXVII, 8, t. xxxvi, col. 988.*

Dans cette coopération, il est d'ailleurs bien évident que le rôle principal revient à Dieu. C'est ce qu'un autre texte de semblable inspiration met encore mieux en relief. *Nemo quasi tribuat Deo quia est et sibi tribuat quia justus est... Totum illi da, in toto ipsum lauda... Quid ergo? nos non bene operamur? Immo operamur. Sed quomodo? Ipso in nobis operante, quia per fidem locum damus in corde nostro ei qui in nobis et per nos bona operatur. Enarr. in Ps. CLIV, 10, t. xxvii, col. 1875-1876.*

Pour secondaire qu'elle soit, la part de l'homme n'en est pas moins réelle, et c'est là le principe qui fonde notre mérite en même temps qu'il permet d'en préciser exactement la notion.

b) *Application : Essence du mérite humain.* — Du moment que la cause seconde possède une activité propre, distincte sinon indépendante de Dieu, il y a une place logique, dans le système chrétien, pour l'appel à notre effort moral et pour la valeur des œuvres qui en résultent. C'est pourquoi Augustin peut sans contradiction, non seulement prêcher les devoirs de la vie commune et les pratiques de la vie parfaite, mais reconnaître que nos bonnes actions constituent en notre faveur un véritable titre à la récompense. Il faut aux historiens protestants les préjugés incurables de la Réforme pour s'étonner qu'il emploie couramment le terme de « mérite » et, à

propos de la vie éternelle, ceux de *merces* et de *premium* qui lui sont corrélatifs.

Cependant, puisque tous nos mérites sont le fruit de la grâce et d'une grâce absolument gratuite, il reste qu'il faut, en dernière analyse, les considérer eux-mêmes comme des dons divins. *Quisquis tibi enumerat vera merita sua quid tibi enumerat nisi munera tua? Conf., IX, xiii, 34, t. xxxii, col. 778.* Voir encore *De Trin., XIII, x, 14, t. XLII, col. 1024* : *Ea quæ dicuntur merita nostra dona sunt ejus.* C'est qu'ils restent, en réalité, des produits de la grâce qui se développe sur elle-même et aboutit à son terme : *Non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani; sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. Epist., CLXXXVI, 10, t. xxxiii, col. 819.*

Le même principe vaut pour la récompense qu'ils nous obtiennent; en les couronnant, Dieu ne fait que couronner ses propres dons. *Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tamquam merita tua, sed tanquam dona sua. De gratia et lib. arb., vi, 15, t. XLIV, col. 891.* Il n'est pas, d'après A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 86, de formule plus caractéristique de la pensée augustinienne. De fait, l'évêque d'Hippone ne se lasse pas de la reproduire sous des formes à la fois identiques et variées. Voir *Enarr. in Ps. LXX, serm. II, 5, t. xxxvi, col. 895; Enarr. in Ps. XCIII, 8, t. xxxvii, col. 1264; Epist., CCXIV, 19, t. xxxiii, col. 880; Serm., CLXX, 10, t. xxxviii, col. 932.*

Il est particulièrement curieux de voir Augustin demander à saint Paul, dans une touchante prosopée, la permission de lui appliquer cette règle : *Quocirca, o beate Paule, magne gratiæ prædicator, dicam, nec timeam... : redditur quidem meritis tuis corona sua, sed Dei sunt merita tua. De gestis Pelagii, xiv, 35, t. XLV, col. 341.* Cf. *Serm., CCCXXXI, 5, t. xxxviii, col. 1466* : *Da veniam, Apostole, propria tua non novi nisi mala... Cum ergo Deus coronat merita tua, nihil coronat nisi dona sua.* Voir encore, dans le même sens, *Serm., CCXCVII, 5-6, col. 1361-1362.*

Or, si l'on prend garde à la signification théologique de cette formule, on verra que, dans ces divers développements, elle a partout une portée double. Autant elle interdit à l'homme de s'imputer la récompense de ses œuvres, autant elle l'autorise à l'escompter. Si elle limite la valeur du mérite humain, la grâce de Dieu en est aussi le ferme fondement.

En conséquence, la vie éternelle a tout à la fois, pour les justes, le caractère d'une dette et d'une grâce; mais c'est, en définitive, ce dernier qui domine. L'évêque d'Hippone s'en explique en toute précision à propos du texte où saint Paul, *Rom., vi, 23*, présente la mort comme le *stipendium peccati* et la vie éternelle comme une *gratia Dei*. Sur quoi Augustin d'observer qu'on s'attendait à ce que l'Apôtre, par symétrie autant que par logique, parlât aussi de *stipendium* pour la vie éternelle. Car elle l'est en réalité : *Quia, sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito justitiæ tanquam stipendium vita æterna.* S'il a évité cette expression, c'est pour ne pas donner prise à l'orgueil humain. Car cette *vera justitia cui debetur vita æterna* ne nous vient pas de nous, mais de la grâce, conclut-il, *Quapropter, o homo, si accepturus es vitam æternam, justitiæ quidem stipendium est, sed tibi gratia est cui gratia est et ipsa justitia. Epist., CCXIV, 20-21, t. xxxiii, col. 881.*

Mais cette *justitia* n'est qu'une autre forme du mérite, à propos duquel est instituée toute cette discussion. Aussi saint Augustin écrivait-il quelques lignes auparavant : *Unde et ipsa vita æterna, quæ utique in fine et sine fine habebitur et ideo meritis*

præcedentibus redditur, tamen quia eadem merita quibus redditur non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur non ob aliud nisi quia gratis datur; nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur. Ibid., 19, col. 880-881.

Augustin tient suffisamment à cette théologie et à cette exégèse pour y revenir ailleurs en termes analogues. Ainsi, par exemple, dans le *De gratia et libero arbitrio*, VI, 19-IX, 21, où se lit, dans un semblable schéma, cette précision de la valeur inhérente au mérite : *Si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita æterna, quæ bonæ vitæ redditur, Dei gratia est. Et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa cui datur. Sed illa cui datur tantummodo gratia est; hæc autem quæ illi datur, quoniam præmium ejus est, gratia est pro gratia, tanquam merces pro justitia, ut verum sit, quoniam verum est, quia reddit unicuique Deus secundum opera ejus. Ibid., VIII, 20, t. XLIV, col. 893.*

Dans la grâce elle-même, il y a donc deux degrés : la grâce pure et simple, *tantummodo gratia*, et la grâce de rétribution, *gratia pro gratia*, ou, en d'autres termes, *merces pro justitia*, qui implique un titre de notre part, savoir les bonnes œuvres accomplies au moyen de la première. Voir encore *Enarr. in Ps. XXXI*, term. II, 7, t. XXXVI, col. 262, 263; *Enchir.*, 107 t. XL, col. 282.

Ainsi la grâce n'empêche pas le mérite, qui lui doit toute sa valeur, et l'on peut, sans compromettre la souveraine initiative de Dieu, reconnaître à l'homme pour ses œuvres un droit à la céleste récompense, parce que c'est, en somme, de Dieu qu'il le tient. Origène avait posé ce problème à propos des mêmes textes et presque dans les mêmes termes, mais sans parvenir à le résoudre. Voir col. 628. Une théologie plus affinée du surnaturel en fournit à saint Augustin la solution, qui marque dans l'analyse théorique du mérite le plus important progrès que cette doctrine ait encore enregistré. Sur ce point comme sur tant d'autres, la scolastique ne devait faire, plus tard, que monnayer à l'usage de tous le riche capital augustinien.

V. APRÈS SAINT AUGUSTIN. — Depuis le V^e siècle, l'influence très inégale de la controverse pélagienne et de la théologie de saint Augustin trace une ligne de démarcation de plus en plus nette entre l'Orient et l'Occident.

1^o *Théologie latine.* — « Il serait superflu, écrit H. Schultz, *loc. cit.*, p. 41, de poursuivre le développement théologique [au sujet du mérite] chez les écrivains occidentaux postérieurs à saint Augustin. Car ils sont tous, en gros et en détail, dominés par ses conceptions. » Dans ce triomphe général de la doctrine augustinienne, la controverse semi-pélagienne elle-même prend à peine la portée d'un incident.

1. *Foi commune de l'Église.* — Moralistes plutôt que théologiens, principalement préoccupés d'ailleurs par les controverses christologiques, les premiers successeurs de saint Augustin ne font guère que refléter les données communes de la foi catholique sur le mérite.

a) Saint Pierre Chrysologue présente le ciel comme la récompense de la vertu, *præmium virtutis*, et il invite ses auditeurs à s'acquiescer des mérites en conséquence : *Quo possitis in collectis manipulis meritorum ad fructum centesimum pervenire. Sermon., cxi, P. L., t. LII, col. 526. Cf. Sermon., clxx, col. 646.* Mais il les invite aussi à imiter l'humilité du saint roi David : *Quia non confidebat de meritis, ad auxilium misericordiæ convolvit. Sermon., xlv, col. 326.* C'est que tous nos mérites dépendent de la grâce de Dieu : *Nos præter tuam gratiam nihil habemus, per quam stamus...*

et sine qua jacemus, deficimus et perimus. Sermon., xcvi, col. 473.

b) De même, saint Léon le Grand exhorte les chrétiens *ad pietatis opera. Sermon., ix, 2, P. L., t. LIV, col. 162.* Pour lui, ces « œuvres » se résument dans la trinité liturgique : prière, jeûne, aumône. *Sermon., xii, 4, col. 175.* L'aumône est l'objet d'une insistance toute particulière : *Multiis divinarum Scripturarum testimoniis edocemur quantum elemosynarum meritum et quanta sit virtus. Sermon., vi, col. 157. Cf. Sermon., xvii, 2, col. 181 : Concupisce justum misericordiæ lucrum et æterni quæstus sectare commercium.* Il faut d'ailleurs moins regarder, pour en apprécier le mérite, à la somme donnée qu'à la bonne volonté du donateur : *De quibuslibet substantiis, quarum utique non una mensura est, potest esse par meritum. Sermon., xi, 2, col. 168. Cf. Sermon., xx, 3, col. 190.*

Ces divers mérites seront reconnus par Dieu *in æterna retributione. Sermon., vii, col. 159.* En conséquence, le royaume céleste a le caractère d'un *præmium. Sermon., xiii, col. 172.* Nos moindres bonnes œuvres, nos intentions elles-mêmes, y trouveront leur récompense : *Dominus noster tam pius operum nostrorum arbiter, tam benignus est æstimator ut etiam pro calice aquæ frigidæ sit præmium redditurus. Et quia justus inspector est animarum, non impendium solum operis sed etiam affectum est remuneraturus operantis. Sermon., xiv, 2, col. 174.*

Mais, comme nous sommes malgré tout des pécheurs, il faut ajouter que la récompense sera de beaucoup au-dessus de nos mérites : *Exaltabitur super judicium misericordia et omnem retributionem justitiæ transcendunt dona clementiæ. Sermon., xi, 1, col. 167.* Il va sans dire que nos mérites tels quels sont entièrement subordonnés à la grâce : grâce lointaine de la rédemption, qui nous fut accordée par pure miséricorde, *quando nemo poterat de suis meritis gloriari, Sermon., xxxiii, 1, col. 241; cf. Sermon., xlix, 3, col. 303; Sermon., lxvii, 3, col. 370;* mais aussi grâce immédiate, *quæ unicuique principium justitiæ et bonorum fons atque origo meritorum est. Epistol., i, 3, col. 595.* De toutes façons, il faut rapporter à Dieu nos œuvres bonnes, sous peine d'en perdre le mérite : *Nam omni se merito laude dispoliat qui de studiis industriæ suæ in se magis quam in Domino gloriatur. Sermon., lxix, 3, col. 419. Cf. Sermon., lv, 5, col. 325.*

L'intérêt de ces témoignages est de montrer une fois de plus comment l'Église a toujours uni sans peine, sur le terrain de la vie pratique, les deux concepts de grâce et de mérite. D'autres allaient reprendre les problèmes spéculatifs qui résultent nécessairement de leur union.

2. *Controverse semi-pélagienne.* — Sur la portée des principes opposés par saint Augustin au pélagianisme une controverse complexe ne tarda pas à s'engager, dont il nous suffira de retenir ici les points qui intéressent proprement la doctrine du mérite et les actes du magistère ecclésiastique dont elle fut l'occasion.

a) *Première phase.* — De son vivant même, l'évêque d'Hippone put faire l'expérience des réactions opposées que suscitait dans les esprits son système de la grâce. Les uns en déduisaient que la grâce supprime la liberté et, par voie de conséquence, le mérite de nos œuvres. Cette double erreur s'était répandue parmi les moines d'Adrumète : ... *Eo quod quidam in nobis sic gratiam prædicent ut negent hominis esse liberum arbitrium et quod est gravius — on remarquera ce comparatif — dicant quod in die judicii non sit redditurus Deus unicuique secundum opera ejus. S. Augustin, Epistol., ccxiv, 1, P. L., t. xxxiii, col. 969.*

Dans sa réponse, l'évêque d'Hippone s'applique

à montrer que la grâce de Dieu tend, au contraire, à susciter nos œuvres : ... *Ut, cum venerit Dominus reddere unicuique secundum opera ejus, inveniat opera nostra bona quæ præparavit Deus. Ibid.* Une lettre suivante rappelle les mêmes principes et précise que bons et méchants seront jugés *secundum propriæ voluntatis merita. Epist., ccxv, 1, col. 971.* Pour de plus amples explications, le saint docteur compose ses deux traités *De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia*, et la question ne semble pas avoir eu d'autres suites.

Inversement, les moines marseillais prenaient la défense du libre arbitre contre la doctrine augustinienne de la prédestination. Le salut, à leurs yeux, devait s'expliquer par la prescience de nos œuvres, *cum voluntariæ devotioni remuneratio sit parata*, et la grâce, qui nous est nécessaire à cette fin, était subordonnée au mérite de la foi, *merito credulitatis*. Sinon, il n'y aurait plus de stimulant à l'effort moral : *Removeri itaque omnem industriam tollique virtutes, si Dei constitutio humanas præveniat voluntates.* Lettre de saint Prosper d'Aquitaine, dans S. Augustin, *Epist., ccxxv, 3 et 6, col. 1003, 1005.*

Jean Cassien reste pour nous aujourd'hui un incontestable témoin de cette tendance. Tout en protestant contre l'erreur pélagienne, *Collat., xiii, 16, P. L., t. XLIX, col. 942*, et proclamant les droits suprêmes de la grâce : *summam salutis nostræ non operum nostrorum merito sed cælesti gratiæ deputandam, ibid., 18, col. 945-946, cf. 1, col. 899*, il affirme avec énergie l'importance du libre arbitre et lui reconnaît le pouvoir de produire un premier commencement de bonne volonté, dont la grâce de Dieu vient ensuite assurer l'achèvement. *Ibid., 8, col. 912-913.* *Unde, conclut-il à l'opposé de saint Augustin, cavendum est nobis ne ita ad Dominum omnia sanctorum merita referamus ut nihil nisi quod malum atque perversum est humanæ ascribamur naturæ. Ibid., 12, col. 927.* Cependant, entre la rémunération divine et le mérite de nos œuvres, il reste toujours une immense disproportion : *Quantumlibet enisa fuerit humana fragilitas, futuræ retributioni par esse non poterit, nec ita laboribus suis divinam imminuit gratiam ut non semper gratuita perseveret. Ibid., 13, col. 934.*

Telles étaient les doctrines de ce qu'on a dénommé plus tard, non sans impropriété, le semi-pélagianisme. L'évêque d'Hippone prit expressément position contre elles dans ses deux traités *De prædestinatione sanctorum et De dono perseverantiæ*.

Après la mort de saint Augustin, ses principes furent repris et défendus par saint Prosper d'Aquitaine. Il reproche à Cassien de retomber, bon gré, mal gré, dans le pélagianisme et n'admet aucune espèce de mérite avant ou sans la grâce : *Impium est velle meritis ante gratiam existentibus locum facere. Liber cont. collat., iii, 1, P. L., t. II, col. 222; cf. ibid., xi, col. 242-243; In Ps. CXLII, 1, col. 406.* Cependant la grâce de Dieu n'empêche pas nos œuvres d'être méritoires : *Habebant isti fidem, habebant et opera charitatis quæ nec laude poterant carere nec merito. Cont. collat., xvi, 2, col. 260.* Mais ce mérite même est un don de Dieu. *Ibid. Cf. Episcoporum auctoritates, 5 et 9, col. 207, 210.*

De ce pur augustinisme on lit un parfait résumé dans le *Carmen de ingratia*, 982-985, col. 146 :

Si quid enim recti gerimus, Domine, auxiliante
Te gerimus. Tu corda moves, tu vota petentis
Quæ dare vis tribuis, servans largita creansque
De meritis merita, et cumulans tua dona coronis.

On trouve également la nécessité de la grâce affirmée et longuement démontrée dans l'anonyme *De vocatione omnium gentium*, I, 23, P. L., t. II, col. 676-678. Cf. *ibid., 18, col. 671 : Ab ea gratia*

incipientibus meritis quam acceperere sine meritis. Mais cette grâce même engendre, comme on le voit, le mérite chez ceux qui la font dûment fructifier : *Datur unicuique sine merito unde tendat ad meritum, et datur ante ullum laborem unde quisque mercedem accipiat secundum suum laborem. Ibid., ii, 8, col. 692.* Cf. *ibid., 35, col. 720 : Deus ergo his quos elegit sine meritis dat unde orrentur et meritis. Et frustra dicitur quod ratio operandi non sit in electis, cum etiam ad hoc ut operentur electi sint.* Aussi la gloire céleste dépend-elle tout à la fois du propos divin et de nos efforts : ... *Ut per laborem operum, per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum fiant incrementa meritum, et qui bona gesserint non solum secundum propositum Dei sed etiam secundum sua merita coronentur. Ibid., 36, col. 721.*

Ainsi, loin de nuire au mérite, la doctrine augustinienne de la grâce aidait ses fidèles interprètes à la mieux enraciner.

Sans avoir provoqué aucun acte officiel du magistère ecclésiastique, cette première phase de la controverse semi-pélagienne n'en a pas moins donné naissance à ce célèbre *Indiculus de gratia Dei* qui fixe les positions de l'Église romaine en regard de l'augustinisme. On y recommande d'éviter les questions trop subtiles; mais dans ce nombre n'entre pas celle du mérite, sur laquelle sont, au contraire, rappelés et fermement affirmés les principes du surnaturel chrétien.

D'une part, à la base de tous nos mérites il faut placer la grâce.

C. 8. Quod omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sint, quia nemo aliunde ei placet nisi ex eo quod ipse donaverit. Denzinger-Bannwart, n. 134.

Que toutes les affections toutes les œuvres et mérites des saints doivent être rapportés à la gloire et louange de Dieu. Car personne ne lui plaît qu'au moyen de ce qu'il a lui-même donné.

Mais, d'autre part, ces dons de Dieu peuvent et doivent devenir nos mérites, moyennant notre coopération.

C. 12... Non dubitemus ab ipsis gratia omnia hominis merita præveniri. Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur... Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei ut nostra velit esse merita quæ sunt ipsius dona et pro his quæ largitus est æterna præmia sit donaturus. Agit quippe in nobis ut quod vult et velimus et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur quæ exercenda non negligendo donavit, ut et nos cooperatores simus gratiæ Dei.

Ibid., n. 141; Cavallera, Thesaurus, n. 845.

Ne doutons pas que la grâce ne prévienne tous les mérites de l'homme... Ce secours et présent de Dieu ne supprime d'ailleurs pas le libre arbitre, mais le libère... En effet, si grande est la bonté de Dieu à l'égard de tous les hommes qu'il veut que ses propres dons deviennent nos mérites et qu'en retour de ses faveurs il nous accorde des récompenses éternelles. Il agit donc en nous pour nous faire vouloir et réaliser ce qu'il veut, et il ne laisse pas stériles en nous les dons dont il nous a gratifiés pour les mettre en œuvre et non pour les négliger, de telle sorte que nous soyons, nous aussi, les coopérateurs de la grâce de Dieu.

b) Deuxième phase. — Malgré la netteté de ces déclarations, la même controverse allait renaître encore une fois vers la fin du v^e siècle et le commencement du vi^e.

Le semi-pélagianisme provençal trouva un nouveau défenseur en la personne de Fauste de Riez. Après avoir écarté l'erreur pélagienne, il se tourne contre ceux qui veulent accorder « tout à la grâce » pour revendiquer la part de notre activité morale. *De gratia Dei*, I, 3, P. L., t. LVIII, col. 789.

C'est pourquoi il insiste sur la liberté et les œuvres qui en sont le fruit, en vue de sauvegarder la valeur

de nos mérites : *Si opera cessabunt, honorem merita non habebunt*. Plus encore que de la dignité de l'homme, il y va de la gloire et de la justice même de Dieu. *Multum et remunerantis gloriae et remuneratoris iustitiae derogabitur, si summi et illustres viri per quietem et desidia coronantur*. *Ibid.*, 11, col. 800. Bien que cette récompense ne relève pas de la stricte justice, témoin le curieux texte où il oppose rémunération à rétribution, II, 4, col. 818, Dieu n'en reste pas moins pour lui le *voluntatum remunerator*. I, 16, col. 809. Ce qui laisse entendre, comme on le voit bien ailleurs, par exemple, I, 17, col. 810, que c'est à la bonne volonté qu'appartient l'initiative, *ut cum famulus exhibuisset in labore obedientiam Dominus ostenderet in remuneratione iustitiam*. Visiblement l'affirmation du mérite humain se produit ici au détriment de la grâce. Cf. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, col. 295-296, et, ici même, FAUSTE DE RIEZ, t. V, col. 2103-2104.

Il est assez surprenant qu'après cela un de ses contemporains, Gennade, ait pu voir dans l'évêque de Riez un défenseur de la grâce : ... *In quo opere docet... quidquid ipsa libertas arbitrii labore pie mercedis adquisierit non esse proprium meritum sed gratiae donum*. *De script. eccl.*, 85, P. L., t. LVIII, col. 1109. Ce jugement et quelques autres du même ordre lui ont parfois valu d'être lui-même rangé parmi les semi-pélagiens. Tixeront, *op. cit.*, p. 297. Mais il ne faut pas oublier qu'il reproduit ailleurs *in extenso* le document romain cité plus haut, où nos mérites sont nettement subordonnés à l'action préalable de la grâce. *De eccl. dogm.*, 26 et 32, *ibid.*, col. 986-988.

A l'encontre de cette renaissance de l'antiaugustinisme, les principes augustinien furent repris sans la moindre compromission par saint Fulgence de Ruspe et saint Césaire d'Arles. Voir CÉSARE, t. II, col. 2178, et FULGENCE, t. VI, col. 970-971. Les deux insistent sur la nécessité de la grâce pour le tout premier commencement du bien et professent, en conséquence, que notre prédestination a lieu sans aucun mérite de notre part. On trouve même chez l'évêque de Ruspe un écho direct de cette doctrine spécifiquement augustinienne, voir col. 650, qui fait, non seulement de nos mérites un don de Dieu, mais de la rémunération céleste une grâce : *Cur autem mors stipendium vita vero aeterna gratia dicitur, nisi quia illa redditur, haec donatur?... In sanctis igitur coronat Deus iustitiam quam eis gratis ipse tribuit, gratis servavit, gratisque perfecit*. *Ad Monim.*, I, 10 et 13, P. L., t. LXV, col. 159 et 162. Cf. *Epist.*, III, c. III, n. 5-c. IV, n. 6 et 7, *ibid.*, col. 320; *Epist.*, XVI, c. VIII, n. 26, col. 450.

Il faut sans doute rapporter à la même époque cet ouvrage anonyme, attribué plus tard à saint Augustin, qui, sous le titre d'*Hypomnesticon*, se donne pour but de réfuter les pélagiens. A cette fin, il insiste sur la nécessité et la priorité de la grâce : *Ut Deo placeant operibus bonis operatur in eis et velle et posse*. III, III, 3, P. L., t. XLV, col. 1623. Mais cette grâce ne va pas sans la coopération du libre arbitre : *In omni itaque opere sancto prior est voluntas Dei, posterior liberi arbitrii; id est operatur Deus, cooperatur homo*. III, x, 18, col. 1631; cf. *ibid.*, xv, 33, col. 1638. En conséquence, il y a place, suivant l'usage que nous faisons de notre liberté, pour le mérite aussi bien que pour le démerite : *Habet enim homo malum meritum, cum... declinat a bono et facit malum...; habet nihilominus et bonum meritum, cum in omnibus gratiae Dei bona in se operanti non resistit sed cooperatur existit et omnem spem suam habet in illam*. Mais, au fond, ce mérite est encore une œuvre de la grâce : *In praesenti namque labor inductus est ut fiant merita per auxilium gratiae, non praemissorum*

redditis meritorum... Quidquid ergo homo in praesenti fuerit consecutus, donum est non meritum. Ce qui n'empêche qu'il en doive recevoir dans la vie future une juste rétribution : *Tunc meritum redditur iustis secundum opera sua, quorum per totam saeculi vitam meritum omne fuit gratia*. *Ibid.*, XIII, 30, col. 1636-1637. Loin d'être exclu par le dogme de la grâce, le mérite en est le dernier aboutissant.

Ces controverses théologiques aboutirent aux décisions du concile d'Orange (3 juillet 529), où saint Césaire d'Arles fit passer toute la substance de l'augustinisme contre l'erreur semi-pélagienne. Deux de ses canons sont proprement relatifs à la doctrine du mérite.

12. Tales nos amat Deus quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.

18. Nullis meritis gratiam praevenientibus, debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedat ut fiant.

Denzinger-Bannwart, n. 185 et 191; Cavallera, *The-saurus*, n. 854.

Dieu nous aime tels que nous serons par le don [de sa grâce], non tels que nous sommes par notre mérite.

Étant donné qu'aucun mérite ne précède la grâce, une récompense est due aux bonnes œuvres, si elles se produisent; mais la grâce, qui n'est pas due, [les] précède pour qu'elles se produisent.

Ces deux canons reproduisent les 56^{me} et 297^{me} sentences tirées par saint Prosper des œuvres de saint Augustin, P. L., t. XLV, col. 1864 et 1885, dont la seconde est à peu près textuellement empruntée à saint Augustin lui-même. *Cont. Julian. opus imperfectum*, I, 133, P. L., t. XLV, col. 1133. On retrouve la même doctrine en termes plus personnels dans la profession de foi qui suit les canons.

Hoc etiam salubriter profitetur et credimus quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamus, sed ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, et finem (lire : fidem) et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum, cum ipsius adiutorio, ea quae sibi sunt placita implere possimus.

Denzinger-Bannwart, n. 200; Cavallera, n. 855.

Nous professons aussi et croyons salutairement qu'en toute œuvre bonne ce n'est pas nous qui commençons, pour être ensuite aidés par la miséricorde de Dieu. C'est lui qui, sans aucuns mérites antécédents de notre part, nous inspire d'abord la foi et l'amour pour lui, pour nous faire rechercher fidèlement le sacrement du baptême et, après l'avoir reçu, nous rendre capables d'accomplir, avec son secours, ce qui lui est agréable.

Suivant les nécessités du moment, ce que l'Église veut mettre *in tuto* c'est l'antériorité de la grâce par rapport à tous nos mérites. Mais déjà cette doctrine suppose implicitement que, dans les conditions voulues, c'est-à-dire moyennant le secours divin, nous sommes en mesure de mériter. De plus, le concile enseigne explicitement qu'après le baptême nous pouvons « accomplir la volonté de Dieu » et qu'à ces bonnes œuvres « une récompense est due ». Principes dogmatiques qui fondent la possibilité du mérite et en sous-entendent la réalité, telles que les définira plus tard le concile de Trente. Ce qui est en cause au VI^e siècle, ce n'est pas la valeur de l'œuvre humaine, mais l'action préalable de la grâce à son origine. Voilà pourquoi l'Église doit insister avant tout sur celle-ci, bien qu'elle ne puisse le faire sans poser et consacrer par là-même les fondements de celle-là. Aussi bien F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 445, trouve-t-il à cette doctrine des tendances semi-pélagiennes. Il est vrai qu'Augustin lui-même est accusé, p. 412, d'avoir ouvert la porte au semi-pélagianisme par sa doctrine du mérite! La singulière hantise dont procèdent ces jugements n'empêche pas de retenir comme un aveu la reconnaissance du fait positif qui en forme la base.

Il n'est pas inutile de remarquer également que les définitions du concile d'Orange marquent une perception plus nette des exigences propres à l'ordre surnaturel. Si la grâce est nécessaire, c'est pour croire, prier et agir *sicut oportet*, ou encore *ut expedit*. Can. 6-7, Denzinger-Bannwart, n. 179-180. C'est affirmer, sans nul doute, que les œuvres faites autrement sont sans valeur pour le salut; mais est-ce à dire qu'elles soient sans valeur du tout? Pris dans toute leur rigueur logique, les principes posés laisseraient plutôt entrevoir le contraire et l'on aurait alors ce que l'école devait appeler le mérite *de congruo*. Mais cette question est de celles qui n'émergeaient pas encore clairement à l'horizon de la théologie chrétienne. Il n'en est pas moins à propos d'observer que la doctrine formulée au concile d'Orange, qui se ment tout entière sur le plan de la grâce, n'a rien de contraire à cette conception.

3. *Paisible épanouissement de la foi catholique.* — Après la controverse semi-pélagienne, aucun nuage ne trouble plus la paix de l'Église. Il suffit donc aux derniers Pères latins de rappeler les principes acquis. Si, comme le relève J. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 347, les besoins de leurs « néophytes barbares » les forcent d'appuyer plus que jamais sur la doctrine des œuvres, celle de la grâce n'en souffre aucun détriment.

a) Cassiodore affirme à plusieurs reprises la nécessité absolue de la grâce à la base de tous nos mérites. Voir *Exp. in Ps. L*, 6, P. L., t. LXX, col. 362-363; *in Ps. LXXXVII*, 13, col. 626; *in Ps. CXVIII*, 17, col. 842. Le roi-prophète nous enseigne à ne faire aucun cas des mérites humains : *Ubi sunt qui humanis meritis dicunt aliquid applicandum?... Futura præmia ex antecedentibus beneficiis sibi credit esse ventura*. *Exp. in Ps. XXVI*, 14 et 18, col. 191, 192. Cf. *in Ps. LXXXIII*, 13, col. 605 : *Ipsa est quippe Domini Christi gratia quæ nos præparat, adjuvat, corroborat et coronat*.

Mais il n'en réclame pas moins les bonnes œuvres comme des semences dont la vie éternelle est le fruit : *Opera fidelium in hoc mundo seminantur, ut in illa æternitate eorum laudabilis fructus appareat*. *Exp. in Ps. CI*, 30, col. 718. Cf. *in Ps. CXI*, 2, col. 805 : *In hoc sæculo velut semina jaciuntur ut fructus futuræ messis adolescat*.

b) A cette « moisson future » saint Grégoire le Grand reconnaît proprement le caractère d'une rémunération. Nous sommes devant Dieu comme le mercenaire qui attend le salaire d'une journée bien remplie. *Moral.*, VIII, vii, 12, P. L., t. LXXV, col. 808. Sur quoi le saint pape ne craint pas de noter que la perspective de la récompense allège le poids du labeur présent : *Ex comparatione præmii quam sit leve quod patiuntur inveniunt*. *Ibid.*, viii, 14, col. 810. Cf. *Moral.*, XVIII, xviii, 28, t. LXXVI, col. 52; *Hom. in Evang.*, I, II, hom. XL, 5, *ibid.*, col. 1306.

Or il est bien évident que la rémunération suppose le mérite. Grégoire connaît parfois ce terme au sens objectif de dignité, *Reg. past.*, III, 28, t. LXXVII, col. 107; mais il l'emploie d'ordinaire au sens moral de valeur acquise devant la justice divine. Dès lors, ce ne sont pas seulement les pécheurs qui sont punis *iniquitatis suæ merito*, *Moral.*, XIV, xxiv, 28, t. LXXV, col. 1054, mais aussi les justes qui reçoivent une rétribution proportionnée à leurs mérites : *Quia in hac vita nobis est discretio operum, erit in illa procul dubio discretio dignitatum, ut quod hic alius alium merito superat illic alius alium retributione transcendat*. *Moral.*, IV, xxxvi, 70, *ibid.*, col. 677.

Cette notion du mérite est tellement importante qu'elle commande toute la conception chrétienne de Dieu et de sa Providence. A la différence des hommes, qui jugent d'après les apparences extérieures, *omni-*

potens Deus vitam hominum ex sola qualitate interrogat meritorum. *Moral.*, XXV, I, 1, t. LXXVI, col. 319. Même son gouvernement terrestre s'explique de cette façon : *Irascente Deo, secundum nostra merita rectores accipimus*. *Ibid.*, xvi, 34, col. 344.

Non content d'affirmer ainsi l'existence et l'importance du mérite, saint Grégoire dégage, avec un remarquable sens de l'équilibre, le double facteur, humain et divin, dont il procède. Le principal est, à n'en pas douter, la grâce, qui précède nos œuvres et en fait tout le mérite; mais, sous son influence, la liberté subsiste et produit les actes bons qui nous valent ensuite la récompense : *Aspiratione gratiæ virtutum opera prolinus in corde generantur, ut ex libero quoque arbitrio subsequatur actio, cui post hanc vitam retributio æterna respondeat... Hominis quippe meritum superna gratia non ut veniat invenit, sed postquam venerit facit... Facit in ea [indigna mente] meritum quod remuneret*. *Moral.*, XVIII, XL, 63, t. LXXVI, col. 73-74.

Ainsi le bien que nous faisons est à la fois de Dieu et de nous. Prévenus de ses dons, nous ne sommes pas en mesure de nous considérer à son égard comme des créanciers qui réclament leur dû : *Nemo Deum meritis prævenit ut tenere eum quasi debitorem possit*. Mais, ceci dit pour maintenir l'initiative de la grâce, saint Grégoire de continuer : *Bonum quippe quod agimus et Dei est et nostrum, Dei per prævenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem*. Si enim Dei non est, unde ei gratias in æternum agimus? Rursus si nostrum non est, unde nobis retribuere præmia speramus? *Moral.*, XXXIII, xxi, 38 et 40, t. LXXVI, col. 699. Voir *In Ezech.*, I, hom. ix, 2, *ibid.*, col. 870, un semblable développement, qui se termine, suivant la formule augustinienne, en réduisant nos mérites à un don de Dieu : *Præveniente ergo gratia et bona voluntate subsequente hoc quod omnipotentis Dei donum est fit meritum nostrum*. D'autre part, ce mérite, Dieu veut le couronner comme s'il venait entièrement de nous : *Superna ergo pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut, subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod jam appetimus agat nobiscum, quod tamen per impensam gratiam in extremo iudicio remunerat in nobis ac si solis processisset ex nobis*. *Moral.*, XVI, xxv, 30, t. LXXV, col. 1135.

Sur le terrain pratique, le saint pape est d'ailleurs un moraliste trop averti pour ne pas reconnaître l'imperfection de nos mérites. Il lui arrive même de dire expressément : *Omne virtutis nostræ meritum esse vitium... si ab interno arbitrio districte iudicetur*. *Moral.*, IX, II, 2, P. L., t. LXXV, col. 859. Mais, un peu plus loin, la même prémisses pessimiste lui sert seulement à mettre en relief le besoin de recourir à la miséricorde divine. *Omnis humana iustitia iniustitia esse convincitur, répète-t-il, si districte iudicetur*. L'âme religieuse doit donc toujours imiter l'exemple de Job et dire : *Etsi ad opus virtutis excrevero, ad vitam non meritis sed ex venia convalesco*. *Ibid.*, xviii, 28, col. 875. Cf. *ibid.*, xxv, 37, col. 878 : *Quid superest nisi ut recta quæ agimus sciendo nesciamus, ut hæc et recta æstimemus et minima?*

Il n'en est pas moins vrai que ce qui caractérise la pensée de saint Grégoire le Grand, c'est son insistance à marquer, sous l'action de la grâce, la réalité et la valeur de l'œuvre humaine. R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 40. Ce qui lui vaut naturellement, de la part des historiens fidèles au dogmatisme de la Réforme, le reproche de semi-pélagianisme. F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 446 et 449. Cf. Harnack, t. III, p. 266. Mais n'est-ce pas, au contraire, par là qu'il se révèle comme l'interprète du dogme catholique dans toute son harmonieuse complexité?

c) Cette doctrine de saint Grégoire se retrouve chez les écrivains postérieurs.

Déjà saint Isidore de Séville a recueilli parmi ses « sentences » le texte rapporté ci-dessus de *Moral.*, XVIII, xl, 63, où il est dit que c'est la grâce qui fait en nous le mérite qu'elle doit ensuite récompenser. Et comme pour mieux sauvegarder la part nécessaire de l'homme, l'auteur d'ajouter cette glose, qui d'ailleurs est sans doute une citation prise en un autre endroit : *Sciendum quod et nostra sit iustitia in his quæ recte agimus et Dei gratia, eo quod per eam mereamur. Hæc enim et dantis Dei et accipientis est hominis. Sent.*, II, v, 5, P. L., t. LXXXIII, col. 604.

On voit assez sous quelles influences allait se développer la théologie du Moyen Âge, qui ne cessa pas de s'alimenter en idées et en textes auprès de ces vulgarisateurs. Elle devait y puiser cet augustinisme complet, qui, loin de sacrifier le libre arbitre à la grâce, demande à leur perpétuel concours le fondement du mérite humain.

2° Tradition grecque à partir du V^e siècle. — Autant l'Église latine s'est passionnée pour le problème anthropologique, autant l'Église grecque s'y est, dans l'ensemble, montrée peu sensible. Il s'ensuit que cette fin de l'âge patristique, qui, chez les Occidentaux, fut si riche en controverses et si féconde en résultats, n'a guère fait que laisser les Orientaux sur leurs anciennes positions. On a pu leur faire grief d'avoir insuffisamment réalisé le dogme de la grâce, bien qu'ils en affirment incontestablement la nécessité. Voir Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 212-214. C'est dire, en tout cas, combien ils sont peu suspects de méconnaître la valeur de l'œuvre humaine. Mais, en général, leur théologie du surnaturel ne semble pas marquer de progrès bien appréciable sur les énoncés généraux dont se contentaient la plupart des Pères antérieurs.

1. *Chez les mystiques.* — On fait, d'ordinaire, grand état, chez les protestants, de l'opuscule composé par l'ermite Marc « à l'adresse de ceux qui pensent être justifiés par leurs œuvres ». P. G., t. LXV, col. 929-966. Non seulement les anciens polémistes, comme Flacius Illyricus, l'inscrivaient parmi les *testes veritatis*, mais des historiens modernes, tels que Th. Ficker, *Der Mönch Marcus eine reformatorische Stimme aus dem 5. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. XXXVIII, 1868, p. 402-430, en voudraient faire un précurseur de la Réforme. Voir là-dessus J. Kunze, *Marcus Eremita*, Leipzig, 1895, p. 2 et 65, et ici l'art. MARC L'ERMITE, t. IX, col. 1964.

Quelques-unes, en effet, de ses « maximes » semblent, au premier abord, rendre un son absolument défavorable à la notion de mérite. Non content d'insister sur l'action prépondérante de la grâce, *Opusc.*, II, 23, 56, 108, 168, col. 933, 937, 947 et 956, il rappelle que nous devons nous considérer comme des « serviteurs inutiles » et il en conclut : « Le royaume des cieux n'est donc pas le salaire des œuvres, mais une grâce de Dieu préparée à ses fidèles serviteurs. » *Ibid.*, 2, col. 929. Car « le maître ne doit pas de salaire à ses serviteurs » et, puisque le Christ est mort pour nous, comment voudrions-nous tenir que « l'adoption nous est due » ? La gloire ne l'est pas davantage. « Quand tu entends l'Écriture dire qu'il doit rendre à chacun selon ses œuvres, [note qu'] elle ne dit pas des œuvres dignes de la géhenne ou du royaume, mais des œuvres de foi ou d'infidélité, que le Christ doit rendre à chacun, non comme partenaire d'un contrat synallagmatique, mais comme Dieu notre créateur et rédempteur. » *Ibid.*, 18, 19, 21, col. 933. D'ailleurs, « si tout le bien dont notre nature est capable nous sommes tenus de le faire tous les

jours, que pourrions-nous rendre à Dieu pour des fautes antérieures ? » *Ibid.*, 42, col. 936.

Sa direction spirituelle est conforme à sa théologie. Marc prêche le désintéressement le plus absolu. « Celui qui fait le bien et cherche une rétribution ne sert pas Dieu, mais sa propre volonté. » *Ibid.*, 54, col. 937; cf. 22, col. 933. « Il y en a qui, en observant les commandements, s'attendent à ce que cette fidélité fasse contrepoids à leurs péchés dans la balance; d'autres comptent sur la miséricorde divine au nom de celui qui est mort pour nos péchés. On cherchera quels sont ceux qui pensent juste. » *Ibid.*, 131, col. 949. Conclusion volontairement énigmatique, mais sur le sens de laquelle le contexte ne laisse pas le moindre doute.

Pourtant notre mystique réclame énergiquement les œuvres. Voir *Opusc.*, I, 88 et 201, col. 916 et 929; *Opusc.*, II, 13, 50, 85, col. 932, 937, 944. « La semence ne pousse pas sans la terre et sans l'eau : ainsi l'homme ne profite pas sans les efforts volontaires et le secours divin. » *Opusc.*, II, 63, col. 940.

Comment ces œuvres pourraient-elles ne pas avoir leur récompense ? Les travaux entrepris pour la piété sont suivis d'une rétribution. » *Ibid.*, 51, col. 937; cf. 121, 137, 174, col. 948, 952, 957; I, 26, col. 908-909. Il est même permis à l'âme de s'encourager dans la peine par l'espoir de cette récompense. Voir I, 157, et II, 61, col. 924 et 940.

D'où il suit que Marc ne veut, en somme, que tenir un juste milieu entre deux extrêmes. « Il y en a qui s'imaginent avoir une foi saine sans observer les commandements; d'autres, parce qu'ils les observent, attendent le royaume comme un salaire qui leur est dû : les uns et les autres ont manqué le royaume. » *Opusc.*, II, 17, col. 932. Ce que le vieil ermite grec tient à exclure, c'est l'illusion d'un droit strict appuyé sur les seules œuvres de l'homme : en quoi il représente un point de vue cher aux mystiques de tous les temps et dont tout chrétien doit tenir compte. Peut-être n'est-il pas exempt de quelque exagération dans l'insistance qu'il met à l'accentuer. En tout cas, ses formules intransigentes ont parfois alarmé les gardiens de l'orthodoxie. Voir les témoignages de Bellarmin et autres, rapportés, d'après les anciens historiens catholiques, dans P. G., t. LXV, col. 896 et 899-900. Mais rien n'autorise à le présenter comme un adversaire absolu du mérite humain bien compris.

2. *Chez les théologiens.* — Quoi qu'il en puisse être, au demeurant, de ce mystique solitaire, des docteurs plus représentatifs témoignent de la direction normale suivant laquelle le grand courant de la théologie grecque continuait à se développer.

a) Saint Cyrille d'Alexandrie se plaît à rappeler comment Dieu voulut donner le libre arbitre à ses créatures et les soumettre à la loi de l'épreuve, pour que chacune fût ensuite châtiée pour ses fautes ou récompensée pour ses vertus. Voir *In Joan.*, I. IX (XIII, 18), P. G., t. LXXIV, col. 129; *Cont. Julian.*, I. V, t. LXXVI, col. 744. Les chrétiens ne sont pas dans d'autres conditions, sauf que la régénération surnaturelle qu'ils ont reçue leur impose de porter des fruits plus abondants. Voilà pourquoi, sur la base de l'adoption divine qui est sa conception fondamentale, voir CYRILLE D'ALEXANDRIE, t. III, col. 2516-2517, le saint docteur invite les fidèles à la pratique des œuvres. *De ador. in spiritu et veritate*, I. XVII, t. LXXVIII, col. 1076-1077; *Glaph. in Genesim*, IV, 6, t. LXXIX, col. 204-205. C'est d'après ces œuvres que le Christ viendra nous juger. *In Zach.*, 105, t. LXXII, col. 248-249; *In Luc.*, V, 8, *ibid.*, col. 729; *In Joan.*, I. II, 4 (III, 36), t. LXXIII, col. 285. Or les sanctions de ce jugement auront le caractère

d'une véritable rétribution : « Comme des ouvriers, les hommes y recevront le salaire convenable », ὡς ἔργων ὡσπερ ἔργων ἐργάται, τὴν ἀντιμισθίαν ἀπολαμβάνου. *In Joan.*, I, II, 9 (v, 30), t. LXXIII, col. 385. Le patriarche d'Alexandrie consacre ailleurs tout un long développement à justifier cette proportionnalité des récompenses futures. *De ador. in spiritu et veritate*, I, XVI, t. LXXVIII, col. 1029-1035.

b) Pour saint Isidore de Péluse également, bien que les récompenses divines soient toujours de beaucoup supérieures à nos peines, *Epist.*, IV, 136, P. G., t. LXXVIII, col. 1217, il reste que « chacun recevra sa récompense auprès de Dieu selon son effort », *Epist.*, I, 13, *ibid.*, col. 88; cf. I, 197, col. 309; IV, 18, col. 1068. Même note chez l'ascète saint Nil, *Epist.*, III, 5, P. G., t. LXXIX, col. 368.

c) Théodoret 'a sur ce point des affirmations tout à la fois plus nettes et plus nuancées.

D'une part, il porte très haut l'estime des œuvres humaines. « Grand, dit-il, est le prix de la justice : elle nous donne de l'assurance auprès de Dieu. » *In Is.*, LVIII, 9, P. G., t. LXXXI, col. 457. A la pénitence il accorde le pouvoir de contrebalancer le péché. *In Ps. XXIV*, 18, t. LXXX, col. 1044. Les œuvres surrogatoires ont, à ses yeux, une valeur toute particulière, parce qu'elles dépassent les exigences strictes de la loi. *In Ps. CXVIII*, 108, *ibid.*, col. 1856.

Cependant, en raison de sa transcendence, la vie éternelle est une grâce et non pas un salaire. Tout comme saint Augustin, col. 650, et Origène, col. 627, il lit cette idée dans le texte de saint Paul, Rom., VI, 23. « Car la vie éternelle, glose-t-il, est un don de Dieu. Alors même qu'on aurait pratiqué une parfaite justice, des peines temporaires n'équivalent pas à des biens éternels. » *In Rom.*, VI, 23, t. LXXXII, col. 113.

d) Il s'en faut du reste que tous les mystiques fassent exception. Témoin cet aphorisme incidemment émis par saint Jean Climaque : « Celui qui demande quelque chose à Dieu au-dessous de son mérite, παρὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀξίαν, recevra sans nul doute au delà de ses vœux. » Et le pieux auteur de citer à la suite l'exemple du publicain, qui sollicitait seulement la rémission de ses péchés et reçut la justice, puis celui du bon larron, qui implorait tout juste un souvenir du Sauveur et obtint d'entrer le premier en paradis. *Scala paradisi*, xxv, P. G., t. LXXXVIII, col. 1000. Cf. *ibid.*, schol. 35, col. 1012. Son livre entier n'a d'ailleurs pas d'autre but que de prêcher l'effort spirituel et il va de soi que la céleste récompense est par lui nettement donnée comme la « compensation » de nos sacrifices ici-bas. *Ibid.*, xxvi, col. 1032.

Toute cette théologie grecque se reflète et se résume dans ces petits recueils de textes réunis sous le titre de *Sacra parallela* et qui se sont répandus sous le nom de saint Jean Damascène. Or l'un d'eux a pour objet d'établir que « Dieu rend à chacun ce qui lui est dû » et l'autre que la récompense est « en proportion de nos œuvres ». *Sacra par.*, litt. E, 10, P. G., t. xcvi, col. 1521-1524; litt. K, 11, t. xcvi, col. 83-88. Au terme près, c'est évidemment tout le fond de la doctrine du mérite.

Mais il est non moins clair qu'elle est réduite aux positions essentielles de la foi. Bien loin de s'attacher à recueillir pour les féconder les principes posés par les grands docteurs des III^e et IV^e siècles, la théologie grecque semble les avoir laissés entièrement tomber. L'Occident, au contraire, apparaît comme tout illuminé et réchauffé par les grandes doctrines de saint Augustin. Et l'on a vu que ses premiers successeurs en ont déjà fait leur profit, en attendant que la scolastique y trouvât les éléments de la synthèse qui restait encore à constituer.

III. LA DOCTRINE DU MÉRITE AU MOYEN AGE. — Par rapport à la théologie patristique, la scolastique présente tout au moins une indéniable originalité de méthode.

Tandis qu'en général les Pères ont abordé les problèmes relatifs à la foi sans plan préconçu et comme au hasard des circonstances, les théologiens du Moyen Age ont entrepris l'exploration systématique du dépôt révélé. Il s'ensuit que les questions qui restaient éparses chez ceux-là, et dont il faut chercher les fragments au cours de leurs œuvres exégétiques ou oratoires, tendent, chez ceux-ci, à s'organiser en traités méthodiques. Le seul fait de ce rapprochement devait favoriser la rigueur des analyses et la clarté des synthèses. Ce progrès se fait plus qu'ailleurs sentir dans les doctrines qui, pour être restées à l'arrière-plan des grandes controverses, sinon tout à fait en dehors, se présentaient dans un état particulièrement dispersé. Ainsi en est-il pour la théologie de la grâce en général et du mérite en particulier, qui peut être considérée, dans une large mesure, comme une création du Moyen Age.

Des problèmes nouveaux allaient, d'ailleurs, surgir devant l'esprit des théologiens. Il est unanimement reconnu qu'une des principales acquisitions de la théologie médiévale sur celle de l'antiquité est la distinction plus explicite du naturel et du surnaturel. Voir AUGUSTINISME, t. I, col. 2531. Ce qui devait entraîner comme conséquence le souci de préciser plus exactement la valeur des œuvres humaines dans chacun de ces deux ordres, puis de mieux en marquer le mutuel rapport. Alors que la spéculation de saint Augustin se mouvait toujours sur le plan absolu de la grâce, au point de sembler n'en pas connaître d'autre, la préoccupation s'impose désormais du plan naturel qui en est la base et lui sert normalement de préparation. D'où la double obligation également logique de respecter la différence de ces deux ordres et d'en établir l'harmonie.

Sous l'action convergente de ces deux causes, à mesure que se constituait la méthode scolastique et en fonction de la philosophie générale qui présidait à la pensée des diverses écoles, la doctrine du mérite allait recevoir au Moyen Age, tant pour le fond que pour la forme, un développement décisif, qui la mènerait au point où nous la trouvons encore aujourd'hui. — I. Période de préparation. II. Période d'apogée (col. 678).

I. PÉRIODE DE PRÉPARATION. — Ce progrès, qui devait être surtout l'œuvre de la grande scolastique, est déjà préparé par l'effort de ses précurseurs.

1^o *Affirmation dogmatique.* — Il serait aussi fastidieux que superflu de longuement rechercher, à travers les écrivains du haut Moyen Age, l'attestation de la doctrine traditionnelle du mérite, qui ne fait de doute pour personne. Quelques indications suffiront à le montrer.

1. *Courants généraux.* — D'une part, c'est, en effet, le moment où la morale chrétienne se condense de plus en plus, à l'usage des jeunes races barbares, en observances ecclésiastiques, où les canons pénitentiels établissent, en cas de faute, des tarifs minutieux d'œuvres réparatrices, cependant que l'Eglise entre dans la voie de ces commutations qui devaient conduire aux indulgences. Voir Schultz, *loc. cit.*, p. 245-250, après Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 326-329. C'est assez dire que le mérite humain ne risque pas d'être oublié.

Mais, d'autre part, la grâce ne l'est pas davantage. Les protestants eux-mêmes veulent bien reconnaître que les tendances semi-pélagiennes sont moins sensibles en cette période qu'elles ne le seront plus tard et qu'Augustin est le maître auquel on se tient :

il faudrait seulement parler de « crypto-semipélagianisme ». F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 539-540. Ce qui est une manière maussade et agressive de rendre hommage à l'équilibre doctrinal qui distingue alors la théologie catholique.

Ainsi trouve-t-on chez l'abbé Smaragde, à côté de passages où la vie éternelle est donnée comme une rétribution et un *fructus justitiæ*, *Diadema monach.*, 58, P. L., t. cii, col. 655, le texte de l'homélie sur Ézéchiël où saint Grégoire le Grand ramène nos mérites à un don de Dieu. *Ibid.*, 45, col. 642. Ce même texte est encore reproduit par Hincmar de Reims, *De prædest.*, 21, P. L., t. cxxv, col. 189-190, dans ce petit dossier où sont réunis la plupart des témoignages similaires du saint pape relevés ci-dessus, col. 658. Sous une forme plus personnelle, Raban Maur affirme tout à la fois le jugement divin, qui aura lieu *ut cunctis reddat nam propria merita*, *Carm.*, I, viii, 16, P. L., t. cxii, col. 1593, et la grâce qui ramène tous ces mérites à Dieu : *Tu merces operis, tu factor, tu quoque doctor*. *Ibid.*, vi, 14, col. 1591; cf. *ibid.*, iii, 38-39, col. 1587.

Les Épîtres de saint Paul surtout, si souvent commentées alors sous forme de gloses ou de chaînes, fournissaient à ces compilateurs l'occasion de résumer ou de reproduire les traits essentiels de l'exégèse augustinienne. C'est ainsi que, sur Rom., vi, 21-23, on ne manquait pas de noter, avec l'évêque d'Hippone voir plus haut, col. 650, que, si la mort est le « salaire » du pécheur, la vie éternelle est, en somme, une « grâce » pour le juste. Témoin la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon, *In Rom.*, vi, P. L., t. cxiv, col. 489-490 : *Vita æterna... sola gratia datur per Christum, quia et merita ex gratia... Cui redderet coronam justus iudex, si non donasset gratiam misericors Pater? Quomodo ista debita redderetur nisi prius illa gratia gratuito donaretur?* Voir de même Haymon d'Halberstadt, *In Rom.*, vi, P. L., t. cxvii, col. 418 : *Quidquid autem electi habent, totum a gratia Dei accipiunt... et insuper pro gratia ista fidei et bonorum operum gratis accipiant a Deo vitam æternam*. Plus tard encore, on trouve de semblables notes chez saint Bruno, *Expos. in Rom.*, vi, P. L., t. cliii, col. 61, et chez Hervé de Bourg-Dieu, *Com. in Rom.*, vi, P. L., t. clxxxii, col. 677-680, qui cite longuement le texte même de saint Augustin.

Non pas que le mérite disparaisse chez aucun de ces exégètes; mais il y est nettement subordonné à la grâce. Sans oublier celle-ci, Rathier de Vérone marque mieux la part et les droits de la collaboration humaine, quand il promet les récompenses célestes *illis qui cooperante Dei gratia operatione sedula illa meruerint adipisci*. *Serm.*, viii, 2, P. L., t. cxxxvi, col. 738. Cf. Hildebert de Lavardin, *Tract. theol.*, 28, P. L., t. clxxi, col. 1127 : *Prius enim gratia operatur sine nobis et ibi nil meretur homo...; sed post utitur accepta voluntate et cooperatur gratiæ, in quo meritum hominis est. Non enim meritum hominis est in hoc quod accipit bonam voluntatem..., sed in hoc quod accepta utitur*. De toutes manières, avec des nuances individuelles dans l'expression, les éléments du surnaturel chrétien restaient saufs.

2. *Controverse prédestinatoire*. — Sans toucher proprement la question du mérite, la controverse prédestinatoire, qui troubla l'Église franque au ix^e siècle, fournit l'occasion de rappeler et préciser les principes augustinien.

Dans le système prédestinatoire, le mérite ne jouait plus qu'un rôle effacé. Tout en admettant que le divin juge doit rendre à chacun selon ses œuvres, *Confessio prolixior*, P. L., t. cxxi, col. 354, Gottschalk tenait pour la prédestination la plus absolue. D'après lui, si les damnés doivent être punis *propter ipsorum*

mala merita, les élus sont prédestinés *per gratiam gratiam*. *Ibid.*, col. 368.

On retrouve la même distinction dans les canons du concile de Quierzy (853) : *Quod autem quidam salvantur salvantis est donum; quod autem quidam pereunt pereuntium est meritum*. Denzinger-Bannwart, n. 318; Cavallera, *Thesaurus*, n. 861. Cf. n. 316 : *Unam Dei prædestinationem tantummodo dicimus, quæ aut ad donum pertinet gratiæ (dans le cas des élus) aut ad retributionem justitiæ (dans le cas des réprouvés)*. Il faut d'ailleurs ne point perdre de vue que le même concile, *ibid.*, n. 317, défend, contre Gottschalk, l'existence du libre arbitre : *Habemus liberum arbitrium ad bonum, præventum et adjuvum gratia*. Ce qui suppose évidemment que les œuvres faites dans ces conditions ne sauraient être sans valeur devant Dieu. Mais il n'en est pas moins vrai que la doctrine du synode est ici rédigée suivant ces formules strictement théocentriques où la considération de la grâce prime tout.

Une réaction ne pouvait manquer de se produire. Elle s'exprime dans les canons du concile de Valence (855), où l'affirmation de la grâce, qui reste la base de la prédestination, se complète par une plus claire mention du mérite. Bien entendu, les damnés reçoivent leur châtiment *ex merito propriæ iniquitatis*. Can. 2, Denzinger-Bannwart, n. 321, et Cavallera, *Thesaurus*, n. 862. Cf. can. 3, n. 322 : *... poenam malum meritum eorum sequentem*. En regard, les élus sont prédestinés par un effet de la miséricorde divine; mais leur mérite n'est pas pour autant supprimé. Toute la différence tient à la place qu'occupe dans les décrets divins la prévision de notre mérite dans les deux cas : *In electione salvandorum, misericordiam Dei præcedere meritum bonum; in damnatione autem periturorum, meritum malum præcedere justum Dei judicium*. Can. 3, *ibid.*, n. 322.

L'ardeur et la subtilité même de cette controverse sur le rôle du mérite humain dans l'ensemble de la prédestination montre combien tout le monde s'accordait alors à le tenir pour réel.

2° *Commencements d'analyse théologique*. — Au lieu de s'attarder à ces affirmations d'une foi depuis longtemps bien assise, il y a plus d'intérêt à dégager les précisions que la doctrine du mérite commençait dès lors à recevoir dans l'œuvre des spéculatifs qui posaient de loin les bases de la systématisation scolastique. Chacun à sa façon, en effet, les grands théologiens du xi^e et du xii^e siècles apportent ici leur contingent.

1. *Saint Anselme*. — On a souvent nommé saint Anselme le père de la scolastique, et avec raison. Bien que la doctrine du mérite ne soit pas de celles sur lesquelles sa réflexion s'est directement exercée, son œuvre théologique et ascétique ne laisse pas d'être, à cet égard, une précieuse contribution.

a) *Le théologien*. — En même temps que la curiosité philosophique, le xi^e siècle avait vu renaître le vieux problème de la grâce et de la liberté. Or beaucoup, paraît-il, en arrivaient à douter de celle-ci : *Sunt nostro tempore multi qui liberum arbitrium esse aliquid penitus desperant*.

C'est pourquoi l'évêque de Cantorbéry, en affirmant la grâce et la prédestination divine qui en est la suite, éprouve le besoin de défendre aussi le libre arbitre. Et il en fonde la réalité précisément sur les exigences de l'ordre moral, qui comporte la rétribution de nos mérites : *Sed nec ullo modo esset cur Deus bonis vel malis pro meritis singulorum juste retribuere si per liberum arbitrium nullus bonum vel malum faceret*. *De concordia præse. Dei cum lib. arbitrio*, iii, 1, P. L., t. clviii, col. 522. L'homme, en effet, est partagé entre deux tendances : de la pré-

férence qu'il accorde à l'une ou à l'autre dépend toute sa valeur morale. *Ex his duabus affectionibus [rectitudinis aut commodi], quas etiam voluntates dicimus, descendit omne meritum hominis, sive bonum, sive malum. Ibid., III, 12, col. 537.*

Du mérite ainsi affirmé par saint Anselme son célèbre *Cur Deus homo* permet indirectement de préciser davantage la nature et les conditions. En effet, l'analyse que le saint docteur y institue de l'œuvre rédemptrice éclaire corrélativement sa conception de l'œuvre humaine. On sait que l'évêque de Cantorbéry se propose d'y établir l'absolue nécessité de l'incarnation pour la réparation de notre péché. A cette fin, sa méthode générale consiste à démontrer que seul un Dieu fait homme était capable de réaliser ce que l'homme devait et ne pouvait accomplir. Sa soteriologie a donc pour base une anthropologie et l'on peut, en conséquence, retrouver les grandes lignes de celle-ci à travers les déductions de celle-là.

Le concept fondamental qui forme l'armature et l'originalité du *Cur Deus homo* est celui de satisfaction. Parce qu'elle avait refusé à Dieu l'honneur qui lui revient, l'humanité pécheresse devait à Dieu une satisfaction correspondante; mais elle était, en même temps, hors d'état de la fournir. C'est pour suppléer à cette impuissance que le Christ est venu satisfaire en son lieu et place par l'acte de sa mort volontaire. Or, alors que l'idée de satisfaction est ainsi l'axe autour duquel roule tout le traité, il est remarquable de voir subitement apparaître à la fin, II, 20, P. L., t. CLVIII, col. 429, celle de mérite, quand il s'agit de savoir comment nous est applicable l'œuvre du Sauveur.

Quelques exégètes subtils, tels que A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 389, 404-405, ont vu dans cette dualité de thèmes et de termes une véritable contradiction. Comment, en effet, le même acte pourrait-il être tout à la fois une « satisfaction » et un « mérite », c'est-à-dire comporter en même temps la compensation d'une dette et le droit à une récompense? L'un ne doit-il pas logiquement exclure l'autre? Mais cette interprétation rigide a trouvé des adversaires parmi les protestants eux-mêmes. Voir H. Schultz, *loc. cit.*, p. 251-258; F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 510-511; J. Leipoldt, *Der Begriff meritum in Anselms von Canterbury Versöhnungslehre*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. LXXVII, 1904, p. 300-308. Tous établissent avec raison que satisfaction et mérite sont des concepts qui peuvent coïncider, ainsi qu'ils le font normalement dans la théologie pénitentielle, comme deux aspects formels d'un même acte, mieux encore que la satisfaction n'est elle-même qu'une sorte de mérite et qu'elle tient de là toute sa valeur. Il se peut, en effet, qu'il y ait un semblant d'incompatibilité entre ces deux notions dans l'ordre strictement juridique. Mais elle n'existe pas dans l'ordre des réalités morales où se meut la pensée de saint Anselme. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, Paris, 1905, p. 311-312. Car elles désignent ici un seul et même fait, savoir la mort volontaire du Christ, auquel ces catégories juridiques servent tour à tour de vêtement. Or, et c'est ce qui intéresse la question présente, cette analyse théologique de l'œuvre du Christ est faite à l'aide de matériaux empruntés aux relations normales entre Dieu et l'homme.

Iustitiam hominum nemo nescit esse sub lege ut secundum ejus quantitatem mensura retributionis a Deo recompensetur. Tel est le principe fondamental que saint Anselme pose, ou plus exactement suppose, à titre d'incontestable postulat dès le début du *Cur Deus homo*, I, 12, col. 377, et qui demeure ensuite la règle sur laquelle se guide toute sa théologie. Il

sous-entend que l'homme a le devoir et le moyen de se créer un droit aux rétributions divines.

Le moyen normal pour cela est d'acquitter à Dieu la dette de soumission dont nous lui sommes redevables : *Omnis voluntas rationalis creaturæ subjecta debet esse voluntati Dei... Hæc est iustitia, sive rectitudo voluntatis, quæ justos facit... Sola namque talis voluntas opera facit placita Deo cum potest operari, et, cum non potest, ipsa sola per se placet. Ibid., 11, col. 376.* Et il va de soi, sans que le saint docteur ait besoin de le dire, que toute œuvre agréable à Dieu mérite une récompense. Mais le problème se complique en cas de péché. Car il s'agit alors d'offrir à Dieu la compensation de notre désobéissance : *Pro illata contumelia plus debet reddere quam abstulit.* Or deux conditions sont requises pour cela. D'une part, le pécheur doit offrir à Dieu *aliquid quod placeat illi quem exhonora vit.* Mais cette œuvre bonne doit être aussi une œuvre qui ne soit pas due par ailleurs : *Hoc debet dare quod ab illo non possit exigi si alienum non rapuisset.* Voilà comment saint Anselme définit la satisfaction, *ibid.*, col. 376-377, et il est bien évident que cet acte moral et surérogatoire qu'elle requiert n'est pas autre chose que ce qui serait un mérite s'il n'y avait pas de faute à réparer.

Or l'homme, d'après notre docteur, est absolument et essentiellement incapable de réaliser ces conditions, et cela entre autres raisons parce que toutes ses bonnes œuvres sont déjà dues à Dieu. *Cum reddis aliquid quod debes Deo, etiamsi non peccasti, non debes computare hoc pro debito quod debes pro peccato. Ibid., 20, col. 392.* Seul le Christ a pu plaire à Dieu, en acceptant la mort à laquelle il n'était pas tenu. *Ibid.*, II, 10-11, col. 408-412. Voilà pourquoi cet acte de volontaire sacrifice a pu être une satisfaction pour nos péchés. *Ibid.*, II, 14, col. 414-415. Mais, en même temps, elle assurait à son auteur le droit à une récompense : *Eum qui tantum donum sponte dat Deo sine retributione debere esse non judicabis. Ibid., II, 20, col. 428.* Or le Christ, parce que Fils de Dieu, n'avait pas de bien nouveau à recevoir, pas plus que de dette à acquitter. C'est pourquoi il reporte sur nous la légitime rétribution qui lui était due, et c'est par là que nous sommes sauvés. Ainsi donc la mort du Christ nous rachète parce qu'elle était indue. Ce caractère d'offrande surérogatoire fait d'elle tout à la fois une satisfaction, en ce qu'elle plaît à Dieu immensément plus que ne peuvent lui déplaire nos péchés, et un mérite, en ce qu'il ne saurait y avoir de titre plus grand aux récompenses divines que cet acte de sublime générosité. D'où l'on aboutit à dire qu'aux yeux de saint Anselme le mérite en général se caractérise comme une œuvre de sacrifice facultatif et dont tout le prix vient de ce que l'homme s'y astreint sans y être obligé.

Mais on ne perdra pas de vue que la mort du Christ a aussi sa valeur en elle-même, pour l'héroïque fidélité dont elle témoigne au service de Dieu. *Ipsæ sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi iustitiam, in qua tam fortiter perseveravit ut inde mortem incurreret.* I, 9, col. 371. Cf. II, 19, col. 425-426 : *Si propter iustitiam se permisit occidi, nonne ad honorem Dei vitam suam dedit?... Cum injurias et contumelias et mortem crucis... propter iustitiam quam obedenter servabat illata benigna patientia sustinuit, exemplum dedit hominibus quatenus propter nulla incommoda quæ sentire possunt a iustitia quam Deo debent declinent.* Voir de même *Medit.*, VI, *ibid.*, col. 765-766. Et il est bien clair qu'un acte accompli dans ces conditions est éminemment méritoire. Ce qui tendrait à suggérer que le caractère d'œuvre surérogatoire n'est ici qu'une circonstance accidentelle, puisque le mérite

peut déjà se vérifier dans l'accomplissement volontaire de toute œuvre conforme à la volonté de Dieu.

En somme, la sotériologie de saint Anselme oscille entre deux conceptions du mérite, qu'il utilise successivement sans se décider entre elles. Le principal de sa démonstration semble reposer sur la notion juridique d'œuvre surrogatoire, et ce trait est un de ceux que des théologiens catholiques ont dénoncé comme une des plus graves lacunes de son système. Voir L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury*, Paderborn, 1909, p. 79 et 123-127. Mais ceci tient peut-être plus aux exigences de sa construction dialectique qu'au fond de sa pensée, puisqu'à côté on trouve chez lui, soit quand il parle de l'homme en général, soit quand il traite du Christ en particulier, le concept plus large d'œuvre moralement bonne. Il semble même qu'on serait dans la ligne de sa pensée en disant que ce dernier caractère est le plus fondamental et, à vrai dire, le seul essentiel.

Dès lors, à l'encontre du jugement reçu, on aboutirait à dire que le mérite de l'homme, comme son devoir normal, consisterait pour Anselme à s'incliner librement devant la loi divine. Quant aux actes de pur conseil, ils n'auraient de sens que pour mieux affirmer ce libre don de soi qui se réalise déjà d'une autre façon dans le cas précédent, et ils ne deviendraient proprement exigibles que lorsque survient l'obligation de satisfaire pour la dette du péché.

Bien que le *Cur Deus homo* n'atteigne pas formellement ces suprêmes précisions, n'est-il point déjà notable qu'il en suggère l'idée et en fournisse les matériaux? En constituant une théologie scientifique de la rédemption, dont le mérite du Christ est le centre, L. Heinrichs, *op. cit.*, p. 129-133, saint Anselme éclairait du même coup la doctrine générale du mérite qui lui sert de fondement.

b) *Le mystique*. — Si cette puissante ébauche doctrinale ouvre les voies à l'analyse didactique du mérite humain, les autres écrits de saint Anselme témoignent de la place qu'il lui fait dans la vie réelle des âmes.

A cet égard, il professe parfois un mysticisme dont les protestants ont pu se prévaloir. Déjà tout le *Cur Deus homo*, en fondant sur l'impuissance radicale de l'homme l'absolue nécessité de la rédemption par le Christ, est bien fait pour inspirer au croyant la défiance de lui-même et de ses œuvres propres. Ce sentiment éclate en termes pathétiques dans les *Méditations*, où se lisent des paroles comme celles-ci : *Si me judicare vis secundum quod merui, certus sum de perditione mea. Medit.*, vi, t. clviii, col. 740. Mais il n'est pas douteux qu'il s'agit là de ce qui revient à l'homme du chef de ses trop nombreux péchés, c'est-à-dire abstraction faite du Christ. Au contraire, aussitôt qu'intervient la foi en notre Sauveur et en ses mérites, c'est la confiance qui domine : *Ergo quippe*, conclut Boson, *Cur Deus homo*, II, 20, col. 429, *tantam fiduciam ex hoc concipio ut jam dicere non possim quantum gaudium exultet cor meum*. A cette foi, bien entendu, doivent s'ajouter nos œuvres. Voir JUSTIFICATION, t. viii, col. 2121. Mais ces œuvres sont assurées de leur récompense : *Secundum eandem iustitiam qua perseverantes in malitia puniuntur (Deus)... bona opera facientes æterna mercede remunerat. Medit.*, rv, col. 730.

C'est pourquoi l'on voit ailleurs que l'évêque de Cantorbéry ne craint pas d'évoquer la pensée de cette rémunération future et de ses strictes exigences pour stimuler les âmes à l'effort. *Ponite quotidie ante oculos vestros finem vestrum*, écrit-il. Certes non portabitis vobiscum nec invenietis ibi aliud quam merita vestra, sive bona sive mala. Videte quæ merita præmisistis.

Si plura bona quam mala, gaudere potestis; si plura mala quam bona... multum debetis timere, præsertim cum multum necesse sit homini volenti salvari habere multo plura bona merita quam mala. Epist., III, 63, P. L., t. clxx, col. 99-100. Il n'est pas indifférent de noter que ces lignes, où sont si fortement affirmées la valeur en même temps que la nécessité de nos mérites et la légitime confiance qu'ils nous peuvent inspirer, se lisent dans une lettre de direction. C'est dire à quel point elles représentent les convictions pratiques de leur auteur.

Au lieu donc d'annihiler la nôtre, l'œuvre du Christ ne tend qu'à la provoquer. *Quid magis juste tibi reddam quam ipsam [animam] non habeo*. Telle est l'impression que suggère à l'âme reconnaissante le bienfait de la rédemption. *Medit.*, ix, col. 758. Il est non moins certain que, pour être méritoires, nos œuvres doivent réaliser les mêmes conditions que celles du Sauveur, conditions que saint Anselme résume ailleurs, *Medit.*, xi, col. 765, en cette formule lapidaire : *Sponte dedit de suo ad honorem Patris*.

2. *Abélard*. — Tandis que, chez saint Anselme, le mérite humain est posé comme une sorte de postulat tacite et reçoit seulement quelques éclaircissements indirects par l'application qui en est faite à l'œuvre rédemptrice, chez Abélard ce concept commence déjà à être étudié pour lui-même. Sans être au premier plan de sa théologie, cette doctrine l'a suffisamment retenu pour bénéficier de ses analyses et souffrir de ses témérités.

a) *Mérite des infidèles*. — Une des plus indéniables originalités d'Abélard est l'optimisme dont il fait preuve à l'égard des philosophes païens. Voir L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*. Essai historique, Paris, 1912, p. 173-177. Cette disposition le porte à parler de mérite à leur sujet.

Quod opera misericordiæ non prosint infidelibus, et contra. Cette question du *Sic et non*, 141, P. L., t. clxxviii, col. 1584-1585, autour de laquelle, suivant sa méthode, il groupe des autorités pour et contre, prouve qu'Abélard s'est très nettement posé le problème des infidèles et de la valeur de leurs œuvres. Sans le résoudre nulle part dans toute son ampleur, il lui a donné, pour son compte, une solution favorable en ce qui concerne les meilleurs et les plus représentatifs d'entre eux, savoir les philosophes. *Inter quos quidem philosophi tam vita quam doctrina clarissime noscuntur. Theol. christ.*, II, *ibid.*, col. 1174; cf. col. 1179. Non seulement, en effet, il leur attribue la connaissance de la vérité religieuse fondamentale, mais il ne leur refuse pas l'honneur d'y avoir conformé leur conduite, jusqu'à devenir les modèles des chrétiens eux-mêmes. Ces vertus ne pouvaient rester sans récompense. Abélard admet que Dieu les appelle comme nous à la vie éternelle : *Nam et hunc finem esse eis propositum constat, de perceptione scilicet æternæ vitæ quam et ipse Dominus nobis assignavit*. Ils s'en sont rendus dignes par le haut idéal spirituel qu'ils se sont toujours proposé. Aussi, tandis que les Juifs, attachés aux espérances terrestres, ne peuvent attendre qu'une rétribution temporelle : *nulla retributio in Lege... expectanda est nisi prosperitas terrena*, les philosophes, tout comme les chrétiens, peuvent légitimement espérer ces biens éternels dont ils ont fait le but de leurs aspirations. *Qui hic transitoria despicunt necesse est ut poliora his sperent quæ sunt æterna*. Voilà pourquoi, par exemple, la mort imméritée de Socrate lui méritait l'éternité bienheureuse : *super condemnatione ejus ad mortem immeritam de promerenda immortalis animæ beatitudine. Ibid.*, col. 1186.

Plus loin, l'auteur rapporte les textes consolants de saint Ambroise sur le salut des empereurs Valen-

linien et Gratien, morts simples catéchumènes, et il en généralise aussitôt la portée pour les païens qui ont précédé l'avènement du Christ. *Si hi post Evangelii traditionem, sine fide Jesu Christi vel gratia baptismi, tanta apud Deum ex antea acta vitæ meritis obtinuerint, quid de philosophis ante adventum Christi, tam fide quam vita clarissimis, diffidere cogamur ne indulgentiam sint assecuti, aut eorum vita et unius Dei cultus... magna eis a Deo dona tam in hac quam in futura vita non adquisierint...?* Ibid., col. 1205-1206.

Ainsi il y a place pour des « mérites » avant le baptême, et qui peuvent obtenir à ceux qui les possèdent les « dons de Dieu » dans la vie future aussi bien que dans la vie présente. Ce rapprochement exclut la possibilité de réduire ces divines récompenses à des biens temporels : c'est bien, ici encore, la béatitude éternelle qui est accessible aux mérites des philosophes païens. Il n'est pas jusqu'aux grâces d'exception qui ne puissent devenir l'objet de ce mérite, témoin le cas des Sibylles, qui ont mérité le don de prophétie par leur virginité : ... *Sibyllæ ex virginitatis suæ decore spiritum meruerunt prophetiæ*. Nouvel argument en faveur de la récompense obtenue par la vertu des philosophes : *Quid mirum... si magna apud Deum promeruerit tanta philosophorum abstinencia et continentia?* D'autant plus qu'ils n'avaient pas de précurseurs pour les entraîner dans cette voie : ... *Cum hæc tanta laudabilia in eis videantur et majori reputanda merito quanto minus ad hæc aliorum prædicatione vel exemplis incitati sunt, sed propria ratione et naturalis legis instructione commoti*. Ibid., col. 1202.

A propos de cette doctrine, on a parlé d'un achèvement vers la notion de *meritum congrui*. H. Schultz, loc. cit., p. 259. C'est trop peu dire ; car ce que l'auteur entend ici établir, c'est que les philosophes, ayant trouvé dans leur *propria ratio* les principes de vérité et les règles de vie que nous tenons de la révélation, en ont suffisamment profité pour mériter tout comme nous la récompense éternelle. Du moment qu'il accorde aux sages du paganisme la même foi qu'aux chrétiens, n'est-il pas rationnel qu'il leur reconnaisse les mêmes droits ? Il ne s'agit donc pas, dans la pensée d'Abélard, de leur faciliter l'accès à l'Évangile en considération de leurs œuvres, mais plutôt de dédoubler à leur profit l'économie de la grâce, dont le bénéfice est étendu par lui en dehors des frontières du christianisme aussi bien qu'au-dedans.

Ce hardi rationalisme ne pouvait pas survivre et n'a pas survécu. Il n'en a pas moins contribué à retenir la réflexion des théologiens postérieurs sur les bonnes œuvres accomplies avant la justification et qui peuvent servir de loin à la préparer.

b) *Mérite des fidèles*. — A plus forte raison Abélard n'a-t-il pas de doute sur le mérite des chrétiens. Le texte de saint Paul, Rom., II, 6 : *Reddet unicuique secundum opera ejus*, est aussitôt glosé par lui : *Id est tribuet ei quod meruerit*. Car, ajoute-t-il, *secundum qualitatem operum est qualitas retributionis*. In Rom., I, I, c. II, col. 810. Saint Bernard a pu lui reprocher de compromettre la nécessité de la grâce par la part trop grande qu'il faisait au libre arbitre et l'une de ses erreurs condamnées au concile de Sens est celle-ci : *Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum*. Denzinger-Bannwart, n. 373. Il est possible que cette impression ait pu se dégager de certains passages, tels que In Rom., I, IV, c. IX, col. 917-918, où il s'efforce de montrer comment l'acceptation de la grâce dépend de nous et se produit *sine novo divinæ gratiæ præeunte dono*.

Ailleurs cependant il définit la grâce comme un *donum gratuitum*, id est non ex præcedentibus meritis collatum, Ibid., I, I, c. I, col. 797, et l'un des frag-

ments conservés de son apologie contre l'abbé de Clairvaux, Opera, édit. Cousin, t. II, p. 731, met nettement cette grâce à l'origine du tout premier acte d'amour qui nous tourne vers Dieu : *Ipsa enim dilectio... effectus ipsius Dei sive donum ejus est et ejus impulanda est gratiæ, antequam etiam nihil salutis possimus promereri*. D'une manière générale, il professe que tout nous vient des mérites du Christ, de plenitudine cujus nos accipimus et qui nobis meritis suis impetravit quicquid boni habemus. In Rom., I, II, c. V, col. 863. En tout cas, sa formule de soumission affirme sans ambages l'absolue nécessité de la grâce prévenante. *Fidei confessio*, dans P. L., t. CLXXXVIII, col. 107-108.

Mais cette foi au mérite surnaturel, dont il n'avait jamais cru ni voulu se séparer, soulevait devant son esprit deux gros problèmes spéculatifs : *Quæstio de gratia Dei et meritis hominum hoc loco se ingerit quæ sint videlicet merita nostra, cum omnia bona ejus tantum gratiæ tribuenda sint?* On a reconnu la vieille question du mérite et de la grâce qui fut déjà posée par Origène, voir plus haut col. 627. L'autre est plus nouvelle et propre sans doute à notre théologien : *Quærendum est in quo merita nostra consistant, in voluntate scilicet tantum an etiam in operatione... et utrum opus exterius... meritum augeat?* In Rom., I, III, c. IV, col. 841-842.

La solution de ce double problème est par lui remise à son traité d'Éthique. Malheureusement l'ouvrage conservé sous ce titre ne contient rien sur le premier, qui eût été de beaucoup le plus intéressant. À défaut du maître, nous pouvons du moins entendre là-dessus un de ses fidèles disciples, l'auteur anonyme de l'*Epitome theologiæ christianæ*. Sa réponse semble accuser une irréductible antinomie entre les deux concepts de grâce et de mérite : *Cum de meritis hæc disseramus, quasi nulla esse videntur quia gratia meritis usque adeo repugnare videtur quod, cum omnia ex gratia sint, merita non existant*. On ne peut y échapper qu'en admettant un bon mouvement propre au libre arbitre : *Nisi dicamus quod homo ex se etiam per liberum arbitrium ex natura sua habeat diligere et ei adherere, non possumus vitare quin gratia meritis nostris præjudicare probetur*. Epitome, 34, ibid., col. 1755-1756.

Pour plus d'éclaircissements, l'auteur renvoie au passage déjà cité du commentaire sur l'Épître aux Romains, I, IV, c. IX, où Abélard expose comment, sous l'action de la prédication chrétienne et sans l'intervention d'aucune nouvelle grâce, le libre arbitre réagit diversement suivant ses bonnes ou ses mauvaises dispositions. C'était un premier essai, à tendance moliniste, pour éclaircir ce redoutable mystère de la grâce et de la liberté qui devait tant occuper la théologie moderne. Il suffit de noter ici que la doctrine du mérite en fut l'occasion, sans se dissimuler d'ailleurs que la solution esquissée pouvait difficilement sembler suffisante tant qu'elle n'était pas complétée par une théorie intégrale du concours divin.

Notre théologien s'est expliqué plus explicitement sur le second problème, qui engageait toute la psychologie du mérite. Après avoir posé le pour et le contre sur ce point dans le *Sic et non*, 142, col. 1585-1587, il prend lui-même franchement position, à plusieurs reprises, pour dire que tout le mérite réside dans la volonté et que l'œuvre extérieure n'y ajoute rien. Voir In Rom., I, I, c. II, col. 810 ; Ethica, 7-8, col. 650-651, et un texte semblable de sa *Theologia*, relevé par saint Bernard, Capitula hæc. P. Abælardi, XII, P. L., t. CLXXXII, col. 1052-1053. Cf. Epitome, 34, col. 1754-1755.

Sous le coup des censures ecclésiastiques, il expliquera plus tard, *Fidei confessio*, col. 107-108, qu'il

n'entendait viser par là que le cas exceptionnel où la volonté ne peut pas atteindre son terme normal : *Nec quidquam meriti apud Deum deperire si bonæ voluntatis affectus a suo præpediat effectum*. Mais il semble bien n'avoir pas évité toute exagération ou toute équivoque sur ce point. C'est pourquoi le concile de Sens a pu, sans lui faire de tort, condamner la proposition suivante : *Quod propter opera nec melior nec pejor efficiatur homo*. Denzinger-Bannwart, n. 380. Voir ABÉLARD, t. I, col. 47-48.

Jusqu'en ses erreurs ou ses imprudences, la théologie d'Abélard est révélatrice des curiosités qu'éveillaient, ici comme ailleurs, les premières applications de la méthode dialectique. La voie était ouverte dans laquelle la scolastique allait désormais s'avancer à grands pas.

3. *Saint Bernard*. — Autant Abélard incarne le génie dialectique de l'École naissante, autant saint Bernard représente au mieux les tendances mystiques du Moyen Age. En conséquence, il est incontestablement enclin à effacer l'œuvre de l'homme devant celle de Dieu et, de ce chef, il n'est pas d'auteur dont les protestants se réclament plus volontiers. Ses textes occupent une large place dans les dossiers anticaltholiques des vieux polémistes luthériens, voir J. Gerhard, *Loci theol.*, loc. XVIII, c. viii, n. 106, édit. Cotta, t. viii, p. 114-116, et les historiens modernes lui témoignent encore, à cet égard, une significative sympathie. Voir JUSTIFICATION, t. viii, col. 2121-2122. Il suffit pourtant de prendre sa doctrine dans toute sa teneur pour se rendre compte qu'elle ne sort pas des cadres traditionnels.

a) *Réalité du mérite*. — Selon les données communes de la foi et de la morale chrétiennes, l'abbé de Clairvaux enseigne la valeur des œuvres de l'homme et leur souveraine importance. Ce que Dieu nous demandera au dernier jour, ce sont des mérites et non pas des miracles. *In Asc. Domini*, serm. I, 2, P. L., t. CLXXXIII, col. 300-301. Et ces mérites sont tels qu'ils donnent lieu à une *remuneratio*, bien que nos souffrances d'un jour soient très peu proportionnées à la gloire éternelle. *Serm. de diversis*, I, 7-8, *ibid.*, col. 541-542.

Toutefois saint Bernard semble réserver le mérite aux œuvres de surérogation : *Si fiant digna esse præmiis, non tamen supplicis si non fiant*, tandis qu'en accomplissant les œuvres de précepte nous restons des « serviteurs inutiles » : *Impleta gloriam non merentur, et damnant contemptorem et auctorem non glorificant...* *Si solis contenti estis præceptis...*, *liberi quidem estis a debito, non tamen pro merito gloriosi*. *De præcepto et disp.*, xv, 42-43, t. CLXXXII, col. 884. Ailleurs cependant il ramène la *gratia merendi* à trois éléments qui se trouvent dans tout acte moral : *In odio præteritorum malorum et contemptu præsentium bonorum et desiderio futurorum*. *Dom. VI post. Pent.*, serm. III, 6, t. CLXXXIII, col. 344. Et nous verrons bientôt qu'il ne pose pas d'autre condition pour le mérite que notre libre consentement à la grâce. Sous peine de lui prêter la plus complète inconstance, il faut donc admettre que les œuvres surérogatoires diffèrent des autres, à ses yeux, moins par la nature que par le degré et que, si elles sont une source privilégiée de mérite, elles n'en sont pas la condition *sine qua non*.

C'est pourquoi l'abbé de Clairvaux affirme avec énergie l'existence et les privilèges du libre arbitre : *Ubi necessitas est, libertas non est; ubi libertas non est, nec meritum ac per hoc nec judicium*. *De gratia et lib. arbitrio*, II, 5, t. CLXXXII, col. 1004. Par là notre volonté est sui quodammodo juris, de manière à pouvoir se sauver ou se perdre par elle-même : *Quatenus non nisi sua voluntate aut mala fieret [creatura]*

et juste damnaretur, aut bona maneret e merito salvaretur. *Ibid.*, XI, 36, col. 1020. Cf. *In Cantica*, serm. LXXXI, 6, t. CLXXXIII, col. 1173-1174 : *...Inde homo ad promerendum potis. Omne etenim quod feceris bonum malumve, quod quidem non facere liberum fuit, merito ad meritum reputatur...* *Ubi autem non est libertas nec meritum*. — Quel que puisse être par ailleurs le mysticisme de saint Bernard, on voit qu'il repose tout d'abord sur les bases fermes de l'ordre moral.

b) *Nature du mérite*. — Mais, avec le fait de la liberté qui est la part de l'homme, il faut aussi poser celui de la grâce, qui représente la part non moins nécessaire de Dieu. Saint Bernard revendiquait parfois celle-ci au point de sembler compromettre auprès de ses auditeurs, comme il en témoigne lui-même, la réalité de nos mérites : *Quid mercedis speras vel præmii, lui objectait-on, si totum facit Deus? De gratia et lib. arb.*, II, 1, t. CLXXXII, col. 1001. Son traité n'a pas d'autre but que de dissiper cette apparence d'antinomie, en établissant la nature et les conditions du mérite humain. Voir BERNARD (*Saint*), t. II, col. 784. *Tu forte putaveras tua te creasse merita, tua posse salvari iustitia*. A l'adresse d'un contradicteur qu'il suppose animé de ces sentiments, il va donc démontrer l'égale nécessité de la grâce et de la liberté, la solution du cas étant dans le consentement que celle-ci donne à l'action préalable de celle-là. *Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio tam absque consensu esse non potest accipientis quam absque gratia dantis*. *Ibid.*, 1-2, col. 1002.

Au terme de son exposé, saint Bernard en arrive à reprendre, à sa façon quelque peu subtile, la doctrine augustinienne qui fait du mérite un don de Dieu : *Libero arbitrio nec extra ipsum quæritur damnationis causa...*, *nec ab ipso salutis merita quod sola salvat misericordia...* *Proinde non ei a se...*, *sed desursum potius a Patre luminum descendere merita putentur*. Ainsi donc on ne peut rien attribuer à la liberté qui vienne d'elle-même; mais les dons de Dieu n'en sont pas moins destinés à devenir véritablement notre bien. *Dona sua quæ dedit hominibus in merita divisit et præmia, ut et præsentia per liberam possessionem nostra interim fierent merita, et futura per gratuitam sponsonem exspectaremus, imo expeteremus ut debita*. *Ibid.*, xii, 42-43, col. 1024. On remarquera cette précision de vocabulaire qui réserve le nom de « mérite » aux dons *præsentia*. Quelques lignes plus bas, on lit ces termes formels : *Bona viæ sunt merita*. Ce qui n'empêche pas ces « dons présents » d'être en rapport réel avec l'éternité, puisqu'ils nous permettent, sous le bénéfice des promesses divines, de l'espérer, voire même de la réclamer « comme un dû ». Tout au plus peut-on discerner entre les deux cette nuance que la récompense est doublement gratuite, puisque, en plus de la grâce qui en est le principe, elle implique un libre engagement du côté de Dieu. Mais, cette double condition une fois réalisée, il y a un vrai mérite de notre part, c'est-à-dire un titre à la récompense promise : *Dei sunt procul dubio munera tam nostra opera quam ejus præmia, et qui se fecit debitorem in illis fecit et nos promeritiores ex his*. *Ibid.*,

S'il peut en être ainsi, c'est qu'il y a de notre part collaboration à la grâce de Dieu. *Ibi itaque Deus homini benigne merita constituit ubi per ipsum et cum ipso boni quidpiam operari dignanter instituit. Ilinc... promeritiores regni nos esse præsumimus quod per consensum utique voluntarium divinæ voluntati conjungimur*. *Ibid.*, 45, col. 1026. En effet, ce consentement qui fait tout le mérite, *consensus in quo omne meritum consistit*, est encore une grâce de Dieu, mais aussi un fruit de notre liberté : *Consensus et opus, etsi non ex nobis, non jam tamen sine nobis*. Il faut distin-

guer, avec saint Paul, Phil., II, 13, le penser, le vouloir et le faire. Le premier vient de Dieu seul; le dernier peut souvent procéder de mobiles peu moraux; c'est dans le second que consiste essentiellement le mérite : *Tantum medium nobis reputatur in meritum*. Notre vouloir, en effet, est toujours nécessaire et, sans tomber dans l'exagération commise par Abélard, voir col. 670, l'abbé de Clairvaux admet sans peine lui aussi, qu'il peut parfois être suffisant : *Valeat itaque intentio ad meritum, actio ad exemplum*. Ibid., xiv, 46, col. 1026.

C'est que le don de la grâce a pour effet de restaurer notre liberté. Entre la *creatio* et la *consummatio*, il y a place pour la *reformatio*; et c'est là que gît notre mérite, parce qu'à la différence des deux autres ce moment de notre histoire spirituelle comporte un élément qui dépend de nous : *Sola quæ nobiscum quodammodo fit propter consensum voluntarium nostrum in merita nobis reputabitur reformatio*. De là procèdent, en effet, les diverses œuvres saintes : *Hæc, cum certum sit divino in nobis citilari Spiritu, Dei sunt munera; quia vero cum nostræ voluntatis assensu, nostra sunt merita*. Ibid., 49-50, col. 1027-1028.

Mais, dans l'ensemble, c'est la part de Dieu qui domine. Car la gloire ne nous est due que parce qu'il nous l'a promise : *Promissum quidem ex misericordia, sed tamen ex iustitia persolvendum*. La « couronne de justice » dont parle l'Apôtre, II Tim., iv, 8, s'entend « de la justice de Dieu et non de la sienne propre » : *Iustum quippe est ut reddat quod debet; debet autem quod pollicitus est. Et hæc est iustitia de qua præsumit apostolus promissio Dei*. De même, la bonne volonté qui nous a fait participer à cette justice et mériter cette gloire est encore un don de Dieu : *Si ergo a Deo voluntas est, et meritum... Deus igitur auctor est meriti qui et voluntatem applicat operi et opus explicat voluntati*. Pris en eux-mêmes, « ce que nous appelons nos mérites », *ea quæ dicimus nostra merita*, ne sont que des germes d'espérance, des indices de prédestination et, au total, *via regni, non causa regnandi*. Ibid., 51, col. 1028-1030.

Tout en reconnaissant, avec l'Église, que la vie surnaturelle résulte d'une coopération entre Dieu et l'homme, on voit que saint Bernard s'applique de toutes ses forces à faire ressortir la prédominance de celui-là sur celui-ci. Autant sa théologie de la grâce laisse place au mérite, autant il est certain qu'elle le réduit à son minimum.

c) *Valeur du mérite*. — Ces principes spéculatifs expliquent l'attitude pratique de dépréciation dont l'abbé de Clairvaux ne se départ presque jamais à l'égard du mérite humain.

Avec tous les mystiques, il détourne l'âme de s'appuyer sur elle-même : *Periculosa habitatio eorum qui in meritis suis sperant; periculosa quia ruinosus*. In Ps. xc, serm. I, 3, t. CLXXXIII, col. 188. A l'encontre de ce pharisaïsme, il prêche l'abandon total à Dieu : *Prætendat alter meritum...; mihi autem adhærere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam... Hoc enim totum hominis meritum, si totam spem suam ponat in eo qui totum hominem saluum fecit*. Ibid., serm. ix, 5, et xv, 5, col. 218-219, 246.

Ce mysticisme ardent, où l'œuvre de l'homme s'efface devant celle de Dieu, s'exprime en accents particulièrement vifs dans ses sermons sur le Cantique des cantiques. *Non est quo gratia intret in quo meritum occupavit... Nam, si quid de proprio inest, in quantum est, gratiam cedere illi necesse est. Deest gratiæ quidquid meritis deputas. Nolo meritum quod gratiam excludat. Horreo quidquid de meo est ut sim meus*. In Cant., serm. LXVII, 10, ibid., col. 1107.

Dans le sermon voisin, les mêmes vues s'appliquent à l'Église : *Felix in sua universitate Ecclesia*

cujus omnis gloriatio impar est causæ... Nam et de meritis quid sollicita sit, cui de proposito Dei firmior suppetit securiorque gloriandi ratio? A sa suite et à son exemple, chacun doit s'en remettre à Dieu, qui saura toujours accomplir ses desseins : *Faciet, faciet, nec deerit suo proposito Deus. Sic non est quod jam quæras quibus meritis speremus bona... Sufficit ad meritum scire quod non sufficiant merita*. Mais l'orateur d'ajouter, comme pour parer à un reproche de quiétisme, que nos mérites n'en sont pas moins nécessaires : *Sed, ut ad meritum satis est de meritis non præsumere, sic carere meritis satis ad iudicium est... Merita proinde habere cures : habita, data noveris... Perniciosa pauperis penuria meritorum; præsumptio autem spiritus fallaces divitiæ... Felix Ecclesia, cui nec merita sine præsumptione, nec præsumptio absque meritis deest*. Mais de ces deux dangers que sont l'indigence et la présomption, il semble bien que l'abbé de Clairvaux redoute surtout le dernier, puisqu'il continue : *Habet unde præsumat, sed non merita; habet merita, sed ad promerendum non ad præsumendum. Ipsum non præsumere nonne promereri est?* Ibid., serm. LXXVIII, 6, col. 1111.

En dehors de ces considérations, qui sont plutôt d'ordre moral et pratique, saint Bernard s'applique ailleurs à marquer, d'après Rom., VIII, 18, les limites théoriques du mérite en lui-même par rapport à la gloire qui en est le terme : *De æterna vita scimus quia non sunt condignæ passionibus hujus temporis ad futuram gloriam, nec si unus omnes sustineat. Neque enim talia sunt hominum merita ut propterea vita æterna debeatur ex jure aut Deus injuriam aliquam faceret nisi eam donaret. Nam, ut taceam quod merita omnia dona Dei sunt, et ita magis propter ipsa Deo debitor est quam Deus homini, quid sunt merita omnia ad tantam gloriam?* Ainsi le mérite est frappé d'une double insuffisance, et parce qu'il est lui-même un don du Dieu qui le rémunère, et parce que cette rémunération est immensément supérieure à sa valeur. Notons en passant que le thème était depuis longtemps classique. On peut saisir la même note, à propos du même texte de saint Paul, chez Haymon, In Rom., VIII, t. CXVII, col. 431; saint Bruno, t. CLIII, col. 72; Hervé, t. CLXXXI, col. 708.

Cette humble reconnaissance n'est cependant qu'un début, *initium quoddam et velut fundamentum fidei*. Il ne suffit pas, en effet, d'admettre que nos péchés ne peuvent nous être remis que par Dieu, si nous n'avons l'assurance qu'ils nous sont remis effectivement. De même, quel que soit le déficit de nos mérites, encore est-il qu'il faut en avoir. *Ita de meritis quoque, si credis non posse haberi nisi per ipsum non sufficit, donec tibi perhibeat testimonium Spiritus veritatis quia habes ea per illum*. In Annunt. B. Mariæ, serm. I, 2-3, t. CLXXXIII, col. 383-384.

Quelque insistance qu'il mette à réduire les mérites humains, on voit que l'abbé de Clairvaux n'entend pourtant pas supprimer l'obligation d'en acquérir. Du reste, les mérites du Christ sont là pour en combler les lacunes. Saint Bernard, en effet, ne peut comprendre le désespoir de Caïn, Gen., IV, 13, *nisi quod non erat de membris Christi nec pertinebat ad eum de Christi merito, ut suum præsumeret, suum diceret quod illius est, tanquam rem capitis membrum [suam dicit]*. C'est définir par contraste la position du chrétien, qui peut et doit s'approprier, en tant que membre du corps mystique, les mérites de son divin chef. Aussi l'orateur de s'écrier, au nom de cette solidarité sainte : *Meum proinde meritum miseratione Domini. Non plane sum meriti inops quamdiu ille miserationum non fuerit. Quod si misericordię Domini multæ, multus nihilominus ego in meritis sum*. In Cant., serm. LXXI, 4-5, ibid., col. 1072-1073.

« A cette époque pas plus qu'aujourd'hui, écrit du haut Moyen Âge H. Schultz, *loc. cit.*, p. 261, la piété catholique ne trouvait de contradiction entre la doctrine augustinienne de la grâce et la doctrine du mérite. Même quand on attribue tout à la grâce, le but suprême qu'on poursuit est encore la rémunération du mérite selon les règles de la justice. » De cet état d'âme il n'est pas de témoin plus représentatif que l'abbé de Clairvaux.

Tout au plus peut-on dire qu'il insiste de préférence sur la grâce. Mais ce mysticisme n'est pas seulement une vive expression de cette piété chrétienne qui continuera toujours à survivre sous l'armature rigide de l'École : il offre en lui-même un intérêt théologique. Par là saint Bernard se rattache, en effet, à la tradition de saint Anselme et, plus loin encore, de saint Augustin. Or il n'est pas peu curieux de constater que cette préoccupation mystique se trouve rejoindre, par un autre chemin, les scrupules dialectiques d'Abélard, col. 670, pour compléter et, au besoin, corriger ce que la considération exclusive du mérite humain aurait pu entraîner d'excessif.

3^e Premier essai de synthèse : Pierre Lombard. — Il restait à dégager ces éléments épars et à les insérer dans un cadre scolaire pour les soumettre à l'investigation méthodique des théologiens. Ce fut l'œuvre de Pierre Lombard. Sans doute les matières relatives à la grâce restent encore dispersées en divers endroits du livre des *Sentences*; mais, en dépit de cette exposition fragmentaire, « la doctrine du mérite ne s'y présente pas moins, dans ses grandes lignes, telle qu'elle devait rester la propriété définitive du catholicisme ». H. Schultz, *loc. cit.*, p. 264. Et comment l'importance de cette constatation ne serait-elle pas décuplée par le fait que cet ouvrage allait servir de manuel à tous les maîtres des siècles suivants?

1. *Nature du mérite.* — Sous forme de verbe ou de substantif, le concept de mérite est familier à Pierre Lombard, sans que nulle part il éprouve le besoin de le définir. On le rencontre abondamment dès le livre I, dist. XLI, à propos de la prédestination; plus tard encore, quand il s'agit d'expliquer la destinée des créatures : anges, I, II, dist., III, c. vi, et dist. V, c. vi, ou premier homme, I, II, dist. XXIV, c. i, en attendant qu'il se multiplie au cours des questions relatives à la grâce, *ibid.*, dist. XXVI-XXVII. Mais partout il est employé, utilisé ou discuté comme un terme usuel et qui s'entend de lui-même sans autre explication.

Quelques réflexions incidentes permettent cependant de voir la notion que le Lombard se fait du mérite. Ce terme a parfois son sens général et étymologique de droit à une sanction quelconque : c'est ainsi qu'il est parlé de *meritum obdurationis et misericordiae*, I, I, dist. XLI, c. i, édition de Quaracchi, p. 253. Mais il s'entend, d'ordinaire, au sens précis de *bonum remunerabile*, I, II, dist. XXIV, c. i, p. 420, c'est-à-dire de droit à une récompense, et cela, bien entendu, dans l'ordre surnaturel. Voilà pourquoi le mérite sans autre qualificatif est toujours synonyme de ce que le maître des *Sentences* appelle ailleurs *meritum vitæ* ou *meritum salutis*, I, II, dist. V, c. iii, p. 327. De même en est-il pour le verbe *mereri*, qui se rencontre, sans difficulté ni équivoque, en des propositions absolues comme celle-ci : *Naturalem habebant [angeli] dilectionem..., per quam tamen non merebantur*. L. II, dist. III, c. vi, p. 323.

Dans la catégorie des actes méritoires entrent toutes nos vertus, c'est à-dire tout d'abord la foi, puis la charité et les œuvres qui en découlent. Voir I, I, dist. XLI, c. xxii, p. 255, et I, II, dist. XXVII, c. viii, p. 448-449. Les épreuves providentielles de la vie sont une occasion de mériter. L. IV, dist. XV, c. n,

p. 829. Il va de soi que ces divers mérites varient suivant la qualité des œuvres, mais aussi des intentions. L. IV, dist. XXXIII, c. ii, p. 950. A la base de tous, P. Lombard demande une action positive et de caractère pénible : *Declinare enim a malo semper vitæ penam, sed non semper meretur palmam*. La simple résistance à la tentation n'aurait pas été méritoire pour le premier homme, pas plus qu'elle ne le fut pour les bons anges, parce qu'ils n'avaient à lutter contre aucune inclination au mal. Mais il en va autrement pour nous, *quia ex peccati corruptela proni sunt ad lapsum gressus nostri*. L. II, dist. XXIV, c. i, p. 420-421. De sorte que, pratiquement, il y a pour nous mérite dans l'abstention du mal tout autant que dans l'accomplissement du bien : *Universæ viæ Domini... sunt iustitia quæ a malo declinamus et misericordia quæ bonum facimus; in his enim duabus omne bonum meritum includitur*. L. IV, dist. XLVI, c. v, p. 1017.

2. *Conditions du mérite.* — Dans le mérite doivent simultanément intervenir l'action de Dieu et celle de l'homme. — Voilà pourquoi, qu'il s'agisse des anges, I, II, dist. V, c. ii, p. 327, ou des premiers parents, *ibid.*, dist. XXIV, c. ii-iii, p. 421, le Maître des *Sentences* note expressément qu'ils avaient, les uns et les autres, le privilège du libre arbitre. Par où il faut entendre une *habilitas voluntatis et rationis... ad utrumlibet*, *ibid.*, dist. XXV, c. i, p. 428. Sans cela on doit dire avec saint Bernard, voir plus haut, col. 671, qu'il n'y aurait pas de mérite : *Ubi necessitas, ibi non est libertas; ubi non est libertas, nec voluntas et ideo nec meritum*. *Ibid.*, c. viii, p. 433. — Mais la grâce n'est pas moins nécessaire. Une des caractéristiques de Pierre Lombard est « le maintien délibéré de la doctrine augustinienne de la grâce ». H. Schultz, p. 265. Non content de reprendre, en général, l'enseignement de saint Augustin, *De hæresi pelagiana*, I, II, dist. XXVIII, c. i-iii, p. 452-456, il requiert spécialement pour les anges la *gratia cooperans sine qua non potest proficere rationalis creatura ad meritum vitæ*, I, II, dist. V, c. iii, p. 327, et tout de même pour le premier homme, en marquant bien qu'il s'agit d'un secours surajouté aux dons natifs que lui assure la création : *Poterat quidem per illud auxilium gratiæ creationis resistere malo...; sed non poterat sine alio gratiæ adiutorio spiritualiter vivere quo vitam mereretur æternam*. L. II, dist. XXIV, c. i, p. 419.

A fortiori l'humanité déchuë a-t-elle besoin d'une grâce qui répare en elle les blessures du péché : *Cum per gratiam fuerit reparata, dicitur libertas ad bonum faciendum, quia ante gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam vero libera fit ad bonum*. L. II, dist. XXV, c. viii, p. 434, 435. Par où il faut entendre un secours divin qui précède (*gratia operans*) et accompagne (*gratia cooperans*) tous les actes de notre volonté. *Ibid.*, dist. XXVI, c. i-n, p. 436-437. Dans tous les cas, cette grâce est absolument gratuite : *Alioquin jam non esset gratia, si ex merito quod esset ante gratiam daretur*. L. II, dist. V, c. v, p. 328. Cf. *ibid.*, dist. XXVI, c. iii et vii, p. 438 et 443 : *Gratia prævenit bonum voluntatis meritum... Datur autem gratuita, quia nil boni ante feceramus unde hoc mere mur*. Le don initial de la foi lui-même ne fait pas exception. L. II, dist. XXVI, c. iv, p. 441. C'est pourquoi la prédestination n'a rien à voir avec nos mérites. L. I, dist. XLI, p. 253-259.

Il faut donc concevoir qu'il y a une collaboration entre Dieu et l'homme. Car l'action de la grâce ne se produit pas sans le concours de notre libre volonté : *Si vero ex libero arbitrio vel ex parte est [virtus], jam Deus non solus sine homine eam facit*. Elle est comme la pluie qui féconde la terre, mais sous l'influence de laquelle

la terre à son tour réagit pour faire fructifier les germes déposés dans son sein. L. II, dist. XXVII, c. vi, p. 447. De ce chef, assurément, le rôle principal revient à la grâce, mais sans préjudice du rôle secondaire qui dépend de nous. *Gratia gratis data intelligitur ex qua incipiunt bona merita. Quæ cum ex sola gratia esse dicantur non excluditur liberum arbitrium, quia nullum est meritum in homine quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis principalitas gratiæ attribuitur, quia principalis causa bonorum meritorum est ipso gratia qua excitatur liberum arbitrium et sanatur atque adjuvatur voluntas hominis ut sit bona.* Ibid., c. vii, p. 448.

3. *Réalité du mérite.* — Aussitôt que ces conditions sont réalisées, le mérite devient effectif.

Or elles le sont tout d'abord, et d'une manière éminente, dans la sainte humanité du Christ. Voilà pourquoi, alors que le Lombard n'a pas retenu le concept anselmien de satisfaction, il applique au Sauveur celui de mérite, autour duquel s'organise toute sa théologie de la rédemption. L. III, dist. XVIII, p. 628-634. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 346-351. — Mais ce mérite du Christ laisse place au nôtre. Sans proprement éprouver le besoin d'en établir la réalité, le maître des Sentences se contente de le déduire de la collaboration que la grâce a pour effet d'instituer entre Dieu et l'homme : *Gratia præveniens... non usus liberi arbitrii est... quæ nobis est a Deo, non a nobis. Usus vero bonus arbitrii et ex Deo est et ex nobis, et ideo bonum meritum est : ibi enim solus Deus operatur, hic Deus et homo.* L. II, dist. XXVII, c. xi, p. 450.

Notre mérite a tout d'abord pour objet l'accroissement même de la grâce : *Ipsa enim gratia non est otiosa; sed meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.* Ibid., c. i, p. 444. Cet achèvement réside dans les récompenses de la vie présente et de la vie future : *Isti boni motus vel affectus merita sunt et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem et alia quæ consequenter hic et in futuro nobis apponuntur.* Ibid., c. viii, p. 449. En particulier, les mérites acquis ici-bas marquent la mesure dans laquelle les défunts peuvent profiter des suffrages des vivants. L. IV, dist. XLV, c. ii, p. 1006.

Tout ceci ne peut être vrai que des fidèles. Les infidèles cependant ne sont pas incapables de tout bien. L. II, dist. XXVI, c. iv, vii, et dist. XLI, c. i-ii, p. 441, 443, 523-525. Pierre Lombard, qui leur reconnaît expressément cette faculté, ne doit-il pas logiquement admettre que ce bien ne reste pas sans récompense ? D'aucuns attribuaient à ces œuvres une certaine valeur en vue de la justification : *Aliqui non adeo mali sunt ut mereantur sibi gratiam non impertiri. Nullus enim gratiam mereri potest per quam justificatur; potest tamen mereri ut non apponatur, ut penitus abjiciatur...* Alii vero ita vivunt ut, etsi non mereantur gratiam justificationis, non tamen merentur omnino repelli et gratiam sibi subtrahi. L. I, dist. XLI, c. ii, p. 256. On a parfois attribué au maître lui-même, par exemple H. Schultz, p. 266, cette opinion dont il se fait le rapporteur, alors qu'il l'écarte pour son compte en ces termes péremptoirs : *Sed hoc frivolum est.* Sans qu'il ait précisé nulle part son point de vue, on peut croire qu'il n'admettait, lui non plus, pour les infidèles que cette récompense terrestre que ne leur refuse pas saint Augustin. Il n'y a donc pas lieu de ranger Pierre Lombard parmi les ancêtres du mérite de congruo. Mais on retiendra qu'il témoigne de la tendance naissante qui allait bientôt accréditer ce concept.

4. *Valeur du mérite.* — Chaque fois que le Maître des Sentences parle du mérite, c'est, tout naturellement, comme d'un titre aux faveurs divines. Il tient ce titre

pour nécessaire autant que pour efficace. Sans lui, en effet, l'espérance serait une vaine présomption : *Est enim [spes] certa exspectatio futuræ beatitudinis veniens ex Dei gratia et ex meritis præcedentibus... Sine meritis enim aliquid sperare non spes sed præsumptio dici potest.* L. III, dist. XXVI, c. i, p. 670-671. Mais avec lui l'âme peut se tenir en paix, puisque, au dernier jour, le juste juge doit rendre à chacun *secundum merita*. L. IV, dist. XXVI, c. i, p. 1013.

Aussi Dieu est-il appelé *distributor et iudex meritorum*. Ibid., c. iii, p. 1015, 1016. Cf. c. v, p. 1017 : *Requirendo merita justitiam exhibebit*. Le mérite a tellement d'importance dans l'économie providentielle que les anges eux-mêmes, chez qui la récompense a précédé le mérite, n'en sont pas moins appelés, suivant une opinion qui a les préférences du Lombard, à la mériter ensuite rétrospectivement *per obsequia nobis exhibita ex Dei obedientia et reverentia*. D'autres allaient plus loin et voulaient qu'ils l'eussent méritée en vertu de la grâce même de leur confirmation. L. II, dist., V, c. vi, p. 329.

Bien que Pierre Lombard n'exprime nulle part de réserve sur la valeur de nos œuvres, il n'en recueille pas moins la doctrine augustinienne, déjà bien connue, selon laquelle nos mérites sont des dons de Dieu et la vie éternelle elle-même, en définitive, une grâce : *... Ex gratia, quæ non est meritum sed facit... proveniunt merita nostra... atque bona opera quæ Deus remunerat in nobis, et hæc ipsa sunt Dei dona.* L. II, dist. XXVII, c. x, p. 449-450. Les principaux textes de l'évêque d'Hippone sont également par lui rapportés *in extenso* dans son commentaire de l'Épître aux Romains, vi, 21-23, P. L., t. cxcī, col. 1412-1413. Cf. *ibid.*, x, 16-17, col. 1479; *In I Cor.*, xv, 10-19, col. 1676.

Sur la doctrine du mérite comme sur les autres, le Maître des Sentences a bien réuni tous les éléments essentiels de l'ancienne tradition, avec ça et là une première amorce des questions qu'ils commencent à poser devant la réflexion des spéculatifs. Les matériaux étaient prêts et les plans dressés pour l'édifice doctrinal que la grande scolastique allait entreprendre de bâtir.

II. PÉRIODE D'APOGÉE. — Comme tant de doctrines restées jusqu'alors à l'arrière-plan des préoccupations théologiques, celle du mérite allait, à partir du xiii^e siècle, faire l'objet d'une étude méthodique, d'où elle sortirait avec sa physionomie à peu près définitive. Ici peut-être encore plus qu'ailleurs, les résultats obtenus par l'École se sont tellement bien incorporés à notre enseignement actuel, qu'à les retrouver dans l'histoire chacun éprouve l'impression de parcourir un terrain déjà familier. Quelques indications générales suffiront, en conséquence, à marquer ce qu'ils peuvent offrir de neuf.

1^o *Traits généraux de la théologie scolastique du mérite.* — Dans le développement historique de cette doctrine, la période scolastique se caractérise par quelques traits distinctifs qu'il faut tout d'abord relever. Ils expriment sur ce point particulier le progrès général que représente la théologie médiévale par rapport à celle des siècles antérieurs.

1. *Élaboration didactique de la doctrine du mérite.* — Tant chez les Pères que chez les premiers scolastiques, la doctrine du mérite ne se rencontre jamais qu'à l'état épars, au cours d'expositions théologiques ou exégétiques d'un autre ordre, et comme une notion plutôt supposée connue que proprement étudiée. D'où il suit nécessairement que l'analyse en reste incomplète et sommaire. La scolastique allait mettre fin à cette double infériorité.

Et d'abord elle assure au mérite la place qui lui revient dans l'inventaire méthodique des vérités de la foi.

Sans présenter à cet égard une synthèse de tous points achevée, Pierre Lombard n'en offrait pas moins une première ébauche de groupement matériel dont les suggestions ne pouvaient manquer de porter leurs fruits chez ses commentateurs. La question générale du mérite revient à deux endroits principaux des *Sentences* : à propos déjà de la prédestination, I, II, dist. XLI, mais surtout dans ces distinctions XXIV-XXVIII du livre II qui constituent comme un premier traité de la grâce. Des applications en sont faites tour à tour aux anges, I, II, dist. V, au premier homme, I, II, dist. XXIX, et plus encore au Christ, I, III, dist. XVIII.

Ces indications du Lombard sont maintenues et accentuées dans le résumé classique de maître Bandinus. Voir en particulier, *P. L.*, t. cxcix, col. 1019, 1056, 1079-1080. Elles donnent naissance à des dissertations en règle dans les grands commentaires postérieurs. C'est ainsi que, sur la distinction XXVII du livre II, saint Bonaventure greffe tout un long article : *De gratia in comparatione ad meriti exercitium*, édit. de Quaracchi, t. II, p. 661-672. La distinction suivante : *De potestate liberi arbitrii sine gratia*, lui fournit l'occasion de préciser la valeur des œuvres préparatoires à la grâce. *Ibid.*, p. 681-692. Sans compter que beaucoup de questions générales relatives au mérite interviennent à propos de l'état du premier homme, dist. XXIX, a. 1, q. II, p. 687-699; a. 2, q. II, p. 703; a. 3, q. II, p. 706-708, puis encore, plus tard, au sujet de l'œuvre méritoire du Christ. I, III, dist. XVIII, t. III, p. 380-396. Moins étendu, le commentaire de saint Thomas introduit cependant aux mêmes endroits les éléments essentiels de la théologie du mérite. Voir *In II^{um} Sent.*, dist. XXVII, a. 3-6 et dist. XXIX, a. 4, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. VIII, p. 366-372 et 391-392; *In III^{um} Sent.*, dist. XVIII, *ibid.*, t. IX, p. 272-284.

Parallèlement à l'œuvre des sententiaires proprement dits, d'autres, dans ce cadre alors reçu, faisaient œuvre déjà plus personnelle. La doctrine du mérite trouvait naturellement sa place plus ou moins déterminée dans ces premiers essais de synthèse théologique, comme on peut s'en rendre compte chez Robert Pullus, *Sent.*, I, 13-14, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 700-708; cf. V, 36, col. 859; chez Alain de Lille, *De artic. cath. fidei*, II, 16-20, *P. L.*, t. CCX, col. 608-609; *Theolog. reg.*, 71-74, 82-94, *ibid.*, col. 657-659, 663-671; chez Pierre de Poitiers, *Sent.*, III, 1-4, *P. L.*, t. CCXI, col. 1039-1051; cf. IV, 14, col. 1192-1196. Guillaume d'Auvergne lui consacre même un véritable petit traité vers la fin de sa *Summa de vitiis et virtutibus*, édit. de Nuremberg, 1496, fol. CCXXVIII v^o-CCXXXI v^o.

Au terme de ces communs efforts apparaissent les *Sommes théologiques*, où le mérite vient s'insérer en son lieu. Voir déjà, par exemple, Alexandre de Halès, qui pourtant reste plutôt fidèle à la méthode encore un peu dispersée du Maître des *Sentences*. *Sum. theol.*, p. II^a, q. LXXV, m. 5; p. III^a, q. XVI et q. LXIX, m. 5. Il y a plus d'ordre dans saint Thomas, qui s'en occupe à deux reprises *ex professo* : une première fois, d'un point de vue philosophique, comme suite normale de l'acte humain, I^a-II^a, q. XXI, a. 3-4; une deuxième, du point de vue théologique, comme « effet de la grâce ». *Ibid.*, q. CXIV.

En même temps qu'elle entrait en son rang dans la construction doctrinale élevée par l'École, la doctrine du mérite était soumise à un travail technique de définitions, de distinctions et d'analyses, qui permettait d'en préciser les différents aspects et fournissait à chaque docteur l'occasion de prendre parti autour de problèmes bien déterminés. Dans la théologie du surnaturel, la question du mérite formait dès lors un chapitre distinct.

2. *Systématisation de la foi traditionnelle.* — De cette élaboration scolastique le premier et le plus notable résultat, sinon toujours le plus remarqué, fut de réduire en un système cohérent les éléments de la foi catholique en matière de mérite.

Il y eut sans doute, comme en toute œuvre humaine, des tâtonnements et des divergences. Mais, dans l'ensemble, il n'est pas douteux que la théologie du XIII^e siècle n'ait fourni à la doctrine de l'Église en matière de mérite son cadre définitif. C'est elle, comme nous le verrons et comme d'ailleurs tout le monde le reconnaît, qui a présidé aux définitions dogmatiques du concile de Trente, et c'est encore à elle que les théologiens modernes ont recouru pour résoudre les problèmes que soulèvent celles-ci ou les difficultés qu'on leur oppose.

A cet égard, un certain nombre de points planent au-dessus de toutes les controverses, auxquelles on s'attache parfois plus que de raison, et peuvent être considérés comme le patrimoine commun des écoles catholiques sans distinction. Nous ne pouvons mieux faire que d'en emprunter l'énumération à un auteur protestant, peu suspect, dès lors, de complaisances apologetiques : « La doctrine de saint Thomas sur le mérite, écrit H. Schultz, *loc. cit.*, p. 294-295, est, dans ses traits essentiels, restée la doctrine ferme et intangible de l'Église catholique jusqu'à nos jours. Mais il faut aussi se rendre compte que l'aspect particulier que cette doctrine a pris chez Duns Scot et les théologiens nominalistes ne touche pas proprement les conceptions fondamentales. Que tout le concept du mérite repose toujours, au fond, sur la libre volonté de Dieu et n'est donc pas un concept juridique au sens strict; que tout mérite de *condigno* procède de la volonté humaine, d'une part, qui peut naturellement se montrer active, même dans la souffrance, et de la charité, d'autre part, c'est-à-dire d'une direction de l'âme vers Dieu considéré comme le souverain Bien, direction que la grâce de Dieu seule peut imprimer à l'homme; que le mérite peut être acquis par nous dans l'état de « voyageurs » seulement, c'est-à-dire dans l'état d'une grâce non encore consommée; que la vie éternelle peut être obtenue comme récompense du mérite : toutes ces thèses et bien d'autres encore sont fermement acquises pour Duns aussi bien que pour Thomas. »

Or thomisme et scotisme sont les deux doctrines rivales entre lesquelles se partagent les théologiens à partir du XIV^e siècle. Il n'est pas sans intérêt de constater que, sur l'essentiel de la tradition catholique, leur accord était parfait.

3. *Écoles et tendances.* — Cette unité sur les données fondamentales du dogme chrétien et les grandes lignes de son interprétation ne doit cependant pas faire méconnaître à l'historien la diversité que provoquait la concurrence des écoles ou la tournure différente des esprits.

a) *Chez les scolastiques.* — En présence des grands mystères du surnaturel, il y eut toujours place, dans les limites de l'orthodoxie, pour des conceptions diverses, plus ou moins consciemment inspirées par les principes philosophiques ou théologiques dont chaque docteur était tributaire. Elles devaient, comme de juste, s'accroître à mesure que la doctrine du mérite devenait l'objet d'une étude *ex professo*. Le propre du Moyen Âge, l'organisation scolaire aidant et aussi l'esprit de corps des familles religieuses qui en faisaient les principaux frais, fut de les développer en systèmes et concentrer en écoles qui en perpétuaient la tradition.

Au plus bel âge de la scolastique, on sait qu'il y eut une école franciscaine et une école dominicaine, caractérisées, celle-là par un attachement plus fidèle

à l'augustinisme traditionnel, celle-ci par une plus grande faveur à l'aristotélisme naissant. Sur la question du mérite, elles diffèrent par la manière d'en comprendre les conditions. Et il se rencontre que l'école franciscaine ne demande, pour le fonder, que l'influence générale de Dieu et, par suite, reconnaît formellement à nos actions naturelles le caractère d'une véritable préparation à la grâce. D'un mot, elle accorde aux œuvres humaines leur maximum de valeur et, de ce chef, elle est taxée de « néo-semipélagianisme » par les historiens protestants. F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 547. En regard, l'école dominicaine réclame plus nettement l'action d'une grâce spéciale à la base du mérite et, par voie de conséquence, entend d'une manière moins généreuse pour la nature l'adage : *Faciunt quod in se est Deus non denegat gratiam*. Sans trop vouloir les opposer, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2118-2120, il faut bien constater, entre ces deux écoles, de sérieuses nuances sur l'origine et le rôle du mérite de *congruo*.

Les deux s'accordaient tout au moins à faire du mérite un titre réel devant Dieu. Ce réalisme trouva un adversaire en la personne de Scot, dont les principes furent ensuite systématisés par l'école nominaliste qui devait si largement régner sur tout le xiv^e et le xv^e siècle. Elle conserve la confiance que les premiers franciscains témoignaient aux forces de la nature et en même temps elle réduit la valeur de nos œuvres surnaturelles, qui reste subordonnée à l'acceptation bienveillante de Dieu. Tout l'équilibre de l'école thomiste se trouvait menacé à la fois.

b) *Chez les mystiques.* — A côté des spéculatifs, qui se livraient ainsi à l'analyse de plus en plus aiguë de la doctrine du mérite, il ne faut d'ailleurs pas oublier les mystiques, qui la vivaient et tendaient à la faire vivre autour d'eux.

Portés de préférence à envisager toutes choses en Dieu, ils devaient être tentés de réduire en conséquence, sinon de sacrifier entièrement, la valeur des œuvres humaines. Aussi les protestants ont-ils eu l'illusion de trouver en eux des ancêtres. Sans autoriser cette prétention, l'histoire impose de reconnaître que la tradition pessimiste de saint Bernard, qui rejoint dans le passé le plus ancien celle de saint Augustin et de saint Paul, a eu de larges survivances à travers le Moyen Âge. Bien qu'il soit assez difficile d'atteindre aujourd'hui cette littérature et plus encore d'en mesurer exactement la portée, il n'en faut pas moins lui faire une place pour mieux réaliser la manière dont la pensée médiévale, en dehors des œuvres d'école, a estimé l'homme et le prix de ses actions.

Sans donc s'imposer la tâche monotone autant qu'inutile d'analyser en détail la doctrine de chaque maître, ce qui entraînerait de perpétuelles répétitions sans le moindre profit, il suffira de parcourir les principaux problèmes sur lesquels l'École a mis sa marque et de noter, à l'occasion, les mouvements significatifs qui ont pu se produire à leur endroit.

2^e *Réalité du mérite.* — On ne sera pas surpris que, sur la question élémentaire mais d'autant plus capitale de la valeur des œuvres humaines devant Dieu, règne l'unanimité la plus absolue. Il ne pouvait pas exister de difficulté sérieuse sur ce point, que ne troublait encore aucune controverse; mais il restait à rattacher le mérite aux données essentielles de la raison et de la foi, ainsi qu'à délimiter, si l'on peut ainsi dire, le champ pratique de son application. C'est à quoi le génie méthodique de l'École s'est tout d'abord employé.

1. *Question de principe : Fondement du mérite.* — Au moins depuis saint Anselme, la catégorie du mérite est une de celles qui servaient à exprimer l'œuvre du Christ. Du moment que Pierre Lombard l'avait

expressément retenue, col. 677, elle devait tout naturellement passer chez les théologiens postérieurs. Voir, par exemple, S. Bonaventure, *In III^{um} Sent.*, dist. XVIII, a. 1-2, t. m, p. 379-393; S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, III^a, q. XLVIII, a. 1; Hugues de Strasbourg (?), *Compendium theol. verit.*, iv, 16, dans Albert le Grand, *Opera omnia*, t. XXXIV, Paris, 1895, p. 140-141. Mais le mérite du Christ n'empêche pas celui du chrétien.

On a parfois prétendu que la pente de son augustinisme devait entraîner saint Thomas, et sans nul doute avec lui tout son temps, à « ne plus laisser aucune place au mérite humain », H. Schultz, *loc. cit.*, p. 273, cf. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 551, de sorte que, s'il l'admet dans la suite, comme tout le monde en convient, ce serait par une sorte d'anomalie. En réalité, la théologie du Moyen Âge avait une conception autrement souple et profonde des rapports entre l'homme et Dieu, qui lui permettait de maintenir aisément, dans l'économie du salut, sans les sacrifier l'une à l'autre, les droits respectifs de la Cause première et des causes secondes.

C'est ainsi que, pour saint Thomas, le mérite est tout d'abord une des conséquences naturelles de l'acte humain, et cela non pas seulement devant les hommes, mais aussi devant Dieu, qui se doit de sanctionner nos œuvres dans la mesure où elles se rapportent ou non à notre fin dernière et au bien de la collectivité. *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. XXI, a. 3-4. Dans l'ordre de la grâce, une difficulté survient par le fait de la transcendence et de la gratuité qui caractérisent les récompenses surnaturelles. Entre l'homme et Dieu, il ne saurait y avoir ici, à proprement parler, *simplicité*, de *ratio iustitiæ* et, par conséquent, pas davantage de *ratio meriti*, parce qu'une distance infinie les sépare et que l'homme tient de Dieu tout ce qu'il a. Mais il y a place pour le mérite *secundum quid*, c'est-à-dire celui qui survient dans un ordre ainsi réglé par Dieu. *Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, ita scilicet ut homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit.* *Ibid.*, q. CXIV, a. 1. — De cette distinction A. Harnack écrit, *Dogmengeschichte*, t. m, p. 634, n. 2, qu'elle est un « manteau religieux que saint Thomas suspend autour de cette notion de mérite qui heurte la religion ». Pour qui n'est pas aveuglé par les préjugés de la Réforme, elle définit plutôt, avec une parfaite précision, la ligne suivant laquelle le sentiment moral rejoint ici le sentiment religieux.

Le mérite ainsi entendu devient, non seulement possible, mais réel. Car l'homme contribue par ses œuvres à réaliser cette gloire de Dieu qui est la fin de tout l'ordre créé : *Deus ex bonis nostris non querit utilitatem, sed gloriam... Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter ejus gloriam operamur.* *Ibid.*, ad 2^{um}.

D'ailleurs, ce fondement théologique du mérite n'est pas incompatible avec sa raison d'être anthropologique : *Gloriosus est homini, enseigne saint Bonaventure, obtinere beatitudinem per merita quam sine meritis... Et quoniam Dominus in conferendo præmium non tantum attendit suæ liberalitatis manifestationem, immo etiam gloriæ nostræ promotionem, hinc est quod maluit nobis dare æternam beatitudinem per impletionem mandatorum et meritum obedientiæ quam nullo merito præcedente.* *In III^{um} Sent.*, dist. XXXVII, a. 1, q. 1, t. m, p. 814; cf. *ibid.*, dist. XVIII, a. 2, q. 1, p. 387; *In II^{um} Sent.*, dist. V, a. 2, q. 1, p. 151.

Ces deux raisons connexes permettent de comprendre que le mérite appartienne à l'économie chrétienne de la révélation.

2. *Conditions générales du mérite.* — Pour devenir une réalité, le mérite suppose deux conditions solidaires, savoir la liberté de l'homme et la grâce de Dieu.

Le rôle du libre arbitre est, en soi, si peu contestable, il était alors si peu contesté qu'on ne se donnait pas la peine de l'établir. Mais il n'est pas inutile de remarquer avec quelle force les docteurs les moins portés à réduire les droits divins affirment ce caractère de spontanéité, ce pouvoir créateur qui en fait tout à la fois la raison d'être et le prix. Un acte méritoire doit être *in potestate ipsius [agentis] ita quod habeat dominium sui actus*, enseigne saint Thomas. *Sum. theol.*, I^a-II^æ, q. cxi, a. 2. Et ce « domaine » est possible, même sous la motion divine, *quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium.* *Ibid.*, a. 4, ad 2^{um}. Ainsi le mérite représente quelque chose qui vient *ex bonis nostris*, q. cxiv, a. 1, ad 2^{um}, plus encore quelque chose de nous-mêmes : *In quantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis ut per se agat voluntarie agens.* *Ibid.*, art. 4. Cf. Scot, *Opus Oxon.*, l. IV, dist. XXII, q. unic., n. 10, édit. de Lyon, 1639, t. ix, p. 461, qui, pour expliquer la réversion des mérites, donne cette raison : *Merita erant aliquo modo opera hominis. Et ideo illa sunt sibi semper salva in acceptione Dei.*

Un des précurseurs immédiats de la scolastique, Alain de Lille, croyait pouvoir faire du libre arbitre une simple cause occasionnelle : *Libertas enim occasio est meriti; penes enim liberum arbitrium est velle vel nolle, nec ipsum est efficiens causas sed ad hoc faciens, non sufficiens.* *Theol. reg.*, 90, P. L., t. ccx, col. 669. Voir de même Hugues de Strasbourg (?), *Comp. theol. verit.*, v, 13, p. 163. Beaucoup plus justement saint Bonaventure le donne comme le *principium*, voire même *principium primum operis laudabilis et meritorii.* *In III^{um} Sent.*, dist. XXIII, a. 1, q. ii, t. m, p. 476; cf. *ibid.*, dist. XXXIV, a. 1, q. i, p. 736.

Bien entendu, la grâce n'est pas moins absolument requise. Cette nécessité se fonde rationnellement sur la notion même du surnaturel, dont la scolastique a pris une nette conscience : *Vita æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ...; et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ, sed ad hoc exigitur altior virtus quæ est virtus gratiæ.* S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^æ, q. cix, a. 5. Dès lors, même dans l'état d'innocence, l'homme n'était pas soustrait à cette loi essentielle de la créature : *Nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ nisi superaddatur aliquod supernaturale donum quod gratia dicitur.* A quoi s'ajoute, pour le cas de l'homme pécheur, la nécessité supplémentaire d'une grâce médicinale *propter impedimentum peccati.* *Ibid.*, q. cxiv, a. 3.

Saint Bonaventure ne se prononce pas d'une manière moins catégorique : *Tam ex fide quam ex auctoritatibus*, écrit-il, *oportet supponere quod impossibile est aliquod meritum esse sine gratia.* *In II^{um} Sent.*, dist. XXVI, a. unic., q. ii, t. ii, p. 634. Voir, pour le développement de sa pensée, *ibid.*, dist. XXIX, a. 1, q. ii, p. 697-699, où il distingue les mêmes sources de nécessité que saint Thomas.

Il faut entendre, au demeurant, que ces deux agents ne se séparent pas. Une très heureuse formule du Docteur séraphique, *ibid.*, dist. XXVII, a. 1, q. i, p. 654 en marque bien l'intime solidarité : *Gratia est ad hoc quod faciat hominem Deo acceptum...; est etiam ad hoc ut opus a libero arbitrio egrediens sit meritorium apud Deum.* Cf. Hugues de Strasbourg (?), *Comp. theol. verit.*, v, 13, p. 162 : *Opera meritoria totaliter sunt a gratia et totaliter sunt a libero arbitrio, licet*

principaliter a gratia, quia gratia... dirigit liberum arbitrium in exercitio virtutum. Voir de même *Quæst. in Epistolas Pauli* : *In Rom.*, q. cxi, P. L., t. clxxv, col. 460.

En un mot, c'est l'axiome fondamental du concours de Dieu et de l'homme qui se retrouve ici comme en un cas particulier.

3. *Question d'application : Nature de l'œuvre méritoire.* — Sur ces principes, qui dessinent ce qu'on pourrait appeler la métaphysique du mérite, se greffe une psychologie qui précise en quoi consiste la part réservée à notre effort.

Contrairement à un préjugé dont les protestants n'arrivent pas à se défaire, le mérite n'est pas essentiellement lié à la notion d'œuvre surérogatoire. L'indécision qui pouvait subsister encore à cet égard dans saint Anselme, voir col. 666, est désormais clairement dissipée. En effet, il est entendu que le mérite tient seulement au bon usage de notre liberté et, par conséquent, qu'il est susceptible de s'appliquer à toutes nos actions. *Totum quod homo est et quod potest et habet*, explique saint Thomas, *ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum quantum est ex ipsa ratione actus.* *Sum. theol.*, I^a-II^æ, q. cxi, a. 4, ad 3^{um}. Il suffit qu'elles soient faites sous l'influence de la charité qui les rend agréables à Dieu. *Ibid.*, q. cxiv, a. 4.

De ce chef, peu importe que l'acte soit dû par ailleurs, pourvu que s'y ajoute la part de notre volonté personnelle : *Homo in quantum propria voluntate facit illud quod debet meretur.* *Ibid.*, a. 1, ad 1^{um}. Le caractère plus ou moins pénible de l'œuvre est également secondaire. *Ibid.*, a. 4, ad 2^{um}. Mais il n'en est pas moins vrai, contrairement à la doctrine d'Abélard, voir col. 670, que l'acte extérieur ajoute normalement quelque chose au mérite, parce qu'il est le terme de la volonté intérieure. *Ibid.*, q. xx, a. 4.

Le *Compendium theologicæ veritatis*, v, 13, p. 162, demande pareillement que les actes méritoires soient faits, non seulement *in charitate*, mais *ex charitate*. Ce même auteur souligne en termes assez pittoresques, *ibid.*, 12, la nécessité de la bonne intention : *Non bonum facere sed bene facere laudabile est; non enim verbis sed adverbis mereamur. Unde versus :*

In vite meritis præsent adverbis verbis.

On trouve dans saint Bonaventure la même psychologie de la charité. Celle-ci est suffisante pour fonder le mérite qui, dès lors, peut se vérifier dans une action quelconque : *Dicitur meritorium omne opus quodcumque sit, dum tamen ex radice caritatis procedat.* Même la simple abstention peut avoir son mérite, *quia respuit et contraria affectione afficitur contra malum*, et l'auteur invoque ce principe pour interpréter un passage obscur où le Maître des Sentences, voir col. 676, semblait dire le contraire. *In II^{um} Sent.*, dist. XXIV, dub. 1 et ii, t. ii, col. 572. Cf. *ibid.*, dist. XXVII, a. 2, q. m, p. 668, et *In III^{um} Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. i, t. iii, p. 602-604. Le Docteur séraphique attache néanmoins plus d'importance que saint Thomas à la difficulté de l'acte : *Ubi major difficultas ibi major est ratio virtutis et meriti.* *In II^{um} Sent.*, dist. XXX, a. unic., q. vi, t. m, p. 668. Cette considération entre chez lui en ligne de compte pour démontrer que la grâce est aujourd'hui pour nous une source plus efficace de mérite qu'elle ne l'eût été dans l'état d'innocence. *In II^{um} Sent.*, dist. XXIX, a. 3, q. ii, t. ii, p. 707. Voir à ce propos un groupement considérable de textes empruntés aux scolastiques postérieurs dans Altenstajp, *Lexicon theol.*, art. *Actus meritorius*, Anvers, 1576, fol. 5.

Au total, la réalité du mérite n'a rien que de normal

quand on admet cette intime collaboration de Dieu et de l'homme qui est, dans l'économie de la foi chrétienne telle que l'a toujours conçue l'Église, le terme suprême de l'ordre surnaturel. Dès lors, on peut dire de l'École en général ce qu'un écrivain protestant a dit de saint Thomas : « Toute la religion y est dirigée vers le mérite comme but final, et cependant il semble que la doctrine augustinienne de la grâce y soit pleinement maintenue. » J. Kunze, art. *Verdienst*, p. 503. Bien entendu, comme l'observe H. Schultz, p. 282, « un chrétien évangélique trouvera que cette doctrine est une altération de l'Évangile ». « Mais, continue l'auteur, il persuadera difficilement à un catholique sincère qu'elle n'est pas augustinienne, qu'elle enlève au Christ son honneur, qu'à l'encontre de la grâce elle attribue à notre propre effort humain une partie tout au moins de nos mérites au bonheur. » En dépit du scepticisme dont procède ce jugement, c'est au catholique, à n'en pas douter, que l'examen impartial des faits donne raison.

3° *Diverses sortes de mérite.* — A cette doctrine commune, dont elle assurait ainsi la mise en œuvre méthodique, la scolastique allait ajouter une importante précision, en distinguant diverses variétés de mérite. Toute notre théologie actuelle sur ce point est dominée par la distinction entre le mérite de *condigno* et de *congruo*. Or c'est au ^{xiii}^e siècle que l'on voit pour la première fois apparaître ces notions. Il faut d'autant plus en remarquer l'aènement que cette nomenclature nouvelle est tout à la fois l'indice et la cause du progrès accompli sur le fond par l'analyse plus exacte de ce rapport fondamental entre l'homme et Dieu qu'il s'agit avant tout d'exprimer.

1. *Aperçu historique.* — Rien ne serait plus instructif que de reconstituer l'histoire de ces termes, dont l'importance est à peine moindre pour la question présente que ceux qui, dans d'autres cas, se sont incorporés à la définition même du dogme. Faute de données suffisantes, on devra malheureusement s'en tenir à quelques indications.

a) *Époque patristique.* — Pour la formule de *condigno*, il semble que la lettre a pu en être suggérée, sinon fournie, par l'Écriture.

Sans parler, en effet, de textes comme Tob., ix, 2, et Esth., vi, 11, où l'adjectif *condignus* est employé dans son sens commun sans relief spécial, il apparaît ailleurs dans un contexte qui peut davantage faire penser au mérite. On lit dans II Mach., iv, 38, à propos du sacrilège Andronicus : *Domino illi condignam retribuente pœnam*, et surtout dans Rom., viii, 18 : *Non sunt condignæ passionis hujus temporis ad futuram gloriam*. Dans les deux cas, le mot évoque bien l'idée de proportion stricte, de mérite rigoureux, mais en soi, si l'on peut ainsi dire, et sans aucune idée de précision comparative par rapport à une autre espèce qui le serait moins.

Ce terme est passé avec le même sens dans la langue patristique. On ne s'étonnera pas que l'influence littéraire de l'Apôtre se fasse sentir à cet égard dans le commentaire de Pélagé, où l'on lit, en effet, sur Rom., viii, 18 : *Nihil posset homo condignum pati gloria cœlesti*, P. L., t. xxx (édit. de 1865), col. 708. Cf. *In II Thess.*, i, col. 912 : *Scientes nullam passionem esse condignam*. Mais d'autres s'en servent également. Ainsi Filastrius parle de *condigna sententia* à propos de la condamnation portée sur Adam par Dieu, *Hæres.*, 114, P. L., t. xii, col. 1238, et, au sujet du jugement divin sur l'humanité, de *secundum peccatum condigna repensio*. *Ibid.*, 125, col. 1252. Un peu plus loin, le mot voisine avec celui de mérite : *Debemus... currere... non cum præsumptione et jactantia, quasi nostra virtute et justitia condigna, ut non Christi mereamur salvari clementia*. *Ibid.*, 128, col. 1256.

Novatien connaît formellement, au terme de la destinée humaine, et *præmia condigna et merita pœnarum*. *De Trin.*, 1, P. L., t. iii, col. 914. Et de même saint Fulgence : *Futurum [tempus] justæ retributioni servat [Deus] quo unusquisque pro qualitate credulitatis et operis condigna... recipiat*. *De remiss. pecc.*, n, 21, P. L., t. lxxv, col. 572, sans prétendre évidemment par là contredire saint Augustin, qui écrivait des damnés : *Non tanta quanta digni sunt pœnarum atrocitate cruciari*. *De civ. Dei*, XXI, xxiv, 3, P. L., t. xli, col. 739.

Il ressort de ces exemples que le terme *condignus* désigne le mérite tout court, en tant qu'il répond à une loi de justice, et non pas encore une branche spéciale dans ce genre commun. En tout cas, celui de *congruus*, qui devait devenir plus tard son corrélatif, est encore son équivalent. Témoin le même Filastrius, qui présente les élus comme *mercedem congruam adepturi*. *Hæres.*, 150, col. 1290. Cf. Prudence, *Cathermerion*, xi, 110, P. L., t. lxx, col. 900 : *Meritis rependet congrua*.

Aussi les deux sont-ils assez souvent unis en couple comme manifestement synonymes, et cela non pas seulement dans des formules de pure amplification sans intérêt doctrinal, comme celle, par exemple, de saint Léon, *Serm.*, xlvii, 1, P. L., t. liv, col. 295, mais à propos des sanctions divines. C'est ainsi qu'on peut lire dans saint Augustin, *De lib. arb.*, III, xii, 35, P. L., t. xxxii, col. 1288 : *Dei potestas... omnibus congrua et condigna retribuens*. Cf. S. Fulgence, *Ad Monim.*, i, 14, P. L., t. lxxv, col. 163 : *Considerata operum qualitate, illa credamus a Deo prædestinata quæ misericordiæ vel æquitati divinæ condigna repertiuntur et congrua*. Et encore *De remiss. pecc.*, ii, 19, col. 570 : *Quisquis ostenderit cuilibet... denarium jussu Domini datum digne congrueque speret cuilibet... regnum cœlorum largitate Domini conferendum*.

Il n'y a pas davantage à faire état, avec R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. iii, p. 415, d'expressions telles que *condigna satisfactio* ou *condigna pœnitentia*, qui reviennent assez souvent dans les livres pénitentiels du haut Moyen Âge. Voir, par exemple, Réginon de Prüm, *De synod. causis et discipl. eccl.*, i, 303, et ii, 429, édit. Wasserschleben, Leipzig, 1840, p. 140 et 381; Burchard de Worms, *Decret.*, ii, 229, et xix, 3, P. L., t. cxi, col. 664 et 950. Il ne s'agit en tout ceci que de la proportion entre l'œuvre satisfactoire et les exigences du code ecclésiastique. Isidore de Séville, *Differ.*, i, 361, P. L., t. lxxxiii, col. 47, se préoccupe bien de préciser la nuance des deux verbes *meruit* et *promeruit*; mais, sur la notion même de mérite, il ne semble pas avoir la moindre curiosité. C'est d'une autre source que devait plus tard sortir le progrès.

b) *Moyen Âge.* — En se livrant à l'analyse du mérite, la dialectique médiévale n'allait pas tarder. en effet, à y découvrir d'importantes nuances. Car, s'il est essentiellement un titre devant Dieu, il s'en faut qu'on puisse toujours lui reconnaître la même rigueur. La réflexion théologique devait faire surgir des distinctions dans un concept général qu'on s'était contenté jusque-là d'envisager en gros.

On trouve un premier exemple de cette direction sous la plume d'un disciple d'Abélard, Roland Bandinelli, le futur Alexandre III. A propos du Christ, l'auteur fait incidemment cette remarque : *Dicimus itaque quod Christus meruit et ipse solus vero nomine merendi meruit*. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-B., 1891, p. 181. Ce qui compte le plus ici, ce n'est pas tant la différence établie entre le Christ et le concept même de mérite qui lui sert de base. Par le fait qu'il distingue le mérite proprement dit, *vero nomine merendi meruit*, l'auteur suppose nécessairement l'existence d'un autre, auquel con-

vient le même « nom » encore qu'il soit plus imparfait. Car on entend bien que Roland ne veut pas nier le mérite de la créature, auquel il faisait allusion à propos des anges, *ibid.*, p. 91. De ce mot fugitif il faut seulement retenir la tendance dont il procède : un besoin d'analyse commençait à se faire sentir qui conduisait à soupçonner dans le mérite diverses catégories.

Il est peu probable que cette préoccupation ait été propre à notre auteur. Pour justifier son observation, il se réfère à l'autorité de saint Hilaire, qu'il cite en ces termes : *Ad hoc ut quis vero nomine merendi mereatur necesse est ut in se habeat secundum quod possit mereri, et ut se auctore mereatur, et ut habeat pre se a quo possit premiari*. En réalité, le texte d'Hilaire auquel il fait allusion est beaucoup moins explicite. *Mereri enim*, écrit celui-ci, *De Trin.*, xi, 19, P. L., t. x, col. 413, *ejus est qui sibi ipsi meriti acquirendi auctor existat*. Il s'agit donc d'une parole qui s'était déjà transformée chez les glossateurs qui la convoyaient jusqu'au xiii^e siècle. Cette élaboration traduit, par conséquent, un obscur travail théologique dont notre auteur est à la fois le témoin et l'héritier.

En vertu de la même loi, tout porte à croire qu'il eut également des successeurs. Mais l'état actuel de nos informations sur les sources de la théologie médiévale ne nous permet pas d'autres précisions. On lit bien chez Robert Pullus, *Sent.*, I, 14, P. L., t. clxxxvi, col. 702-704 : *In corpore agimus, ut post corpus et item recepto corpore condigna recipiamus*. Le pseudo-Hugues de Saint-Victor semble déjà plus précis, quand il écrit sous l'influence de saint Paul : *Merita sanctorum... ad tam excellentem gloriam promerendam non sunt condigna*. *Quæst. in Rom.*, 202, P. L., t. clxxv, col. 481. Il ne paraît pas cependant que rien ici dépasse encore le sens objectif que l'on a vu déjà courant chez les Pères.

L'analyse théologique, au contraire, reprend visiblement ses droits chez Alain de Lille, qui frôle déjà les formules aujourd'hui reçues. Après avoir défini le mérite au sens « propre » : *Mereri PROPRIE notat exigere*, il en distingue aussitôt une variété de second ordre : *Notat CONGRUUM esse; unde de beata Maria Virgine dicitur quod meruit portare Salvatorem, non quod hoc exigerent ejus merita, sed quia ad hoc ratione innocentie fuit CONGRUA*. *Dist. diet. theol.*, au mot *mereri*, P. L., t. ccx, col. 857. Deux points sont ici nouveaux, d'abord la distribution du mérite sur deux plans distincts : celui de la stricte exigence et celui de la simple convenance, puis, pour désigner le plan inférieur, l'adoption du terme *congruus*, qui s'oppose ainsi au terme *condignus* déjà communément reçu pour le premier. Il ne manquait à notre théologien que d'instituer entre ces deux expressions la symétrie qui était au fond de sa pensée et de les projeter dans l'abstrait pour toucher le but qu'allaient atteindre les docteurs de l'âge suivant. Il doit du moins être retenu pour s'en être approché plus que personne avant lui.

Vers le commencement du xiii^e siècle, la terminologie que les efforts du xii^e laissaient entrevoir et tendaient à préparer apparaît d'un usage courant dans l'École, sans qu'on puisse dire, même approximativement, qui s'en est servi le premier. Après avoir défini et analysé le mérite en général comme *retributionis obligatorium*, Guillaume d'Auvergne ajoute aussitôt ce renseignement : *Dixerunt autem magistri et dicunt adhuc quia meritum quod diffinivimus est proprie et recte atque stricta ratione meritum, et vocatur hujusmodi MERITUM CONDIGNI. Alia vero intentione dicitur MERITUM CONGRUI, et hoc non est nisi dignitas vel ydoneitas qua aliquis dignus vel ydoneus est ut aliquid ei fiat*. *De meritis*, dans *Opera*, édition de Nuremberg, 1496, fol. ccxxxix, n. 80 C. L'attestation est ici formelle de la

division binaire qui devait prévaloir et l'on remarquera que l'évêque de Paris la donne tout à la fois comme ancienne, *dixerunt magistri*, et commune, *dicunt adhuc*. On n'a pas jusqu'à présent de raison pour contester ce témoignage, pas plus que de moyen pour le vérifier.

Cependant on trouve, à côté, la trace persistante de nomenclatures plus complexes. Saint Bonaventure adopte assez régulièrement la triple division en *meritum congrui, digni et condigni*. Le *meritum digni* est celui du juste qui mérite pour un autre et, de ce chef, répond à une catégorie intermédiaire : *Ad gratiam alteri promerendam non omnino ex condigno [justus operatur] quia peccator omni bono est indignus, nec solum ex congruo quia justus dignus est exaudiri*. *In I^{um} Sent.*, dist. XLI, a. 1, q. 1, t. 1, p. 729. Cf. *In II^{um} Sent.*, dist. IV, a. 2, q. 11, t. 11, p. 107.

La même triple division est retenue par le *Compendium theologicæ veritatis*, v, 11, p. 161, qui la donne comme « générale » : *Præfati tres modi merendi generaliter habentur*. Il en connaît cependant d'autres, mais qui peuvent se ramener à ce cadre : *Unde si alii inveniuntur, ad eosdem tres reduci poterunt*. En effet, Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, p. III^a, q. xvi, m. 1, parlait aussi de *meritum interpretativum* pour le cas de celui qui fait une œuvre bonne avec une intention mauvaise, tandis qu'ailleurs cette expression semble, d'une manière plus générale, synonyme de *meritum congrui*. Ainsi, par exemple, p. III^a, q. lxix, m. 5, a. 2 : *Meritum interpretativum appellatur quando non est aliqua condignitas in recipiente et tamen ei exhibet Deus donum suum ex sua liberalitate ac si ille per opera meruisset*. Saint Bonaventure conserve encore la première acception. Elle s'entend assez d'elle-même : si Dieu récompense une action de ce genre, c'est qu'il l'« interprète » comme si elle était réellement méritoire alors qu'elle ne l'est pas. *In III^{um} Sent.*, dist. XVIII, a. 1, q. 11, t. 11, p. 383. Mais ce n'est évidemment là qu'une variété du mérite *de congruo* et l'on peut en dire autant du *meritum digni*.

Aussi ces subdivisions n'ont-elles pas survécu. Saint Thomas, qui connaît encore le *meritum interpretativum* dans son *Commentaire sur les Sentences*, *In III^{um} Sent.*, dist. XVIII, q. 1, a. 2, *Opera*, édit. Vivès, t. ix, p. 275, ne semble plus en tenir compte dans la suite. Partout ailleurs il s'en tient aux deux espèces actuellement reçues, et sa grande autorité n'a sans doute pas peu servi à accréditer la classification définitive en mérite *de condigno* et *de congruo*.

2. *Définition théologique.* — Sur le concept exprimé par ces termes l'École ne montre pas le moindre désaccord.

Il faut partir de ce principe que le mérite en général est un droit qui relève de la justice, et que la justice suppose une certaine proportion entre un acte humain et ses suites. Quand cette proportion est une égalité, c'est le mérite strict ou *de condigno*; sinon, c'est le mérite *de congruo*. Telle est la notion qu'en donne très nettement saint Thomas. *Dicitur aliquis mereri ex condigno quando invenitur æqualitas inter præmium et meritum secundum rectam æstimationem; ex congruo autem tantum, quando talis æqualitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet*. *In I^{um} Sent.*, dist. XXVII, q. 1, a. 3, *Opera*, t. viii, p. 366-367. La différence essentielle est ici que le mérite *de condigno* repose sur une valeur objective, tandis que le mérite *de congruo*, à côté de l'œuvre qui serait insuffisante, fait intervenir les dispositions subjectives de celui qui la rémunère et par là dépend, en somme, de sa générosité. Du premier on pouvait dire qu'il constitue un titre physique, alors que le second n'est plus qu'un titre moral.

On retrouve une définition de tous points sem-

blable chez saint Bonaventure. *Tunc est meritum ex condigno quando ratio meriti reperitur ibi perfecte et plene, et tunc est quadam commensuratio et adaequatio meriti ad primum... Meritum autem congrui dicitur in quo est aliqua dispositio congruitatis respectu ejus ad quod illa dispositio ordinalur, quæ tamen deficit a ratione condignitatis. In II^{um} Sent., dist. XXVII, a. 2, q. II, t. II, p. 664-665. Pour qualifier le mérite de congruo, le Docteur séraphique insiste ici davantage sur la moindre valeur de l'œuvre qui le constitue par rapport au mérite de condigno, celui-ci étant un titre de plein droit et celui-là un titre inférieur. Mais un peu plus loin, *ibid.*, q. III, p. 667, il fait appel, lui aussi, ad largitatem dispensantis.*

En réunissant la note objective soulignée par saint Bonaventure et la note subjective marquée par saint Thomas, on a la notion complète du mérite de congruo. Il se caractérise par l'idée d'un rapport de convenance et par là s'oppose au mérite de condigno qui implique un rapport de justice. Tels sont les concepts qui se sont transmis à travers la scolastique tout entière, comme on peut s'en rendre compte par le dossier de textes réunis dans Altenstaig, *Lexicon theol.*, aux mots *Meritum ex condigno* et *Meritum de congruo*, édit. d'Anvers, 1576, fol. 193 r^o et v^o. Qu'il suffise de citer comme spécimen la définition du premier, que l'auteur emprunte à Gerson : *Meritum pro quo exigitur primum ex debito*, et celle du second prise dans Biel : *Actus libere elicited, acceptatus ad aliquid retribuendum non ex debito justitiæ sed ex sola acceptantis liberalitate*.

Ce double aspect du mérite ainsi dégagé par l'École n'était d'ailleurs pas une simple distinction verbale. Il répondait, au contraire, à un besoin réel d'analyser la dignité très inégale des œuvres humaines et, de ce chef, allait servir à en préciser plus exactement la valeur, suivant les cas, dans l'économie totale du surnaturel chrétien.

4^e Rôle du mérite. — Étant admis en principe que l'homme peut mériter quelque chose devant Dieu, il est clair que la situation est très différente suivant qu'il s'agit d'œuvres faites avec ou sans le secours de la grâce. Depuis saint Augustin surtout, l'attention se portait de préférence sur la première catégorie et l'on ne pensait guère qu'à l'état du chrétien justifié. Mais ne fallait-il pas envisager aussi le cas de l'infidèle ou du pécheur en marche vers la justification ? La théologie de l'École s'est ouverte à ce problème et c'est la distinction entre les deux sortes de mérites qui fut le fil conducteur de la pensée médiévale à travers ce monde nouveau.

1. Mérite « de condigno ». — Parce qu'il signifie une valeur stricte et se fonde sur une proportion intrinsèque de l'œuvre à la récompense, le mérite ne saurait exister de condigno, quand il s'agit de l'ordre surnaturel, qu'au moyen de la grâce sanctifiante. *Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos*, suivant le principe posé par saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. CIX, a. 5. Cf. S. Bonaventure, *In II^{um} Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. III, t. II, p. 667 : *In quantum ortum habet a gratia, sic, cum gratia reddat hominem acceptum Deo et sit quid divinum et ad hoc sit ordinata ut ducat ad Deum, opus illud est meritorium merito condigni*.

Voilà pourquoi il ne peut absolument pas être question pour l'homme de mériter la vie éternelle sans la grâce. S. Thomas, *ibid.*, q. CIX, a. 5, et q. CXIV, a. 2, pas davantage de se mériter à lui-même la première grâce. *Ibid.*, a. 5. Sur ces deux points fondamentaux, il ne pouvait y avoir et il n'y eut de fait aucune hésitation.

Mais, étant donné que la grâce est nécessaire pour le mérite de condigno, ne peut-on corrélativement se demander si elle est suffisante ? C'est la question capi-

tale du rapport de nos œuvres à la récompense céleste. Depuis longtemps posée, elle ne fut pas toujours résolue de la même façon.

a) Le problème au début du XIII^e siècle. — Plusieurs Pères depuis Origène, voir col. 627, ont contesté que la gloire céleste pût jamais nous être due en justice et le dernier mot de saint Augustin à cet égard est pour dire qu'elle se ramène, en somme, à la grâce. Voir col. 650. Abélard avait de nouveau soulevé le problème, voir col. 670 ; il était normal qu'il s'affirmât de plus en plus nettement à mesure que la théorie du mérite se faisait plus précise.

Or la réponse à cette question fut souvent négative. Telle est clairement, au début du XIII^e siècle, la position prise par Alain de Lille. Après avoir établi en principe que toutes nos actions sont dues à Dieu, *De art. cath. fidei*, II, 5, P. L., t. CCX, col. 606, il en conclut logiquement qu'il n'y a pas de place pour le mérite proprement dit et que les rémunérations de Dieu sont pour nous une grâce et non un salaire : *Bene enim mereri proprie dicitur qui sponte alicui benefacit quod facere non tenetur... Ergo meritum nostrum apud Deum non est proprie meritum, sed solutio debiti. Sed non est merces nisi meriti vel debiti præcedentis. Sed non meremur proprie : ergo quod dabitur a Deo non erit proprie merces sed gratia. Ibid.*, 18, col. 608. — Ailleurs l'auteur invoque, pour aboutir à la même conclusion, la nécessité de la grâce, qui fait que toutes nos œuvres sont, en définitive, des dons divins : *Boni operis homo auctor non est auctoritate, sed solo ministerio. Unde non proprie dicitur mereri vitam æternam. Seul donc le Christ a « proprement mérité la vie éternelle », tandis que nous n'avons de vrai droit qu'au châtement. Cependant, en dernière analyse, il ne s'agit là que de nuances et l'auteur n'entend pas nier que nous ayons un mérite à l'égard de la vie éternelle, mais seulement dire que ce mérite est moins strict qu'à l'égard de la peine. *Bona opera proprie nostra non sunt... Opera vero mala nostra sunt proprie... Sic ergo, inspecta ratione merendi, magis proprie dicitur homo mereri pœnam quam primum. Theol. reg.*, 82, *ibid.*, col. 663.*

C'est sans doute vers le même temps qu'il faut placer l'auteur inconnu de ces *Quæstiones in epistolas Pauli* qu'on ne peut plus attribuer à Hugues de Saint-Victor. Voir ici t. VII, col. 248. *Quæritur*, écrit-il à propos de Rom., VIII, 18, *an merita sanctorum sufficiant ad futuram vitam consequendam* ? La lettre de l'Apôtre lui suggère une réponse où l'on sent l'intention de préciser et de sauver le mérite des saints sans le transformer en droit strict : *Non negat Apostolus quin merita sanctorum ad consequendam gloriam sufficiant, sed ad tam excellentem gloriam non sunt condigna. In Epist. ad Rom.*, q. 202, P. L., t. CLXXV, col. 481. Cf. *ibid.*, q. 62, col. 449.

En regard du même problème toujours pendant, Guillaume d'Auvergne prend une semblable attitude. Contre ceux qui n'accordent à nos œuvres aucune valeur proprement dite en regard de la gloire, il établit *quod gratiæ debetur gloria*. Mais il n'admet pas pour autant le mérite de condigno entendu comme *strictum meritum vel debitum*, et la raison en est *quoniam operi nihil debetur ad primum nisi ratione gratiæ ex qua est aut ratione divine promissionis sive conventionis. Opera*, fol. CCXXXI, r^o et v^o.

Il semble que jusqu'ici le mérite de condigno ait rencontré plus d'adversaires que de partisans.

b) Positions affirmatives de la grande scolastique. — En plein XIII^e siècle, les Commentaires de saint Bonaventure et de saint Thomas sur le livre des *Sentences* témoignent également que la génération suivante se posait toujours la même question et que les esprits se divisaient à son endroit. Tous deux se sont employés,

non d'ailleurs sans présenter entre eux quelques divergences, à concilier les opinions contradictoires au prix de quelques distinctions.

Après avoir exposé que les uns ont ramené la gloire au mérite de *congruo*, les autres au mérite de *condigno*, saint Bonaventure explique pour son compte qu'il y a du vrai dans les deux réponses, suivant le point de vue auquel on se place. Si l'on regarde au seul effet de notre propre volonté, à la libéralité divine qui nous comble de ses dons, au temps dans lequel se produisent nos œuvres, il faut parler de *meritum congrui*. Mais si l'on envisage la grâce qui est le principe de nos bonnes actions, la promesse que Dieu a faite de les couronner et la difficulté qu'elles présentent, alors il est vrai de dire que la gloire est l'objet d'un *meritum condigni*. In *II^{um} Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. iii, t. ii, p. 666-668. Cf. In *III^{um} Sent.*, dist. IV, a. 2, q. ii, t. iii, p. 107, où il dit simplement : *Meritum condigni quo quis ex tanta caritate meretur tantam gloriam*.

Ingénieuse solution et tout à fait caractéristique du génie subtil de l'École, qui a l'air de mettre tout le monde d'accord. Mais, en réalité, elle revient évidemment à lâcher ici le mérite de *congruo*, qui reste une vue théorique de l'esprit, au profit du mérite de *condigno* pratiquement toujours assuré. On ne voit surtout pas ce qui donne à H. Schultz, p. 276, le droit de dire que saint Bonaventure sacrifierait le *meritum condigni* au *meritum digni*, qui se réalise seulement, comme on l'a vu, dans le cas d'un juste qui intercède pour autrui.

En présence du même débat, saint Thomas fait preuve d'un semblable éclectisme : *Videntur utrique, dit-il, quantum ad aliquid verum dicere*. Car il y a lieu de distinguer, à son sens, l'égalité de quantité et l'égalité de proportion. *Secundum quantitatis æqualitatem ex actibus virtutum vitam æternam non meremur...*; *secundum autem æqualitatem proportionis ex condigno meremur vitam æternam*. Mais, non content de cette balance des opinions qui suffisait à saint Bonaventure, le Docteur angélique indique aussitôt de quel côté penche son jugement : *Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam æternam posse mereri verius dicere videntur*. La raison en est que, s'il ne saurait y avoir de justice commutative entre Dieu et l'homme, il y a du moins justice distributive : *In redditione præmii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse [Deus] unicuique secundum opera reddat*. Et ceci est suffisant pour rétablir une véritable *condignitas*. In *II^{um} Sent.*, dist. XVII, q. i, a. 3, *Opera*, t. viii, p. 367.

Cette même position se retrouve dans la Somme, I^a-II^e, q. cxiv, a. 3, où, après avoir dit que l'œuvre humaine, considérée seulement comme fruit du libre arbitre, ne fonde qu'une *congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis*, il ajoute : *Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno*. Et il explique aussitôt, *ibid.*, ad 2^{um}, comment il faut entendre le texte célèbre où saint Augustin ramène la vie éternelle à une grâce : *Verbum illius intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei; meritum autem nostrum est causa subsequens*.

D'après A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. iii, p. 635-636, la position de saint Thomas manquerait ici de netteté, et il y aurait quelque anomalie à ce qu'« une même chose soit *ex condigno* sous un rapport, *ex congruo* sous un autre ». Au lieu de procéder à des affirmations massives, l'École, en effet, aime déployer son esprit de finesse en démelant jusqu'en des précisions qui nous semblent parfois subtiles ou superflues les divers éléments d'une même réalité. Mais ce besoin de distinctions formelles auquel cède ici le Docteur angélique ne doit pas faire mécon-

naître qu'au fond, comme tout à l'heure saint Bonaventure, c'est bien au mérite de *condigno* que s'arrête sa pensée.

Plus subtilement on a cru voir une opposition entre cette doctrine et la thèse générale rapportée plus haut, voir col. 682, où saint Thomas pose en principe, *ibid.*, a. 1, qu'il ne saurait y avoir de l'homme à Dieu *justitia secundum absolutam æqualitatem* et que, par conséquent, nous ne pouvons mériter que *secundum quid*. D'où H. Schultz, *loc. cit.*, p. 275-276, ne craint pas de dire qu'avec de telles prémisses le *meritum condigni* ne peut être qu'une expression impropre. N'est-ce pas un singulier pédantisme que de taxer d'inconséquence le docteur qui croit pouvoir, sans le moindre embarras, associer ces deux termes à quelques pages d'intervalle? Pour tout lecteur impartial, il est visible que le mérite *secundum quid* de l'art. 1 donne, si l'on peut dire, le ton général de nos relations avec Dieu, dont l'art. 3 vient spécifier aussitôt un cas particulier.

D'après saint Thomas, en somme, n'étant pas les égaux de Dieu, nous ne pouvons mériter dans l'ordre surnaturel que s'il nous en donne lui-même le droit et les moyens ; mais, sur cette base, aussitôt que nous agissons sous l'influence de la grâce, rien n'empêche que nous puissions mériter de *condigno* la récompense qu'il nous assigne comme fin.

c) *Divergences postérieures*. En vertu du même principe, saint Thomas établit ensuite que nous ne saurions mériter de *condigno* la première grâce, ni pour nous-mêmes ni pour les autres, *ibid.*, a. 5-6, mais seulement l'augmentation de la grâce déjà possédée. *Ibid.*, a. 8.

Sur ce dernier point, il est en désaccord avec saint Bonaventure, qui n'admet à cet égard qu'un *meritum digni*. Car, à son sens, il y a ici *dignitas cum gradus inferioritate*, c'est-à-dire disproportion entre le but et les moyens. Et sic, conclut-il, *habens gratiam minorem meretur per bonum usum pervenire ad gratiæ cumulum et hic modus merendi, etsi deficiat a merito condigno et contineatur sub merito congrui, maxime tamen... accedit ad perfectionem meriti, et ideo quasi medium tenet inter meritum congrui et meritum condigni*. In *II^{um} Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. ii, t. ii, p. 665. Sur quoi les éditeurs s'efforcent de montrer qu'il n'y a là qu'une différence de mots avec la doctrine de saint Thomas. Mais ce sont des mots qui expriment des concepts divergents. Avec beaucoup plus de raison les théologiens impartiaux reconnaissant le désaccord, voir J. van der Meersch, *Tract. de divina gratia*, p. 374, et ajoutent que ce point est un de ceux où s'accuse la tendance du Docteur séraphique à réduire le mérite de *condigno* au profit du mérite de *congruo*.

Des deux conceptions en présence, c'est, à n'en pas douter, celle de saint Thomas qui représente le mieux la pensée générale de l'École. Voir le *Compendium theol. verit.*, v, 15, p. 164 : *Sicut liberum arbitrium per gratiam meretur merito condigni augmentum gratiæ in statu viæ, sic etiam meretur merito condigni ipsius complementum in statu patriæ*. Cependant la doctrine opposée de saint Bonaventure empêche qu'on puisse parler ici d'unanimité.

Même entre les maîtres de l'École, il existait, comme on le voit, de notables nuances. Il n'est pas surprenant que des esprits à tendance plus critique aient repris, à l'égard du mérite, la thèse négative que saint Thomas et saint Bonaventure étaient d'accord pour écarter. C'est ainsi que les éditeurs franciscains de ce dernier signalent, t. ii, p. 668, que Durand de Saint-Pourçain refusait de reconnaître un *meritum de condigno stricte et proprie sumptum, videlicet pro actione voluntaria propter quam debetur merces ex justitia sic quod, si non reddatur, ille ad quem pertinet reddere injuste faciat*. Plus tard encore, Wyclif con-

testait avec force à la créature la possibilité d'acquiescer aucun mérite de *condigno* devant Dieu : *Nulla creatura potest a Deo mereri aliquid nisi de congruo, sic quod nihil penitus de condigno. De dominio divino*, III, 4, édition R. L. Poole, Londres, 1890, p. 228. Cf. *ibid.*, 6, p. 249-256.

Il est bon de se rappeler ces discussions d'école pour comprendre les débats qui devaient se produire chez les Pères de Trente, et apprécier la prudence voulue des termes dans lesquels le concile formule sa définition. Mais, au total, il ne s'agit là que de divergences superficielles. Dans l'ensemble, l'École s'accorde à professer que, si la grâce est indispensable pour le mérite de *condigno*, elle est suffisante pour l'obtenir.

2. *Mérite « de congruo »*. — Si les bonnes actions faites en état de grâce peuvent seules prétendre au mérite de *condigno*, s'ensuit-il que les autres soient sans valeur ? La question se posait surtout pour les œuvres préparatoires à la justification, dont la nécessité était unanimement reconnue. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2118-2120. Ce qui obligeait à en admettre jusqu'à un certain point l'efficacité, sans néanmoins compromettre le dogme capital de l'absolue gratuité de la grâce. A ce problème délicat, puis à quelques autres du même ordre, la doctrine du mérite de *congruo* fournit la solution.

a) *Problème de la préparation à la grâce : École franciscaine*. — Il est classique à cet égard, chez les historiens protestants, de signaler, dans l'ancienne école franciscaine, une tendance particulièrement favorable aux œuvres de l'homme en vue de la justification. C'est là surtout que s'affirmerait le mérite de *congruo*, au point de représenter ce qu'on appelle un véritable « néo-semipélagianisme ». F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 544-547. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 644.

De fait, Alexandre de Halès attribue au mérite de *congruo* chez le pécheur le même rôle qu'au mérite de *condigno* chez le juste : *Sicut noliit [Deus] dare gloriam homini quin præcederet in homine quodammodo meritum condigni per usum gratiæ..., sic noliit dare gratiam nisi præbulo merito congrui per bonum usum naturæ, ut sic homo efficeretur gloriosior et laudabilior. Sum. theol.*, p. II^a, q. xcvi, m. 1. Cette réflexion est faite au sujet du premier homme, qui, d'après l'école franciscaine, fut admis à se préparer à la grâce par l'usage préalable de ses dons naturels. Mais, outre qu'à propos de ce cas particulier Alexandre entend bien formuler une loi générale de la Providence, ce *meritum congrui* revient ailleurs sous forme de *meritum interpretativum*, p. II^a, q. lxxix, m. 5, a. 2, n. 1, qui présente exactement le même sens, quand il s'agit d'expliquer le texte de Zacharie, I, 3 : *Convertimini ad me et ego convertar ad vos*.

Or les mêmes positions au sujet du premier homme sont adoptées par saint Bonaventure. In II^{um} Sent., dist. XXIX, a. 2, q. II, t. II, p. 703. Un peu plus haut, *ibid.*, dist. XXVII, a. 2, q. II, p. 665, le Docteur séraphique appliquait le même principe aux bonnes œuvres du pécheur : *...Est congruitas sine dignitate et sic peccator per bona opera in genere, facta extra caritatem, meretur de congruo primam gratiam*.

La valeur du mérite de *congruo* est fort bien exprimée par l'adage célèbre : *Faciendi quod in se est Deus non denegat gratiam*. Cette formule n'était pas sans attaches avec la théologie patristique. F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 545, en relève une certaine approximation chez saint Jérôme, *Dial. adv. Pelag.*, III, 6, P. L., t. xxiii (édit. de 1865), col. 601-602 : *[Deus] coronat in nobis... quod ipse operatus est : voluntatem nostram quæ obtulit omne quod potuit et laborem qui contendit ut faceret*. Mais on peut remonter plus haut, puisqu'on la trouve déjà chez Origène,

Cont. Cels., XII, 42, P. G., t. XI, col. 1481. Cf. In Matth., com. series, 69, t. XIII, col. 1710. Du beau livre de L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*. Essai historique, Paris, 1912, p. 91-93, 158, il ressort que cette idée fut admise, en termes plus ou moins analogues, par plusieurs Pères grecs. Voir, par exemple, S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XVIII, 6, P. G., t. xxxv, col. 992 ; S. Grégoire de Nysse, *Orat. cat. magna*, 30, t. XLV, col. 77 ; S. Jean Chrysostome, *In Rom.*, hom. XXVI, 4, t. LX, col. 642 ; S. Nil, *Epist.*, I, 154, t. LXXIX, col. 145. Il n'en est pas moins vrai que c'est au Moyen Âge seulement que l'adage commence à devenir classique, et il y a là un nouvel indice des préoccupations nouvelles qui commençaient à se faire jour.

Alexandre de Halès l'accepte dans toute sa plénitude sans la moindre restriction. *Si obtulerimus quæ ex nobis sunt, consequemur ea quæ Dei sunt*. De ce texte d'origine inconnue, qu'il recueille sous le nom d'Origène, l'auteur déduit : *Ergo si Deo offerimus nostram voluntatem et ea quæ in nobis sunt, ex natura consequimur quæ Dei sunt, scilicet beatitudinem æternam. Sum. theol.*, p. III^a, q. lxxix, m. 1, a. 1. Et un peu plus loin, *ibid.*, m. 5, a. 3, il ne manque pas de faire observer que le *facere quod in se est* comporte des applications différentes : chez l'infidèle, il ne peut être question que de sa raison naturelle, tandis que le fidèle pécheur bénéficie, en outre, des lumières de la « foi informe » qui agissent toujours en son âme.

Saint Bonaventure adopte également la formule : *Faciendi quod in se est*. Voir In II^{um} Sent., dist. XXVIII, a. 2, q. I, t. II, p. 683. Il en donne même cette variante expressive : *Si facit homo quod in se est, Deus facit quod in se est*. In IV^{um} Sent., dist. XVI, p. II, a. 2, q. II, et dist. XVII, p. I, a. 1, q. IV, t. IV, p. 408 et 424. Et il est acquis sans conteste qu'aux œuvres faites dans ces conditions il attribue un *meritum congrui*. Voir In III^{um} Sent., dist. IV, a. 2, q. II, t. III, p. 107 : *Est meritum congrui in quo peccator dicitur gratiam sibi mereri cum ad gratiam se disponit*. Cf. In II^{um} Sent., dist. XXVII, a. 2, q. II, t. II, p. 665.

Ni l'un ni l'autre cependant ne méritent le reproche de « néo-pélagianisme » qu'on leur a adressé. Car le Docteur séraphique, ainsi qu'il ressort du dernier texte cité, pense uniquement à une « disposition » à la grâce et non pas à un droit. Cf. In II^{um} Sent., dist. XXIX, a. 1, q. II, ad 6^{um}, t. II, p. 699. Il en est de même chez Alexandre de Halès, p. III^a, q. lxxix, m. 3, a. 3 : *Non prævenit gratiam ut meritum seu meritorie... ; prævenit tamen actio illa gratiam ut disponat ad illam..., non sicut causa gratiæ sed sicut dispositio habilitans ad recipiendam gratiam*. Voir sur ce point K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*, Leipzig, 1907, p. 71-74.

Du reste, cette préparation elle-même ne se fait que sous l'influence de la grâce, comme le reconnaissent des protestants impartiaux. Voir Heim, *op. cit.*, p. 117-122, dont les conclusions sont retenues par R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 404-405, 415-417. La seule particularité est que les docteurs franciscains appellent cette grâce *gratia gratis data* et la ramènent à la Providence générale de Dieu dont tout homme est investi. Mais, dans ce sens, ils la tiennent, à n'en pas douter, pour indispensable. Ainsi saint Bonaventure, In II^{um} Sent., dist. XXVIII, a. 2, q. I, t. II, p. 682 : *Tenendum est igitur quod liberum arbitrium, si excusetur per aliquod donum gratiæ gratis datæ, potest ad gratiam gratam facientem se de congruo disponere ; si autem omni tali munere contingat ipsum destitui, nunquam possit ad illam disponi*. Autres références à l'art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2119. Voir sur ce point l'important mémoire de Fr. Mitzka, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die*

heiligmachende Gnade, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1926, t. I, p. 27-72 et 220-252, qui, à propos de saint Bonaventure, expose et précise les principes de toute l'école franciscaine en général.

Ainsi l'appréciation des œuvres préparatoires à la justification se ramène, comme on l'a dit, à « un intermédiaire entre le mérite et le non-mérite ». K. Heim, *op. cit.*, p. 71; cf. p. 148. Tel est, en effet, le sens spécial du mérite de *congruo*, qui permet de rendre justice aux bonnes actions de l'homme, sans méconnaître que Dieu en reste la source et qu'elles n'ont de valeur qu'au regard de sa bonté.

b) *Problème de la préparation à la grâce : École dominicaine.* — Cette conception, au demeurant, est si peu propre à l'école franciscaine qu'on la retrouve dans toutes les autres. Quoique très fidèle à l'idée d'une école franciscaine, R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 415, n. 2, convient que la *ratio congruentiae* à l'égard de la première grâce se retrouve chez Henri de Gand, *Quodl.* IV, q. XIX, et que sur ce point Pierre de Tarentaise ne fait plus d'une fois que copier saint Bonaventure. Voir également sur Pierre de Tarentaise le *scholion* des éditeurs de Quaracchi, t. II, p. 683. Ce dernier nom suffit à prouver que le mérite de *congruo* n'est pas étranger aux théologiens de l'école dominicaine. De fait, on le trouve en termes exprès chez ses plus illustres représentants.

« Albert le Grand, écrit F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 548, était semipélagien comme Alexandre et Bonaventure. » Qualificatif très révélateur des tendances de l'historien, mais d'ailleurs injustifié; car Albert enseigne, bien entendu, l'absolue nécessité de la grâce et son antériorité à tout mérite de notre part. *Profanum est dicere nisi quod gratia semper prævenit voluntatem et erigit voluntatem ut velit bonum. Sum. theol.*, p. II^a, tr. XVI, q. C, m. 1, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XXXIII, p. 246. Et il cite comme autorité, en les attribuant à Prévôtin, ces deux vers de facture très augustinienne, qui avaient déjà cours dans l'École, au dire de Guillaume d'Auvergne, *Opera*, fol. CCXXXI^{ro}, sous le nom de l'évêque du Mans Hilbert :

Quidquid habes meriti prævenit gratia donat,
Nil Deus in nobis præter sua dona coronat.

Il laisse néanmoins, comme on l'a dit, « une porte ouverte » au mérite en vue de la première grâce. H. Schultz, *loc. cit.*, p. 271. Car si, en tant que « préparation de la grâce », la prédestination est absolument gratuite, la collation de la grâce, d'après lui, s'accompagne d'une raison. *Appositio gratiæ... potest... habere rationem ut rationabilis esse videatur, et hæc ratio non est antecedens sed concomitans. Unde hæc ratio potest esse scientia meritorum. Sum. theol.*, p. I^a, tr. XV, q. LXIII, m. 3, a. 1, t. XXXI, p. 648. Voilà pourquoi il y a lieu de concevoir une préparation à la grâce et de ranger les œuvres faites en état de péché dans une catégorie inférieure de mérite : *Minus improprie dicitur mereri aliquis per bona facta in mortali peccato. Ille enim ex debito non potest mereri; sed tamen a magistris dicitur quod de congruo meretur gratiam. Et verius diceretur quod mereretur eam de minus incongruo, quia scilicet magis se disponit ad gratiam per opera quæ facit quam ille qui non facit. In III^{um} Sent.*, dist. XVIII, A, a. 1, t. XXVIII, p. 313.

On accorde du moins à saint Thomas, Loofs, *ibid.*, p. 548-550, l'honneur de faire exception en se rattachant au pur augustinisme. Et ceci correspondrait sans nul doute à ce mouvement de « réaction religieuse » que veut à son tour lui imputer A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 643, à l'égard de l'école franciscaine.

Pour réduire cette antithèse à ses justes proportions

il faut tout d'abord tenir compte que, dans ses œuvres de jeunesse, éminemment représentées par son *Commentaire sur les Sentences* (1253-1255), il se tient exactement sur la même ligne que les docteurs déjà cités. *Dicimus quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest præparare; faciendo enim quod in se est gratiam a Deo consequitur.* Sans doute le libre arbitre lui-même est une grâce, *gratia gratis data*, mais seulement en tant que ce mot désigne la Providence générale de Dieu sur nous, *ipsa divina providentia quæ omnibus rebus gratis impendit ex sua bonitate ea quæ ipsis conveniunt. In II^{um} Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 4, t. VIII, p. 380-381. Le bon usage de cette liberté est une disposition à la grâce et devient, jusqu'à certain point, un mérite de *congruo* : *Deus dat gratiam indignis, quia his dat qui non sunt sufficienter ad hoc digni sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri. Ibid.*, dist. XXVII, q. I, a. 4, ad 4^{um}, p. 368. Cf. *ibid.*, a. 6, p. 371. Des textes similaires, pris dans les œuvres du même temps, ont été réunis par J. Stuffer, *Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1923, t. XLVII, p. 161-173.

Il est vrai que la *Somme théologique* représente sur ce point une notable réaction, qui frappe déjà Cajétan. Le saint docteur y conserve toujours la nécessité de se préparer à la grâce et, par conséquent, l'adage *Facienti quod in se est*, I^a-II^a, q. CXXI, a. 2-3; mais c'est après avoir expliqué qu'en plus du don de la liberté cette préparation demande *aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum. Ibid.*, q. CIX, a. 6. Ainsi donc l'accès à la grâce ne peut lui-même se faire que par la grâce.

Dans cette voie, on a prétendu, Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 551-552, cf. R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 430, que saint Thomas aurait fait subir au concept classique du mérite de *congruo* une transformation qui équivaldrait à le nier. Au lieu de signifier une valeur autonome, il ne serait plus qu'un aspect des œuvres faites en état de grâce. On invoque pour cela l'art. 3 de la q. CXIV, où le saint docteur explique, en effet, qu'il y a mérite de *condigno* par rapport à la vie éternelle, mais à condition de ne pas considérer dans l'œuvre méritoire le seul fruit de la liberté : *Si consideretur [opus meritorium] secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas..., sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis.* Mais on ne prend pas garde que saint Bonaventure se livre, lui aussi, voir col. 691, à une semblable dissociation formelle des éléments de notre mérite, sans pour cela nier le mérite de *congruo*. Car, si la *congruitas* est ici un simple aspect d'une œuvre qui a par ailleurs des titres à la *condignitas*, rien n'empêche que, dans d'autres circonstances, elle soit réalisée pour elle-même, lorsque précisément il s'agit d'œuvres où le libre arbitre n'est pas intrinsèquement surnaturalisé par la grâce sanctifiante. Saint Thomas suppose à coup sûr cette hypothèse, quand il écrit un peu plus loin, après avoir défini le mérite de *condigno*, *ibid.*, a. 6 : *Alio modo habet [opus nostrum] rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio in quantum voluntarie aliquid facimus. Et ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellenter virtutem excellentius operetur.* Le cas d'un homme qui « use bien de ses forces » n'a évidemment rien d'irréalisable; pour la même raison et dans le même sens, on voit que tous les principes de saint Thomas le poussaient logiquement à reconnaître que le mérite de *congruo* peut devenir une réalité.

Il n'y a donc pas lieu d'opposer le Docteur angélique aux représentants de l'école franciscaine. Tout ce qu'on peut faire observer, c'est qu'il ne met pas la moindre réserve à dire que l'homme ne peut se mériter à lui-même la première grâce, *ibid.*, a. 5 : [*Gratia*] *non potest cadere sub merito non habentis gratiam* et que, plus haut, en parlant de la préparation nécessaire à la grâce, q. cxi, a. 2-3, il s'abstient de jamais faire intervenir le mérite de congruo. Il y avait là une nuance, et qui ne devait pas échapper aux disciples fidèles du Docteur angélique; mais elle ne suffit pas à créer une divergence de fond.

c) *Problème de la préparation à la grâce : Témoignages isolés.* — En dehors des deux grandes familles, franciscaine et dominicaine, bien d'autres maîtres ont enseigné, qu'on ne saurait grouper en écoles précises. Quelques témoignages suffiront à montrer que leurs doctrines ou du moins leurs tendances n'étaient pas différentes.

L'auteur non encore identifié des *Quæstiones in Epistolas Pauli* écrit des philosophes païens : *Ideo inexcusabiles fuerunt, quia non fecerunt quantum potuerunt*. Ce qui laisse entendre qu'ils seraient arrivés à la foi s'ils avaient fait tout ce qui dépendait d'eux. Et l'auteur, en effet, de rapporter aussitôt diverses opinions plus ou moins accentuées dans ce sens, dont notamment celle-ci : *Tametsi fidem non possent mereri, tamen ex eo quod habebant idonei et apti ad fidem suscipiendam potuerunt fieri*. Sans adopter cette solution, il admet pour son propre compte *quod Deum glorificare potuerunt ex parte etsi nondum perfecte*. Car les pécheurs eux-mêmes peuvent faire bien des œuvres bonnes : *Multa faciunt bona licet ad salutem insufficientia*. In *Epist. ad Rom.*, q. 38-39, P. L., t. cxxv, col. 440-441. Un peu plus loin, q. 99, col. 459, l'auteur en précise ainsi la portée : *Bona opera quæ fiunt ante fidem, etsi non prosint ad vitam promerendam, valent tamen ad suscipiendam*.

C'était la doctrine du mérite de congruo sans le terme, peu usité sans doute, sinon absolument inconnu, à ce moment-là. Guillaume d'Auvergne le prononce expressément : *Qui orat Deum ut remittat sibi peccata sua et qui facit quod suum est vel potest lugendo, dolendo, penitendo, lachrimando, congruit divinæ bonitati ut misereatur ipsius. Congruit etiam cordi sic parato ut respiciatur a Deo eique gratiam suam infundat. Merito ergo congrui dicitur mereri remissionem peccatorum vel gratiam qua Deo gratus et acceptabilis fiat. De meritis*, dans *Opera*, fol. ccxxix^{re}.

Pour voir combien la question des œuvres préparatoires à la justification divisait peu la théologie médiévale, il suffit de lire ces lignes sereines du *Compendium theol. veritatis*, v, 11, p. 161, qui donnent très exactement, si l'on peut dire, la note moyenne de l'enseignement reçu : *Nullus meretur sibi gratiam merito digni vel merito condigni, sed tantummodo merito congrui*.

La tendance ne fera que se développer, au xiv^e siècle, comme on le verra bientôt, voir plus bas, col. 704, sous l'influence du nominalisme. C'est au point que Thomas Bradwardin († 1349) croyait voir « le monde presque tout entier revenir à l'erreur de Pélagé ». Une des formes les plus graves de cette invasion lui paraissait précisément être la doctrine du mérite de congruo. Voici, en effet, les principales thèses où il condense les erreurs de ses contemporains : *Quod merita non sunt causa principalis gratiæ nobis datæ, sed causa sine qua non datur* (1, 36). *Quod homo non potest ex se mereri propriæ gratiam, potest tamen se debite præparare et tunc Deus sibi dabit gratiam suam gratis* (1, 37). *Deum semper prævenire pulsando et excitando ad gratiam... et hominem subsequi aperiendo et consentiendo, et hoc ex propriis viribus per seipsum* (1, 38). *Homines ex solis*

propriis viribus gratiam Dei mereri de congruo, non autem de condigno (1, 39). De ces erreurs, la dernière, qui les résume toutes, lui paraît la plus grave tout à la fois et la plus répandue : *Et quia iste error est famosior cæteris his diebus et nimis multi per ipsum in pelagianum præcipitulum dilabuntur, necessarium videtur ipsum diligentiori examine perscrutari*. Suit, en effet, une critique qui ne couvre pas moins de quarante pages in-folio. De *caussa Dei contra Pelagium*, cité dans W. Münscher, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 3^e édit., Cassel, 1834, t. II, p. 156, et de là reproduit dans A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 652.

Il n'y a pas à tenir compte des alarmes doctrinales de Bradwardin, qui était, comme il en convient, à peu près seul à les formuler et qui versait lui-même, par réaction, dans le prédestinarianisme le plus complet. Voir AUGUSTINISME, t. I, col. 2536-2537. Mais rien n'empêche de retenir son témoignage historique sur la popularité du mérite de congruo dans les écoles de son temps.

d) *Quelques problèmes secondaires.* — Cette même notion servait aussi à résoudre quelques problèmes de moindre importance. Elle s'appliquait à point nommé, chaque fois qu'il y avait une valeur morale à sauvegarder sans qu'il pût être question de mérite proprement dit.

Ainsi en était-il du mérite pour les autres. L'Écriture signale à maintes reprises l'efficacité de la prière des justes, mais en notant aussi des cas où elle est impuissante : le mérite de congruo fournit à saint Thomas la solution de cette apparente antinomie. *Merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus... Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiam proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius. Sum. theol.*, I^a-II^a, q. cxiv, a. 6. Bien entendu, il est dans la nature d'un tel mérite de n'être pas nécessairement efficace. Cependant le Docteur angélique lui reconnaît, dans son commentaire des *Sentences*, une valeur plus grande qu'à celui du pécheur qui prie pour lui-même : *Est hic plus de ratione meriti quam quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo. In I^{um} Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 6, t. viii, p. 371*. On a vu que saint Bonaventure et d'autres avaient adopté pour ce cas spécial le terme moyen de *meritum digni*; mais, au fond, leur pensée ne diffère pas de celle de saint Thomas.

En dehors de l'accès à la première grâce, l'expérience des âmes assure bien que les principes de la théologie amenaient à se poser le cas, non moins pratique, du retour en grâce en cas de péché. Un homme peut-il se mériter à lui-même sa conversion éventuelle? Sur ce point, la réponse de saint Thomas, dans la *Somme*, I^a-II^a, q. cxiv, a. 7, est résolument négative : *Respondeo dicendum quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui*. Il va de soi, en effet, que le mérite de condigno est ici impossible; mais le mérite de congruo lui paraît également exclu. Si, en effet, le succès de la prière faite pour un pécheur se heurte à l'obstacle de son péché, *multo magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est in eo qui meretur et in eo cui meretur; hic enim utrumque in unam personam concurrunt*. Cependant le texte *Non injustus est Deus ut obliviscatur operis vestri*, Hebr., vi, 10, lui suggère ailleurs une solution plus consolante. Après avoir écarté le *meritum condigni*, il continue : *Aliud [est] quod soli misericordiæ innitur, quod dicitur meritum congrui. Et de isto dicit quod iustum est, id est congruum quod homo qui multa bona*

fecit meretur. Ista enim miseriordia est adjuncta quodammodo iustitiae plus quam in illo qui nunquam aliquid fecit. Et isto modo non obliviscitur Deus operis nostri. In Epist. ad Hebr., vi, lect. 3, Opera, t. XXI, p. 633. D'où il suit que saint Thomas, comme le concède Chr. Pesch, Præl. dogm., Fribourg-en-B., 4^e édit., 1916, t. v, p. 266, in hac doctrina sibi constans non est.

On ne s'étonnera pas que l'opinion la plus favorable à la nature humaine ait les préférences de saint Bonaventure. Voir *In II^{um} Sent.*, dist. XXVIII, bid. II, t. II, p. 691 : *Si quærat utrum aliquis in statu gratiæ existens possit sibi mereri primam gratiam post recidivum, et hoc orando et petendo ut, si caderet, Deus illum relevaret, dicendum quod non potest ex merito condigni, sed solum ex merito congrui.* A plus forte raison cette doctrine se retrouve-t-elle chez Scot. Voir *Opus Oxon.*, I, I, dist. XIV, q. II, n. 15, édit. de Lyon, 1639, t. IX, p. 45 : *Potest dici quod Deus disponit per attritionem in aliquo tempore, tanquam per aliquod meritum de congruo, in aliquo instanti dare gratiam.*

Il semble que la même solution doive s'appliquer au problème tout voisin de la persévérance finale. Saint Thomas n'admet pas de mérite à cet égard. Car, dit-il, I^a-II^o, q. cxiv, 1. 9, *illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium.* Or le don de la persévérance n'a et ne peut avoir son « principe » que dans la grâce : *Perseverantia viæ non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina quæ est principium omnis meriti.* La généralité absolue de cette réponse semblerait exclure même le simple mérite de congruo. Cependant le Docteur angélique reconnaît ici l'efficacité de la prière et équipe le cas à celui du pécheur qui sollicite le pardon d'un autre pécheur : *Etiā ea quæ non meremur orando impetramus. Nam et Deus peccatores audit peccatorum veniam petentes quam non merentur... Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quāvis sub merito non cadat.* Ibid., ad 1^{um}. Ailleurs, distinguant la *via orationis* de la *via meriti*, il donne comme exemple de la première le cas du juste qui obtient à un pécheur la grâce de la conversion : *Sicut quod unus homo impetrat alteri primam gratiam.* In IV^{um} Sent., dist. XLV, q. II, a. 1, sol. 1, t. XI, p. 366. Or, d'après la Somme, I^a-II^o, q. cxiv, a. 6, c'est là, comme on l'a vu, col. 698, le type même du mérite de congruo. Il y a donc tout lieu de croire que le mot seul manque à propos de la persévérance finale, sans que le Docteur angélique prétende par là nier la chose, que toute la logique de son système semble plutôt appeler.

Quoi qu'il en soit, au demeurant, de flottements inévitables, la théorie du double mérite est parfaitement ferme dans la théologie du XIII^e siècle, et les points secondaires qui divisent les docteurs sont de peu d'importance auprès de ceux qui les unissent. Si la valeur des œuvres humaines est inégale suivant qu'elles procèdent ou non d'un principe surnaturel, elles ont toutes leur prix à leurs yeux. C'est pourquoi les historiens protestants leur adressent à l'envi le reproche de semi-pélagianisme, comme d'ailleurs à l'Eglise tout entière dont ils sont les témoins, et saint Thomas lui-même, bien que censé le plus augustinien de tous, n'échappe pas à ce grief. F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 552, découvre chez lui tout au moins du « crypto-semipélagianisme » et Ad. Harnack, plus brutal, parle même à son sujet de pélagianisme tout court. *Dogmengeschichte*, t. III, p. 650; cf. p. 642-643. Jusqu'à travers la passion de dénigrement qui les inspire et les déformations flagrantes qu'ils trahissent,

ces gros mots et ce vain schématisme ne laissent-ils pas apercevoir combien large et harmonieuse, par rapport aux horizons rétrécis de la Réforme, est la vision du plan divin que la foi catholique suggérerait à l'esprit médiéval?

5^e Valeur du mérite. — Sur cet accord fondamental, on voit pourtant se dessiner dès le XIII^e siècle et s'accroître dans la suite des divergences spéculatives, quand il s'agit de préciser exactement le caractère du mérite et le dernier mot de sa valeur. Les courants généraux qui traversèrent la scolastique allaient ici faire sentir leur action.

1. *Système réaliste.* — Du moment que le mérite signifie essentiellement un droit à la récompense, la conception la plus obvie est assurément celle qui consiste à le tenir pour une valeur, non seulement objective, mais intrinsèquement proportionnée à son résultat. Il suffit pour cela de se représenter la grâce qui en est le principe comme une réalité d'ordre ontologique et c'est ce que toutes les écoles du XIII^e siècle faisaient couramment.

a) *École dominicaine.* — Ce réalisme, qui caractérise toute la doctrine du surnaturel dans saint Thomas, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2126, se répercute logiquement sur la notion du mérite.

L'idée fondamentale du Docteur angélique est que le mérite de condigno, le seul auquel soit dû proprement ce nom, suppose une proportion entre l'œuvre humaine et la récompense divine. Or cette proportion existe pour ainsi dire de plano, moyennant la grâce qui est en nous : *Quædam proportionis æqualitas invenitur inter Deum præmiantem et hominem merentem, dum tamē... meritum etiam sit per talem actum in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans.* In II^{um} Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 3, t. VII, p. 367. Cf. *ibid.*, a. 5, ad 3^{um}, p. 370 : *Per gratiam infusam constituitur [homo] in esse divino; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiæ.*

La Somme, I^a-II^o, q. cxiv, a. 1, précise que tout mérite de notre part suppose, au préalable, une *ordinatio divina*. Mais, sur la base de ce décret, nos œuvres surnaturelles ont, sans autre considération, une valeur réelle, parce qu'elles sont le fruit de la grâce. C'est pourquoi saint Thomas expose, *ibid.*, a. 3, que nous pouvons mériter proprement la vie éternelle : *Secundum quod procedit [opus meritorium] ex gratia Spiritus sancti, sic est meritum viæ æternæ ex condigno : sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam.* A côté de l'Esprit-Saint, qui est la grâce créée, il faut aussi faire entrer en ligne de compte le don créé qu'il dépose en nos âmes : *Attenditur etiam prælium operis secundum dignitatem gratiæ per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso jure adoptionis.* On ne saurait marquer plus fortement le rapport intrinsèque de continuité qui unit nos mérites à leur terme et, par conséquent, mieux exprimer l'absolu réalisme de leur valeur. Il s'ensuit que nos bonnes œuvres nous donnent une véritable créance sur Dieu. Non pas que Dieu puisse devenir notre débiteur, mais parce qu'il se doit à lui-même d'accomplir son décret. *Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.* Ibid., a. 1, ad 3^{um}.

b) *École franciscaine.* — Saint Bonaventure professe un réalisme non moins déterminé. Pour lui également, il existe *quædam commensuratio et adæquatio meriti ad præmium.* In IV^{um} Sent., dist. XXVII, a. 2, q. II, t. II, p. 664. Cf. *ibid.*, q. III, p. 666. Ce qu'il

entend, sinon d'une *commensuratio per omnimodam æquilitatem*, du moins *per quamdam convenientem proportionabilitatem sicut fructus dicitur recte commensurari semini*. *Ibid.*, ad 4^{um}, p. 668. La grâce rend possible cette commune mesure; car elle se traduit par la présence et l'action de Dieu en nous : *Gratia gratum faciens... nominat divinam influentiam per quam anima habet Deum et Deus habitat in anima*. *Ibid.*, q. iii, a. 1, p. 660. Elle donne, en conséquence, un caractère divin à tous les actes faits sous son influence : *In quantum ortum habet a gratia, sic, cum gratia reddat hominem acceptum Deo et sit quid divinum et ad hoc sit ordinata ut ducat ad Deum, opus illud est meritorium merito condigni*. *Ibid.*, q. iii, a. 2, p. 667. Cf. *ibid.*, a. 1, q. i, p. 654. D'où cette formule toute réaliste du mérite : [Est] *meritum condigni quando justus operatur pro se ipso, quia ad hoc ordinatur gratia ex condigno*. In 1^{um} Sent., dist. XLI, q. i, a. 1, t. i, p. 729.

Nos docteurs n'oublièrent pas, bien entendu, que tous nos mérites sont fondés sur les mérites du Christ. Mais ceux-ci ne nous sont pas étrangers : tout au contraire, en vertu de la *gratia capitis*, qui fait du Christ la tête du corps mystique, ils deviennent le principe effectif des nôtres. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. viii, a. 1-3; S. Bonaventure, In III^{um} Sent., dist. XIII, a. 2, t. iii, p. 283-293; cf. *ibid.*, dist. XVIII, q. ii, a. 1, p. 384. Et si l'on insiste en disant que, malgré tout, nos mérites sont, en fin de compte, une grâce, Guillaume d'Auvergne avait déjà répondu que ce fait augmente leur valeur, loin de la diminuer. *Nec propter hoc quoniam gratia est opus bonum vel donum Dei minus meritorium est; immo amplius, quoniam propter hoc et melius est et Deo magis acceptum*. De meritis, dans *Opera*, fol. ccxxxii r^o.

2. *Système nominaliste*. — Déjà cependant tout leur réalisme n'empêchait pas nos théologiens de reconnaître qu'il faut poser d'abord comme base et condition de nos mérites un vouloir spécial de Dieu. Ce qui les fait nécessairement passer de la catégorie de l'absolu, *simpliciter*, dans celle du relatif, *secundum quid*. Voir plus haut, col. 682. Dans cette voie, il arrive même au Docteur angélique de parler d'une acceptation divine : *Bonis operibus regnum cælorum emitur in quantum Deus accipit opera nostra acceptans ea*. In 1^{um} Sent., dist. XXVII, q. i, a. 3, t. viii, p. 367. Et sans doute tout son système impose d'admettre que cette acceptation est objectivement fondée : il n'en est pas moins vrai qu'une sorte de fissure est ouverte par là dans les flancs du réalisme, que la critique de ses adversaires se chargerait d'élargir.

a) *Principe : Doctrine de l'acceptation divine*. — Toutes les lignes directrices du nominalisme sont déjà nettement dessinées chez Scot.

Dans le mérite, il y a, d'après lui, deux aspects à distinguer : la substance même de l'acte, qui relève de nous, et son caractère méritoire, qui lui vient du bon plaisir divin qui l'accepte comme tel. *In actu meritorio... duo considerare oportet : videlicet illud quod præcedit rationem meritorii, et in hoc gradu includitur et intentio actus et substantia actus et rectitudo moralis*. *Ultra hoc considero et ipsam rationem meritorii, quod esse acceptum a divina voluntate in ordine ad præmium, vel acceptabile esse sive dignum acceptari*. A ce dernier point de vue, l'œuvre humaine n'est et ne peut être qu'une « disposition », dont l'ordre du plan providentiel nous garantit cependant l'efficacité : *Completio in ratione meriti non est in potestate mea nisi dispositiva, tamen sic dispositiva quod ex dispositione divina semper sequitur illud completivum ad agere meum, sicut semper sequitur animatio ad organizationem factam a causa naturali*. *Opus Oxon.*, l. I, dist. XVII, q. iii, n. 24-25, édit. de Lyon, 1639, t. v B, p. 964-965.

Ainsi l'acceptation par Dieu est un élément essentiel de la *ratio meritorii*. Ce point particulier entre d'ailleurs dans une théorie générale des vouloirs divins *ad extra* et du rôle de la charité à leur endroit, théorie que le Docteur subtil expose plus amplement dans *Report. Paris.*, l. I, dist. XVII, q. ii, t. xi, p. 96-97. On sait que la même doctrine s'applique également au mérite du Christ, qui ne vaut pour notre rédemption que moyennant l'acceptation divine. Voir sur ce dernier point P. Mingès, *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1907, t. LXXXIX, p. 268-279.

Par suite de cette conception, Scot est communément accusé de ramener le mérite, comme en général toutes les relations morales entre Dieu et l'homme, au pur arbitraire divin. Voir A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. iii, p. 653, après R. Seeberg, *Die Theologie des Duns Scotus*, Leipzig, 1900, p. 312-313, et K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, t. i : *Johannes Duns Scotus*, Vienne, 1881, p. 421-425. Contre ces jugements excessifs, P. Mingès a justement réagi. Voir son article intitulé : *Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1907, p. 73-93. Remise dans son contexte, cette doctrine signifie seulement que le Docteur subtil entend par là sauvegarder l'absolue indépendance des décrets de Dieu, qui ne saurait jamais rien vouloir pour des raisons étrangères à lui-même, et donc exclure l'idée d'un droit en stricte justice de notre part. Ainsi l'acceptation de Dieu ne serait qu'une forme plus aiguë donnée à cette *divina ordinatio* que déjà saint Thomas lui-même, voir col. 682, place à la source de tous nos mérites. Mais Scot est si loin de la donner comme dénuée de fondement objectif qu'il exige la grâce sanctifiante à sa base : *Propter hanc acceptationem naturæ beatificabilis habitualement, etiam quando non operatur, et propter acceptationem actualem actus elicitur a tali natura oportet ponere unum habitum supernaturalis, quo habens formaliter acceptetur a Deo et quo actus elicitur ejus acceptetur tanquam meritorium*. *Opus Oxon.*, loc. cit., n. 22, p. 963. Cf. *Report. Paris.*, loc. cit., n. 4, p. 96 : *Relinquitur quod charitas sit ratio acceptabilitatis in objecto acceptabili*.

Il n'en est pas moins vrai que cette analyse tendait à distendre le lien objectif qui unit la grâce à la gloire et, par là-même, le rapport intrinsèque de nos actes méritoires à leur récompense. Scot professe, en effet, et P. Mingès n'en disconvient pas, *loc. cit.*, p. 84, que cet ordre providentiel relève de la *potentia ordinata*, *Report. Paris.*, loc. cit., n. 10, p. 97, c'est-à-dire ne signifie pas autre chose qu'un pur état de fait. En droit, il pourrait donc en être différemment : *Dico quod Deus de potentia absoluta bene potuisset acceptare naturam beatificabilem acceptatione spiritali prædicta existentem in puris naturalibus et similiter actum ejus, ad quem esset inclinatio ejus mere naturalis, potuisset acceptare ut meritorium*. *Opus Oxon.*, loc. cit., n. 29, p. 968.

Ces positions sont restées, dans la suite, celles de toute l'école nominaliste. Voir BIEL, t. ii, col. 820. Chez Ockam, en particulier, l'affirmation de la liberté divine est poussée à son extrême limite. Sans doute il admet qu'il n'y a pas d'acte méritoire *sine gratia creata*; mais c'est uniquement de *potentia ordinata*, c'est-à-dire *propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas*. Rien donc ne s'oppose à ce que cet ordre pût être changé : *Sicut Deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tanquam meritorium, quando elicitur ab habente caritatem, ita Deus potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis etiamsi non infunderet caritatem*. In 1^{um} Sent., dist. XVII, q. i et ii. Cf. *Quodl.*, vi, a. 1. Il n'y a pas sur ce point de voix discordante chez les divers représentants

du nominalisme. Voir C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und... der nominalistischen Schule*, p. 83, 94, 97, 102-103, 111-119. — Le mérite *secundum quid* de l'école réaliste achevait, avec le nominalisme, de glisser dans le relatif.

b) *Conséquences : Mérite « de condigno »*. — De cette conception du mérite découlent des conséquences sur son rôle et sa valeur. Elles achèvent de caractériser les positions de l'école nominaliste au regard de l'histoire et de marquer le sens de son influence.

Il semble tout d'abord que la théorie de l'acceptation doive annuler le mérite proprement dit. En effet, on a pu dire que le nominalisme tendait à ramener toutes nos œuvres au simple mérite *de congruo*. Tel est le jugement porté par A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 653, n. 1, sur la doctrine d'Ockam. Or le même reproche a été formulé à l'adresse de Scot, non seulement par des protestants, H. Schultz, *loc. cit.*, p. 296, mais aussi par des catholiques. J. Schwane, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 329.

La position exacte de celui-ci est sans doute plus subtile. Car c'est un fait incontestable qu'il admet, lui aussi, à plusieurs reprises et sans la moindre hésitation, que l'homme peut mériter au sens propre du terme. Témoin cette formule, où il réclame comme suprême condition de l'acte méritoire l'*ordinatio hujus actus ad vitam æternam tanquam meriti condigni ad præmium*. *Opus Oxon.*, *loc. cit.*, n. 22, p. 963. Cf. *Report. Paris.*, *loc. cit.*, n. 10, p. 97, où il parle de nos œuvres comme d'une cause objective qui nous donne devant Dieu *primo habilitatem acceptationi et postea [acceptationem] de condigno secundum potentiam ordinalam*. Avec les nuances d'idée et de langage propres au système, le mérite *de condigno* n'en est pas moins ici conservé.

Rien d'étonnant, dès lors, à ce que Scot puisse dire que la rémunération de l'acte méritoire relève, jusqu'à un certain point, de la justice : *Cui secundum regulas divinæ justitiæ judicatur vita æterna reddenda*. *Opus Oxon.*, *loc. cit.*, n. 18, p. 958. Cf. *Quodlib.*, q. XVII, n. 3, t. XII, p. 461 : *Actum meritorium specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum juste reddendum pro eo*. En conséquence, il lui arrive de nous accorder un droit à la gloire : droit suspendu chez le juste qui a péché, *secundum jus sed suspensum*; droit de plein exercice chez le juste qui meurt en état de grâce : *dignus est propinque quia habens jus non suspensum*. *Opus Oxon.*, l. IV, dist. XXII, n. 12, t. IX, p. 461.

Cependant on ne perdra pas de vue que nos titres restent subordonnés à l'acceptation divine et encourrent, de ce chef, une indéniable précarité. [*Deus*] *voluit ipsum [actum] esse meritum qui, secundum se consideratus, absque tali acceptatione divina secundum strictam justitiam non fuisset dignus tali præmio ex intrinseca bonitate quam haberet ex suis principiis*. Aussi la récompense est-elle nécessairement supérieure au mérite de celui qui l'obtient : *Ideo bene dicitur quod semper Deus præmiat ultra meritum condignum, universaliter quidem ultra dignitatem actus qui est meritum, quia quod ille actus sit condignum meritum hoc est ultra naturam et bonitatem actus intrinsecam ex mera gratuita acceptatione divina*. *Opus Oxon.*, l. I, dist. XVII, q. III, n. 26, t. V, p. 965. Tous les nominalistes sont restés fidèles, dans la suite, à cette doctrine du Docteur subtil. Voir, pour Biel, C. Feckes, *op. cit.*, p. 82-84.

« Mais cette diminution théorique de la valeur des œuvres humaines devant Dieu, comme le fait observer assez exactement, dans l'ensemble, H. Schultz *loc. cit.*, p. 296-297, n'a pas d'autre résultat pratique que d'accentuer la confiance dans le mérite. » En effet, continue l'auteur, « Scot, lui aussi » — et l'on peut en

dire autant de l'école nominaliste tout entière — « tient fermement d'avance que Dieu a ordonné les choses humaines de telle façon que partout c'est le mérite et la récompense, une règle juridique par conséquent, qui décident de notre béatitude. Le mérite a partout sa place sur les chemins de la vie éternelle... Si donc tout mérite n'est proprement qu'un mérite *de congruo* et n'obtient sa récompense que par une acceptation de Dieu, toutes les différences disparaissent qui, chez les thomistes, restreignaient encore la confiance en nos œuvres propres. Dieu peut considérer comme mérite un acte, tel que la simple attrition, qui n'est pas inspiré par le pur amour. Toute œuvre morale qui procède de la liberté humaine et de sa grâce, il peut la tenir pour un mérite *de condigno*, digne de la récompense éternelle. Ainsi s'élargit, en fait, l'importance du mérite... et rien n'empêche que l'homme puisse mériter tout son salut depuis le commencement si Dieu l'a une fois voulu. »

c) *Conséquences : Mérite « de congruo »*. — Si la doctrine nominaliste de l'acceptation divine n'est pas, à tout prendre, défavorable au mérite *de condigno*, qui garde dans le système sa place et son importance traditionnelles, elle est certainement favorable au mérite *de congruo*, qui n'a reçu nulle part un relief aussi accentué.

En effet, la part de la préparation humaine à la grâce est ici de plus en plus large. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2128-2129, et l'école nominaliste se montre à ce point généreuse pour la nature qu'on a pu se demander si elle ne compromettrait pas la nécessité d'un secours divin surnaturel. Aussi le grief de « néopélagianisme » est-il classique à cet égard chez les historiens protestants. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 596, 612, 615. Il s'est même trouvé des théologiens catholiques pour le formuler à l'adresse de Scot, Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, t. II, p. 414, ou du moins de son école. F. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Concil von Trient*, p. 5.

Non content, en effet, de reprendre les doctrines communes de l'ancienne école franciscaine, voir plus haut, col. 694, sur le libre arbitre considéré comme une *gratia gratis data* et sur la *communis influentia* de Dieu qui suffirait à fonder le caractère surnaturel d'un acte, le Docteur subtil manifeste partout, à n'en pas douter, l'intention de porter à leur maximum les forces de l'homme et la valeur de ses œuvres naturelles. A cet optimisme la thèse de l'acceptation venait fournir une justification théologique : du moment que nos mérites surnaturels eux-mêmes ne valent que par le bon plaisir de Dieu, rien ne l'empêche d'accepter aussi bien les actes de la simple nature qui deviendront méritoires par le fait. C'est à ce point que P. Mingès, tout en s'efforçant de disculper Scot des tendances pélagiennes ou semi-pélagiennes qui lui sont imputées, se voit obligé de reconnaître que sa doctrine de la grâce actuelle présente beaucoup et de graves lacunes. *Die Gnadenlehre des Duns Scotus*, Münster en-W., 1906, p. 88. Il espère cependant pouvoir montrer que sa pensée sur la nécessité et la gratuité du secours divin à la base de nos premiers mouvements vers le bien est « suffisamment correcte ». *Ibid.*, p. 66; cf. p. 101.

On doit tenir compte tout d'abord de la position très nette prise à maintes reprises par le Docteur subtil contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme. Voir Mingès, *op. cit.*, p. 56-66, et, ici même, DUNS SCOT, t. IV, col. 1899-1901. Pour lui, comme pour saint Augustin, la grâce est toujours un don essentiellement et nécessairement gratuit... *Gratia non esset gratia quia esset ex meritis*. *Opus Oxon.*, l. II, dist. V, q. I, n. 2., t. VI, p. 505. Cf. *Report. Paris.*, l. IV, dist. II, q. I, n. 1, où se lit cette objection : *Gratia gratis datur*,

non meritis redditur, dont l'auteur, dans sa réponse, *ibid.*, n. 11, accepte entièrement le principe : *Quando dicitur quod gratia non gratis datur si meritis redditur, dico quod verum est si meritis accipientis redditur*, t. xi, p. 574 et 577. Cf. *Report. Paris.*, I, I, dist. XVII, q. 1, n. 5, t. xi, p. 94 : *Actio meritoria non est in potestate nostra nec naturalibus meremur, quod erat error Pelagii*.

De ces principes on peut voir que Scot fait occasionnellement l'application aux actes bons qui relèvent de notre nature : *Existens in peccato mortali, quantumcumque se disponat, cum ad hoc se disponere non possit sine gratia, ut dicis, sequitur quod erit obstinatus, quia non poterit ab illo resurgere sine gratia*. *Report. Paris.*, I, III, dist. XVIII, q. 11, n. 2, t. xi, p. 491. Il est vrai que cette assertion est émise à propos de la grâce sanctifiante ; mais le contexte indique assez bien que la grâce actuelle est comprise dans son rayonnement. Ailleurs, du reste, se lit cette déclaration d'une absolue netteté : *Prima gratia datur homini si vult se disponere per liberum arbitrium, quod potest quilibet PER ADJUTORIUM GRATIÆ DATUM quæ omnibus vialioribus datur*. *Quest. miscell.*, IV, n. 17, t. III, p. 461. Ces prémisses générales doivent être sous-entendues à tout ce que le Docteur subtil enseigne par ailleurs au sujet du mérite de congruo. Minges, *op.cit.*, p. 88-97.

Il faut, du reste, se rappeler aussi que toutes les préparations que l'homme peut et doit faire ne sont, pour Scot, que de simples dispositions à la grâce. *Non plus enim potest peccator viator malus NISI SE DISPONERE et tunc dabitur sibi gratia a Deo qua bene postea agit*. *Opus Ozon.*, I, II, dist. VII, q. un., n. 16, t. VI, p. 570. Encore est-il que, pour quelques-uns du moins, ces dispositions elles-mêmes relèvent du mérite de congruo. Cette idée s'exprime dans un passage souvent discuté sur l'attrition naturelle : *Auf de peccatis commissis bene se habet [peccator], quantum potest ex naturalibus, vel male. Si bene, hoc est displicet sibi quantum tenetur ex naturalibus, EX CONGRUO MERETUR GRATIAM GRATIS DATAM. Et si bene utitur ipsa, cito dabitur sibi gratia gratam faciens*. *Report. Paris.*, I, II, dist. XXVIII, q. un., n. 9, t. XI, p. 377. Sur quoi P. Minges, *op. cit.*, p. 75 et 99, fait observer avec raison que le Docteur subtil ne fait ici que rapporter une opinion émise par Henri de Gand, *Quodl.*, V, q. xx. Mais, du moment qu'ils s'abstient de la combattre, n'est-ce pas dire qu'elle répond, dans une certaine mesure, à sa propre pensée ? D'où il suit que le mérite de congruo ne s'appliquerait pas seulement aux œuvres antérieures à la grâce sanctifiante, faites avec le secours de la grâce actuelle, mais encore aux actes moralement bons qui préparent et obtiennent l'octroi de celle-ci.

S'il peut y avoir quelques doutes sur la pensée de Scot à cet égard, il n'y en a plus pour la plupart de ses disciples. Comme toujours, Biel est ici particulièrement affirmatif : *Anima obicis remotione ac bono motu in Deum ex arbitrii libertate elicito primam gratiam mereri potest de congruo*. *In I^{um} Sent.*, dist. XXVII, a. 2, concl. 4. Cf. *In IV^{um} Sent.*, dist. XIV, q. 11, a. 1, n. 2, où l'auteur invoque à l'appui de sa thèse quelques textes classiques de l'Écriture : Zach., I, 3 ; Jac., IV, 8 ; Apoc., III, 20. De fait, cependant, l'homme reste en tout cela sous l'action de la grâce, tout au moins médicinale ; mais, en soi, les œuvres moralement bonnes suffisent pour créer à leur auteur un mérite de congruo. Voir C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, p. 37-43, 84-85. L'auteur affirme à tort, *ibid.*, p. 39, que « cette doctrine, quoi qu'il en soit de la conviction subjective de Biel, est à peine, ou mieux, pas du tout compatible avec la doctrine de l'Église ».

Du reste, cette conception de Biel lui est commune

avec les représentants les plus qualifiés de l'école nominaliste. On la retrouve chez Durand de Saint-Pourçain, *In I^{um} Sent.*, dist. XVII, q. 11 ; au moins une fois chez Ockam, *In I^{um} Sent.*, dist. I, q. 11 ; puis chez Robert Holkot, Adam Wodham, Jacques Almain. En revanche, d'autres docteurs de ce groupe requièrent la grâce actuelle, même pour le simple mérite de congruo. Ainsi Henri de Hesse, *In I^{um} Sent.*, dist. XXVI, q. 11, c. 1 ; Marsile d'Inghem, qui admet la possibilité naturelle de mériter la grâce seulement pour l'état de nature intègre et non pour la nature déchue. *In I^{um} Sent.*, q. XVIII, a. 3. Grégoire de Rimini combat formellement l'opinion contraire comme entachée de pélagianisme, *In I^{um} Sent.*, dist. XXVI-XXVIII, q. 1, a. 1 : *Nemo potest mereri primam gratiam de condigno nec etiam de congruo contra aliquam sententiam modernorum*. Voir sur ce point C. Feckes, *op. cit.*, p. 91-110, 124-138. On devra donc réformer de ce chef les conclusions généralement acquises chez les historiens de la pensée médiévale, qui ne connaissaient jusqu'ici qu'un nominalisme uniforme, schématisé d'après ses représentants les plus absolus.

Il n'en reste pas moins qu'en général la théologie nominaliste restait portée à élargir le plus possible les conditions suffisantes pour le mérite de congruo. Ce qu'elle gagnait en étendue, cette doctrine était d'ailleurs loin, comme bien on pense, de le perdre en fermeté. Tout au contraire, la formule *Facienti quod in se est* n'y est pas seulement conservée et commentée, mais glosée d'adverbes expressifs qui en soulignent la valeur. « Généralement parlant », suivant la remarque du P. Weiss, dans Denifle, *Luther et Luthéranisme*, trad. Paquier, t. III, p. 171, n. 3, l'adage y est ainsi conçu : *Facienti quod in se est Deus infallibiliter ou bien necessario dat gratiam*. Voir les textes groupés dans Altenstaig, *Lexicon theol.*, art. *Facere quod in se est*, et *Meritum de congruo*, fol. 109 v°-110 r°, 193 v°. Dans le même sens, Biel aime présenter l'œuvre humaine comme *dispositio ultimata necessitans ad formam*. Voir C. Feckes, *op. cit.*, p. 41.

Non que cette précision fût chose absolument nouvelle, puisqu'on la trouve déjà chez Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, p. III^a, q. LXIX, m. 5, a. 3, et chez saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. CXXI, a. 3, qui l'interprètent, l'un et l'autre, dans le sens de l'immuabilité propre au plan divin. Ce qui suffit pour mettre la théologie nominaliste à l'abri du reproche d'erreur que lui adresse C. Feckes, p. 43. Mais le fait de sa plus grande généralisation dans la théologie du XIV^e siècle n'en est pas moins significatif d'une tendance. Il doit être particulièrement retenu quand on se rappelle l'influence considérable du nominalisme sur les premiers réformateurs.

Au total, sous une forme ou sous une autre, le mérite de l'homme a toujours sa place obligatoire dans l'économie du surnaturel, à côté de celui du Christ. Témoin cette affirmation synthétique de Biel : *Licet Christi passio sit principale meritum propter quod confertur gratia, apertio regni et gloria, nunquam tamen est sola et totalis causa meritoria. Patet quia semper cum merito Christi concurrat aliqua operatio tanquam meritum de congruo vel de condigno recipientis gratiam vel gloriam*. *Coll. in Sent.*, III, 19, a. 1, concl. 5.

Seuls les protestants peuvent s'offusquer de ce « concours » entre Dieu et l'homme, qui est la base même de tout le dogme catholique. Il n'en est pas moins vrai que, sur cette foi commune de l'Église, le nominalisme met ici sa marque spéciale, en plaçant sur le même pied d'importance, sinon de valeur, le mérite de condigno et le mérite de congruo comme causes partielles du salut.

3. *Tendances pessimistes des mystiques.* — Quelle que fût par ailleurs la différence de leurs principes spéculatifs, réalistes et nominalistes étaient pratiquement d'accord sur ce qu'on pourrait appeler un certain optimisme surnaturel, qui les portait à souligner l'importance et à consacrer didactiquement la valeur du mérite humain. Au contraire, les esprits à tournure mystique suivaient une voie inverse et s'attachaient de préférence à humilier l'homme devant l'infinie sainteté de Dieu.

En raison de ce pessimisme, les anciens protestants croyaient pourvoir saluer en eux des « témoins de la vérité » et les historiens modernes, sans se contenter d'appréciations aussi simplistes, leur accordent à tout le moins une visible sympathie. Voir A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 421-455, et F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 621-623, après A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2^e édit., Bonn, 1882, t. I, p. 117-141. En dehors de ces partis pris confessionnels, il est certain que la littérature des mystiques représente un courant spécial, qui, sans être le moins du monde opposé à la doctrine catholique du mérite, sert à marquer les limites dans lesquelles les âmes religieuses en ont toujours contenu l'appréciation. Aux textes généraux déjà cités comme expression de cette tendance, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2123-2126, il faut ajouter quelques témoignages plus précis.

a) *Œuvres ascétiques.* — C'est évidemment dans les écrits destinés à nourrir la dévotion que ce pessimisme doit surtout s'affirmer. En pareille matière, il ne saurait être question d'écoles, mais de tendances, qui s'accusent en traits plus ou moins vifs au hasard des occasions. On se contentera d'en relever ici quelques spécimens, dont l'exploration méthodique de cette vaste littérature ne manquerait évidemment pas d'enrichir le nombre.

Dans le petit volume populaire où H. Denifle a groupé en une sorte d'anthologie, malheureusement sans indiquer ses sources, la fleur de ses lectures à travers les mystiques allemands du XIV^e siècle, se trouve, dès les premières pages, un chapitre assez étendu sur « la corruption de notre nature ». H. Denifle, *Das christliche Leben*, 4^e édit., Graz, 1895, p. 13-18. Plus loin, il convie l'homme à « l'humble connaissance de soi-même », p. 60-67, et l'invite à mettre en Dieu sa confiance à l'heure de la mort, p. 333-337. Il n'est pas, en effet, de thèmes plus fréquents sous la plume des mystiques; mais il n'en est pas un non plus qui ne tende d'une façon ou de l'autre à rabaisser l'estime que l'âme pourrait avoir de ses propres œuvres.

Tel est le but que Ludolphe le Chartreux assigne précisément à ses célèbres méditations sur la vie du Christ. *Caveat prudenter fidelis peccator*, y lit-on dès le prologue, *ut nunquam, in quocumque slutu fuerit, confidentiam in meritis suis habeat, sed tanquam mendicus pauperculus omnino nullissimus ad elemosynam dominicam mendicandam semper vacuus accedat*. Et qu'on ne croie pas à une pieuse fiction; l'auteur veut qu'on l'entende à la lettre : *Hæc autem faciat, non quasi ex humilitate ficta merita sua abscondens, sed certissime sciens quod non justificabitur in conspectu Dei omnis vivens. Vita Christi*, prolog., édit. de Lyon, 1510, col. 5.

Chez sainte Brigitte, le Christ se plaint également de l'orgueil humain : *Sic homines per superbiam suam volunt ascendere in cælum, et non confidunt in me sed in se. Revelationes*, I, 53, édit. de Rome, 1606, p. 87. Un peu plus loin, le mal est indiqué d'une manière plus précise : *Nam sunt quidam qui meritis suis obtinere credunt cælum... Alii sunt qui operibus suis satisfacere Deo putant pro excessibus suis. Quorum*

omnium error omnino damnable est. Ibid., IV, 20, p. 261. Le remède est, en conséquence, de tenir pour rien nos mérites, encore qu'ils soient nécessaires : *Non in bonis operibus nostris debemus confidere, quæ, quantumcumque magna sint, quasi nulla reputare debemus, licet necessaria sint; sed cum humilitate sperare debemus in sola misericordia Dei. Ibid.*, VI, 69, p. 582.

Le mépris de l'œuvre humaine s'affirme sans la moindre compensation dans cette fameuse *Théologie Germanique* dont Luther devait faire un de ses livres de chevet. « C'est une grande folie pour l'homme et la créature de penser qu'ils savent ou peuvent quelque chose par eux-mêmes, et particulièrement de penser qu'ils savent ou peuvent quelque chose qui leur permettrait de beaucoup mériter ou obtenir auprès de Dieu. De cette façon on fait injure à Dieu, pour qui sait bien comprendre. » *Theologia deutsch*, 44, édit. F. Pfeiffer, Stuttgart, 1855, p. 188-189.

Même note chez Jean Wessel, *De magnitudine passionis*, 44, 46, dont A. Ritschl, *op. cit.*, p. 131, détache ces phrases significatives : *Gloria nostra est in solo Deo suam in nobis caritatem commendante... Qui Evangelium audiens credit..., quantalibet pro consequendo faciat et patiat, non sua opera, non se operantem extollit; sed, propensus in eum quem amat, nihil sibi ipsi tribuit qui scit nihil habere ex se... Vere omnes iustitiæ nostræ velut pannus menstruæ, ut vere non tam iusti sed mere iniusti plerendique convincamur*.

De ces formules aujourd'hui oubliées on rapprochera celles que nous lisons encore dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, I, VI, 3 : *Non superbias de operibus bonis, quia aliter sunt iudicia Dei quam hominum, cui sæpe displicet quod hominibus placet*. Et de même, III, IX, 2, où Dieu s'adresse à l'âme en ces termes : *Nihil ergo tibi de bono adscribere debes, nec alicui homini virtutem attribuas; sed totum da Deo, sine quo nihil habet homo. Ego totum dedi : ego totum rehabere volo*.

C'est surtout au moment de paraître devant Dieu que ces humbles dispositions sont de mise. Des formules *ad hoc* s'efforçaient de les inculquer aux mourants. Un des plus importants et des plus caractéristiques est celui qui porte, sans peut-être beaucoup de garanties, le nom de saint Anselme, que d'innombrables éditions ou traductions mirent, au cours du Moyen Âge, entre les mains du clergé paroissial dans tous les pays. Le thème de toute l'exhortation est d'opposer aux œuvres mauvaises de l'homme la confiance exclusive dans les mérites du Christ et tout spécialement de sa mort. En voici la partie centrale : *...In hac sola morte totam fiduciam tuam constitue; in nulla alia re fiduciam habeas... Hac sola te totum contege, hac morte te totum involve. Et si Dominus Deus voluerit te judicare, dic : Domine, mortem Domini nostri Jesu Christi obijcio inter me et iudicium tuum; aliter non contendo tecum... Si dixerit tibi quia meruisti damnationem, dic : Domine, mortem Domini nostri Jesu Christi pono inter te et mala merita mea, ipsiusque meritum offero pro merito quod habere debuisssem nec habeo. Admon. morienti, P. L., t. CLVIII, col. 686-687.*

L'inspiration commune de ces divers témoignages est manifestement de réduire l'appréciation pratique du mérite humain par le sentiment vécu de son déficit.

b) *Œuvres exégétiques.* — On saisit en maints endroits la même tendance dans les productions les plus populaires de l'exégèse médiévale, qui, sans être aussi répandues que les œuvres proprement ascétiques, peuvent et doivent en être rapprochées à ce point de vue.

Les protestants se réfèrent volontiers à quelques gloses de Nicolas de Lyre. C'est ainsi qu'on y peut trouver sur Joan., x, 12 : *Gloria cælestis non dicitur proprie*

*merces, sed tantummodo large, in quantum omne quod redditur in præmium laboris dicitur merces. Ratio autem hujus est quia hereditas distinguitur a mercede proprie dicta, sicut filius cui debetur hereditas distinguitur ab operario conductilio cui debetur merces. Gloria autem cælestis redditur fidelibus sicut hereditas liberis; propter quod non habet rationem mercedis. Biblia sacra, Bâle, 1507, t. v, fol. 216 v^o. Encore faut-il tenir compte que, même pour les fidèles, la gloire est entièrement hors de proportion avec leur nature : *Salus æternæ excedit totaliter facultatem humanæ naturæ; propter quod non potest eam attingere nisi ex largitate divinæ misericordiæ. In Tit., III, 5, ibid., t. VI, fol. 130 r^o. Mais le pessimisme trouvait surtout un aliment tout indiqué dans le texte d'Isaïe, LXIV, 6 : *Facti sumus sicut immundus omnes nos et quasi pannus menstrualæ universæ justitiæ nostræ*. Nicolas de Lyre l'entend, au sens historique, des Juifs seulement; mais d'autres lui donnent un sens absolu et l'appliquent aux œuvres des chrétiens.**

A ce titre, cette formule réaliste revient très souvent sous la plume de saint Bonaventure. Voir *In II^{um} Sent.*, dist. XVII, a. 2, q. III, t. II, p. 667; *Com. in Luc.*, XI, 34, t. VII, p. 287; *Opusc.*, XVII : *Sermo sup. reg. Fratrum minorum*, 19, t. VIII, p. 443; *De sabbato sancto*, serm. I, 2, t. IX, p. 268; *De sanctis Angelis*, serm. V, p. 622; *De Assumptione*, serm. V, p. 699. Denys le Chartreux l'interprète, lui aussi, *de omnibus quasi generaliter*, et voici le commentaire qu'il en donne : *Omnia opera nostra, interiora et exteriora, bona et meritoria, tantis sunt imperfectionibus vitiisque permixta ut comparari possint panno menstrui fluxu polluto. Et hoc potissimum verum est si referantur justitiæ nostræ ad sincerissimam atque immensam Dei puritatem*. A l'appui de son interprétation, l'auteur de rappeler quelques textes du même ordre, tels que Job, XV, 15; XXV, 5-6; Luc., XVII, 10. En regard, les textes où nous sommes conviés à la perfection s'entendent de perfectione et sanctitate secundum modum parvitalis humanæ pensata, videlicet humanæ conditionis infirmitate, cui modica æquitas reputatur pro magna. Enarr. in Isaiam, art. 93, Opera omnia, t. VIII, Montreuil, 1899, p. 746-747. Cf. Enar. in Lucam, art. 40, t. XII, p. 137 : *Quid nobis incumbit, qui in tam multis offendimus ut ea ipsa quæ forsitan implemus præcepta tam imperfecte implemus, ita ut, juxta Isaiam, universæ justitiæ nostræ sint quasi pannus menstrualæ?*

Au demeurant, pour ne pas majorer à l'excès, comme l'ont fait trop souvent les théologiens de la Réforme, la portée de ces déclarations pessimistes familières aux mystiques, on ne perdra pas de vue ces observations très judicieuses de Ritschl, *op. cit.*, p. 120-121. « C'est depuis saint Bernard l'originalité du catholicisme latin que d'unir l'appréciation des bonnes œuvres en tant que mérites et la neutralisation des mêmes œuvres par la considération de la grâce. ...Voilà pourquoi, chez les catholiques, une double direction est possible : celle de la justice des œuvres, qui se rattache à la première exigence, et celle, inversement, de l'abandon à la grâce de Dieu, qui provient de la seconde. » On n'oubliera d'ailleurs pas que « Tauler, comme les autres ascètes et mystiques du Moyen Age, quand il suggère de renoncer à la valeur de nos mérites, s'adresse à des chrétiens avancés en sainteté et par là-même précisément chargés de mérites ».

Il n'y a donc pas lieu d'opposer entre eux mystiques et scolastiques. D'autant que les mêmes auteurs sont souvent, à l'occasion, l'un et l'autre. Les nuances incontestables qui distinguent leurs exposés ne tiennent pas à une opposition de doctrines, mais seulement à une tournure différente des esprits. Étant donné que

le christianisme complet intéresse tout à la fois le sens moral et le sens religieux, n'est-il pas naturel que ses représentants, suivant leur vocation spéciale ou leur ministère, se montrent sensibles de préférence tantôt à celui-ci tantôt à celui-là? Le Moyen Age a connu ces deux tendances, comme du reste les connurent et les connaîtront toutes les époques; dans l'École elle-même il y eut des controverses spéculatives, mais sans que personne songeât à se montrer surpris de cette inévitable et bienfaisante variété.

C'est que plus fondamentale encore était l'unité des intelligences et des âmes dans la ferme possession de la foi catholique en la dignité de la grâce, en la valeur et en la nécessité des œuvres qu'elle inspire. Des divergences qui se manifestent à cet égard entre les auteurs et les écoles on peut et doit dire, avec J. Kunze, art. *Verdienst*, p. 505, qu'elles ne sont que de simples opinions théologiques sans importance, du moment que l'œuvre du Christ est ici conçue, contrairement au protestantisme, non plus comme « la base permanente » — on entendrait exclusive de toute coopération de notre part — « mais comme la condition éloignée du salut ». Il fallut, en effet, la Réforme pour briser l'harmonie de ces éléments solidaires que l'Église n'avait jamais cessé de maintenir et que le génie de l'École venait d'organiser en un système cohérent de l'ordre surnaturel.

IV. LA DOCTRINE DU MÉRITE À L'ÉPOQUE DE LA RÉFORME. — Au cours des discussions préparatoires dans lesquelles les Pères de Trente étudiaient le futur décret sur la justification, l'archevêque d'Aix avait l'occasion de constater que le seul mot de mérite était de ceux qui avaient tout particulièrement le don d'exciter l'aversion des luthériens : *...Nomen ipsum meriti lutheranis tam odiosum et abominabile, quelques lignes plus loin : tam execrabile*. Séance du 1^{er} octobre 1546, dans *Conc. Trid.*, t. V, édit. Ehses, p. 449. Cette impression d'un contemporain est un témoignage de premier ordre sur l'attitude des réformateurs à l'égard du mérite.

Il est vrai que, plus tard, un de leurs plus importants théologiens, Martin Chemnitz, devait dire, *Examen conc. Trid.* : *De bonis operibus*, q. IV, édit. de Francfort, 1596, t. I, p. 185 : *In hanc sententiam nostri etiam a vocabulo meriti non abhorrent, sicut etiam patribus usitatum fuit*, et que ce texte est repris sans la moindre réserve par un représentant non moins fidèle de la plus stricte orthodoxie protestante, J. Gerhard, *Loc. theol.*, I. XVIII, c. VIII, n. 88, édit. Cotta, t. VIII, p. 81. Mais cette affirmation s'entoure chez eux de distinctions telles qu'en conservant le mot ils suppriment visiblement la chose.

On ne saurait contester que la Réforme ne soit historiquement marquée par un mouvement de vive opposition à l'égard du mérite. Et c'est de quoi, bien entendu, ses partisans veulent lui faire honneur. « La Réformation, rétablissant le véritable rapport entre la justification et la sanctification, entre la foi et les œuvres, a ruiné l'idée d'un mérite quelconque attribué à l'homme. Ses théologiens enseignent que la justice personnelle de Jésus-Christ nous est imputée par la foi, c'est-à-dire par la ferme persuasion dans laquelle nous sommes que nos péchés nous sont pardonnés par ses mérites, tellement qu'il suffit d'avoir cette ferme persuasion pour être justifié en effet. Les bonnes œuvres découlent de la foi, comme les fruits de l'arbre, sans qu'elles puissent conférer à l'homme le moindre mérite. Tout en lui, le commencement, la suite et la fin, est l'œuvre de la grâce divine que nous assimilons *sola fide*. » Art. *Mérite*, dans F. Lichtenberger, *Encycl. des sciences religieuses*, t. IX, p. 90. Cf. J. Kunze, art. *Verdienst*, p. 506 : « La Réforma-

tion fut proprement une lutte contre la doctrine du mérite.

En effet, la notion de mérite tenait de trop près à celle de justification pour ne pas subir le contre-coup des modifications profondes que le protestantisme imprimait à celle-ci. Cette opposition devait avoir pour résultat, en même temps que de faire surgir une immense littérature de controverse, d'amener l'Église à définir la foi traditionnelle qu'elle avait jusque-là possédée en pleine paix. — I. Doctrine de la Réforme. II. Opposition catholique (col. 728). III. Définition du concile de Trente (col. 735).

I. DOCTRINE DE LA RÉFORME. — Tout le système protestant de la justification par la foi seule, que nous avons exposé en son lieu, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2132-2154, entraînait comme contre-partie, sinon comme point de départ, une hostilité radicale envers la doctrine catholique des œuvres et, par conséquent, du mérite qui en est le fruit. Cependant l'inévitable réaction de l'esprit chrétien contre le mysticisme destructeur du premier jour, pour ne rien dire des tempéraments qu'imposaient les nécessités d'ordre ecclésiastique et politique, allait ramener peu à peu ce que la théorie semblait exclure absolument. *Adversarii*, notait déjà Bellarmin, *quamvis initio valde contemptim loquerentur de operibus bonis, paulatim tamen cape-runt nonnihil eis attribuere. De justif.*, l. V, c. 1, *Opera*, t. VI, p. 343.

De cette évolution la doctrine protestante du mérite porte partout la trace. Au lieu de ce développement rectiligne que la logique faisait attendre et que la ferveur de ses partisans voudrait parfois lui attribuer, elle présente des combinaisons et des retouches, où l'on devine le besoin obscur de satisfaire aux exigences inverses de la foi traditionnelle et des principes nouveaux. Il importe donc ici, plus que jamais, de distinguer, en l'exposant, les époques et les familles, pour y noter ce que chacune, sur le fond commun de la Réforme, peut offrir de plus ou moins grande originalité.

1° *Luthéranisme primitif*. — C'est dans les manifestes personnels des réformateurs allemands, soit principalement dans les premiers écrits de Luther et de Mélanchthon, qu'il faut chercher la physionomie originelle du protestantisme, alors qu'il jaillissait en pleine vie de ces âmes passionnées, et ignorait ou dédaignait encore les palliatifs qui viendront bientôt en arrondir les angles trop saillants.

1. *Doctrine de Luther*. — Élevé dans le triple culte de la foi catholique, de l'ascétisme monacal et de la théologie nominaliste, Luther s'en est peu à peu détaché, sous la pression de ses expériences subjectives, pour y substituer le nouvel Évangile de la justification par la seule foi. Placée par sa nature même au centre de ce drame, la doctrine du mérite ne pouvait qu'en suivre le mouvement.

a) *Avant la rupture*. — Dans les écrits qui remontent à la période catholique de sa carrière, Luther reflète, avec les principes de la foi commune, les positions essentielles de la théologie médiévale. C'est ainsi, bien entendu, qu'il affirme que notre salut est dû à la pure miséricorde de Dieu. *Voluntarie, inquit* (Jac., I, 18), *genuit nos verbo veritatis... hoc est gratuito liberoque beneplacito, non nostro merito neque dignitate*. Sermon de 1512, dans *Luthers Werke*, édit. de Weimar (désignée dorénavant par le sigle W.), t. I, p. 10. Dans son commentaire du ps. LXXXIV, il s'élève avec énergie contre les « hypocrites » qui voudraient s'appuyer sur leur propre justice : *Veritatem Dei non ex pura gratia promittentis estimant per quam justificentur, sed ex merito sue justitie precedente eam requirunt*, et il leur oppose le fait de notre rédemption absolument gratuite par l'avènement du Christ :

Quod Christus venit et natus est promissio sola fuit et non meritum. Dictata sup. Psalt., ps. LXXXIV, 12, W., t. IV, p. 17. Mais tout cela ne signifie rien de plus que l'affirmation du dogme catholique de la grâce.

Aussi bien Luther admet-il qu'à l'application personnelle de cette grâce initiale nous pouvons et devons nous préparer. Pour caractériser cette préparation, il accepte sans hésiter le mérite de *congruo*. Cette expression, qui se trouve incidemment dans ses gloses sur les *Sentences*, l. II, dist. XXVI, c. VIII, W., t. IX, p. 72, est adoptée *ex professo* et très exactement rattachée à la tradition médiévale dans le commentaire sur le Psautier : *Hinc recte dicunt doctores quod homini facienti quod in se est Deus infallibiliter dat gratiam et, licet non de condigno sese possit ad gratiam præparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam Dei et pactum misericordiae. Dict. sup. Psalt.*, ps. CXIII, 1, W., t. IV, p. 262. Voir de même ps. CXVII, 17, *ibid.*, p. 312.

Il est vrai que cette préparation elle-même relève de la grâce pour chacun de nous, exactement comme l'avènement du Christ pour l'ensemble du genre humain : *Sicut humanum genus recepit Christum non ut iustitiam suam sed ut misericordiam Dei, quantumlibet congrue sese disponebat, ita quilibet gratiam ejus gratis accipit quantumlibet sese congrue disponat. Dict. sup. Psal.*, ps. CXVIII, 41, *ibid.*, p. 329. Cf. *ibid.*, 149, p. 376. Mais, sous le bénéfice de cette action divine, la valeur de nos œuvres n'en est pas moins réelle. — A plus forte raison pouvons-nous mériter la gloire. Sans nul doute, nos mérites ne sont jamais que des dons de Dieu; Luther semble avoir une prédilection pour le distique médiéval, voir col. 695, qui schématisait cette doctrine augustinienne. Voir ses gloses marginales sur le livre des *Sentences*, l. II, dist., XXVII, c. VII, W., t. IX, p. 72, et sur les sermons de Tauler, *ibid.*, p. 99. De même, il n'admet à l'égard de la céleste récompense qu'un mérite de *congruo*. *Dict. sup. Psalt.*, ps. CXIII, 1, W., t. IV, p. 262. Mais ce nominalisme aigu, qui eut ses représentants aux meilleures époques du Moyen Âge, voir col. 690, ne l'empêchait pas de professer l'idée de la plus stricte rétribution. C'est ainsi que la parole du Psalmiste : *Retribue servo tuo*, peut fort bien, d'après lui, être entendue dans ce sens : *Fac ut retribuas, ut meritum habeam cui premium fiat et retributio in patria. Dict. sup. Psalt.*, ps. CXVIII, 17, W., t. IV, p. 313.

Cà et là pourtant se manifeste une tendance incontestablement pessimiste : *Justitia nostra agnoscat nihil esse nisi peccatum et pannus menstrualis ac sic potius justitia Christi regnet in nobis, dum per ipsum et in ipso confidimus salvari, non ex nobis. Ibid.*, 163, p. 383. Cf. ps. CXLII, 1, *ibid.*, p. 443 : *Peto de peccatis redimi... per fidelitatem promissi tui... non in merito meo*. Dans deux sermons de la même époque (3 et 24 août 1516), Luther éprouve le besoin de critiquer la définition de l'espérance donnée par Pierre Lombard, voir col. 678, et d'opposer la confiance en Dieu seul à la confiance aux œuvres. Sermons pour les XI^e et XIV^e dimanches après la Trinité, W., t. I, p. 70-71, 84-85.

Son commentaire sur l'Épître aux Romains (avril 1515-octobre 1516) caractérise fort bien cette période de transition. Comme le reconnaît F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 708, après Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, t. II, p. 410-412, Luther y admet encore, même pour les païens, une préparation à la grâce : *Quicumque legem implet est in Christo et datur ei gratia per sui præparationem ad eandem quantum in se est. In Rom.*, II, 12, édit. Ficker, Leipzig, 1908, t. II, p. 38. Cf. *ibid.*, 14, p. 42 : *Per aliquam bonam operationem erga Deum, quantum ex natura poterunt*,

meruerunt gratiam ulterius dirigentem eos. Non quod gratia pro tali merito data eis sit... sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic preparaverunt. Et ceci se réfère à une loi générale de la Providence : Non enim dabitur gratia sine ista agricultura sui ipsius. Ibid., III, 21, p. 93. Cf. III, 5, p. 71 : Per ipsa tanquam preparatoria tandem apti et capaces fieri possimus iustitie Dei ; III, 22, p. 91 : Nec opera precedentia nec sequentia iustificant... precedentia quidem quia preparant ad iustitiam, sequentia vero quia requirunt jam factam iustificationem. Il lui arrive même une fois d'employer, à tout le moins au sens large, le mot de mérite : ...Sic humiliati et impios... nos confessi mereamur iustificari ex ipso. III, 17, p. 84.

Mais déjà on voit percer un peu partout le pessimisme le plus radical. Il n'y a que des *stulti*, des *Sawtheologen*, pour imaginer « que l'homme puisse par ses seules forces aimer Dieu par-dessus toutes choses et accomplir les préceptes, au moins quant à la substance de l'acte, sinon quant à l'intention de celui qui les a portés. » IV, 7, p. 110 ; cf. VIII, 3 et IX, 16, p. 187 et 225. En réalité, *invita est [voluntas] ad bonum, prona ad malum... Ideo recte dixi quod extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus. IV, 7, p. 114. Aussi nos bonnes œuvres elles-mêmes sont-elles coupables devant Dieu : ...Si iudicio Dei offerantur, peccata sint et inveniantur... Bene operando peccamus, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum legeret et non imputaret. D'où il suit qu'il n'y a pas plus de place pour le mérite que pour le péché véniel : Ex quo patet quod nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua, sed nec meritum. Ibid., p. 123. Au service de sa thèse, Luther ne manque pas, bien entendu, d'utiliser le texte d'Isaïe, LXIV, 6, *ibid.*, p. 122, et XI, 4, p. 256.*

Ces sentiments éclatent au grand jour dans sa fameuse *Quæstio de viribus et voluntate hominis sine gratia* (1516), où l'auteur énonce cette thèse : *Homo, Dei gratia exclusa, præcepta ejus servare nequaquam potest, neque se vel de congruo vel de condigno ad gratiam præparare. D'où il conclut : Homo quando facit quod in se est peccat, cum nec velle aut cogitare ex seipso possit. W., t. I, p. 147-148. Voir de même la Disputatio de Heidelberg (1518), *ibid.*, p. 373-374. Dans un sermon de la même époque, on peut lire cette invective contre le mérite de *congruo*, que naguère le réformateur admettait sans difficulté : *Impiissimi sunt qui docent nos paratos esse debere merito congrui atque ii plus diabolo fugiendi sunt. W., t. IV, p. 612.**

Parti du catholicisme traditionnel, Luther a évolué vers une conception personnelle qui enlève aux œuvres humaines toute sorte de valeur. C'est dans cette voie nouvelle qu'il va désormais avancer rapidement.

b) *Depuis la rupture.* — Tous les principes de Luther devaient, en effet, le porter à la négation du mérite. Un des théologiens protestants qui l'ont étudié de la manière la plus objective met bien en évidence cette logique intérieure de son système.

« La grâce est pour lui la souveraine activité de Dieu en tant qu'elle est bonté rédemptrice. Si l'on se met ce fait devant les yeux, on comprend que Luther devait être intimement opposé au concept de mérite. Si Dieu fait tout..., le mérite de l'homme est exclu sous toutes ses formes et dans toutes les directions. Ni on ne peut faire d'actes méritoires de *congruo* avant la réception de la grâce, ni, après l'avoir reçue, mériter de *condigno* la vie éternelle... Dieu donne et fait tout, et l'homme reçoit : il n'y a aucune place pour le mérite entre l'homme et Dieu. » R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. IV, p. 151-152. Son anthropologie, toute dominée par les sombres perspectives de la chute, ne s'y oppose pas moins que sa théodicée. « De même que le mérite est entièrement exclu par la considé-

ration de la souveraine activité divine, il l'est aussi par l'idée de la corruption complète de l'homme. » *Ibid.*, p. 168. Il faut en dire autant de sa christologie, *ibid.*, p. 194, où la satisfaction et les mérites du Christ sont exaltés au point de supprimer les nôtres. On peut y ajouter également sa conception toute nominaliste de la grâce, qui n'est plus une réalité intérieure, mais la simple bienveillance de Dieu, *favor Dei*, dont la foi nous donne la conviction. « Dès là que le sentiment de cette « grâce divine » forme et doit former la base durable de toute piété, il n'y a plus aucune place pour des mérites. » J. Kunze, art. *Verdienst*, *loc. cit.*, p. 507.

Cette logique intérieure du système luthérien n'a pas manqué de porter ses fruits. Dans ses *Operationes in Psalmos* (1519-1521), ps. V, 12, le réformateur s'élève plus que jamais contre les *justitiani*, qui, à la suite de P. Lombard, veulent faire reposer notre espérance sur le sentiment de nos mérites. *Ex qua sententia quid aliud potuit sequi quam ruina universæ theologiæ, ignorantia Christi et crucis ejus et oblitio, ut apud Hieremiam queritur, Dei diebus innumeris. W., t. V, p. 163. A quoi il oppose son système de la justification, qui place en Dieu seul tout notre espoir, spes purissima in purissimum Deum. Ibid., p. 166. Non pas qu'il veuille encore éliminer entièrement le terme de mérite, mais la chose y est manifestement réduite à rien. Sunt itaque merita et nulla merita in nobis : sunt quia dona Dei sunt et opera ipsius solius ; nulla sunt, quia non plus de illis possumus præsumere quam ullus novissimus peccator in quo nondum aliquid operatur Deus. Ibid., p. 169.*

Vers la même époque, son premier commentaire sur l'Épître aux Galates (1519) lui fournit l'occasion de dénoncer l'illusion et l'erreur des chrétiens qui s'imaginent pouvoir compter sur leurs mérites et mettent tous leurs soins à s'en amasser. *Turbibus traditionum legumque humanarum, deinde indoctorum Scripturæ interpretum et concionatorum in merita nostra trudimur, ex nobis satisfacimus peccatis, et non ad purganda vitia carnis destruendumque corpus peccati opera nostra dirigimus, sed velut jam puri et sancti tantum cumulamus ea velut frumentum in horreum, quibus Deum debitorem faciamus et in cælo nescio qua altitudine sedeamus. Cæci, cæci, cæci : his omnibus nihil prodest, alio consilio iustificat seipsos. W., t. II, p. 562. Voir de même son explication du Pater (1519), où sur la demande *Dimitte nobis debita nostra* il greffe cette glose : *Nullis rebus quas petimus digni sumus nec quidquam mereri possumus. J. T. Müller, Symb. Bücher*, p. 360.*

En apparence, on pourrait croire que le réformateur n'en veut ici qu'au pharisaïsme de ces âmes mal éclairées qui croient pouvoir placer toute leur confiance dans leurs œuvres propres. Mais visiblement ses critiques atteignent l'usage non moins que l'abus. Il suffit de considérer qu'à cette conception il oppose celle de la justification par la foi seule, pour se rendre compte que la grâce du Christ lui paraît exclure comme un sacrilège l'idée même d'un mérite quelconque de notre part. « Quant aux fruits obtenus par les justes, note un théologien protestant, il consent bien à ce qu'on leur donne le nom de mérite. Mais, en elles-mêmes et par elles-mêmes, les œuvres des justes n'ont rien à mériter. » J. Köstlin, *Luthers Theologie*, 2^e édit., Stuttgart, 1883, t. II, p. 460.

Si Luther ne veut pas entendre parler de mérites après la justification, à plus forte raison pour s'y préparer. Dans son petit traité *De abroganda missa privata* (1521), où il condamne violemment les *principia fidei Parrhisiensium* et *Papensium*, il leur reproche, en particulier, d'enseigner : *Hominem posse faciendo quod in se est infallibiliter et necessario mereri gratiam, sed de congruo. Ce qui lui paraît un blasphème*

contre le Christ Rédempteur. W., t. viii, p. 467-468.

Dans l'intervalle, Léon X avait fulminé la bulle *Exsurge Domine* (15 juin 1520), où il condamnait les principales doctrines du novateur. Si aucune de ces propositions n'est directement relative au mérite, quelques-unes visent le pessimisme spirituel qui lui interdisait de le reconnaître. Ainsi les propositions 31-32, Denzinger-Bannwart, n. 771-772 : « Dans toute œuvre bonne, le juste pèche mortellement » et les mieux faites sont au moins « un péché véniel ». La proposition 36, *ibid.*, n. 776, exprime le principe de tout le système : « Après le péché, le libre arbitre n'est plus qu'un vain mot et, en faisant ce qui dépend de lui, il pèche mortellement. » Cette condamnation ne fit qu'exaspérer la résistance de Luther, qui prit désormais contre le mérite une position de plus en plus agressive. Dans son traité *De servo arbitrio* (1525), il critique déjà le concept de mérite. W., t. xviii, p. 693-695 et 769. Mais le spécimen le plus complet de sa pensée est sans doute fourni par un *excursus* inséré dans son second commentaire de l'Épître aux Galates, professé en 1531 mais imprimé seulement en 1535, qui devient une véritable dissertation sur le mérite. W., t. xli a, p. 220-238.

La thèse énoncée dès les premières lignes est une réprobation formelle de la doctrine catholique : *Damnanda est pernicioza et impia opinio papistarum qui tribuunt operi operato meritum gratiæ et remissionis peccatorum*. P. 220. Et pour bien marquer son sentiment, Luther commence aussitôt par exposer la doctrine reçue, qui se résume en ces deux membres solidaires : mérite de *congruo* avant la justification, mérite de *condigno* après. Il écarte résolument l'un et l'autre comme également contraires à la grâce : *Quare cum Paulo in totum negamus meritum congrui et condigni, et certa fiducia pronuntiamus istas speculationes esse mera ludibria Satanæ, ... inania figmenta et speculabilia hominum otiosorum somnia de rebus nihili*. P. 223. La raison en est que toutes nos œuvres sont mauvaises : *Vera christianismi ratio hæc est quod homo primum per legem agnoscat se esse peccatorem, cui impossibile sit ullum bonum opus facere*. *Ibid.* Seul le Christ a fait *opera et merita congrui et condigni*. P. 232. Quant à nous, il nous appartient seulement de nous les approprier par la foi. *Itaque per fidem Christi donantur nobis omnia : gratia, pax, remissio peccatorum, salus et vita æterna, non per meritum congrui et condigni*. P. 236. Les prétendues œuvres méritoires du catholicisme sont *abominabiles blasphemix Dei, sacrilegia et abnegationes Christi*. P. 237; cf. *ibid.*, p. 291, 302-303. Voir de même ses commentaires sur la Genèse, viii, 21, W., t. xliii, p. 348-349.

On retrouve les mêmes conceptions dans les sermons populaires sur saint Matthieu imprimés par Luther en 1532 : « Quand on parle de ce point essentiel dans le christianisme..., c'est-à-dire de savoir comment on devient pieux devant Dieu, comment on obtient le pardon de ses péchés et la vie éternelle, il faut écarter entièrement tout mérite de notre part. Celui qui veut en faire état, il faut le fouler aux pieds et le condamner à l'enfer avec le diable, comme adversaire de la grâce et négateur du Christ. » W., t. xxxii, p. 538-540.

« C'est, écrit H. Schultz, *loc. cit.*, p. 554, le besoin d'opposition à l'ensemble constitué par les notions de mérite et de satisfaction qui représente proprement la force religieuse et l'élan d'où sortit la Réforme. » Il est, en tout cas, certain que cette réaction anticatholique fut, pour le premier des réformateurs, sinon l'origine de son système, du moins la plus ardente et la plus constante de ses inspirations.

2. *Doctrine de Mélanchthon*. — A cette matière en fusion que Luther déversait au cours d'écrits puis-

sants et tumultueux, non d'ailleurs sans y mêler en abondance les scories de la polémique, il manquait encore la forme qui fait les systèmes : Mélanchthon eut pour rôle de la lui donner. Les *Loci communes*, dont la première édition parut en 1521, allaient être pendant de longues années le bréviaire de la Réforme. Or on y retrouve l'expression méthodique et modérée des thèses radicales déjà relevées chez Luther. Et le fait est d'autant plus significatif que les éditions postérieures leur feront subir de notables atténuations.

a) *Avant la justification*. — Bien entendu, c'est l'idée d'une préparation à la grâce par les œuvres naturelles de l'homme qui est tout d'abord et le plus vivement critiquée.

Mélanchthon, en effet, pose comme postulat l'absolue perversion de la nature par le péché originel. Il s'élève contre les *novi pelagiani*, qui, *etsi non negent esse peccatum originale, negant tamen eam esse vim peccati originalis ut omnia hominum opera, omnes hominum conatus sint peccata*. *Corpus reformatorum*, t. xxi, col. 99. Pour lui, il condense, au contraire, sa pensée dans cette formule : *Omnes homines per vires naturæ vere semperque peccatores sunt et peccant*. *Ibid.*, col. 101. Ce qu'il s'efforce d'établir par de nombreux textes pris dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Parmi les conclusions finales qu'il donne comme le résumé de sa doctrine, col. 114, se trouve celle-ci, qui reflète très fidèlement le pessimisme de Luther : *Ita fit ut homo per vires naturales nihil possit nisi peccare*.

D'où il suit que tout mérite est impossible : *Tu vero certo sic sentias nihil neque boni neque meritorii fieri posse ab homine per vires naturæ*. Col. 103. En conséquence, le mérite de *congruo* est àrement combattu comme une invention sophistique : *Jam quæ prodidere sophistæ de merito congrui, scilicet quod operibus moralibus, id est quæ viribus naturæ nostræ facimus, de congruo, sic loquuntur, mereamur gratiam ipse lector intelligis blasphemias esse in injuriam gratiæ Dei ementitas; etiam cum naturæ humanæ vires citra Spiritus Sancti adflatum non possint nisi peccare*. Et l'auteur de conclure : *Quid merebimur nostris conatibus nisi iram?* *Ibid.*, col. 110.

Non seulement le mérite de *congruo*, mais l'idée même d'une préparation à la grâce lui paraît inadmissible. *Quare tantum abest ut gratiam per eas [bonas intentiones] impetremus ut nihil sit quod perinde gratiæ adversetur atque illæ pharisaicæ præparationes...* *Quis est enim misericordiæ locus si respectus est nostrorum operum? Quæ est gratiæ gloria, ut paulinis verbis utar, si debetur nostris operibus?* *Ibid.* Sous peine de renier la grâce, il faut donc admettre la complète inutilité des œuvres humaines en vue de la justification. Et cette vanité elle-même a sa source dans leur foncière et incurable malice : *Quid igitur opera? Quæ præcedunt justificationem, liberi arbitrii opera, ea omnia maledictæ arboris maledicti fructus sunt*. *Ibid.*, col. 177.

b) *Après la justification*. — Or la grâce même de la justification ne change pas cette situation déplorable de notre nature déchue.

Il faut se rappeler, en effet, que, dans l'orthodoxie selon la Réforme, la concupiscence coupable persiste tout entière dans l'âme justifiée. Un principe mauvais ne cesse d'agir en elle, qui en vicia radicalement toutes les œuvres. Aussi n'y a-t-il pas de différence à faire, suivant Mélanchthon, dans l'appréciation de notre état réel avant la justification et après. *Quæ vero opera justificationem consequuntur, ea, tametsi a Spiritu Dei qui occupavit corda justificatorum, tamen, quia fiunt in carne adhuc impura, sunt et ipsa immunda*. *Ibid.*, col. 178. Dans ces conditions, il ne saurait plus être question de mérite. C'est ce que l'auteur conclut avec

une implacable précision : *Proinde quod in his etiam operibus immundum quiddam est, iustitiæ adpellationem non merentur et, quæque le verites, sive ad opera præcedentia justificationem, sive ad ea quæ sequuntur justificationem, NULLUS NOSTRO MERITO LOCUS EST. Ibid.*

Ainsi notre rachat est l'œuvre de la seule miséricorde divine : *Solius misericordiae opus esse justificationem necesse est*. La foi qui nous en donne l'assurance exclut par là-même tout égard au mérite humain. *Ergo, cura fidei justificatio tribuitur, misericordiae Dei tribuitur; humanis conatibus, operibus, meritis adimitur*. Car la miséricorde est exclusive du mérite : *Misericordia liberalis favor est, qui meriti nostri nullam habet rationem. Ibid.*

Cependant n'est-il pas question maintes fois dans l'Écriture de récompenses promises à nos bonnes œuvres? Mélanchthon n'en disconvient pas; mais il entend que c'est là une promesse toute gracieuse et qui ne signifie aucun mérite de notre part. *Respondeo : merces est debeturque non merito ullo nostro; sed quia pater promisit, jam velut obstrinxit se nobis ac debitorem fecit iis qui tale nihil meruerant*. Et il ne manque pas d'invoquer à l'appui de sa thèse les textes classiques de l'Évangile, Luc., xvii, 9-10, et de saint Paul, Rom., vi, 23. *Quid enim clarius, concludit-il, adversus merita nostra dicit potuit? Ibid., col. 179.*

Pour excessives qu'elles puissent être, ces déclarations des premiers réformateurs ont du moins l'avantage de la logique et de la clarté. Elles traduisent une hostilité sans réserves à tout mérite sans distinction. Il semble bien, en effet, que les principes du nouvel Évangile ne comportaient pas d'autre attitude. Mais l'expérience allait bientôt montrer que cette intransigeance des débuts n'était pas incapable de se prêter à quelques accommodements.

2° *Protestantisme officiel : Église luthérienne.* — Tant qu'il ne s'agissait que de partir en guerre contre le catholicisme, il était relativement facile aux réformateurs de railler et de repousser la doctrine du mérite. Mais comment ne pas voir que le discrédit dont on le voulait frapper devait atteindre, par répercussion, les œuvres qui en sont le principe et, avec elles, menacer par la base le caractère moral du christianisme? Cette évidence ne tarda pas à s'imposer, lorsque la Réforme dut prendre, à son tour, figure d'Église et, tandis que ses organisateurs conservaient ou rétablissaient un minimum d'observances en vue d'assurer la cohésion du nouveau corps ecclésiastique, ses théologiens s'appliquaient à la tâche ingrate de combiner l'esprit des origines avec ces nécessités de la vie. De ces combinaisons on retrouve la trace dans les symboles officiels et dans leurs commentaires autorisés.

1. *La Confession d'Augsbourg* (25 juin 1530). — Destinée à fixer devant l'empereur les positions dogmatiques de la nouvelle foi, la Confession d'Augsbourg s'exprime sur le mérite avec une remarquable discrétion.

Le terme y est couramment conservé pour qualifier l'œuvre du Christ Rédempteur. Voir *Conf. Aug.*, I, 2, 20 et n, 4-5, dans J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 11^e édit., Gütersloh, 1912, p. 39, 44, 54-55. En ce qui nous concerne, la justification par la foi seule y est positivement opposée aux mérites humains : *Docent quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis et operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem. Ibid., 4. Cf. 5 : ...Donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit... in iis qui audiunt Evangelium, scilicet quod Deus non propter nostra merita sed propter Christum justificet hos qui credunt.*

Il ne s'agit en tout cela que d'exclure un mérite antérieur à la justification. Une fois que la grâce est

ainsi reçue gratuitement, les bonnes œuvres deviennent nécessaires pour la faire dûment fructifier. *Item docent quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei*. Sans doute le texte continue en écartant toute idée de mérite : *Non ut confidamus per ea opera justificationem coram Deo mereri*. Mais c'est seulement, comme on le voit, en vue de la justification : ce qui suppose qu'elle n'est pas encore obtenue et n'interdit pas absolument, ou du moins pas avec la même rigueur, la perspective d'un mérite qui la suivrait. Cette déclaration est assez subtilement conçue pour exclure le mérite sans lui fermer entièrement les portes.

L'article relatif aux bonnes œuvres est formulé dans le même sens. *Nostri de fide sic admonuerunt Ecclesias : principio quod opera nostra non possint reconciliare Deum aut mereri remissionem peccatorum et gratiam et justificationem. Ibid., 20, p. 44. Cf. p. 46.*

Dans l'intervalle, les réformateurs se sont élevés contre de notoires abus, qu'ils imputent gratuitement aux catholiques : *Rejiciuntur et isti qui non docent remissionem peccatorum per fidem contingere, sed jubent nos mereri gratiam per satisfactions nostras. Ibid., 12, p. 41*. Parmi ces « satisfactions », ils ont réproché avec une particulière acrimonie les observances d'institution ecclésiastique : *Admonentur etiam [homines] quod traditiones humanæ institutæ ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis adversentur evangelio et doctrinæ fidei. Quare vota et traditiones de cibis et diebus cet. institutæ ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis inutiles sint et contra evangelium. Ibid., 15, p. 42*. Tous anathèmes qui sont aussi vigoureux sur l'accessoire que réservés sur le principal.

Chemin faisant, on saisit çà et là les principaux motifs de cette aversion pour la doctrine du mérite. Il en est de dogmatiques : affirmer le mérite humain, c'est mépriser le mérite du Christ. *Qui confidit operibus se mereri gratiam, is aspernat Christi meritum et gratiam et quærit sine Christo humanis viribus viam ad Deum*. Mais il en est aussi de pratiques : *Olim vexabantur conscientie doctrina operum... Quosdam conscientia expulit in desertum, in monasteria, sperantes ibi se gratiam merituos... Alii alia excogitaverunt opera ad promerendam gratiam... Ideo magnopere fuit opus hanc doctrinam de fide in Christum tradere et renovare, ne deesset consolatio pavidis conscientis. A quoi s'ajoute la grande autorité de saint Augustin : Nam Augustinus multis voluminibus defendit gratiam et iustitiam fidei contra merita operum. Ibid., 20, p. 44-45.*

D'où l'on voit combien est ancienne chez les protestants la manie d'infliger le reproche de pélagianisme à toute doctrine qui n'est pas la leur. Autant est nette, dans la *Confession d'Augsbourg*, cette position agressive contre l'Église, autant, en somme, sa doctrine positive l'est peu. Si elle écarte le mérite des œuvres avant la justification, elle a plutôt tendance à biaiser sur leur valeur après. Il faut se rendre compte de cette foncière indécision sous l'apparente rigueur des formules pour comprendre les interprétations, à première vue surprenantes, qu'elle devait susciter chez ses plus fermes défenseurs.

2. « Apologie » de la *Confession d'Augsbourg*. — Mélanchthon, qui avait rédigé l'*Augustana*, prit aussitôt la plume pour l'expliquer et la défendre. Sans avoir la valeur du document officiel, son *Apologia* en reste le commentaire pour ainsi dire officieux, et les protestants eux-mêmes lui accordent pratiquement la même autorité. Il n'est donc pas de texte plus propre à nous fixer sur les positions doctrinales que la Réforme a voulu tenir.

a) *Mérite « de congruo »*. — Sur les œuvres et mérites préparatoires à la justification l'opposition semble irréductible.

Car il est entendu que tous les actes naturels de l'homme sont corrompus par la concupiscence et donc essentiellement mauvais. *Apologia*, II, 5-14, Müller, *op. cit.*, p. 78-80. En conséquence, nous ne pouvons être justifiés que par la foi au Christ. Concéder la moindre valeur à nos œuvres serait faire la plus grave injure à son rôle de Sauveur : *Si meremur remissionem peccatorum his nostris actibus elicitis, quid præstat Christus? Si iustificari possumus per rationem et opera rationis, quorum opus est Christo aut regeneratione?... Itaque, si recipimus hic adversariorum doctrinam quod mereamur operibus rationis... justificationem, nihil jam intererit inter iustitiam philosophicam, aut certe pharisaicam, et christianam*. IV, 12-16, p. 88-89.

L'auteur n'ignore pas cependant que ses « adversaires » n'admettent ici tout au plus qu'un mérite *de congruo*. Mais il l'écarte avec dédain comme une subtilité sans fondement. *Et quod fingunt discrimen inter meritum congrui et meritum condigni, ludunt tantum ne videantur aperte πελαγιστεύειν*. Du côté de Dieu, en effet, si le mérite *de congruo* est infailliblement efficace, comment ne constituerait-il pas un droit aussi bien que l'autre? *Nam si Deus necessario dat gratiam pro merito congrui, jam non est meritum congrui sed meritum condigni*. Du côté de l'homme, il n'y a pas moyen de les distinguer, puisque la présence de la grâce en nous est toujours incertaine : *Quomodo igitur sciunt utrum de congruo aut de condigno mereantur?* *Ibid.*, 19, p. 90.

Cependant Mélanchthon ne veut pas nier que l'accomplissement du bien naturel ne soit tout à la fois nécessaire et jusqu'à un certain point possible : *Nos autem de iustitia rationis sic sentimus quod Deus requirat eum... Et potest hanc iustitiam utcumque ratio suis viribus efficere, quamquam sæpe vincitur imbecillitate naturali*. Cette iustitia rationis n'est pas même dénuée de toute valeur morale : *Huic iustitiæ rationis libenter tribuimus suas laudes... ac Deus etiam ornât eam corporalibus præmiis*. Mais on ne saurait admettre qu'elle nous mérite par elle-même la justification. *Ibid.*, 22-26, p. 91. Celle-ci nous vient par la promesse toute gratuite que Dieu nous en fait à cause des mérites de son divin Fils. *Et hæc promissio non habet conditionem meritorum, sed gratis offert remissionem peccatorum et justificationem*. *Ibid.*, 41, p. 94.

En somme, il reste que l'idée d'un mérite quelconque préparatoire à la justification répugne à l'auteur de l'*Apologia*, parce qu'il la croit incompatible avec la souveraine grâce de Dieu.

b) *Mérite « de condigno »*. — Au premier abord, on dirait que la même intransigeance continue à l'égard des œuvres du chrétien justifié.

Il faut, en effet, partir de ce principe que nous ne sommes jamais sauvés que par la foi au Christ. Et c'est à quoi s'oppose la confiance des catholiques en la valeur de nos œuvres : *Non docent de mediatore Christo quod propter Christum habeamus Deum propitium, sed propter nostram dilectionem... Prædicant se legem implere, quum hæc gloria proprie debeat Christis; et fiduciam propriorum operum opponunt iudicio Dei, dicunt enim se de condigno mereri gratiam et vitam æternam*. III, 24-25, p. 113. Et l'auteur d'ajouter aussitôt : *Hæc est simpliciter impia et vana fiducia*. Confiance « vaine », à cause de nos persistantes misères : *Nam in hac vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit malos affectus parere, etsi huius resistit Spiritus in nobis*. *Ibid.* Cf. 39, p. 115 : *Illa legis impletio seu obedientia erga legem est quidem iustitia quum est integra; sed in nobis est exigua et immunda*. Mais confiance non moins « impie », puis-

qu'elle tend à supprimer notre perpétuelle dépendance à l'égard du Christ médiateur : *Quia Christus non desinit esse mediator postquam renovati sumus, errant qui fingunt eum tantum primam gratiam meritum esse, nos postea placere nostra legis impletione et mereri vitam æternam*. *Ibid.*, 41, p. 116. Cf. xx, 81, p. 220 : *Non ferenda est igitur blasphemia tribuere honorem Christi nostris operibus*.

A côté de ces griefs dogmatiques, on voit reparaître, à maintes reprises, les considérations pratiques déjà touchées dans l'*Augustana*. La doctrine du mérite ne peut que développer la suffisance des médiocres et l'angoisse désespérée des meilleurs. *Securi hypocritæ semper iudicant se de condigno mereri..., quia naturaliter confidunt homines propria iustitia; sed conscientia perterrefactæ ambigunt et dubitant, et subinde alia opera quærunt et cumulant ut acquiescant. Hæc numquam sentiunt se de condigno mereri et ruunt in desperationem*. IV, 20, p. 90. Rien, au contraire, de plus rassurant pour les âmes que la conviction d'être justifiées par la foi seule : *In hac [sententia] habent certam et firmam consolationem adversus peccati terrores et adversus mortem æternam*. *Ibid.*, 85, p. 103. Voir plus loin, VI, 10-12, p. 186, un spécimen de la confession selon la Réforme : *... Fateor me peccatorem esse et meritum æternam iram, nec possum opponere meas iustitias, mea merita tuæ iræ*.

Ces diverses considérations sont répétées et réunies, III, 195-200, p. 141 : *Hinc etiam intelligi potest quare reprehendamus adversariorum doctrinam de merito condigni. Facillima dijudicatio est quia non faciunt mentionem fidei, quod fide propter Christum placeamus. Secundo, doctrina adversariorum relinquit conscientias ambiguas, ut nunquam pacatæ esse queant*.

Qui ne croirait qu'avec de telles prémisses les œuvres humaines sont nécessairement vouées à être dépourvues de toute valeur? Il n'en est rien pourtant et Mélanchthon consent même à leur reconnaître un certain mérite : *Docemus operibus fidelium proposita et promissa esse præmia. Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiæ aut justificationis..., sed aliorum præmiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam*. III, 73, p. 120; cf. 245, p. 148. On voit mal ce que peuvent être ces récompenses « spirituelles » qu'il nous est loisible de mériter, « soit dans cette vie, soit dans la vie future », sinon cette augmentation de la grâce sanctifiante ou cette entrée dans la gloire qu'admettait la foi catholique, et moins encore comment un mérite ainsi conçu peut, dans la conception luthérienne, n'être pas attentatoire à la rédemption du Christ. Plutôt que de conclure à une aussi grave conséquence, mieux vaut sans doute croire qu'il y avait, à la base de l'hostilité protestante contre le mérite, plus de malentendus que de véritables raisons. Toujours est-il qu'il n'est pas banal de voir Mélanchthon relever ainsi d'une main ce qu'il avait détruit de l'autre.

Un peu plus loin, il proclame de même le mérite spécial de l'aumône : *Concedimus et hoc quod elemosinæ merentur multa beneficia Dei, mitigent penas, quod mereantur ul defendamur in periculis peccatorum et mortis*. *Ibid.*, 157, p. 136. Ailleurs, tout en maintenant avec saint Paul, Rom., VI, 23, que la gloire est toujours une « grâce » et, avec saint Augustin, que Dieu ne fait jamais que « couronner en nous ses propres dons », il admet que la vie éternelle soit une récompense : *Nos fatemur vitam æternam mercedem esse, quia est res debita propter promissionem, non propter nostra merita*. *Ibid.*, 235-241, p. 146-147. Cette « dette » propter promissionem est-elle tellement loin du mérite secundum quid enseigné par saint Thomas?

Il est vrai qu'ici encore Mélanchthon a l'air d'exclure

nos mérites. Mais il continue en notant que l'Écriture, quand elle parle de justice, *vult complecti iustitiam cordis cum fructibus*. Ces « fruits » eux-mêmes supposent la justification; mais à cette condition ils sont agréables à Dieu. *Nec legem prius facimus aut facere possumus quam reconciliati Deo, iustificati et renati sumus. Nec illa legis impletio placeret Deo nisi propter fidem essemus accepti. Et quia homines propter fidem sunt accepti, ideo illa inchoata legis impletio placet et habet mercedem in hac vita et post hanc vitam.* *Ibid.*, 244-247, p. 148. Il n'y aurait presque rien à changer dans ces lignes pour que la théologie catholique pût s'y reconnaître.

A n'en pas douter, elle accepterait tout autant ce qui suit pour rappeler que nos mérites ne sont pas indépendants du Christ. *Quoties autem fit mentio legis et operum, sciendum est quod non sit excludendus Christus mediator... Quare, quum operibus redditur vita æterna, redditur iustificatis, quia neque bene operari possunt homines nisi iustificati qui aguntur Spiritu Christi nec sine mediatore Christo et fide placent bona opera.* *Ibid.*, 251, p. 149. On notera néanmoins que le nominalisme aigu et le pessimisme congénital que suppose le dogme de la justification par la seule foi et celui de la justice imputée qui en est la suite, amènent toujours l'auteur à considérer les mérites du Christ comme étant et restant extérieurs à nous. *Illa Christi merita nobis donantur ut jsti reputeur fiducia meritorum Christi, quum in eum credimus, tanquam propria merita haberemus.* *xxi*, 19, p. 226.

Cet extrinsécisme était-il bien conciliable avec ce que Mélanchthon affirmait tout à l'heure de la valeur de nos œuvres devant Dieu : *fide placent bona opera*, et des récompenses qu'elles nous obtiennent? Toujours est-il qu'il affirme les deux avec une égale force, fidèle sur le premier point au dogme capital de la Réforme, mais, sur le second, tributaire bon gré mal gré de la tradition catholique. Et c'est ainsi que l'*Apologia* nous offre le paradoxe d'une pensée qui repousse avec indignation la doctrine du mérite, alors qu'elle en conserve, au total, à peu près toute la réalité.

3. *Écrits postérieurs de Mélanchthon.* — Il ne paraît guère que Luther ait été sensible à ces nuances : après comme avant la Confession d'Augsbourg, il continue à s'élever sans réserves contre la notion de mérite. Voir col. 715. Les articles de Smalcalde rédigés par lui (1537) affirment plus que jamais la justification par la foi seule. *n*, 1, dans Müller, p. 300. Cf. *iii*, 13, p. 325 : *Quare gloriari ob merita et opera non possumus quum absque gratia et misericordia adspiciuntur.*

Mélanchthon, au contraire, toujours plus modéré dans ses doctrines et plus circonspect dans ses expressions, allait de plus en plus accentuer la note spéciale de l'*Apologia*. Dès 1535, il publiait une nouvelle édition notablement remaniée des *Loci communes*, où il expose d'une manière précise son sentiment sur les bonnes œuvres et leur mérite : *Etsi remissio peccatorum iustificatio personæ et promissio vitæ æternæ donatio est..., tamen opera in reconciliatis jam habent aliquam dignitatem et sunt meritoria.*

Cette « dignité » est à base personnelle plutôt que réelle : *Dignitas est quod placent Deo, non quidem propter propriam perfectionem, sed quia persona est in Christo. Oportet enim præcedere reconciliationem ut prius efficiamur filii et consequamur jus aliquod, ut ita dicam, cur postea placeant opera.* Malgré la légère nuance de réserve qui l'accompagne, ce *jus aliquod* n'est-il pas de tout point remarquable sous la plume d'un disciple de Luther? Les « mérites » qui en découlent ne sont, ici encore, que des *præmia corporalia et spiritualia hic et in futuro*. Mais le principe reste posé

du prix de nos œuvres avec toutes ses conséquences normales : *Postquam igitur reconciliati pronuntiantur jsti..., placent eorum opera Deo et merentur promissa præmia.* *Corp. reform.*, t. *xxi*, col. 313-314. Voir de même col. 432 : *Postquam... et agnoscimus infirmitatem nostram et fide apprehendimus reconciliationem, postea dignitas operum non est extenuanda.* Et l'auteur d'en établir aussitôt la « nécessité » : *Etsi virtutes et bonæ actiones nostræ nequaquam satis excitatæ aut mundæ, tamen ad gloriam Christi pertinent; ideo magna earum dignitas est.* De cette dignité le mérite devient une suite normale : *Sciendum est etiam præmia proposita esse bonis operibus, seu bona opera mereri præmia corporalia et spiritualia. Etsi autem in hac vita etiam multa præmia sanctis redduntur, tamen, quia Ecclesia subjecta est cruci, præcipua præmia redduntur post hanc vitam.* Mais il s'agit toujours de récompenses subordonnées à l'état de la personne et celle-ci doit être, au préalable, justifiée par pure miséricorde : *Persona iustificatur coram Deo gratis fide, quæ nititur tantum misericordia; postea placent Deo bona opera et merentur mercedem.* *Ibid.*, col. 433-434.

En dépit de ses précautions pour sauvegarder la stricte orthodoxie selon la Réforme, on ne sera pas étonné que Mélanchthon ait été soupçonné d'avoir, en ce qui concerne les œuvres, des tendances catholiques : *Quæ sententia*, notent les éditeurs, *ibid.*, col. 248-249, *a pluribus tanquam papistica illo tempore est improbata.* Et il paraît qu'on parlait déjà, dans les milieux orthodoxes, de sa prochaine sécession. A propos de ces bruits malveillants, il écrivait lui-même à son ami Camérarius : *Nihil mihi obijcitur nisi quod dicor plusculum laudare bona opera.* Et il convenait implicitement que le reproche n'était pas de tous points injustifié : *Quædam minus horride dico quam ipsi quæ certe et vera et utilia sunt.* Lettre du 30 novembre 1536, *Epist.*, *vii*, n. 1492, *Corp. reform.*, t. *iii*, col. 193; cf. *ix*, n. 2883, t. *v*, col. 332.

C'était d'ailleurs le moment où la controverse anti-nomiste, voir JUSTIFICATION, t. *viii*, col. 2153, allait amener Luther lui-même à prendre la défense des œuvres. Et rien n'est moins indifférent que de voir les protagonistes de la Réforme réagir ainsi contre les outrances de leurs débuts.

Mélanchthon persévère plus que jamais dans cette voie en donnant l'édition définitive de ses *Loci communes* (1543), où il écrit de nouveau : *In reconciliatis postea bona opera, cum placeant fide propter mediatorem..., merentur præmia spiritualia et corporalia in hac vita et post hanc vitam.* Et l'auteur d'assurer que l'Écriture est « remplie de promesses de cet ordre ». *Corp. reform.*, t. *xxi*, col. 778. Il n'entend d'ailleurs pas que nos œuvres aillent jusqu'à mériter la gloire : *Nostros virtutes non esse pretium vitæ æternæ sed hanc certo dari propter mediatorem, ibid.*, col. 780, et il s'applique longuement à réduire, au nom de ces principes, les arguments a-légués par les catholiques à cette fin. *Ibid.*, col. 789-800. Sur cette question du mérite, qui, dit-il, col. 798, *multas disputationes movit*, il veut s'en tenir au mot de saint Bernard, cité col. 674 : *Sufficit ad meritum scire quod non sufficit meritum.*

On retrouve les mêmes vues et souvent les mêmes termes dans la *Summa doctrinæ de justificatione* qui ouvre son commentaire sur l'Épître aux Romains (1544), où, après avoir dit des chrétiens : *Non merentur vitam æternam suis operibus seu virtutibus. sed statuere se debent se fieri heredes vitæ æternæ propter Christum gratis fide*, *Corp. reform.*, t. *xv*, col. 526, il ajoute : *Etsi vita æterna propter Christum gratis donatur, tamen etiam compensat nostros labores, actiones et ærumnas.* *Ibid.*, col. 532. Ce qui suffit pour qu'on puisse parler de « récompense », *sicut hereditas simul compensat officia heredis etiamsi propter aliam causam*

contingit, col. 542. La première édition du Commentaire, Wittenberg, 1532, qui n'est pas passée dans le *Corpus reformatorum*, donne à la même idée cette très heureuse formule, fol. 2, viii v° : *Ut si quis dicat filium familias non mereri officiis suis ut sit filius, sed, cum natus sit filius, postea merentur officia ipsius alia præmia*.

Au total, il est certain que Mélanchthon n'a jamais entièrement rompu avec le préjugé fondamental de la Réforme. Ce qui le choque chez les papistes, c'est la part qu'ils font aux œuvres humaines dans l'économie du salut au détriment de la foi : *Fidem extenuant et viluperant, et tantum docent homines per opera et merita cum Deo agere*. *Apologia*, iv, 60, Müller, p. 97. A l'encontre de ce mythe que la passion de la controverse impose obstinément à son esprit prévenu, il se croit obligé de défendre les droits de Dieu et de sa grâce ; mais, sur cette base, il n'en arrive pas moins à reconnaître que les œuvres du chrétien justifié ont leur prix devant Dieu. N'est-ce pas, en somme, l'essentiel de la foi catholique ? En regard de cet accord fondamental, les différences accusées par les préventions de la polémique pèsent d'un mince poids.

Sans méconnaître la distance qui la sépare de l'Église, il est visible que la pensée réfléchie de Mélanchthon est encore plus éloignée du luthéranisme primitif. Elle témoigne d'une notable évolution dans les conceptions religieuses de la Réforme, et l'histoire doit bien constater que c'est dans le sens des positions du catholicisme tant décrié qu'elle se produisait.

3^o *Églises réformées*. — À côté des grands initiateurs de la Réforme allemande, les réformateurs suisses et français ne sont guère que des satellites, et les symboles officiels de leurs Églises ont, pour la plupart, une origine plus tardive. Il n'en faut pas moins recueillir leur témoignage, qui, dans le concert commun, ne laisse pas de faire entendre çà et là sa note spéciale. On admet assez communément parmi les protestants, voir JUSTIFICATION, t. viii, col. 2153-2154, que la doctrine des œuvres tient plus de place dans les Églises réformées que dans l'Église luthérienne : celle du mérite ne pouvait qu'en ressentir le contre-coup.

1. *Doctrine de Zwingle*. — Au colloque de Marbourg (septembre 1529), Mélanchthon eut l'impression que Zwingle et les siens « n'affirmaient pas suffisamment la doctrine de la foi et parlaient comme si c'étaient les œuvres qui fussent la justice ». *Epist.*, iv, n° 637, *Corp. reform.*, t. i, col. 1909. Impression excessive sans doute, mais qui nous assure que nous sommes, ici encore, en présence d'un protestantisme où la morale garde ses droits.

De fait, Zwingle professe que l'avènement du Christ a pour but de nous inciter à la pratique du bien : *Hæc enim duo Christus ubique inculcat, videlicet redemptionem per se et quod qui per eum redempti sunt jam ad ejus exemplum vivere debeant*. *De vera et falsa religione* (1525), dans *Opera*, édit. Schuler et Schulthess, Zurich, 1832, t. iii, p. 324. Cf. *ibid.*, p. 209 : *Ejus justitia nostra justitia est, si modo non secundum carnem ambulaverimus sed secundum spiritum*. Cependant il refuse d'admettre que ces œuvres aient aucun mérite. Son *Antibolton* contre Emser (1524) contient précisément un petit dossier de textes scripturaires à l'appui de la thèse négative, terminé par cette conclusion préemptoire : *Luce clarius videmus nos sola gratia Dei, non nostris meritis felicitate donari*. Il ne peut nier pourtant qu'il ne se trouve dans l'Écriture *multi loci quibus meritum adseri videatur*. Mais il faut, assure-t-il, entendre ces passages comme des manières de parler, en ce sens que la bonté divine attribue à nos œuvres ce qui n'appartient qu'à sa grâce, à moins qu'il ne s'agisse d'une accommodation à la faiblesse des simples. *Ibid.*, t. iii,

p. 139-141. Ce qui est une façon de tourner des textes clairs au nom d'un système préconçu.

En réalité, l'opposition de Zwingle à la doctrine du mérite tient à une cause plus profonde, savoir sa théodicée, qui supprime la cause seconde au profit de la Cause première. Voir Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. iv, p. 368. L'auteur laisse entrevoir sa pensée dans son commentaire critique sur le canon de la messe, paru l'année précédente (1523), où il insère, à propos du texte : *quorum meritis precibusque concedas*, une petite dissertation contre le mérite des saints et finalement contre le mérite tout court. On y retrouve le pessimisme foncier de la Réforme : *Qua igitur via beatitudinem merebimur, cum meritum nostrum nihil sit? Qui enim flet ut qui mortuus est aliquid vita dignum agat? Nous ne sommes sauvés que par le Christ, dont le mérite est une solaque nostræ salutis causa, à tel point qu'il serait sacrilège de vouloir y ajouter les nôtres : Quid attinet de merito nostro commentari, cum solus Christus sit qui nobis felicitatem mereatur?... Sine ergo Christi contumelia fieri nequit ut cujusquam meritis fidamus; nam quantumcumque creaturæ tribuerimus tantum Christo auferemus*. Mais à cette dogmatique, qui fait apparaître le mérite humain comme une impiété, s'ajoute une philosophie qui le rend impossible : *Nobis ipsis nihil tribuamus; Deus enim est qui operatur in nobis et velle et perficere : ipsius enim sumus opus, ipsius organa... Quid igitur ad nos transcribimus, cum neque consilium neque opus ipsum a nobis proficiscatur? De canone missæ epichresis, ibid.*, t. iii, p. 96-99.

Le déterminisme sous-jacent à ces formules éclate dans le *De vera et falsa religione* déjà cité. *Providentia ergo Dei simul tollunt et liberum arbitrium et meritum*. Nam, illo omnia disponente, quæ sunt partes nostræ ut quicquam ex nobis ipsis fieri possimus arbitrari? Cum autem omnia ipsius opera fiant, quomodo nos quicquam merebimur? *Ibid.*, t. iii, p. 283. Pour expliquer les textes contraires — et il reconnaît que ce sont les plus nombreux : *Nemo inficiatur in sacris litteris ferre plura esse quæ operibus nostris tribuant meritum quam quæ negent* — Zwingle reprend et pousse à bout sa théorie de l'accommodation. Les « prophètes » ont ainsi parlé *in usum eorum qui providentiam non clare agnoscebant*. Du moment qu'il y a des hommes assez épaïs pour ne compter que sur leurs œuvres, Dieu leur tient un langage approprié à leur faiblesse, pour obtenir d'eux par ce moyen les vertus que les autres pratiquent spontanément : *Quorum imbecillitate aut potius perfidia Deus abutitur et præmii spe ad bona opera invitat*. Les prédicateurs chrétiens peuvent et doivent imiter sa conduite sur ce point, en s'efforçant d'inculquer à leurs auditeurs la foi qui sauve et stimulant par l'attrait de la récompense ceux qui resteraient sourds à cet appel. *Ibid.*, p. 284-285.

Mais que penser des œuvres saintes dont la foi est le principe? *Ardua quæstio est*, dit ailleurs Zwingle, *an illa mereantur*. Il se rallie, pour son compte, à la réponse négative, au nom du dogme de la rédemption : *Nam si merentur opera nostra beatitudinem, jam non fuisset Christi morte opus*. Les textes où la vie éternelle est donnée comme une récompense sont dits *humano more* pour couvrir d'un voile délicat la réalité du don divin. *Quæ ipse [Deus] per nos facit nobis tribuit ac velut nostra remuneratur, quum illius sit non tantum quicquid operemur sed etiam quicquid sumus ac vivimus... Constat ergo aut præmii nomen quidem haberi in divinis litteris, sed loco liberalis doni*. Loin d'ailleurs de s'opposer aux bonnes œuvres, la foi en la gratuité du salut doit, au contraire, les exciter. Nous sommes comme le fils de famille, qui sait avoir droit à l'héritage paternel par le fait, non de ses mérites, mais de sa naissance, et n'en sert son père

qu'avec plus de fidélité : *Fontem ergo effodimus ex quo bona opera profluant quum fidem docemus*. Avec saint Jacques, il repousse donc comme une foi morte celle qui ne s'exprime pas en œuvres et, avec saint Paul, il réclame « la foi qui opère par la charité ». *Fidei christianæ expositio*, t. iv, p. 62-64.

Étrange construction, dans l'ensemble, où l'obligation pratique des œuvres coïncide avec la négation théorique de leur valeur, où l'on voit des prémisses déterministes s'épanouir en conclusions morales, et qui montre combien fortes devaient être chez l'auteur les exigences de l'esprit chrétien pour s'introduire, en dépit de la logique, dans le système le moins fait, en apparence, pour les autoriser et certainement le moins capable de les maintenir.

2. *Doctrine de Calvin*. — Plus importante à tous égards par son ampleur et son rayonnement est l'œuvre doctrinale de Calvin, dont l'*Institutio religionis christianæ*, publiée en 1536, recevait dès 1539 des remaniements qui la rapprochent de l'état définitif sous lequel elle n'a plus cessé d'alimenter la théologie du protestantisme français. On y trouve un long chapitre *De justificatione fidei et meritis operum*, c. x dans l'édition de 1539 et les suivantes (= c. vi dans l'édition de 1536), *Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. 1, col. 737-802, qui définit bien les positions assez complexes de l'auteur.

a) *Prémisses dogmatiques*. — On trouve naturellement chez Calvin, dans toute sa rigueur, la dogmatique protestante de la justification. *Iustificari operibus ea ratione dicetur in cujus vita reperietur ea puritas ac sanctitas quæ testimonium iustitiæ apud Dei thronum mereatur*. 2, col. 737-738. A cette conception l'auteur oppose celle de la justification par la foi seule, qui est essentiellement exclusive de nos mérites : *Citra operum meritum, imo extra operum meritum iustificari qui fide iustificantur*. 9, col. 741.

La confiance dans les œuvres, en effet, est également contraire à la gloire de Dieu et à la paix des âmes. 23-25, col. 751-754. Elle est surtout une profonde illusion ; car toutes les œuvres qui précèdent la justification sont mortes comme l'âme qui les produit : *Hinc facile cernimus esse maledictum, nec modo nullius ad iustitiam pretii sed certi in damnationem meriti, quidquid cogitat, meditat, perficit homo antequam Deo per fidem iustificetur*. 30, col. 757. Il n'y a donc pour nous de « mérite » — et c'est évidemment à dessein que ce mot est choisi — qu'en vue de la damnation.

Celles qui suivent la justification sont aussi toujours impures à quelque égard : *Primum dico quod optimum ab illis [iustis] proferri potest aliqua tamen semper carnis impuritate respersum et corruptum esse... Nullum unquam exstitisse pii hominis opus, quod, si severo Dei iudicio examinaretur, non esset damnabile*. 37-38, col. 761-762. Cf. 43, col. 765 : *Fiducia qualibet nos passim depellunt scripturæ quum docent iustitias omnes nostras fœtere in Dei conspectu nisi a Christi innocentia bonum odorem ducant, nihil quam irritare Dei ultionem posse nisi misericordiæ ejus indulgentia sustineantur*.

A l'appui de ce pessimisme, Calvin est heureux de citer l'autorité de saint Augustin, *Enarr. in ps. cxxxvii*, 18, P. L., t. xxxvii, col. 1783-1784, où il trouve résumées les deux causes essentielles qui nous forcent à nous défier de nos œuvres, savoir la pensée de la grâce qui en est le principe et des péchés que nous y ajoutons. *Duas causas ponit cur non ausit sua opera Deo venditare : quia, si quid bonorum operum habet, illic nihil videt suum; deinde quia id quoque peccatorum multitudine obruitur*. 47, col. 768.

Il est notoire cependant que, d'après l'Écriture, Dieu tient compte aux fidèles de leurs œuvres pour leur

faire du bien. Sur quoi Calvin d'expliquer aussitôt qu'il s'agit là seulement de « causes inférieures » subordonnées à la miséricorde de Dieu. *Nihil obstat quominus opera Dominus tanquam causas inferiores complectatur... : nempe quos sua misericordia æternæ vitæ hereditati destinavit eos ordinaria sua dispensatione per bona opera inducit in ejus possessionem*. De ce chef, l'antécédent reçoit le nom de cause : *Quod in ordine dispensationis præcedit posterioris causam nominat*. Et c'est ainsi qu'une grâce est *gradus ad sequentem*, jusqu'à la vie éternelle qui est le terme de la série : *Hac ratione ab operibus interdum vitam æternam deducit*. Rien donc ne s'oppose à reconnaître que les œuvres soient *alicujus apud Deum pretii*, pourvu que Dieu soit, en définitive, l'auteur initial de notre justification. *Ibid.*, 48-49, col. 768-769.

N'est-il pas difficile d'accorder ce « prix » des œuvres, si minime puisse-t-il être, avec ce que l'on a vu plus haut de leur radicale vanité ? Calvin n'en a pas moins associé les deux ; chez lui également, les principes luthériens, si âprement posés dans la polémique, ne vont pas, en réalité, sans de sérieux adoucissements à la manière de Mélanchthon.

b) *Application au mérite*. — Ces principes commandent la doctrine spéciale du mérite que l'auteur en déduit aussitôt.

Bien qu'il soit courant chez les Pères : *Usi sunt, fateor, passim vetusti Ecclesiæ scriptores*, ce mot lui paraît aussi malheureux que possible. *Quicumque primus illud operibus humanis ad Dei iudicium comparatis aptavit, eum fidei sinceritati pessime consuluisse*. Il appartient à cette catégorie d'expressions non scripturaires qui font toujours plus de mal que de bien. *Quorsum enim, obsecro, opus fuit invehi nomen meriti, cum pretium bonorum operum alio nomine citra offendiculum explicari posset ?* *Ibid.*, 50, col. 769. Calvin ne fait malheureusement pas connaître cet « autre terme », à son sens plus approprié ; mais on voit qu'il tient, ici encore, à sauvegarder « le prix des bonnes œuvres ». Les éléments d'appréciation qu'il propose de retenir à cette fin se meuvent, bien entendu, dans les cadres de la Réforme et semblent tout d'abord mieux faits pour exclure ce « prix » que pour l'affirmer. Un fil léger le rattache néanmoins, en fin de compte, à la double considération de Dieu et de l'homme.

Devant Dieu, nous n'avons proprement aucun mérite. L'Évangile, en effet, nous ordonne de nous regarder comme « des serviteurs inutiles », et la raison en est double. C'est d'abord que tout ce que nous pouvons faire de bien est déjà dû : *Quia nihil gratuitum impenderimus Domino, sed debitis obsequiis tantum defuncti simus quibus non est habenda gratia*. En second lieu, ce bien lui-même est un produit de la grâce : *Gratiam Dei esse non dubium est quidquid in operibus est quod laudem meretur, nullam esse guttam quam proprie nobis adscribere debeamus*. Il n'y pas à nous en attribuer la moindre part ; c'est tout entier qu'il faut le rapporter à Dieu : *Bonorum, inquam, operum laudem non, ut sophistæ faciunt, inter Deum et hominem partimur, sed totam integram ac ilibatam Domino servamus*. Mais il plaît à Dieu d'appeler nôtre ce qui est à lui, et c'est ainsi qu'il récompense nos bonnes œuvres : *Dominus tamen quæ in nos contulit bona opera et nostra appellat, et non tantum accepta sibi esse testatur sed remunerationem etiam habitura... Placent itaque Deo bona opera... ; quin magis amplissima Dei beneficia remunerationis loco referunt, non quia ita merentur, sed quia divina bonitas hoc illis ex se ipsa pretium statuit... , quæ nihil tale merentia opera indebitis præmiis muneratur*. *Ibid.*, 51, col. 770-771.

Et l'on voit assurément, dans ces formules énergiques, la plus ferme intention d'exterminer le mérite en tant qu'il serait un titre personnel au chrétien.

Mais n'est-ce pas le ramener indirectement que d'affirmer que ces bonnes œuvres, qui, par hypothèse, ne « méritent » rien, nous obtiennent néanmoins une récompense, et cela parce qu'elles sont agréables à Dieu? On pourrait, à la rigueur, imaginer la récompense comme un acte divin purement arbitraire; mais comment en dire autant de la complaisance qui la précède et la justifie? On ne peut pas reculer devant la conclusion qu'il y a, dans nos œuvres, quelque chose qui vient de nous et qui constitue pour une part leur valeur. Le nominalisme théologique de Calvin, pour aiguë que soit son opposition au mérite, n'arrive, en réalité, qu'à supprimer un mot dont, bon gré, mal gré, il conserve implicitement la substance.

Il en va de même de son pessimisme anthropologique. A l'homme il ne veut attribuer qu'une part, celle de gâter l'œuvre divine : *Tantum hoc homini assignamus quod ea ipsa quæ bona erant sua impuritate polluit et contaminat. Nihil enim ab homine exit, quantumvis perfectio, quod non sit aliqua macula inquinatum.* En soi, nos bonnes œuvres ne peuvent donc qu'irriter la colère de Dieu, au lieu d'attirer sa bienveillance; mais, à côté de la justice, il faut, ici encore, faire place à la miséricorde : *Porro Scripturæ doctrina est asperius esse perpetuo sordibus multis bona nostra opera, quibus merito Deus offundatur ac nobis succenseat...; quia tamen illa pro sua indulgentia non jure summo examinat, perinde accipere ac si bona essent ideoque, licet immerita, infinitis beneficiis remunerari, tum præsentis vitæ, tum etiam futuræ. Ibid., 51-52, col. 771-772. Cf. 70, col. 786.*

Encore est-il que Dieu ne pourrait user de cette « indulgence » si nos œuvres étaient entièrement mauvaises. Le fait qu'en laissant de côté son « droit strict » il peut les voir d'un œil favorable prouve qu'elles ont quelque chose de bon et qui en fait un titre, précaire sans doute mais non pas absolument nul, à ses récompenses dans cette vie et dans l'autre.

Si elles dépassent, en apparence, la pensée de Calvin, ces déductions ne font pas autre chose que dégager la portée dernière de ses principes. La preuve en est qu'il écrit lui-même par manière de conclusion : *Quidquid ergo nunc in salutis adminiculum piis confertur, tum ipsa beatitudo, mera est Dei beneficentia. Tamen et in hac et illis testatur se operum habere rationem. Ibid., 52, col. 772.* Ainsi donc la grâce et la gloire sont des actes de « pure libéralité »; mais, pour l'une aussi bien que pour l'autre, Dieu y veut « tenir compte de nos œuvres ». C'est donc que la *ratio operum* ne s'oppose pas essentiellement à la *mera beneficentia*, et n'est-ce pas ainsi que la théologie catholique entend le concept de mérite?

Au nom de ces prémisses, Calvin entreprend ensuite une longue réfutation des arguments que les catholiques opposent à la thèse protestante. On y retrouve, à maintes reprises, la trace de la même incurable ambiguïté. Il réclame avec énergie les bonnes œuvres : *Non enim aut fidem somniamus bonis operibus vacuum aut justificationem quæ sine iis constat. 57, col. 776.* Il est vrai que l'Écriture les recommande *citra meriti mentionem*, 59, col. 777; mais n'est-ce pas que, dans ces conditions, le mérite va de soi, sans avoir besoin d'être spécialement mentionné? En effet, il faut reconnaître que l'Évangile change les conditions spirituelles de l'humanité : *Non efficiunt modo [promissiones evangelicæ] ut ipsi Deo accepti simus, sed ut operibus quoque nostris sit sua gratia... Opera [Deus], non æstimata eorum dignitate, paterna benignitate atque indulgentia hunc honoris attollit ut alicujus pretii habeat. 63, col. 781.* Ce « prix » est tel qu'elles ont la vie éternelle pour récompense. *Ordinem consequentiæ*, note subtilement Calvin, *magis quam causam indicat ista locutio.* Mais la « conséquence » est nécessaire

et réglée par Dieu : *In ejus [vitæ] possessionem ipsos deducit per bonorum operum stadium ut quo destinavit ordine suum in illis opus impleat. 77, col. 792-793.* Comment comprendre un « ordre » providentiel dont la vie éternelle est le terme et l'œuvre humaine le moyen si celle-ci ne comporte un mérite à l'égard de celle-là?

Ainsi les positions de Calvin, comme aussi celles de Zwingle, se trouvent rejoindre celles de Mélanchthon, et toutes ensemble ont pour commun caractère de réagir sur l'intransigence systématique du protestantisme initial. Il s'agit pour tous de rétablir la doctrine des œuvres et le fait d'en requérir la nécessité les amène forcément à leur concéder quelque valeur.

En somme, les réformateurs ne sont restés irréductibles que sur la préparation à la grâce, d'où toute part de l'homme, à plus forte raison tout mérite de *congruo*, est exclu au profit de la justification par la seule foi. Quand ils en viennent au chrétien déjà justifié, ils continuent, d'ordinaire, à repousser le terme de mérite — et encore Mélanchthon ne craint-il pas de l'accepter — mais, sous cette forme ou sous une autre, ils aboutissent à conserver la chose. Leurs critiques s'adressent au mythe, dont leur imagination polémique est obsédée, d'un mérite qui créerait à l'homme un droit indépendant de Dieu, alors que, malgré le pessimisme profond de leur théologie, ils ne peuvent échapper à l'évidence d'une valeur morale dont la grâce devient le principe. Pour fuir l'antinomisme, c'est vers le cathoïcisme que, sans le vouloir ni peut-être le croire, ils se trouvent finalement ramenés.

Néanmoins cette convergence de fond, outre qu'elle restait tout à la fois très incomplète et très peu logique, n'allait pas sans de très graves divergences de surface, qui s'exaspéraient sous la violence des polémiques et pouvaient légitimement faire croire à une opposition de principe au mérite tout court. Les extrémistes ne manquaient d'ailleurs pas qui entendaient maintenir le luthéranisme primitif dans toute sa pureté. C'est pourquoi, dans la solennelle exposition de sa foi que l'Église allait dresser à l'encontre des erreurs ou des équivoques protestantes, le mérite devait obtenir et obtint en réalité sa part.

II. OPPOSITION CATHOLIQUE A LA RÉFORME. — Cependant la théologie catholique n'avait pas attendu le concile pour prendre position à l'égard du protestantisme. Entre l'explosion de la Réforme et l'ouverture de l'assemblée, toute une génération de controversistes s'était élevée contre les novateurs. Leur doctrine a le double intérêt de marquer une fois de plus l'attitude des diverses écoles sur la question du mérite, qui passait alors au grand jour de la controverse, et d'éclairer le milieu immédiat dans lequel le concile allait se tenir.

1° *Réaction doctrinale.* — Il était normal que le premier mouvement des défenseurs de l'Église fût de mettre en lumière la doctrine catholique traditionnelle, rejetée si violemment et, à cette fin, si gravement calomniée par les prétendus réformateurs. Voir là-dessus le dossier réuni par H. Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, Berlin, 1858, p. 161-169.

1. *Affirmation de la grâce.* — Du moment que l'Église était accusée de pélagianisme, il fallait tout d'abord mettre en *tuto* la nécessité de la grâce à la base du mérite humain.

C'est ce qu'affirme nettement la *Confutatio pontificia* (1530), officiellement opposée par les théologiens catholiques à la Confession d'Augsbourg. *Quod... pelagiani damnantur, qui arbitrati sunt hominem propriis viribus, seclusa gratia Dei, posse mereri vitam æternam tanquam catholicum et antiquis conciliis consentaneum*

acceptatur. *Conf. pont.*, 1, 4, dans C. A. Hase, *Libri symbolici*, Leipzig, 1846, p. LVII.

Un des auteurs de la *Confutatio*, Jean Cochlée, nous a laissé, *Philipp.*, III, 10, Leipzig, 1534, le texte de la déclaration formelle qu'il fit dans le même sens devant l'empereur. *Sine gratia Dei, ex viribus, meritis aut operibus propriis justificari non possumus... Etenim a meritoribus operibus nostris nusquam secludimus fidem, nusquam gratiam Dei.* Assertion qu'il appuie sur quelques citations topiques prises dans l'Écriture, dans saint Augustin et dans la liturgie. Sur quoi il continue avec fermeté : *Injuste igitur calumniantur catholicos... lutherani quasi ex propriis viribus aut meritis absque gratia Dei aliquid facere velint aut præsumant quod vitam promereatur æternam. Non ista dicunt catholici, sed pelagiani.* Voici, au contraire, quel est l'enseignement catholique : *Gratia Dei prævenit voluntatem, movet voluntatem, perficit voluntatem, ita ut opera quæ alioqui nulla essent, assistente Dei gratia, aliquid sint et meritoria fiant.*

Qu'il suffise de citer encore, à l'appui de cette évidence, Jean Eck, *Loci communes*, Cologne, 1532, v, 2 : *Opera aliquid esse, id est meritoria vitæ æternæ ex divina præordinatione et gratia Dei acceptante...* Adverte hic opera ex suo genere bona esse Deo grata æternæque vitæ meritoria id accipiendum esse de operibus vivis, hoc est quæ procedunt ex vitæ spiritualis principio quod est gratia et charitas. Voir de même Conrad Wimpina, *Anacephalæsis*, II, 9, fol. 87 a : *Ipsa merita nequaquam ex nobis sed ex Deo existunt, Esaia perhibente* (xxvi, 12) : *Omnia opera bona in nobis tu operatus es, Domine.* C'est avec la plus entière raison qu'un controversiste contemporain, Jacob Hochstrate, *Aliquot disput. cont. Luther.*, I, 5, 1, Cologne, 1526, fol. 62, pouvait rendre témoignage que « tous les théologiens sont unanimes, tous proclament d'une seule voix que la vertu méritoire des œuvres a sa source dans la passion du Christ ».

2. Affirmation du mérite : *Témoignages privés.* — Mais avec la même énergie nos théologiens affirment la réalité du mérite dont précisément la grâce est le fondement.

Omnino sacris litteris adversatur negare meritoria opera nostra, déclare la *Confutatio pontificia*, I, 4, dans Hase, *op. cit.*, p. LVII. Et les auteurs de le prouver en citant quelques textes bien choisis, qu'accompagne ce principe d'interprétation : *Ubi enim est merces, ibi meritum.* Le contraire leur paraît du manichéisme. Mais il faut bien entendre que le mérite de nos œuvres leur vient de la grâce de Dieu et non pas d'elles-mêmes : *Attamen omnes catholici fatentur opera nostra ex se nullius esse meriti ; sed gratia Dei facit illa digna esse vita æterna.* *Ibid.*, p. LVIII.

La même nuance se retrouve dans la réponse de Jean Cochlée, *Phil.*, III, 10 : *Non sane ex virtute propria [meritoria fiunt opera], sed per gratiam et misericordiam Dei promittentis et per meritum passionis Christi, mediatoris et advocati nostri.* Voir de même les exposés populaires de Jean Dietemberger, *Der Bauer. Obe die Christen mügen durch iere gûten werck das hymelreich verdienen*, 1523, et surtout de Berthold Pirstinger, évêque de Chiemsee, *Teutsche Theologie*, LXXIX, édition Reithmeier, Munich, 1852, p. 549-554, qui, après avoir exposé le fait du mérite et ses conditions, ne manque pas d'ajouter, *ibid.*, 7, p. 553 : « Par-dessus tout il faut bien penser et retenir qu'aucun homme ne peut mériter, pour lui-même ou pour les autres, si ce n'est par le moyen des mérites du Christ. » Cf. J. Hochstraten, *Epitome de fide et operibus*, c. 10, Cologne, 1525, fol. d. 1, qui s'approprie largement les textes classiques de saint Augustin où le don de la vie éternelle est ramené à la grâce.

Quoiqu'il ne faille pas exagérer la valeur propre à

l'œuvre humaine jusqu'à la rendre indépendante de Dieu, il reste néanmoins qu'elle est une réalité, et qui devient, l'action divine étant toujours supposée, une véritable source de mérite. *Cum optimus creator nos-ter*, explique Wimpina, *op. cit.*, fol. 87 a, *ita nos prædestinaverit qui debeamus ex fide per dilectionem operari ac per hoc vitam æternam assequi, permittit pietissimus ille ut ipsius dona sint nostra merita, ejus quod etiam bona opera... nostra supputentur.* Et si la part de l'homme peut sembler ici un peu mince, elle s'affirme plus nettement un peu plus loin, *ibid.*, fol. 91 a, quand l'auteur précise la voie moyenne du catholique entre les deux hérésies pélagienne et prédestinatoire : *Tu media via tutissimus ibis, nil tibi absque Deo arrogando... sed neque tamen opera bona intermittendo...*, certo certius habens quia facienti quod ex Deo gratuito movente in se est merendi vis suppediletur, qua vitam æternam ex miserentis Dei gratia tandem assequatur. Rien donc ne permet d'oublier la grâce ; mais, dans l'économie du surnaturel selon l'Église, c'est la grâce elle-même qui nous fournit le moyen de mériter.

3. Affirmation du mérite : *Témoignages officiels.* — Aussi les gardiens de la pensée catholique s'attachaient-ils, avec une rigueur qui est un signe des temps, à ne pas laisser s'introduire la moindre équivoque à ce sujet.

En commentant le cas du jeune homme riche, qui vient consulter le Seigneur sur le moyen d'aboutir à la vie éternelle, Matth., XIX, 16-17, Érasme avait incidemment glissé cette remarque : *Alqui nullus mortalium absolute bonus est, nec ullum est opus hominis quod ita bonum sit ut mereatur præmium æternæ vitæ.* In *Evang. Matthæi paraphrasis*, c. XIX, Bâle, 1522, p. 129. L'Université de Paris trouva dangereuse cette assertion (juillet 1526), au point de lui infliger la censure suivante : *Quamvis vita æterna suapte natura tantum sit bonum ut absque divina gratia non possit quis illam mereri, asserere tamen hominem cum divina gratia illam non posse promereri est hæreticum et sanctis scripturis contrarium.* Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, col. 64.

Cette collaboration de Dieu et de l'homme est exprimée en termes très heureux dans l'*Instructio* publiée contre Mélanchthon par la même Université de Paris (1535). Après avoir rappelé que la grâce et la liberté sont les deux principes conjoints de toute notre activité surnaturelle, les auteurs en tirent la conclusion suivante au sujet du mérite : *Sic quoque nostra merita Dei dicuntur ut primarii auctoris, cui debetur primatus meritorum et principalis actio. Nostra itidem dicuntur merita ; cooperatores enim Dei sumus qui adjuvat imbecillitatem nostram et mercedem quisque accipiet secundum suum laborem.* Il faut assurément tenir compte que cette valeur de nos œuvres par rapport à la céleste récompense suppose une libre et toute gracieuse promesse de Dieu, mais toujours à condition que notre liberté lui apporte son concours : *Firmiter tenendum est dignitatem operum meritoriorum non ex fide solum quam in Christum habemus procedere, sed etiam ex gratuita Christi promissione et conventionne ejusdem, modo non sit otiosum liberum arbitrium, verum etiam ejusmodi bona opera efficiat ex charitate.* *Instr. in artic. Melanchthonianos*, 10-11, dans Duplessis d'Argentré, t. I a, col. 399-400.

Ainsi la pensée catholique est assez souple pour embrasser tout à la fois la grâce et le mérite, sans compromettre ni l'une ni l'autre. Ces principes étaient acquis depuis longtemps : les premiers adversaires de la Réforme n'eurent qu'à reprendre le bien commun de la foi et de la piété traditionnelles. En effet, comme veut bien le concéder A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Tubingue,

2^e édit., 1882, t. I, p. 135, « il n'est pas vraisemblable que ces pensées [sur le rôle qui revient à Dieu dans l'affaire du salut] leur aient été remises en mémoire par le seul fait que les réformateurs leur accordaient un relief aussi prépondérant ». Seulement il ne faut pas davantage sacrifier l'œuvre de l'homme à celle de Dieu. L'intérêt de ces premiers actes de ce qu'on pourrait presque appeler le magistère ecclésiastique, joints à l'effort des controversistes qui les avaient inspirés et préparés, est de faire voir avec quelle sûreté de main les défenseurs de la foi catholique maintenaient cet équilibre sur lequel l'Église avait jusque-là vécu, et dont la Réforme venait troubler si gravement l'économie.

Il n'est peut-être pas de document où se reflète mieux la complexité de cette position que les instructions pratiques contenues dans la lettre du pape Paul III « sur la manière de prêcher » (1542), éditée dans Quirini, *Epist. Reg. Poli*, Brescia, 1748, t. III, préface, p. 80-81.

Avant tout, le pape recommande d'insister sur les bonnes œuvres, mais non sans les subordonner aux mérites du Christ. *Locus hic de bonis operibus maxime est amplificandus coram populo...*, *dummodo semper primum fiduciam habeat in meritis Christi quibus omnia nostra opera nituntur*. C'est dans ces conditions que Dieu propose à nos efforts *præmia omnium amplissima*, savoir la vie éternelle. D'où ces règles positives à l'adresse du prédicateur : *Ita... agendum ut nunquam fidem in Christum prædicet quin etiam in eodem sermone et de pœnitentia et de bonis operibus disserat, itemque contra nunquam de operibus et de pœnitentia sermonem habeat quin etiam de fide et meritis Christi*. Ceci dit pour la moyenne du « peuple », il faut aussi penser aux âmes supérieures, en qui l'amour du Christ fait naître le plus complet mépris de leurs œuvres : *Quod si quis potuerit ad hanc in Christo perfectionem pervenire ut sui ipsius oblitus... omnia etiam bona opera sua... contemnat et nihilifaciat, sed vivat tantum in Christo, hic præ omnibus admiratione dignus est habendus*. Mais on se gardera d'exposer ces sommets du mysticisme à tout le monde indistinctement ; *nam non omnes huic verbo capiendo idonei sunt*. Les mystiques eux-mêmes sont avertis qu'ils doivent tout d'abord, sous peine des pires illusions, accomplir avec le plus grand soin toutes les bonnes œuvres que réclame leur état, pour avoir ensuite le droit de les mépriser.

Ainsi le pape voulait unir à une légitime appréciation du mérite, non seulement la considération de la grâce qui en est le fondement, mais le sens de la perfection qui arrive à le compter pour rien. On tenait généralement, comme l'estime le savant éditeur, *ibid.*, p. 74, que cette lettre pontificale a pour « auteur principal » le célèbre cardinal Pole, voir *Epist.*, xxv, *ibid.*, p. 45. Aujourd'hui elle est restituée à G. Contarini. Voir Fr. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals G. Contarini*, Braunsberg, 1881, n. 859, p. 225-226. De toutes façons, elle n'est que plus représentative de la théologie du temps.

2^e *Essais de compromis*. — Tandis que s'affirmait ainsi la doctrine catholique intégrale, d'autres, plus sensibles aux préjugés tenaces des réformateurs, essayaient de les désarmer par quelques concessions.

1. *Tentatives isolées*. — De cette méthode l'histoire des premières controverses fournit d'assez curieux spécimens.

C'est ainsi que le théologien belge George Cassander, voir t. II, col. 1823, qui prit part à maints colloques avec les protestants, tout en conservant le mot mérite dont ses adversaires eux-mêmes consentaient à se servir, s'applique à en réduire la réalité. Il insiste sur le déficit de notre propre justice, même après la justification : *Illud ab universa Ecclesia diligenter*

asseritur eam [justitiam] potissimum in fide remissionis peccatorum et Dei misericordia per intercessionem sanguinis Christi consistere, cum per se ipsa impura et imperfecta sit. A l'appui de son affirmation, il se sent capable de citer *multa et præclara antiquitatis testimonia*, parmi lesquels, bien entendu, les déclarations pessimistes de saint Bernard, voir plus haut, col. 673, figurent en bon rang. *De articulis religionis inter cath. et prot. controversis*, VI, édit. de Lyon, 1612, p. 52. A ces « témoignages de l'antiquité » il veut joindre le suffrage des *scriptores scholastici et recentiores ecclesiastici*, qui *omnem vim meriti hujus justitiæ in sola gratuita Dei acceptance et liberali promissione constituent, cum et ipsa qualicumque justitia donum sit Dei et jure servitutis Deo debeatur*. *Ibid.*, p. 53.

Ce qui est plus précieux pour nous, ce sont les passages qu'il rapporte, *ibid.*, p. 53-54, d'auteurs contemporains. *Sunt merita nostra*, enseignait Adrien d'Utrecht, devenu pape sous le nom d'Adrien VI, *veluti baculus arundineus, cui dum quis innixus fuerit confringit...*, et quasi *pannus menstrualis sunt omnes justitiæ nostræ*. *Jugiter igitur super pannum bonæ vitæ quem justitiæ operibus teximus stillamus saniem diversorum criminum*. *Quæ igitur ex eis poterit esse fiducia ad Deum?* Et semblablement le maître parisien Josse Clichtoue sur les trois mots *Non æstimatur meriti* du canon de la messe : *Quid meriti nostri apud Deum poterimus obtendere cui debemus omnia?...* *Quid nobis de bonis operibus applaudere poterimus, cum universæ justitiæ nostræ sint quasi pannus menstrualis apud Dominum?...* *Nulla igitur in Deum nostra sunt merita, cui debita sunt omnia quæ præstamus, cui non ex nobis sed sola sua bonitate, si qua sunt bona opera nostra, accepta sunt et grata, et a quo ut præcipuo auctore projecta sunt*. Ces affirmations se lisent dans son *Elucidarium ecclesiasticum*, I, III, Bâle, 1519, fol. 140 v^o.

De ces citations George Cassander, *op. cit.*, p. 54, entendait bien dégager une apologétique de circonstance : *Hæc ideo adscribere visum fuit ut præsens Ecclesia a calumnia vindicaretur, qua nimium huic justitiæ et merito bonorum operum tribuere, et in Christi meritum ingrata et contumeliosa esse traducitur*. Sous prétexte de ne pas trop accorder au mérite humain, notre théologien n'aboutissait-il pas à lui accorder trop peu? Ces concessions, en tout cas, valurent à son petit traité d'être partiellement réédité plus tard, avec une traduction allemande, par le luthérien Jean Saubert, sous le titre, d'ailleurs excessif, de *Cassander evangelicus sive in plerisque assertor Aug. Confessionis gravissimus*, Nuremberg, 1631, où les passages relatifs au mérite ne manquent pas de figurer, p. 54-64. Son nom et son dossier sont pareillement exploités par J. Gerhard, *Loci theol.*, loc. XVIII, c. VIII, n. 107, édit. Cotta, t. VIII, p. 117-119, et, plus récemment encore, par A. Ritschl, *op. cit.*, t. I, p. 137.

En somme, il n'y avait là que la reprise d'un thème pessimiste déjà familier aux mystiques du Moyen Âge, voir plus haut, col. 707, et qui ne représentait évidemment qu'un côté de la question. Il n'en est pas moins significatif que ces textes aient semblé utilisables en vue de certaines avances à faire aux protestants.

2. *École de Cologne*. — Ces manifestations isolées d'opportunisme allaient prendre corps dans la théorie de la double justice, dont les théologiens de Cologne se constituaient les défenseurs. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2159-2164. Elle consiste à diminuer le plus possible l'œuvre de l'homme au profit de la justice du Christ, qui peut seule donner à la nôtre quelque valeur. Il devait en résulter une appréciation absolument minimiste du mérite humain.

On voit s'affirmer cette tendance chez Albert Pighius, qui avait suivi à Louvain les leçons du futur

Adrien VI. Il pose donc en thèse *quod non justificabitur in conspectu Dei omnis vivens*, et cela au regard non seulement de la justice absolue, mais tout autant de cette « justice imparfaite » qui seule est accessible à notre faiblesse. Les preuves en sont demandées aux textes pessimistes, si nombreux dans l'Écriture, qui affirment notre misère devant Dieu; par exemple, dans l'Ancien Testament, Ps., xxxi, 2; cxlii, 2; Job, ix, 2, et surtout Is., lxxv, 6; dans le Nouveau, Matth., vi, 12 et I Joan., i, 8. *Controversiarum... explicatio*, Cologne, 1541, fol. 37 r°. Non pas que nous soyons dénués de tous mérites, mais ils viennent à nos œuvres de la grâce du Christ et non pas d'elles-mêmes : *...Non ex ipsis aut ex nobis, sed ex divina gratia ex qua procedunt... ex Christo cujus asperguntur sanguine; ex ejusdem Dei hominis meritis quæ nobis ut membris ejusdem communicantur, quibus nostra involvuntur atque induuntur opera*. Ibid., fol. 65 r°.

Dans son édition des lettres du cardinal Pole, le cardinal Quirini assure que les protestants disaient de Pighius : *Totus noster est in causa justificationis*. *Epist. Reg. Poli*, t. n, *Diatriba ad Epistolas*, p. cxxx, et il s'applique à le disculper de tout reproche. Pour ne parler que de la présente question, si Pighius rattache avec raison le mérite à la grâce, il n'en est pas moins certain que celle-ci ne fait en quelque sorte qu'envelopper et revêtir du dehors des œuvres qui restent insuffisantes et, à bien des égards, mauvaises. Le mérite de l'homme, s'il n'est pas supprimé dans ce système, y est du moins réduit au minimum.

Son élève Jean Gropper semble, au premier abord, le mieux affirmer. Pour marquer la part qui revient à Dieu, il s'en tient aux formules traditionnelles de saint Augustin. *Quamquam opera nostra quodammodo sint causæ crescentis istius justificationis, meriti etiam apud Deum, non temporalium modo verum etiam spiritualium bonorum, imo et vitæ æternæ, hoc tamen non provenire ex propria eorum sufficientia, quin potius clementia et dignatione Dei, qui ex mera illa quam non promeremur bonitate dona sua coronat in nobis*. *Antididagma*, Cologne, 1544, fol. xii v°. Cf. *ibid.*, fol. xvi v° : *Intelligi debent Scripturæ testimonia ita nimirum quod Deus bona opera remuneret vitæ æternæ ex gratuita dignatione suæ clementiæ*.

Mais il reste que ces déclarations sont encadrées dans un ensemble aux termes duquel il n'y a de vraie justice que la justice du Christ qui nous est appliquée par imputation, et d'où le mérite de l'homme sort, par conséquent, fort diminué.

3. Contarini et l'Intérim de Ratisbonne. — Étant donnée cette tendance réservée qui caractérise l'école de Cologne, il n'est pas surprenant que, dans les colloques qui se multipliaient alors en vue de l'union, ses adeptes, un peu de diplomatie aidant, aient cru pouvoir chercher un terrain d'accord avec les Églises fidèles à la Réforme dans l'abandon d'un terme toujours odieux à celles-ci et qui ne représentaient plus pour eux-mêmes qu'une réalité très amoindrie. C'est ce qui eut lieu à la célèbre conférence de Ratisbonne (janvier-juillet 1541), à laquelle assistait le légat Contarini et dont Gropper fut le principal conseiller théologique.

L'article v de l'Intérim qui en fut le résultat porte précisément sur la justification, et se termine par un paragraphe où il est question de faire croître en nous la grâce par les bonnes œuvres : *Dei operam [populus] huic augmento per bona opera*. A quoi est ajoutée, en termes d'ailleurs entourés de subtiles restrictions, la mention de la récompense qui nous est promise de ce chef : *Reddit Deus etiam bonis operibus mercedem, non secundum substantiam operum neque secundum quod sunt a nobis, sed quatenus in fide fiunt et sunt a Spiritu Sancto...*, concurrente libero arbitrio tanquam

partiali agente. Mais le mot de mérite reste exclu de cette formule alambiquée. Texte dans Th. Hergang, *Das Religions-Gespräch zu Regensburg*, Cassel, 1858, p. 104-106.

Comme on peut bien le supposer, cette réticence était trop manifeste pour passer inaperçue. Afin de prévenir les malentendus possibles, Contarini s'en expliquait déjà brièvement, le 3 mai, dans une petite note qui accompagnait l'envoi du document officiel. Texte édité par Th. Brieger, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1882, t. v, p. 594-595. Néanmoins, dès avant la fin du colloque, des bruits tendancieux étaient mis en circulation et ses auteurs passaient, dans les milieux romains, pour avoir carrément nié le mérite des bonnes œuvres : *Romæ murmur auditur et opinio multum prævaleat contra illos doctores, asserentes eos decrevisse opera post gratiam non esse meritoria*. Lettre d'Alexandre Farnèse à Contarini, en date du 15 juin 1541, dans J. Le Plat, *Monument. ad hist. conc. Tridentini ampl. collecta*, Louvain, 1783, t. iii, p. 122. Voir une semblable allusion dans la lettre de Bembo à Contarini, en date du 27 mai, éditée par L. Beccadelli, *Monumenti di varia letteratura*, t. i b, Bologne, 1799, p. 169, et dans la réponse de Contarini à Bembo, en date du 28 juin. Fr. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals G. Contarini, Inedita*, n. 78, p. 341.

A cette rumeur accusatrice Contarini répondit de Ratisbonne, le 22 juin, par une longue et curieuse lettre au cardinal Farnèse, qui rétablit les faits et nous renseigne exactement sur les intentions de l'assemblée. Il commence par démentir la formule négative qu'on leur impute et qui, de fait, ne figure pas dans l'Intérim. Mais il ajoute aussitôt qu'on y a soigneusement évité les termes trop précis qui pouvaient faire question : *Verum quidem illud est... vitari istas voces meritum et meritorium. Caute etiam devitalum est ne diceretur opera nostra esse meritoria vitæ æternæ*.

Il s'agit donc d'une tactique voulue, dont l'auteur s'empresse de donner la raison à son correspondant. On s'est abstenu du terme « mérite » parce qu'il n'est pas employé dans l'École sans d'importantes nuances. Et l'auteur d'en appeler, après Aristote, à saint Thomas, qui n'admet qu'un mérite *secundum quid*, et à Scot, qui le subordonne à l'acceptation divine. Voir ci-dessus col. 682 et 701. Voilà pourquoi on n'a pas, dit-il, estimé prudent d'imposer ce terme d'une manière absolue : *Quapropter nos considerantes quod, quando aliqua vox dicitur sine omni additione et limitatione, possit accipi in sensu simplici et absoluto, non est nobis visum esse necessarium ut cogeremus protestantes ut explicarent hæc verba de merito*. Les ménagements dont on use envers les Grecs au sujet de formules qui leur déplaisent ne seraient-ils pas, ajoutait-il, de mise à l'égard de chrétiens autrement importantes?

On n'a pas davantage voulu dire que nos œuvres méritent la vie éternelle. Car celle-ci nous est attribuée par un vouloir tout libéral de Dieu. Dès lors, parler de mérite à cet égard fait croire aux protestants *quod velimus asserere deberi nobis vitam propter opera, quasi prius nobis non fuisset debita propter gratuitam donationem, quodque doceamus opera posse mereri vitam etiamsi prius nobis ratione doni debita non fuisset*. C'est pourquoi ils n'acceptent pas de mérite au sujet de la gloire elle-même, mais bien seulement de son augmentation : *Quare illi bonis operibus potius augmentum felicitatis vitæ æternæ tribuunt quam ipsam vitam æternam*. En vertu des mêmes scrupules, nos théologiens s'abstiennent de cette expression : l'assemblée les a imités sur ce point, *ne videamur ingratis dicere quod vita æterna nobis non fuerit prius debita ratione doni sed tantum debeatur nostris bonis operibus*. D'où l'auteur conclut : *Hiscæ, inquam, causis, rationibus ac exemplis moti, judicavimus non esse necesse*

cogere protestantes ad islam vocem meriti, sed dissimulandum esse putavimus.

Si la première raison invoquée par Contarini était plutôt d'ordre politique, on voit que la seconde appartient proprement à la théologie. Ce qui nous prouve à quel point les chicanes de la controverse avaient fini par imposer à certains catholiques les préventions les plus caractéristiques de la Réforme. Texte dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1872, t. XLV, p. 144-150. Voir de même la lettre de Contarini (à Jérôme Aléandre?), en date du 22 juillet, éditée par L. Beccadelli, *Monumenti di varia letteratura*, t. I b, p. 186-189, et Th. Brieger, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1880, t. III, p. 516-519. Après y avoir rappelé qu'il fut d'accord sur ce point avec tous les théologiens impériaux, le légat s'élève assez vivement contre l'idée qu'on veuille faire de Dieu notre débiteur. Quant à lui, il déclare vouloir tout attendre *dalla sua benignità, misericordia et liberalità et non da debito suo et obbligo suo alcuno*. Contarini avait pareillement évité le terme « mérite » dans sa célèbre lettre doctrinale du 25 mai sur la justification.

L'Interim de Ratisbonne n'eut aucun succès. Mais les controversistes protestants ne manquèrent pas et ne se privèrent point encore aujourd'hui de compter comme une victoire les concessions imprudentes qu'il avait arrachées aux « pontificaux ». En particulier, la lettre de Contarini leur mettait en mains un magnifique atout. Publiée pour la première fois par Flacius Illyricus, *De voce et re fidei quodque sola fide justificamur*, Bâle, 1563, p. 268-272, elle fut reprise, au XVIII^e siècle, par G. Kiesling et opposée à l'apologie de Contarini que venait de tenter le docte cardinal Quirini, évêque de Brescia. *Epistolæ Anti-Quirinianæ*, Leipzig, 1751, p. 289-293. De ces sources trop peu accessibles, elle a été jetée de nouveau au grand jour de la publicité par Th. Brieger, en appendice à son mémoire *Die Rechtfertigungslehre des Cardinal Contarini*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1872, t. XLV, p. 144-150, à l'appui de la thèse qui qualifie de conception « authentiquement protestante », *ibid.*, p. 142, la théorie de la justification défendue par le cardinal légat. Voir du même auteur un jugement à peine adouci dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1882, t. V, p. 577-581.

Il serait injuste d'enregistrer purement et simplement comme le verdict de l'histoire ces appréciations de polémistes tendancieux. Plus modéré, H. Rückert, *Die theologische Entwicklung G. Contarini*, Bonn, 1926, p. 93-95, se contente de dire que sa position au sujet du mérite fut seulement équivoque. Voir de même Fr. Dittrich, *G. Contarini*, Braunsberg, 1885, p. 685-692, et Fr. Hünermann, *Die Rechtfertigungslehre des Kardinals G. Contarini*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1921, t. CII, p. 19-22. Mais les faits subsistent, qui témoignent combien fut réelle et profonde, dans les milieux inféodés à l'école de Cologne, la tendance à certains compromis théologico-politiques dont la doctrine du mérite était appelée à faire plus ou moins directement les frais. En même temps qu'ils font connaître l'atmosphère dans laquelle le concile de Trente était à la veille de s'ouvrir, ces indices convergents permettent de mesurer tout à la fois l'importance et la difficulté de la mise au point qu'il s'agissait de réaliser.

III. DÉFINITION DU CONCILE DE TRENTE. — Un des principaux objectifs que le concile de Trente s'est proposés et un de ses plus importants résultats fut la promulgation du décret relatif à la justification (VI^e session : 13 janvier 1547). La doctrine du mérite en est un élément, que la logique du sujet et la pression de la polémique protestante imposaient également d'y faire entrer.

1^o *Histoire du décret conciliaire.* — Dans les longues délibérations qui précédèrent l'avènement du *Decretum de justificatione* (juin 1546-janvier 1547), la question du mérite devait tout naturellement trouver sa place, en attendant de se fixer dans le chapitre final où l'Église a consigné les traits essentiels de son enseignement.

Parce que de moindre relief à côté d'autres plus graves, ce problème est très rapidement touché par les historiens de la VI^e session, soit dans l'ouvrage ancien mais toujours utile de J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, soit dans la récente monographie de H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre aus dem tridentinischen Konzil*, Bonn, 1925. Les actes officiels, *Concil. Trid.*, t. V : *Act. pars altera*, édit. Ehes, Fribourg-en-B., 1911, contiennent cependant des documents nombreux et précis qui montrent comment, dans le cadre général du décret et de son histoire assez complexe, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2165-2172, des échanges de vues se produisirent au sujet du mérite, dont la théologie peut et doit faire son profit.

1. *Préparation du décret.* — Sans avoir encore rien de commun avec le texte du décret futur, une série de travaux préliminaires servit à en préparer de loin les matériaux.

a) *Consultations des théologiens.* — Parmi les six articles soumis, en date du 22 juin 1546, à l'examen des *theologi minores*, deux intéressaient ou devaient forcément intéresser, bien qu'il n'en fût pas expressément question, la doctrine du mérite, savoir l'art. 4 : *An et quomodo opera faciant ad justificationem ante et post* et l'art. 5 : *Declaretur quid præcedat, quid concomitetur, quid sequatur ipsam justificationem*, t. V, p. 261. Aussi la plupart des consultants s'expliquent-ils à ce sujet.

Des œuvres préparatoires à la justification ils sont d'accord, à très peu d'exceptions près, voir JUSTIFICATION, col. 2177, pour dire qu'elles sont nécessaires, au moins à titre de « causes dispositives ». Salmeron tient seulement à exclure, avec saint Paul, *merita quæ ex se et sua dignitate emunt justitiam*, séance du 23 juin, p. 271, cf. p. 264. Le mérite de *congruo* était évidemment dans la logique de ces affirmations : le franciscain Antoine de Pignerol en traite *ex professo*, et avec un extrême effort de précision, à la séance du 26, p. 274. Après avoir écarté comme sans valeur les actions faites *sine aliqua gratia naturalem voluntatem præveniente*, il ajoute : *Opera justificationem antecedentia, instinctu, hortatu motioneque divina a nobis facta, licet gratiæ sanctificantis et justificationis non sint condigna, disponunt tamen... ad gratiam suscipiendam... Hanc operum dispositionem et præparationem... theologi vocant meritum de congruo, quod non est vere et simplex meritum, sed meritum secundum quid.*

On a fait observer que, dès ces premières délibérations et dans la suite, les franciscains eux-mêmes demandent l'intervention de la grâce actuelle pour le mérite de *congruo*. Fr. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*, p. 25; cf. p. 34, 54, 83. Ce qui tendrait à prouver la baisse du nominalisme extrême au temps du concile. En disant : *sine aliqua gratia... præveniente*, Antoine de Pignerol use d'une expression circumspecte, qui a bien l'air de réserver les positions de son école et n'indique certainement pas qu'il les veuille abandonner.

Quant aux œuvres qui suivent la justification, tous reconnaissent qu'elles sont méritoires, et parfois avec des formules d'une très haute densité théologique. Ainsi le franciscain Richard du Mans : *Opera dicuntur meritoria, non quasi ex nobis, prævenientia, sed à Deo.*

quia per meritum Christi filii ut nostra bona opera sint meritoria, p. 262. *Licet non trahant Deum, quasi illa opera nos iustificent*, précise son confrère Jean du Conseil, p. 263, *sed movent suam misericordiam adeo quod fiant in nobis meritoria*. Comme tout à l'heure, Antoine de Pignerol a recours aux termes d'école : *Opera ex libera voluntate et ex radice gratiæ prodeuntia merentur de condigno augmentum gratiæ et iustificationis et ipsam denique gloriam*. Et l'auteur d'expliquer ensuite, d'une façon très heureuse, que ce n'est pas là diminuer la gloire du Christ, mais, tout au contraire, la faire resplendir : *Quia non tribuit [assertio hæc] viribus nostris vim hanc merendi..., sed gratiæ Christi in nobis et per nos operanti*, p. 276-277.

Aussi ces formules techniques viennent-elles tout naturellement dans le résumé de Massarelli, p. 280 : *Major pars theologorum dixit quod opera disponentia ad iustificationem sunt meritoria iustificationis de congruo, opera vero post iustificationem sunt meritoria vitæ æternæ de condigno*. La minorité était faite de quatre augustinien rigides qui n'admettaient qu'un rôle « purement passif » de la liberté, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2166, et, de ce chef, note Massarelli, *visi sunt extenuasse meritum operum*. A propos de ces théologiens, on a pu parler de tendance aux « compromis » et de « penchant vers la Réforme ». Hünermann, *op. cit.*, p. 39-41. Cf. p. 47, 49, 57, 63. En tout cas, cette dissonance tranche sur le plein accord des autres et ne sert qu'à mieux le faire ressortir.

b) *Délibérations des Pères*. — Quand les Pères furent suffisamment éclairés par ces consultations préalables, les légats, à la date du 30 juin, concentrèrent les réflexions du concile sur une liste des principales « erreurs » qu'il paraissait opportun d'envisager en matière de justification, p. 281-282.

La première était celle du pélagianisme : *Natura nostra... propriis viribus... potest se disponere, acquirere et mereri iustitiam apud Deum*. Mais la plupart des autres visaient le protestantisme et quelques-unes ont trait à notre question, en dénonçant, soit le pessimisme total de la Réforme : *Quod omnia opera iustificati sint peccata et infernum mereantur*, soit les conséquences qu'il comporte en matière de mérite : *Quod opera bona sequentia iustitiam eam tantum significant nec iustificanti, id est iustitiæ augmentum merentur. Quod opera iusti non merentur vitam æternam*. Ainsi la question du mérite était mise pratiquement à l'ordre du jour, soit à propos des œuvres qui précèdent la justification, soit à propos de celles qui la suivent.

Du 5 au 13 juillet, on délibéra sur la « première justification ». Les sentiments émis par les Pères un peu à bâtons rompus furent ainsi résumés à la séance du 14 juillet, p. 338-339 : *Gratia Dei adjuti disponunt se [adulti] ad gratiam subsequentem*. Il ne peut être question d'autre chose : *Opera præcedentia nihil faciunt nisi præparationem quamdam et dispositionem*. Mais cette « disposition » doit être maintenue, quand il s'agit des œuvres inspirées par la foi : *Opera præcedentia fidem nihil conferunt, subsequentia præparant*. Et, d'un mot, par rapport à la « seconde justification » : *Opera disponunt tantum hanc primam iustificationem, secundam merentur*.

Il y eut une seule voix discordante : *Quidam dixit*, note le même résumé, p. 339, *opera ante iustificationem facta nihil omnino facere neque etiam disponere, sed totum tribuendum bonitati et pietati divinæ*. Telle avait été, en effet, la position prise, le 10 juillet, p. 325, par l'évêque de Bellune, Jules Contarini, tribunaire en cela des idées de son oncle le cardinal. Au dire de Severoli, *Diaria*, t. I, p. 88, ceci parut peu orthodoxe à l'ensemble du concile. J. Contarini avait été précédé dans cette voie, le 6 juillet, par l'évêque

de La Cava, Jean Thomas Sanfelice, qui insistait pour ramener ces *dispositiones ad iustificationem* à des *fructus Spiritus Sancti*, p. 296, et écarter toute espèce de mérite à cet égard. En dehors de ces pessimistes attardés, les Pères furent d'accord pour dire que nos bonnes œuvres, celles du moins qui sont faites sous l'influence de la grâce actuelle, préparent efficacement l'âme à la justification et sont nécessaires à ce titre.

Un certain nombre se refusent à aller plus loin, témoin l'évêque de Feltre, p. 297, dont la formule intentionnellement restrictive est relevée dans le résumé de Massarelli, ou encore celui de Castellamare : *Opera ante iustificationem sunt necessaria, non meritoria*, p. 299, et celui de Vaison, p. 301 : *Opera præcedentia iustificationem aliquo modo ad eam faciunt, non quia iustificationem impetrare merentur*.

D'autres cependant, comme l'archevêque d'Acerenza, p. 289, croient pouvoir parler, en général, d'œuvres méritoires et plusieurs adoptent sans hésiter la formule classique : mérite *de congruo*, tels les évêques de Majorque, p. 291, de Sinigaglia, p. 292-293, de Badajoz, p. 324. De même plus tard le général des conventuels, séance du 22 juillet, p. 369. C'est aussi sans nul doute la pensée de l'évêque des Canaries, qui écarte le mérite *de congruo* pour les œuvres faites *in puris naturalibus*, c'est-à-dire *sola generali gratia Dei*, mais enseigne qu'avec la foi et la charité qui en est la suite *opera merentur iustificationem*, p. 329-330. Il allait même si loin dans cette voie, au dire de Severoli, *Diaria*, t. I, p. 89, qu'il parut « presque tomber dans l'erreur des pélagiens ». Suivant une autre distinction, qui ne semble pas avoir eu beaucoup de partisans, l'évêque de Castellamare réserve le mérite *de congruo* aux *opera concomitantia ipsam iustificationem*, p. 299. A la séance du 20 juillet, p. 363, le même Père devait reprendre le même terme dans son sens usuel.

En traitant de la première justification, plusieurs Pères avaient déjà, cédant à la logique du sujet, anticipé sur la seconde. Seul l'évêque de La Cava, conformément à son système, se prévaut de saint Bernard, voir plus haut, col. 672, pour réduire notre mérite au seul fait de notre libre consentement, p. 295. Tous les autres insistent sur le caractère pleinement méritoire des œuvres faites en état de grâce : par exemple, l'archevêque d'Acerenza, p. 289-290, l'évêque de Vaison, p. 302. Quelques-uns tiennent d'ailleurs à marquer, avec saint Augustin, que nos mérites se ramènent à un don de Dieu : par exemple, les évêques de Sinigaglia, p. 293, et de Motula, p. 306.

Mais cette idée trouvait surtout sa place dans les débats sur la seconde justification, qui eurent lieu du 15 au 23 juillet. L'évêque de La Cava y fit encore profession de minimisme : *Ea tamen [opera] merentur quatenus merita Christi nobis condonantur*, p. 347. C'est sans doute en développant le même thème, à la séance du 9 juillet, que l'évêque de Worcester, au dire du secrétaire Marcus Laureus, p. 383, avait paru nier le mérite des œuvres *post iustitiam*. A la même séance du 17 juillet, l'évêque de Feltre, p. 347, essaya, en une formule subtile, de s'accommoder à cette vue : *Nostra opera, quatenus condonatur nobis ut sint meritoria per merita Christi, sunt meritoria*. Pour l'ensemble des Pères, cette application des mérites du Christ s'entend d'une application active, qui devient génératrice de nos propres mérites.

A peine quelques-uns s'en tiennent-ils à des formules vagues et se contentent de dire que, par nos œuvres, nous obtenons ou recevons la vie éternelle. Voir, par exemple, l'évêque d'Ascoli, p. 350; l'archevêque de Cambrai, p. 351; les évêques de Majorque, d'Albe, de Vaison, de Némésie, p. 360-361, de Ber-

tinoro, p. 365. La plupart parlent franchement de mérite et de mériter; mais l'évêque des Canaries rappelle que nos mérites reposent sur la miséricorde divine : *Misericordia Dei fit ut opera nostra aliquid mereantur*, p. 366. A quoi celui de Huesca ajoute mention du pacte qu'ils supposent : *Mercedem operibus bonis ex Dei pacto a liberalitate debitam consequetur*, p. 367.

Le général des servites fait entendre la note scotiste : *Opera bona sunt meritoria vitæ æternæ quatenus Deus illa acceptat, non quatenus nostra*, p. 371. Il est à remarquer que la même théologie n'avait pas empêché précédemment, p. 346, l'archevêque d'Armagh d'admettre un mérite de condigno. D'autres le faisaient intervenir d'emblée : tels les évêques de Bosa et de Lanciano, p. 361. On en rencontre chez l'évêque de Sinigaglia, p. 349, cette variante atténuée : *Gloria et honore [justificatus] benignitate Dei digne coronabitur*. Ici encore, l'évêque de Castellamare se plaît aux distinctions subtiles : *Quatenus ex libero arbitrio et gratia Dei justificante [proveniunt opera], et hæc sunt de congruo meritoria et de condigno large ad beatitudinem ipsam...; quatenus procedunt de Spiritu Sancto, sunt de condigno*, p. 363.

De toutes les réponses la plus profonde tout à la fois et la plus traditionnelle fut celle de Jérôme Séripando. Il commence par faire observer que cette question soulève une *magna dubitatio*, quand il s'agit d'accorder ici la part de l'homme et de Dieu. Sa solution s'inspire des principes de saint Augustin et de saint Bernard, dont il rapporte les textes les plus caractéristiques : *Dico quod, sicut vita æterna merces dicitur in sacris literis et gratia, sic opera dici possunt merita, sed debent etiam dici dona*. Séance du 23 juillet, p. 373-374. Doctrine résumée par Massarelli, p. 370 et 381, en cette formule nerveuse, qui fut toujours un des principes régulateurs de la théologie catholique en la matière : *Merces id est meritum*. Les mêmes vues président à la réponse du général des carmes, p. 376-377, qui ajoute un petit exposé très substantiel pour montrer, à l'adresse des protestants, que nos mérites ne nuisent pas au mérite du Christ, puisqu'ils en procèdent.

Cette première consultation des Pères du Concile a l'incontestable intérêt de faire entendre, avec les principes essentiels de la foi catholique, toute la gamme des opinions théologiques reçues en matière de mérite. Mais, par là-même, la plupart des réponses associaient la vérité chrétienne à des systèmes ou formules d'école, dont le concile, en travaillant à fixer son enseignement, allait tendre à se détacher de plus en plus.

2. *Élaboration du décret : Projet du 24 juillet.* — Après ces premières séances, consacrées pour ainsi dire à l'inventaire de la question, et où les réponses se produisaient encore un peu au hasard, il s'agissait d'arrêter la discussion sur un texte précis. Tel fut le but d'un premier projet, œuvre, semble-t-il, de l'archevêque d'Armagh et du franciscain Véga, qui fut remis aux Pères le 24 juillet et ne tarda pas d'ailleurs à être entièrement écarté.

a) *Texte.* — Bien qu'il n'en soit à peu près rien resté dans le décret définitif, il n'est pas inutile de voir comment s'y présentait la doctrine du mérite.

On y rappelait tout d'abord qu'il ne peut être question de justice en nous que sous le bénéfice préalable de l'œuvre rédemptrice : *In merito ipsius Christi Jesu... radicatur et fundatur omnis justitia justorum*, c. 1, p. 385. En conséquence, à l'encontre des pélagiens, on affirmait la stricte nécessité de la grâce pour mériter la vie éternelle et, d'un mot, la vanité du mérite humain quand il s'agit d'être justifié : *In hac enim justificatione, merita hominis tacere debent ut sola Christi gratia regnet*, c. 8-9, p. 386-387. Cf. *ibid.*, c. 11 :

Propriis liberi arbitrii viribus... nemo potest... credere, sed neque mereri ut sibi detur quod credat.

Cependant il faut, pour être justifiés, des dispositions de notre part. La foi est la première et la principale : *Sine ea nullus ad justificationem sufficiens disponi potest*. Elle n'est pas la seule d'ailleurs; mais, chez qui ne met pas obstacle à son développement normal en œuvres de charité, *adducit ad impetrandam justificationem*, c. 12, p. 388. C'était indiquer en termes discrets la nécessité de la préparation humaine à la grâce, mais sans en préciser exactement le rôle ou la valeur.

Une fois obtenue la justice, les œuvres ont pour effet de l'accroître : *Per bona opera augeri coram Deo justitiam semel habitam*, c. 14, p. 389. Ce qui amenait logiquement un canon spécial sur le mérite. D'après la manière générale adoptée dans le projet, la doctrine catholique y est énoncée tout d'abord sous une forme négative : *Si quis dixerit, de bonis operibus justificati hominis loquens : Superba vox est meritum, A. S. Cet anathème était ensuite justifié par un exposé positif, où se lit tout d'abord la réalité du mérite : *Verum enim esset meritum operum illorum, quia, duce gratia, comite voluntate... non modo augmentum gratiæ sed et gloriam æternæ vitæ per ea ipsa qui vere justificati sunt promerentur quatenus in Deo sunt facta*. En effet, la vie éternelle offre ce double caractère d'être tout d'abord une grâce, mais ensuite une rétribution : *Gratia dicitur quia, nisi gratia merita præcessisset, non esset meritum cui gloria tribueretur; sed post gratiam jam corona... et illis [operibus] non modo dari sed reddi... prædicatur*. Dès lors, rien n'empêche de travailler ici-bas dans la vue et l'espoir de cette rémunération éternelle, *modo primum locum sibi vindicet caritas atque ideo Deus*, c. 15, p. 389.*

Il était assez étrange comme méthode d'accrocher toute la doctrine du mérite à la censure d'un dicton protestant, de provenance inconnue, et qui ne touchait, au demeurant, que l'aspect le plus superficiel de la question. Mais le commentaire justificatif se déroulait ensuite suivant une marche parfaitement synthétique : réalité du mérite, fondée sur les deux facteurs, divin et humain, qui le produisent; caractère de la vie éternelle qui en est la conséquence; usage de cette espérance dans la vie morale.

Sauf cette dernière idée, toutes les autres entrèrent dans les formes postérieures du décret, mais exprimées en d'autres termes et dans un ordre différent.

b) *Discussion.* — Ce projet n'avait suscité de la part des théologiens consultants que des observations insignifiantes. Dès ce moment-là pourtant, p. 393, le vœu fut émis, que nous retrouverons plus tard, de voir ajouter au chapitre du mérite le texte de saint Paul, II Cor., iv, 17. Mais le fond et la forme du décret proposé avaient recueilli pleine approbation. — Il en fut autrement chez les Pères, pour des raisons d'ailleurs qui intéressaient plutôt l'allure générale du décret que le détail de son contenu. Aussi la discussion a-t-elle, en général, peu de portée théologique et particulièrement sur le point qui nous concerne. L'évêque de Lanciano, p. 404, trouvait superflue la condamnation du pélagianisme au c. 8; mais le chapitre du mérite recueillit le placet de l'évêque d'Ascoli, p. 412. Fidèles aux doctrines de leur ordre, les deux généraux des observantins et des conventuels s'accordèrent à réclamer en faveur du mérite de *congruo*. Séance du 17 août, p. 409-410. Au total, ce premier projet s'effondra sans rémission sous les coups des critiques qui lui vinrent de partout et les travaux de l'assemblée ne reprirent qu'un mois plus tard sur un texte absolument neuf.

3. *Élaboration du décret : Projet du 23 septembre.* — Œuvre personnelle du cardinal Cervino, qui le rédigea

d'après deux brouillons successifs fournis par Jérôme Séripano, en date du 11 et du 19 août, puis lui fit subir diverses modifications suivant les consultations privées des Pères et des théologiens, ce nouveau projet fut soigneusement préparé au cours de trois ou quatre longues semaines d'études pour être enfin soumis à l'assemblée le 23 septembre. A la différence du précédent, il marque une étape importante sur la voie du décret définitif.

a) *Texte*. — Avant la justification, il faut avant tout sauvegarder les droits supérieurs de la grâce. C'est pourquoi on rappelle tout d'abord qu'il n'y a de salut pour l'humanité que dans et par Jésus-Christ : elle ne peut sortir de l'injustice que par l'application du « mérite de sa justice », c. III, p. 421 ; cf. c. VII, p. 423, formule où l'on sent la terminologie spéciale de Séripano, liée à sa conception de la double justice, et qui ne fut pas conservée.

De même, les grâces individuelles de conversion dont bénéficient les adultes sont accordées *nullis nostris existentibus meritis*. Il y a lieu cependant à une *preparatio seu dispositio* de notre part. C. VI, p. 422. La valeur de cette « préparation » était indirectement suggérée un peu plus loin, quand, pour expliquer que notre justification reste gratuite, le texte ajoutait : *Quod quidem in eo sensu interpretandum est quem perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit, ut scilicet a justificatione ipsa opera omnia fidem praecedentia et ea quoque quæ... cum fide aliqua fiunt TANQUAM PROPRIE MERITA EXCLUDANTUR*. C. VII, p. 423. Même nuance dans le canon correspondant : *Si quis impium quibuscumque suis operibus praecedentibus dixerit posse proprie et vere justificationem mereri coram Deo, ita ut illis debeat gratia ipsa justificationis*, A. S. Can. 5, p. 426.

Le texte ainsi conçu comportait deux affirmations : l'une théologique, savoir que les œuvres préparatoires à la justification ne sont pas « proprement » des mérites ; l'autre historique, savoir que telle fut la pensée constante de l'Église. Il est à remarquer que l'adverbe *proprie* ne figurait pas dans la rédaction de Séripano, qui disait absolument : *tanquam merita excludantur*, p. 824 et 829.

Exclu avant la justification, le mérite proprement dit s'impose après. Voilà pourquoi le chapitre final du projet lui était expressément consacré. ... *In Christo Jesu justificatis et in accepta gratia usque in finem perseverantibus proponenda est vita æterna tanquam gratia filijs Dei et hereditibus regni promissa et tanquam merces... bonis ipsorum operibus et meritis debita. Proponenda videlicet est perfecta illa et consummata justitiæ corona quam... expectabat Apostolus a justo iudice qui reddit unicuique secundum opera ejus. Qua expectatione neque propria justitia statuitur, neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei, tum quia opera bona iustorum quibus vita æterna redditur a justitia Dei, hoc est gratia seu caritate qua Deus eos justos fecit, proveniunt, quæ est sicut semen Dei cujus vis fructum æterna vita dignum producere potest, tum vero quia non alia quam ipsius justitiæ... ratione fiunt in homine fons aquæ salientis in vitam æternam*. C. XI, p. 426.

Ce texte provenait à peu près littéralement de Séripano, p. 831-832. Les seules modifications notables portent sur la dernière phrase. A propos de la grâce, celui-ci marquait, en termes d'école, que nos œuvres en procèdent *tanquam principali causa* : le rédacteur officiel a laissé tomber cette expression scolastique. La dernière proposition y était conçue en ces termes passablement obscurs : *...tum vero quia hæc ipsa Dei justitia... non alia quam bonorum operum ratione fit in homine fons aquæ salientis*, etc. A cette construction laborieuse, qui faisait porter tantôt sur les œuvres tantôt sur la *justitia Dei* l'accent de ces deux phrases,

destinées à être corrélatives, succédait, pour le plus grand profit de la clarté, une rédaction plus simple dont les *opera bona iustorum* restaient tout à la fois le seul sujet logique et grammatical.

Quand au fond, la particularité la plus saillante de ce texte consiste en ce que le mérite y est seulement touché *in obliquo*. A peine le mot y figure-t-il dans un complément indirect pour qualifier la nature de la récompense : *merces... operibus et meritis debita*. Le fait n'est pas moins à noter, puisque H. Rückert, *op. cit.*, p. 237, déclare ne pas l'y trouver du tout. Contrairement au projet du 24 juillet, c'est la promesse de la couronne éternelle réservée à nos œuvres qui est ici au premier plan : d'où l'on remonte au mérite par induction. Moins conforme aux lois de la logique abstraite, cette méthode correspond plus exactement aux modalités de la révélation chrétienne sur ce point ; c'est sans doute pourquoi elle devait prévaloir. Puis cette vérité générale y est appuyée sur l'exemple et la doctrine de saint Paul ; on sait que toujours le concile aimait rattacher ses définitions à l'enseignement de l'Écriture. Enfin, le chapitre se termine par une sorte d'apologétique du mérite, destinée à montrer que cette notion ne crée pas à l'homme une *propria justitia* au détriment de la *justitia Dei*. Car de nos mérites celle-ci reste la cause efficiente : *A justitia Dei... prove niunt et la cause formelle : Non alia quam ipsius justitiæ ratione fiunt fons aquæ salientis*.

Ce sont donc à peu près les mêmes thèmes que dans le premier projet, mais présentés sous une forme plus doctrinale. L'usage pratique du mérite dans les fins de notre vie morale et la question du désir de la récompense qui manquent ici se retrouvent plus haut, à la fin du chapitre sur l'observation des commandements. C. IX, p. 425.

Un canon contre les erreurs protestantes couronnait cette exposition : *Si quis hominem justificatum et vivum Christi Jesu membrum effectum dixerit non mereri bonis operibus vitam æternam, aut bona opera iustorum ita esse dona Dei ut per ejus gratiam non sint etiam bona merita*, A. S. Can. 21, p. 427. La première proposition en est prise littéralement dans le texte de Séripano. Quant à la deuxième, elle ramène une formule augustinienne toujours de mise en la matière et qui, de ce chef, est restée dans la dernière rédaction du décret. Mais elle chasse une phrase complémentaire, qui faisait l'apologétique du mérite. *Nam, déclarait Séripano à l'adresse de qui nierait le mérite du chrétien justifié, gratiam Christi exlenuat, quam ad hoc non extendit ut membris suis... vim tribuat operandi opera digna vitæ æternæ remuneratione*. Can. 8, p. 833. Vue dogmatique non moins simple que profonde, exprimée d'ailleurs ici en termes très heureux, et à laquelle il est regrettable que le rédacteur officiel n'ait pas trouvé le moyen de faire un sort. — Tel est le texte sur lequel, suivant la méthode reçue, les théologiens d'abord, puis les Pères, allaient avoir à délibérer.

b) *Discussion du projet : Le mérite avant la justification*. — Sans parler de quelques détails de minime importance, les débats se concentrèrent vite autour de deux points principaux.

Ce fut d'abord la phrase initiale du c. VII, col. 741, qui, tout en ayant l'air d'exclure seulement le pélagianisme, posait, en réalité, sous cette apparence inoffensive, tout le problème du mérite de *congruo*. Elle se heurta, de ce chef, à de vives et persistantes critiques.

Des deux assertions qu'elle contenait, d'aucuns attaquèrent simplement la première, qui engageait ici le *perpetuus Ecclesiae catholicae consensus*. Véga faisait déjà des réserves à ce sujet dès la séance du 27 septembre, p. 431 ; elles furent reprises *extra congre-*

gationem par le docteur Navarra, p. 439, et, en assemblée, par l'évêque de Vérone, p. 459. Mais la discussion porta beaucoup plus encore sur la seconde, qui, en écartant le mérite « proprement dit » avant la justification, semblait indirectement consacrer l'existence d'un mérite inférieur.

Les dominicains principalement firent opposition à cet adverbe *proprie* qu'ils estimaient tendancieux. Ainsi, dès le 28 septembre, le portugais Gaspard Rey (*a Regibus*), p. 434, cf. p. 436, tandis que son confrère Jérôme d'Azambuja (*ab Oleastro*) demandait que ce mot fut introduit au c. vi, dans la formule *nullis nostris meritis*, par symétrie avec le canon 5. Mais l'assaut fut surtout longuement mené, à la séance du 30, par le prieur Jean d'Udine, au nom de saint Paul et aussi des déclarations antérieures du décret sur notre salut dans le Christ qui signifient, à son dire, l'*exclusio cuiuscumque meriti*, p. 441-442.

Plusieurs Pères abondèrent dans le sens de ces théologiens. *Non opus est quidquam innuere de merito congrui*, faisait observer prudemment l'évêque de Naxos, p. 452. Celui d'Accia, Robert de' Nobili, est encore plus résolument hostile, *cum meritum et debitum ex diametro contradicant gratuito sive gratis dato*, p. 455. D'autres exprimèrent simplement leur non placet sans le motiver : ainsi l'évêque de Lanciano, p. 461, et l'abbé Lucien, p. 473. Le 7 octobre, les abbés voulaient seulement adoucir la formule en celle-ci : *Quamvis bona fateamur [opera], tamen merita esse negamus*, p. 475. Mais, le lendemain, Jérôme Séripano exprimait sa défaveur en ces termes lapidaires : *Si opera illa aliquo modo sunt merita, gratia aliquando non est gratia*, p. 489.

Cependant la formule contestée trouva des défenseurs. Pour la sauver, Véga proposait cette précision : *proprie merita, quibus gratia debetur, excludantur*, p. 438, tandis que le mineur Jean du Conseil suggérerait plutôt une addition positive : *cum etiam sint utilia [opera] et disponent ad justificationem*, p. 432; cf. p. 439. Cette dernière suggestion devait être présentée à l'assemblée, le 7 octobre, par le général des observantins, p. 474. L'évêque de Castellamare eût même souhaité le terme *necessaria*, p. 461, tandis que celui de Céos se fût contenté de dire : *licet faciant ad dispositionem*, et l'archevêque d'Aix : *quamvis plerumque ad justificationem consequendam disponent et praeparent*, p. 447.

Au lieu de ces palliatifs, le général des conventuels porta nettement la question sur le terrain théologique et se fit, non sans quelque vivacité, l'interprète de la doctrine reçue dans l'École : *Multi censurarunt particulam illam : tanquam proprie, etc. Quos ego satis admiror, cum omnes theologi, excepto Gregorio Ariminensi ex ordine eremitarum, ponant ista merita impropria, secundum quid, interpretativa, sive, ut uno verbo dicam, merita de congruo, distincta a meritis propriis, veris, gratuitis et de condigno. Ante ergo justificationem nemo negat ex theologis, ut dixi, bona ista et merita impropria, licet quicumque excludat ea tanquam merita propria*. Séance du 7 octobre, p. 480.

C'est ainsi que cette petite incise du projet devenait le champ clos sur lequel s'affrontaient, suivant leurs préférences théologiques, partisans et adversaires du mérite de *congruo*. Le canon 5 devait naturellement être traité en conséquence, p. 508; mais il ne semble pas avoir été l'objet d'observations bien spéciales, sauf de la part du mineur Jean-Baptiste Moncalvius, p. 432, et du docteur séculier Navarra, p. 440, qui en voulaient faire préciser quelques expressions.

c) *Discussion du projet : Le mérite après la justification*. — A côté de la discussion sur les œuvres pré-

paratoires à la grâce, où s'opposaient nettement deux écoles rivales, celle que provoqua le dernier chapitre du projet, relatif aux œuvres consécutives à la justification, se déroule dans un ordre un peu dispersé et sans tendances bien définies.

Un petit mouvement d'opinion se produit sur le dossier qu'il convient d'annexer à la question. Jean du Conseil réclame de nouveau, p. 432 et 439, le texte paulinien II Cor., iv, 17, qui paraît également s'imposer à l'archevêque d'Aix, p. 448. Au contraire, le texte sur lequel se terminait le projet, de Joan., iv, 14, ne semble pas *ad rem* au dominicain Barthélemy Miranda, p. 432, ainsi que plus tard à l'archevêque de Torrès, p. 451, et à l'évêque de Badajoz, p. 467. Mais il est défendu par l'évêque de Bosa, d'après l'usage qu'en ont fait les maîtres, p. 461. A sa place, le mineur Vincent Lunel propose une addition de caractère théologique : *...Justitiae ratione provenientis ex merito Christi*, p. 431. L'évêque de Sinigaglia voudrait qu'on accroche à *vitam aeternam* la formule augustinienne : *in qua coronat in eis Dominus dona sua*, p. 463.

Plus importantes sont les réserves formulées çà et là au sujet de la dernière phrase, qui, sous prétexte de mettre *in tuto* la *justitia Dei*, en faisait la seule raison formelle de nos mérites : *Non alia quam ipsius justitiae... ratione fiunt [opera bona] in homine fons aquarum salientis*. Elle devait déplaire à Lainez, qui voudrait y voir mention de *pacto divino* ou la supprimer, p. 433. Au lieu de la forme exclusive : *non alia... ratione*, le mineur Richard du Mans propose la forme positive : *tum vero quia ipsius justitiae ratione*, p. 437. Salmeron voulait seulement enlever la seconde conjonction *tum vero*, p. 438 : ce qui eût fait de cette proposition une simple annexe de la précédente, et prouve que l'auteur ne saisissait pas, ou ne goûtait pas, la nuance qu'elle exprime à côté d'elle.

Bien que ces observations soient pour la plupart de pure forme, elles dénotent le sentiment obscur que ce texte ne donnait pas satisfaction. Le général des servites en marque déjà mieux le point vulnérable, quand, au lieu de dire : *a justitia Dei... proveniunt [opera]*, il propose tout simplement : *a gratia Dei*, p. 491. Dans le même sens, l'évêque de Castellamare trouve que l'expression *non alia ratione quam ipsius justitiae*, a l'air d'exclure le Christ et le don de sa grâce inhérente à notre âme : ce qui revenait à dénoncer ici, non sans raison, une répercussion indéniable du système de la double justice. En conséquence, il suggérerait de dire : *non alia ratione quam ipsius justitiae seu gratiae dependentis a gratia Christi*, p. 495.

Le canon correspondant suscita également quelques légères remarques. Jean du Conseil demande qu'on ajoute un complément à *bona merita*, pour préciser qu'il s'agit de l'homme, p. 439. Le même théologien tenait pour superflus les termes *per ejus gratiam*, tandis que d'autres souhaitaient que fût renforcée la mention de la grâce et des mérites du Christ, *ne videamur nude asserere merita nostrorum operum quemadmodum pelagiani*, p. 509. D'après l'évêque de Syracuse, il eût fallu y introduire le rappel de la promesse divine, comme au c. xi, et, au besoin, l'exprimer dans un canon spécial, p. 466. L'archevêque d'Aix le trouvait surchargé de gloses inutiles, voire même nuisibles, p. 449. Au lieu de ces périphrases méticuleuses, qui, à force d'être circonspectes, finissaient par laisser une impression d'incertitude, il eût aimé cette formule tranchante : *Qui dixerit opera bona iustorum non esse bona merita ipsorum, anathema esto*. D'accord avec quelques-uns des consultants, tel Lainez, p. 438, il demandait qu'on y ajoutât un mot de *merito augmenti gratiae*. Il fut suivi sur ce point par Jérôme Séripano, p. 490.

On verra dans la suite que le nouveau projet fut conçu de manière à faire droit à la plupart de ces menues observations.

d) *Consultation des théologiens sur la justice imputée et la certitude de la grâce.* — En attendant, un débat complémentaire allait s'ouvrir dont les résultats importaient davantage encore à la question du mérite. Les précédentes discussions avaient révélé des divisions profondes, chez les Pères du concile, sur la justice imputée et la certitude de la grâce. Pour tirer au clair ces deux points, les légats décidèrent de les soumettre à une consultation spéciale des théologiens, qui en délibérèrent du 15 au 26 octobre.

Deux questions précises leur furent posées, p. 523. La première était relative au problème de la double justice soulevé par Séripano, voir JUSTIFICATION, t. viii, col. 2182-2184. *Utrum iustificatus qui operatur est opera bona ex gratia et auxilio divino..., ita ut retineat inhaerentem iustitiam..., censendus est satisfecisse divinæ iustitiæ ad meritum et acquisitionem vitæ æternæ?* Il s'agissait de savoir quelle est la valeur de la justice que l'homme peut acquérir ici-bas au moyen de la grâce et si elle est par elle-même un titre à la gloire, ou s'il faut encore qu'elle soit supplémentée, au dernier moment, par une nouvelle imputation de la justice du Christ. Où l'on voit que le mérite était appelé à servir de pierre de touche pour apprécier le système dit de la double justice. Il devait aussi venir assez naturellement à propos de la seconde question : *Utrum aliquis possit esse certus de sua adepta gratia secundum præsentem iustitiam?* La première touchait au problème théorique du mérite humain, la seconde à celui de son appréciation pratique.

Sur ces deux points, les théologiens abondèrent en longues dissertations, dont il suffit de dégager ici les principaux traits qui concernent la question présente. La très grosse majorité se prononça contre la double justice et la plupart trouvèrent un argument direct à cette fin dans le fait du mérite, en montrant que la réalité de celui-ci serait compromise par la théorie nouvelle. Ce raisonnement est très nettement présenté par le premier d'entre eux, le mineur Vincent Lunel : *Dicere iustificatum huiusmodi ante tribunal Christi ad Dei misericordiam et Christi iustitiam rursus confugere oportere est : opera ex gratia huiusmodi facta, aut vere non esse meritoria vitæ æternæ, quod catholicorum nemo usque hodie asseruit*, p. 524. Voir de même Lainez, p. 615 : *Tollitur revera meritum ab operibus bonis in caritate factis*.

A cette argumentation on pouvait objecter que les mérites humains précèdent de la grâce, et que la tradition augustinienne appliquait ce titre à la gloire elle-même. De fait, cette doctrine fut souvent rappelée par l'un ou l'autre des consultants; mais l'intérêt réside moins dans cette réminiscence que dans l'usage qu'ils en firent. Le plus simple était évidemment de dire que la grâce n'empêche pas ici le mérite. C'est ce que rappelle le mineur Clément Thomasinus, p. 565, et l'exemple personnel de saint Paul pouvait être ici invoqué, comme le fait le séculier français Gentian Hervet, p. 586. Le servite Laurent Mazochi a même une très heureuse formule pour rattacher nos mérites à ceux du Christ : *Cujus meritis nostra omnia infirma opera sublevantur ad meritum*, p. 582, tandis que le dominicain Gaspard Rey (*a Regibus*) rappelle avec raison que par la grâce nous sommes greffés sur le Christ et qu'en nos œuvres coule désormais sa sève divine, p. 596. Ainsi également Lainez, p. 619.

Mais il était plus subtil de demander à cette doctrine même un argument contre la double justice : ce fut la tactique adoptée par le mineur François Visdomini. Si la vie éternelle est une grâce, c'est, dit-il, p. 533-534, qu'elle est bien la couronne de nos seuls

mérites, toujours dépendants et imparfaits; avec une application supplémentaire de la justice du Christ, elle serait une véritable dette. *Æterna vita nullis operibus promereri potest nisi gratis detur et illa; si autem suppleti iustitiæ daretur, daretur ex debito : sed gratis datur, quia... ipse peccata condonat, ... ipse donat merita, ... ipse donat præmia*.

De toutes façons, il apparaissait que le mérite comporte un titre réel à la gloire : Grégoire Perfectus pouvait dire avec raison que tout le monde était d'accord là-dessus, p. 580, et Laurent Mazochi que le fait était pour tous une prémisses certaine : *supponitur tamquam certum*, p. 584. Cependant les tendances étaient différentes quand il s'agissait d'en préciser la valeur. Tandis que quelques-uns, tel le dominicain Barthélemy Miranda, p. 551, se contentaient de dire : *vere meremur*, d'autres avaient des formules plus accentuées, comme celle-ci du carme Vincent de Léon : *Iustificatis magno jure debetur vita æterna*, p. 528, cf. p. 554. Quelques augustins eux-mêmes adoptaient ce langage, tel Grégoire Perfectus, p. 577, et cela même en tenant compte du pacte divin précédemment rappelé par le mineur Jérôme Lombardelli, p. 555. *Non solum ratione pacti*, affirmait Grégoire, *sed ratione æquivalentis quod Deo damus debetur nobis cælum, vita beata, Deus*, p. 578.

Aussi la formule de *condigno* devait-elle naturellement venir au terme de ces prémisses. On la trouve chez le dominicain Jérôme d'Azambuja (*ab Oleastro*), p. 546. Il est vrai qu'elle est expressément combattue par le séculier espagnol André Navarra, qui aboutit pour son compte à cet ingénieux concordisme : *Et ideo, si placet, loquendum ut plures, sentiendum ut pauci, et dicamus opera facta ex caritate esse de condigno meritoria gratiæ et gloriæ ad sensum prædictum ex divino pacto et ordinatione*, p. 557. D'autres, s'inspirant du langage de saint Thomas, ne voulaient admettre qu'un mérite *secundum quid* : ainsi le servite Laurent Mazochi, p. 583, après le séculier espagnol Antoine Solisio, p. 576, et cette position leur paraissait favoriser la théorie de la double justice à laquelle ils étaient gagnés par ailleurs. Telle est aussi l'argumentation longuement développée par l'augustin Étienne de Sestino, dont la formule suivante résume assez bien la pensée : *Principalis causa meritorum iustorum est favor, acceptatio et divina complacentia, quoniam nullum meritum hominis justi est tantum vel tam grande bonum quantum est vita æterna*, p. 610. A quoi Lainez répondait d'une manière assez topique, p. 624, qu'il ne s'agit pas de dissertar sur la chimère d'un mérite absolu que nous imaginerions, mais sur la réalité du mérite que la révélation divine nous promet.

Ces discussions spéculatives sur la valeur du mérite en soi s'accompagnaient çà et là de considérations sur l'état que chacun peut en faire pour ce qui le concerne personnellement. Les pessimistes ne manquaient pas, même chez les adversaires de la double justice : ils insistaient plutôt sur la défiance et l'humilité qui nous conviennent. Ainsi Jean du Conseil, p. 545-546, qui se réclame surtout de saint Augustin. Mais les partisans de la justice imputée se complaisaient naturellement plus encore à développer ce thème. Grégoire Perfectus évoque le *minus habens* du festin de Balthazar, p. 580; Étienne de Sestino pose cet axiome, au nom de l'expérience : *Nullus viator, quantumcumque justus, perfectionem iustitiæ in se habuit prout viatoris status exigit*, p. 607; Aurélius Philippus renvoie ses contradicteurs à l'heure de la mort : *Ita tales expectandi sunt in hora mortis, in qua pro certo habeo quod non dicent : Quia jejunavi, elemosynas dedi, satisfeci, etc., ideo da mihi mercedem; sed spero quod potius clamabunt cum Davide : Miserere mei*

Deus, p. 564. Mais la confiance eut aussi ses représentants. Personne ne fait entendre la note optimiste avec plus de naïve énergie que le mineur Louis Vittrarius de Vérone, p. 569, qui imagine au dernier jour ce dialogue entre Dieu et le chrétien fidèle : *Interroget illum Deus et dicat : Quid petis? At ille : Peto vitam æternam. Quare? Quia teneris illam mihi dare. Qua lege? Tua... Et ego perseveravi usque in finem..., ideo teneris mihi dare vitam æternam... Non possum timere, cum sim securus de tua promissione.*

Entre les deux thèses adverses, la conciliation était facile. Tout dépend, en effet, de la manière dont on envisage nos œuvres : en soi, elles sont insuffisantes et médiocres; mais elles prennent une suffisante valeur quand on regarde à la grâce qui les a produites. Cette distinction fut souvent présentée, en particulier par le mineur Richard du Mans, p. 536, et le carme Nicolas Taboré, p. 629. Lainez surtout y insista longuement, p. 619-620, pour expliquer par là les formules d'humilité familières aux saints. Au total, dans tout son fond essentiel, la doctrine catholique du mérite planait au-dessus de ces opinions d'école, qui cherchaient toutes à s'en réclamer. Il est certain cependant que l'opposition déterminée de la grosse majorité des consultants au système de la double justice devait avoir pour résultat d'accentuer le réalisme surnaturel qui est le fruit de la justification.

Pour mémoire, quelques conceptions extrêmes furent rappelées au cours des débats : celle de Durand de Saint-Pourçain, qui tenait *posse de Dei potentia absoluta mereri sine gratia inhærente*, p. 600, et cette autre, tout inverse, que présentait Lainez, p. 624 : *Non puto verum quod loquendo de Dei potentia absoluta non possit non præmiare justum*. Mais, la part ainsi faite à la probabilité spéculative du nominalisme, il apparaissait normal à tous que le mérite suppose la grâce inhérente à l'âme et, réciproquement, que la présence de celle-ci fonde la pleine vérité de celui-là. Encore est-il qu'on pouvait appuyer plus ou moins fort sur cette réalité du mérite, et les défenseurs de la double justice avaient beau jeu de rappeler, au nom de la meilleure tradition, soit les conditions théoriques auxquelles il reste soumis, soit les imperfections et limites pratiques dont il s'accompagne.

Ces poussées diverses, où l'on retrouve toutes les vieilles tendances de l'École, se compensaient, en réalité, l'une l'autre. Elles devaient faire sentir aux dirigeants du concile la nécessité de suivre une *via media*, où serait combiné ce que chacune contenait de vrai. C'est dans ce sens que fut élaboré le nouveau projet, qui porte visiblement la trace de ces délibérations, mais manifeste plus encore l'intention de n'en retenir que les résultats bien acquis.

4. *Élaboration du décret : Projet du 5 novembre.* — Dû comme le précédent à la collaboration du cardinal Cervino et de Jérôme Séripando, ce troisième projet marque un pas en avant à peu près définitif vers la forme du décret actuel. Si le projet du 23 septembre présente le croquis, celui du 5 novembre, surtout pour ce qui regarde la question du mérite proprement dit, en est déjà l'épure, à laquelle ne viendront plus s'ajouter que de légères retouches.

a) *Texte.* — C'est sur le point secondaire des œuvres préparatoires à la justification que les changements sont le moins sensibles entre les deux projets.

Le c. vii du précédent est maintenu à peu près tel quel dans celui-ci, p. 636, sauf que le *perpetuus Ecclesiæ consensus* y est affirmé en principe sans aucune application particulière; que la gratuité de la foi et sa place à la source de nos mérites y sont directement énoncées tout aussitôt, au lieu de venir ensuite sous la forme d'une incise purement accidentelle; que, pour qualifier la valeur des œuvres qu'elle inspire

ou qui la précèdent, l'adverbe *proprie* a disparu cependant que leur rôle préparatoire est affirmé comme nécessaire. De telle sorte qu'on aboutit en gros à la formule suivante : *Omnia fidem præcedentia..., quamquam ad justificationem necessaria et disponentia..., tanquam merita quibus gratia debeat ab ipsa justificatione excluduntur*, où l'on devine la volonté de satisfaire à toutes les suggestions proposées au cours des débats antérieurs. Cependant la suppression du *proprie* était jusqu'à un certain point compensée par la phrase relative : *quibus gratia debeat*, reste elle-même de l'ancien canon 5, qui, de ce chef, se trouvait sans emploi et donc entièrement écarté.

Sur la question du mérite consécutif à la grâce, p. 639-640, la transformation était beaucoup plus complète. En tête du nouveau chapitre — qui, par suite de certains dédoublements, portait le n° xvi au lieu de xi — figurent trois citations de saint Paul : I Cor., xv, 58; Hebr., vi, 10; x, 35, destinées à promouvoir l'estime des bonnes œuvres et la confiance en leur valeur. Suit, à peu près intacte, la première moitié du texte du 23 septembre sur le double aspect de la vie éternelle et l'exemple personnel de l'Apôtre qui sert à en accréditer le caractère de juste rétribution. Une petite formule nouvelle faisait le raccord logique entre ces deux morceaux, en rapprochant côte à côte le rôle également nécessaire de l'œuvre humaine et de la confiance en Dieu : *Atque ideo bene operantibus et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna*, etc.

A ce fragment retenu du texte antérieur s'ajoute un paragraphe entièrement neuf sur le fondement dogmatique du mérite. Il débute par l'affirmation de la présence active du Christ dans l'âme régénérée : *Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmiles in ipsos justificatos jugiter virtutem influat*. Puis il rappelle incidemment que cette influence enveloppe tous nos actes et qu'elle est indispensable pour qu'ils soient méritoires : *Quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent*. D'où il suit que sont réunies toutes les conditions voulues pour le mérite : *Nihil ipsis justificatis amplius deesse dicendum est quominus plene (dummodo eo caritatis affectu qui in hujus vitæ mortalis cursu requiritur operati fuerint) divinæ legi satisfecisse ac, veluti undique divina gratia irrigati, æternam vitam promeruisse censeantur*. A quoi se rattachait aussitôt comme preuve, accru de sa première partie, le texte de Joan., iv, 13-14, qui terminait le projet du 23 septembre. La phrase déjà connue : *Ita neque propria nostra justitia tanquam ex nobis propria statuitur neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei*, mais amputée des longues surcharges qui l'obscurcissaient sous prétexte de l'expliquer, terminait ce nouveau développement.

Dans ce texte, le rappel de la sainteté intérieure du chrétien, avec cette double conséquence qu'elle nous permet de « satisfaire pleinement à la loi divine » et de « mériter la vie éternelle », était un fruit évident des délibérations où s'était débattue la question de la double justice et de l'opposition générale qui s'y était manifestée contre celle-ci. Les rédacteurs du décret s'étaient appliqués à recueillir les conclusions de la majorité, sans pourtant choquer les opposants par des formules aux arêtes trop vives. Il suffit d'ailleurs de se reporter au texte actuel pour s'apercevoir que, non seulement l'architecture générale en est la même, mais que la rédaction coïncide à quelques petits détails près.

Si les formules définitives ne sont encore ici qu'approchées, elles sont obtenues du premier coup pour le

paragraphe suivant : *Quamvis enim bonis operibus in sacris litteris usque adeo tribuatur*, etc. Il a pour but de préciser l'attitude pratique du chrétien en matière de mérite, attitude qui unit au sentiment d'une légitime confiance en nos œuvres une disposition d'humilité motivée par leur origine surnaturelle et leurs trop réelles imperfections. Les tenants de la double justice pouvaient trouver ici satisfaction à leurs scrupules religieux, sans que fussent autorisées les conclusions théoriques qu'ils prétendaient en déduire. Quant au canon correspondant, devenu le 30^e dans la nouvelle numération, il restait exactement rédigé dans les mêmes termes, sauf que le caractère surnaturel des œuvres méritoires y était explicitement rappelé par cette phrase : *...bonis operibus quæ ab eo [homine] per Dei gratiam et Christi meritum proficiuntur*, p. 641.

b) *Discussion*. — Soumis à l'assemblée le 5 novembre, le nouveau projet était mis en discussion dès le 9.

Le point le plus saillant du débat sur les œuvres préparatoires à la justification fut un retour offensif en faveur de l'adverbe *proprie*, que le projet avait écarté comme litigieux. Non seulement ce terme répondait aux convictions personnelles de plusieurs Pères, mais il semblait appelé par la logique du contexte, où l'on avait inséré ces mots tirés de l'ancien canon 5 : *tanquam merita quibus gratia debeatur excluduntur*. Aussi l'évêque de Badajoz insinuait-il qu'on pourrait avantageusement supprimer ceux-ci, p. 649. La plupart demandaient, au contraire, le rétablissement de celui-là : ainsi les évêques de Bosa, p. 646, et de Saluces, p. 679. Un bon nombre se prononcèrent expressément en faveur du mérite *de congruo* : ainsi les évêques de Castellamare, p. 646, des Canaries, p. 655, de Clermont et de Bertinoro, p. 657, de Porto, p. 677, et Claude Le Jay, procureur de l'évêque d'Augsbourg, p. 658. Tant et si bien que l'adverbe fut rétabli dans le texte remanié du 10 décembre, p. 696, où le complément : *quibus gratia debeatur* était d'ailleurs conservé. Seul l'évêque de Saluces émit quelques réserves sur le *perpetuus Ecclesiæ consensus*, qu'il proposait de remplacer par *communis* ou d'omettre tout à fait.

Quant au chapitre des œuvres postérieures à la justification, le fond et la forme en furent tout spécialement loués par l'évêque d'Aquin, p. 649. Beaucoup durent penser de même, puisqu'il n'y fût guère proposé que des amendements destinés à en marquer mieux encore la tendance. Le général des conventuels parlait incidemment d'un mérite *de condigno*, p. 662, et l'évêque de Porto souhaitait l'introduction de cette formule dans le texte, p. 677. A la phrase : *vitam æternam promeruisse censeantur*, qui n'indiquait tout au plus qu'une possibilité, le cardinal de Jaën, p. 642, et l'évêque de Calahorra, p. 653, demandaient que fût ajouté le verbe *consequi*, qui poserait plus nettement le fait. Dans le texte de l'Épître aux Romains qui terminait le chapitre, deux Pères, savoir l'évêque de Bitonto et Claude Le Jay, eussent voulu remplacer *secundum opera eorum* par la formule plus accusée *secundum meritum*, p. 648 et 658. Pour accentuer davantage encore, dans la deuxième partie, le devoir de l'humilité, l'évêque de Vérone indiquait de rappeler la parole du Christ, Luc., vii, 10 : *Servi inutiles sumus*, p. 645. Celui de Sinigaglia devait nourrir des préoccupations analogues quand il faisait observer, p. 650 : *In ultimo capite debet misericordia Dei magis extolli*.

Comme suite aux consultations des théologiens, il fut naturellement beaucoup question de la double justice au cours de ces débats. Elle semble avoir eu ses sympathies de l'évêque de Salpe, qui s'efforça de

montrer comment elle ne compromet pas le mérite, p. 651. Mais la plupart des Pères se déclarèrent hostiles et beaucoup demandèrent que le concile en exprimât plus formellement le désaveu. Ainsi les évêques de Naxos, p. 643; de Torrès, p. 644; de Castellamare, p. 647; de Fano, p. 651. D'aucuns proposaient un canon spécial à cette fin, ainsi l'évêque de Badajoz, p. 649, ou du moins une addition dans ce sens au canon 30; ainsi l'évêque de Vérone, p. 645. Fidèle à ses convictions, Jérôme Séripando intervint par un long plaidoyer en faveur de son système, p. 666-675. Il en tira comme conclusion pratique, au sujet du mérite, l'idée de compléter la formule affirmative : *Satisfecisse... ac promeruisse... censeantur* par cette autre, destinée à rassurer les âmes moins confiantes : *Qui tanto caritatis affectu sciunt se non es se operatos vel de eo dubitant penitentiam agant et De imisericordiam invocent per merita passionis Christi*. Inversement, il lui paraissait bon de contrebalancer la dernière phrase de la deuxième partie, qui évoque devant les consciences la perspective toujours redoutable du jugement divin, en y ajoutant : *Ut in ea cogitatione ad Dei misericordiam per merita Christi cum dolore penitentiae confugiat*, p. 672. Ces deux amendements furent retenus en vue d'un examen ultérieur.

Le canon 30 ne fut l'objet que de remarques peu nombreuses et peu importantes, p. 684, destinées, dans l'esprit de leurs auteurs, à le mettre d'accord avec les modifications qu'ils proposaient au contenu du chapitre. C'est ainsi que beaucoup auraient aimé qu'on y écartât expressément la justice imputée, quelques autres que le verbe *mereri* y fût également accompagné de *consequi*.

5. *Dernières précisions*. — Avec le texte du 5 novembre, le décret conciliaire, en ce qui concerne le mérite, touchait presque à sa fin. L'assemblée allait, au cours de ces dernières semaines, le reprendre morceau par morceau et l'amener rapidement à son état actuel.

a) *Amendements de Séripando*. — Une consultation spéciale fut tout d'abord consacrée aux deux amendements où Séripando essayait de sauver l'âme religieuse, sinon les principes théoriques, du système qui lui était cher. Un troisième du même ordre, et sans doute de la même source, y était adjoint, qui proposait d'ajouter, après les mots : *tanquam vitis in palmitem [Christus] virtutem influat*, ces autres, destinés à en amortir le réalisme : *priusque merita sua condonet*, p. 687.

La discussion eut lieu à l'assemblée du 6 décembre : elle fut défavorable à Séripando. Son premier amendement recueillit sept suffrages, le second un seul, le troisième quatre; trois Pères s'en remirent aux présidents; tous les autres furent contraires, p. 691. Chemin faisant, l'évêque de Castellamare, p. 689, et celui des Canaries, p. 690, avaient de nouveau réclamé en faveur du mérite *de congruo*; celui de Badajoz proposait de supprimer, au cours du c. xvi, la parenthèse : *dummodo eo caritatis affectu operatus fuerit*, p. 689. Le résumé de cette séance est d'ailleurs extrêmement laconique et ne donne guère que les votes, sans rien dire des motifs qui purent être invoqués à l'appui.

b) *Chapitre des œuvres préparatoires à la justification*. — A partir de ce moment, pour maintenir la discussion sur un terrain de plus en plus précis, le concile examinait les chapitres l'un après l'autre ou par groupes homogènes. Celui des œuvres préparatoires à la justification eut son tour à l'assemblée du 10 décembre.

Le texte en était un peu modifié en ce qui concerne la manière d'exprimer le rôle de la foi et des œuvres : *Gratis justificari ideo dicamur quia fides ipsa et opera omnia fidem præcedentia, immo ea quoque quæ post*

illuminationem Spiritus Sancti, quamquam ad justificationem disponentia, cum fide aliqua fiunt, tamquam proprie merita quibus gratia debeatur ab ipsa justificatione excludantur, p. 696. Où l'on remarquera que la foi et les œuvres y sont mises sur le même pied. De celles-ci on ne dit plus qu'elles sont *necessaria*, comme dans le texte du 5 novembre, mais seulement *ad justificationem disponentia*. Pour qualifier cette « disposition », on reprend d'ailleurs dans le projet du 23 septembre l'adverbe *proprie* que celui du 5 novembre supprimait.

Ces deux modifications firent précisément l'objet d'assez nombreuses critiques. Le cardinal de Jaën réclamait le rétablissement de *necessaria*, p. 696, suivi par les évêques de Castellamare et de Lanciano, p. 699, tandis que d'autres s'opposaient à celui de *proprie* : ainsi les évêques de Lanciano, de Badajoz, de Minori et le général des servites, p. 699. Il est vrai que l'ensemble des Pères se déclarait satisfait ; mais on voit que l'accord n'était pas encore absolu sur les détails depuis longtemps en litige. Deux Pères, les évêques de Saluces et de Minori, avaient cru devoir attirer à nouveau l'attention de l'assemblée sur l'expression : *perpetuus Ecclesiae consensus*, et suggéré que *communis* serait sans doute meilleur, p. 699. Ce point, comme étant sans doute le plus facile, fut remis le premier en discussion, et, le 17 décembre, p. 724, le concile décidait, non sans avoir encore essuyé un amendement de l'évêque de Porto, de maintenir le texte tel quel.

Le reste du c. vii suscita de longues controverses sur la nature et le rôle de la foi justificante, qui n'intéressent pas le présent sujet. Sur le point précis de la valeur de cette préparation humaine, les mêmes divisions que précédemment se firent jour à la séance du 22 décembre. Au lieu de *excluduntur*, l'archevêque d'Armagh eût voulu qu'on dît : *non proprie merentur*. Mais c'est l'évêque de Bitonto, Cornelio Musso, qui trouva le joint, en proposant la formule : *Gratis ideo justificari dicamur quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, vel fides, vel opera, ipsam justificationis gratiam merentur*. Elle recueillit aussitôt l'approbation générale. Les deux généraux des conventuels et des augustins lui donnèrent également leur *placet*, en ajoutant ces mots qui énoncent plutôt une explication qu'une réserve : *Placet si non destruitur meritum de congruo*, p. 737. Ainsi pouvait-on se croire arrivé au bout et le secrétaire Massarelli notait avec soulagement : *Sic conclusum est ut verba illa in decreto ponantur et, ex consequenti, 7^{um} caput pro expedito habetur*.

Cependant, le 8 janvier, un petit essai de modification était encore envisagé, p. 763-764. Les tenants du mérite de *congruo* avaient dû manifester des inquiétudes, et c'est pour leur donner tous apaisements que le concile fut invité à se prononcer sur une formule ainsi conçue : *Nihil eorum quæ justificationem præcedunt... ipsam justificationis gratiam secundum debitum reddendam meretur*. En ajoutant les trois mots *secundum debitum reddendam*, le concile était invité à marquer *ex professo* qu'il n'entendait écarter que le mérite strict. Cette précaution sembla superflue. *Et conclusum est quod nihil addatur*, note le secrétaire sans autres explications sur les débats, *cum satis intelligatur meritum de congruo*. Mais, pour mieux accentuer cette nuance, il fut décidé qu'au lieu de *meretur* on écrirait le verbe *promeretur*, qui répond plus exactement au mérite de *condigno*.

Ainsi le chapitre — qui, par suite d'un renversement, était devenu, dans l'intervalle, le c. viii — était définitivement établi.

c) Chapitre du mérite consécutif à la justification. — Il restait à faire le même travail pour la question du

mérite proprement dit. Le nouveau texte fut soumis à l'assemblée le 14 décembre, p. 709-710. Seule la partie centrale portait quelques modifications à la suite des vœux précédemment émis.

Pour plus de concision, et peut-être aussi pour ménager le pessimisme de Séripando, on ne dirait plus, par allusion à II Tim., iv, 7-8 : *illa perfectæ et consummatæ justitiæ corona*, mais simplement : *illa corona justitiæ*. Un peu plus loin, la phrase sur les conditions de l'œuvre méritoire était plus sérieusement remaniée.

Texte du 5 novembre.

... Nihil ipsis justificatis amplius deesse dicendum est quominus plene (dummodo eo caritatis affectu qui in hujus vitæ mortalis cursu requiritur operati fuerint) divinæ legi satisfecisse ac, velut undique divina gratia irrorati, æternam vitam promeruisse censeantur.

Texte du 14 décembre.

... Nihil in ipsis justificatis amplius deesse dicendum est quominus plene, quoad illa opera, quæ eo caritatis affectu operati fuerint quem divina benignitas requirit, divinæ legi satisfecisse ac, velut undique divina gratia irrorati, æternam vitam suo tempore, nisi a gratia ceciderint, consequendam promeruisse censeantur.

Des deux remaniements que révèle la comparaison de ces textes, le premier était fait, semble-t-il, uniquement de *meliori bono*, pour préciser qu'il s'agissait des œuvres faites en esprit de charité, et non pas nécessairement d'une charité s'étendant à la vie tout entière, l'exigence de cette condition étant, d'une part, adoucie par la mention de la *divina benignitas*, mais élevée, de l'autre, au rang de loi générale, par la suppression de la clause : *in hujus vitæ cursu*. Le deuxième était destiné à satisfaire aux desiderata formulés par certains Pères, qui voulaient souligner que le mérite ne vaut pas seulement pour la vie éternelle dans l'abstrait, mais comporte, le moment venu, un droit concret à la jouissance effective de celle-ci.

Plus importante et plus significative était l'addition faite à la phrase finale de cette deuxième partie. Au lieu de dire sèchement : *Ita neque propria nostra justitia statuitur... neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei*, suivait une proposition justificative de cet énoncé : *Una enim est justitia Dei et nostra per Christum Jesum qua justificamur, Dei quia a Deo, nostra quia in nobis, Christi quia per Christum*. Formule encore gauche et compliquée, mais où l'on devine la volonté d'atteindre le système de la double justice. Le suprême effort tenté en sa faveur par Séripando, voir col. 750, n'aboutissait qu'à faire consacrer plus nettement sa ruine.

Ici encore, la plupart des Pères exprimèrent leur pleine satisfaction à l'endroit du texte ainsi remanié ; mais il y eut aussi quelques critiques, p. 711-712. Le passage sur la charité requise pour les bonnes œuvres parut excessif au cardinal de Jaën, *quia tantillum gratiæ sufficit ad vitam æternam*, et ses réserves rallièrent beaucoup de suffrages. Dans la même phrase, l'évêque de Castellamare trouvait trop vague le complément *quem divina benignitas requirit*, qui pouvait avoir l'air de demander l'impossible. L'évêque de Lanciano ne voulait pas qu'on parlât de « pleine » satisfaction.

Un plus grand nombre d'observations portèrent sur la phrase ajoutée : *Una est justitia*. L'évêque de Feltre en demandait la suppression. Beaucoup la trouvaient obscure et c'est sans doute pourquoi le général des prêcheurs proposait des rallonges théologiques en vue de l'expliquer. A son sens, on devait écrire : *Una est justitia qua justificamur*, puis : *Dei quia a Deo justificante, Christi quia a Christo merente*. D'autres la jugeaient trop peu explicite contre la justice imputée. *Exspectetur justitia inherens*, demandait l'évêque de Saint-Marc, et c'est sans doute dans le même sens que

l'évêque de Vaison eût voulu dire : *In nobis per Christum donatur*.

Bonne note fut prise de ces diverses remarques, p. 722; mais l'examen n'en eut lieu qu'à la séance du 2 janvier, p. 753. De la première phrase contestée l'évêque de Bitonto proposa la rédaction qui suit : *...Quomimus plene ipsis bonis operibus quæ in Deo sunt facta divinam legem pro humana fragilitate observasse atque ideo vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in Dei gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur*. La modification la plus saillante était peut-être l'introduction de l'adverbe *vere* à côté du verbe *promeruisse*, qui tendait à souligner davantage la réalité du mérite; elle ne semble pas avoir attiré la moindre observation. Mais le complément *pro humana fragilitate* déplut à plusieurs. L'évêque de Minorî proposa : *pro hujus vitæ statu*, en même temps qu'il demandait le retour au verbe *satisfecisse* au lieu de *observasse*. Cette double suggestion fut agréée à la séance du 5, p. 758; mais le concile n'accéda pas au désir de l'archevêque d'Armagh, suivi par l'évêque de Bosa, qui souhaitait qu'on revînt à la formule du 14 décembre : *eo cordis affectu quem Deus requirit*.

A la même séance, le cardinal de Sainte-Croix donna lecture de la seconde phrase du projet, dûment remaniée en ces termes : *Quæ enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem Dei est quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum*. L'archevêque d'Armagh proposa un texte plus apparenté au projet du 14 décembre : *Una est enim iustitia, quæ per Jesum Christum formaliter justi efficitur, quæ Dei et nostra dicitur : Dei quidem, quia eam impartiendo justos nos facit; nostra vero, quia in nobis est Christi merito nobis donata*. Mais cette proposition ne fut pas admise, non plus que celles qui tendaient à introduire après *iustitia* les termes *divina misericordia communicata* et à doubler le verbe *infunditur* du verbe *donatur*. Il convenait que sur ce point le dernier mot restât au cardinal Cervino, qui avait tant fait pour mettre sur pied ces projets successifs.

Dans l'intervalle, s'était achevée l'élaboration du canon correspondant, qui passait du n. 30 au n. 32. Le texte qui en fut présenté à la séance du 15 décembre, p. 716, était littéralement celui que nous avons aujourd'hui. Il se distinguait du précédent par le fait que l'ordre des deux propositions dont il se compose était renversé, de manière à obtenir une ordonnance plus logique, et que les divers objets du mérite y étaient exprimés en détail. Quelques Pères émisrent l'avis que ces additions étaient superflues, p. 723; après *vitam æternam*, les mots *ipsius vitæ æternæ consecutionem et gloriæ augmentum* leur semblaient faire double emploi. Ils ne furent pas suivis et le canon fut repris sans le moindre changement à la séance du 9 janvier, p. 778.

Tout était prêt pour la séance de promulgation. Elle eut lieu, avec la pompe liturgique d'usage, le 13 janvier et c'est là que la doctrine catholique du mérite, après ces longs travaux d'approche, allait enfin recevoir, au terme du décret sur la justification, la forme définitive et l'expression solennelle que l'Église avait voulu lui donner.

2^e Doctrine du décret conciliaire. — Ce qui est sans doute le plus frappant, pour qui a parcouru la suite de ces débats, c'est la simplicité des résultats auxquels ils ont abouti. On s'étonnerait presque qu'il ait fallu tant d'efforts et de tâtonnements pour trouver ces formules dépouillées et limpides que nous lisons maintenant. En tout cas, cette clarté rend facile la tâche du commentateur qui doit dégager la portée doctrinale du décret.

1. Avant la justification. — Bien que le mérite se place proprement après la justification, la logique de la foi catholique devait amener le concile à s'expliquer sur les œuvres qui la précèdent. D'une part, en effet, l'Église a toujours demandé une préparation humaine à la grâce, tandis qu'elle professe, de l'autre, que celle-ci est le principe nécessaire du mérite. C'est entre ces deux pôles qu'oscille la doctrine conciliaire.

La « nécessité d'une préparation » est affirmée et précisée aux c. v et vi. Denzinger-Bannwart, n. 797-798; Cavallera, *Thesaurus*, n. 877-878. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2176-2180. Si l'initiative appartient ici nécessairement à l'appel divin, la volonté humaine a le moyen ainsi que le devoir d'y concourir, et les œuvres spirituelles qui en résultent ont le caractère d'une « disposition » au don ultérieur de la grâce : *Ut... ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando, disponantur*, c. v. Un peu plus loin, au cours du même chapitre, il est supposé que, dans ces conditions, l'homme peut *movere se ad iustitiam*. Telle est l'importance de cette « disposition » qu'elle mesure la « justice » qui nous est intérieurement départie, c. vii. Dans les canons correspondants, il est question, en termes encore plus nets, de « se préparer et disposer » *ad obtinendam justificationis gratiam*, can. 4, ou encore, can. 9, *ad justificationis gratiam consequendam*. Denzinger-Bannwart, n. 814, 819; Cavallera, n. 892.

En établissant une aussi stricte corrélation entre la grâce de la justification et les œuvres qui la précèdent, le concile affirme implicitement la valeur de celles-ci. Cependant le terme de mérite est ici soigneusement évité. Il n'intervient qu'en passant, d'un point de vue négatif et apologetique, pour dire, contre les protestants, que les œuvres faites *ante justificationem* ne sont pas nécessairement des péchés et pourraient seulement *odium Dei mereri*, can. 7. Denzinger-Bannwart, n. 817; Cavallera, n. 892.

Cette valeur de nos actes préparatoires est un fait tellement certain que le concile éprouve le besoin d'en marquer les limites. Déjà le c. v précise, contre les pélagiens, que l'appel divin des adultes se produit *nullis eorum existentibus meritis*. La question revient un peu plus loin, c. viii, et dans le même sens, quand il s'agit de rappeler, avec saint Paul, la gratuité absolue de notre justification :

... Gratis justificari ideo dicamur quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.

Denzinger-Bannwart, n. 801; Cavallera, n. 881.

Il n'y a donc pas de mérite proprement dit avant la justification, et le texte applique nommément cette exclusive à toutes les formes de semi-pélagianisme, en l'étendant à la foi non moins qu'aux œuvres : *Nihil... sive fides, sive opera*. Mais le verbe *promeretur*, qui, dans le langage de l'École rappelé encore au cours des débats, voir plus haut, col. 751, répond au mérite strict ou de *condigno*, est intentionnellement choisi pour marquer discrètement qu'on n'entend pas exclure un mérite de degré inférieur. Par où cet enseignement rejoint celui du c. v, où la valeur dispositive des œuvres est si nettement affirmée.

Ainsi, tout en évitant le terme technique « mérite de congruo », qui soulevait des contestations, le concile en consacre manifestement l'idée. En vain H. Rückert, *op. cit.*, p. 261, y veut-il voir l'exclusion absolue de cette doctrine au profit du thomisme pur et simple. Ce ne sont pas seulement les théologiens intéressés à cette thèse d'école, mais les historiens les plus déta-

Nous sommes dits justifiés gratuitement, parce que rien de ce qui précède la justification, ni la foi, ni les œuvres, ne mérite la grâce même de la justification.

chês qui reconnaissent le fait. « Implicitement, écrit Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 717, ce n'est pas seulement la doctrine du mérite de *congruo*, mais la conception anti-thomiste de cette doctrine, qui est ici tout au moins laissée ouverte. » Cf. Hünemann, *op. cit.*, p. 83. On peut même aller plus loin et dire que, pris dans son ensemble, le décret conciliaire lui témoigne une réelle faveur.

2. *Après la justification.* — S'il ne peut être question de mérite proprement dit avant la justification, c'est que l'âme n'a pas encore en elle le principe surnaturel qui lui permettrait de le produire. Il en va autrement quand elle est régénérée par la grâce justificante. Du moment que celle-ci n'est pas une simple imputation extrinsèque, mais une participation intime et réelle à la vie du Christ en qui nous sommes greffés, c. vii, elle doit se traduire par des effets en conséquence. Aussi le mérite apparaît-il logiquement au terme de la régénération surnaturelle comme « fruit de la justification ». Le c. xvi, le plus long de tout le décret, a pour but d'en préciser les divers aspects.

a) *Principes catholiques : Aspect objectif du mérite.* — D'abord et avant tout, le mérite apparaît en soi comme le suprême épanouissement de l'ordre surnaturel selon la foi de l'Église. Voilà pourquoi le concile prend soin, en premier lieu, d'en affirmer et justifier dogmatiquement la réalité. Denzinger-Bannwart, n. 809; Cavallera, n. 889. Elle résulte de données scripturaires tout à la fois évidentes et élémentaires que l'Église commence par mettre à la base de son exposé :

¶ Hac igitur ratione justificatis hominibus, sive acceptum gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda sunt Apostoli verba : *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino* (I Cor., xv, 58), *Non enim injustus est Deus ut obliviscatur operis vestri et dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius* (Hebr., vi, 10) et : *Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnum habet remunerationem* (Hebr., x, 35).

Atque ideo bene operantibus usque in finem (Matth., x, 22) et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Hæc est enim illa corona justitiæ quam post suum certamen et cursum repositum sibi esse aiebat Apostolus, *a iusto iudice sibi reddendam, non solum autem sibi sed et omnibus qui diligunt aduentum eius* (II Tim., iv, 7-8).

Ce texte se comprend assez par lui-même. Nous sommes invités par l'Écriture à l'effort spirituel dans la perspective que Dieu ne perd pas de vue nos œuvres. Et comme toute la félicité du chrétien est dans l'au-delà, il ne peut évidemment être question que de rémunération céleste. C'est pourquoi la vie éternelle a le

Ainsi donc aux hommes qui sont justifiés de cette façon, soit qu'ils aient toujours conservé la grâce reçue, soit qu'ils l'aient retrouvée après l'avoir perdue, il faut proposer les paroles de l'Apôtre : « Abondez en toute œuvre bonne, sachant que votre effort n'est pas vain dans le Seigneur... Car Dieu n'est pas injuste au point d'oublier vos œuvres et la charité dont vous avez fait preuve en son nom. » Et encore : « Ne perdez pas votre confiance, à laquelle est réservée une grande rémunération. »

Et c'est pourquoi à ceux qui travaillent bien jusqu'à la fin et qui espèrent dans le Seigneur il faut proposer la vie éternelle tout à la fois comme une grâce promise misericordieusement aux fils de Dieu par le Christ Jésus et comme une récompense, qui, en vertu de la promesse de Dieu lui-même, doit être fidèlement accordée à leurs bonnes œuvres et mérites. Telle est, en effet, cette « couronne de justice » que l'Apôtre savait lui être réservée après son combat et sa « course », pour lui être décernée par le « juste juge », et non pas à lui seul, mais à tous ceux qui aiment son avènement.

double caractère d'être tout à la fois une grâce, parce qu'elle résulte d'une promesse toute miséricordieuse, et la récompense de nos bonnes actions. L'exemple de l'Apôtre, qui l'attend comme « une couronne », nous autorise à entretenir la même espérance.

On remarquera l'insistance avec laquelle le concile veut se tenir près de la parole de Dieu, puisque, après les citations formelles qui lui servent de point de départ, c'est la trame même de son exposé qui est tout entière tissée de textes scripturaires. Dans cette méthode, on peut deviner une riposte indirecte à l'adresse des protestants, qui se réclamaient si volontiers de l'Écriture contre l'Église, mais aussi, et peut-être plus encore, la volonté de rattacher aux données les plus simples et les plus primitives de la révélation apostolique la vérité nouvelle qu'il s'agissait maintenant de définir.

Sans doute le terme de « mérite » y vient tout juste dans un complément indirect, et de la manière la plus fugitive, comme synonyme de « bonnes œuvres ». Cependant tout ce qui précède en énonce la substance, en détermine la signification. En parlant de mérite, la foi chrétienne n'entend pas désigner autre chose que le rapport de nos bonnes œuvres à la vie éternelle, rapport tel que celle-ci est, non pas seulement la suite, mais la récompense de celles-là. Le terme de « salaire », *merces*, l'allusion au « juste juge » et l'idée de rétribution qui en est la conséquence : *merces... fideliter reddenda, corona quam... aiebat Apostolus a iusto iudice sibi reddendam*, indiquent suffisamment qu'il s'agit d'un rapport de justice. Encore est-il qu'à la base il y a une promesse toute gratuite de la part de Dieu : *Misericorditer promissa*. C'est pourquoi la récompense éternelle reste une « grâce » et il faut, pour l'obtenir, unir à ses efforts personnels la confiance en Dieu : *Bene operantibus... et in Deo sperantibus*. Ainsi, dans leur simplicité, ces lignes contiennent, avec l'affirmation du mérite, l'analyse des conditions qu'il suppose et des dispositions religieuses qu'il réclame.

D'où le texte conciliaire passe ensuite à la justification dogmatique du mérite ainsi posé d'après les sources de la foi :

Cum enim ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra (Eph., iv, 15) et tamquam vitis in palmites (Joa., xv, 5) in ipsos justificatos jugiter virtutem infundat, que virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil in ipsis justificatis amplius deesse credendum est quominus plene, illis quidem operibus que in Deo sunt facta, divine legi pro hujus vite statu satisfecisse et vitam æternam, suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censcantur, cum Christus Salvator noster dicat : *Si quis biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in æternum, sed fiet in eo fons aque salubris in vitam æternam* (Joa., iv, 13-14).

En effet, vu que le Christ lui-même, comme la tête par rapport aux membres et la vigne par rapport aux sarments, communique sans cesse aux justifiés sa vertu — influence bonne qui toujours précède, accompagne et suit leurs œuvres, et sans laquelle elles ne pourraient d'aucune façon plaire à Dieu ni être méritoires — on doit croire qu'il ne manque plus rien aux justifiés pour que, par les œuvres du moins qui sont faites en Dieu, ils soient censés avoir pleinement satisfait à la loi divine, autant que le comporte la vie présente, et méritent véritablement d'obtenir en son temps la vie éternelle, pourvu qu'ils meurent en état de grâce. Car le Christ notre Sauveur a dit : « Si quelqu'un boit de l'eau que je lui donnerai, il n'aura plus soif éternellement, mais elle deviendra en lui une source d'eau vive qui jaillit pour la vie éternelle. »

Le mérite est donc rendu possible par le fait de la vie surnaturelle que le Christ communique à ceux qui sont devenus ses membres par la justification. Et le concile prend soin d'ajouter que cet influx divin, sans

lequel rien ne saurait plaire à Dieu, enveloppe de toutes parts l'activité de notre libre arbitre. Sous cette influence, il n'en est pas moins vrai que nous pouvons faire des actions bonnes, et, en disant : *quæ in Deo sunt facta*, le concile marque, en passant, qu'elles réclament, non seulement l'acte matériel, mais l'intention pure.

Ces œuvres ne peuvent sans doute prétendre à une perfection absolue : il suffit qu'elles présentent la bonté relative qui est le lot de la vie présente, *pro hujus vitæ statu*. Dans ces conditions, elles ont tout ce qu'il faut pour « satisfaire pleinement » à la volonté divine et donc, le moment venu, « mériter véritablement » la vie éternelle. Le mérite se caractérise donc essentiellement par un droit à la vie éternelle, et le concile adopte l'expression insistante *vere mereri* pour en souligner plus fortement la réalité, sans pourtant recourir au terme technique de *condigno*. Pour expliquer cette réticence, il n'y a d'ailleurs pas lieu de faire intervenir, avec H. Rückert, *op. cit.*, p. 257, la secrète influence de la Réforme : elle est uniquement due à la volonté de laisser ouverte la vieille controverse d'école qui existait encore au ^{xiii}^e siècle sur ce point, voir plus haut, col. 690, tout en sauvegardant contre l'erreur protestante l'essentiel de la foi catholique en la vérité du mérite humain. Mais ce droit à la gloire suppose lui-même une valeur présentement réalisée : c'est parce que nos œuvres peuvent être « pleinement » conformes au vouloir divin et dans la mesure où elles le sont qu'elles fondent un « véritable mérite », c'est-à-dire un titre objectif à la récompense du ciel.

On conçoit qu'après avoir affirmé d'une manière aussi résolue la valeur des actes humains, le concile éprouve le besoin d'une sorte d'explication apologétique, pour parer au reproche d'empiéter sur les droits de Dieu, que les protestants ne cessent de diriger contre l'Église :

Ita neque propria nostra justitia tanquam ex nobis propria statuitur, neque igno-
ratur aut repudiatur justitia Dei (Cf. Rom., x, 3).
Quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum.

Par où ni on n'établit notre propre justice comme nous étant propre et venue de nous-mêmes, ni on n'ignore ou ne rejette la justice de Dieu. Car la même justice qui est dite nôtre, parce qu'elle est inhérente à notre âme) et nous justifie, est aussi celle de Dieu, parce qu'elle nous est infusée par Dieu en vertu des mérites du Christ.

Toute l'essence du surnaturel chrétien est ici renfermée dans cette formule d'une remarquable plénitude. Il est également juste de dire que la grâce est notre bien et qu'elle ne l'est pas : elle l'est dans sa réalité immédiate, mais non dans sa source dernière ; elle l'est parce qu'elle constitue un don divin véritablement « inhérent » à notre âme, sans pourtant nous être strictement propre puisqu'elle nous est communiquée par Dieu. Et ce qui est vrai de la grâce l'est au même titre de ses fruits. De telle sorte qu'en vertu de cette régénération spirituelle qu'est la justification, tout ce qui est à nous est à Dieu et tout ce qui est à Dieu est à nous.

On a vu par l'histoire des débats conciliaires, col. 752, que cette déclaration avait pour but, non seulement de condamner les protestants qui rejettent toute sanctification intérieure du chrétien, mais de réagir contre les théologiens catholiques qui la diminuaient à l'excès par le système de la double justice. Ce qui devait avoir pour résultat, comme le note bien H. Rückert, *op. cit.*, p. 255, de fortifier la doctrine du mérite. Aux uns et aux autres l'Église oppose la conception traditionnelle d'une intime coo-

pération entre Dieu et l'homme, d'une parfaite continuité entre la justice immanente en Dieu et celle qu'il communique à l'âme justifiée, conception qui permet d'affirmer la valeur de celle-ci sans faire le moindre tort à Dieu et au Christ de qui elle la tient.

b) *Principes catholiques : Aspect subjectif du mérite.* — Déjà le seul énoncé de ces principes spéculatifs dessine une voie moyenne qui permet à l'âme de compter sur ses mérites, puisqu'ils sont réels, sans en tirer orgueil, puisque, en dernière analyse, ils ne lui appartiennent pas. Pour prévenir toute équivoque et embrasser autant que possible les différents aspects de cette question complexe, le concile a pris soin d'ajouter un paragraphe spécial, qui complète la dogmatique du mérite par une pédagogie appropriée. Denzinger-Bannwart, n. 810; Cavallera, n. 890.

Neque vere illud omittendum est quod, licet bonis operibus in sacris litteris usque adeo tribuatur ut etiam qui uni ex minimis suis potum aquæ frigide dederit promittat Christus eum non esse sua mercede caritum (Matth., x, 42) et Apostolus testetur id quod in presenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operari in nobis (II Cor., iv, 17), absit tamen ut christianus homo in seipso vel confidat vel gloriatur et non in Domino (I Cor., i, 31), cujus tanta est erga omnes homines bonitas ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona.

On n'oubliera pas non plus que, si l'Écriture attribue aux bonnes œuvres une telle valeur que même « celui qui donnera à l'un des siens un verre d'eau froide le Christ promet qu'il ne restera pas sans récompense, et que l'Apôtre atteste : « Les tribulations légères et momentanées du présent produisent pour nous, au delà de toute mesure, un poids éternel de gloire dans les cieux », tant s'en faut pourtant que le chrétien doive se confier ou « se glorifier » en lui-même et non pas « dans le Seigneur », dont si grande est la bonté envers tous les hommes qu'il veut faire de ses propres dons leurs mérites.

Une première raison d'humilité, et la plus profonde, est ici empruntée à la théologie même du mérite. La valeur de nos bonnes œuvres et la certitude de la récompense qui leur est promise sont encore une fois rappelées ; mais l'homme n'a pas lieu d'en tirer une gloire personnelle, parce que c'est Dieu qui en reste le premier auteur. Pour exprimer cette idée, le concile reprend une formule classique de saint Augustin, dont tout à la fois l'admirable précision et la grande place qu'elle avait prise dans la tradition postérieure rendaient ici l'usage tout indiqué. Mais on remarquera que la direction logique en est subtilement infléchie, de manière à marquer, tout en laissant l'initiative à la grâce divine, qu'elle fructifie en vrai mérite de notre part. Ce ne sont pas nos mérites qui sont proprement présentés comme des dons de Dieu, mais les dons de Dieu qui deviennent nos mérites. On ne pouvait mieux souligner la valeur de l'œuvre humaine tout en rappelant la source divine d'où elle procède.

A cette raison fondamentale, qui tient à l'essence même des choses, une autre s'ajoute, que fournit l'expérience évidente de notre déficit moral :

Et quia in multis offendimus omnes (Iac., iii, 2), unusquisque sicut misericordiam et bonitatem ante severitatem et judicium ita oculos habere debet, neque seipsum, etiamsi nihil sibi conscius fuerit, judicare (cf. I Cor., iv, 3-4), quoniam omnis hominum vita non humano judicio examinanda est, sed Dei qui illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium, et tunc laus erit unicuique

Et parce que « nous péchons tous en beaucoup de choses », chacun, avec la miséricorde et la bonté, doit aussi avoir devant les yeux la sévérité et le jugement, et ne pas se juger lui-même, quoiqu'il n'ait conscience d'aucune faute. Car toute la vie des hommes ne doit pas s'apprécier au jugement des hommes, mais de Dieu, qui « éclairera les ténèbres cachées et révélera les desseins des cœurs, et chacun recevra

a Deo (I Cor., iv, 5), qui, ut sa louange de Dieu », qui, scriptum est (Rom., ii, 6), comme il est écrit, « doit reddet unicuique secundum rendre à chacun selon ses opera sua. œuvres ».

C'est dire que la doctrine catholique du mérite ne se produit pas en dehors et beaucoup moins encore à l'encontre de la vie religieuse : elle laisse subsister toutes les raisons que l'âme consciente de ses faiblesses a de trembler devant Dieu. Il est remarquable que l'aphorisme biblique repris par saint Paul : « Dieu doit rendre à chacun selon ses œuvres » serve en même temps à la double fin de justifier en droit le mérite, et de rappeler en fait la conscience humaine au sentiment de ses responsabilités.

On a pu écrire avec raison, Hefner, *op. cit.*, p. 271, que Séripano, en faisant introduire ce paragraphe dans le décret conciliaire, donnait satisfaction aux scrupules où s'attardait, voir plus haut, col. 734, la pensée de Contarini. Il répondait non moins bien aux réserves que nous avons rencontrées, col. 631, 659, 707, chez les mystiques de tous les temps. Comme dans tout le problème de la justification, la doctrine catholique a ici pour caractère d'unir dans un harmonieux équilibre la double part également nécessaire de Dieu et de l'homme dans la conquête du salut, de fonder les devoirs du chrétien sur l'affirmation même des droits que lui confère la grâce de la régénération.

c) *Condamnation des erreurs protestantes.* — Sous sa forme de paisible exposé, il n'est pas douteux que ce chapitre sur le mérite ne soit tout entier dirigé contre les positions adverses de la Réforme. Un canon y est ajouté qui les condamne directement :

Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fuisse non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in ipsa gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, A. S.

Can. 32, Denzinger-Bannwart, n. 842; Cavallera, n. 892.

La première partie de ce canon ne fait que reprendre l'aphorisme augustinien pour marquer qu'on ne peut sans abus en faire une arme contre la réalité du mérite. Tout comme dans le chapitre, la construction en reste anthropocentrique : les dons de Dieu, que personne ne songe à nier, sont si peu exclusifs du mérite humain qu'ils servent à le fonder. Cette répétition intentionnelle d'une des formules les plus caractéristiques de saint Augustin montre, par surcroît, combien l'Église attache de prix à rester en contact visible avec l'évêque d'Hippone et dénonce comme inopérante l'exploitation tendancieuse que les protestants se plurent toujours à faire de son autorité.

Après cette déclaration d'ordre spéculatif, suit une seconde qui précise l'objet du mérite. On se souvient que les protestants modérés admettaient avec Mélancthon, voir col. 720, que le chrétien peut mériter quelques biens spirituels mal définis, soit ici-bas, soit dans la vie future, et Contarini croyait constater, voir col. 734, qu'ils accepteraient de faire tomber sous le mérite de l'homme l'augmentation de la gloire, mais non pas la gloire elle-même. A l'encontre de ces négations ou restrictions, le c. xvi parlait seulement de mérite, en gros, à l'égard de la « vie éternelle » :

Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres de l'homme justifié sont tellement des dons de Dieu qu'elles ne soient aussi les mérites du justifié lui-même, ou que, par les bonnes œuvres qu'il accomplit par la grâce de Dieu et le mérite du Christ dont il est le membre vivant, le [chrétien] justifié ne mérite pas véritablement l'augmentation de la grâce, la vie éternelle et, pourvu qu'il meure en état de grâce, le don effectif de cette vie ainsi que l'augmentation de la gloire, qu'il soit anathème.

le canon 32 fournit plus de détails. Il en ressort que le mérite porte d'abord sur la vie présente, où il peut s'appliquer à « l'augmentation de la grâce ». Ce qui se réfère aux principes antérieurement posés que la grâce de la justification est susceptible de progrès, et que de ce progrès les bonnes œuvres ne sont pas seulement le signe mais la cause. Voir JUSTIFICATION, t. viii, col. 2188-2189, d'après le c. x et le canon 24, Denzinger-Bannwart, n. 803, 834; Cavallera, n. 883, 892.

Quant à la vie future, trois points sont déterminés comme accessibles au mérite du chrétien : savoir la vie éternelle, la prise de possession, puis l'accroissement, de la gloire qu'elle comporte. Ce dernier vise les divers degrés de la béatitude promise aux âmes fidèles, que la foi de l'Église a toujours mis en corrélation avec les mérites amassés ici-bas. Les deux autres parurent faire double emploi à quelques Pères du concile, voir col. 753. En réalité, ils désignent deux objets réellement distincts : savoir la jouissance éternelle de la vie éternelle, sur laquelle nous ne saurions avoir qu'un titre lointain et toujours problématique; l'entrée en possession de cette vie, sur laquelle les mérites du présent donnent un droit à qui meurt dans la grâce de Dieu. Sur tous ces points, comme dans le chapitre, il est question d'un mérite véritable, *vere mereri*. Ce qui exclut, avec les négations protestantes, les subtiles combinaisons imaginées par les tenants de la double justice.

A ce bloc homogène sur le mérite il faut ajouter, pour être complet, quelques lignes du c. xi, complétées par les canons 26 et 31, qui le concernent indirectement, en autorisant dans les justes limites la considération pratique de la récompense dans la vie morale et condamnant l'intransigeance dont les réformateurs faisaient preuve à cet égard :

Constat eos orthodoxae religionis doctrinae adversari... qui statuunt in omnibus operibus justos peccare, si, in illis suam ipsorum concordiam excitando et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc ut in primis glorificetur Deus mercedem quoque intuentur aeternam.

Denzinger-Bann., n. 804; Cavallera, n. 884.

Il est clair que ceux-là s'opposent à la doctrine de la religion orthodoxe... qui déclarent que les justes pèchent en toutes leurs œuvres, si, en secouant leur paresse et s'excitant à courir dans le stade, avec le souci prédominant de la gloire de Dieu ils ont aussi en vue la récompense éternelle.

Par où le concile entend s'opposer à une des préventions de la Réforme, qui consiste à flétrir comme un marchandage la recherche d'une légitime récompense. De même qu'il avait affirmé plus haut la légitimité de l'attrition, c. vi, Denzinger-Bannwart, n. 798, et Cavallera, n. 878, il autorise ici l'amour intéressé. Mais il marque en même temps la condition indispensable que doit présenter cet amour pour n'être pas servile. Le chrétien a l'obligation de faire passer « avant tout » le souci de la gloire de Dieu : sous le bénéfice de cette religion désintéressée, il peut ensuite faire entrer en ligne de compte les profits qu'elle lui réserve. Cette doctrine est appuyée sur une référence expresse à Ps., cxviii, 112, et Hebr., xi, 26.

En conséquence, l'anathème est porté contre ceux qui diraient que « les justes ne doivent pas attendre et espérer de Dieu une rétribution éternelle pour leurs bonnes œuvres », can. 26, ou encore, can. 31, que « le chrétien justifié pèche quand il fait le bien en vue de la récompense éternelle ». Denzinger-Bannwart, n. 836, 841; Cavallera, n. 892.

Il reste toujours entendu, et le concile ne se lasse pas de le répéter expressément en ces divers endroits, can. 26 et 32, que toutes nos espérances doivent reposer, en dernière analyse, sur la miséricorde de

Dieu et les mérites du Christ. Mais l'Église tient aussi que cette grâce fructifie en œuvres saintes, que ces mérites du Sauveur nous donnent le moyen de mériter à notre tour. A l'encontre de ceux qui suppriment la créature devant le Créateur, la foi catholique affirme avec une égale énergie la souveraine primauté de Dieu et en même temps la dignité, la vitalité, la fécondité spirituelles de l'âme régénérée par le bienfait de la rédemption.

V. LA DOCTRINE DU MÉRITE APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. — Fixées officiellement sur leurs positions respectives, l'une par la Confession d'Augsbourg, l'autre par le concile de Trente, les deux Églises rivales ne font plus guère, dans la suite, que s'y tenir sans notables modifications, tandis que leurs théologiens en entreprennent, chacun de leur côté, la défense méthodique. Il nous suffira d'un aperçu rapide sur la formation progressive de ces deux camps adverses, dont la physiologie n'a plus guère varié jusqu'à nos jours. — I. Dans les Églises protestantes. II. Dans l'Église catholique (col. 769).

I. DANS LES ÉGLISES PROTESTANTES. — Bien loin d'être ébranlés par le concile de Trente ou seulement ramenés à une vue plus équitable de la doctrine catholique, les protestants semblent n'en avoir tenu compte que pour renforcer, tout au moins dans les débuts, l'apreté de leur opposition.

1° Symboles ecclésiastiques. — Ce dogmatisme anti-catholique se traduit tout d'abord dans les confessions de foi que la fin du XVI^e siècle vit se multiplier.

1. Églises luthériennes. — Pour remédier aux divisions tenaces qui avaient éclaté entre les premiers disciples de Luther, un suprême effort d'union fut tenté par les politiques et les théologiens. La *Formule de concorde* en fut le résultat (1577-1580), qui a l'avantage d'être le dernier en date et le mieux accrédité des documents où s'exprime la doctrine du protestantisme officiel.

Une première partie porte ce titre pacificateur : *Epitome articulorum de quibus controversiæ ortæ sunt inter theologos augustanæ confessionis, qui in repetitione sequenti secundum Dei præscriptum pie declarati sunt et conciliati*. Tout en se référant à la Confession d'Augsbourg et à l'Apologie comme normes fondamentales, J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher*, p. 518, on y ajoute quelques explications complémentaires, où le mérite est l'objet d'une exclusive encore plus déterminée.

Avec une insistance tendancieuse, on y fonce énergiquement contre le pélagianisme : *Repudiamus crassum illum pelagianorum errorem qui asserere non dubitant, quod homo propriis viribus sine gratia Spiritus Sancti sese ad Deum convertere, evangelio credere, legi divinæ ex animo parere, et hac ratione peccatorum remissionem ac vitam æternam ipse promereri valeat*. Ce qui écarte tous mérites antérieurs à la justification. Mais ils ne trouvent pas davantage de place après, puisque la proposition suivante est également rejetée comme empreinte de semi-pélagianisme : *Item hominem post regenerationem legem Dei perfecte observare atque implere posse eamque impletionem esse nostram coram Deo iustitiam qua vitam æternam promeamur*. A. II : *De libero arbitrio*, 9 et 12, Müller, p. 525.

C'est évidemment dans ce double sens que s'entendent les formules où on lit, dans la suite, *quod Dominus nobis peccata remittit ex mera gratia absque ullo respectu præcedentium, præsentium aut consequentium nostrorum operum dignitatis aut meriti*. A. III : *De iustitia fidei*, 4, p. 528. Ou encore : *Jesum Christum omnia peccata expiasse... et vitam æternam, nullo interveniente peccatoris illius merito, impetrasse*. A. V : *De lege et Evangelio*, 5, p. 531.

De ces articles succincts la deuxième partie fournit le commentaire sous le titre de *Solida, plana ac perspicua repetitio et declaratio*. On y répète comme un point de foi *quod homo peccator coram Deo iustificetur... sine ullis nostris meritis aut dignitate... ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum... Domini nostri Jesu Christi*. A. III : *De iustitia fidei*, 9, p. 612. Et plus loin, 55, p. 622 : *Iustitiam nostram extra nos et extra omnium hominum merita, opera, virtutes atque dignitatem quærendam*.

C'était le corollaire évident du dogme luthérien de la justification par la seule foi. Le document marque en termes exprès cette corrélation, en expliquant pourquoi il faut s'en tenir aux « parties exclusives » *sola fide* et autres de même esprit : *Ut per illas particulas omnia opera propria, merita, dignitas, gloria et fiducia omnium operum nostrorum in articulo justificationis penitus excludantur, ita quidem ut opera nostra neque causæ neque meriti ullius in justificatione, ad quæ Deus in hoc negotio respiciat aut quibus nos fidere possimus aut debeamus, vel ex toto vel dimidia aut minima ex parte rationem habeant*. *Ibid.*, 37, p. 618.

Or on ne perdra pas de vue que, dans le style protestant, la justification ne s'applique pas seulement à la première acquisition de la grâce, mais tout autant à son terme dernier. C'est donc tout mérite de l'homme sans exception qui se trouve exclu. Un peu plus loin, cette déduction est mise spécialement sous le patronage de saint Paul : *Hoc est fundamentum paulinæ disputationis... quod eo ipso cum fide iustificamur simul etiam adoptionem in filios Dei et hereditatem vitæ æternæ atque salutem adipiscamur. Eamque ob causam Paulus particulas illas exclusivas, id est ejusmodi voces quibus opera et propria merita prorsus excluduntur..., non minus constanter et graviter in articulo salutis quam in articulo justificationis nostræ urget*. *Ibid.*, 53, p. 621-622. Cf. A. IV : *De bonis operibus*, 22, p. 629.

A plus forte raison en est-il ainsi de notre prédestination, qui se produit *mera misericordia sine ullo nostro merito*. *Epitome*, A. XI : *De æterna prædest.*, p. 556. Cf. *Solida declaratio*, A. XI, 60-61, et 87-88, p. 717, 723.

Toutes les atténuations apologétiques multipliées par Mélanchthon ont ici disparu : il ne reste plus de place que pour l'opposition radicale au mérite qui était dans la logique du système protestant. On voit qu'à cette poussée interne de son dogmatisme la Réforme officielle ne s'est pas plus dérobée à la fin qu'au commencement.

2. Églises réformées. — Dans le même temps, s'élaborent les symboles des diverses Églises réformées, qui offrent avec les précédents de très utiles points de comparaison.

En apparence, l'aversion n'y est pas moindre pour le mérite. *Abhorremus a meriti nomine*, proclame la Confession hongroise (1562), *et serio cordis affectu agnoscimus ac profitemur nos, quantumvis iustitiæ studeamus, servos inutiles vitamque æternam penitus et ex omni parte gratuitum esse Dei donum*. *Hung. conf.*, 18, dans E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, p. 398. Cette déclaration au ton si vif donne à peu près la note et le sens de toutes les autres.

Dans les premières années surtout, cette « horreur » du mérite s'exprime en termes qui égalent de tous points ceux des luthériens. « A nous pauvres humains tout mérite est impossible », déclare la Confession de Zurich (1523), *ibid.*, p. 13. « Le Christ, en effet, appuient les Bernois (1526), est notre unique sagesse, justice, rédemption et rançon pour le péché du monde. Ainsi reconnaître un autre mérite de la béatitude et satisfaire pour le péché, c'est nier le Christ. » *Ibid.*, p. 30.

Plus encore, le mérite est absolument impossible. « Car tout ce que nous sommes, nous le sommes entièrement par Dieu; dès lors, nous lui sommes redevables et comptables de tout. » *Conf. tetrapolitana*, 10 (1530), *ibid.*, p. 64.

La position du Catéchisme de Genève (1545) est déjà moins abrupte et dessine une évolution dont nous aurons à relever ailleurs d'autres traces. Si le mérite y est délibérément exclu, c'est avant la justification : *Non posse nos ullis meritis Deum prævenire*. Après, nos œuvres deviennent agréables à Dieu, sinon par elles-mêmes, du moins par suite de son amour. *Placent illi [opera] non propriæ tamen dignitatis merito, sed quatenus suo favore liberaliter ea dignatur*. De cette « faveur » divine la gloire céleste est le terme : *Neque enim frustra mercedem illis Deus tum in hoc mundo tum in futura vita pollicetur. Verum ex gratuito Dei amore tamquam ex fonte emergit hæc merces*. *Ibid.*, p. 127-128. On reconnaît ici la doctrine de Calvin, déjà signalée, qui croyait pouvoir associer la négation du mérite à l'utilité des bonnes œuvres en vue de la récompense, sans prendre garde que celle-ci devait logiquement annuler celle-là.

Ce même rapprochement paradoxal se retrouve dans l'a. xvi de la seconde Confession helvétique (1562) : *Docemus Deum bona operantibus amplam dare mercedem... Referimus tamen mercedem hanc..., non ad meritum hominis accipientis, sed ad bonitatem vel liberalitatem et veritatem Dei promittentis atque dantis*. Car le pessimisme calviniste oblige à se souvenir qu'il y a toujours, dans nos œuvres, *multa indigna Deo*, et que nous devons, au total, nous tenir pour des « serviteurs inutiles » : *Tametsi ergo doceamus mercedem dari a Deo nostris benefactis, simul tamen docemus cum Augustino coronare Deum in nobis non merita nostra sed dona sua. Et proinde quidquid accipimus mercedis, dicimus gratiam quodæ esse et magis quidem gratiam quam mercedem... Damnamus ergo illos qui merita sic hominum defendunt ut evacuent gratiam Dei*. *Ibid.*, p. 194-195. On ne peut pas ne pas voir que ces derniers mots prétendent viser les catholiques. Mais, si on se rappelle que le concile de Trente se met déjà formellement en garde contre une semblable prévention et qu'à cette fin il place, lui aussi, sa doctrine du mérite sous le patronage de la théologie augustinienne, serait-il excessif de dire que la différence entre les Églises tient surtout à des questions de mots ?

On rencontre à peu près les mêmes termes à l'a. xxiv de la *Confessio belgica* (1561) : *Facimus igitur bona quidem opera, sed neutiquam ut iis promereamur. Quid enim mereamur ? Interim tamen non negamus Deum bona opera remunerari, verum gratiæ esse dicimus quod coronet sua dona*. *Ibid.*, p. 242. Voir de même le Catéchisme d'Heidelberg (1563), q. 63, *ibid.*, p. 699.

« Nous croyons, déclare de son côté la Confession gallicane (1559), que toute notre justice est fondée en la remission de nos péchez... Parquoy nous rejettons tous autres moyens de nous pouvoir justifier devant Dieu, et sans présumer de nulles vertus ne merites nous nous tenons simplement à l'obéissance de Jesus Christ. » Condamner la présomption en matière de mérite n'est évidemment pas la même chose que condamner le mérite tout court, et pourrait presque passer pour le consacrer indirectement. « Au reste, lit-on un peu plus loin, combien que Dieu pour accomplir notre salut nous regenere, nous reformant à bien faire, toutesfois nous confessons que les bonnes œuvres que nous faisons par la conduite de son Esprit ne viennent point en conte pour nous justifier ou meriter que Dieu nous tienne pour ses enfants. » A. xviii et xxii, *ibid.*, p. 226-227. Ici encore, la formule n'atteint, en réalité, que le mérite au sens pélagien. Car, si nous sommes « reformés à bien faire » par la

grâce, c'est sans nul doute que les œuvres faites dans ces conditions ne sont pas sans valeur. Et s'il est vrai qu'elles « ne viennent pas en conte pour nous justifier », il n'est pas dit qu'elles ne nous sont pas comptées autrement après la justification.

Même des formules qui semblent au premier abord tout à fait absolues présentent des finesses de rédaction qui permettent des échappatoires. C'est ainsi qu'on peut lire dans la Confession hongroise d'Erlanthal (1562) : *In electis Christi merita sunt imputative ex donatione et gratia, non causaliter aut meritorie quasi electi propriis viribus meriti sint*, *ibid.*, p. 288. Du pur calvinisme qui s'étale à la surface de ce texte le *propriis viribus* de la fin nous ramène dans les sentiers catholiques. La preuve en est qu'on lit un peu plus haut dans le même document : *Opera sanctorum... habent præmium causaliter et meritorie... Habent mercedem, præmium, respectu Christi, se, suam iustitiam, sua merita electis gratis promittentis et indebitam gratiam donantis. Merces et præmium igitur debetur electorum operibus ex promissione Dei..., non ex merito hominum, qui per se nihil merentur cum nihil habeant proprium bonum suis viribus acquisitum, sed omnia ex gratia Dei ante et post justificationem*. *Ibid.*, p. 286. De cette phraséologie compliquée il ressort que la grâce est la source principale et la condition *sine qua non* de notre mérite; mais, ceci posé, il reste qu'il y a lieu de reconnaître une valeur méritoire aux œuvres des saints.

Tout de même les Bohémiens (1609) reconnaissent que nos sacrifices seront récompensés : *Iis constituta esse certissima, præcipue in vita æterna, præmia*. *Ibid.*, p. 461. Les Irlandais (1615) nous invitent à « renoncer au mérite de toutes nos vertus » comme insuffisant, pour « nous fier uniquement en la miséricorde de Dieu et aux mérites de son Fils bien-aimé ». *Ibid.*, p. 531. Pour y « renoncer » encore faut-il tout d'abord en avoir.

La confession de Westminster (1647) semble plus déterminée : *Peccatorum veniam aut vitam æternam de Deo mereri non valemus, ne optimis quidem operibus nostris*. En effet, la vie éternelle dépasse le prix de toutes nos œuvres. Celles-ci d'ailleurs sont déjà dues à Dieu et nous y mêlons des imperfections qui les souillent. Mais on voit déjà que ce texte, en rapprochant la rémission des péchés et la vie éternelle, vise plutôt les œuvres qui précèdent la justification. Quant à celles qui suivent, on ajoute que, malgré leur insuffisance, elles seront récompensées, *quod illa respiciens in Filio suo Deus... acceptare dignetur et remunerari*. C. xvi, 5-6, *ibid.*, p. 575-576.

Il n'est pas une seule de ces formules, si fermes en apparence dans la réprobation du mérite, qui ne recèle des possibilités, sinon des intentions, d'accommodement avec une doctrine assez largement comprise pour que le mérite ne soit plus un obstacle à la grâce. Et ceci correspond bien à la position générale prise par les réformés sur le problème des œuvres, qui tranche avec l'intransigeance des luthériens. Voir JUSTIFICATION, t. viii, col. 2196-2198. Ce qui domine d'ailleurs chez les uns comme chez les autres, c'est un sentiment d'irréductible animosité contre la doctrine catholique, qui les empêche de la voir sous son vrai jour, et leur impose d'autant plus l'obligation de la combattre que la force des choses les amène à s'en rapprocher.

2. Systématisation théologique de l'orthodoxie.

Tant que la Réforme eut souci d'opposer sa propre tradition doctrinale à celle de l'Église, ses meilleurs théologiens dépensèrent leur érudition et leur dialectique à défendre et à justifier les principes dogmatiques émis dès la première heure dans ses confessions officielles de foi.

1. *Chez les luthériens.* — Dans les dix-neuf éditions successives des *Loci communes* qui s'échelonnent de 1547 jusqu'à la mort de l'auteur (1559), *Corp. reform.*, t. XXI, col. 567-582, Mélanchthon garde les positions modérées qu'il avait prises dès 1543, voir col. 722, sans autrement se préoccuper du concile de Trente. Au contraire, d'autres s'attaquent au décret conciliaire pour le réfuter, sans préjudice pour les exposés plus personnels où s'affirment leurs opinions.

a) *Variations de Chemnitz.* — De cette tradition théologique et polémique Martin Chemnitz est le plus insigne représentant. Ses œuvres manifestent d'ailleurs sur ce point un singulier phénomène d'évolution régressive qu'il vaut la peine de relever.

Une modération relative préside à son *Examen concilii Tridentini* (1565-1573). Outre maintes allusions passagères à propos de la justification en général, l'ouvrage contient un développement spécial sur la question des œuvres et du mérite, où l'auteur rapproche dans une commune critique les c. XI et XVI de la VI^e session. Édition de Francfort, 1596, t. I, p. 174-188. Naturellement, il y réclame la pratique des bonnes œuvres comme nécessaire, tout en protestant qu'elles ne méritent pas la justification ni la vie éternelle, p. 176. Mais il ne saurait admettre qu'elles soient capables de donner satisfaction à la loi divine, moins encore qu'il puisse être question d'œuvres surrogatoires. Là serait, à son sens, *una ex præcipuis controversiis quæ magna contentione a pontificiis disputatur*, p. 180. C'est pourquoi il en traite à son tour avec une particulière étendue pour insister sur la *vitiositas* dont nos actes restent entachés, p. 184.

Sur le mérite proprement dit, Chemnitz adopte comme faisant foi le langage de Mélanchthon : *In reconciliatis postea bona opera, cum placeant fide propter mediatorem, habent præmia spiritualia et corporalia in hac vita et post hanc vitam*. Aussi, à la différence des réformés de Hongrie, voir col. 762, est-il heureux de dire : *Nostri etiam a vocabulo meriti non abhorrent*, et de signaler ce terme dans la Confession d'Augsbourg et autres documents de la première heure, p. 185. Il ne pouvait évidemment soupçonner que la Formule de Concorde, dont il fut l'un des auteurs, allait, quelques années après, marquer un retour en arrière des plus caractérisés.

Fort de cet usage, qui représentait un large contact avec la tradition catholique dont il est assez étonnant que son orthodoxie luthérienne ne se soit pas offusquée, Chemnitz réduit à deux les points de controverse. Aux « pontificaux » il reproche d'admettre un vrai mérite par rapport à la vie éternelle, puis de faire, en conséquence, de celle-ci une dette et non une grâce, car il flaire, non sans raison, sous les termes de la définition conciliaire, *scholasticorum commenta de merito condigni*. La modération du concile ne lui échappe pourtant pas entièrement : *Observe lector quod Tridentinis patribus nimis impudens visum fuit vitam æternam tribuere solis nostris meritis. Ideo, dum aliquam modestiæ significationem dare student, honoris gratia vitam æternam partiuntur inter meritum Christi et nostrorum operum merita*, p. 186. A ce « partage » il oppose le fait de la rédemption, qui fait, à son sens, de la vie éternelle une pure grâce de Dieu : *Scriptura enim... admittit gloriationem de vita æterna etiam renatorum operibus, et tribuit gratiæ seu misericordiæ Dei propter filium mediatorem*, p. 187.

A plus forte raison ne saurait-il être question de mériter en justice. *Scriptura enim aliquot recitat rationes bona opera habere præmia, non ex debito justitiæ divini propter rationem meriti, sed ex gratuita dignatione*. Et c'est pourquoi il relève avec satisfaction le fait que le mot mérite est absent de l'Écriture.

Son dernier mot est pour opposer la grâce aux prétentions illusoire et funestes du pharisaïsme : *Ne pharisaica superbia persuasione propriæ dignitatis in exercitio bonorum operum renatorum animos occupet, sed ut semper et ubique exuberet et regnet gratia Dei*, p. 188.

Malgré les préventions dont il témoigne, il reste que l'*Examen* se tient, comme toute, dans la ligne moyenne de l'*Apologia*. Au contraire, les *Loci theologici* de l'auteur, écrits en 1591, trahissent par de sensibles nuances, où résonne une note plus agressive, l'influence de la Formule de concorde. Bien que le texte de Mélanchthon en constitue partout la base, Chemnitz s'y montre peu accueillant au terme de mérite et, par conséquent, à l'idée qu'il représente : *Appellatio meriti est usitata Palribus, ce qui s'entend sans doute des « Pères » de la Réforme, et nominal meritum opus mandatum a Deo, factum a renatis in fide, quod habeat promissiones sive in hac sive in altera vita. Sed ob abusum et propter insidias, et denique quia est vox ὑψηλός, non usurpatur a syncerioris doctrinæ studiosis*. Édit. de Francfort, 1653, t. III, p. 10. Plus loin, l'auteur d'expliquer, suivant une distinction déjà connue, que la récompense n'entraîne pas le mérite : *Nemo ergo turbetur vocula mercedis, si quando ea in sacris litteris tribuitur vitæ æternæ. Neque enim ita vocatur quasi ex merito debeatur, sed quia ex promissione datur*. *Ibid.*, p. 76.

Ce qui ne l'empêche pas de tenir à la nécessité des œuvres. Mais il est significatif de le voir devenir réticent au sujet de leur valeur, et l'on peut noter comme un fait assez curieux qu'il se sépare surtout de Mélanchthon dans celui de ses ouvrages qui a précisément pour but de le commenter.

b) *Autres témoins.* — Cette même hostilité domine également dans la suite les défenseurs les plus considérables de l'orthodoxie luthérienne.

On ne le voit nulle part mieux que dans les célèbres *Loci theologici* de Jean Gerhard (1610-1622), loc. XVIII : *De bonis operibus*, c. VIII : *De meritis bonorum operum*, édition Cotta, Tubingue, 1768, t. VIII, p. 80-168. En abordant cette *gravissima disputatio*, l'auteur s'abrite bien derrière le témoignage de Chemnitz première manière, n. 88, p. 81, pour dire que la Réforme ne repousse pas absolument le terme de mérite. Mais il ne l'emploie jamais pour son propre compte quand il s'agit des récompenses réservées aux justes, et cela non seulement à propos de la vie éternelle, mais des autres récompenses dont il admet la réalité. Là où Mélanchthon, comme on l'a vu, parlait de mérite, Gerhard écrit en termes plus réservés : *Verissima igitur est nostrorum responsio quod dictis illis [justis] præmia temporalia et æterna, bonis operibus ex gratia danda, adstruantur*, n. 116, p. 134.

Toute sa démonstration, au contraire, est opposée aux « mérites des œuvres », n. 89, p. 82, qu'il expulse longuement, au nom de l'Écriture tout d'abord, p. 82-106, puis de la tradition, p. 107-120. Après la thèse vient la discussion de l'*antithesis adversariorum*, qu'il emprunte à Bellarmin et dont il discute pied à pied les arguments sur l'existence même du mérite, p. 121-154, et la place qu'il convient de lui faire dans les fins de la vie morale, p. 154-160. Une sorte d'appendice, p. 161-168, est consacrée à réduire les textes scripturaux allégués par d'autres écrivains pontificaux.

On retrouve les mêmes positions chez Jean André Quenstedt, qui exclut les bonnes œuvres, non seulement de la justification, *Theologia didactico-polemica*, Wittenberg, 1685, pars II^a, c. VII : *De justificatione*, q. VIII, p. 559-566, mais aussi du salut. Bien entendu, les œuvres accomplies par ceux qu'il appelle

les *irregenerati* sont sans valeur devant Dieu. Pars IV^a, c. ix : *De bonis operibus*, sect. II, q. I, p. 312-317. Quant à celles des chrétiens, il commence par en établir la nécessaire imperfection, *ibid.*, q. III, p. 322-326; puis, suivant une distinction assez subtile, il montre, en deux thèses successives, qu'elles sont « nécessaires pour les régénérés », q. IV, p. 326, mais non pas « nécessaires pour le salut » : *Bona opera non sunt nec dici possunt aut debent necessaria ad salutem, vel promerendum per modum meriti, vel acquirendam per modum meriti, vel consequendam per modum conditionis vel causæ sine qua non, vel obtinendam per modum perventionis ad ultimam metam*. Q. V, p. 328-340.

Dès lors, il ne veut admettre, au regard de la vie éternelle, qu'un mérite au sens large, *adeo ut mereri idem sit quod consequi, impetrare, etiam gratis*. Le mérite proprement dit est exclu par la thèse suivante : *Bona opera justificatorum nec merentur nec mereri possunt, vere et proprie loquendo, vel auxilium gratiæ actualis, vel augmentum gratiæ habitualis, multo minus ipsam vitam æternam neque de condigno neque de congruo, que l'auteur s'efforce d'établir sur les bases d'une copieuse démonstration, dirigée tout à la fois contre les « pontificaux » et contre les arminiens*. *Ibid.*, q. VI, p. 340-348.

On voit que les besoins de l'opposition anti-catholique ont amené les représentants les plus caractéristiques du luthéranisme orthodoxe, à refuser au terme et à l'idée de mérite le peu de place que leur Église leur conservait encore au début.

2. Chez les Réformés. — Au premier abord, il ne paraît pas y avoir la moindre différence dans l'attitude des théologiens réformés.

a) Positions de Calvin. — Dès la première heure, Calvin a donné ici le ton, dans son *Antidote* contre le concile de Trente (1547), par la manière dont il s'efforce de jeter le ridicule sur la doctrine catholique du mérite. Suivant le rite de la controverse, les Pères du concile y sont traités tour à tour de moines ignorants, d'ânes et de pourceaux. Au fond, Calvin leur reproche *tria... quæ ferri non debent errata* : savoir d'oublier la défectuosité de nos actes, *quæ nobis inhæret vilitas*, qui nous oblige d'avoir recours à la miséricorde divine; de méconnaître qu'une seule faute contre la loi compromet tous les mérites que nous aurions pu recueillir par ailleurs; d'appuyer sur nos œuvres le principal de notre confiance.

Sans doute le réformateur ne peut ignorer que le concile met précisément le chrétien en garde contre ce dernier défaut : *Verbo uno prohibent ne nobis fidamus*. Mais de ce fait il ne tient plus ensuite aucun compte : *Tertius error longe deterrimus, quod salutis fiduciam ab operum intuitu suspendant*, ou, comme s'exprime, avec un certain pittoresque, la traduction française : « Ils pendent la fiance de nostre salut au croc de nos mérites. » Cependant Calvin ne veut pas qu'on mette en doute la nécessité des œuvres, ni la réalité de la récompense qui leur est promise : *Nihil porro controversiæ est quin exhortandi sint ad bona opera fideles, et proposita etiam mercede stimulandi. Acta synodi Tridentinæ cum antidoto, dans Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. VII, col. 471-473.

Le canon 32 y est pareillement rétorqué au nom de saint Augustin, *quia nihil aliud est quod dicitur meritum quam gratuitum Dei donum*. Et le concile est naturellement accusé de sacrifier la part nécessaire de la grâce : *Non ergo crepare sinamus patres istos meritum a gratia separando perperam lacerantes quod vere unum est*. *Ibid.*, col. 485-486. Toutes invectives qui n'ont guère qu'un intérêt psychologique pour montrer comment les passions de la controverse

ont pour résultat de fermer les yeux à l'évidence des faits.

Ce que Calvin jetait ainsi dans le feu de la première polémique, il l'expose plus didactiquement dans l'*Institution chrétienne*. L'édition définitive de 1559 ne fait ici que reprendre, à peu près textuellement, celle de 1539, sauf à mieux détacher la suite des thèses par une subdivision en chapitres qui portent les titres suivants, c. XV : *Quæ de operum meritis jactantur tam Dei laudem in conferenda justitia quam salutis certitudinem evertere*; c. XVI : *Refutatio calumniarum quibus hanc doctrinam odio gravare conantur papistæ*; c. XVII : *Promissionum legis et Evangelii conciliatio*; c. XVIII : *Ex mercede male colligi operum justitiam*. *Inst. relig. christ.*, III, c. XV-XVII, dans *Opera*, t. II, col. 579-613. Un chapitre est ajouté au l. II pour appliquer et réserver la notion de mérite à l'œuvre du Christ. *Ibid.*, II, c. XVII, col. 386-392. La traduction française, publiée par l'auteur en 1541, a été remaniée définitivement en 1560 sur les cadres de cette dernière édition. *Ibid.*, t. IV, col. 294-343.

On a noté plus haut, voir col. 723, le caractère paradoxal de cette doctrine, qui s'oppose violemment au mérite sans parvenir à s'en détacher.

b) Autres témoins. — Il ne semble d'ailleurs pas que cette anomalie ait été aperçue par aucun des successeurs de Calvin, qui continuent à s'en réclamer fidèlement, tout en faisant valoir de préférence, suivant leur tournure d'esprit, l'un ou l'autre de ses aspects.

Le côté négatif domine évidemment la longue exposition du dauphinois Daniel Chamier, dans *Panstratiæ catholicæ*, l. XIV : *De operibus*, Francfort, 1627, t. III, p. 226-252, où l'auteur discute méthodiquement la doctrine générale du mérite et de ses diverses formes selon les « papistes », pour lui opposer ce qu'il appelle assez curieusement *la catholicorum sententia*, p. 227, ainsi conçue : *Negamus aut extra gratiam esse merita de congruo, aut in gratia de condigno, imo ullo modo esse merita nisi abusive atque adeo traducto vocabulo a propria et nativa significatione in aliam; uno verbo, nullo jure meriti operum teneri Deum aut peccatorem vocare ad gratiam, aut vocato, imo accepto in gratiam, sive augmentum gratiæ reddere, sive vitam æternam, sive in vita æterna augmentum gloriæ*.

Cette thèse est d'une limpidité qui n'a d'égale que son intransigeance. Elle représente le calvinisme strict avec une perfection qu'on trouverait difficilement ailleurs.

D'autres, au contraire, reprenaient à la lettre les formules atténuées de Mélanchthon. Ainsi Jean Henri Heidegger, qui commence à porter contre le mérite l'exclusive en apparence la plus absolue : *Nos nullum omnino meritum agnoscimus, sive de congruo in justificando, sive de condigno in justificato*. Mais, le dogme protestant étant sauf, la réserve suit immédiatement : *In reconciliatis equidem bona opera quæ sunt ex fide, habent præmium spiritualia tum temporalia ex misericordia Dei et paternali acceptatione propter Christum*. Et l'auteur doit bien avouer que ces récompenses ont reçu dans le passé le nom de mérite : *Hoc appellarunt pii Patres meritum, meram nimirum consecutionem præmii*. Quant au mérite proprement dit, il ne saurait en être question : *De vero autem, proprio et legali merito, cui merces addicatur ex condignitate interna, sive dependenter sive independentem a pacto, nos quæstionem negamus*. *Conc. Tridentini anatome historico-theologica*, Zurich, 1672, t. I, p. 259. Dans la seconde édition de cet ouvrage, publiée en 1690 sous le titre de *Tumulus Trid. concilii*, la doctrine conciliaire est longuement discutée dans le même sens. *Ad sess. VI, q. XXI-XXIII*, p. 516-548.

Le genevois Fr. Turretin veut également distinguer deux sens du mérite et il reconnaît que les anciens

formulaire protestants en ont usé au sens impropre. *Institutiones theol. elencticae*, loc. xvii, q. v : *De merito operum*, 2, Genève, 1689, t. II, p. 777. Quant au mérite proprement dit, il l'écarte absolument pour les raisons suivantes, *ibid.*, 7, p. 779 : *Nullum posse dari meritum in homine apud Deum quolibuscumque operibus, nec de congruo nec de condigno*. 1. *Quia non sunt indebita, sed debita...* 2. *Nullum est nostrum, sed omnia sunt dona gratiæ...* 3. *Non sunt perfecta, sed variis adhuc nævis inquinata...* 4. *Non sunt æqualia gloriæ futuræ...* 5. *Merces quæ illis promittitur est gratuita et indebita*. Car, dit-il plus loin, *ibid.*, 24, p. 786 : *A mercede ad meritum non valet consequentia*. Et l'on remarquera que ce principe de méthode est exactement l'opposé de celui qu'adopte, après saint Thomas, voir col. 682, le concile de Trente, voir col. 739. Les œuvres restent néanmoins nécessaires *tanquam medium et via ad salutem possidendam*. *Ibid.*, q. III, 3, p. 768.

Ce rôle attribué aux œuvres, encore qu'on leur refuse toute valeur méritoire, est un des points qui ont permis à Mathias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, édition posthume par E. Güder, Stuttgart, 1855, t. I, p. 74-94, de mettre les théologiens réformés en opposition de tendances avec les luthériens. Mais on ne saurait se dissimuler qu'il ne s'agit là que de nuances dans une commune hostilité à l'égard de la doctrine catholique.

De tous on a pu dire, sans doute à cause des demi-aveux qui leur échappent, que, « au lieu de mener à une connaissance approfondie de l'essentielle antithèse évangélique, ils se meuvent exclusivement dans les limites de la position une fois prise ». H. Schultz, *loc. cit.*, p. 568. Ils n'ont, en tout cas, rien fait pour la rendre hospitalière ou seulement équitable envers la doctrine de l'Église, alors même qu'ils y reviennent par bien des côtés. Cet état d'esprit agressif et dédaigneux est resté jusqu'à nos jours celui de leurs successeurs. Il a même débordé au delà des cercles proprement théologiques et c'est dans ces vieilles traditions de controverse qu'il faut sans nul doute, par le canal de Kant, chercher la source de cette animosité persistante, doublée d'une foncière incompréhension, que tant d'esprits qui se croient modernes ne cessent d'entretenir à l'égard des principes et des pratiques dont s'inspire l'Église en matière de moralité.

II. DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE. — En regard de ces négations protestantes, la doctrine catholique en arrivait rapidement, de son côté, à l'état que nous lui connaissons et qui inspire l'enseignement classique par la voie d'innombrables manuels.

1° *Actes du magistère*. — Tous les principes essentiels ayant été posés par le décret du concile de Trente, l'Église n'a plus eu dans la suite qu'à les défendre contre les erreurs secondaires survenues au cours des temps.

1. *Contre Baïus*. — Parce qu'il méconnaissait la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, Baïus en venait à professer que les œuvres de l'homme donnent droit à la récompense céleste « en vertu d'une loi naturelle ».

D'où il suit qu'après la rédemption il ne serait pas besoin de la grâce sanctifiante pour qu'elles deviennent méritoires : il suffit de leur conformité à la loi morale. En conséquence, les sanctions futures ont le caractère d'une stricte rétribution, pour nos actions bonnes aussi bien que pour les mauvaises, et les justes ne reçoivent pas une récompense plus grande que leurs mérites. Ce système, destiné à mettre en lumière les droits du surnaturel, le faisait pratiquement disparaître et, par un étrange renversement des positions historiques, l'hérésie de Pélagé eût consisté à réclamer

pour le mérite la nécessité préalable d'une grâce d'adoption à un état divin. Voir F.-X. Jansen, *Baïus et le baïanisme*. Essai théologique, Paris-Louvain, 1927, p. 85-89.

Les principales propositions de Baïus furent sévèrement censurées par Pie V (Bulle *Ex omnibus afflictionibus*, 1^{er} octobre 1567). Elles sont réunies et expliquées à l'art. BAÏUS, t. II, col. 74-81.

2° *Contre les Jansénistes*. — Tandis que Baïus assimilait étroitement l'état du chrétien régénéré à celui du premier homme, Jansénius s'appliquait à les distinguer.

D'après lui, Adam, ayant une volonté encore saine, n'avait besoin que d'une grâce extérieure. Les bonnes actions procédaient de son libre arbitre comme cause principale; mais, par une suite logique, elles n'avaient qu'un « mérite humain », tandis que les nôtres sont maintenant des « mérites de grâce » qui ont une valeur divine. Voir JANSÉNIUS, t. VIII, col. 383-384.

On retrouve cette distinction erronée à la base de la 34^e proposition de Quesnel, condamnée par la bulle *Unigenitus*. Denzinger-Bannwart, n. 1384.

Gratia Adami non produ-
cebat nisi merita humana.

La grâce d'Adam ne produisant que des mérites humains.

Cette condamnation, qui tend directement à maintenir l'identité de l'économie surnaturelle à travers les temps, a indirectement pour résultat d'affirmer, comme l'Église l'avait déjà fait contre Baïus, la stricte nécessité de la grâce pour mériter la vie éternelle.

Mais, sous l'action de cette grâce, l'homme a sa part de coopération. Jansénius la compromettait gravement par sa doctrine de la délectation victorieuse. Voir t. VIII, col. 400-401. Comme cependant il tenait, suivant la foi commune de l'Église, à sauver la responsabilité humaine, il aboutissait à dire que la liberté intérieure ou psychologique n'est plus nécessaire, depuis la chute, pour mériter ou démériter; l'absence de contrainte extérieure suffit. Grave erreur qui sapait les fondements même de la vie morale : aussi fut-elle notée comme « hérétique » par Innocent X. C'est la troisième des cinq propositions. Texte dans Denzinger-Bannwart, n. 1094; pour le commentaire, voir JANSÉNIUS, t. VIII, col. 485-491.

3. *Profets du concile du Vatican*. — Dans l'exposition de la foi catholique que le concile du Vatican se proposait de promulguer, à l'encontre des erreurs modernes, un petit chapitre sur la grâce était prévu.

La doctrine du mérite y eût été touchée en ces termes : *Sicut autem formalis causa justitiæ christianæ est hæc justitia Dei qua nos justos facit, ita per eandem gratiam adoptionis fit ut virtutum supernaturales actus sint actus filiorum, meritorii tum gratiæ augmenti tum vitæ æternæ*. Un canon était proposé contre le pélagianisme radical de la philosophie rationaliste : *Damnamus eorum doctrinas... qui dixerint vigore naturæ rationalis absque viribus gratiæ posse nos velle aut perficere bonum aliquod sicut oportet ut disponat ad justitiam christianam vel perducat ad regnum*. Schema... de doctrina catholica, c. XVIII, dans *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 518.

Une note justificative des théologiens exposait que ce texte était à l'adresse de « ceux qui ne distinguent pas la justice chrétienne de la rectitude morale naturelle ». D'où il suit que la nature aurait par elle-même la force d'accomplir des actes salutaires. Il s'agissait donc de mettre *in tuto* les droits de l'ordre surnaturel. Le mérite de la vie éternelle n'appelait aucune explication spéciale. Au contraire, à propos de la préparation à la justice que le canon mettait sur le même pied, il était précisé que la grâce est nécessaire pour obtenir une disposition positive, ou

mérite de *congruo*, mais non pas pour une simple disposition négative. *Ibid.*, adn. 43, col. 552-553.

Cette transcendance de tout l'ordre surnaturel par rapport à celui de la nature était reprise d'une manière encore plus explicite dans le nouveau texte sur lequel devait délibérer la Députation de la foi : *Quemadmodum enim hæc ipsa vita [æterna], ita omnis dispositio ad eam, utpole super naturam posita, ex gratuito miserentis Dei beneficio est*. En conséquence, il ne saurait y avoir de mérite que par la grâce : *Hæc ipsa opera bona, quæ gratia antecedente, comitante et subsequente fiunt, vitæ æternæ meritum non habent nisi ex illo sanctitatis dono quo justi cum Christo consociati sunt*. *Ibid.*, col. 1636.

Le *Schema reformatum*, c. v, *ibid.*, col. 564, se contentait de recueillir ces formules générales, sans qu'il y fût fait état de la suggestion d'un Père qui demandait, *ibid.*, col. 1669, le canon suivant : *Si quis dixerit ad opus quodcumque meritorum vitæ æternæ non requiri gratiam sanctificantem*. A. S.

Ce projet de définition fut arrêté par la prorogation du concile et subsiste seulement à titre de document officieux. En admettant qu'il fût arrivé à terme, on voit qu'il n'eût ajouté à la doctrine catholique définie au concile de Trente qu'une plus claire affirmation de l'ordre surnaturel dans lequel le mérite vient s'insérer.

2^e *Mouvement théologique*. — Si aucun problème vraiment nouveau n'est venu, depuis le xvi^e siècle, solliciter l'attention des théologiens catholiques, ceux-ci trouvaient toujours devant eux les problèmes soulevés par la Réforme, que l'activité doctrinale de ses défenseurs ne cessait d'aviver. Ces attaques réitérées ont provoqué un mouvement non moins actif de défense, dont il reste à retracer la direction et à recueillir les résultats.

1. *Controversistes*. — Dans la grande bataille déchaînée par les réformateurs autour de la justification et de ses suites, l'Église eut aussi ses champions. L'effort de ces controversistes relève surtout de la théologie positive. Sans s'interdire les considérations rationnelles et les précisions théologiques, dont la dialectique insidieuse des adversaires faisait sentir le besoin, il s'agissait surtout de défendre contre eux les bases de la foi, en la montrant appuyée sur l'Écriture et la tradition dont on invoquait volontiers le témoignage.

De cette controverse anti-protestante l'œuvre de Bellarmin reste le principal monument. En tout cas, elle suffit à montrer quel genre d'enrichissements la théologie catholique doit à cette vaste littérature dont elle est le plus remarquable spécimen. La question du mérite y vient au terme de la controverse relative à la justification. *Controv. de justif.*, l. V : *De meritis operum*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. vi, p. 343-386. Résumé dans J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 705-723. Ces pages sont tout entières dirigées contre les protestants. L'auteur n'est d'ailleurs pas sans remarquer la nuance d'ambiguïté que présente ici leur opposition. *Adversarii*, dit-il des luthériens, *quamvis initio valde contemptim loquerentur de operibus bonis, paulatim tamen coperunt nonnihil iis tribuere*. Et il note que Calvin les suit sur ce point : *In re cum lutheranis consentit, in verbis discrepat*. Mais, *ne videantur omnino consentire papistis*, ils corrigent leur volte-face par *duo temperamenta* : c'est que nous ne saurions mériter la vie éternelle proprement dite et que la valeur de nos mérites leur vient, *non ex... propria dignitate quasi re vera sint justa... sed ex fide et indulgentia Dei*. En regard de cette double erreur, son but est de prouver *opera bona iustorum vere ac proprie esse merita, et merita non ejuscumque præmi sed ipsius vitæ æternæ contra sectarios omnes*. C. I, p. 343-344.

Ainsi le principal de la démonstration porte sur la réalité du mérite, dont les deux aspects distingués ci-dessus sont traités simultanément. Bellarmin l'établit de façon méthodique sur l'Écriture, c. II-III, puis sur la tradition des Pères, c. IV. A ce problème dogmatique l'auteur rattache *duæ quæstiunculæ breviores* d'ordre plutôt psychologique : *una de fiducia meritorum, altera de intuitu mercedis*, c. VII-IX. La préoccupation dominante de la controverse n'empêche pas Bellarmin d'entrer ensuite pour son compte dans l'examen des questions théologiques soulevées par le mérite. Il en étudie d'abord les conditions objectives, en insistant sur le libre arbitre, la grâce de Dieu, la promesse divine, x-xiv, pour terminer sur la charité qui en est la condition subjective, c. xv. Quatre chapitres sont ensuite consacrés à la nature du mérite, en vue d'établir que nos bonnes œuvres méritent la vie éternelle de *condigno*, c. xvi, et cela *non solum ratione pacti sed etiam ratione operum*, c. xvii-xviii, bien que d'ailleurs la récompense reste toujours *supra condignum*. Enfin l'auteur aborde brièvement la question des objets accessibles à notre activité méritoire, c. xx-xxii.

Dans cette analyse théologique, Bellarmin s'inspire de préférence des principes posés par saint Thomas, qu'il ne sépare d'ailleurs pas de saint Bonaventure, les deux étant par lui qualifiés de *principes theologorum*. A leur suite, il professe une conception absolument réaliste du mérite et tient à écarter la théorie de l'*acceptatio* soutenue par Scot, encore qu'il reconnaisse très loyalement : *Distat hæc opinio longissime ab hæresi lutheranorum*, c. xvii, p. 379. Cette adhésion de l'illustre cardinal à la thèse réaliste n'a sans doute pas peu contribué au déclin de la conception adverse dans la théologie moderne.

Quel que soit l'intérêt de ces pages consacrées au problème spéculatif du mérite, la véritable originalité de Bellarmin est dans le dossier positif de preuves qu'il réunit, au préalable, à l'appui de cette doctrine. Comme il convenait en face des protestants, la démonstration scripturaire y est particulièrement soignée. Pas plus que personne en son temps, l'auteur n'a cure de l'ordre chronologique. Néanmoins, par un sens très exact du problème, il se concentre sur le Nouveau Testament et il en exploite avec vigueur tous les textes et toutes les idées qui peuvent être favorables à la valeur des œuvres humaines.

La preuve de tradition se réduit à une énumération de témoignages ; mais ce c. iv, joint au c. vi, qui réfute les *objectiones ex Patribus*, fournit des données suffisamment étendues pour prendre contact avec l'essentiel de la pensée patristique. Comme du reste cette question est de celles qui n'ont guère connu de développement, la dialectique de Bellarmin a ici facilement gain de cause et met généralement sur la voie de la bonne interprétation.

En somme, la doctrine catholique du mérite sortait de cette étude clairement expliquée et solidement appuyée. Les assauts que n'ont plus cessé de diriger contre elle les théologiens postérieurs de la Réforme, qui prennent tous régulièrement pour objectif cette partie des *Controverses*, ne sont-ils pas un hommage rendu à sa valeur ?

2. *Theologiens scolastiques*. — Ces problèmes spéculatifs, que les controversistes abordaient en passant, forment, au contraire, l'objet principal sur lequel continuait à s'exercer l'activité de l'École.

Ainsi, dans Suarez, le mérite occupe en entier le l. XII, le dernier de son vaste traité de la grâce. *Opera omnia*, édit. Vivès, t. x, Paris, 1858, p. 1-265. Toutes les questions rationnelles sur les conditions et l'objet du mérite, la nature et les qualités des actes méritoires, y sont débattues *in extenso*. Après

avoir réservé le *meritum excellentiæ vel, ut a bonis theologis appellatur, meritum de rigore justitiæ*, qui est propre au Christ, l'auteur restreint son étude au *meritum commune seu inferioris ordinis*, le seul qui nous soit accessible. Il est d'ailleurs remarquable comme méthode qu'il n'éprouve aucun besoin de s'arrêter au mérite en soi : dès son premier chapitre, l'auteur va directement au mérite de *condigno*, qui le retient pendant la plus grande partie de son traité, c. I-XXXI, p. 5-222. Une deuxième partie, plus courte, c. XXXII-XXXVIII, p. 222-265, porte sur le mérite de *congruo*, et se développe dans un cadre de tous points symétrique à la première.

Certains protestants ont relevé que Bellarmin parle à peine du mérite de *congruo* et ont cru y voir un signe d'embarras. Voir D. Chamier, *op. cit.*, t. III, p. 229. La raison en est plutôt que la controverse, qui reste son point de vue dominant, l'amène à se concentrer sur le problème proprement dogmatique. Suarez fournit la preuve que l'École ne renonçait pas au mérite de *congruo* et le fait qu'il se présente chez lui, dans une synthèse théologique bien équilibrée, comme une réalité parallèle au mérite de *condigno*, celui-ci étant le type idéal dont l'autre est *veluti quædam participatio*, *Præl.*, p. 5, est, à n'en pas douter, particulièrement propre à en accentuer le relief.

Dans un cadre plus personnel, Ripalda rencontre à maintes reprises le mérite sur son chemin au cours de sa copieuse monographie *De ente supernaturali*. Il faut signaler d'abord son analyse de la psychologie des actes méritoires, l. III, disp. LXVIII-LXX, édit. Palmé, Paris, 1870, t. I, p. 580-608, qui précède le traité du mérite proprement dit, l. IV, disp. LXXI-XCVI, t. II, p. 1-296, où tous les problèmes afférents à cette matière sont abordés en long et en large. A quoi il faut joindre ce qu'il dit ailleurs sur la relation de nos œuvres naturelles avec le mérite, soit de *condigno*, soit de *congruo*, l. I, disp. XV-XVII, t. I, p. 82-137. Le mérite de *congruo* lui paraît admissible pour les actes préparatoires à la justification, mais seulement dans la mesure où ils sont accomplis sous une influence surnaturelle, l. IV, disp. LXXXVII, sect. II, t. II, p. 187-192, et c'est dans ce sens qu'il interprète le fameux adage : *Facienti quod in se est*, l. I, disp. XX, t. I, p. 150-192.

Ces expositions puissantes de deux maîtres également illustres ont l'avantage de faire connaître les positions prises par l'École, dont chacun se préoccupe de dresser aussi exactement que possible le tableau. On n'y a guère ajouté depuis et c'est à l'une ou l'autre de ces sources que nos manuels puisent, d'une manière plus ou moins prochaine, la plupart de leurs renseignements.

3. *Apologistes modernes*. — Sans les mettre sur le même plan d'importance que ces maîtres de l'École, il faut accorder une mention spéciale aux vues de quelques modernes dont les protestants ont voulu faire état.

Mœhler est le type de ces apologistes qui, tout en marquant avec énergie les différences qui séparent le catholicisme de la Réforme, s'appliquent à présenter le dogme de l'Église d'une manière propre à frapper et à retenir l'attention de nos contemporains. C'est ainsi qu'au lieu de parler du mérite comme d'un droit à une récompense extérieure, en vertu de cet organicisme qui caractérise l'École de Tubingue, il se plaît à montrer, dans les œuvres du juste, la vie même du Christ qui est en lui et, par conséquent, l'anticipation réelle de la béatitude céleste. Voir A. Vermeil, *Jean-Adam Mœhler et l'école catholique de Tubingue*, Paris, 1913, p. 203-209. D'où ces formules de sa célèbre *Symbolik* : « L'Église ne donne aux œuvres...

le qualificatif de bonnes œuvres que si elles sont accomplies dans une union réelle de vie avec le Christ, et elle ne parle de l'accomplissement de la loi qu'autant qu'on en trouve la force dans l'union avec le Christ... Cette proposition : le chrétien doit mériter la vie éternelle veut dire qu'il doit en devenir digne par le Seigneur; qu'entre le ciel et l'homme il doit s'établir une liaison intime, un rapport aussi étroit qu'entre le principe et la conséquence, c'est-à-dire entre la sanctification et la glorification. Puisque la justice est inhérente au fidèle, profondément enracinée dans son âme, il s'ensuit que le salut de l'homme, enté sur cette justice, se développe et croît par les bonnes œuvres. » De même l'augmentation de la grâce signifierait que « plus le chrétien pratique le bien, plus il collabore avec la grâce, plus il donne à la grâce prise sur lui... L'exercice d'une faculté en déploie les forces; et qui n'a pas enfoui son talent, mais l'a fait fructifier, en recevra plusieurs autres. » *Die Symbolik*, 6^e édit., Mayence, 1872, p. 197-203; résumé dans G. Goyau, *Mœhler*, Paris, 1905, p. 229-231.

Dans cette manière de ramener le mérite à un rapport organique entre l'acte humain et sa récompense, de subordonner la valeur de l'œuvre à celle de l'ouvrier, H. Schultz, *loc. cit.*, p. 566, a voulu voir « une transformation du dogme de l'Église sous l'influence de la théologie évangélique. » Et il ajoute que, sur ce terrain moral, tous les chrétiens pourraient se trouver d'accord, bien que, pour un catholique, « cette vie dans le ciel doive être considérée comme une condition préalable pour jouir du ciel même », tandis que, pour le chrétien évangélique, elle en est seulement la garantie. C'est dire que l'apologétique de Mœhler respecte le caractère essentiel du dogme catholique et n'est, en somme, qu'une manière de l'exposer avec plus de profondeur, en montrant à quelles réalités répond le vocabulaire extrinséciste dont le langage populaire se contente trop souvent. Voir dans le même sens les vues intéressantes suggérées, à propos du mérite du Christ, par L. Richard, *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 205-206, et retenues par E. Masure, *Revue apologétique*, t. XLIV, 1927, p. 25-26.

Il n'y a donc pas ici de conception proprement nouvelle, moins encore de tendance hétérodoxe. Rien n'est plus classique en théologie que de voir dans la grâce le germe de la gloire. Ce mysticisme ne saurait être surprenant que pour des imaginations protestantes, où domine le préjugé de la corruption humaine. Pour tout catholique conscient de sa foi, c'est une donnée qui s'ajoute aux autres sans les supprimer et dont la théologie du mérite peut à bon droit tirer parti.

3^e *Synthèse doctrinale*. — Au terme de cette histoire, il y aurait lieu de placer une systématisation théologique dont ce passé même fournit çà et là tous les éléments. Ce travail a été fait dans une large mesure à l'article *CONGRUO (de)*, *CONDIGNO (de)*, t. III, col. 1133-1152. Il nous suffira de rappeler ici, en quelques traits succincts, les principes communs à tous les catholiques sur le mérite en général.

1. *Fondements du mérite*. — Une notion centrale comme celle du mérite tient forcément à toute la doctrine de l'ordre naturel et surnaturel. Si les protestants lui témoignent une telle hostilité, c'est par suite de leur système dogmatique des rapports entre Dieu et l'homme. Un dogme anthropologique inverse donne, au contraire, à l'Église le droit et le devoir de l'affirmer.

Tout le protestantisme est dominé par une conception absolument pessimiste de la déchéance originelle. En perdant l'amitié divine, l'homme est tombé dans un abîme de désordre et de corruption. Non seule-

ment son intelligence et sa volonté sont incapables du moindre bien, mais son être moral tout entier est vicié par la concupiscence, dont il ne peut pas plus éviter les atteintes que corriger les effets. C'est pourquoi Luther proclamait tout d'abord avec une âpre logique que toutes les œuvres de l'homme ne sont et ne peuvent être que des péchés. Les disciples ont discrètement réagi sur ce point contre la verneur du luthéranisme primitif, en donnant les œuvres comme utiles, voire même nécessaires au salut, mais sans cesser d'appuyer avec insistance sur les imperfections et souillures qu'elles présentent.

A cet état de misère constitutive la grâce elle-même ne porte que très imparfaitement remède. Car elle n'a pas pour résultat de régénérer nos énergies spirituelles, mais seulement de nous imputer les mérites du Rédempteur, qui mettent à l'abri de la colère divine ceux qui se les approprient par la foi. Ainsi nos œuvres restent toujours sans valeur, encore que Dieu, dans sa pure miséricorde, veuille bien les rémunérer. Et il faut qu'il en soit ainsi, sous peine de retomber dans le pélagianisme, qui soustrait l'homme à la grâce pour ne plus faire dépendre le salut que de ses libres efforts.

L'Église professe des principes absolument contraires. Sans oublier le péché originel et les blessures graves qui en sont la suite, elle enseigne que, dans son fond, l'homme reste néanmoins sain. Pour affaiblies qu'elles soient, son intelligence reste capable de connaître le vrai et sa volonté de réaliser le bien moral. Voir PÉCHÉ ORIGINEL. Les poussées instinctives de la concupiscence ne sont pas en elles-mêmes des péchés, et il dépend de nous d'en arrêter l'influence pernicieuse au seuil de l'acte conscient. Il y a place, de ce chef, pour des actes qui, sans atteindre une perfection qui n'est pas de ce monde, soient suffisamment conformes à la volonté de Dieu pour n'être pas sans quelque valeur devant lui.

Sur cette rectitude foncière de notre nature vient ensuite se greffer les dons les plus larges du surnaturel. La grâce que Dieu nous accorde signifie, non seulement la pleine rémission de nos péchés, mais la restauration intégrale de notre être spirituel. Elle assure à notre âme une participation réelle à la vie même de Dieu et de son Christ. Voir JUSTIFICATION, t. viii, col. 2217-2222. Dès lors s'applique l'adage : *Operatio sequitur esse*. La sève divine qui anime le chrétien donne à ses actes une dignité supérieure et lui permet de fructifier dans l'ordre surnaturel.

Il ne s'agit pas ici de justifier ces divers enseignements. Leur simple exposition suffit à montrer comment ils rendent possible, voire même normale, la doctrine catholique du mérite, dont ils constituent les indispensables postulats.

2. *Réalité du mérite.* Sur la base de ces prémisses dogmatiques, l'Église affirme le mérite comme une réalité. En vertu du subjectivisme qui préside à tout leur système de la justification, les protestants se placent ici d'emblée sur le terrain psychologique et, d'ordinaire, ne parviennent pas à en sortir. Fidèle à son point de vue dogmatique, la théologie catholique, au contraire, se préoccupe avant tout de déterminer la valeur de l'homme et de ses actes dans l'ordre chrétien.

a) *Notion du mérite.* — Quelques explications sont tout d'abord nécessaires sur le concept même du mérite, qui ne laisse pas d'être assez complexe et demande, en conséquence, à être soigneusement précisé.

Dans le langage usuel, le mérite évoque souvent l'idée d'un droit strict à une juste rétribution, et c'est toujours dans ce sens absolu que les protestants le prennent pour le déclarer inacceptable. Ce caractère

d'exigence juridique suppose un contrat et ne saurait, de toute évidence, exister qu'entre personnes entièrement libres et égales l'une par rapport à l'autre. Les services échangés dans ces conditions, parce qu'ils ne sont dus à aucun titre, peuvent créer à celui qui les rend un droit en justice sur celui qui les reçoit.

Mais le cas ne se vérifie plus, même entre les hommes, chaque fois qu'il existe de l'un à l'autre quelque lien de dépendance, comme, dans la conception antique, entre le maître et le serviteur, ou, pour toute conscience humaine, entre le père et son enfant. Ainsi en est-il, à plus forte raison, de l'homme par rapport à Dieu.

Cependant, là où il ne saurait y avoir de droit au sens proprement juridique, on peut concevoir un titre établi sur l'équité. Encore qu'ils soient dus, les bons offices d'un enfant lui donnent un certain droit à une récompense de la part de son père. Voilà pourquoi, s'il ne peut être question pour nous d'acquiescer sur Dieu un droit strict qui le constituerait notre débiteur, il y a néanmoins place, *positis ponendis*, pour un titre moral à une rétribution. Suivant la doctrine classique de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. cxiv, a. 1, l'homme n'est jamais en situation d'avoir par rapport aux récompenses divines un mérite absolu, *simpliciter*, mais seulement un mérite relatif ou *secundum quid*. Il suffit d'avoir devant les yeux cette précision fondamentale pour faire tomber, par suite d'une *ignoratio elenchii*, une bonne partie des critiques formulées contre la doctrine du mérite. Ne faut-il pas tout d'abord avoir soin de prendre ce concept au sens même de l'Église qui le fait sien?

Une seconde confusion non moins grave découle, chez nos adversaires, de ces prémisses tendancieuses. C'est qu'ils ne veulent connaître, pour obtenir ce mérite tel quel, d'autre moyen que les œuvres surérogatoires. Dès lors, la doctrine catholique est solidarisée avec la conception sommaire d'une morale à compartiments, qui nous permettrait de faire à Dieu sa part et d'exiger un salaire pour tout surplus que nous aurions fourni au delà du *quod justum*. Suivant une expression de H. Schultz, *loc. cit.*, p. 567, méritoire serait synonyme de « supra-moral ». Contre quoi l'auteur a beau jeu de protester ensuite, *ibid.*, p. 588-590, au nom de la vraie religion qui comporte le don total à Dieu de l'être créé.

Or cet échafaudage polémique croule par la base. Car l'idée de réserver un caractère méritoire aux œuvres de pur conseil est si peu celle de la théologie catholique que Suarez la signale comme une *quedam singularis opinio*. Il ne cite en sa faveur que l'autorité de Denys le Chartreux et il l'écarte, pour son compte, avec ce verdict péremptoire : *Hæc sententia non solum temeraria est, sed etiam, ut ego existimo, erronea. Nam imprimis contrarius est communis consensus theologorum, quos propterea referre non est necesse*. Bien loin d'être un obstacle au mérite, le précepte lui paraît, au contraire, toutes choses égales d'ailleurs, une circonstance propre à l'augmenter. *De merito*, c. v, 1-4, *Opera*, t. x, p. 25-27.

Et si l'on objecte qu'un acte ainsi commandé est déjà dû à Dieu, il reste à répondre avec saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. cxiv, a. 1, ad 1^{um}, que l'homme y a son mérite *quia propria voluntate id facit quod debet*. Parole profonde en sa simplicité d'où il résulte que l'homme dispose, par sa *propria voluntas*, d'un pouvoir en quelque sorte créateur et que c'est là ce qui fait le prix de nos œuvres devant Dieu. Ce qui nous est demandé, ce que nous pouvons toujours offrir et ce qui compte par-dessus tout, ce n'est pas précisément l'action elle-même, mais l'intention de l'agent, où s'affirme la part de notre personnalité.

Ainsi, au lieu d'être étranger à l'ordre moral, le mérite en est, tout au contraire, la suprême expression. *Eo ipso*, écrit expressément Suarez, *quod [opus] bonum est et liberum, habet aliquam dignitatem moralem ratione cuius et est dignum laude et, quatenus bene fit, cedit aliquo modo in gloriam Dei...* *Apud Deum autem moralis bonitas præcipue spectatur ex parte operis, quia Deus... ex bonis nostris operibus non querit utilitatem sed gloriam, que ex bonitate operum resultat et a nobis dari Deo censetur quatenus propria voluntate ea libere facimus.* *Loc. cit.*, 5 et 7, p. 27-28. En vertu de ce principe, le minimum de moralité est suffisant pour assurer un minimum de mérite. C'est ainsi que Ripalda, avec beaucoup d'autres, admet, contre Suarez, *op. cit.*, c. II, 7-11, p. 14-15, un *meritum puræ omissionis* chez celui qui s'abstient seulement de faire le mal. *De ente supern.*, I, III, disp. LXX, t. I, p. 591-608. *A fortiori* le mérite accompagne-t-il tous nos actes positivement bons : sa perfection en qualité et en quantité, si l'on peut ainsi dire, est fonction de notre attachement à la loi du bien.

Il va sans dire que les œuvres de conseil peuvent aussi donner lieu au mérite; mais c'est parce qu'elles rentrent, elles aussi, dans la pleine extension de l'ordre moral et religieux. Car ce qui n'est pas proprement imposé sous peine de faute peut cependant être suggéré à la générosité de chacun par cette loi générale, illimitée dans ses applications, qui porte l'âme à se dévouer tout entière au service du Dieu qui lui a tout donné. Ici encore, le mérite de ces œuvres tient, non pas précisément à leur qualité propre, mais à la volonté qui en inspire l'accomplissement. Et si elles nous paraissent avoir plus de mérite — ce qui n'est pas toujours vrai en réalité — c'est uniquement parce que cette *propria voluntas* qui est le principe de toute vie morale trouve l'occasion de s'y affirmer avec plus d'éclat.

b) *Fait du mérite.* — C'est dans ce sens que l'Église enseigne la possibilité et la réalité du mérite comme fruit de la justification.

Nous avons fait remarquer en son temps, voir plus haut, col. 757, que le concile de Trente s'est contenté de définir que nous pouvons « mériter véritablement » et, de propos délibéré, s'est abstenu de faire entrer dans sa définition les termes d'école qui qualifient cette vérité. La nuance de cet enseignement et l'échelle de valeur qui en découle n'ont pas échappé aux théologiens postérieurs. *Homines posse*, écrit Suarez, *vere et proprie ac simpliciter apud Deum mereri ex gratia seu per gratiam operando : hæc conclusio sub his terminis est de fide.* *De merito*, c. I, 5, p. 6. *Posse homines mereri apud Deum, absolute loquendo, de condigno et secundum aliquam iustitiæ æquitatem : hæc assertio non est de fide, quia sub his terminis non est definita; est tamen omnino vera et valde consentanea principiis fidei.* *Ibid.*, 10, p. 8. Sans donc interdire à l'École de poursuivre ses déductions sous sa propre responsabilité, l'Église impose seulement à notre foi de reconnaître à nos œuvres une valeur telle que l'on puisse parler d'un véritable mérite devant Dieu.

Avant toute preuve positive, cette doctrine repose sur une évidente analogie de la foi qui suffirait par elle-même à l'établir. La valeur objective des actes humains est, en effet, une des bases les moins contestables de l'ordre moral, et c'est pourquoi la raison est d'accord avec la conscience pour attendre que Dieu leur attache de justes sanctions. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I-II^o, q. cxxi, a. 3-4. Mais, si le mérite appartient ainsi au fond le plus essentiel de la Providence naturelle, ne serait-il point paradoxal au premier chef d'imaginer que l'ordre surnaturel obéisse à d'autres lois? Le mysticisme de la Réforme se complaît dans cette dissociation : l'Église, au contraire,

admet dans les deux cas la continuité d'un même plan rationnel, et l'on voit tout l'avantage que lui confère cette position devant l'intelligence qui cherche à construire un système ordonné de l'univers.

De fait, la révélation divine confirme ici de tous points ces postulats de la raison. Sans doute l'Écriture entière tend à exciter le sentiment religieux en inculquant avec force que tout ce que nous pouvons avoir ou recevoir de biens est un bienfait de la bonté divine, et cette conviction, que l'Évangile devait surtout développer, n'est pas étrangère à l'Ancien Testament. Mais, en même temps, l'homme est partout invité à l'effort personnel en vue de conformer sa conduite à la volonté de Dieu et, dans le Nouveau Testament où Dieu est donné comme un père, ce service obligatoire se nuance d'amour sans rien perdre de sa rigueur. Cet appel à la vie morale ne suppose-t-il pas la valeur de ses résultats?

Voilà pourquoi la notion du mérite humain est expressément comprise dans l'affirmation permanente de la justice de Dieu, qui doit « rendre à chacun selon ses œuvres ». Formule régulatrice de l'ancienne Loi, voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1735, qui se retrouve à la lettre dans l'Évangile, *Matth.*, xvi, 27, et dans saint Paul, *Rom.*, II, 6. Aucun fait ne saurait mieux illustrer l'identité de la foi religieuse dans les deux Testaments.

Il n'est pas d'artifice auquel l'exégèse protestante n'ait recouru pour se dérober à cette évidence. Contre l'implacable clarté des textes, on a prétendu qu'il ne saurait y avoir de parité entre la sanction divine du bien et du mal. Véritable paradoxe si la justice est un attribut de Dieu. Plus subtilement on a voulu distinguer entre l'idée de mérite et celle de récompense : comme si l'affirmation de celle-ci n'impliquait pas nécessairement celle-là! Toutes échappatoires qui sentent le système préconçu et se trouvent condamnées par là-même. Rien ne peut faire qu'en professant la parfaite justice du jugement divin l'Écriture ne donne à la valeur des œuvres humaines sa suprême consécration.

Aussi bien cette vérité est de celles qui se sont maintenues sans progrès réel à travers toute la tradition chrétienne. Sans doute la théologie grecque, moins bien servie sur ce point par les ressources de sa langue, s'en est-elle ordinairement tenue aux simples énoncés de la révélation scripturaire. Mais la théologie latine a reçu dès la première heure le terme de mérite, qui a l'avantage de les traduire d'une manière plus nerveuse et, pour ce motif, n'a plus cessé d'avoir cours. Chemin faisant, commençant l'analyse des conditions du mérite, et les spéculatifs, depuis Origène jusqu'à saint Augustin, relevaient la mystérieuse collaboration qu'il demande entre la volonté de l'homme et la grâce de Dieu. La théologie médiévale a recueilli paisiblement ces données traditionnelles pour en faire une plus rigoureuse systématisation. En s'inscrivant avec fougue contre cette doctrine de l'École, la Réforme avouait indirectement sa rupture avec le passé le plus authentique de l'Église elle-même.

Du point de vue théologique, la dignité que procure à l'âme la grâce de la régénération non seulement permet mais impose de reconnaître la réalité du mérite. Car un principe surnaturel agit désormais en elle : *Si autem*, comme l'enseigne saint Thomas, *loquatur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritum vitæ æternæ ex condigno; sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam.* *Sum. theol.*, I-II^o, q. cxxiv, a. 3. Ce qui est dit ici pour justifier le mérite de *condigno* vaut, à bien plus forte raison, pour expliquer le mérite tout court. Voir de même Suarez, c. I, p. 10 : *Sicut gratia habet pro-*

portionem cum vita æterna tanquam cum ultimo fine, ita opera gratiæ habent proportionem et condignitatem cum eodem fine tanquam media, et illi maxime proportionalia.

A cette doctrine les protestants ne cessent d'opposer les droits de Dieu, auxquels elle ferait concurrence. Mais, s'il en était ainsi, comment pourrait-on admettre le mérite du Christ? Calvin a connu de ces extrémistes : *Etsi faterentur salutem nos per Christum consequi, nomen tamen meriti audire non sustinent quo putant obscurari Dei gratiam. Inst. rel. christ., l. II, c. xvii, 1, Opera, t. II, col. 386, et n'en a pas moins affirmé, sous réserve de l'initiative qui revient à la Cause première, la valeur méritoire de l'œuvre du Sauveur. Regula enim vulgaris est, ajoute-t-il avec raison, quæ subalterna sunt non pugnare, ideoque nihil obstat quominus gratuita sit hominum justificatio ex mera Dei misericordia et simul interveniat Christi meritum. On ne saurait mieux dire; mais la logique n'impose-t-elle pas d'appliquer à l'homme le même principe?*

La grâce ne s'oppose pas davantage au mérite du simple chrétien, quand on la conçoit avec l'Église comme une étroite collaboration entre Dieu et l'homme, où d'ailleurs celui-ci est l'agent secondaire et celui-là le principal. *Quamvis, comme l'expose en excellents termes Bellarmin, in opere bono quod nos, Deo juvante, facimus nihil sit nostrum quod non sit Dei, neque aliquid sit Dei quod non sit nostrum, sed totum faciat Deus et totum faciat homo, tamen ratio cur id opus sit dignum vita æterna tota pendet a gratia. De meritis operum, c. v, Opera t. vi, p. 354.*

Rapprocher, ainsi que le fait A. Grétilat, *Exposé de théologie systématique*, t. IV, p. 370, du pharisaïsme grossier ou du pur pélagianisme, qui ne s'attachent qu'à « l'œuvre extérieure », comme une « seconde altération » du principe chrétien, « plus subtile, plus savante et plus spécieuse », la doctrine « qui place la condition de la justification, non pas dans l'œuvre propre, mais dans l'œuvre produite par la grâce » est une de ces déformations que les passions de la controverse expliquent sans les excuser. Car, entre l'œuvre naturelle de l'homme laissé à ses propres forces et celle qui est le fruit de la grâce, ce n'est pas une simple nuance qu'il faut reconnaître, mais une différence du tout au tout. L'activité surnaturelle de l'homme peut et doit être méritoire, parce qu'elle est intrinsèquement divinisée.

Il n'y a pas lieu, non plus, de voir dans le mérite humain une atteinte portée à l'œuvre rédemptrice; car celle-ci en est la source et ne montre que mieux son efficacité en devenant féconde. *Nam merita hominum*, pour citer encore le même Bellarmin, *non requirunt propter insufficientiam meritum Christi, sed propter maximam eorum efficaciam. Meruerunt enim Christi opera apud Deum, non solum ut salutem consequeremur, sed ut eam per merita propria consequeremur. Ibid.* On retrouve ici une fois de plus cette philosophie générale de la Cause première qui, loin de s'appauvrir, nous révèle davantage sa richesse infinie en associant la cause seconde à sa toute-puissante activité.

En regard de ce plan surnaturel selon la foi de l'Église, où « toutes choses sont restaurées dans le Christ », Eph., I, 10, H. Schultz est bien obligé de concéder à ses adversaires, *loc. cit.*, p. 567, que la conception protestante « manque de grandeur ». Tandis que la rédemption stérile de la Réforme diminue tout à la fois l'homme et Dieu, la doctrine du mérite grandit en même temps l'un et l'autre. Cette perfection intrinsèque n'est pas négligeable et s'ajoute comme un harmonieux complément à l'appui décisif que la foi catholique trouve dans les sources de la révélation.

3. *Conditions du mérite.* — Encore est-il que n'importe quel acte ne saurait être méritoire. Les conditions requises pour le mérite en achèvent le concept.

A la base, il faut tout d'abord supposer un engagement divin. Dans l'ordre humain déjà, on ne saurait concevoir de mérite qui s'impose auprès de quelqu'un qui n'aurait pas, au préalable, consenti à l'accepter. A plus forte raison en est-il ainsi devant Dieu, et tout particulièrement en matière de biens surnaturels qui dépassent nos capacités natives. *Meritum hominis apud Deum*, enseigne saint Thomas, *esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sum. theol., I^a-II^a, q. cxiv, a. 1.* En termes d'école, l'acte humain ne saurait avoir qu'une valeur *in actu primo* : il faut un vouloir de Dieu pour lui donner le caractère formel de mérite *in actu secundo*. Voir Chr. Pesch, *Præl. dogm.*, t. v, Fribourg-en-B., 4^e édit., 1916, p. 242-243.

Cette *divina ordinatio*, qui, dans l'ordre naturel, se confondrait avec la constitution même de la destinée humaine, suppose, dans l'ordre surnaturel, un décret spécial de Dieu, que seule la révélation peut nous faire connaître. Voilà pourquoi les théologiens parlent volontiers de « pacte » et le concile de Trente mentionne expressément la « promesse divine » comme fondement de nos espérances : *...Proponenda est vita æterna... tanquam merces ex ipsius Dei promissione reddenda. Sess. vi, c. xvi, Denzinger-Bannwart, n. 809.*

Il n'est d'ailleurs pas indispensable d'imaginer que cet engagement prenne une forme contractuelle. On peut le concevoir comme suffisamment inclus dans le fait tout gratuit de notre vocation surnaturelle, dont Dieu nous accorde normalement les moyens en nous l'assignant comme fin. *Ut videtur, non requiritur a parte Dei promissio formalis retribuendi quæ esset distincta ab ipsa ordinatione Dei qua nos reddit consortes divinæ naturæ et ideo concedit gratiæ dona ut opera nostra sint intrinsece proportionata cum ultimo fine obtinendo. J. van der Meersch, Tract. de divina gratia, Bruges, 1900, p. 354.*

Du côté de l'homme, le mérite suppose l'état de grâce. En effet, seule la sève surnaturelle peut fructifier pour la vie éternelle et y donner droit. Voilà pourquoi le concile de Trente n'admet l'homme à mériter que sous la condition d'être « le membre vivant du Christ », c. xvi, et can. 32, Denzinger-Bannwart, n. 809 et 842. Contre Baïus, l'Église a précisé que cette vie divine doit s'entendre d'une possession effective de la grâce sanctifiante. Prop. 12, 13, 15 et 17, Denzinger-Bannwart, n. 1012-1017. De ce fait saint Thomas donne une double raison : raison accidentelle pour l'humanité déchue, *propter impedimentum peccati*; raison essentielle, fondée sur l'absolue transcendance de la vie éternelle par rapport aux forces de notre nature. *Sum. theol., I^a-II^a, q. cxiv, a. 2.* Pour le commentaire de cette doctrine, voir Bellarmin, *De meritis operum*, c. xii-xiii, p. 366-370; Suarez, *De merito*, c. xiv, p. 81-89; Ripalda, l. IV, disp. LXXVIII, t. II, p. 37-49. — Effet de la grâce sanctifiante, le mérite doit logiquement disparaître avec elle. Cette ruine des titres surnaturels antérieurement acquis est une conséquence certaine du péché grave. On s'est demandé s'ils revivent dans l'âme qui rentre en grâce. Le moins qu'on puisse dire, c'est que rien dans la notion de mérite ne s'oppose, en droit, à cette réviviscence. Quant à la question de fait, elle dépend de la conception générale que chacun adopte sur les lois de la Providence surnaturelle et l'efficacité plus ou moins grande des moyens de relèvement qu'elle met à notre disposition. Il est clair que la doctrine de la réviviscence, en même temps qu'elle

est consolante pour l'âme, relève l'efficacité de l'absolution sacramentelle ou de la contrition parfaite. Cette double raison lui assure la faveur du plus grand nombre des théologiens.

Sous cette influence surnaturelle peuvent et doivent, bien entendu, se développer toutes les dispositions subjectives nécessaires pour que l'œuvre humaine soit agréable à Dieu. Il faut donc un acte libre et moralement bon. De plus, comme il s'agit d'un mérite surnaturel, cet acte doit procéder de la grâce actuelle, c'est-à-dire d'une impulsion divine qui le mette en rapport avec cette fin. Voir Chr. Pesch, *op. cit.*, p. 247-256; J. van der Meersch, *op. cit.*, p. 359-364.

Quelques théologiens ont demandé comme condition *sine qua non* que l'acte méritoire soit produit par la vertu de charité. Plus tard les jansénistes ont abondé dans ce sens. Suarez écarte cette opinion comme trop exigeante. *Opinionem hanc nullo modo probandam aut tolerandam censo, quia parum consentanea videtur Scripturis, et communi sensui Ecclesiarum et Patrum, nimiumque coarctat merita sanctorum, præter Dei magnificentiam et largitatem ac convenientem providentiam. De merito*, c. viii, § 9, p. 44. La plupart des théologiens modernes adoptent ce sentiment et demandent seulement que nos actes soient rapportés virtuellement à Dieu comme notre fin dernière. Ce qui, d'après les derniers commentateurs de saint Thomas, comporte seulement deux conditions : *nempe habitualement ordinationem hominis ad Deum per charitatem ac operationem cum intentione finis operis qui sit referibilis in Deum*. J. van der Meersch, *op. cit.*, p. 369.

Par application des mêmes principes, il n'est pas nécessaire que nos actions soient proprement inspirées par un motif de foi : il suffit que le motif en soit moralement honnête. Voir J. Müllendorf, *Das Glaubensmotiv als Bedingung der Verdienstlichkeit nach dessen positiven Beweisen untersucht*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1893, t. xvii, p. 496-520.

Le degré du mérite varie à la mesure de ces dispositions de l'agent humain. Dans cette appréciation, l'œuvre elle-même compte sans doute pour sa part. Cependant la plus ou moins grande difficulté qu'elle présente n'est ici qu'un élément accidentel. Après saint Thomas, *Sum. theol.*, I-II^æ, q. xx, a. 4, Suarez défend comme étant « l'opinion commune des théologiens » l'idée que la réalisation extérieure de l'acte n'ajoute rien, en soi, au mérite de la bonne volonté, sauf que, de fait, celle-ci trouve là, d'ordinaire, une occasion de mieux montrer sa vigueur et sa persévérance. *De merito*, c. vi, p. 28-37. Ce qui donc est décisif dans la valeur du mérite, c'est la dignité de la personne ainsi que la qualité de ses actes et de ses sentiments. Voir J. van der Meersch, *op. cit.*, p. 361-364, et J. Müllendorf, *Das Mass des Verdienstes in den einzelnen Werken*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1909, t. lxxii, p. 43-55, 301-313. Par où le mérite se trouve une fois encore situé dans les plus pures réalités de l'ordre moral.

De ces diverses conditions, celles qui regardent l'agent doivent toujours être réalisées; mais celles qui sont relatives à la promesse divine et à l'acte humain peuvent l'être d'une manière plus ou moins parfaite. C'est ce qui autorise la distinction, devenue classique depuis le Moyen Âge, entre le mérite proprement dit ou de *condigno* et le mérite de simple convenance ou de *congruo*.

4. *Objet du mérite.* — Pas plus que n'importe quel acte n'est méritoire, n'importe quel bien ne peut être mérité. L'objet du mérite se détermine logiquement d'après les lois qui président à l'économie générale du salut.

a) *Du mérite en soi.* — Fruit suprême et dernier épanouissement de la vie divine en nous, le mérite doit d'abord être considéré comme un élément objectif qui complète la doctrine du surnaturel.

Le mérite est essentiellement coordonné au dogme de la grâce. Or l'Église enseigne, contre les pélagiens, que la grâce est absolument gratuite et, avec elle, la prédestination qui n'en est qu'un aspect. De ce chef, il faut donc exclure du mérite la grâce de la première justification et toutes celles qui la préparent. Cette double vérité est formellement rappelée par le concile de Trente, sess. vi, c. v et viii, Denzinger-Bannwart, n. 797, 801. La grâce est à la base du mérite, qui sans elle ne saurait exister. *Ibid.*, c. xvi, n. 809. En vertu de ce principe fondamental, aucune bonne œuvre, même après la justification, ne saurait donner droit à la grâce d'une conversion éventuelle en cas de faute, ni à des grâces toujours efficaces et moins encore à la dernière de toutes, la persévérance finale. *Ibid.*, c. xiii, n. 806. On ne peut tout au plus concevoir sur ces divers points qu'un mérite de *congruo*.

Sous réserve de cette souveraine initiative divine qui commande le début et le terme de notre salut, l'âme une fois introduite dans l'ordre surnaturel peut mériter tout ce qui a le caractère d'une récompense.

Dans cette catégorie il faut tout d'abord faire entrer l'accroissement de la grâce sanctifiante. Saint Bonaventure n'admettait pas, à cet égard, de mérite proprement dit. *In II^{um} Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. ii, voir plus haut, col. 692. La thèse contraire est soutenue par saint Thomas, *Sum. theol.*, I-II^æ, q. cxiv, a. 8, et par l'ensemble des théologiens modernes. Voir Suarez, *De merito*, c. xxv, p. 154-157. Cette question est pratiquement tranchée par le concile de Trente, qui parle de « vrai mérite » à propos de l'augmentation de la grâce comme de la vie éternelle, can. 32, n. 842.

La grâce, dans l'économie chrétienne, est le germe de la gloire : voilà pourquoi, en méritant l'accroissement de celle-là, le chrétien peut mériter également celle-ci. Voir Ripalda, I. III, disp. XC, t. ii, p. 197-238. Quoi qu'il en soit, en effet, du judaïsme, quis'attarda trop souvent aux promesses temporelles, dans la révélation chrétienne c'est toujours la vie éternelle que Dieu promet comme récompense à la fidélité de ses bons serviteurs. Récompense d'ordre absolument transcendant et qui, de ce chef, est une grâce, de toutes la plus grande et la plus précieuse. Les protestants n'en veulent retenir que ce caractère; mais ils se mettent par là en formal désaccord avec les mêmes sources de la révélation, qui la donnent comme but et comme terme aux efforts de l'homme ici-bas.

Il faut donc, avec le concile de Trente, c. xvi, Denzinger-Bannwart, n. 809, la regarder en même temps *tamquam gratia... misericorditer promissa et tamquam merces... fideliter reddenda*, en ce sens que Dieu a voulu nous donner le moyen d'obtenir par voie de mérite le bonheur auquel il nous appelle par pure grâce. Quant à dire avec Mélancthon et son école que nous mériterions, à défaut de la gloire elle-même, d'autres biens spirituels dans la vie présente et future, c'est une distinction sans consistance, que rien n'autorise dans l'Écriture ni dans la tradition et qui n'est qu'un médiocre expédient pour sauver contre l'évidence des faits les postulats d'un système.

Plusieurs théologiens du Moyen Âge répugnaient à parler ici d'un mérite de *condigno*, voir col. 690, et Bellarmin témoigne que ces scrupules survivaient encore, au moins pour des raisons d'opportunité, chez quelques auteurs de son temps. *De meritis operum*, c. xvi, p. 376. Mais contre eux il peut affirmer : *Communis autem sententia theologorum admittit simpliciter meritum de condigno. Quæ sententia verissima*

est. Voir de même Suarez, *De merito*, c. xxviii, p. 174-189. Bien que cette question d'école ne soit pas tranchée par le concile de Trente, la formule *vere mereri* qu'il adopte est, à n'en pas douter, bien propre à incliner dans ce sens la pensée des théologiens.

C'est d'ailleurs le cas de se rappeler, comme on l'a fait observer plus haut, col. 774, à propos de Mœhler, que la grâce et la gloire signifient, au fond, la continuité d'une même vie divine. Rien donc n'oblige à concevoir la récompense comme un don tout extérieur et arbitraire. Quoi qu'il en soit du langage populaire, où domine nécessairement l'image, le mysticisme et la théologie catholiques sont d'accord pour professer cette conception organique de la béatitude qu'on voudrait nous opposer au nom de la conscience moderne. H. Schultz, *loc. cit.*, p. 592-595. Seulement il reste à maintenir que l'œuvre humaine entre dans ce processus à titre de condition et de moyen. C'est pourquoi le mérite, au lieu d'être « exclu de l'ordre moral », *ibid.*, p. 594, en est, devant la raison comme devant la foi, un élément constitutif.

Il n'est question en tout cela que de mérite individuel, c'est-à-dire du fruit que l'œuvre sainte procure à son agent. La réversibilité des mérites sur des tiers est un problème spécial dont la solution est commandée par les règles que suggère le dogme de la communion des saints.

b) *Du mérite par rapport à nous.* — Telle étant la portée objective du mérite, il reste à se demander quelle place lui revient dans la conduite de notre vie. Les protestants ne savent guère en voir que ce côté subjectif. C'est, en réalité, le plus secondaire et la théologie catholique l'explique sans peine par la simple application des principes dogmatiques déjà posés.

D'une part, puisque le mérite est une réalité, rien ne peut faire que le chrétien n'ait pas le droit d'en tenir compte. Et ceci l'autorise tout d'abord, sous la seule condition de subordonner son appétit de bonheur au service désintéressé de Dieu, à faire entrer la recherche de la récompense dans les fins de son activité morale. Tel est le principe posé par le concile de Trente, c. xi, Denzinger-Bannwart, n. 804; cf. can. 26 et 31, *ibid.*, n. 836, 841. L'application est affaire de psychologie et H. Schultz lui-même veut bien reconnaître, *loc. cit.*, p. 593, que la perspective des compensations futures n'est pas sans quelque utilité pour soutenir l'homme dans les rudes sentiers du bien. Voir là-dessus Bellarmin, *De meritis operum*, c. viii-ix, p. 361-363.

À plus forte raison, une fois le bien accompli, l'âme peut-elle s'entretenir dans une ferme assurance que « son effort n'aura pas été vain devant le Seigneur ». I Cor., xv, 58. En douter serait faire injure à Dieu lui-même. Hebr., vi, 10. C'est pourquoi l'apôtre par excellence de la grâce ne craint pas d'attendre la « couronne de justice » due à ses travaux. II Tim., iv, 7. Tous les chrétiens peuvent et doivent partager le même sentiment. Il ne s'agit plus ici d'un calcul intéressé, mais d'une foi profonde en la divine Providence, où le triomphe objectif et nécessaire du bien ne se sépare pas des avantages qui doivent en découler pour ceux qui l'ont fidèlement accompli.

Mais, en même temps, de cette ferme espérance tout élément de complaisance personnelle doit être banni. Car le chrétien conscient de sa foi ne saurait oublier que ses mérites sont l'œuvre de la grâce, et de ce dogme l'expérience de chacun permet dans une large mesure de constater pratiquement la profonde vérité. Au surplus, comment pourrait-il perdre de vue le souvenir de sa misère et les exigences de la divine justice? Ce double motif de défiance est rappelé par le concile de Trente, c. xvi, Denzinger-Bannwart,

n. 810. Il explique l'humilité dont les saints ont toujours fait preuve et qui se retrouve, en proportion même de leur sincérité, chez les plus modestes croyants. Aucune religion et aucune Église ne sont à l'abri de ce fléau spirituel qu'est le pharisaïsme; mais on ne saurait, sans la plus flagrante injustice, rendre l'Église catholique responsable d'un mal que tous ses principes tendent au contraire à prévenir ou à corriger.

Dans l'ordre de la grâce comme dans l'ordre de la nature, le grand mystère est toujours celui des rapports entre le fini et l'infini. L'histoire de la pensée religieuse aussi bien que de la pensée philosophique est faite des poussées alternatives de systèmes qui pèchent, à cet égard, tantôt par excès, tantôt par défaut. Tandis que les uns compromettent la part de l'homme, les autres méconnaissent trop celle de Dieu. Au lieu de sacrifier l'un à l'autre ces deux agents solidaires du salut, l'Église catholique s'appuie à les unir. De cette union, qui inspire tout son système de la grâce, la doctrine du mérite n'est qu'un cas particulier, qui soulève les mêmes problèmes, repose sur les mêmes principes et peut, quand elle est bien comprise, s'autoriser des mêmes bienfaits.

Historiquement et logiquement la question du mérite est liée à celle de la justification. Dès lors, toute la bibliographie de ce dernier article, voir t. viii, col. 2224-2227, convient également à celui-ci. Il suffira de signaler ici les rares études dont le mérite forme l'objet spécial, ou du moins principal, en notant une fois pour toutes que la plupart viennent d'auteurs protestants et portent, en conséquence, la trace de leurs partis pris confessionnels.

I. *ÉTUDES HISTORIQUES.* — 1° *Études générales.* — 1. Matériaux chez les controversistes des XVI et XVII siècles. Parmi les auteurs, les plus représentatifs sont : Martin Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, édit. de Francfort, 1596, t. i, p. 174-188; J. Gerhard, *Loci theologici*, loc. XVIII : *De bonis operibus*, c. viii : *De meritis bonorum operum*, édit. Cotta, Tubingue, 1768, t. viii, p. 80-168; Daniel Chamier, *Pansratiæ catholicæ*, l. XIV : *De operibus*, Francfort, 1627, t. iii, p. 226-252. — Chez les catholiques, le plus abordable et le plus précieux reste toujours Bellarmin, *De justificatione*, l. V : *De meritis operum*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, Paris, 1873, t. vi, p. 343-386; résumé dans J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 705-723.

2. Renseignements épars dans les histoires modernes des dogmes. — a) Chez les protestants, on pourra surtout consulter : A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e édit., Tubingue, 1909-1910; F. Loofs, *Leifaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^e édit., Halle, 1906; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1908-1917. Résumé synthétique par J. Kunze, art. *Verdienst*, dans *Protest. Realencyclopädie*, Leipzig, 1908, t. xx, p. 500-508. — b) Chez les catholiques : J. Schwane, *Histoire des dogmes*, traduction française par A. Degert, Paris, 1909-1915; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1915.

3. *Études d'ensemble.* — H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1894, t. LXVII, p. 7-50, 245-314, 554-614; résumé par R. S. Franks, dans J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, art. *Merite*, Édimbourg, 1915, t. viii, p. 561-565; St. Tyszkiewicz, *Warum verwerfen die Orthodoxen unsere Verdienstlehre*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1917, t. XLII, p. 400-406.

2° *Monographies.* — 1. *Période scripturaire.* — F. Weber, *Die jüdische Theologie*, Leipzig, 1897; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1906; E. Lobac, *Le problème de la justification chez saint Paul*, Louvain, 1908; B. Bartmann, *S. Paulus und S. Jacobus über die Rechtfertigung*, Fribourg en B., 1897; R. Neumeister, *Die neutestamentliche Lehre vom Lohn*, Halle, 1880; B. Weiss, *Die Lehre Christi vom Lohn*, dans *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben*, 1853, t. iv, n. 40-42, p. 319, 327, 335-338; P. Mehlhorn, *Der Lohnbegriff Jesu*, dans *Jahrbuch für protestantische Theologie*, 1876, p. 721-734; O. Umfried, *Die*

Lehre Jesu vom Lohn nach den Synoptikern, dans *Theologische Studien aus Württemberg*, 1886, t. vii, p. 163-186; J. Neveling, *Die neustamentliche Lehre vom Lohn*, dans *Theologische Arbeiten des rheinischen wissenschaftlichen Predigervereins*, 1886, t. vii, p. 57-90.

2. Période patristique. — K. H. Wirth, *Der « Verdienst » Begriff in der christlichen Kirche*, t. i : *Der Verdienst-Begriff bei Tertullian*, Leipzig, 1892; t. ii : *Der Verdienst-Begriff bei Cyprian*, Leipzig, 1901; C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Épître aux Romains*, Strasbourg, 1926.

3. Période médiévale. — K. Heim, *Das Wesen der Gnade bei Alexander Hallesius*, Leipzig, 1907; G. Boztkovic, *Sancti Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio*, Marienbad, 1919; J. Stuffer, *Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1923, t. XLVII, p. 1-24, 171-184; Fr. Mitzka, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade*, *ibid.*, 1926, t. I, p. 27-72, 220-252; J. Rivière, *Sur l'origine des formules DE CONDIGNO, DE CONGRUO*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1927, p. 75-89; *Quelques antécédents patristiques de la formule FACIENTI QUOD IN SE EST*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1927, t. vii, p. 93-97; Saint Thomas et le mérite DE CONGRUO, *ibid.*, p. 641-649; Parthenius Minges, *Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1907, t. LXXXIX, p. 76-93; *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi*, *ibid.*, p. 268-279; C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster-en-W., 1925; H. Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, Berlin, 1858; Th. Brieger, *Die Rechtfertigungslehre des Cardinal Contarini*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1872, t. XLV, p. 142-150; Fr. Hünermann, *Die Rechtfertigungslehre des Cardinals G. Contarini*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1921, t. cii, p. 1-22; H. Rückert, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarini*, Bonn, 1926; J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909; H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil*, Bonn, 1925; J. Rivière, *La doctrine du mérite au concile de Trente*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1927, t. vii, p. 262-298; Fr. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*, Paderborn, 1926; St. Ehse, *Der Anteil des Augustinergenerals Seripando an dem Decret über die Rechtfertigung*, dans *Römische Quartalschrift*, 1909, t. xxiii, section historique, p. 3-15; B. Bartmann, *Das Tridentinum über die Rechtfertigung*, dans *Theologie und Glaube*, 1913, t. v, p. 55-60.

II. EXPOSÉS SYSTÉMATIQUES. — S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. xxi, a. 3-4, et q. cxiv; Suarez, *De gratia*, l. XII : *De merito*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, Paris, 1858, t. x, p. 1-265; Ripalda, *De ente supernaturali*, édit. Palmé, Paris, 1870; J. van der Meersch, *Tractatus de divina gratia*, Bruges, 2^e édit., 1923; Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. v, 4^e édit., Fribourg-en-B., 1916, p. 240-268; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. ii : *L'homme*, p. 322-343; J. Müllendorf, *Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem hl. Thomas*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885, t. ix, p. 1-46, 209-240; *Die Verdienstlichkeit der guten Werke der Gerechten nach dem hl. Thomas*, *ibid.*, p. 423-471; *Das übernatürliche Motiv als Bedingung der Verdienstlichkeit nach dem hl. Thomas von Aquin*, *ibid.*, 1893, t. xvii, p. 42-78; *Das Glaubensmotiv als Bedingung der Verdienstlichkeit nach dessen positiven Beweisen untersucht*, *ibid.*, p. 496-520; *Ein Vergleich zwischen dem eigentlichen und dem uneigentlichen Verdienste (Meritum de condigno et de congruo)*, *ibid.*, 1901, t. xxv, p. 69-84; *Das Mass des Verdienstes in den einzelnen Werken*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1909, t. LXII, p. 43-55, 301-313; Fr. Schmid, *Ueber der Notwendigkeit der guten Meinung*, *ibid.*, 1898, t. LI, p. 772-789.

J. RIVIÈRE.

MERLER Jacques, dont on trouve aussi le nom sous la forme *Merlo*, et qui est aussi désigné sous le surnom de *Jacobus Horstius*, naquit à Horst, près de Ruremonde (Limbourg hollandais), le 24 juillet 1597, fit ses humanités à Cologne, où il prit le grade de maître ès arts en 1616 et, après avoir étudié la théologie dans la même ville, fut ordonné prêtre en 1621.

Nommé par François de Lorraine, pour lors doyen de la métropole de Cologne et évêque de Verdun, à la cure de Notre-Dame in *Pascou*, en 1623, il administra cette paroisse avec beaucoup de zèle, jusqu'à sa mort, 21 avril 1644. Il laissa une grande réputation de piété, de charité et de dévouement. Son œuvre écrite, qui est considérable, comporte un très grand nombre d'ouvrages et d'opuscules de piété, dont plusieurs sont restés inédits. Le *Manuale pietatis*, paru à Cologne en 1675 comme appendice du *Paradisus animae christianae*, imprimé en 1630, du vivant de l'auteur, a été traduit en français sous le titre : *Heures chrétiennes tirées de l'Écriture sainte et des saints Pères...* par M. Horstius, Paris, 1685; cette traduction, œuvre de Nicolas Fontaine, de Port Royal († 1709) fut condamnée par plusieurs évêques de France, comme suspecte de jansénisme. — Merler a dirigé l'édition du commentaire d'Estius sur les épîtres de saint Paul. Mais la théologie lui est surtout redevable d'une édition de saint Bernard, qui dépassa, de beaucoup, celles qui avaient paru jusque-là : *S. Bernardi... vita et opera novis curis ad mss. codices recensita*, 2 vol., in-fol., Cologne, 1641; cette édition a servi de base à celle de Mabilion. — D'inspiration analogue est l'ouvrage intitulé : *Septem tubae orbis christiani ad reformationem ecclesiasticæ disciplinæ instituendam excitantes*, Cologne, 1635; c'est un recueil de sept opuscules des Pères : *De consideratione* de saint Bernard, *De cura pastoralis* de saint Grégoire, *De sacerdotio* de saint Jean Chrysostome, *De vita contemplativa* de saint Prosper, *Canon episcopalis* de Pierre de Blois, *Œuvres* de Salvien. — Le *Viator christianus*, 2 vol., in-12, Cologne, 1646, est une édition de divers traités mystiques de Thomas à Kempis, à commencer par l'*Imitation*; il a été traduit en français par l'abbé de Bellegarde, Paris, 2 vol., 1698-1700.

H. Crombach, S. J., *Veri et pii sacerdotis idea, seu vita R. D. Jac. Merlo Horstii*, Cologne, 1661; J. F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, 1739, t. i, p. 526-528; J. Hartzheim, *Bibliotheca colonensis*, 1747, p. 148-150; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. i, 1763, p. 285-295; *Biographisch Woordenboek der Nederlanden* de Van der Aa, Haarlem, t. xii a, 1869, p. 658-660; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iii, col. 1090. E. AMANN.

1. MERLIN Charles (1678-1747), né à Amiens (?), entra dans la Compagnie de Jésus en octobre 1694; après avoir enseigné les humanités, il fut appliqué à l'étude de la théologie qu'il enseigna avec beaucoup de succès; il mourut à Paris, au Collège Louis-le-Grand (ancien Collège de Clermont) le 22 novembre 1747. — Théologien de valeur, le P. Merlin avait entrepris de continuer, avec le P. Oudin, les *Dogmata theologica* de Petau; ce travail n'a pas vu le jour. — Comme plusieurs de ses contemporains, catholiques ou protestants, le P. Merlin s'émou du danger que constituait pour la foi chrétienne le *Dictionnaire* de Bayle, qui avait paru pour la première fois en 1695 et dont les éditions se multipliaient, en s'amplifiant. Il en entreprit une réfutation en règle, mais il ne fit paraître que des fragments de ce grand ouvrage : 1. *Réfutation des critiques de M. Bayle sur S. Augustin*, Paris, 1732, réimprimé dans P. L., t. XLVII, col. 883-1114; de cet ouvrage est paru en 1737 une seconde édition en 2 vol. sous le titre : *Véritable clef des ouvrages de S. Augustin, ou réfutation des écrits de M. Bayle sur S. Augustin avec une dissertation touchant la nature de la Loy de Moïse*. — 2. *Apologie de David contre la Satyre que M. Bayle a faite des actions de ce saint roi*, Paris, 1737. — 3. Une série d'articles dans les *Mémoires de Trévoux*, de 1735, 1736, 1737, 1738, 1739 et relatifs aux sujets suivants : martyre de saint Abdas, Arnobe, Origène (à propos de l'art. *Marcionites* de Bayle), Lactance, la polygamie des patriarches, saint Amal-

chius, saint Basile, saint Chrysostome, Abel, Caïn, Abraham, Élie, Abélard et Béranger, saint Bernard. Les ouvrages suivants sont d'ordre plus strictement théologiques. — 4. *Examen exact et détaillé du fait d'Honorius*, s. l., 1742. — 5. *Dissertation sur les miracles contre les impies*, s. l., 1742. — 6. *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements*, Paris, 1745, réimprimé dans le *Cursus heologicæ* de Migne, t. xxi, col. 121-286.

Hæfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxv, col. 84-85; Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. v, col. 976-979; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 1039, 1404.

É. AMANN.

2. MERLIN Jacques, docteur de la Faculté de théologie de Paris († 1541). — Né à Saint-Victorien (Haute-Vienne), il fit ses études à Paris, au Collège de Navarre, et fut promu docteur en 1509. Il fut successivement curé de la paroisse de Montmartre, puis chanoine de Notre-Dame, dont il devint grand pénitencier en 1525. La vigueur avec laquelle il dénonça les complaisances de la Cour pour les premiers luthériens lui attira l'animosité de François I^{er}, qui, en avril 1527, le fit enfermer à la prison du Louvre; Merlin n'en sortit que deux ans plus tard, en avril 1529, et fut exilé à Nantes, d'où il fut rappelé en juin 1530. L'évêque de Paris le nomma alors vicaire général, curé de Sainte-Madeleine et archiprêtre; il mourut le 2 octobre 1541 et fut enterré à Notre-Dame. En 1512 le docteur publia la première édition (latine), des œuvres d'Origène, 2 vol. in-fol.; l'*Apologie* qu'il fit paraître de la doctrine d'Origène en 1521 lui attira les foudres de Noël Bédaride, qui pensait que les erreurs luthériennes y trouveraient quelque appui. Le bouillant syndic s'en expliqua dans un *Dialogus contra Apologiam*, qui fut approuvé par la Faculté, d'où procès devant le Parlement de Paris entre les deux adversaires, dont on trouvera les pièces essentielles dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. ix-x. — Outre les œuvres d'Origène, Merlin publia celles de Richard de Saint-Victor, Paris, 1518, de Pierre de Blois, 1519, de Durand de Saint-Pourçain, 1508, réédité en 1515. — Il eut aussi l'idée de réunir les textes conciliaires et publia : *Generalia et particularia concilia*, 2 vol. in-fol., Paris, 1534, réédités à Cologne, 1530, 2 vol. in-8°, et à Paris, 1535, 2 vol. in-8°. Sur cette première collection conciliaire, encore bien imparfaite, voir F. Salmon, *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections*, 2^e édit., Paris, 1726, p. 288-290, 495, 520, 585, 724-729. Enfin Merlin publia six homélies en français sur le *Missus est*, Paris, 1538.

J. Launoy, *Regii Navarrae gymnasti parisiensis historia*, l. III, c. xxxii, dans *Opera omnia*, Cologne, 1732, t. iv a, p. 607-608; E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, édit. de Mons, t. xiv, 1703, p. 160; P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. II, Paris, 1901, p. 185-187; Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1911, t. III, p. 258 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 1532.

É. AMANN.

MERMANNUS Arnold († 1578), dont le nom est aussi écrit *Mersmans* et *Meerman*, est originaire d'Alost (Flandre); il entra dans l'ordre des frères mineurs, et fut successivement définitif, lecteur et provincial; il mourut de la peste à Louvain, le 5 septembre 1578, au couvent de son ordre. Écrivain fécond, il fut surtout un polémiste, défendant la doctrine et les pratiques catholiques contre le protestantisme. Voici la liste que donne de ses publications la *Biographie nationale de Belgique*, sans garantir qu'elle soit complète : 1. *Dit is het boeck vanden heylighen sacrament*, Anvers, 1543. — 2. *De quatuor pluribus hæreticorum fabularum, quas lutherani evangelista adversus Ecclesiam Christi passim agunt, libri IV*,

Anvers, 1563. — 3. *De confessione sacramentali et de purgatorio*, Anvers, 1563. — 4. *De veneratione sanctorum reliquiarum et de exomologesi seu confessione sacerdoti facienda*, Anvers, 1564. — 5. *De pœnitentia publica et solemnî*, Anvers 1564. — 6. *De fugiendu consuetudine hæreticorum*, Anvers 1564. — 7. *De hæreticis deferendis et accusandis*, Anvers, 1564. — 8. *Davus perduellis, sive rerum publicarum perturbator*, Louvain, 1564. — 9. *Catechismus pœnitentium*, Louvain, 1564. — 10. *Remonstrance oft bewys van het purgatoir* (preuves de l'existence du purgatoire), Louvain, 1566. — 11. *De rogationibus, peregrinationibus, hymnis et solemnibus supplicationibus*, Louvain, 1566. — 12. *Vanden heylighen... sacrament des auters*, Anvers, 1567. — 13. *Imagines mortis cum epigrammatis cuique figuræ subjectis, ad hæc medicina animæ*, Cologne, 1567, les images en question sont la reproduction de la Danse de la mort de Holbein. — 14. *De sancta cruce ejusque religiosa adoratione*, Louvain, 1568. — 15. *Theatrum conversionis gentium totius orbis, sive chronologia de vocatione omnium populorum*, Anvers, 1572.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1643, p. 83-84, J. F. Foppens, *Bibl. belg.*, Bruxelles, 1739, t. I, p. 99; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1650, p. 40; S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1886, p. 93-95; *Biographie nationale de Belgique*.

É. AMANN.

MERSENNE Marin, de l'ordre des minimes (1588-1648). — Il naquit au bourg d'Oisé, le 8 septembre 1588. Il fit ses études principalement au collège des jésuites de la Flèche, où il eut pour condisciple Descartes. Plus tard, il fréquenta la Sorbonne, et en 1611 entra chez les minimes du couvent de Nigeon près de Paris. Le 28 octobre 1613, il fut ordonné prêtre alors qu'il se trouvait au couvent de la Place-Royale. Au bout d'un an il fut envoyé à Nevers où il resta cinq ans, professant la philosophie et la théologie avant de revenir définitivement à Paris au couvent de la Place-Royale dont il devait faire un centre de vie intellectuelle. Jusqu'à sa mort survenue en 1648, l'influence de cet humble religieux devait être, en effet, considérable. Il exerça cette influence par ses relations et par ses ouvrages dont quelques-uns seulement intéressent directement la théologie. Il fut lié avec tout ce qui comptait dans le monde scientifique du règne de Louis XIII, avec le père de Blaise Pascal et Pascal lui-même, dont il présenta à Descartes l'*Essai sur les coniques*, en lui faisant remarquer que l'auteur « avait passé sur le ventre à tous ceux qui avaient traité le sujet avec lui ». Cf. Brunschwig, dans son édit. des *Pensées et opuscules de Pascal*, Paris, 1914, p. 42. En retour Pascal porta sur son ami le jugement suivant dans son *Histoire de la roulette* : Il avait un talent particulier pour former de belles questions. Il a donné ainsi l'occasion de plusieurs découvertes qui peut-être n'auraient jamais été faites s'il n'y eût excité les savants. » Cf. Tamisey de Larroque, *Les correspondants de Peiresc*, Paris et Mame, 1894 (Lettres inédites du P. Martin Mersenne).

Le P. Hilarion de Coste donne dans la *Vie du P. Mersenne, théologien, philosophe et mathématicien*, Paris, 1649, la liste complète des personnages avec lesquels le P. Mersenne fut en relations. Il nous suffira de citer, après Pascal et Descartes, les noms de Gassendi et d'Huyghens. D'autres, comme Roberval et Mydorge, tinrent chez lui à la Place-Royale des conférences qui furent l'origine de l'Académie des Sciences fondée en 1660. J. Boyer, *Histoire des mathématiques*, Paris, 1900, p. 128.

Le P. Mersenne est plus connu comme mathématicien et comme physicien que comme théologien. Il ne nous appartient pas d'étudier son œuvre pure-

ment scientifique. Nous nous contenterons de mentionner sa *Synopsis mathematica*, Paris, 1625; les *Questions inouïes*, Paris, 1633; les *Questions harmoniques*, Paris, 1654; les *Harmonicorum libri duodecim*, Paris, 1638, les *Cogitata phisico-mathematica*, Paris, 1644.

L'œuvre exégétique, philosophique et théologique du P. Mersenne a été jusqu'ici peu étudiée. Exégète, il publia en 1623, chez Sébastien Cramoisy la première partie d'un Commentaire de la Genèse, *Questiones celeberrimæ in Genesim*. C'est dans ce livre que Mersenne écrivit la phrase si souvent citée où il est question du grand nombre des athées en France; il y signalait également les principaux ouvrages qui avaient permis à l'athéisme de se répandre: la *Sagesse* de Charron, les *Principes* de Machiavel, le *De subtilitate* de Cardan, les œuvres de Campanella, les *Dialogues* de Vanini et les écrits de Fludd. Cf. Roberti, *Disegno storico dell'ordine de Minimi*, Rome, 1909, t. II, p. 534. Un des mérites de P. Mersenne fut, en effet, de dénoncer à l'opinion catholique le péril rationaliste et athée qui menaçait la société du XVII^e siècle, si profondément religieuse par ailleurs. Il publia des ouvrages où les théories antichrétiennes étaient exposées et réfutées avec beaucoup de force. Le premier, en deux volumes, parut en 1624; il était intitulé: *L'impiété des déistes et des plus subtils libertins découverte et réfutée par raisons de théologie et de philosophie*. Il est curieux de voir un ami de Descartes, de l'ancêtre du rationalisme moderne, s'en prendre si vivement aux libertins, tels que Charron et surtout Giordano Bruno, dont il discute les idées sur l'infinité des mondes et l'âme universelle. Contre les athées (Vanini, Campanella), il expose les preuves de l'existence de Dieu à peu près comme saint Thomas; plus encore que Descartes, Mersenne est tributaire de la scolastique. Il admet cependant l'argument dit de saint Anselme. Dans l'ouvrage que nous analysons, l'auteur utilise souvent les arguments tirés des sciences exactes, et il est très préoccupé de montrer que science et foi ne s'opposent pas, « que les hommes savants soit en la mathématique, soit en la philosophie, soit en la cabale ne sont ni athées, ni déistes, ni libertins. » Remarquons que l'année précédente (1623) le P. Garasse, célèbre jésuite, avait donné au public un livre semblable: *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*. — En 1625, Mersenne traduisait de lord Herber de Cherbury, d'après un texte latin, un ouvrage intitulé: *La vérité des sciences contre les sceptiques et les pyrrhoniens*. — En 1634, il publiait les *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*. Tous ces ouvrages dénotent un esprit puissant, mais un peu touffu.

Le P. Mersenne fut un religieux fervent: en 1623, il avait exposé ses idées sur la spiritualité dans une *Analyse de la vie spirituelle*. Quand il mourut en 1648, au couvent de la Place-Royale, auquel il avait donné un grand prestige, il laissait des disciples tels que le P. Nicéron qui continuèrent son œuvre, et d'importants manuscrits conservés à la Bibliothèque nationale.

Outre les ouvrages cités au texte, voir: Poté, *Éloge de Mersenne*, Le Mans, 1816; Ch. Adam, *Éducation de Pascal, 1624-1646*, Paris, 1888; Baillet, *Vie de Descartes*, Paris, 1691; Adam et Tannery, *Correspondance de Descartes*, 5 vol., Paris, 1897-1910, et dans ce dictionnaire l'art. MINIMES.

E. DUMOUTIER.

MESROP, surnommé **MACHTOTZ**, célèbre docteur de l'Église arménienne.

I. VIE. — Il naquit vers le déclin du IV^e siècle au village de Hatzik (var. Hatzegatz-Gegh) de la province de Taron. Disciple du patriarche Nersès Parthev (Nersès le Grand), doué d'un génie universel, profondément versé dans les littératures grecque, syriaque et persane, il entra bientôt, sur

la recommandation du chiliarque Aravan, au service du roi arménien Verham Chapouh, en qualité de chancelier du « divan ». En 395, renonçant à la cour royale, il embrasse la carrière religieuse, et s'établit dans le district de Qoghten, retombé dans le mazdéisme, afin de le ramener au christianisme. Après avoir vaqué ainsi à son ministère d'apôtre évangéliste jusqu'à la V^e année du règne de Verham-Chapouh (an. CCCXCVII), frère de Chosrow III, il se rend auprès du *catholicos* Sahak ou Isaac III, avec lequel, en 406, il effectue l'invention de l'alphabet arménien, en même temps qu'il jette, de concert avec cet illustre patriarche, les fondements d'un culte national, et d'une liturgie haycano-arménienne.

Depuis lors Mesrop-Machtotz apparaît comme le fidèle ministre et adjoint plénipotentiaire de son grand patriarche, Isaac III, dont il ne fait qu'exécuter les ordres ou combinaisons, soit qu'il effectue, à la tête d'une légation, un voyage diplomatique à la cour de Byzance chez l'empereur Théodose II et le patriarche Atticus, en vue de renouer les anciens liens avec l'Église grecque, qui avaient été coupés brutalement par les suzerains sassanides; soit que, chef d'une école de lettrés, il dirige la traduction en arménien des Écritures bibliques, liturgiques et autres des Églises grecque et syriaque « École ou Académie des saints traducteurs »; soit enfin que, poursuivant son œuvre d'évangélisation, il continue à parcourir, en missionnaire apostolique les provinces limitrophes de l'Arménie, retombées en partie dans le paganisme, la Siounie, l'Albanie et l'Ibérie, dont les alphabets originaux et rudimentaires ont été, selon le témoignage de ses biographes, remaniés et adaptés au type mesropo-haycanien, par le même Mesrop, ainsi l'alphabet des Albaniens et le type khoutzouri de l'écriture géorgienne, dans le but manifeste de resserrer et réunir ces Églises ibéro-albanienues à la communauté de juridiction du *catholicos* arménien. Sur l'alphabet des Albaniens, voir Karamiantz, dans *Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft*, t. XL, p. 313; Junker, *Caucasica*, t. III, p. 120. — Après la mort d'Isaac le Grand, ce fut tout naturellement Mesrop qui fut désigné comme administrateur du patriarcat d'Arménie, charge qu'il occupa encore 6 mois, jusqu'à son décès, survenu en 441.

II. ŒUVRES. — Les mêmes biographes, qui nous ont fourni ce canevas de la vie de saint Mesrop-Machtotz, à savoir Qorion, *Vie de saint Mesrop*, Venise, 1833, éd. allem. par Welte, Tubingue, 1841, et Lazare Pharbetzi, lui attribuent nombre d'ouvrages, dont les principaux sont: 1^o Un recueil d'oraisons, sermons et discours théologiques, conservés fragmentairement dans la collection dite des *Sermons de saint Grégoire l'Illuminateur*, Constantinople, 1737, Venise, 1838. — 2^o Une version arménienne du Nouveau Testament. — 3^o Une *Euchologe* en arménien. — 4^o Une série d'hymnes. Les hymnaires et principaux livres liturgiques de l'Église grégorienne, *Charagan's Machtotz*, c'est-à-dire « rituel », dénomination correspondant au surnom *Machtotz* de Mesrop même, remontent précisément, pour ce qui est de leur fonds et noyau primitif, au grand couple Mesrop-Sahak comme auteurs ou promoteurs. C'est surtout à titre d'organisateur, de directeur d'école et de diplomate administrateur, que paraît grand et extraordinaire le rôle joué par Mesrop sous l'égide du grand Isaac III. Quoique très probablement il ne soit pas en réalité le traducteur de la version du Nouveau Testament, que lui attribue la tradition, sa gloire incontestable consistera à avoir mis sur pied, comme docteur et président, toute une académie de traducteurs de textes syro-grecs, e

d'avoir, par la création d'un alphabet indigène, source d'une littérature nationale, fondé les assises d'une liturgie et d'un culte arméno-haycaniens.

Sur l'alphabet « mesropi » et la liturgie haycano-arménienne, fondée par Mesrop, il y a lieu de remarquer encore ceci :

Il est d'abord un fait important à signaler, longtemps méconnu et seulement mis en lumière par l'arménologie des temps les plus récents (le savant Hubschmann, *Armenische Grammatik*, p. 5 et 323, note 1, était encore de l'avis opposé), celui de l'existence d'une littérature et d'une écriture arménienne antérieure à l'introduction du christianisme en Arménie. Cette littérature proto-arménienne, servant à l'usage diplomatique, national, ainsi que religieux (culte des *Khourmes* ou prêtres païens), n'aurait été que pour une faible part écrite en lettres grecques ou syriaques. Car, ainsi que le font supposer les témoignages d'Agathange, *vers. arm.*, c. cviii, cxxvii, de Fauste de Byzance, *Hist.*, t. m, p. 13, t. iv, p. 4, de Lazare Pharpetzi, c. ix-x, de Moïse de Khorène, t. m, p. 36, et de Qoriun (dans Langlois, *Collect. des historiens de l'Arménie*, t. n, p. 10, introd. p. 5), il ne peut y avoir de doute, qu'il n'ait existé, bien des siècles déjà avant Mesrop, voire même longtemps avant l'ère chrétienne, un alphabet arménien primitif, comme instrument et réceptacle d'une littérature pagano-arménienne assez considérable. Cet alphabet figurait comme intermédiaire et membre de liaison entre l'araméo-palmyrien et l'écriture pehlie-arsacidienne [pahlavi-parthique], cette dernière dérivée elle-même du type commun araméen.

Or, lorsque, à la suite de la réception du christianisme par l'Arménie grégorienne-prémesropienne (fin du m^e siècle), le grec et le syriaque se furent exclusivement imposés à titre de langues *liturgiques et cultuelles* en Arménie Mineure aussi bien qu'en Grande-Arménie, lesquelles dorénavant ne formèrent pour ainsi dire plus que deux filiales dépendant l'une de Byzance, l'autre de Syrie, il est à supposer que, sous l'influence prédominante de ces langues et de ces littératures sacrées, la littérature indigène, fondée sur l'alphabet proto-arménien de caractère araméo-pehlieoïde a dû peu à peu tomber en désuétude, d'autant plus que cette *scriptio* à caractère avocalique se trouvait être visiblement inférieure à l'alphabet grec. De la sorte, cet ancien alphabet pagano-arménien n'était, vers le iv^e siècle de notre ère, certainement plus connu que de quelques savants, tels que l'évêque et philosophe syrien Daniel, d'après lequel l'alphabet fût appelé dès lors le daniélien. — Entre temps la scène politique avait changé de fond en comble par rapport à la situation de l'Eglise arménienne. L'antagonisme séculaire entre l'Empire romain et l'Empire iranien avait abouti, après la chute des Arsacides arméniens (d'abord sous Mériujan, puis sous la domination des Marzbans), à la prohibition et à la suppression de la littérature hellénique et de l'idiome grec sur le territoire arméno-sasanide. Moïse de Khorène, t. iii, p. 50. Le grec ayant été éliminé ainsi comme langue du culte, et le syriaque, favorisé par les Sassanides, paraissant trop allogène à la nation arménienne, le patriarche Sahak, secondé par le prince Verham-Chapouh, inaugura résolument une réforme liturgique, conditionnée par l'introduction d'un nouvel alphabet composé par Mesrop. Ce dernier eut recours, à cet effet, à l'ancien alphabet proto-arménien, dit daniélien, une variante de l'écriture araméo-pehlie, qui lui servit de base pour son innovation. Celle-ci, selon tous les indices, se borna à transformer cet alphabet avocalique sur le modèle du type grec et de l'aveistique, en le dotant de signes vocali-

ques, en le coordonnant, le conformant et l'adaptant à l'arrangement des alphabets helléniques et asiano-héthitiques, dans lesquels probablement Mesrop aura puisé aussi certains signes spéciaux destinés à exprimer certains sons spécifiques à l'idiome haycanien. Bien que les sources citent un calligraphe grec Rouphanos (en arménien Hrophanos) de Samosate comme aide et conseiller technique de Mesrop dans son travail alphabétique, bien que cette œuvre mesropienne se révèle plutôt comme une transformation géniale que comme une création originale, l'effet produit par elle a été radical : la constitution de l'alphabet mesropien a conditionné une *liturgie nationale arménienne*, et en provoquant une florissante littérature haycano-chrétienne a été la principale sauvegarde du peuple arménien, qui aurait été, sans cela, menacé d'être absorbé dans les nations limitrophes.

Mentionnons encore le frappant parallélisme entre l'œuvre accomplie par Mesrop en Arménie et celle qu'il mena à bien en Ibérie. De même que l'alphabet mesrop-arménien est issu et perfectionné de l'alphabet daniélien c'est-à-dire d'un type araméo-pehlie, ainsi l'alphabet *khoutzouri-ibérien* (l'écriture sacrée des Ibéro-Géorgiens, constituée par Mesrop) se révèle manifestement comme un produit de transformation d'un type alphabétique plus ancien, lequel, représenté encore aujourd'hui par l'écriture civile, dite *mekhédrouli*, de ce même peuple, se dévoile comme une dérivation du même type araméo-pehlie.

Qoriun, Agathange, Ia are Pharpetzi, Moïse de Khorène, ouvrages cités; Trygowski, *Baukunst der Armenier und Europa*, 1918, t. i, p. 29-32; *Das Etschmadszin-Evangelium*, p. 8; Murad, *Ararat et Masis*, p. 73; Karakashian, *Kritische Geschichte Armeniens (passim)*; Haruthjanyan, *Die Schrift der Armenier*, Tiflis, 1892; Fr. Müller, *Ueber den Ursprung der gruzinischen Schrift*, Acad. de Vienne 1898; et même, *Ueber den Ursprung der Vokalzeichen der armenischen Schrift*, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* t. viii, 2, p. 155 sq. et t. ix, p. 284 sq. Théorie d'une source copte pour l'écriture mesropienne : Paul de Lagarde dans *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1883, p. 281; 1888, p. 86; Taghawarian, *Der Ursprung der armenischen Schriftzeichen*, Vienne, 1895; Menewishian dans *Handak amnor*, 1896, p. 213 sq. (théorie d'une source hellénique). Catergian Dachian, *Liturgie chez les Arméniens, passim*; F. Nèze, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, dans *Zeitsch. der deutsch. morgenl. Gesells.*, t. xxx, p. 74-80; Fr. Tournet, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 633 sq.; Gardthausen, *Ueber den Ursprung der armenischen Schrift*, 1921; Jos. Marquart, *Ueber den Ursprung des armenischen Alphabets in Verbindung mit der Biographie des heil. Mesrop*, Vienne, 1917; Heintz, F. J. Junker, *Das Avestaalphabet und der Ursprung der armenischen und georgischen Schrift*, dans la revue *Caucasia*, de A. Dirr, fasc. 2, p. 1-92, fas. 3, p. 82-139.

J. KARST.

MESSALIENS, c'est le nom araméen de ceux qu'en grec on appelait les EUCUTES, voir leur article, t. v, col. 1454-1465.

Depuis que cet article a été rédigé, une curieuse trouvaille a jeté un jour nouveau sur les doctrines de la secte. En même temps s'est trouvé résolu, d'une manière qui semble définitive, le problème de l'origine de la littérature pseudo-macarienne, que nous avions seulement effleuré à l'art. MACAIRE D'ÉGYPTE, t. ix, col. 1452 sq.

Les doctrines de la secte messalienne n'étaient connues, jusqu'en ces derniers temps, que par les témoignages d'écrivains catholiques, Epiphane, Théodoret, Timothée de Constantinople, Jean Damascène. Cf. t. v, col. 1455 sq. Il semble bien que désormais on en pourra juger par une série d'ouvrages en provenance plus ou moins directe des milieux messaliens eux-mêmes. Cette littérature n'est autre que celle qui a circulé sous le nom de saint Macaire d'Égypte, a

d'exception, bien entendu, de la « lettre » *Ad filios Dei*, P. G., t. xxxiv, col. 405-410, dont l'origine macarienne demeure incontestée, et par ailleurs de la lettre *Lignorum copia*, *ibid.*, p. 441-444, qui est une compilation tardive (peut-être du viii^e siècle) de phrases empruntées à des ouvrages ascétiques bien connus. Voir sur ce dernier point A. Wilmart, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, t. iii, p. 411-413. Tout le reste de la littérature pseudo-macarienne se révélerait au contraire comme ayant des accointances très étroites avec la doctrine messalienne. Il s'agit en premier lieu des *Homélies spirituelles*, *Ὁμολογια πνευματικά*, P. G., t. xxxiv, col. 449-822, au nombre de cinquante, auxquelles il faut joindre sept autres homélies publiées par G.-L. Marriott, dans *Harvard theological studies*, fasc. 5, Cambridge (É-U), 1918; ensuite de la « longue lettre grecque », P. G., *ibid.*, col. 409-442, dont les rapports littéraires avec les *Homélies* ont été mis en évidence par dom Villecourt, *Revue de l'Orient chrétien*, 1920-1921, t. xxii, p. 29-57; des *Opusculs ascétiques* enfin, dont le même auteur a précisé, plus exactement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, les relations avec les homélies. *Le Muséon*, 1922, t. xxxv, p. 203-212. Il reste encore fort à faire pour que cet ensemble d'écrits d'âge et d'origine assez divers soit complètement utilisable. Tel qu'il est, cependant, il se présente avec des traits communs, qui permettent d'y voir l'expression d'une même doctrine.

Or cette doctrine est étroitement apparentée avec l'enseignement mystique que les sources catholiques attribuent aux messaliens. C'est à dom Villecourt que revient le mérite d'avoir mis ce fait en bonne lumière, dans une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, du 6 août 1920; les conclusions de cet auteur ont été reprises et perfectionnées par dom Wilmart, dans la *Revue d'asc. et de myst.*, 1920, t. i, p. 361-377.

On sait que Timothée de Constantinople et Jean Damascène donnent, l'un et l'autre, une série de *capitula* qui résument la doctrine messalienne : *De recept. hæretic.*, P. G., t. lxxxvi, col. 48-52; *De hæres.*, 80, t. xciv, col. 729-730. Or il se trouve que, de ces propositions damnables, quelques-unes se retrouvent textuellement dans la littérature pseudo-macarienne, tandis que d'évidentes parentés, à défaut de coïncidences textuelles, se remarquent entre la doctrine générale de ces traités mystiques et les *capitula* attribués par les deux auteurs catholiques aux messaliens.

La coïncidence est absolue, entre *Homil.*, viii, 3, col. 529 AB, et Jean Damascène, cap. 18, t. xciv, col. 732 (visions durant la prière); entre *Homil.*, xxvii, 19, col. 708 A, et Jean Damascène, cap. 2, col. 729; il y a des points de contact très étroits entre *Homil.*, i, 6; ii, 1-2; vi, 5; xv, 35; xvi, 1, col. 456, 464, 521, 600, 613, d'une part et Jean Damascène, cap. 1. 3, 16 (prise de possession de l'âme par le démon). On comparera aussi *Homil.*, iv, 11-12, col. 480-481, et Timothée, cap. 6², t. lxxxvi, col. 49 (la nature divine peut se changer en ce qu'elle veut); *Homil.*, vi, 5 et Timothée, cap. 7 (impureté première du corps du Christ). On le voit, six ou sept propositions attribuées aux messaliens se retrouvent à peu près textuellement dans les homélies.

Mais ce qui est peut-être plus troublant encore, c'est que la doctrine ascétique profonde de l'homéliste est bien la même dont les deux séries de *capitula* et les descriptions plus détaillées des auteurs catholiques nous donnent une idée. A la vérité les *capitula* la ramènent, comme il est de règle, à des formules plus tranchantes, tandis que les homélies l'exposent avec une onction qui risque de donner le change; mais au fond c'est bien la même série de développements.

« L'homéliste, dit excellemment dom Wilmart, ramène aux trois actes suivants le drame de la vie spirituelle : d'abord la domination du diable, véritable possession consistant en une union personnelle et sensible de l'esprit mauvais avec l'âme, et faisant proprement du péché l'âme de l'âme; puis la lutte, en l'âme, de l'esprit mauvais et de l'Esprit-Saint, du péché et de la grâce, des ténèbres et de la lumière, chacune des deux forces en présence prétendant à la domination; enfin, par le moyen souverain de la prière persévérante, le triomphe de l'Esprit-Saint en toute plénitude, Pentecôte renouvelée, baptême de feu, détruisant enfin, consumant le péché et produisant la bienheureuse impassibilité (ἀπαθεία), tandis que l'Esprit divin, maître de l'âme céleste, devient à son tour l'âme de l'âme : alors l'homme est déifié et sa grande œuvre est de prier toujours. » Que l'on veuille bien comparer ce résumé de la doctrine macarienne avec la doctrine messalienne telle qu'elle est exposée ici, t. v, col. 1462, et l'on ne pourra qu'être frappé de la ressemblance.

Au reste, un auteur spirituel plus ancien que Timothée et Jean de Damas, et presque contemporain des débuts du mouvement euchariste, Diadoque, évêque de Photiké, vers 450, réfute dans ses *Κεφάλαια γνωστικά ἑκατον*, une doctrine messalienne des deux esprits concurrents de grâce et de malice, qui se trouve résumée dans le cap. 3 de Jean Damascène. C. lxxx, édit. Weis-Liebersdorf (collection Teubner), p. 102; cf. P. G., t. lxxv, col. 1196. Or, dom Wilmart le fait bien remarquer, « l'argument de Diadoque correspond si exactement à ceux de l'homéliste qu'on se demande à bon droit si ce n'est pas « Macaire » lui-même qui est visé ». Voir *Homil.*, vii, 2; xi, 13; xvi, 3-5; xvii, 5, col. 523, 553, 613 sq., 625.

Cet ensemble de coïncidences ne saurait être l'effet du hasard, et tout esprit non prévenu doit reconnaître la parenté qui existe entre les enseignements ascétiques de pseudo-Macaire et les doctrines messaliennes. Peut-on aller plus loin et identifier l'ensemble des *homélies spirituelles* à cet *Ascéticon* qui fut dénoncé aux Pères du Concile d'Éphèse, à la session viii^e et fut anathématisé? Mansi, *Concil.*, t. iv, col. 1447. Dom Villecourt semblait d'abord incliné à le penser; dom Wilmart s'est montré beaucoup plus réservé. Préoccupé de ce fait que l'on ne retrouve pas dans les *Homélies* l'équivalent de chacun des 18 *capitula* de Jean Damascène (par exemple 14 et 15), il tendrait volontiers à admettre que le recueil des *Homélies* appartient à la première époque du mouvement messalien, tandis que, à une époque un peu plus tardive, l'*Ascéticon* a précisé et accentué les doctrines. Et puis le recueil lui-même est-il complet? Il y a, çà et là, des traces non contestables de mutilation; plusieurs questions en particulier demeurent sans réponses; et la critique textuelle réservera peut-être bien des surprises; elle est à peine commencée.

Ces considérations permettent de répondre aux objections que le P. Stiglmayr, S. J., un spécialiste des écrits macariens, a cru devoir faire à la thèse des Pères Villecourt et Wilmart : *Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1925, t. xlix, p. 244-260. Il lui a paru qu'il était impossible de confondre la doctrine si élevée et si pure qui transparaît dans les *homélies* avec les aberrations mystiques des messaliens; il a mis en vive opposition les enseignements de « Macaire » sur le travail, l'aumône, la pratique des sacrements et des vertus, et même la christologie, avec les divagations des pseudo-mystiques. Tout cela est exact; mais cela prouve seulement que le tableau d'ensemble que présentent du mouvement messalien les auteurs catholiques a pu être poussé au noir. Est-ce la première et la dernière fois que des polémistes, désireux d'avoir

raison, font flèche de tout bois et tirent des principes de leurs adversaires des conséquences auxquelles ceux-ci n'avaient pas songé tout d'abord?

Ainsi les arguments d'ordre général développés par le P. Stiglmayr ne nous semblent pas pouvoir éliminer cette preuve de fait que constitue la présence dans les *homélies* pseudo-macariennes de propositions attribuées aux messaliens par des écrivains bien informés. Tout au plus confirmeraient-ils les vues émises par dom Wilmart, à savoir, que l'auteur vivait dans un groupe fraternel d'ascètes, sans démêlés encore avec l'autorité ecclésiastique, alors que le mouvement se dessinait à peine et que les promoteurs n'avaient pas encore répudié expressément l'orthodoxie catholique. De ce premier état on aurait un témoin plus ancien encore dans un traité ascétique anonyme en syriaque que vient de publier M. Kmosko, sous le titre de *Liber Graduum. Patr. syriaca*, t. III, Paris, 1926. Les relations entre ce traité et la doctrine messalienne mitigée, telle qu'elle paraît dans Pseudo-Macaire, nous semblent évidentes et mériteraient une étude détaillée.

1° *Contributions nouvelles à l'étude des textes macariens.* — G. L. Marriott, *Macarii anecdota, seven unpublished homilies of Macarius*, dans *Harvard theological studies*, fasc. 5, Cambridge (E-U), 1918; cf. *Journal of theological studies*, t. XXI, p. 177; et une rectification, p. 266; dom L. Villecourt, *Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de S mon Stylite*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1918-1919, t. XXI, p. 337-344; du même, *La grande lettre de Macaire, ses formes textuelles et son milieu littéraire*, *ibid.*, 1920-1921, t. XXII, p. 29-57; du même, *Les opuscules ascétiques et leurs relations avec les homélies spirituelles*, dans *Le Muséon*, 1922, t. XXV, p. 203-212; dom A. Wilmart, *La lettre spirituelle de l'abbé Macaire*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, t. I, p. 58-83 (donne un texte critique de la seule production authentique de Macaire); du même, *La fausse lettre latine de Macaire* (il s'agit de la lettre *Lignorum copia*), *ibid.*, 1922, t. III, p. 411-419; A. Baumstark, *Eine syrische Uebersetzung des Makariosbriefes AD FILIOS DEI*, dans *Oriens christianus*, Neue Serie, t. IX, 1920, p. 130-132.

2° *Travaux.* — Dom L. Villecourt, *La date et l'origine des Homélies spirituelles attribuées à Macaire*, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1920, p. 250-258; dom A. Wilmart, *L'origine véritable des homélies pneumatiques*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, t. I, p. 361-377; J. Stiglmayr, *Pseudo-Makarius und die Atermystik der Messalianer*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1925, t. XLIX, p. 244-260; G. L. Marriott, *The Messalians and the discovery of their Ascetic*, dans *Harvard theological review*, 1926, t. XIX, p. 131-138; O. Bardenheuer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, 1924, p. 188.

É. AMANN.

MESSE. — Comme nous l'avons annoncé à l'art. EUCHARISTIE, nous revenons ici sur le sacrement d'eucharistie considéré comme le sacrifice des chrétiens. Des renvois fréquents au premier article sont inévitables, comme aussi diverses retouches, qui n'ont été faites qu'à bon escient. — On étudiera successivement le sacrifice de la messe : I. Dans l'Écriture. II. Dans la tradition antécédente. III. Dans l'Église latine du IV^e siècle jusqu'à l'époque de la Réforme. IV. À l'époque de la Réforme et du concile de Trente. V. Dans la théologie latine à partir de la Réforme. VI. Dans la tradition et la théologie grecque. VII. Dans les liturgies.

I. LA MESSE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE. — À l'article MALACHIE, t. IX, col. 1751 sq., est étudiée la promesse de l'oblation pure en laquelle, dès la plus haute antiquité, nombre de penseurs chrétiens ont reconnu le sacrifice de l'eucharistie. Seuls, ici, seront examinés les témoignages du Nouveau Testament. Sur l'authenticité ou la critique des textes, sur l'accord et l'origine des récits de la cène, sur le don fait par le Christ aux Apôtres de son corps et de son sang,

on consultera l'article EUCHARISTIE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE, t. V, col. 989 sq..

I. État de la question. II. Le repas d'adieu du Christ apparaît-il comme un sacrifice (col. 804)? III. La cène chrétienne fut-elle tenue pour un sacrifice (col. 825)? IV. Comment se célébrait la cène à l'âge apostolique (col. 848)?

I. ÉTAT DE LA QUESTION. 1° *Histoire du problème.* — Dès le XVI^e siècle, les attaques très vives des réformateurs contre la messe firent étudier de près les témoignages de la Bible sur le sacrifice eucharistique. Voir MESSE D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE.

Au nom de l'Écriture, Luther dénia le caractère d'oblation proprement dite et à la cène et à l'acte liturgique par lequel l'Église entend la commémorer. Il invoqua « les paroles et l'exemple du Christ ». Qu'a dit Jésus? Il a déclaré qu'il laissait un testament et il a promis le pardon des péchés par sa mort. Qu'a-t-il fait? Il n'était pas debout comme le prêtre à l'autel, mais assis à une table. À la cène, il n'a donc pas, au cours d'un sacrifice, offert à Dieu une oblation; il a pendant un repas donné un aliment aux hommes. L'Épître aux Hébreux affirme que la seule immolation des temps nouveaux est celle de la croix, que cette unique offrande a pour jamais conduit à la perfection ceux qu'elle a sanctifiés. En dehors de cette immolation, il ne peut y avoir pour les chrétiens que des oblations spirituelles, par exemple celle de leur corps en hostie vivante, sainte et agréable à Dieu. Tous ont le droit de l'offrir et deviennent ainsi des prêtres. Tel est l'unique sacrifice que l'on trouve à la messe : on y présente à Dieu des prières, on y fait mémoire du récit de la passion, on y apporte des dons qui sont sanctifiés puis distribués aux pauvres. Luther, *De captivitate babilonica*, édit. de Weimar, t. VI, p. 523; *De abroganda missa privata*, t. VIII, p. 439.

C'est aussi au nom des saintes Écritures que Calvin condamna non moins énergiquement la doctrine catholique. D'après la Bible, il n'y a qu'un sacrifice des temps nouveaux, c'est l'immolation sanglante de la croix. La cène le rappelle et le met sous nos yeux : nous annonçons la mort du Seigneur. Mais, puisque le sacrifice expiatoire s'opéra au Calvaire, la cérémonie chrétienne ne nous convie pas à un autel où s'offre une victime; elle nous invite à une table où en un banquet nous recevons le fruit de la passion. À ce titre sans doute la cène est une faveur de Dieu qu'il faut accepter avec reconnaissance. Mais autant recevoir se distingue de donner, autant ce sacrement diffère-t-il d'un sacrifice. On ne peut lui accorder ce dernier nom qu'au sens large, si on appelle ainsi tout don qui est offert par nous à Dieu. Puisque nous y commémorons la mort de Jésus-Christ, nous rendons grâce pour ce bienfait. Ainsi par la cène nous offrons des prières, comme le prédisait Malachie, et nous présentons le sacrifice de louange dont parle l'Épître aux Hébreux, XII, 15. C'est ce que fait tout chrétien, aussi est-il investi de ce sacerdoce royal que lui reconnaît la I Petr., II, 9. *Institution chrétienne*, l. IV, c. XVIII. *Corpus reformatorum*, t. XXX, col. 1055 sq. Voir mêmes affirmations dans Zwingle, *Commentarium de vera et falsa religione*, édit. Schuler et Schultheiss, t. III, p. 240 sq.

De nos jours encore, on découvre, soit en tout, soit en partie, cet enseignement et ces objections dans beaucoup d'œuvres protestantes : catéchismes, formules de foi, sermons, ouvrages de controverse et traités de théologie ou études d'histoire.

Mais, au XVI^e siècle déjà, l'Épître aux Hébreux entraîna les sociniens beaucoup plus loin que Luther. Ils crurent y découvrir que Jésus ne fut pas prêtre sur la terre. VIII, 4. Il le serait devenu seulement lorsque le Père lui dit : « Tu es mon Fils, je t'ai engen-

dré aujourd'hui. » v, 5. Or ces mots ont été adressés à Jésus le jour de sa résurrection, s'il faut en croire Act., xiii, 33. Ainsi c'est au ciel seulement que le Christ est prêtre. Il ne s'est donc immolé comme victime ni à la cène, ni au calvaire, ni au cénaire. Cf. Franzelin, *Tractatus de Verbo incarnato*, Rome, 1881.

Ces thèses n'ont pas été totalement abandonnées. Même dans les cinquante dernières années on retrouve des conceptions quelque peu semblables chez certains docteurs anglais. La vertu expiatoire de la mort du Christ est niée ou diminuée. Le sacrifice sanglant du Calvaire n'a fait que préparer celui du ciel, seul sacrifice proprement dit et complet. C'est par sa relation avec ce dernier que la cène chrétienne aurait le caractère d'une offrande rituelle ou d'un sacrifice. Sur ce sentiment que chaque auteur (Brightman, Milligan, Puller, peut-être Mason et Gore) expose avec des nuances propres et parfois assez subtiles, voir Mortimer, *The eucharistic sacrifice*, p. 82 sq.; 515 sq.; Paterson, art. *sacrifice*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. iv, p. 347 sq.; Stone, *A history of the doctrine of the holy Eucharist*, t. II, Londres, 1909, p. 581 sq., 646 sq.; Lamiroy, *De essentia ss. missæ sacrificiæ*, Louvain, 1919, p. 16 et 17, n. 2.

On le sait, au cours du dernier demi-siècle la critique indépendante s'est écartée davantage encore de la doctrine catholique sur la cène et sur la messe. Déjà en ce *Dictionnaire*, on a présenté les principales hypothèses émises entre 1891 et 1913 sur les origines de l'eucharistie. Art. EUCHARISTIE, t. v, col. 1024-1031. Il suffit d'exposer brièvement ici les thèses proposées depuis cette date.

Les affirmations d'A. Loisy déjà relatées ont été complétées en deux ouvrages nouveaux, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, et *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920. L'auteur applique à l'eucharistie sa théorie générale sur les origines du christianisme : Le message de Jésus est devenu un mystère. Il n'y a pas eu transposition d'une idée païenne à côté du judaïsme et de l'Évangile, si bien que le christianisme serait un agrégat de parties disparates ; il y a eu pénétration de l'élément primitif par un esprit nouveau. Peu à peu, par une action collective et inconsciente, mais sur laquelle certains docteurs, Paul, l'auteur du quatrième évangile, Apollos et des inconnus exercèrent une influence profonde, le judaïsme évangélique des origines fut conçu, transformé, présenté à la manière d'une religion à mystères. Par une doctrine et des initiations, par la vie et la mort d'un Dieu sauveur, par la communion à lui en des rites mystérieux, l'Évangile prétendit offrir aux hommes une économie de rédemption universelle, et une bienheureuse immortalité.

Le cas de l'eucharistie et du sacrifice n'est qu'un des phénomènes de l'opération générale. « Les premiers chrétiens n'ont pas institué la cène pour imiter un mystère quelconque, mais ils ont bientôt et de plus en plus compris la cène à la façon des rites païens de communion mystique » à un personnage divin et sauveur. La première communauté se réunissait en un « repas fraternel, animé par le souvenir du Maître et par l'espérance de son prochain retour ». « Bientôt l'on trouva, et Paul pensa voir que par le pain rompu représentant mystiquement le Christ supplicié sur la croix et par le vin de la coupe représentant de même le sang de Jésus », le fidèle « s'unît mystiquement au Christ qui est mort pour son salut et dont la résurrection est le gage de l'immortalité promise à ceux qui croient en lui. Ainsi le christianisme eut aussi son repas sacré, son festin de sacrifice, directement coordonné à l'immolation du Calvaire qui était comme renouvelée dans le symbole eucharistique... ». — « Le

cœur d'Osiris était dans tous les sacrifices. Le Christ meurt dans toutes les synaxes où l'on fait la commémoration de sa mort... » Il n'y a pas qu'« un enseignement par images et en gestes rituels, mais comme une communion réelle au Christ esprit, au Christ immortel. On n'allait pas plus loin chez Dionysos ni chez Mithra, si toutefois on allait jusque-là... Toutes les spéculations théologiques sur le mystère de l'eucharistie et le sacrifice de la messe ont leur point de départ dans les théories de Paul et du quatrième évangile. »

Peterson Wetter rattache aussi la cène chrétienne aux mystères, mais il croit pouvoir le faire surtout en s'aidant du témoignage des liturgies, et à ce prototype d'origine païenne il associe un antécédent juif, l'offrande des prémices. *Altchristliche Liturgien* : I. *Das christliche Mysterium*; II. *Das christliche Opfer*, Göttingue, 1921 et 1922.

À l'origine, comme le racontent les Actes, les premiers chrétiens se réunissaient pour prendre un repas en commun. Un ou plusieurs donateurs, puis la collectivité des fidèles apportaient les vivres à consommer. Par souci de bon ordre, de dévotion et de charité, on fit de ces contributions volontaires des cérémonies rituelles. Les offrandes furent apportées processionnellement, soumises à des actes de bénédiction. On les accompagna d'un *memento* du donateur et d'autres personnes, de prières et d'intercessions de toute espèce. Ainsi se constitua le sacrifice chrétien d'origine juidaïque.

Parallèlement s'infiltrèrent dans les assemblées chrétiennes la notion et les rites des mystères païens. Réunis pour célébrer le souvenir de la mort et de la résurrection de Jésus considéré comme un Dieu sauveur, les chrétiens crurent le voir apparaître au milieu des siens. Entouré des armées célestes, il visitait ses fidèles. Saisis d'un enthousiasme sacré, enrichis de charismes prophétiques, les assistants saluaient cette épiphanie de leurs louanges et de leurs actions de grâces. Anges et séraphins unissaient leurs hymnes aux acclamations de la foule. Le ciel et la terre commémoraient (anamnèse), ils célébraient avec allégresse et gratitude le personnage divin qui s'était fait homme, qui avait souffert, était descendu aux enfers, puis ressuscité pour vaincre la mort et le démon. Ainsi les assistants étaient sanctifiés. Dans la suite, ces deux rites, mystère et sacrifice des offrandes, se compénétrèrent.

Au début, l'épiphanie et la parousie du Seigneur s'accomplissaient par l'opération du Saint-Esprit. Les paroles de la consécration ou bien n'étaient pas prononcées ou ne l'étaient que pour rappeler davantage la cène et la passion du Seigneur. Puis on fut tenté de rendre plus concret le mystère. On lia l'épiphanie du Seigneur au pain et au vin, on attribua aux paroles de la cène la vertu de transformer les éléments matériels en corps et en sang du Christ. Le pain et le vin attirèrent alors toute l'attention. L'ancienne offrande des prémices tendit à disparaître. Si elle ne fut pas supprimée, du moins on se contenta d'apporter le pain et le vin pour le mystère. En certains endroits, l'offrande antique fut détachée du repas eucharistique, devint un repas de charité distinct et sans connexion avec le mystère. Quant aux prières prononcées à l'origine pendant l'offrande des dons, un bon nombre d'entre elles furent conservées, mais prirent un sens nouveau; elles devinrent partie intégrante de la célébration du mystère. C'est ainsi que prit naissance la messe. Non sans complaisance, Will, *Le culte*, Strasbourg, 1925, t. I, expose et adopte un bon nombre de ces conceptions.

C'est encore les antiques liturgies que consulte de préférence Lietzmann pour retrouver l'origine de l'eucharistie. *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926. Celles qui sont en usage au IV^e siècle et plus tard lui paraissent

sent dériver de deux antiques traditions, l'une représentée par l'anaphore d'Hippolyte, l'autre par celle de Sérapion.

La première dérive d'une conception de l'eucharistie qui apparaît vers l'an 50 dans les lettres de saint Paul. La cène est rattachée au dernier repas de Jésus avec ses disciples, lequel n'eut rien d'un festin pascal. Elle est un mémorial de la mort du Christ. Au cours de la nuit qui précéda la passion, dans le pain que Jésus rompit au début du repas, dans le vin qu'il bénit à la fin, il montra comme un symbole de son corps qui devait être brisé par la mort et de son sang qui allait bientôt être répandu; en même temps il signifia qu'en qualité de victime il allait mourir pour son peuple, et ainsi sceller la nouvelle alliance annoncée par les prophètes. Par l'imitation de cette cène, la communauté chrétienne commémora cette prophétie et son accomplissement, ainsi que la résurrection du Seigneur et son avènement futur. Cette conception de Paul n'est pas primitive. Il avait reçu de l'antique tradition le récit primitif de la cène, tel qu'on le lit chez Marc. Mais, il le déclare lui-même : c'est à cause d'une révélation du Seigneur, c'est en extase que lui avait été découverte cette signification nouvelle.

Plus antique est la notion de la cène dont dérive l'anaphore de Sérapion. Elle est attestée par les Actes des Apôtres et par la *Didachè*. On la retrouve aussi dans certains écrits apocryphes d'après lesquels l'eucharistie ou bien s'opère par la seule fraction du pain ou bien se célèbre, non avec du vin, mais avec de l'eau (*Actes de Pierre, de Jean, de Thomas, etc.*).

En cette cène primitive, il n'était pas fait allusion à la mort du Christ ni à l'institution par lui de l'eucharistie. Croyant que le Christ était vivant, les premières communautés chrétiennes se réunissaient pour se mettre au cours d'un repas en communion avec lui, de même que les disciples mangeaient avec Jésus historique avant sa mort. Un membre de l'assemblée bénissait le pain, le rompait, le distribuait. Les mets étaient simples. On buvait d'ordinaire de l'eau, rarement du vin. A la fin, une coupe de bénédiction pouvait circuler entre les convives. Tel était le repas du vivant du maître. Et, maintenant encore, on estimait que Jésus était présent au milieu des siens en esprit. Il l'avait promis : si deux ou trois disciples étaient réunis en son nom, lui-même se trouvait avec eux. Tout naturellement, le petit groupe fidèle se prenait à croire que bientôt, comme le Fils de l'homme de Daniel, le Christ reviendrait sur les nuées du ciel pour rétablir sur terre le royaume messianique. Aussi prenait-on part à ce repas avec allégresse : Le président de table prononçait le *Maranatha*, « Venez Seigneur Jésus », et les assistants répondaient par les acclamations de l'*Hosanna*.

Puis se glissèrent des idées nouvelles. Jésus avait dit que, pour offrir un sacrifice au temple, on devait avoir un cœur libre de toute haine. On exigea cette condition pour le repas de communauté. Ainsi, hors de Jérusalem, on fut entraîné à le concevoir comme un sacrifice. Cette idée admise, nombre de corollaires suivirent. A la cène fut attribuée une efficacité pareille à celle des sacrifices de l'ancienne Loi, une vertu expiatoire. Les mots furent tenus pour sacrés : en eux habitait le nom, la force du Seigneur et par la communion elle passait dans celui qui s'en approchait saintement : il recevait dans l'eucharistie, la vie éternelle.

Faut-il mentionner une explication toute différente des paroles de la cène, récemment proposée par Eisler : *Das Letzte Abendmahl*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1925, p. 161, 162 et 1926, p. 5-37? Le rituel juif de la Pâque aujourd'hui en usage ordonne de déposer, le soir de la fête, dans la célébration du repas liturgique, trois pains azymes : *Kohen, Lévi,*

Israël. Ils représentent le peuple de Dieu. Or, celui du milieu, Lévi, est rompu en deux morceaux. Le plus gros est appelé *aphikomenon*. On le met de côté et il réapparaît à la fin du repas. Eisler estime que l'*aphikomenon*, c'est le pain à venir, le Messie fils de Lévi, d'abord caché, et qui ensuite se manifeste. Voilà ce que Jésus aurait béni à la cène en disant : « Ceci, l'*aphikomenon*, est mon corps. Je suis le Messie. » Il n'est peut-être pas inutile de montrer à quelles extravagantes fantaisies aboutissent aujourd'hui même les savants qui cherchent hors des chemins battus les origines de la cène.

C'est sur un sol plus ferme que Völker appuie sa construction. *Mysterium und Agape*, Gotha, 1927. Au cours de la dernière cène, repas d'adieu et festin pascal pris avec les Douze, Jésus sachant que sa fin était proche leur prédit par la distribution du pain et du vin qu'il subirait une mort violente. Elle est présentée par lui comme une condition requise pour que puissent se réaliser les espérances d'Israël. Ainsi s'est-il soumis à sa passion pour ceux qui voyaient en lui le Messie. Jusqu'à son retour ils doivent demeurer unis entre eux, et c'est pour que cette unité se maintienne que Jésus leur enjoint de réitérer la cène, comme un repas de communion religieuse et fraternelle. Pour obéir à cet ordre, les premiers chrétiens célébrèrent la fraction du pain. Mais, quand ils se séparèrent des Juifs, ils furent amenés à découvrir dans l'eucharistie le symbole d'une alliance nouvelle : Le vin de la coupe représenta le sang du Christ dans lequel aurait été scellé entre Dieu et le peuple choisi qui remplaçait Israël un pacte substitué à celui du Sinaï. Ainsi prit-on l'habitude de faire de la cène un équivalent des sacrifices de l'Ancien Testament : sans être un banquet funèbre ni une agape, elle unit alors les premiers fidèles entre eux et avec le Christ glorifié : de même autrefois l'antique repas sacrificiel faisait entrer les Israélites en rapport avec Jahvé et formait d'eux une famille religieuse.

Survint Paul. Il essaya de faire disparaître tous les obstacles qui empêchaient pagano- et judéo-chrétiens de s'asseoir à la même table. D'autre part, apôtre des Gentils, il dut combattre les sacrifices offerts aux idoles et montrer dans la cène chrétienne ce que les païens cherchaient en vain dans les rites idolâtriques. Il fut donc amené à concevoir la cène à la manière d'un sacrement : par la communion au pain et au vin les fidèles croient recevoir une nourriture et un breuvage spirituels, c'est-à-dire des forces qui font vivre selon l'esprit. Et parce que tous les chrétiens participent à un même pain, à une seule coupe, la cène les rapproche tous sans distinction de race ni d'origine en un seul corps, celui du Christ glorifié. Les communicants entrent en communion avec lui, comme les juifs participent à l'autel et les païens aux idoles, c'est-à-dire aux démons.

Le quatrième évangile présenta, lui aussi, dans la réception du pain et du vin de la cène, le rite religieux par lequel les chrétiens communient entre eux et avec le Christ. Les conceptions primitives et dérivées du judaïsme passèrent à l'arrière plan. Ce que les religions à mystères prétendaient assurer à leurs fidèles, l'union intime à la divinité et la vie éternelle, voilà ce qui fut au premier plan : Celui qui mange la chair du Christ vit en lui et il ne mourra pas. La cène devint le mystère des communautés chrétiennes, elle fut donc tenue pour l'acte suprême du culte divin.

A l'âge postapostolique, peu de changements dans le rite. Certaines sectes substituèrent au pain de l'eau, mais aucune ne se contenta de la fraction, du sacrement du pain. Quant aux croyances, elles continuèrent l'évolution attestée déjà par le quatrième évangile. L'idée juive de l'alliance tendit à disparaître. On

demanda de plus en plus à l'eucharistie ce que les païens cherchaient dans les religions à mystères : la rédemption du péché, la délivrance de ses châtements, la victoire sur les puissances malfaisantes, l'union mutuelle des participants, la vie des convives avec le Dieu sauveur présent au repas. Au pain et au vin furent attribués ces effets, non parce qu'une transsubstantiation aurait fait d'eux le corps et le sang du Christ, mais parce qu'ils sont les véhicules des vertus divines et des dons célestes. L'agape n'apparaît pas encore. On la découvre seulement à l'époque de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, de la *Tradition apostolique* et des *Canons* de saint Hippolyte. Des abus survinrent, aussi disparut-elle bientôt ou ne fut-elle maintenue qu'aux banquets funèbres (*Constitutions Hippolytines*) ou aux repas offerts à des pauvres (*Didascalie* et *Constitutions apostoliques*).

Faire connaître ces hypothèses les plus récentes, n'est pas seulement nécessaire pour que le problème du sacrifice de la messe d'après l'Écriture et les premiers chrétiens puisse être posé comme il doit l'être aujourd'hui. Il suffit à un historien des origines auquel sont familiers les textes du Nouveau Testament, des Pères ou des liturgies primitives de confronter leurs dépositions avec ces essais, pour qu'aussitôt se découvre tout ce que ces constructions éphémères ont de discutable et de fragile, ce que certaines d'entre elles offrent d'audacieux et d'extravagant.

Le catholique relève non sans une véritable satisfaction dans les moins fantaisistes de ces systèmes, ceux d'un Lietzmann ou d'un Völcker par exemple, et même dans ceux d'un Loisy ou d'un Wetter, de nombreuses affirmations qui se rapprochent des doctrines traditionnelles. Il le constate : ce n'est plus aux doctrines du Moyen Âge, aux Pères de la grande époque ou à saint Cyprien qu'on fait remonter la transformation de la cène en un sacrifice : dans le quatrième évangile et dans saint Paul, c'est-à-dire au I^{er} siècle et jusque vers l'an 50, on veut bien reconnaître une partie considérable des affirmations que les catholiques n'ont cessé d'y découvrir. On condamne donc avec eux des thèses qu'ils n'ont cessé de réfuter.

Sans doute, on estime que ces antiques témoins ont ajouté à la pensée de Jésus et ont fait du repas d'adieu un sacrifice, un sacrement, un mystère. Mais l'historien qui lit ces affirmations sait qu'on ne peut les appuyer sur aucun document de l'époque. Il s'en aperçoit : elles supposent la mutilation arbitraire de certains textes ou encore l'oubli d'une partie de leur contenu ; elles découlent de l'importance excessive accordée sans raison suffisante à un document aux dépens des autres, parfois même à des témoignages moins anciens, peu clairs et très suspects, par exemple à des apocryphes du I^{er} siècle préférés aux Synoptiques et à saint Paul. Ou bien encore on croit pouvoir expliquer les institutions chrétiennes primitives soit par des liturgies de beaucoup postérieures, soit par des rites que les premiers fidèles avaient en abomination, les mystères païens, mais on est obligé d'ajouter que le rite chrétien n'en est pas un décalque, qu'il conserve une originalité singulière et s'est assimilé ce qu'il a emprunté. Bref, non seulement le catholique, mais tout savant sérieux, qui sait d'après quelles méthodes rigoureuses sont explorés les autres domaines de l'histoire, ne peut que sourire lorsqu'il voit certains critiques contemporains prétendre savoir mieux que Paul et les chrétiens de la première génération ce que pensait Jésus.

2^o *Définition du sacrifice d'après l'Ancien Testament.* — Comment les témoins de l'événement comprennent les paroles et les gestes de Jésus, voilà ce qu'il importe avant tout de savoir. Aussi semble-t-il oppor-

tun, sinon nécessaire, de chercher quelle conception ils avaient du sacrifice. Nos définitions modernes sont pour eux sans intérêt. Ils ont tenu la cène pour un sacrifice, si en elle leur ont apparu les signes auxquels ils reconnaissaient un tel rite.

Enfants d'Israël, ils avaient entendu parler des oblations présentées à Dieu par des personnages de l'Ancien Testament : nul doute, toutes ces offrandes leur semblaient être autant de tributs. En chacune l'homme se dépouillait d'un de ses biens et le présentait à Dieu comme à son maître, toujours afin de l'honorer ou de le remercier, parfois pour l'apaiser ou se concilier ses bonnes grâces. Ce dernier souci apparaissait surtout dans le sacrifice des victimes animales : là le sang était offert parce qu'en lui résidait la vie, Gen., ix, 4, c'est-à-dire le don par excellence, le plus apte aussi à représenter notre personne. Les contemporains du Christ savaient encore que par le sang des sacrifices s'étaient scellées des alliances. Abraham et Jahvé avaient conclu un pacte d'amitié en passant à travers deux moitiés de victime comme pour être unis par la même vie s'échappant de l'un et l'autre morceau. Gen., xv, 7-18. Cette manière de contracter alliance était signalée plus tard par Jérémie. xxxiv, 18-20. Au Sinaï, pour que s'opérât l'union d'Israël avec Jahvé, le sang des mêmes victimes avait été versé en partie sur l'autel et en partie sur le peuple. Ex., xxiv, 3-8.

Les contemporains de Jésus ne connaissent pas seulement par les traditions juives les sacrifices d'êtres vivants. Ils en offrent de diverses sortes. Dans tous les principaux, ceux des quadrupèdes, on trouve les cinq rites suivants : l'animal est présenté devant Dieu, Lev., i, 11 ; le donateur « met la main sur la tête » ; immédiatement la victime est égorgée à la face de Jahvé, tout son sang est aussitôt recueilli par les prêtres qui le répandent à l'autel ; enfin il y a une certaine combustion : tantôt le tout, tantôt une partie, toujours au moins la graisse est réservée à Dieu, donc livrée aux flammes.

Si, dans l'holocauste, tout fume sur l'autel en combustion d'agréable odeur, dans les *šelāmim* ou sacrifices pacifiques, une partie des chairs est mangée par le prêtre, une autre par les donateurs qui doivent être purs pour la consommer. Ils sont invités par Jahvé à s'asseoir à sa table, dans sa maison et à manger un morceau des viandes qu'ils ont offertes à leur Dieu. Ils partagent ainsi le même mets, deviennent ses amis et ses familiers. Si dans les sacrifices expiatoires pour le péché (*hattā't*) ou pour le délit (*šām*) rien n'est consommé par les donateurs, jugés sans doute indignes de communier à des aliments sacrés, du moins une partie des chairs est mangée par les prêtres qui doivent être purs et qui coopèrent à l'œuvre de la réconciliation. Ce qui dans ces sacrifices expiatoires est surtout à relever, c'est l'emploi du sang. Le prêtre ne se contente pas de le verser au pied de l'autel comme il fait dans l'holocauste et les pacifiques. Cette fois il l'emploie pour des aspersions plus ou moins nombreuses, plus ou moins solennelles, selon la gravité de la faute. Elles se font sur le voile du Saint des Saints, aux quatre coins de l'autel des parfums et au pied de celui des holocaustes.

Tels étaient les rites. Comment les comprenait-on ? A coup sûr, le sacrifice apparaissait d'abord comme un présent, un tribut. Tout est à Dieu. Le fidèle lui réserve, lui offre une partie de ses dons et peut alors jouir du reste. C'est ainsi que, par le sacrifice, il rend hommage à la toute-puissance divine et qu'il la remercie de ses bontés. Par lui encore il se concilie les faveurs de Jahvé qui daigne même lui offrir un festin à sa propre table. Enfin, si l'Israélite a offensé Dieu, il prouve par un présent son regret, sa soumission, et Dieu lui rend sa bienveillance : le sacrifice adore et

rend grâces, il est impétraire et a une vertu de propitiation : par lui on entre en communion avec la divinité.

Mais pourquoi l'usage du sang, pourquoi en tout sacrifice est-il entièrement réservé pour l'autel, pourquoi dans les rites expiatoires sert-il à de si nombreuses et solennelles aspersions? La réponse est dans l'Écriture : « L'âme de la chair est dans son sang. » Lev., xvii, 11, 14. Voir aussi Gen., ix, 4 et Deut., xii, 23 : « Le sang, c'est la vie », don immédiat de Dieu qui seul a le pouvoir et le droit de le donner et de l'ôter. Elle est d'une manière indiscutable le plus précieux des biens. On comprend aussitôt pourquoi aucune autre offrande ne semblait plus apte à honorer Dieu et à exalter sa puissance, à le remercier et à concilier ses faveurs aux mortels.

Mais le sang apparaît surtout doté d'une vertu expiatoire. C'est encore l'Écriture qui l'affirme. « L'âme de la chair est dans le sang et je vous l'ai donné pour l'autel », dit le Seigneur, « afin qu'il servît d'expiation pour vos âmes. » Lev., xvii, 11. Le coupable par sa faute a mérité un châtement. Repentant, il le reconnaît et, pour exprimer son regret, pour payer sa dette, pour satisfaire à la justice divine, il condamne un animal à la mort qu'il devrait lui-même subir; le sang, c'est-à-dire la vie de cette victime, remplace auprès de Dieu le sang, la vie du pécheur. C'est ce que montre bien le rite de l'imposition des mains : l'homme transfère sur la victime sa faute, sa culpabilité, son obligation de subir la peine capitale. Ce geste montre qu'il y a solidarité entre l'offrant et le donateur, que la vie de l'animal est substituée à celle de l'homme. C'est ainsi que les contemporains de Jésus comprenaient la vertu expiatoire du sang. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Rome, 1924, t. I, p. 125-158.

Pour eux donc aucun doute n'était possible. Il y avait sacrifice quand, pour honorer Jahvé, un Israélite renonçant à ses droits sur un animal déterminé par le rituel lévitique et se substituant cette victime par l'imposition des mains, la tuait pour répandre son sang à l'autel et offrir à son Dieu par la flamme la totalité ou une partie de ses chairs. Que le donateur fût ensuite invité à manger une portion de ce qui était immolé, il entraînait alors dans l'intimité de Jahvé, en communion avec lui. Le sang pouvait aussi, moyennant des aspersions déterminées du Saint des Saints et de l'autel, avoir une vertu expiatoire.

Oui, mais pour les contemporains de Jésus la victime ne devait-elle pas être un animal? Le sacrifice humain était sévèrement condamné comme une abomination cananéenne. Deut., xii, 29-31.

Cependant tout Israélite le savait : un jour Dieu lui-même avait exigé d'Abraham qu'il lui offrît en sacrifice son fils unique Isaac. Et parce qu'il n'avait pas hésité à le faire, Abraham avait été béni, avait obtenu une nombreuse postérité en laquelle devaient être bénies toutes les nations de la terre. Gen., xxii, 16-18. Sans doute, un bœuf avait été substitué à Isaac. Mais, comme le fait observer la littérature rabbinique (voir Médebielle, *op. cit.*, p. 261 sq.), le sacrifice avait été en fait admis par Dieu et Abraham avait bien offert le sang de son fils unique. L'exemple donné par le père des Juifs ne pouvait être oublié, il ne le fut jamais.

On pouvait même trouver dans les Écritures l'annonce d'un autre sacrifice humain. On lisait dans Isaïe le récit des souffrances et de la mort du serviteur de Jahvé. Lm, 3-12. Pourquoi, victime « d'un jugement inique », est-il « humilié », « châtié », « maltraité », « transpercé », « broyé »; pourquoi cet « homme de douleurs, familier de la souffrance » est-il « arraché de la terre des vivants et mis à mort »; pourquoi

est-il « compté parmi les pécheurs » et « frappé de Dieu »? Ce n'est pas à cause de ses fautes : « il n'y a pas d'injustice en ses œuvres, ni de mensonge en sa bouche », il est « innocent ». Le prophète le répète douze fois de suite : le serviteur de Dieu a souffert pour autrui. « Il a offert sa vie en sacrifice pour le péché », il « s'est chargé des iniquités des multitudes », « et il a intercédé pour les pécheurs ». Alors Jahvé a fait « retomber sur lui l'iniquité de tous ». C'est ainsi que ce juste « a pris sur lui nos souffrances », « s'est chargé de nos douleurs » et « s'est livré à la mort ». Voilà pourquoi il a été « transpercé pour nos péchés, broyé pour nos iniquités ». En réalité « le châtement qui nous sauve, a pesé sur lui ».

On le sait, l'exégèse et la théologie juives n'ont pas accordé à cette prophétie l'attention que lui donnent les chrétiens. Elles n'y ont pas vu l'annonce de la mort rédemptrice du Messie. Voir Médebielle, *op. cit.*, p. 283 sq. Cependant l'oracle d'Isaïe n'était pas inconnu de la première génération chrétienne. Les allusions et les citations des livres du Nouveau Testament suffiraient à le démontrer. Ce texte pouvait donc préparer les contemporains de Jésus à ne pas rejeter la pensée d'un sacrifice pour le péché, dont la victime aurait été un juste se substituant aux pécheurs.

Ce concept d'ailleurs était déjà certainement accueilli dans certains milieux juifs. Le second livre des Machabées relate cette prière du plus jeune des sept martyrs : « Quant à moi, ainsi que mes frères, je livre mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, suppliant Dieu d'être bientôt propice envers son peuple : puisse en moi et en mes frères s'arrêter la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée sur toute notre race. » vii, 37. Dans un ouvrage non canonique, mais qui nous relate les croyances des Juifs au I^{er} siècle de notre ère, dans le IV^e livre des Machabées, cette pensée se trouve exprimée en termes plus clairs encore. Éléazar adresse à Dieu la prière suivante : « Tu le sais : alors que j'aurais pu me sauver, je meurs pour la Loi, dans les tourments du feu. Sois propice à ton peuple, en te contentant du châtement que nous souffrons pour eux. Fais de mon sang l'instrument de leur purification et prends ma vie en échange de la leur. » IV Mac., vi, 28-29. Aussi l'auteur du livre, pensant à ce martyr et à ses émules, les sept frères et leur mère, fait leur éloge en ces termes : « Par eux le tyran a été châtié et la patrie purifiée, car leur vie a été comme la rançon du péché du peuple, et par le sang de ces hommes précieux, par leur mort expiatoire, la divine Providence a sauvé Israël auparavant accablé de maux. » xvii, 21-22.

Si un contemporain des Apôtres et des premiers chrétiens a exprimé de telles pensées, il faut bien admettre qu'il n'était pas impossible aux disciples de Jésus de comprendre ou de recevoir pareille doctrine, d'admettre l'existence d'un sacrifice où le sang versé serait celui d'une victime humaine, d'un juste s'offrant à la mort pour le salut de ses frères.

Deux problèmes doivent être étudiés ici, à la lumière des textes bibliques pris en leur sens littéral et expliqués par eux-mêmes : Au cenacle la veille de sa mort, au cours d'un repas d'adieu pris avec ses disciples, Jésus institua-t-il un sacrifice? — Trouve-t-on dans les premières communautés chrétiennes un rite qui était tenu pour un sacrifice?

II. LE REPAS D'ADIEU DU CHRIST FUT-IL UN SACRIFICE? — Pour répondre à cette question, nous interrogerons tant les récits de la cène que d'autres passages du Nouveau Testament.

1^o Les récits de la cène. — 1. Saint Paul, I Cor., xi, 23 sq. (années 55-58). — 23. Pour moi, j'ai appris du Seigneur et je vous l'ai aussi enseigné. Le Seigneur

Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain, 24, et après avoir rendu grâces, il le rompit et il dit : « Ceci est mon corps, pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. » 25. De même (il prit) aussi la coupe après le repas, disant : « Cette coupe (est) la nouvelle alliance en mon sang. Faites cela toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. »

2. *Saint Matthieu*, xxvi, 26 sq. (avant 70). — Pendant qu'ils mangeaient, Jésus ayant pris du pain et ayant prononcé une bénédiction le rompit et, l'ayant donné aux disciples, il dit : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. » 27. Puis, ayant pris une coupe et ayant rendu grâces, il la leur donna, disant : « Buvez en tous, car ceci est mon sang de la nouvelle alliance, répandu pour plusieurs en vue de la rémission des péchés. 29. Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai avec vous du nouveau dans le royaume de mon Père. »

3. *Saint Marc*, xiv, 22 sq. (entre 40 et 70). — 22. Et pendant qu'ils mangeaient, Jésus ayant pris du pain et prononcé une bénédiction, le rompit et le leur donna et il dit : « Prenez, ceci est mon corps. » 23. Et ayant pris une coupe, ayant rendu grâces, il la leur donna et ils en burent tous. 24. Et il leur dit : « Ceci est mon sang de l'alliance, répandu pour plusieurs. 25. En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau dans le royaume de Dieu. »

4. *Saint Luc*, xxii, 15 sq. (entre 60 et 70). — 15. Et il leur dit : « J'ai désiré d'un vif désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. 16. Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. » 17. Et ayant pris une coupe, ayant rendu grâces, il dit : « Prenez ceci et partagez-le entre vous. 18. Car je vous dis que désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le règne de Dieu soit venu. » 19. Et ayant pris du pain, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna disant : « Ceci est mon corps donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi. » 20. Et de même la coupe après le repas, disant : « Cette coupe (est) la nouvelle alliance dans mon sang répandu pour vous. »

Pour bien poser le problème, notons d'abord ce qui est hors de discussion. Il est clair que la cène est le dernier repas du Christ avec ses Apôtres. Elle a lieu la nuit où Jésus fut livré. Il annonce qu'il va souffrir, donner son corps et verser son sang. Le contexte confirme ces données. Ainsi l'affirment les quatre témoins. Cette mort du Christ est même préfigurée. Sur le pain, Jésus dit : *Ceci est mon corps*, il présente la coupe comme le *calice de son sang*. Cette double formule, cette distinction si expressive de deux éléments qui ne peuvent être séparés l'un de l'autre sans que l'homme perde la vie, ces mots qui font penser tout naturellement à une mort violente, à une immolation, donnent à entendre que le Christ aura le sort d'une victime. De nouveau, Paul et les Synoptiques concordent.

Ils ne se contentent pas de nous montrer dans la cène un symbole de Jésus mourant. Les quatre auteurs affirment aussi que du pain et du vin de la cène le Christ a fait son corps et son sang, pour les offrir en nourriture et en breuvage aux Apôtres. Voir EUCHARISTIE, col. 1031 sq. Enfin, la cène complète l'immolation de Jésus. Sur ce point encore les divers récits se confirment mutuellement. Lorsqu'ils mangeaient le pain, buvaient le sang de l'eucharistie, les Apôtres recevaient le corps et le sang que le Christ devait offrir pour eux sur la croix, de même que les Israélites leurs contemporains participaient aux victimes de certains sacrifices.

En d'autres termes, la cène fut un repas d'adieu ; repas figuratif d'une immolation ; repas de communion

à une victime ; et partant repas complémentaire d'un sacrifice. Mais la question ici posée est tout autre. *La cène elle-même fut-elle un sacrifice ?*

a) *Le Christ offre à Dieu ce qu'il distribue aux Apôtres*. — D'après les quatre récits, Jésus affirme que son corps est *pour les Apôtres* (Paul), qu'il est donné *pour eux* (Luc). De même il déclare que son sang est répandu *pour les Douze* (Luc), *pour plusieurs* (Matthieu, Marc).

Ainsi le Christ fait savoir publiquement qu'il s'offre à Dieu. Car son langage ne signifie pas seulement : « Voici mon corps et mon sang que je vous distribue. » Jésus dit à la fois qu'il les donne *aux Apôtres* et qu'il les donne *pour eux*. La différence des deux concepts apparaît à merveille dans la formule de Luc : « Ayant pris du pain... Jésus... le donna aux Apôtres en disant : « Ceci est mon corps donné pour vous. » Ainsi le même verbe est employé mais en deux sens différents. Le troisième Évangile écrit : *Jésus distribua aux Douze son corps*, que pour eux il *offrit à Dieu*. La parole que Paul et Luc font prononcer sur le pain : « Ceci est mon corps *pour vous* », et de même les mots : « répandu pour... », employés pour le vin par les trois Synoptiques, ne permettent aucune hésitation. Jésus proclame qu'il se donne à son Père au profit des siens. Si l'immolation sanglante ne doit avoir lieu que plus tard, dès maintenant, à la cène, la victime s'offre à Dieu, non seulement par la pensée, le cœur ou un acte de volonté, mais par un geste et des paroles extérieures, solennelles et assez remarquées pour que le souvenir en ait été consigné dans l'Évangile et par saint Paul.

b) *Le Christ s'offre à Dieu pour le salut des Apôtres et de beaucoup*. — Aucun doute n'est possible sur le sens des mots : « Ceci est mon corps *pour vous* ». Jésus déclare que son corps et son sang sont donnés à la place (ὕπερ) de la vie des Apôtres. Il va réaliser les paroles que rapportent Matthieu, Marc et Paul : « Le Fils de l'homme est venu... donner sa vie pour la rédemption de beaucoup », Matth., xx, 28, pour leur rançon. » Marc., x, 45. Et « le Christ est mort pour tous » (ὕπερ). II Cor., v, 15; Dieu l'a fait *pour nous* (ὕπερ) péché, c'est-à-dire sacrifice pour le péché (ἡττά†).

Si donc Jésus déclare que son corps est *pour les Douze*, qu'il est donné *pour eux*, *pour beaucoup*, que son sang est répandu *pour plusieurs*, personne ne peut se méprendre sur le sens de cette affirmation. Des exégètes peu suspects de complaisance pour la tradition catholique le reconnaissent : Ces mots signifient que « le corps du Christ est livré à la mort pour le salut de ses disciples ». Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1908, p. 532. « Jésus s'assimile à une victime immolée. » Goguel, *L'eucharistie, des origines jusqu'à Justin martyr*, Paris, 1916, p. 192. « Les mots : rompu pour vous, I Cor., xi, 24, répandu pour vous, Luc., xxii, 20, viennent s'ajouter à la formule d'institution de la cène et lui communiquent la note sacrificielle. » Will, *Le culte*, t. 1, Strasbourg, 1925, p. 91. « ...Au dernier repas, lorsque le Christ, par la comparaison du pain et du vin, prépare ses disciples à sa mort, il en exalte le caractère sacrificiel. » Völker, *op. cit.*, p. 27.

A coup sûr, le sang du Christ n'est pas séparé du corps au cénacle, il ne le sera que sur la croix. Mais déjà au cours de son dernier repas en compagnie de ses apôtres, Jésus par une déclaration publique entendue de Dieu et des hommes, livre son corps et son sang à la mort pour le salut de ses disciples, il se met en état de victime et commence ainsi sa passion. J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-B., 1918, p. 23 sq.

c) *Le Christ s'offre pour la rémission des péchés*. — Le récit de saint Matthieu donne à cette affirmation

du Christ encore plus de précision et de force. D'après lui, aux mots : « Ceci est mon sang répandu pour plusieurs », Jésus ajoute « en vue de la rémission des péchés ».

Comme tous les Juifs, les Douze connaissaient fort bien les sacrifices expiatoires. Ils savaient que, si le sang remet les péchés, c'est quand il est offert en sacrifice. D'autre part, ils ne pouvaient hésiter à croire que, si Jésus leur annonçait pareille faveur, il la leur accordait. Ils l'avaient entendu dire à des malheureux : « Vos péchés vous sont remis. » Matth., ix, 2; Luc., v, 20; vii, 47. L'effet avait été produit à l'instant même. Donc les mots : « Ceci est mon sang répandu pour plusieurs en vue de la rémission des péchés » devaient suggérer aux apôtres la pensée que c'était chose faite. Sans doute, la victime n'était pas encore mise à mort; mais elle se livrait au Père pour que son sang fût répandu en vue de la rémission des péchés. Si déjà cette faveur était obtenue, c'est qu'alors même déjà commençait le *hattâ't*, le sacrifice expiatoraire qui devait être consommé au Calvaire.

d) Les participes « donné, immolé » prouvent-ils que le Christ se donne et s'immole à la cène elle-même ?

Un grand nombre de théologiens et d'exégètes soulignent l'emploi par Jésus non du futur mais du présent : *est donné, est immolé*, dans toutes les formules que nous ont transmises les divers récits. L'original grec porte en effet : « Ceci est mon corps donné, *διδόμενον*, pour vous », et non pas « qui sera donné pour vous » (Luc); « mon sang versé pour vous, *ἐκχυνόμενον*, et non pas « qui sera versé pour vous. » Donc, font-ils observer, c'est au moment même où Jésus parle que déjà il se livre en sacrifice. « Schanz remarque avec raison, dit Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 544, la force de ce participe présent. C'est dès maintenant que le corps est donné, évidemment pour être immolé; et si l'immolation doit avoir le caractère d'un sacrifice, ce sacrifice est d'ores et déjà celui du Sauveur. » De même « le sang est répandu, au présent, représentant le futur quant à la réalité des faits... Mais, dès ce moment, cette effusion est envisagée comme un sacrifice, et c'est en qualité de sang versé que le sang de Jésus figure dans la coupe, le sang dont parle l'Exode à l'occasion de l'ancienne alliance étant le sang des victimes ». Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 355-356.

Cette interprétation est assez communément admise et il faut reconnaître qu'elle s'appuie sur la grammaire : le participe présent ne désigne pas le futur, surtout lorsqu'il est l'attribut d'un verbe qui est lui-même au présent. Tel est le cas : « Ceci est, *ἐστιν*, mon sang répandu, *ἐκχυνόμενον*... » Ceci est, *ἐστιν*, mon corps... donné, *διδόμενον*. » Lamiroy, *De essentia...*, Louvain, 1919, le prouve longuement, p. 206-208. Il fait appel aux grammaires du Nouveau Testament (Moulton, Robertson, Blass-Debrunner). Il montre que les textes de l'Écriture où on a cru observer que le participe présent était employé pour le futur, ont été allégués à tort. D'autre part, le cardinal Billot, *De sacramentis*, Rome, 1896, p. 597, fait observer à bon droit que, si la Vulgate a traduit le présent *ἐκχυνόμενον*, par le futur *effundetur*, on n'est pas obligé de lui donner la préférence : Nous sommes tenus de croire que dans les passages dogmatiques, elle ne contient aucune erreur; mais nous avons le droit de penser qu'elle ne rend pas toujours la force du texte original.

A cette preuve tirée de l'emploi de participes qui ne sont pas au futur, on a opposé certaines objections. La langue employée à la cène n'était pas le grec, les participes présents, *διδόμενον, ἐκχυνόμενον*, traduisent-ils exactement les paroles de Jésus? De plus, la mort du Christ était proche, elle aura lieu quelques

heures plus tard. Le présent ne pouvait-il pas être employé pour désigner un acte qui allait presque aussitôt s'accomplir? D'autre part, à l'époque où les Synoptiques écrivaient, l'eucharistie était célébrée : on y représentait la passion du Christ comme un fait accompli : sous l'influence des formules employées alors, les évangélistes n'ont-ils pas été portés à mettre au présent les paroles de Jésus? Enfin, il est difficile d'expliquer comment à la cène le sang du Christ fut versé. Aussi le constate-t-on sans surprise : des hommes qui certes savaient le grec, saint Jean Chrysostome par exemple, *Hom. in Matth., P. G.*, t. LVIII, col. 738, donnent ici au participe le sens d'un futur et font parler Jésus du sang qu'il devait verser sur la croix.

Après avoir présenté cette remarque, le P. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans *Dictionnaire apologetique*, t. I, col. 1564, conclut que « cette discussion a peu de conséquence; l'une et l'autre interprétation, ajoute-t-il, sauvegarde et le caractère sacrificiel de l'eucharistie et sa relation essentielle à la mort du Christ ».

Rien n'est plus vrai. Ou bien, on laisse au participe présent sa signification obvie, et alors force est d'admettre que Jésus présente son corps comme déjà immolé au cours même de la cène, son sang comme répandu en sacrifice non seulement sur la croix, mais au cours du repas d'adieu. Ou bien on attribue aux mots : « donné, répandu pour vous » le sens d'un futur. Le Christ annoncerait donc la mort expiatoire du Calvaire; mais déjà, il ferait savoir à la cène qu'à l'instant même où il parle, il se livre à son Père afin d'être mis à mort pour ses disciples. Offrir ainsi son corps et son sang, c'est poser le premier acte de l'immolation qui se continuera au Golgotha.

e) Le Christ dit-il en termes exprès que le fait de s'offrir en nourriture le constitue à l'état de victime ? — Jadi, pour le démontrer, Franzelin a proposé un argument ingénieux, mais qui pourtant n'est plus guère présenté aujourd'hui.

Ce théologien fait observer que, d'après certains manuscrits, la formule de Paul sur le pain est la suivante : « Ceci est mon corps rompu pour vous », *ὅπερ ὁμῶν κλάμενον*. Il croit donc pouvoir construire le raisonnement qui suit : D'après l'Apôtre, Jésus dit : « Ceci est mon corps mis à votre disposition en l'état de nourriture à la manière du pain que partage le père de famille pour le distribuer. » Or, la formule de Paul ne peut contredire celle de Luc, puisque toutes deux expriment une même pensée du Christ; et cet évangéliste fait dire à Jésus « Ceci est mon corps donné pour vous, *διδόμενον* », c'est-à-dire « livré pour vous en sacrifice ». Ainsi serait-il démontré que Jésus s'immola non seulement quand il mourut pour nous, mais encore quand il se mit à la disposition de ses disciples en l'état de nourriture. Il fut donc victime à la cène aussi bien qu'à la croix. Comme la passion, le repas d'adieu fut un sacrifice. Franzelin, *Tract. de ss. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome, 1899, p. 362.

A ce raisonnement, on pourrait faire plus d'une objection. Il suffit d'observer que sa base est peu solide : on s'accorde aujourd'hui à considérer les divers participes, *κλάμενον, διδόμενον*, ajoutés à la formule de Paul : « Ceci est mon corps pour vous », comme des gloses explicatives mal attestées par les manuscrits et qui ont été imaginées pour compléter une finale abrupte, expliquer un texte elliptique. Voir Eucharistie, t. V, col. 1053.

f) Le Christ offre à la cène le sacrifice qui scelle une nouvelle alliance. — C'est au contraire en faveur du caractère sacrificiel du repas d'adieu un argument de la plus haute valeur, qui se dégage du lien mis par le Christ entre l'effusion du sang et la conclusion d'une alliance. Les quatre témoins attestent cette pensée. Selon Matthieu et Marc, Jésus a dit : « Ceci est mon

sang de l'alliance. » Paul et Luc placent sur les lèvres du Christ cette phrase : « *Cette coupe (est) la nouvelle alliance en mon sang.* »

Or, les apôtres connaissaient par les Écritures et les usages liturgiques les sacrifices de l'alliance. Ils savaient que le sang d'animaux avait cimenté l'union d'Abraham et de Jahvé. Gen., xv, 18. Ils n'ignoraient pas qu'au Sinaï des holocaustes avaient scellé l'alliance d'Israël et de son Dieu. Ex., xxiv, 3 sq. Ce symbolisme apparaissait dans tous les sacrifices, surtout dans les rites d'expiation. Parce que les fautes faisaient perdre l'amitié du Seigneur, sans cesse des aspersions offraient à Jahvé, dans le sang de victimes bien choisies, la vie même du pécheur en réparation de ses offenses. « La liturgie solennelle du *Kippour*... donnait le ton aux rites les plus humbles mais semblables de chaque jour. En projetant sur les expiations particulières, images réduites de la grande expiation collective, l'idée de la substitution..., elle apprenait au pécheur, chaque fois qu'il offrait une *hattat*, que Dieu, à la vue du sang, voulait bien considérer les péchés comme transmis à la victime et punis par la mort ; qu'il daignait prêter l'oreille aux protestations d'amour et de dévouement que les aspersions faisaient retentir dans le sanctuaire. » Ainsi renouvelait-il sans cesse son alliance avec les membres de son peuple. Médebielle, *op. cit.*, p. 288.

Si ces pensées étaient familières aux Douze, on devine comment ils comprirent les paroles du Christ : *Ceci est mon sang de l'alliance. Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang.* Il leur fut impossible de ne pas croire que Jésus s'offrait à Dieu en victime pour expier leurs fautes par sa mort, et que déjà, pour accomplir le rite traditionnel, il faisait à la face du Père l'aspersion de son sang contenu dans la coupe. Le Christ livrait à Dieu et à ses disciples la victime qui devait sceller la nouvelle alliance entre l'Israël évangélique et Jahvé. J. Brinktrine, *op. cit.*, p. 21-22, 25-26.

Afin même qu'il fût impossible aux apôtres de ne pas saisir le sens de l'acte dont ils étaient les témoins, Jésus voulut employer à la cène les paroles même dont Moïse s'était servi pour le pacte du Sinaï, et qui devaient être du nombre de celles que les pieux Israélites ne pouvaient oublier. Le législateur de l'antique alliance avait envoyé des jeunes gens offrir à Jahvé des holocaustes et des sacrifices d'action de grâces. Puis, il avait répandu sur l'autel la moitié du sang des victimes. Après quoi il avait lu le livre de l'alliance en présence du peuple qui répondit : « Tout ce qu'a dit Jahvé, nous le ferons. » Alors Moïse avec l'autre moitié du sang avait aspergé Israël en prononçant ces mots : « *C'est le sang de l'alliance que Jahvé a conclue avec vous sur toutes ces paroles.* » Ex., xxiv, 8.

La même déclaration est prononcée à la cène : *Ceci est mon sang de l'alliance.* Tout concorde : Déjà Jésus avait promulgué son Évangile, la nouvelle loi de Dieu, et les Douze l'avaient acceptée ; force était bien de le croire : si les paroles étaient les mêmes, c'est que les rites étaient semblables. Comme autrefois sur le Sinaï, de même à ce moment au cénacle une alliance était scellée en un sacrifice.

Il est impossible de donner au mot *διαθήκη* le sens d'amitié quelconque, de simple union fraternelle. Il n'est pas un synonyme de *κοινωνία*. Comme le fait observer Lietzmann, *op. cit.*, p. 225, si des exégètes de langue allemande ont pu être tentés de confondre les deux termes, c'est parce que le mot *Bund* signifie à la fois *alliance* et *union*. Mais le terme employé par Jésus et ici traduit n'avait pas cette signification. L'Écriture ne l'emploie pas pour désigner la simple amitié, la fraternité, mais une convention, un pacte. Ici, l'allusion indéniable à la scène de l'Exode, xxiv, 8,

rend toute hésitation impossible : « Dans le sang de Jésus-Christ est conclue une alliance. » Cette pensée se trouve aussi clairement exprimée par la formule de Marc (et Matthieu) que par celle de Paul (et de Luc). Puisque l'alliance est conclue quand le sang asperge l'autel et le peuple, Jésus dit donc ces mots : « Je suis la victime dont le sang est versé pour vous... afin de sceller une nouvelle alliance avec Dieu. » Lietzmann, *op. cit.*, p. 221.

Sans doute, cette victime n'avait pas encore été mise à mort, quand elle parlait ainsi, mais parce qu'elle était le Christ lui-même, il fallait bien que Jésus fût de son vivant ce qui jadis avait pu suivre l'offrande des holocaustes. Comme celui des victimes du Sinaï, son sang devait couler à la lettre sur la croix pour être répandu sur le peuple nouveau. Mais puisque Jésus est le nouveau Moïse et fait lui-même l'aspersion, elle précéda l'effusion totale et mortelle du Calvaire. Aussi le Christ ne dit-il pas : *Ceci est mon sang, celui de l'alliance à venir*, mais *Ceci est mon sang de l'alliance.* Matthieu et Marc. De même on ne lit pas dans Paul et Luc : « Cette coupe (est) la future alliance dans mon sang », mais bien : « Cette coupe (est) la nouvelle alliance en mon sang. »

En écoutant ces mots, les convives de la cène durent se rappeler que le pacte antique avait été conclu au moment précis où Moïse avait tenu le même langage : *Ceci est le sang de l'alliance.* Puisqu'il était répandu sur eux comme un moyen de se unir à Dieu, le sang du Christ, à l'instant même où Jésus le présentait comme celui du nouveau pacte d'amitié, devait être déjà d'une certaine manière celui d'une victime expiatoire. Il fallait donc qu'à ce moment même Jésus se constituât en état d'immolation. Il devait alors, non seulement par le désir, mais par un acte extérieur et public, apparaître comme la victime des temps nouveaux. Il n'y a ni deux hosties, ni deux sacrifices : mais à la cène commence l'holocauste qui au Calvaire doit être consommé. De la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1924, p. 53-54.

On a prétendu, il est vrai, que le mot *διαθήκη* ne signifiait pas *alliance* mais *testament*. Luther avait déjà fait cette remarque : *De captivitate babilonica*, édit. Weimar, t. vi, p. 523. Nombre d'exégètes protestants et de critiques non catholiques ont adopté cette opinion. Récemment, elle a été de nouveau défendue par Dibelius, *Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion*, Leipzig, 1911, p. 88. Pour démontrer cette thèse, on allègue des passages parallèles, dit-on, où le mot *διαθήκη* a le sens de *testament*, ainsi Luc., xxii, 29, et Heb., ix, 15. On fait encore observer que les versions latines ont traduit dans les récits de la cène *διαθήκη* par *testamentum*, et que les inscriptions et les papyrus donnent toujours ce sens à ce mot.

Ces arguments démontrent-ils ce qu'on veut en conclure ? Le premier texte allégué, celui de Luc, semble ne rien prouver : l'évangéliste rapporte ces mots de Jésus : « Je vous prépare, *διατίθεμαι*, un royaume, comme mon Père me l'a préparé, *εθέθετο*. » Ces paroles ne donnent en réalité aucun renseignement sur le sens de la formule de la cène. Personne n'a jamais nié d'ailleurs que le mot *διαθήκη* ne signifie parfois *testament*. Tel est le sens, à coup sûr, qu'il a, dans Hebr., ix, 16 : « Là où il y a un *testament*, *διαθήκη*, il est nécessaire que la mort du testateur intervienne. » Mais dans le même développement, quelques lignes plus haut et un peu plus bas, il semble bien nécessaire de traduire autrement ce même terme. L'épître parle « des transgressions commises sous la première *διαθήκη* », ix, 15. Ce sont évidemment celles de l'ancienne *alliance*. On retrouve la même expression au v. 18. Un peu plus loin encore aucun doute n'est possible. L'auteur

réproduit la phrase de l'Exode : « Voici le sang de l'alliance (διαθήκης), que Dieu a conclue avec vous » ̣. 20. Il est difficile de découvrir une preuve qui démontre mieux que le mot διαθήκη signifie dans l'Écriture tantôt *alliance* et tantôt *testament*. On peut même se demander si parfois il n'exprime pas en même temps ces deux notions. Ainsi le contexte seul permet de fixer le sens. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 184-185.

Sans doute, le mot διαθήκη dans les inscriptions et les papyrus ne signifie pas *alliance*. Mais il suffit qu'il ait ce sens dans l'Écriture. L'objection tirée du fait que la Vulgate a traduit ce mot par *foedus* et non par *testamentum* n'est pas plus recevable. Jésus n'employait ni le latin ni le grec. Pour connaître sa pensée, il faut se rappeler quel est le sens du mot traduit dans les Septante par διαθήκη. Ce terme *berît* est bien connu. Pris au sens religieux, tantôt il signifie *ordonnance*, *loi*, *règlement divin*, tantôt il désigne une *alliance*, *l'union avec Dieu*. Il est facile de voir comment les deux sens sont connexes : une *alliance* fait *loi* pour les deux contractants ; un *ordre* met en *bonnes relations* celui qui commande et celui qui obéit. Les Septante ont constamment rendu *berît* par διαθήκη, *ordonnance*, *disposition*, et non par συνθήκη, *acte*, *convention*. On a donné de ce fait une explication fort plausible : l'alliance de Jahvé avec Israël n'est pas un contrat entre égaux. L'un est le maître, l'autre le serviteur. Alors même que, par pure bonté, Dieu s'engage à l'égard de son peuple, il fait l'offre, il impose des conditions, il commande l'obéissance, il punit les révoltes. On comprend donc à merveille que le mot διαθήκη ait été préféré pour la traduction de *berît*. Soucieuses de rendre littéralement la pensée biblique, les versions latines devaient naturellement être portées à traduire ce terme par *testamentum*. Encore ne l'ont-elles pas fait toujours. Précisément dans la parole de l'Exode par laquelle Moïse promulgue l'antique *alliance*, *berît* est rendu par *foedus*. « *Ecce sanguis foederis* : Voici le sang de l'alliance. » Ex., xxiv, 8.

La conclusion s'impose. Il est impossible d'affirmer que le mot διαθήκη dans l'Écriture signifie exclusivement et toujours *testament*. Pour connaître sa signification exacte, il est nécessaire d'examiner le contexte, de tenir compte de toutes les circonstances et de suivre les bonnes règles d'interprétation du langage humain.

Or, dans les deux récits de la cène, ceux de Paul et de Luc, à côté du mot διαθήκη, *testamentum*, se trouve le mot καινή, *novum*. Il y a donc ici quelque chose qui se substitue, non à un testament, mais à l'antique contrat conclu entre Israël et Jahvé. Il faut traduire : « Cette coupe est la *nouvelle alliance*. » D'autre part, la ressemblance totale, l'identité absolue qu'on relève entre la phrase de Moïse et celle de Matthieu et Marc oblige à conclure que dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une convention de Dieu avec son peuple. Donc il est impossible que dans la formule de la cène le mot διαθήκη ne désigne rien qu'un *testament*. Ou bien on doit croire qu'il signifie *alliance* et pas autre chose ; ou mieux, puisque *berît* peut vouloir dire aussi bien *disposition* que *pacte* ; puisque l'Épître aux Hébreux, *loc. cit.* (voir encore Gal., iii, 13-17), semble présenter les paroles de Jésus au repas d'adieu à la fois comme ayant conclu un nouvel accord entre Dieu et Israël et comme ayant trouvé leur accomplissement par la mort du Christ ou enfin, puisqu'on doit « tenir compte du sens normal » du terme διαθήκη, on est autorisé à voir dans le sang de Jésus celui d'une alliance nouvelle qui est son *testament*. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 355. « Ce n'est d'ailleurs qu'une question de nuance. » On a

déjà fait observer avec raison « qu'il est facile de passer d'un sens à l'autre et que beaucoup d'écrivains catholiques (Bossuet par exemple) se sont plu à montrer dans l'Eucharistie le *testament du Seigneur*. Lebreton, *Diction. apol.*, art. *Eucharistie*, col. 1565.

Völker reconnaît que ces mots doivent s'expliquer par le récit de l'Exode et il conclut, lui aussi, qu'est annoncée ici une alliance dans le sang, dans le sacrifice du Christ. Mais il ajoute : « Est-il vraisemblable que Jésus lui-même ait fait de sa mort un équivalent des sacrifices rituels juifs et de tous leurs effets ? Étant donnée la position prise par le Maître à l'égard du service du Temple, il apparaît comme souverainement invraisemblable qu'il ait attribué à son supplice cette conception à la fois judaïque et culturelle. L'agonie de Gethsémani établit d'ailleurs le contraire. La déclaration : « Ceci est le sang de la nouvelle Alliance » ne peut pas émaner de Jésus, elle exprime la foi de la communauté primitive vingt ans après la cène, lorsqu'elle eut abandonné le culte du Temple. » *Op. cit.*, p. 42.

On le voit, cette affirmation est une hypothèse gratuite. L'auteur ne démontre pas et il ne pourra jamais prouver qu'à sa mort Jésus dut prendre par rapport à l'ancienne alliance l'attitude qu'il avait adoptée pendant sa vie. Völker est même obligé, pour établir sa thèse, de nier l'authenticité des paroles du Christ et il ne le fait pas pour des motifs de critique textuelle. Son opinion se heurte à un fait historique indéniable : c'est à Jésus et non à ses disciples que toute l'antiquité chrétienne attribue la fondation du Nouveau Testament. Quant au récit de Gethsémani, il ne contredit en rien les mots : *Ceci est mon sang de l'alliance*. Jésus a fort bien pu prononcer cette phrase et demander ensuite à son Père que *s'éloignât de lui le calice*, surtout s'il faisait suivre cette prière de l'acceptation du bon plaisir divin.

Mais si Völker a tort de faire remonter l'origine de ces mots aux premières communautés chrétiennes et non à Jésus, il a raison d'écrire : « Dès que cette pensée fut admise, la cène, le repas du Seigneur, fut assimilée aux sacrifices du temple, et on lui attribua toutes les vertus qu'avaient les antiques offrandes : par elle on glorifiait Dieu et on lui rendait grâces, on l'apaisait et on se le rendait favorable. Par elle, on entraînait en communion immédiate avec Jahvé. » *Op. cit.*, p. 45-50.

Völker a aussi raison de le faire remarquer : Les mots : « Ceci est mon sang de l'alliance », supposent nécessairement qu'à l'époque où ils étaient prononcés, donc dès la première génération chrétienne, le sacrifice s'opérait sous les deux espèces et non pas seulement avec le pain, comme le croit Lietzmann. S'ils ont été prononcés par Jésus, on doit conclure qu'il avait institué l'eucharistie sous les deux espèces. Le sang était un élément essentiel pour la conclusion d'une alliance calquée sur celle de l'Ancienne Loi. *Op. cit.*, p. 43, 44.

g) *Le Christ ne dit-il pas, d'après saint Luc, que la coupe de l'alliance est répandue pour les Douze, donc que la cène est un sacrifice ?* — Étudiant de plus près la formule que le troisième évangile fait prononcer par le Christ sur le vin, certains auteurs ont cru y découvrir une nouvelle preuve de l'immolation du Christ à la cène. La phrase est la suivante : Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.

Aux premiers mots, *ceci est la coupe*, τοῦτο τὸ ποτήριον, faut-il rattacher les derniers qui sont au même cas, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, *repandue pour vous* ? Le sens serait alors : *Cette coupe versée pour vous est la nouvelle alliance dans mon sang*. Un bon nombre d'interprètes — et ce ne sont pas seulement des théologiens catholiques, mais encore des grammairiens ou des critiques indépendants — adoptent cette traduction.

Voir De la Taille, *op. cit.*, p. 37, note 2 et Lamiroy, *op. cit.*, p. 210-211. Il est alors naturel de conclure : « Mon sang tel qu'il est dans la coupe, mon sang à la cène déjà et non pas seulement sur la croix est celui d'une victime, d'un sacrifice. Sans doute, il n'y a pas de différence entre celui qui est versé au Calvaire et celui qui l'est au repas d'adieu. Mais au Golgotha, ce n'est pas une coupe qui a été répandue pour les apôtres. Le Christ par les mots cités plus haut ferait donc allusion au sacrifice de la cène. C'est de cette oblation qu'il parlerait en disant : « cette coupe versée pour vous est la nouvelle alliance dans mon sang. »

Cette traduction est contestée. Bien qu'étant au nominatif, le dernier membre de la phrase, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, pourrait se rapporter au mot qui le précède immédiatement, αἷματι; car si ce dernier est au datif du moins est-il du même genre, il est neutre. La phrase signifierait donc : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang lequel est versé pour vous. » Telle est l'interprétation que propose le P. Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, p. 545, et elle n'est pas seulement la sienne. L'argument ne peut plus alors être présenté.

Quelle est la bonne version? Il est difficile de le savoir, car la phrase de Luc, étrange à première vue, s'explique par son origine. Le troisième évangéliste, comme le fait observer P. Batiffol, *L'eucharistie*, 8^e éd., Paris, 1920, p. 131, semble bien avoir ajouté à la formule de Paul : *Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang*, la fin de la phrase de Marc : « répandu pour beaucoup ». (Il a écrit *pour vous* comme il l'avait fait en parlant du pain et à l'imitation de l'apôtre.) Pourquoi a-t-il ainsi juxtaposé l'une et l'autre locution? Est-ce pour affirmer que la coupe et non pas seulement le sang est répandue, en d'autres termes pour attester que la cène est déjà un sacrifice? Est-ce pour un autre motif? Aussi longtemps que cette question n'aura pas été résolue, il sera impossible de tirer de cette particularité du texte une preuve en faveur du caractère sacrificiel de la cène.

h) *Le Christ s'offre pour être sur la croix l'agneau pascal de la délivrance.* — La cène peut être rapprochée d'une autre institution, la Pâque juive, et cette comparaison permet de mieux comprendre ce que fut le repas d'adieu.

Inutile de vouloir résoudre ici des problèmes fort discutés : quel jour de *nisán* Jésus-Christ fit-il avec les Douze au cénacle le repas dont les Synoptiques nous ont conservé le souvenir? A-t-il observé toutes les prescriptions du rituel juif? Si oui, comment a-t-il soudé au festin pascal l'institution de l'eucharistie? Il suffit de relever les paroles indiscutées que nous a conservées l'Écriture et les faits indéniables qu'elle nous rapporte. Si Matthieu et Marc, dans leur récit du dernier repas de Jésus avec ses disciples, ne signalent pas en termes exprès l'accomplissement du cérémonial de la fête juive, du moins tout aussi fortement que Luc, xxii, 8 et 13, ils nous font savoir que le banquet du cénacle fut célébré sur l'intention de Jésus désireux de « manger la Pâque avec ses disciples ». Marc., xiv, 12-16; Matth., xxvi, 17-19. Quant au troisième évangéliste, il a, dans sa relation de la cène, reproduit une parole du Christ manifestant de la manière la plus expresse cette volonté : « J'avais un grand désir de manger cette Pâque avec vous. » xxii, 15. Ainsi Jésus meurt dans la semaine où les Juifs célèbrent cette fête. Il est lui-même, dit Paul, notre agneau pascal immolé pour nous. I Cor., v, 7. On ne peut donc en douter : la cène ne fut pas sans aucun rapport avec la fête juive. Ou bien Jésus, respectueux de la Loi jusqu'au bout, a voulu, avant de célébrer l'eucharistie, accomplir une fois encore entièrement la Pâque légale : telle est l'opinion commune parmi les catho-

liques; ou bien il l'a « remplacée par l'institution d'une Pâque nouvelle qui ne pouvait se substituer à l'ancienne sans que celle-ci fût rappelée et comme célébrée dans celle qui lui succédait, l'agneau pascal étant inutile quand le Christ se donnait lui-même en nourriture. » Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, p. 337. Pour prétendre qu'il n'y a aucun rapport entre le repas d'adieu de Jésus et la Pâque juive, Lietzmann, *op. cit.*, p. 211-213, il faut supprimer les affirmations très claires des Synoptiques ou leur dénier sans aucune raison toute valeur : cette opinion n'est pas près de s'imposer. Voir Völker, *op. cit.*, p. 17 sq.

Or, si à l'origine l'immolation de l'agneau pascal fut, d'après la Loi, le rite qui permit la préservation des premiers-nés d'Israël, si elle devint dans la suite un mémorial de délivrance, elle fut en même temps un sacrifice. L'Exode, xii, 27, le déclare formellement : « Quand vos enfants vous diront : Que signifie pour vous ce rite sacré? vous répondrez : c'est un sacrifice de Pâque en l'honneur de Jahvé qui a épargné la maison d'Israël lorsqu'il frappa l'Égypte. » On trouve une affirmation semblable dans Ex., xxxiv, 25. Les écrivains du Nouveau Testament, Marc, xiv, 12, Luc, xxii, 7 et Paul, I Cor., v, 7, parlent eux aussi de l'immolation de la Pâque, ils emploient pour la désigner le verbe qui dans les Septante traduit d'ordinaire le mot *sacrifier*, Ex., xii, 27. Voir Berning, *Die Einsetzung der h. Eucharistie*, Munster, 1901, p. 149; Touzard, *La Pâque juive*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1914, t. xvii, p. 32 sq.; Lamiroy, *op. cit.*, p. 62; Pirot, art. *Agneau Pascal* dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. i, col. 157-158.

Donc, la mort de Jésus est un sacrifice, l'immolation d'un agneau pascal. Brinktrine, *op. cit.*, p. 31-33. C'est bien ce qu'affirme saint Luc. Il nous rapporte ce que Jésus dit avant d'instituer l'eucharistie : « Je ne mangerai plus cette Pâque jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au moment où le règne de Dieu sera venu. » Y a-t-il allusion aux joies des élus dans l'autre monde? On peut et on doit même le penser. Car Jésus avait comparé le bonheur ultraterrestre aux jouissances d'un banquet, Matth., viii, 11; puis, peu après l'institution de l'eucharistie, il devait faire aux apôtres cette promesse : « Je vous prépare un royaume comme mon Père me l'a préparé, afin que vous mangiez et buviez à table dans mon royaume, et que vous soyez assis sur des trônes pour juger les tribus d'Israël. » Luc., xxii, 29-30.

Pourtant cette explication à elle seule ne permet pas de comprendre complètement la parole du Christ. Sans doute, « la pleine réalité se trouvera dans l'éternité bienheureuse après la résurrection ». Mais, si le royaume de Dieu ne se réalise complètement qu'au ciel, il commence déjà sur la terre. Jésus l'a dit maintes fois. Donc, en ce monde déjà, la figure de la Pâque doit disparaître devant une réalité plus parfaite. A la présentation de deux éléments juifs, l'agneau et la coupe de vin, le troisième évangéliste fait succéder immédiatement le don du corps et du sang du Christ. Le parallèle est indéniable. « Luc... n'a parlé de la Pâque juive que pour lui donner son congé et dans les termes qui en faisaient plus expressément la figure de la Pâque nouvelle, c'est-à-dire de l'eucharistie. » Elle est vraiment « la réalité divine qui dans le royaume de Dieu donne sa plénitude à la fête antique. Le règne du Très-Haut commence ici-bas pour s'achever au ciel. Les paroles de Jésus dans saint Luc embrassent les deux perspectives; mais la première, celle de la terre, a déjà une réalité qui accomplit la Pâque juive. » Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, p. 542-543; Berning, *op. cit.*, p. 149-151. Cette vérité se manifeste si bien que les critiques les plus indépen-

dants s'accordent avec la théologie la plus orthodoxe pour le reconnaître. « L'évangéliste considère évidemment la dernière cène comme une fête pascale; il voit dans l'eucharistie elle-même une Pâque dont la réalité apparaîtra lorsque le royaume de Dieu sera venu. Les paroles : « Je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le royaume de Dieu » ne sont pas à prendre pour une simple allusion aux joies du royaume éternel... » ou au salut des hommes dans le ciel. « Mais il s'agit surtout de cette Pâque, de celle que Jésus va célébrer en ce moment, c'est-à-dire de la Pâque eucharistique. *C'est celle-là qui a son accomplissement dans le royaume de Dieu.* » Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, Ceffonds, 1908, p. 526.

Ainsi, à l'agneau immolé sur la croix les Douze participent au cours de la cène. Il faut donc que le corps et le sang de l'eucharistie consommés par eux soient ceux d'une victime. On ne mangeait pas de viandes immolées à la divinité si auparavant l'animal auquel elles avaient appartenu n'avait pas en fait été offert en sacrifice. Or, à ce moment de la cène, le Christ n'a pas encore été mis à mort. Jésus n'a pas rendu son dernier soupir. C'est donc pour un autre motif que déjà son corps et son sang consommés par les apôtres sont ceux de l'agneau pascal; c'est parce qu'à cet instant ils ont été offerts à Dieu par le Christ pour l'immolation sanglante du Calvaire.

Ces pensées ne sont pas seulement celles de théologiens croyants. Personne ne les a peut-être exposées avec plus de force et de clarté que A. Loisy, *op. cit.*, p. 523. « L'idée qui domine le récit de la cène dans les Synoptiques est que l'eucharistie devient la vraie Pâque des enfants de Dieu, le vrai sang de l'alliance; et l'eucharistie est cela, parce qu'elle figure et qu'elle est, en quelque façon, le Sauveur immolé pour le salut des hommes, comme l'agneau pascal a été immolé jadis pour le salut d'Israël... Cette conception de l'eucharistie est déjà dans saint Paul. La notion de sacrifice y est aussi apparente que celle de la communion à Jésus. »

Le Christ est notre Pâque à la cène : donc là déjà il est l'agneau immolé pour notre délivrance. Or, puisqu'il ne l'est pas encore par l'effusion du sang, il l'est par le don de sa vie à son Père pour l'holocauste sur la croix. Rien de plus juste que le mot cité plus haut : l'eucharistie est la vraie Pâque des enfants de Dieu, parce qu'elle est en quelque sorte le Sauveur immolé pour le salut des hommes. Le sang ne coule pas encore; mais déjà il est versé par le don du Christ et l'acceptation de Dieu.

i) *L'acte de la cène est expressément présenté comme une partie intégrante du sacrifice de la passion.* — Ne peut-on pas aller plus loin et montrer déjà dans le repas d'adieu un sacrifice, parce qu'il est donné comme le premier acte de la passion sanglante du Christ?

A coup sûr, la mort de Jésus fut la partie essentielle de son immolation, l'acte qui, selon le mot prononcé par le Sauveur, lui-même, *consomma* l'holocauste. Joa., xix, 30. Est-ce à dire que le seul moment où le Christ exhala son dernier soupir fut celui où s'opéra son oblation sanglante? Comme on l'a toujours cru, et ainsi que le prouve le mot traditionnel qui la désigne, comme le montrent à merveille tous les évangélistes, la passion se composa de toutes les souffrances physiques et morales qui amenèrent la mort de Jésus. Saint Thomas, par exemple, la fait commencer à la trahison de Judas. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXIII, a. 5, ad 3^{um}.

Or, dans chacun des récits de la cène, la pensée de la passion est mise en un puissant relief. Matthieu et Marc ne font connaître que deux épisodes du repas

d'adieu : l'annonce de la trahison de Judas et l'institution de l'eucharistie. Ils consacrent un aussi long développement à la relation de l'un (Matth., xxvi, 20-25; Marc., xiv, 18-21) et de l'autre fait (Matth., xxvi, 26-29; Marc., xiv, 22-25). Ils les introduisent tous deux par la même formule : *Pendant qu'ils mangeaient*, comme s'ils voulaient opposer la malice du traître à la bonté du Sauveur. Luc s'étend davantage sur les conversations tenues au cénacle. Mais en premier lieu et aussitôt après la présentation du pain et du vin eucharistiques, il fait annoncer par le Christ la trahison de Judas. xxii, 21-23. Paul ne parle de la cène que pour en rappeler l'origine et la sainteté afin de combattre les abus de Corinthe; il n'avait donc pas à mentionner les circonstances étrangères à l'institution de l'eucharistie et qui ne confirment en rien sa thèse. Néanmoins, il ne put s'empêcher d'écrire lorsqu'il voulut indiquer la date de la cène : « Ce fut dans la nuit où Jésus fut livré, » I Cor., xi, 23, comme s'il était impossible de séparer le repas d'adieu de la trahison de Judas.

D'autre part, cet événement fit certainement souffrir Jésus. Les disciples eux-mêmes en furent *profondément attristés*. Le langage du Christ révèle ce qu'il endure : « La main de celui qui me livre est avec moi à cette table... Le Fils de l'homme s'en va, mais malheur à celui par lequel il est trahi, il vaudrait mieux pour cet homme n'être pas né. » Matth., xxvi, 24; Marc., xiv, 21; Luc., xxii, 21. Impossible d'ailleurs que Jésus soit insensible à cet événement. Rien de ce qui est humain, à l'exception du péché, ne lui est étranger. D'ailleurs aussitôt après la cène, alors qu'il n'a encore été soumis à aucun mauvais traitement, il éprouve de l'angoisse et il déclare que son âme est triste jusqu'à la mort. Matth., xxvi, 37-38. Pourtant il n'était alors soumis qu'à des souffrances morales, mais elles sont représentées comme très douloureuses. Si le mot *passion* a un sens, on doit soutenir qu'il peut leur être appliqué. Elles débilitèrent son corps, elles contribuèrent avec tous les supplices postérieurs à le faire mourir, elles furent un des coups qui l'ont tué. A Gethsémani déjà, la sueur de Jésus, dit l'Évangile, devint comme des gouttes de sang qui coulaient jusqu'à terre. » Luc., xxii, 44.

Ainsi encadrée entre la trahison de Judas et l'agonie du Jardin des Oliviers, l'institution de l'eucharistie donnée par Jésus aux Douze, alors qu'il sait, qu'il déclare devoir être abandonné d'eux, Matth., xxvi, 31, renié par Pierre, Matth., xxvi, 34; Marc., xiv, 30; Luc., xxii, 34, et trahi par Judas, ne peut pas n'avoir pas été accompagnée d'une profonde tristesse. Non seulement Jésus annonça son immolation, s'offrit en holocauste, institua un mémorial de sa mort et fit participer ses disciples au nouvel agneau pascal; mais déjà son cœur saigna, déjà ce fut la passion, déjà commença et se continua le sacrifice qui se consummera sur la croix.

C'est là, dit Bérulle aux protestants, « ...le premier pas » de Jésus « pour aller à la mort, soit intérieurement en la pensée de son cœur, soit religieusement en la cérémonie qu'il institue, soit extérieurement en partant du cénacle pour aller au jardin où il devait verser son sang... et où l'ennemi avait son rendez-vous pour le prendre et le conduire au Calvaire... Vu et considéré que le Fils de Dieu n'aura pas attendu de s'offrir à la mort le seul instant de sa souffrance, et que sa charité aura prévenu et désarmé la malice et la rage des Juifs, et que nous le voyons en ce dernier souper n'avoir autre propos en la bouche avec ses apôtres que de sa mort et de sa passion, et qu'il la voyait présente au cœur et au dessein de Judas qui était avec lui en la même table et qu'il faisait même lors un mémorial perpétuel de cette souffrance, et qu'il

donnait à cette Pâque nouvelle et chrétienne le même agneau qui devait mourir pour notre rédemption à la croix... faut-il donner la géhenne à vos esprits pour vous faire croire qu'il a plu à Notre-Seigneur en l'acte de son testament de se souvenir de sa mort, et en présenter à Dieu l'offrande et l'acceptation volontaire? » Discours II, *Du sacrifice de la messe célébré en l'Église chrétienne*, c. XII, *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, p. 700-702.

j) Est-il démontré encore par l'agonie de Gethsémani que l'acte de la cène a constitué Jésus à l'état de victime pour le sacrifice sanglant? — Le P. de la Taille, non content de mettre fort bien en valeur l'argument qui précède, *op. cit.*, p. 85-88, croit pouvoir le compléter de la manière suivante.

Après la cène, à Gethsémani, Jésus dit ces mots : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi; cependant qu'il ne soit pas fait comme je veux, mais comme vous voulez. » Matth., xxvi, 39; cf. Marc., xiv, 36; Luc., xxii, 42. Donc, à ce moment, le Christ voit qu'il lui faut boire une coupe dont il désirerait qu'elle s'éloignât. Or, au contraire, avant la cène, il paraissait pleinement libre et très désireux de se donner pour nous. Pourquoi ce changement? Parce qu'au repas d'adieu, Jésus s'est livré en holocauste à son Père et que cette oblation a été acceptée. Il est donc obligé d'exécuter, quoi qu'il lui en coûte, ce qu'il a promis. Cette explication concilierait des textes en apparence contradictoires, les uns où il est affirmé que Jésus s'est offert librement à une mort que son Père ne lui avait pas imposée par un précepte proprement dit; les autres qui louent son obéissance dans sa passion et sur la croix. De la Taille, *op. cit.*, p. 89.

Ce raisonnement est ingénieux. Mais peut-on le présenter sans dépasser le témoignage des Synoptiques? Ils nous affirment que, dans sa prière, Jésus fait appel à la toute-puissance de son Père, qu'il exprime le désir de ne pas boire la coupe de la passion, mais qu'en même temps il déclare soumettre sa volonté humaine à la volonté divine. C'est beaucoup assurément, mais c'est tout. Aussi d'innombrables commentateurs ont lu cette prière sans jamais soupçonner qu'elle affirme le caractère sacrificiel de la cène. Elle ne l'attesterait d'ailleurs que si, avant l'institution de l'eucharistie, Jésus ne s'était pas encore offert à son Père; si, jusqu'à ce moment, il était libre de s'immoler sur la croix, s'il lui avait été impossible de faire auparavant la prière de Gethsémani. En était-il ainsi? Les Synoptiques ne le disent pas, ils ne donnent aucune réponse à cette question. Il semble donc impossible de démontrer par la seule teneur de la supplication de Jésus à Gethsémani que la cène fut un sacrifice.

k) Conclusion. — Force est de le constater : après avoir écouté le langage et vu le geste de Jésus, les Douze durent croire qu'il offrait un sacrifice. Le Christ renonçait, en l'honneur de Dieu auquel il s'offrait, à des biens qui lui appartenaient, à ceux qui étaient d'avantage sa propriété, à son corps, à son sang et à sa vie. La victime n'était pas une de celles que nommait la loi antique, mais elle avait plus de prix encore, elle était pure entre toutes, elle était celle qu'avait entrevue Isaïe. Comme jadis les animaux étaient officiellement amenés dans le temple, Jésus se présentait solennellement à la face de Jahvé. C'était bien comme toutes les victimes de l'ancienne Loi pour être substitué à autrui : Jésus se livrait pour les Douze, à leur place et à leur profit, il substituait sa vie à la leur. Aussitôt son supplice commençait : la souffrance n'était encore que morale mais déjà, comme toute douleur, elle portait atteinte aux forces physiques de la victime. Bien plus, si Jésus ne versait pas en fait immédiatement tout son sang, si son corps n'était pas aussitôt mis à mort, du moins l'immolation prochaine était annoncée, sym-

bolisée. Déjà elle était ratifiée par Dieu comme l'avait été le sacrifice d'Isaac avant d'être accompli. D'ailleurs, puisque déjà les Apôtres recevaient un morceau de la victime et buvaient son sang, c'est qu'à cet instant même, d'une certaine manière, l'immolation de Jésus était commencée. De même qu'autrefois sur le Sinaï le sang sacrifié avait aspergé l'autel et le peuple, de même une partie du sang de Jésus devait aller à Dieu et une partie être répandue sur les fidèles qui le buvaient : tel est bien le rite de l'alliance et de l'expiation. Ainsi encore comme en certains sacrifices, tandis que des membres de la victime étaient réservés au feu pour rester la part de Dieu et d'autres consommés soit par les prêtres, soit par eux et les donateurs, admis les uns et les autres à l'honneur d'être les convives de Jahvé et de participer à son festin, de même le corps du Christ était appelé à devenir par une mort volontaire et violente le bien propre du Très-Haut, et ce même corps était servi aux apôtres qui entraient ainsi dans la communion la plus intime qu'il est possible d'imaginer et avec Jésus et avec Jahvé. Les Douze qui furent témoins de la première cène assistaient certes à un acte inouï, sans précédent. Pourtant ils y retrouvaient ce qu'ils étaient habitués à voir en tout sacrifice, et ils pouvaient comprendre qu'à ce moment même commençait l'immolation rituelle des temps nouveaux.

2° *Autres textes néotestamentaires.* — Trouve-t-on dans d'autres récits du Nouveau Testament des textes qui confirment ou qui nient le caractère sacrificiel attribué au repas d'adieu par Paul et les Synoptiques? — 1. *Le quatrième Évangile.* — Il est certain que les formules de l'institution ressemblent fort à certaines paroles prononcées par Jésus dans le discours sur le pain de vie. Les phrases *Mangez, ceci est mon corps. Buvez, ceci est mon sang*, concordent avec les mots : *Celui qui mange ma chair et celui qui boit mon sang...* Joa., vi, 56. De même la promesse : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde*, Joa., vi, 51 (52 dans la Vulgate), fait penser à la déclaration de Jésus présentant le pain aux Douze : *Ceci est mon corps donné pour vous*. Luc., xxii, 19.

Jésus déclare-t-il donc aussi dans le quatrième évangile que sa chair est à la cène offerte en sacrifice? Les commentateurs et les théologiens qui l'affirment invoquent la promesse citée plus haut : « Le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde. » vi, 51 (52). Cette leçon est celle qui est le mieux attestée, le plus communément admise (Von Soden, Nestle, Vogels, Loisy, Lagrange). Il en est deux autres. L'une d'elles exprime un mot qui est sous-entendu dans la leçon précédente : « Le pain que je donnerai c'est ma chair que je donnerai pour la vie du monde. » Ce texte qu'on retrouve en certains manuscrits a été adopté par Maldonat et Tischendorf (7^e édit.). Une autre leçon rend la pensée plus claire, mais n'est attestée que par le *Sinaiticus* et Tertullien : « Le pain que je donnerai pour la vie du monde est ma chair. » Elle est proposée par Tischendorf (8^e édit. de Gebhardt) et par Calmes. On est tenté « d'y voir un arrangement pour aboutir à plus de netteté ». Lagrange, *Évangile selon S. Jean*, Paris, 1925, p. 183.

Que l'on choisisse l'une ou l'autre lecture, il est certain qu'il est parlé en cette phrase de l'eucharistie et de la passion, Lagrange, *loc. cit.*; les deux idées sont « étroitement associées ». Loisy, *Le quatrième évangile*, Paris, 1921, p. 242. Cette affirmation est démontrée dans l'art. EUCHARISTIE, t. v, col. 997-998.

Une relation est établie entre trois termes : *pain, chair, vie du monde*. — Il en est deux, l'eucharistie et le corps du Christ qui sont donnés pour identiques : *pain = chair*. Les trois leçons s'accordent à le reconnaître. Mais à quoi doit être rapportée la *vie du monde*?

Est-ce immédiatement au pain? On s'en souvient, c'est ce que prétend la 3^e leçon citée plus haut : « Le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair ». Si on l'accepte, on est tenté de soutenir qu'à la cène déjà Jésus s'est offert en sacrifice et qu'en présentant son corps sous les apparences du pain, il l'a livré pour le salut des hommes. Ainsi pense Calmes qui adopte cette lecture. Il conclut : « Dans cette phrase... se trouvent confondues les prédictions de la passion et la promesse du pain eucharistique, et cela sans qu'il y ait équivoque; car l'eucharistie est, en même temps qu'un sacrement, un véritable sacrifice, un mémorial de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » *Évangile selon S. Jean*, Paris, 1904, p. 252-253. Pourtant même sous cette forme : « Le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair », la phrase de Jésus ne pourrait-elle pas faire allusion non à l'oblation de la cène, mais à l'efficacité salutaire du pain eucharistique en chacun des communicants? Jésus annoncerait alors le sacrement sans parler du sacrifice. On peut poser la question, et il est difficile, à la seule lumière du texte biblique, de la résoudre.

Si au contraire on préfère l'une ou l'autre des deux premières leçons, c'est immédiatement à la chair que se rapporte la vie du monde. On lit alors : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair*. Puis on sous-entend ou on ajoute les mots : *que je donnerai*, et enfin on termine ainsi la phrase : *pour la vie du monde*. Cette fois ce qui est offert pour le salut des hommes, c'est le corps : le sacrifice de la passion est directement annoncé. Faut-il conclure qu'il n'est pas parlé de l'eucharistie comme d'une oblation? Ce serait peut-être aller un peu vite. Des exégètes détachés de toute confession religieuse sont d'accord avec les croyants pour reconnaître que dans le contexte domine la pensée du Christ donné en nourriture comme chair et sang dans un état de mort. Il faut en effet observer que dans les versets suivants, 53-56, Jésus insiste sur la séparation des deux éléments, images de son immolation : quatre fois il parle de l'eucharistie comme de l'acte par lequel on mange sa chair et on boit son sang. Pourquoi d'ailleurs associe-t-il dans la même phrase le pain au corps donné pour la vie du monde? S'il avait voulu seulement affirmer l'identité de cette nourriture avec sa chair réelle, il aurait pu dire : le pain que je vous donnerai, c'est ma chair que vous voyez, ma chair née de Marie, etc... Puisqu'au contraire il assimile cet aliment au corps immolé pour le salut des hommes, c'est, semble-t-il, que l'eucharistie et la passion sont une même chose, donc un même sacrifice; c'est qu'à la cène comme au Calvaire est offerte à Dieu la chair du Christ, ici sous l'apparence de pain, là sans voile et sous sa forme naturelle. La phrase elle-même semble l'exiger, ajoute-t-on : Qu'il soit sous-entendu (première leçon) ou exprimé (deuxième leçon), le verbe *donner* s'y trouve en réalité deux fois. Le pain que je donnerai, c'est ma chair que je donnerai (ces trois mots sont sinon expressément répétés du moins exigés par le sens) pour la vie du monde. Or le même verbe employé deux fois à si faible distance doit avoir le même sens dans l'un et l'autre cas. Conclusion : Puisque la chair donnée pour la vie du monde c'est celle qui est offerte à Dieu en sacrifice, donc le pain que Jésus donnera, c'est l'aliment eucharistique offert à Dieu en sacrifice. En d'autres termes, le corps du Seigneur distribué aux Douze est à la cène déjà présenté à Dieu comme la victime qui doit être immolée sur la croix. De la Taille, *op. cit.*, p. 79-81.

Ces raisonnements sont ingénieux, mais un peu subtils. En les admirant, on est tenté de se demander si tout ce qui est ainsi découvert dans le texte de Jean s'y trouve réellement. Jésus insiste sur les deux éléments *nourriture* et *brevage* : ne serait-ce pas tout

simplement parce qu'en fait le fidèle doit accomplir les deux actes : *manger son corps* et *boire son sang*? De ce que le Christ, dans une même phrase, annonce l'eucharistie et la passion, faut-il conclure qu'il enseigne par ces mots l'identité de l'immolation de la croix et du sacrifice de la cène? Ne peut-on pas expliquer autrement la juxtaposition des deux promesses? Plus d'une hypothèse peut être imaginée. Le P. Lagrange propose la suivante : « Le pain donne la vie à chacun... L'immolation de la chair... donne la vie au monde. » *Op. cit.*, p. 183. Rien de plus naturel que ce rapprochement dans les discours du c. vi qui décrit les divers moyens par lesquels Jésus nourrit les âmes. Quant à l'impossibilité d'attribuer dans la même phrase au verbe *donner* deux sens différents et de comprendre ainsi le texte : « le pain que je distribuerai aux Douze est la chair que j'offrirai à Dieu pour le salut du monde », elle existerait, peut-être, si Jean était un écrivain classique, soucieux d'éviter toute redite équivoque et toute obscurité. Veut-on avoir la preuve que les auteurs bibliques emploient à faible distance le même verbe *donner* pour lui faire signifier deux actes différents, une première fois *distribuer aux hommes* et une seconde *offrir à Dieu*, il suffit de se rappeler saint Luc : Jésus « ayant pris du pain, ayant rendu grâces, le rompit et le leur (aux disciples) donna (*distribua*) disant : Ceci est mon corps donné (*offert* à Dieu) pour vous. » Luc., xxii, 19.

En réalité, après avoir ainsi pesé le pour et le contre, force est de conclure : D'après saint Jean, pain = chair du Christ = vie du monde. Mais comment le pain est-il la vie du monde, c'est ce que l'auteur ne nous a pas dit en termes exprès.

Il est un grand nombre d'autres termes du quatrième évangile où des critiques, Loisy par exemple, ont cru découvrir des allusions à la cène. Déjà il a été dit quel cas il faut faire de ces rapprochements ingénieux, mais dont la plupart sont discutables. Voir art. EUCHARISTIE, t. v, col. 1068-1069.

Un passage du quatrième évangile doit pourtant être souligné, le c. xvi, qui contient la prière dite sacerdotale. Sans doute, Lagrange a pu écrire à bon droit : « Supposer avec Loisy » que cette supplication « peut être l'eucharistie particulière d'un prophète, c'est se moquer. » *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 384. Toutefois, on l'a fait observer : entre ce morceau et les piéres eucharistiques de la *Didachè* (ix-xx) il reste « quelques analogies » et ce chapitre a pu être présenté comme un modèle des anaphores chrétiennes primitives. « Jésus y parle — déjà des Pères de l'Église l'avaient remarqué — comme grand prêtre, comme médiateur entre Dieu et les apôtres. Il expose à son Père qu'il a terminé son œuvre propre et il lui recommande de la continuer par ceux qu'il lui a donnés et qu'il a formés pour cela, dans l'unité de la doctrine qu'il leur a enseignée et dans l'amour que le Père a pour Lui. » Lagrange, *op. cit.*, p. 435. Ce langage et cette attitude sacerdotale, ces paroles qui ont pu inspirer les improvisateurs ou les rédacteurs des antiques liturgies du sacrifice, ne donnent-ils pas à penser qu'à la cène Jésus a vraiment fait acte de prêtre, offert à Dieu pour les siens le corps et le sang qu'il devait immoler sur la croix?

Une parole de cette prière sacerdotale encourage à le croire. Jésus dit, xvii, 19 : « Je me consacre moi-même pour eux (les Apôtres) afin qu'ils soient eux aussi consacrés en vérité. » Le verbe employé est ἁγιάζω, « rendre sacré », mot qui sert pour désigner la sanctification du pontife et celle des victimes. Aussi des anciens et des modernes s'accordent-ils à reconnaître que par cette phrase Jésus déclare s'offrir en sacrifice. Voir De la Taille, *op. cit.*, p. 88, qui cite comme tenants de cette interprétation saint Jean Chryso-

stome, saint Cyrille d'Alexandrie, Rupert, saint Thomas, Cajétan. Ainsi pensait Bossuet. Parmi les contemporains on peut encore nommer Knabenbauer, Calmes, Durand, Loisy. Voir le commentaire de Lagrange. « *Je me sanctifie pour eux afin qu'ils soient sanctifiés.* » Le sens est le suivant : *Prêtre et victime*. Je m'offre à Dieu comme une chose *sainte* pour les apôtres, afin qu'ils trouvent en moi la *sainteté* dont ils ont besoin pour être à leur tour *prêtres et victimes*. Le sacrifice dont il est parlé ici est à coup sûr celui de la croix : ainsi le comprennent généralement les commentateurs de ce passage. Il faut bien noter toutefois que Jésus ne dit pas : *Je me consacrerai*, mais *je me consacre*. Il est donc tout naturel et légitime de penser qu'« à ce moment même », Lagrange, *op. cit.*, p. 448, le Christ se voue à Dieu pour être l'agneau pascal immolé sur la croix.

Ainsi d'après le quatrième évangile, le *pain de vie* est présenté comme donné pour le salut du monde; et ce peut être, non seulement à cause de son action dans l'âme des communiant, mais aussi parce qu'à la cène déjà Jésus s'offre en sacrifice : sa prière sacerdotale et notamment la phrase où il se pose en prêtre et en victime semblent bien l'attester.

2. *L'Épître aux Hébreux*. — Le concept du Christ pontife se retrouve dans l'*Épître aux Hébreux*.

Jésus y est déclaré *grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech* et partant supérieur à tous les ministres de l'ancienne loi. Chaque année, le souverain pontife d'Israël, en la fête de l'expiation, pénétrait dans le Saint des Saints pour y obtenir par l'aspersion d'un sang animal une purification de ses fautes et de celles du peuple, qui était toujours à recommencer. Le Christ, *grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech*, est entré par sa mort dans le ciel et, en montrant son sang à son Père, il obtint une fois pour toutes la rémission de tous les péchés, scella une nouvelle et meilleure alliance de Dieu avec les hommes. Tel est le thème que développent six chapitres de cette lettre. v-x.

On voit aussitôt l'importance du titre de *grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech*. Aussi l'auteur ne se contente-t-il pas de l'attribuer à Jésus. Pour justifier le rapprochement, il montre comment se ressemblent ces deux pontifes. Ils ont mêmes fonctions, celles de prêtre du Très-Haut, de roi de justice (Melchisédech) et de paix (Salem). vii, 1-2. L'un apparaît, l'autre est sans origine ni fin. vii, 3. Aucun ne naît de la tribu sacerdotale. vii, 13-14. Tous deux sont supérieurs à Lévi et à l'ordre d'Aaron. vii, 4-10. Chacun est unique en sa série, il est sans successeur, vii, 22-24, et n'a offert qu'un sacrifice. vii, 27. Ni l'un ni l'autre n'est investi du sacerdoce par la loi de descendance charnelle, vii, 16; ils sont l'objet d'une vocation divine. En faveur du Christ, il y eut un serment de Dieu, comme jadis pour Abraham au temps de Melchisédech. vi, 13-20; vii, 20-21. C'est ce que l'épître expose longuement. v-vii. Aussi peut-elle dire que Jésus est *grand prêtre à la ressemblance de Melchisédech*, vii, 15, et réciproquement que ce dernier a été pareil au Fils de Dieu. vii, 3.

Il est donc naturel que l'*Épître aux Hébreux*, à plusieurs reprises, v, 6-10; vi, 20; vii, 11, 17, 21, applique au Christ le *ps. 4* du psaume *cix* (cx de l'hébreu) : « Le Seigneur l'a juré : il ne s'en repentira pas. Tu es prêtre pour toujours à la manière de Melchisédech ». Déjà nous le savons par les Synoptiques, Matth., xxii, 41-46; Marc., xii, 35-37; Luc., xx, 41-44, les scribes contemporains de Jésus tenaient ce poème pour messianique et les apôtres ont partagé ce sentiment. Act., ii, 34; I Cor., xv, 25; Eph., i, 20-22; Hebr., *loc. cit.* et i, 3; v, 6, vii, 1; x, 12-13; I Petr., iii, 22.

D'après ce psaume que les Septante et le texte massorétique attribuent à David, le Messie doit être non

seulement un roi conquérant, mais encore un prêtre. La fin du *ps. 4* résout une difficulté. Puisque le Messie sera le fils de David, comment peut-il être investi du sacerdoce dont les fonctions sont réservées à la tribu de Lévi, à la famille d'Aaron? La réponse est tirée de l'Écriture elle-même. Le livre de la Genèse ne parle-t-il pas d'un roi Melchisédech qui n'appartenait ni à la famille sacerdotale, ni même à la race d'Abraham et qui fut pourtant le prêtre du Très-Haut? De même, dit le psaume, le Messie descendant de David sera souverain victorieux et investi du sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech.

Nous sommes ainsi ramenés au texte de Gen., xiv, 17-19. « Comme Abraham revenait vainqueur de Chodorlahomor et des rois qui étaient avec lui, le roi de Sodome alla à sa rencontre dans la vallée de Save, c'est la vallée du Roi. Melchisédech, roi de Salem, *présenta du pain et du vin; il était prêtre du Dieu Très Haut*. Il bénit Abraham et dit : *Béni soit Abraham par le Dieu Très Haut qui a créé le ciel et la terre; béni soit le Dieu Très Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains.* » Tel est le texte hébreu. Certains commentateurs ont pensé que Melchisédech se contenta de ravitailler Abraham et ses hommes. Toutefois la réflexion : *Il était prêtre du Dieu Très Haut* ne se comprendrait guère et serait mal placée. Elle suit immédiatement les mots : *Il présenta du pain et du vin*. Or, si ce renseignement sur le sacerdoce de Melchisédech n'était donné que pour mieux éclairer le lecteur sur cette étrange personnalité, ne semble-t-il pas qu'il devrait se trouver à un autre endroit de la phrase, à côté de la mention « *roi de Salem* »? On ne peut pas dire d'autre part que cette affirmation : « *il était prêtre* » figure là où elle est pour justifier la bénédiction donnée par Melchisédech, cette qualité n'étant pas requise pour l'accomplissement de cet acte : un roi, un père peuvent bénir. Aussi des interprètes de ce passage ont conclu que la qualité de prêtre explique la présentation de pain et de vin, et atteste son caractère d'offrande religieuse faite au Dieu Très Haut. C'est la pensée de la Vulgate : *Melchisedech, rex Salem proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi*, *ps. 18*. Le texte hébreu insinue cette interprétation ou du moins ne la contredit pas. Voir Lesêtre, art. *Melchisedech*, *Diction. de la Bible*, t. iv, col. 939-940.

On devine quelle a été la conséquence. De nombreux écrivains chrétiens — le premier fut Clément d'Alexandrie — proposèrent cette conclusion : Le psaume *cix* (cx) et l'*Épître aux Hébreux* affirment que Jésus fut *prêtre selon l'ordre de Melchisédech*. Or, la Genèse nous apprend que le roi de Salem *offrit au Très-Haut un sacrifice de pain et de vin*. *Sacrifice* est donc la cène, *sacrifice* est aussi la messe. Bellarmin, Petau, Thomassin ont relevé de très nombreux textes de Pères où sont émises soit ces deux conclusions, soit l'une d'entre elles. Voir aussi De la Taille, *op. cit.*, p. 68 sq.

Aussitôt surgit une objection faite déjà par les Réformateurs du xvi^e siècle et maintes fois présentée. L'*Épître aux Hébreux* n'a nulle part proposé ce rapprochement. Or, l'auteur s'ingénie à relever les plus minuscules ressemblances qui peuvent exister entre Melchisédech et le Christ. Il les cherche à la loupe, il en découvre qui sont purement verbales, qui surprennent le lecteur moderne, à quoi celui-ci n'aurait jamais pensé. Si donc l'auteur de l'*Épître* avait cru que le Sauveur offre en sacrifice le *pain et le vin* de la cène, comme Melchisédech a jadis fait une oblation rituelle des mêmes mets, avec quel empressement il aurait souligné cette similitude qui aurait été, en faveur de sa thèse, le meilleur argument!

Depuis longtemps (cf. S. Jérôme, *Epist.*, lxxiii, ad *Evangelium*, n. 2, P. L., t. xxii, 677) on a essayé d'ex-

pliquer ce silence étrange et qui, comme l'avoue, Franzelin, *De ss. eucharistiae sacramento et sacrificio*, Rome, 1868, p. 338, constitue vraiment une *difficulté*. D'abord on a fait observer que l'auteur de l'épître lui-même semble ne pas vouloir dire tout ce qui sera possible sur cette ressemblance. En effet, aussitôt après une phrase où il affirme que Jésus « est déclaré par Dieu grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech », v, 10, il ajoute immédiatement : « Sur ce sujet nous aurions beaucoup à dire et des choses difficiles à exposer, étant donné que vos oreilles sont devenues dures. » v, 11. Un peu après, vi, 1, il dit qu'il laisse « l'enseignement élémentaire sur le Christ » pour aborder « ce qui est parfait », donc des doctrines plus hautes. La comparaison du pain et du vin de la cène avec le sacrifice de Melchisédech aurait-elle été omise, parce que trop *difficile à exposer*, v, 11, aux destinataires de l'épître, ou au contraire parce que le récit du repas d'adieu décrit par les Synoptiques fait partie de l'enseignement « élémentaire » connu de tous les chrétiens ? Ce serait une des « bases » de la foi que l'auteur ne croirait pas devoir « poser à nouveau ». vi, 1. Il n'est pas interdit de faire ainsi appel à l'épître pour expliquer son silence, puisqu'elle suggère elle-même cette explication.

Il semble bien d'ailleurs que l'auteur ne pouvait « guère s'arrêter à cette signification typique sans compromettre sa thèse et énerver son raisonnement ». F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. 1, p. 531. Que veut manifestement l'épître adressée aux *Hebræi*, c'est-à-dire à des disciples venus du judaïsme et qui peut-être n'étaient pas sans regretter le culte mosaïque ? Elle se propose de leur montrer qu'ils possédaient un sacerdoce supérieur à celui d'Aaron, un sacrifice plus saint que celui de la Loi : Jésus, prêtre selon l'ordre de Melchisédech, a offert son sang et il est entré avec lui dans le ciel pour y obtenir la rémission de tous les péchés. Les lecteurs étaient obligés de convenir que l'immolation d'un juste sur la croix l'emportait en valeur sur celle de vils animaux. Mais si la lettre avait parlé du pain et du vin de Melchisédech et du Christ, peut-être les destinataires auraient-ils été tentés de croire au contraire que le rite mosaïque avait plus d'importance que celui des chrétiens, et que le prêtre juif possédait une dignité supérieure à celle de Jésus. En effet, la Loi faisait offrir à Dieu des gâteaux de fleur de farine et des libations de vin, sang de la grappe. Mais ces oblations étaient considérées comme beaucoup moins importantes que les sacrifices d'animaux, et elles les accompagnaient comme un complément. Si donc l'épître avait rappelé que Melchisédech et le Christ présentaient tous deux au Très-Haut du pain et du vin, quelques-uns des *Hebræi*, des juifs de la veille, auxquels était destinée la lettre auraient pu conclure à la supériorité d'Aaron et de son rituel.

De même, puisque, d'après cette épître, le Sauveur par une oblation unique obtient pour toujours la perfection aux élus, x, 14 ; puisque, les fautes une fois expiées, il n'y a plus lieu de faire de nouveau des offrandes pour le péché, x, 18 ; puisque, la répétition des anciens rites s'expliquait uniquement par leur inefficacité, x, 1-4, il était difficile d'opposer aux cérémonies légales le geste de la cène qui se réitère dans les assemblées chrétiennes. L'auteur n'aurait pu le faire sans « s'obliger à expliquer comment le sacrifice eucharistique reproduit, commémore et ne multiplie pas le sacrifice sanglant du Calvaire ». Prat, *op. cit.*, p. 531. On comprend qu'il ait hésité à engager dans cette voie des lecteurs « lents à comprendre », v, 11, des « enfants », v, 13, qui ont encore besoin « qu'on leur enseigne les premiers éléments des oracles de Dieu ».

Il est une autre explication qui semble naturelle.

L'Épître aux Hébreux est un écrit bien composé et où se trouvent des divisions très apparentes. Or, dans les c. viii, ix, et x, 1-18, il est parlé du sacrifice de Jésus : aux victimes juives, aux rites de la fête de l'expiation, au cérémonial de la fondation de l'antique alliance est opposée la mort du Christ sur la croix, son entrée dans le Saint des Saints du ciel avec son sang, grâce auquel est conclu un nouveau pacte d'amitié entre Dieu et le véritable Israël. Tel est le sujet de toute cette partie de la lettre. Dans la précédente, au contraire, la question étudiée est celle du sacerdoce. L'auteur ne considère pas encore le sacrifice. Déjà il sait qu'il comparera bientôt et avec complaisance, l'immolation du Christ aux holocaustes du Sinaï et du Kippour. Il se garde donc bien de troubler à l'avance l'esprit du lecteur en lui présentant alors le rite de la cène et celui de Melchisédech. Plus loin, il comparera sacrifice à sacrifice. Ici, au contraire, il oppose sacerdoce d'Aaron à sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech. La mention des offrandes du pain et du vin n'eût pas été à sa place et, d'autre part, nous avons dit pourquoi elle ne pouvait pas figurer dans le long développement où les victimes juives sont comparées au sang du Christ.

Enfin, il n'est peut-être pas nécessaire de chercher tant d'explications. Les destinataires de l'épître pouvaient fort bien, comme Josèphe, *Antiq. jud.*, I, x, 2, croire que Melchisédech n'avait pas offert un sacrifice de pain et de vin, mais qu'il avait seulement donné à Abraham et à ses soldats la nourriture dont ils avaient besoin. L'auteur de l'épître aurait alors évité d'employer un argument qui aurait été sans valeur à leurs yeux.

On le voit : du silence de l'épître aux Hébreux sur une similitude possible entre la présentation du pain et du vin par Melchisédech et la bénédiction par Jésus de ces deux mêmes éléments à la cène, on ne saurait conclure que, d'après cette lettre, l'acte du Christ n'était pas un sacrifice.

Cet écrit d'ailleurs ne laisse-t-il pas entendre qu'un rapport existe entre le repas d'adieu et la mort du Sauveur ? A qui en douterait, il serait facile d'opposer les trois faits suivants :

Premièrement, il est affirmé quatre fois dans cette épître, et en termes exprès, que l'immolation du Calvaire fut un sacrifice, vii, 27 ; ix, 14 ; ix, 28 ; x, 14. Or, à deux de ces endroits, vii, 27 ; ix, 14, l'auteur note que le Christ s'est offert lui-même, *ἑαυτὸν ἀνενέγκας* ; *ἑαυτὸν προσήνεγκεν*. Deuxième fait : pour désigner l'immolation du Christ, l'épître dit tantôt qu'il a offert son propre corps, x, 5-10, tantôt qu'il a présenté son sang, ix, 12, 14, etc... Ce sang est appelé celui de l'alliance, x, 29 ; xiii, 20 ; *alliance nouvelle*, viii, 13 ; ix, 15 ; xii, 24 ; *alliance pour la rémission des péchés*, x, 16-17. Enfin, la scène du Sinaï où fut scellé dans le sang l'antique pacte de Jahvé avec Israël est rappelée en termes exprès : l'auteur cite les paroles même de Moïse : *Voici le sang de l'alliance*, ix, 18-20.

Puisqu'il en est ainsi, n'est-on pas amené à tirer la conclusion suivante : S'il est un endroit où, d'après les évangélistes et saint Paul, le Christ s'est offert lui-même, c'est le cénacle. Sans doute, au Calvaire, il mourut parce qu'il le voulut ; pourtant on ne saurait nier qu'il fut crucifié *par autrui*, tandis qu'au repas d'adieu aucun tiers n'intervient. C'est lui seul qui se donna. Quant à la distinction du corps et du sang, elle ne s'opéra pas seulement au Golgotha, mais encore à la cène. Les mots de l'épître : *oblation du corps, sang, sang de l'alliance, sang de la nouvelle alliance, sang de la nouvelle alliance pour la rémission des péchés*, rappellent de la manière la plus indiscutable le vocabulaire du repas d'adieu. La phrase de

Moïse citée par l'épître est celle-là même que Luc fait prononcer par Jésus : *Ceci est le sang de l'alliance*. Ces constatations n'obligent-elles pas à reconnaître que l'auteur ne peut parler de la *croix* sans penser en même temps à la *cène* et qu'en son esprit un concept appelle l'autre. Rien de plus légitime à ses yeux, puisqu'il affirme que le Christ s'est offert en victime dès son entrée dans le monde, x, 5-9, et que, dès cet instant il a été déclaré prêtre par Celui qui l'a engendré, v, 5-6. Il ne semble donc pas que nous dépassions les affirmations du texte si nous disons que, d'après l'Épître aux Hébreux, à la cène déjà, le Christ commençait l'offrande de son corps et de son sang pour la consommer sur la croix et au ciel.

Un critique peu suspect de complaisance excessive à l'égard de l'exégèse catholique n'a pas été sans remarquer dans cet écrit la connexion qui relie les deux mystères. Après avoir relevé, comme nous l'avons fait plus haut, les phrases où il est parlé de l'oblation du corps du Christ et du sang de l'alliance, Loisy ajoute : « Ces deux idées pauliniennes » « essentiellement liées à la cène eucharistique sont à la base de toutes les spéculations de l'Épître aux Hébreux sur le sacerdoce du Christ et sur son sacrifice unique. » La lettre « part en quelque sorte de l'eucharistie pour interpréter en sacrifice le crucifiement de Jésus, la distinction du corps et du sang étant en rapport avec le rituel de la cène. » *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 351. Nous sommes loin de l'opinion des théologiens anticatholiques d'après lesquels l'épître ignore l'eucharistie. Si au contraire on soutient que, pour l'auteur, le Christ voulut au repas d'adieu offrir à son Père le corps et le sang qu'une fois pour toutes il immola sur la croix, toute difficulté disparaît, l'auteur pouvant le déclarer prêtre selon l'ordre de Melchisédech, sans avoir à parler du pain et du vin qui en eux-mêmes ne sont pas matière d'un sacrifice. Il n'avait pas à mentionner une oblation de la cène distincte de l'oblation unique de la croix, puisque pour lui il n'existait qu'une seule offrande, commencée au cénacle et continuée au Golgotha.

III. LA CÈNE CHRÉTIENNE ÉTAIT-ELLE TENUE POUR UN SACRIFICE? — Pour répondre à cette question, interrogeons successivement Jésus et les apôtres.

1^o *Le renouvellement du repas sacrificiel d'adieu est ordonné par Jésus*. — Saint Paul rappelle aux Corinthiens qu'après avoir dit sur le pain : « Ceci est mon corps pour vous », Jésus ajouta : « *Faites ceci en mémoire de moi*. » De même après avoir prononcé sur la coupe les mots : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang », le Christ conclut : « *Faites ceci, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi*. » I Cor., xi, 24-25.

Déjà il a été prouvé que le texte ne veut pas dire : « *Faites ce pain en mémoire de moi* », comme si l'eucharistie était un simple symbole commémoratif. EUCHARISTIE, col. 1054. Il a été aussi démontré que l'Apôtre n'invite pas ici les Corinthiens à se souvenir du Seigneur *toutes les fois qu'ils boivent*, c'est-à-dire à chacun de leurs repas profanes. Il est visible qu'il leur demande, comme il le dit lui-même aussitôt après, I Cor., xi, 26, de *rappeler la mort du Seigneur*, quand ils mangent de *ce pain* et *boivent de ce vin*. Ibid., col. 1055. Le sens des deux formules paraît bien clair : « *Faites ce que je viens de faire et faites-le en mémoire de moi*. » Berning, *op. cit.*, p. 109-110. Jésus a pris du pain, puis ayant rendu grâce, il l'a rompu et a dit : « Ceci est mon corps pour vous. » Il a fait de même avec la coupe et il a prononcé sur elle une formule semblable. Ainsi le Christ a *offert son corps* et son sang à Dieu et à ses disciples. Donc, à son exemple, les Douze doivent présenter la même coupe et le même sang à Dieu et aux disciples de Jésus.

Quelques historiens ont même cru découvrir dans le verbe ποιεῖν un ordre exprès de *sacrifier*. Ils rappellent le texte d'Ex., xxix, 38. On lit dans les Septante : « Voici ce que tu sacrifieras, ποιήσεις, sur l'autel : deux agneaux d'un an... » A coup sûr en cet endroit le mot *faire* veut dire *présenter à Dieu en oblation*. De même saint Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 41, P. G., t. vi, col. 563, semble avoir donné ce sens à ce verbe : « L'offrande du pain... était une figure du pain de l'eucharistie que... Jésus-Christ... nous a prescrit de *faire*, ποιεῖν. » Ces deux exemples autorisent, dit-on, à traduire ainsi le texte de saint Paul : *Offrez ce pain, cette coupe en sacrifice*. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 219, n. 1, qui nomme un certain nombre de partisans de cette interprétation.

Que ποιεῖν signifie *sacrifier* dans le passage de l'Exode, tout lecteur le constate. Quant au mot de saint Justin on peut se demander s'il n'est pas simplement une réminiscence des paroles de la cène : « *Faites ceci en mémoire de moi*. » Mais parce que le verbe *faire*, ποιεῖν, ne reçoit le sens de *sacrifier* dans aucun passage du Nouveau Testament, parce que les Pères grecs ne paraissent pas le lui avoir donné, parce qu'enfin, si ce mot doit être ainsi compris dans l'Exode, ce peut être uniquement à cause du contexte, cette interprétation, ne semble pas s'imposer rigoureusement. Lebreton, art. *Eucharistie* du *Diction. apol.*, t. i, col. 1565.

L'ordre de réitérer la cène n'est pas attesté seulement par la première Épître aux Corinthiens. D'après saint Luc, Jésus après avoir distribué le pain et dit : « Ceci est mon corps »...ajouta : *Faites ceci en mémoire de moi*. Seul le contexte court (D) ne rapporte pas cette recommandation. Mais contre cette omission militent tous les manuscrits majuscules en dehors du *Codex Bezae* (D), la plupart des autres et toutes les versions. Sur l'authenticité du texte long, voir art. EUCHARISTIE, col. 1073-1074. Luc ne fait pas prononcer de nouveau la formule après la distribution de la coupe du vin. Matthieu et Marc ne la mentionnent pas, du moins en termes exprès. Mais, comme on croit l'avoir montré, de ces faits, il est absolument impossible de conclure que Jésus-Christ n'a pas donné l'ordre de réitérer la cène. Ibid., col. 1091-1094. Le silence de Matthieu et de Marc n'est pas une négation : il se justifie fort bien. Les deux premiers évangélistes laissent même entendre qu'ils considèrent l'ordre de réitérer la cène comme ayant été donné par Jésus. Sur le repas d'adieu, ils n'ont pas voulu tout dire, leur récit est très court. Puisqu'à l'époque où ils écrivaient, on réitérait la cène, puisque, ce faisant, on croyait obéir à un précepte du Christ, Matthieu et Marc ont à bon droit pu juger qu'il était inutile de reproduire la recommandation du Sauveur. De même Luc ne s'est pas cru obligé de relater tout ce qui s'était passé au repas d'adieu. Cette remarque suffit à expliquer pourquoi il ne cite qu'une fois l'ordre de réitérer la cène. Des hypothèses vraisemblables et qu'il est superflu de discuter ici ont d'ailleurs pu être proposées pour rendre compte de la place où il met la recommandation : « *Faites ceci en mémoire de moi*. » Ibid., col. 1094.

Ainsi Jésus a prescrit aux Douze de renouveler le repas d'adieu dans lequel ils voyaient, nous l'avons constaté, un sacrifice de communion, d'alliance et d'expiation.

2^o *La réitération du repas d'adieu d'après le livre des Actes*. — A dessein, ne sont pas mentionnés ici les textes où il n'est certainement pas ou peut-être pas parlé de la fraction eucharistique. Luc., xxiv, 13-35 (la scène d'Emmaüs), art. EUCHARISTIE, col. 1065-1066; Gal., ii, 12 (les repas d'Antioche), col. 1059; Act., xxvii, 35 (sur le bateau), col. 1060.

1. A Jérusalem (Act., II, 42-46). — Après avoir raconté le premier discours de Pierre à Jérusalem, le livre des Actes ajoute : II, 41 : « Ceux qui reçurent la parole... furent baptisés; et ce jour-là le nombre des disciples s'augmenta de trois mille personnes environ. 42. Ils étaient assidus à entendre la prédication des Apôtres, à vivre en communauté, à participer à la fraction du pain, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, et aux prières.

Il a été démontré, EUCHARISTIE, col. 1066-1068, que les mots *fraction du pain* désignent ici l'accomplissement du rite de la cène, l'eucharistie. « Cette opinion est celle de presque tous les exégètes catholiques et de quelques protestants. » Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 87. Voir aussi Thomas, art. *Agape*, dans *Suppl. du Diction. de la Bible*, t. I, col. 142-143.

Au même chapitre, quelques phrases plus loin, le livre des Actes, dans une description de la vie des premiers chrétiens, insère ce trait, II, 46 : « Chaque jour ils étaient assidus d'un même cœur au Temple et rompaient le pain à la maison, κλώντες τε κατ'οἶκον ἄρτον, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, glorifiant Dieu et trouvant grâce devant le peuple. » De nouveau donc apparaît la locution employée quatre versets plus haut pour désigner l'eucharistie. Aussi un certain nombre de commentateurs croient que cette fois encore les mêmes mots ont le même sens. L'auteur déclarerait que d'une part les premiers fidèles allaient encore prier dans le Temple, et que d'autre part dans leurs maisons privées ils célébraient la cène chrétienne, la *fraction eucharistique*. Ou bien, on unit les mots *rompant le pain* à « ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur ». On conclut que la cène se célébrait au cours d'un repas collectif, marqué au coin d'une sainte joie et dépourvu de tout faste. Ou bien, on distingue les deux locutions : *rompre le pain* et *prendre la nourriture*. Le livre des Actes raconte alors que les premiers chrétiens priaient au Temple, et que dans leurs maisons ils rompent le pain, c'est-à-dire célèbrent la cène. Puis l'auteur ajouterait que « ces deux devoirs accomplis, les fidèles recueillent le fruit de leur double fidélité. Le nouvel Israël mange son pain en liesse, glorifiant Dieu et uni à son peuple. » Rongy, *La célébration de l'eucharistie au temps des apôtres*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, 1926, p. 183, Louvain, 1927. D'après l'une et l'autre explication, la *fraction du pain* désignerait ici la cène. C'est l'interprétation proposée déjà dans ce Dictionnaire, EUCHARISTIE, col. 1067, et à laquelle l'auteur reste fidèle. L'opinion contraire était signalée, *op. cit.*, col. 1068, et il faut reconnaître qu'elle est celle d'un grand nombre d'exégètes. Le livre des Actes ferait seulement savoir ici que les premiers fidèles prenaient leur repas en commun dans plusieurs maisons avec joie et simplicité de cœur. Pourtant si Luc ne voulait ici parler que de la nourriture ordinaire, il eût été assez inutile de dire que les chrétiens ne mangeaient pas au Temple mais dans leur maison. Rongy, *loc. cit.*; Völker, *op. cit.*, p. 31.

2. A Troas (Act., XX, 7-11). — Vers l'an 58, l'Apôtre est à Troas avec des compagnons de voyage. « 7. Or, le premier jour de la semaine, comme nous étions réunis, συνηγμένων, pour rompre le pain, κλάσαι ἄρτον, Paul, devant partir le lendemain, s'entretint avec ceux-ci (les disciples) et il prolonga son discours jusqu'à minuit... 11. Paul rompit le pain et mangea, puis il parla longtemps encore jusqu'au jour; après quoi il partit. » Sur ce texte, voir EUCHARISTIE, col. 1059-1060. L'auteur le marque en termes exprès : on est réuni (c'est la *synaxe*) pour la *fraction du pain*. XX, 7. Sans doute, Paul parle pendant toute la nuit. Rien n'est plus naturel : les chrétiens de Troas sont heureux

de l'entendre le plus longuement possible, car il part le lendemain. Il s'entretient donc familièrement avec eux, διελέγετο, d'abord jusqu'à minuit. Puis, après la chute et la résurrection d'Eutychus, de nouveau, la *fraction du pain* une fois faite, Paul converse, ὁμιλήσας, jusqu'à l'aurore avec les fidèles qu'il allait quitter. Mais quel qu'ait été le prix et l'intérêt de cet entretien pour les disciples de Troas, le livre des Actes dit formellement que la réunion eut lieu à cause de la *fraction du pain*. Cet acte mentionné deux fois est présenté comme l'essentiel. Des discours de Paul il est dit seulement qu'ils eurent lieu à cette occasion. Ce qui est au centre, c'est le rite eucharistique, la réitération de la cène.

Il faut observer que cette fraction n'est pas un acte extraordinaire, exceptionnel et qui s'accomplit uniquement à cause du passage de l'Apôtre. Le contraire est affirmé en termes exprès : « Le premier jour de la semaine, est-il écrit, comme nous étions réunis pour rompre le pain. » Ces mots ne permettent aucun doute : l'acte s'accomplit régulièrement une fois par semaine. C'est Paul qui le préside, il rompt le pain. Puisqu'il accomplit lui-même ce geste, à Troas, on voit que l'acte lui était familier, ne lui paraissait nullement étrange, mais tout naturel. Déjà par la lecture de ce seul texte on est amené à conclure que la fraction du pain s'opérait dans toutes les Églises où passait l'Apôtre.

Conclusion. — Assurément, le livre des Actes ne nous renseigne pas au gré de nos desirs sur ce qu'était la *fraction du pain*. Son témoignage est pourtant des plus précieux.

D'abord nous constatons que l'action est en usage aux tout premiers jours de l'existence de l'Église, alors qu'elle fréquente encore le Temple. Déjà les chrétiens ont un rite particulier. Ils l'accomplissent à Jérusalem dans les milieux judéo-chrétiens, et aussi dans les Églises fondées par Paul et où sont admis les païens. L'usage est donc universel. Or, l'auteur même des Actes nous apprend dans son Évangile ce que rapporte aussi la première épître aux Corinthiens, c'est que Jésus, après avoir rompu le pain à la dernière cène, avait ordonné à ses disciples de faire cet acte en mémoire de lui. Nul doute, la fraction des premiers chrétiens est la reproduction de celle du repas d'adieu. Si la première fut un acte sacrificiel lié à l'immolation du Calvaire, la seconde l'est donc aussi. Cette conclusion admise, on s'explique à merveille l'importance de ce rite, on comprend pourquoi avec « la prédication des apôtres et la vie en communauté », il donne son originalité au nouveau peuple de Dieu. Act., II, 42. De même, l'antithèse entre les prières du Temple et la *fraction du pain* se justifie à merveille : ici les sacrifices lévitiques, là ce qui les remplace, l'oblation nouvelle. « Chaque jour les chrétiens étaient assidus d'un même cœur au Temple et rompaient le pain dans leurs maisons... » Si vraiment ce geste est l'équivalent du sacrifice juif, on explique mieux que par toute autre hypothèse les heureux effets que le livre des Actes attribue à ce rite : il glorifie Dieu, il ménage aux fidèles joie et simplicité de cœur. Act., II, 46. Enfin, on comprend pourquoi cet acte se répète si souvent, « chaque jour », Act., II, 46, ou du moins une fois par semaine, Act., XX, 7 : il tient la place des sacrifices qu'Israël répétait perpétuellement. Aussi, même si la communauté a la bonne fortune de recevoir un grand apôtre, elle ne supprime pas la fraction pour pouvoir consacrer tout le temps où elle demeure avec lui à recevoir ses enseignements. Ce rite s'accomplit comme d'ordinaire et c'est lui-même qui le préside.

Reprenant une opinion déjà soutenue (Brandt et Goguel), Lietzmann, *op. cit.*, p. 239, conclut de l'emploi des seuls mots *fraction du pain* dans le Livre des

Actes que, d'après l'auteur et les fidèles dont il rapporte les usages, la cène se célébrait alors sans bénédiction de la coupe. On l'a fait observer, ce silence n'est pas négation. De tout temps on a, pour abrégé, désigné un ensemble de rites par l'un d'entre eux, le premier, le principal ou même un autre. C'est ainsi que le mot *messe* des catholiques désigne en vertu de l'usage toutes les paroles et tous les rites du sacrifice eucharistique alors que, par son origine et au sens étymologique, il ne fait allusion qu'à un seul acte. De même si on parle simplement de la manducation de l'agneau pascal, on ne nie pas que tous les autres rites prescrits aient été accomplis. Puisque le livre des Actes ne donne pas une description complète de toutes les opérations de la cène, il n'a pas à mentionner la coupe. L'explication de son silence n'est-elle pas des plus simples? Les mots *fraction du pain* et *cène* avaient même signification. Völker, *op. cit.*, p. 38.

3° *Saint Paul et la cène chrétienne.* — Saint Paul nous apprend que les Corinthiens se réunissaient en assemblée, I Cor., xi, 18, 20, 33, 34; ils prenaient les uns à côté des autres de la nourriture, xi, 20-22, 33-34, et ils croyaient ainsi *manger le repas du Seigneur*, xi, 20. Si l'Apôtre leur reproche les fautes qu'ils commettent à cette occasion, il se garde bien de leur interdire cette assemblée. Il veut seulement qu'elle soit ce qu'elle doit être. Aussi leur rappelle-t-il le véritable sens de l'acte qu'ils accomplissent. Pour leur en montrer la sainteté, il leur enseigne qu'il a son origine dans le geste et les paroles de la cène. Après avoir distribué le pain, le Christ a dit : « Faites ceci en mémoire de moi. » La même recommandation a été donnée par lui après qu'il eut fait circuler la coupe de vin. C'est donc *pour* répéter les paroles, *pour* réitérer l'acte du Christ sur les deux éléments que l'assemblée a lieu, xi, 23-25, que les fidèles mangent ce pain et boivent ce vin. xi, 26-29.

S'il en est ainsi, le langage de Paul montre que, non seulement la communauté de Corinthe, mais toutes les Églises doivent réitérer le *repas du Seigneur*. L'Apôtre pour inviter ses correspondants à le faire, n'invoque pas des considérants qui vaudraient pour leur communauté seulement. On doit manger le pain et boire le vin sur lesquels sont prononcées les paroles du Sauveur, parce qu'il a lui-même ordonné de le faire. C'est donc une loi générale qui s'impose à tous les disciples, à toutes les Églises. Ainsi le texte de l'Épître aux Corinthiens nous oblige à conclure que saint Paul donnait à toutes les chrétiens fondées par lui l'ordre de réitérer le repas d'adieu.

Il nous enseigne aussi ce qu'on doit voir en cet acte. Amené à défendre aux chrétiens de prendre part aux banquets sacrés qui accompagnaient les sacrifices païens et où l'on mangeait des viandes consacrées aux idoles, Paul écrit, x, 14 : « C'est pourquoi, mes bien-aimés frères, fuyez l'idolâtrie. 15. Je vous parle comme à des hommes intelligents. Jugez vous-mêmes ce que je vous dis. 16. Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ? 17. Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes un seul corps, tout en étant plusieurs, car tous nous participons à ce pain unique. 18. Regardez l'Israël selon la chair : Ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas participants de l'autel? 19. Que dis-je donc? Que l'idole est quelque chose ou que la viande immolée aux idoles est quelque chose? 20. (Non), mais que la victime immolée par les païens, ils l'immolent au démon et non à Dieu. Or, je ne veux pas que vous entriez en communion avec le démon. 21. Vous ne pouvez pas participer à la table du Seigneur et à la table du démon. 22. Ou bien, provoquerez-vous la

jalousie du Seigneur? Sommes-nous plus forts que lui? »

Déjà, une étude approfondie de ce morceau l'a prouvé, saint Paul affirme que les fidèles, en participant au pain et à la coupe de la cène, communient véritablement au corps et au sang du Seigneur. EUCHARISTIE, col. 1044-1052. Reste à examiner si ce développement atteste le caractère sacrificiel de la cène chrétienne.

Un premier fait ne semble pas discutable : saint Paul oppose aux viandes mangées après certains sacrifices païens ou juifs *le pain que les fidèles rompent à la table du Seigneur*, x, 16, 22, et *ce qu'ils boivent dans la coupe du Seigneur*, x, 16, 21. « Au repas sacrificiel des païens et des juifs correspond chez les chrétiens la cène. » Lietzmann, *op. cit.*, p. 180, 227.

En conséquence, et ce fait admis, la conclusion ne paraît pouvoir être mise en doute par personne : les mets dont il s'agit, ceux de la réitération de la cène primitive, les aliments eucharistiques sont « quelque chose qu'on peut assimiler à une *θυσία* ». Allo, *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, *Revue biblique*, 1921, p. 323. « Dès là qu'il met la cène en parallèle avec le sacrifice de l'Ancien Testament, saint Paul donne en même temps à entendre que, d'une certaine manière, elle a pour les chrétiens pris sa place. » Völker, *op. cit.*, p. 78.

Autre argument qui prouve la même vérité : le païen qui, dans les banquets des sacrifices, mange des viandes consacrées aux idoles, *εὐδαλῶτον*, x, 19, entre en *communion avec les démons*, x, 20. L'Israélite qui consomme une partie d'un animal offert en sacrifice, *θυσία*, est en *communion avec l'autel*. Saint Paul emploie ce dernier mot soit à la place du nom de Jahvé que, par respect, les juifs d'alors évitaient le plus possible de prononcer, soit parce que la transcendance du Dieu d'Israël ne permet pas de penser qu'on communie avec lui directement, mais autorise seulement à penser qu'on reçoit un mets de sa table, soit enfin à cause de l'éminente sainteté de l'autel juif. Matth., xxiii, 18, 20. Qu'importe d'ailleurs le motif pour lequel ce mot a été employé; ce qui est sûr, c'est que la manducation de la victime juive fait entrer en rapport non seulement avec une pierre sacrée, mais avec Jahvé lui-même : le contexte le démontre et d'ailleurs cette conception était communément admise en Israël. Pourquoi les idolâtres mettent-elles en relation avec les démons, et les victimes juives avec Jahvé? L'Apôtre le dit : Parce que les premières ont été offertes en sacrifice aux démons, les secondes à Jahvé. Donc puisqu'il y a un troisième repas sacré, celui des chrétiens, et qu'il fait lui aussi, d'après saint Paul, entrer en rapport avec Dieu, c'est que les mets consommés ont été offerts en sacrifice à Dieu. Le pain que nous rompons est *communion au corps du Christ*, x, 16, la coupe de bénédiction est *communion au sang du Christ*, x, 16, parce que ces mets sont des *θυσία*, des aliments immolés à Dieu. La « double comparaison avec les sacrifices païens et juifs » montre bien que la participation du chrétien au corps et au sang de Jésus-Christ était une participation à un *sacrifice* réel, et que le pain rompu et mangé, le calice béni et bu avaient été offerts en *sacrifice*, aussi bien que les animaux immolés à Jéhovah par les juifs et aux idoles par les païens. » Mangelot, art. AUTEL, t. I, col. 2576.

Quelle est cette oblation à laquelle l'eucharistie fait ainsi participer les fidèles? A coup sûr, d'abord celle de la croix. D'après saint Paul, le Christ fut « la victime propitiatoire par son sang », Rom., iii, 25, et « l'agneau pascal immolé pour nous ». I Cor., v, 7. Il s'est « livré à Dieu pour nous comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur ». Eph., v, 2. Aussi l'Apôtre le dit-il formellement aux fidèles : « Toutes les fois que

vous mangez ce pain et que vous buvez ce vin (de la cène chrétienne), vous annoncerez la mort du Seigneur. » I Cor., xi, 26.

Et comme d'autre part il est bien établi que l'auteur affirme la participation réelle du chrétien au « pain unique » de tous les fidèles, au vrai corps et au vrai sang du Sauveur, déjà il faut admettre qu'à la cène les disciples de Jésus reçoivent la chair qui jadis s'offrit d'une manière sanglante sur le Calvaire.

Mais l'eucharistie n'est-elle un repas sacrificiel que par une commémoration, un rappel, une représentation symbolique de la mort du Christ sur la croix? Saint Paul ici veut-il dire seulement que le fidèle en réitérant la cène primitive mange le corps et boit le sang qui ont autrefois constitué l'oblation du Golgotha? Non, à n'en pas douter. La comparaison de l'apôtre va plus loin. Ce que consomment les païens, c'est une viande qui, non seulement a été immolée, mais qui garde ce caractère au moment où on la mange, c'est l'idolothyte. De même, après les sacrifices dits *pacifiques*, les juifs participent aux chairs de la victime et ces chairs restent au moment même où on s'en nourrit, des viandes sacrées. Elles sont des hosties, θυσία, elles le sont même mangées que pour ce motif, parce qu'elles ont ce caractère.

Si donc la comparaison de Paul a quelque valeur, voici ce qu'elle atteste : Le corps et le sang du Christ en communion desquels entre le fidèle à la cène, n'ont pas été seulement immolés jadis sur la croix. Mais, à la table et dans la coupe du Seigneur, ils sont encore à l'état de victime, θυσία. La présentation des deux éléments, l'un solide, l'autre liquide, l'emploi des deux formules, l'une où est mentionné le corps, l'autre qui parle du sang, aident les fidèles à mieux comprendre et à voir du moins en figure ce caractère de chair immolée, θυσία, que revêt le Christ à la cène. Et parce qu'il n'est pas comme le pauvre animal des rites païens et juifs un être sans âme, parce que dans le sacrifice comme dans tout acte de religion l'élément moral est le plus important, parce que le serviteur de Jahvé « offre sa vie pour le péché » et « intercède pour les coupables », Is., lxi, 12; parce que l'Évangile est le culte nouveau, celui par lequel le Très-Haut est adoré en esprit et en vérité, on est autorisé à tirer cette conclusion : en tout lieu où Jésus est à l'état d'hostie, que ce soit à la cène ou sur la croix, et que l'Écriture le dise en termes formels ou non, il fait à Dieu l'offrande de sa vie et de sa mort, de sa chair et de son sang.

Ainsi, d'après la première Épître aux Corinthiens, l'eucharistie, la réitération par les chrétiens de ce qu'a fait le Christ au repas d'adieu est un banquet sacrificiel, un festin où la victime de la croix, le corps et le sang du Sauveur apparaissent en l'état d'immolation, état que souligne la dualité des éléments représentatifs et des formules prononcées, état dans lequel Jésus ne peut être sans s'offrir intérieurement à son Père. Brinktrire, *op. cit.*, p. 34-38.

A l'appui de cet argument on trouve un *confirmatur* dans la locution *table du Seigneur*, τράπεζα κυρίου, qui est employée ici, x, 21. En effet, d'après l'Ancien Testament, le mot *table*, s'il n'est pas pris dans un sens profane mais religieux, signifie *autel*. Les cas sont fort nombreux, par exemple : Ez., xli, 22; xlii, 16; Mal., i, 7, 12. A noter surtout l'Exode, où ce terme est employé seize fois pour désigner la *table* des pains de proposition, c'est-à-dire l'*autel* sur lequel on les déposait. Aussi est-il tout naturel de penser que la *table du Seigneur*, c'est son *autel* et de conclure qu'il y a un *sacrifice chrétien*. De nombreux commentateurs ont fait cette remarque. Voir Lamiroy, *op. cit.*, p. 194-195; Allo, *op. cit.*, p. 324.

Il semble bien d'ailleurs que cette *table du Seigneur* s'oppose à l'autel juif, au θυσιαστήριον. x, 18. Sur

la pierre sacrée du temple de Jérusalem étaient immolés à Jahvé des sacrifices : donc sur cette *table du Seigneur* que possèdent les chrétiens sont placées des victimes.

L'autre antithèse n'est pas moins suggestive. La *table du Seigneur* est aussi opposée à la *table des démons*. x, 21. Cette dernière est, d'après l'Écriture, l'autel païen où l'on opère des sacrifices. Isaïe menace les hommes qui « ont oublié la montagne sainte et dressé une *table* à la Fortune (d'après la Vulgate), τῷ δαιμονίῳ τράπεζαν (d'après les Septante) pour offrir des libations ». Lxxv, 11. Le mot désigne donc bien ici l'*objet sur lequel on sacrifie*. Les auteurs profanes parlent eux aussi de *tables* qui sont employées comme *autels* dans le culte privé. Lamiroy, *op. cit.*, p. 202, n. 2. Pour montrer que ce mot désigne un objet sur lequel sont placées simplement non des viandes à manger, mais des victimes à immoler, on peut encore faire l'observation suivante. Dans les papyrus qui invitent à des festins où sont servies des viandes consacrées aux idoles, les convives sont priés de se rendre non à la table, τράπεζα, mais sur le lit, κλίνη : « Charémon te prie, te convie pour dîner sur le lit, εἰς κλίνην, du seigneur Sérapis, dans le Sérapéon, etc. » Ou encore : « Antonios, fils de Ptolémaïos, te prie de dîner sur le lit, εἰς κλίνην, du Seigneur sérapis, chez Clodios, fils de Sérapion, etc. » Grenfell et Hunt, *The Oxyrrinchus Papyri*, Londres, 1898-1904, t. i, n. 110; t. iii, n. 523.

On est donc amené à conclure que les mots *table des démons* désignent l'autel des païens où est immolée la victime, et non ce sur quoi elle est placée pour être mangée. S'il en est ainsi, ce qui dans la même phrase lui est expressément opposé, la *table du Seigneur*, doit être non pas l'objet sur lequel se trouvent le corps et le sang du Christ, mais celui sur lequel ce corps et ce sang sont constitués à l'état de victime.

Il est impossible de ne voir dans cet autel que la croix sous prétexte que là seulement Jésus fut mis à mort. Car Paul, dans la même phrase où il parle de la *table du Seigneur*, a d'abord mentionné comme étant sur le même plan la *coupe du Seigneur*. Or, cette dernière se rapporte à la cène seule et non au Calvaire. Donc, il faut aussi admettre que la *table du Seigneur* est ici l'objet sur lequel le corps et le sang du Sauveur sont constitués en l'état de victime pour être ensuite consommés par les fidèles.

Mais ce rapprochement ne crée-t-il pas à son tour une nouvelle difficulté? La *table et la coupe* du Seigneur sont juxtaposées dans une même phrase. x, 21. Le premier mot ne fait-il pas penser seulement au repas, puisque le second ne désigne qu'un breuvage? Les idées d'autel, de victime et de sacrifice seraient ainsi exclues. Comme on l'a fort judicieusement observé, même « si le mot τράπεζα désigne directement le saint repas composé de la chair et du sang du Sauveur », ce terme fait image et il présente à l'esprit l'idée d'un objet, pareil à celui sur lequel est immolée la victime offerte aux idoles. Le calice d'ailleurs peut fort bien suggérer la pensée d'une coupe de libation comme la table appelle ici la notion du sacrifice.

Rien ne s'oppose donc à ce que ce terme τράπεζα désigne, au moins d'une manière indirecte, « mais réellement et certainement l'autel chrétien », « une table sur laquelle le corps et le sang de Jésus-Christ ont été offerts en sacrifice et sur laquelle les chrétiens viennent recevoir cette divine nourriture. » Mangelot, *loc. cit.*

Que si enfin on se refuse à tirer des seuls mots « *table du Seigneur* » cette conclusion, ou si, malgré tous les arguments présentés, on ne veut voir en cet objet que ce sur quoi sont déposés le pain *corps* et la coupe *sang* de Jésus, on ne peut pas refuser d'admettre ce qui est affirmé non par deux mots, mais par tout le morceau ici étudié. Ce qui est déposé sur cette table est l'équi-

valent des viandes immolées aux idoles par les païens ou à Jahvé par Israël, c'est donc le corps et le sang à l'état de victime, le corps et le sang offerts à la divinité.

Les commentaires dont saint Paul un peu plus loin dans la même épître encadre le récit du repas d'adieu, les recommandations qu'il adresse aux Corinthiens pour assurer sa digne et sainte réitération confirment cette conclusion. A trois reprises il rappelle que les disciples sont tenus de faire de nouveau ce qui a été accompli à la cène. xi, 24, 25, 26. Là, le Christ *présent avait donné son corps pour les Deuzé et présenté à son Père le sang qui sur la Croix devait sceller la nouvelle alliance*. Donc Jésus, dans la cène chrétienne, se manifeste comme ayant été jadis mis à mort; et pendant que paroles et rites rappellent et figurent extérieurement la séparation de son corps et de son sang, il offre encore une fois à son Père son immolation de la croix. On comprend alors le sens profond du mot de l'Apôtre: « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce vin, vous annoncez la mort du Seigneur ». xi, 26. La recommandation de s'approcher « dignement » de la cène, xi, 27, l'ordre de s'éprouver avant de recevoir les aliments sacrés, xi, 28, les menaces et les châtements dirigés contre les indignes qui communient au corps du Christ sans le *discerner*, xi, 29, 30, tout peut s'expliquer, se justifier par ce seul fait que l'eucharistie donne vraiment aux fidèles la chair et le sang de Jésus et que le profaner c'est « se rendre coupable contre le corps du Seigneur ». xi, 27. Mais il faut convenir que préceptes et sanctions se comprennent mieux encore si la cène est un repas sacrificiel, si la victime du Calvaire s'y retrouve pour de nouveau se donner aux hommes et s'offrir à Dieu. Qu'on se rappelle les croyances juives et l'enseignement de l'Ancien Testament: « Quant à la chair du sacrifice pacifique, tout homme *pur* pourra en manger. Celui qui mangera la chair du sacrifice des pacifiques (*šêlômim*) appartenant à Jahvé, en ayant une impureté, celui-là sera retranché de son peuple. Et celui qui touchera quelque chose d'impur, souillure d'homme ou animal impur, ou toute autre abomination impure et qui mangera de la chair de la victime pacifique appartenant à Jahvé sera retranché de son peuple. » Lev., vii, 19-21.

Des critiques croient devoir expliquer par des infiltrations du paganisme ce que dit saint Paul des châtements infligés par Dieu aux Corinthiens coupables d'avoir profané le repas du Seigneur: « C'est pourquoi il y a parmi vous tant de gens malades et qu'un bon nombre sont morts. » xi, 30. Il est bien plus naturel de se rappeler ce que raconte si souvent l'Ancien Testament des punitions qui frappaient les profanateurs des choses saintes. L'antique menace, bien connue de Paul et de tous les juifs, se réalise non plus en raison d'impuretés charnelles mais de fautes morales: Ils sont retranchés du peuple ceux qui mangent, sans avoir la sainteté requise, la chair immolée à Jahvé!

Conclusion. — D'après saint Paul, comme les juifs et les païens, les chrétiens ont leur banquet sacré, leur autel, un mets qui a été offert en sacrifice et par lequel ils entrent en communion avec Dieu. C'est le pain qu'ils rompent, la coupe qu'ils bénissent en mémoire de Jésus pour annoncer sa mort et pour faire ce qu'il a fait lui-même dans la nuit où il fut livré, un acte sacrificiel. De même que les païens par l'idolothye entrent en rapport avec les idoles, c'est-à-dire avec le démon, de même que les Israélites par la manducation des victimes sacrées participent à l'autel, deviennent les hôtes, les convives de Jahvé, se nourrissent des mets de sa table, de même les fidèles s'unissent au Christ à leur repas sacré: le calice est communion à son sang, le pain communion à son corps. Ainsi, par leur cène, les chrétiens entrent dans la plus étroite intimité

avec Jésus et en lui se rapprochent étroitement les uns des autres; l'eucharistie leur donne à tous même vie, celle du Seigneur, et fait d'eux un seul corps, celui du Christ. Que s'ils reçoivent cette chair sacrée sans avoir les dispositions requises, ils pèchent contre elle et s'exposent au châtement qui atteignait en Israël les profanateurs des sacrifices lévitiens. Mais, si le pain est un corps immolé, si la coupe contient le sang d'une victime, les actes qui donnent à ce pain, à cette coupe un tel caractère, les rites qui font de ces éléments une hostie, la fraction et la bénédiction, constituent un sacrifice.

Que tel soit l'enseignement de saint Paul et partant la croyance vers l'an 50 de toutes les Églises fondées par lui, on ne le nie plus guère, on le conteste de moins en moins. C'est ainsi que les deux dernières études publiées sur l'eucharistie, celles de Lietzmann, *op. cit.*, p. 178 sq., 251 sq., et de Völker, *op. cit.*, p. 79, admettent bon nombre de ces conclusions. Mais, avec presque tous les critiques indépendants, ils prétendent que l'Apôtre a transformé le concept primitif de la cène. Comme ils n'apportent, pour le démontrer, aucun argument nouveau, il suffit de renvoyer le lecteur à l'examen qui a été fait de cette hypothèse. EUCHARISTIE, t. v, col. 1083 sq.

4^e L'Épître aux Hébreux. — Cette lettre contient-elle des affirmations qui empêchent ou qui permettent de voir dans la réitération de la cène un sacrifice?

Nul doute: des textes formels de cette lettre enseignent que le Christ, prêtre *unique* de la loi nouvelle, s'offre comme victime *unique*, par une oblation *unique* pour nous obtenir le pardon de nos péchés. Jésus est « le grand pontife parfait », iv, 14; il est « pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech », vi, 20, vii, 21. Tandis que « les prêtres juifs étaient nombreux, parce que la mort ravissait à chacun d'eux sa dignité, le Christ demeurant à jamais, possède un sacerdoce qui ne passe pas », vii, 23-24. Il « n'a donc pas besoin d'offrir chaque jour des sacrifices d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple; car il l'a fait *une fois pour toutes* en s'offrant lui-même ». vii, 27. « Lorsqu'il se présenta en qualité de grand prêtre des temps à venir..., il entra *une fois pour toutes* avec son propre sang dans le sanctuaire, (nous) ayant acquis une rédemption éternelle... » Ce « sang du Christ qui, par le moyen d'un esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera nos consciences des œuvres mortes... » ix, 11-14. Jésus n'a pas dû s'offrir lui-même à plusieurs reprises, de même que le grand prêtre entre chaque année dans le sanctuaire avec du sang qui n'est pas le sien, autrement il aurait été obligé de souffrir plusieurs fois depuis la création du monde. « Mais il s'est montré *une fois*, dans les derniers âges pour abolir le péché par son sacrifice... Il s'est offert ainsi *une seule fois* pour faire disparaître les fautes de la multitude. » ix, 25-28. « Les sacrifices juifs étaient incapables de purifier parfaitement et d'ôter les péchés », x, 1, 2, 4, 11, « le Christ nous a sanctifiés *une fois pour toutes* par l'oblation de son corps ». x, 10. « Par une oblation *unique*, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés. » x, 14.

Ce langage est des plus clairs. Il atteste d'abord que Jésus est le seul souverain pontife de la nouvelle loi. Les grands prêtres juifs se succédaient pour deux motifs: parce qu'ils étaient soumis à la mort, et parce qu'aucun des sacrifices offerts par eux pendant leur vie ne suffisait pour sanctifier à jamais Israël. Or Jésus, au contraire, a immolé une victime qui a obtenu « la rédemption éternelle », ix, 12, et il est « toujours vivant », vii, 25, il est le « célébrant du sanctuaire céleste », viii, 2; il y est « entré avec son sang », ix, 12, pour y demeurer « le médiateur d'une alliance nouvelle et meilleure ». viii, 6; ix, 15. « Présent à la face de

Dieu pour nous », ix, 24, « assis à sa droite », x, 12, « il intercède sans cesse en notre faveur », vii, 25.

Deuxième affirmation : Le Christ a offert une *victime unique*, son corps et son sang. Il n'y a pas et il ne saurait y avoir pour le chrétien d'autres hosties. Nombreux étaient les animaux qui, sous la loi juive, pouvaient être immolés au Seigneur et il y avait aussi des oblations non sanglantes. Mais « le sang des taureaux et des boucs était incapable de faire disparaître les péchés », x, 4; les sacrifices de la loi « ne pouvaient donner la perfection pour toujours », x, 1; Dieu « n'agréait pas ces holocaustes, ces offrandes pour le péché, ces oblations et ces victimes diverses », viii, 5-7. « Le corps que le Créateur a formé au Christ », viii, 5-10, « le sang » qu'il lui a donné, ix, 12, 14, Jésus « lui-même », telle est la seule victime de la loi nouvelle.

Et enfin, à plusieurs reprises et dans les termes les plus formels, il est dit qu'une fois pour toutes cette seule hostie des temps nouveaux a été offerte par l'unique souverain pontife des chrétiens. En Israël, les mêmes sacrifices étaient toujours à répéter parce qu'ils étaient imparfaits. Ainsi le grand prêtre recommandait chaque année le rite de l'expiation dans le Saint des Saints. Mais puisque Jésus s'est offert lui-même sur la croix, pour entrer ensuite avec son sang dans le ciel, il a donc présenté à Dieu une victime « sans tache », ix, 14; apte « à purifier les consciences » du premier coup, une bonne fois et pour toujours, ix, 14. Puisque « son sang » versé sur le Calvaire et introduit ainsi dans le tabernacle céleste a détruit le péché, ix, 25-28, on peut dire qu'il « a obtenu une rédemption éternelle », ix, 12. Aussi l'Épître aux Hébreux déclare-t-elle en termes exprès et à neuf reprises différentes que le Christ n'a pas à « s'offrir plusieurs fois », que son oblation sur la croix est « unique », iv, 14; vii, 27; ix, 12; ix, 25, 26, 28; x, 10, 12, 14.

Cet écrit enseigne-t-il que la réitération de la cène a le caractère d'un sacrifice? C'est ce que nous recherchons dans un instant. Mais s'il le dit ou le laisse entendre, déjà un point doit demeurer hors de toute contestation : cette oblation ne fait qu'un avec celle de la croix; elle ne tend ni à la remplacer, ni à la compléter; la victime doit être la même, la seule hostie qui ait de la valeur aux yeux des fidèles, le corps et le sang du Christ; et enfin, les officiants de cet acte ne sauraient intervenir que pour être les porte-paroles, les représentants de l'unique pontife des chrétiens, Jésus, seul grand prêtre de la nouvelle Loi.

Ceci posé, reste à voir si l'Épître aux Hébreux attribue le caractère d'un sacrifice à la réitération de la cène, telle que la célébraient certainement les chrétiens à l'époque où cet écrit fut composé. La réponse à cette question dépend du sens qu'on attribue à la phrase : *Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger qui font le service du tabernacle*, xiii, 10. Or, il est impossible de discuter cette proposition en l'isolant de son contexte. Le voici :

« xiii, 7. Souvenez-vous de vos guides qui vous ont annoncé la parole de Dieu et considérant quelle a été l'issue de leur vie, imitez leur foi. 8. Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui. Il le sera éternellement. 9. Ne vous laissez pas emporter par des opinions diverses et étrangères, car il est bon d'affirmer son cœur par la grâce et non par des aliments qui n'ont servi de rien à ceux qui s'y attachent. 10. Nous avons un autel dont n'ont pas le droit de manger ceux qui font le service du tabernacle. 11. Car sont brûlés hors du camp les corps des animaux dont le sang offert en sacrifice pour le péché est porté dans le sanctuaire par le grand prêtre. 12. C'est pour cela que Jésus, lui aussi, devant sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert hors de la porte. 13. Sortons donc tous du camp pour aller à lui, en portant son opprobre. 14. Car nous n'avons

point ici de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir. 15. Par lui donc offrons sans cesse à Dieu un sacrifice de louanges, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui honorent son nom. 16. Et n'oubliez pas la bienfaisance et la libéralité, car par de tels sacrifices on se rend Dieu favorable. »

Un critique contemporain a donné de ce morceau une interprétation toute nouvelle. D'après O. Holtzmann, *Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1909, p. 251-260, l'épître combattrait une doctrine et une tendance étrangères au christianisme, doctrine qui attribuerait à l'eucharistie, et non à la grâce, une force spirituelle, tendance à présenter la communion comme un repas de sacrifice où les fidèles mangeraient la chair du Christ offert en victime sur la croix. Au v. 9 serait dénoncée l'erreur : les fidèles sont invités à ne pas se laisser entraîner vers des opinions contraires à la foi primitive, à ne pas croire que l'on affirmait son cœur par certains mets, alors que seule la grâce peut fortifier notre âme. Or, fait observer Holtzmann, il ne peut être question ici ni des idolâtres, ni des aliments purs de la loi mosaïque, ni des viandes des sacrifices juifs, puisqu'on ne mangeait aucune de ces nourritures pour fortifier son cœur. Si plusieurs chrétiens croyaient pouvoir consommer de tels aliments, ce n'était pas pour y trouver une puissance spirituelle. Donc, le mets auquel on attribuait la puissance d'affirmer l'âme, au lieu de réserver cet effet à la grâce, ne peut être que l'eucharistie. A cette erreur, la lettre, dans les versets qui suivent, oppose l'enseignement chrétien primitif. Comme l'a maintes fois ailleurs affirmé l'épître, le Christ est une *victime expiatoire* qui s'est offerte pour le péché. vii, 27; viii, 3; ix, 26, 28; x, 12. En cet endroit même est rappelée cette doctrine : *Jésus a versé son sang pour sanctifier le peuple*, xiii, 12. Or la loi défendait de manger les viandes des victimes offertes en sacrifice expiatoire, on les brûlait hors du camp, xiii, 11. Il n'y a pas eu d'exception pour la chair du Christ. *Il a été mis à mort, lui aussi, hors de la ville*, xiii, 12. Donc on ne doit pas se nourrir de son corps. Les chrétiens ont un autel, *θυσιαστήριον*, il est vrai. Mais c'est le Christ en personne, puisqu'il est sacrificateur et victime, *θυσία*. Ceux qui font l'office du « tabernacle », en d'autres termes du « temple pneumatique du Nouveau Testament », c'est-à-dire les chrétiens, n'ont donc pas le droit de manger de cet autel, xiii, 10. Le faire, c'est abandonner la doctrine primitive. D'après elle les disciples de Jésus n'ont qu'un sacrifice, une victime, un autel, ceux de la croix, oblation unique et définitive, comme le répète maintes fois l'Épître aux Hébreux. Le culte des chrétiens se compose donc exclusivement de la louange et de la prière, xiii, 14, de l'aumône et de la charité, xiii, 16.

Sans aller aussi loin, sans découvrir dans cette lettre une attaque contre l'usage de la communion et contre la croyance au caractère sacrificiel de la cène chrétienne, plusieurs critiques entendent comme O. Holtzmann le v. 10 : « Nous avons un autel dont n'ont pas le droit de manger ceux qui font le service du tabernacle. » Pour eux aussi, les personnes ici désignées sont les chrétiens et non les prêtres ou lévites juifs. Ces derniers en effet n'avaient nul désir de participer à l'eucharistie. L'auteur n'avait pas à leur dénier ce droit; il est par trop évident qu'ils ne le réclament ni ne le possèdent. Le sens est donc le suivant : *Nous avons un autel dont les chrétiens n'ont pas le droit de manger*. Sans doute, l'épître n'ignore pas l'eucharistie et ne se propose pas de la combattre, mais elle ne voit dans la cène ni un sacrifice, ni même un repas, au cours duquel les fidèles recueillent le bénéfice de la mort du Christ. « On ne mange pas de ce qu'il y a sur l'autel chrétien... puisque le seul sacrifice qui procure le

salut », c'est l'oblation du Christ victime par le Christ prêtre. Les fidèles n'ont qu'à chanter les louanges de Dieu et à pratiquer la charité : tels sont les sacrifices de leur culte. Réville, *Les origines de l'eucharistie*, Paris, 1908, p. 70, 71; Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin martyr*, Paris, 1910, p. 218.

La plupart néanmoins des interprètes anciens et modernes de toute école s'accordent au contraire pour affirmer qu'au v. 10 l'épître dénie, non aux disciples du Christ, mais aux prêtres et lévites juifs le droit de manger de l'autel chrétien. Mais beaucoup, parmi les exégètes catholiques qui traduisent ainsi ce verset, ajoutent pourtant qu'il n'est pas parlé en ce passage d'un sacrifice eucharistique. L'autel dont le sacerdoce mosaïque est écarté, mais auquel peuvent participer les fidèles serait, d'après certains protestants du xvi^e siècle, les oblations qui étaient apportées à la cène, puis distribuées aux ministres et aux pauvres. Cette opinion semble abandonnée depuis longtemps. D'ordinaire, pour ceux qui ne croient pas découvrir ici une allusion à un sacrifice eucharistique, le sens est le suivant : les chrétiens ont un autel dont prêtres et lévites n'ont pas le droit de manger, c'est la croix à laquelle participent les fidèles lorsqu'ils reçoivent les fruits de la Passion ou sont incorporés à Jésus. Cette opinion est celle de la plupart des protestants et même de plusieurs catholiques : S. Thomas, *In Epistolam ad Hebræos*, xiii, 10, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. xxi, p. 729; Estius, *Commentarium in epistolam sancti Pauli et reliquorum apostolorum*, Cologne, 1631, p. 1084; et un certain nombre d'historiens, exégètes et théologiens modernes. Voir la liste dans P. Haensler, *Zu Hebr.*, xiii, 10, dans *Biblische Zeitschrift*, 1913, t. xi, p. 403-409. Parmi eux, il faut citer surtout Renz, *Geschichte des Messopferbegriffs*, Frisingue, 1902, t. i, p. 112 sq.; Wieland, *Der vorirenäische Opferbegriff*, Munich, 1909, p. 16 sq.

A l'appui de cette opinion, ces auteurs ont fait valoir avec certains des arguments déjà exprimés les considérations suivantes.

L'Épître aux Hébreux ne parle nulle part ailleurs de l'eucharistie et n'y fait même pas allusion. Il serait étrange que subitement elle entretint ces lecteurs de la cène des fidèles, sujet qui semble sans rapport avec les thèmes généraux développés dans la lettre. Au contraire, l'auteur a étudié longuement le sacrifice de la croix. C'est donc encore à ce dernier que doit se rapporter ce qui est dit de l'autel chrétien.

On est d'autant plus porté à le croire que, dans ce morceau, certaines affirmations s'appliquent en fait à la mort de Jésus. Ainsi, au v. 12 il est écrit que le Christ versa son sang hors de la porte pour sanctifier le peuple, xiii, 12. Il semble donc impossible que le mot *autel* employé un peu auparavant et au cours d'un même développement, ne désigne pas la croix ou sa victime. Or, si ce terme doit être entendu au sens figuré, le verbe manger lui aussi qui se trouve dans la même phrase ne peut pas être pris à la lettre. Jésus, dit-on encore, est présenté comme crucifié hors de la ville, c'est-à-dire dans un endroit où il ne pouvait y avoir d'autel proprement dit. Le mot ne doit donc pas s'entendre ici au sens propre. Enfin, l'épître invite les fidèles à *sortir hors du camp pour aller à Jésus*, xiii, 13. Cette fois de nouveau, les lecteurs sont mis en présence d'une figure, puisque le Christ n'est plus depuis longtemps attaché à la croix en dehors de la porte de la ville. C'est donc en un sens spirituel qu'il faut entendre tout le verset. Puisqu'en réalité, il n'y a pas d'autel proprement dit, en réalité aussi, il n'y a pas non plus manducation. Tout ici est figure.

Cette opinion et les divers arguments sur lesquels on l'appuie ne rallient pas tous les suffrages. Que l'Épître aux Hébreux, dans ce passage, parle d'autel

chrétien, c'est-à-dire d'un sacrifice dans lequel le fidèle mange la victime de la croix, ou que du moins il soit fait à cette doctrine « une allusion indirecte », Batiffol, *op. cit.*, p. 111, c'est ce qu'admettent « la plupart des catholiques ». Lamiroy, *op. cit.*, p. 229, n. 3. Certains protestants même, bien qu'ils aient sur l'origine et la nature de la messe des conceptions très différentes des nôtres, croient pourtant qu'ici l'épître parle non seulement de la croix, mais aussi de la cène chrétienne. Drach, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1871, p. 797, citait comme ayant jadis adopté cette opinion les non-catholiques Böhme, Bühr, Ebrard, Rückert, Fausset. On peut encore nommer Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1906, p. 439 sq.; Goetz, *Die heilige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, p. 195; Hammond, *Notes on the sacrificial aspect of the holy Eucharist*, Oxford, 1913, p. 23 sq.

Il semble bien que cette interprétation soit la vraie. Pour le démontrer, pour résoudre toutes les difficultés, il est nécessaire de suivre pas à pas la marche de la pensée.

On ne saurait *a priori* déclarer ce travail inutile, en prétendant qu'il ne peut être parlé en ce morceau de l'eucharistie parce qu'il n'en est pas question ailleurs. Nous sommes dans la partie morale, vers la fin de la lettre. Là sont recommandées plusieurs vertus que l'épître n'a pas nommées antérieurement : la charité fraternelle, la pureté conjugale, le mépris des richesses, l'obéissance aux supérieurs spirituels. Il est donc impossible de soutenir sérieusement qu'en ce passage le sacrifice eucharistique ne doit pas être mentionné, sous prétexte qu'auparavant l'auteur l'a passé sous silence. Cette doctrine se relie même mieux que d'autres, dont pourtant il est ici parlé, aux thèmes généraux qu'a exposés la lettre : le Christ est médiateur, prêtre selon l'ordre de Melchisédech, victime dont le sang expie le péché. Il semble bien d'ailleurs que l'Épître aux Hébreux fasse en d'autres endroits allusion à l'eucharistie. Voir plus haut, col. 821 sq.

Que recommande ici l'auteur ? Après avoir invité les chrétiens à garder la foi de leurs chefs et de leurs apôtres, une foi toujours pareille à elle-même parce que le Christ est immuable, xiii, 8, il les met en garde contre les doctrines différentes de celles qu'ils ont reçues et qui sont étrangères au christianisme, contre ces enseignements erronés qui attribuent non à la grâce mais à certains aliments, βρώμασι, le pouvoir de fortifier le cœur. Prétendre que l'eucharistie est le mets contre lequel l'épître tient en garde ses lecteurs, c'est supprimer de la phrase où cette nourriture est mentionnée toute une proposition très claire. Le v. 9 ne désapprouve pas des mets quelconques. On y lit cette déclaration : « Il est bon d'affermir son cœur par la grâce et non par des aliments qui n'ont servi de rien à ceux qui y ont eu recours. » Sur le sens de ces derniers mots aucun doute n'est possible. Pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux, la nourriture qui n'a servi de rien à ceux qui y ont eu recours, ce sont des mets recommandés par la loi mosaïque, aliments purs ou viandes immolées en certains sacrifices. Or, « il est impossible de rapporter βρώμασι (aliments) à un usage chrétien et le reste de la phrase à une pratique juive. » Goguel, *op. cit.*, p. 219-220.

A l'objection de O. Holtzmann : les Israélites ne consommaient pas ces mets pour fortifier le cœur, il est déjà possible de répondre qu'en évitant une souillure légale et surtout en communiant aux viandes offertes à Jahvé, ils voulaient se donner de la confiance, ils affermissaient leur âme, ils fortifiaient leur cœur. C'est même exactement ce que raconte l'Évangile : On y voit des juifs mettre leur assurance dans les rites extérieurs et non dans la pureté morale, dans l'amitié de Dieu, dans les dispositions intimes de l'âme. Au

contraire, la communion eucharistique n'a jamais été considérée par le chrétien comme *supplantant la grâce*, s'opposant à elle et la rendant inutile. Tout autre est la doctrine des fidèles. Par la communion eucharistique, on obtient la grâce et ainsi on *fortifie son cœur*. Le quatrième évangile enseigne qu'on « mange la chair du Fils de l'homme » pour *demeurer dans le Christ*, pour *avoir la vie, la vie par lui, la vie éternelle*. Ce pain du ciel est le *salut du monde*. Joa., vi, 52-58. Il peut ainsi donner la *force du cœur*. Ce n'est donc pas la confiance en l'eucharistie que condamne l'épître, c'est la foi superstitieuse qui attribue une efficacité imaginaire à des aliments recommandés par la loi juive.

Alors tout naturellement suit le fameux verset : « Nous avons un autel dont ceux qui font le service du tabernacle n'ont pas le droit de manger. » Consolez-vous, chrétiens, semble écrire la lettre, ces viandes recommandées par la loi et dont certains juifs font tant de cas, vous n'avez pas à les regretter, vous possédez mieux. Les deux pensées s'appellent et se complètent à merveille.

Car c'est bien ainsi qu'il faut entendre le verset cité plus haut. Le traduire par les mots : Nous avons autel dont les *chrétiens* n'ont pas le droit de manger, serait commettre un « contresens ». Batiffol, *op. cit.*, p. 114. La véritable signification des termes employés par l'épître apparaît immédiatement : *Ceux qui font le service du tabernacle* n'ont jamais été les disciples de Jésus, mais bien les membres du sacerdoce juif. Plus encore que nous, les destinataires de l'épître, venus d'Israël au christianisme, le savaient, et ils étaient incapables de comprendre autrement ces mots. A huit autres endroits, le mot *tabernacle* est employé dans l'épître : il désigne ou les tentes sacrées dont la loi de Moïse avait prescrit l'érection, viii, 5; ix, 2, 3, 6, 8, 21, ou le sanctuaire véritable, plus grand et plus parfait, construit non par la main d'un homme, mais par Dieu, celui du ciel, viii, 2 et ix, 11, où le Christ apparaît comme prêtre à jamais. Nulle part, ni dans cette lettre, ni dans d'autres écrits du Nouveau Testament, les fidèles ne sont appelés « ministres du tabernacle » οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. Au contraire, pour désigner les prêtres juifs, l'épître les appelle « ceux qui font le service d'une image, d'une ombre des choses célestes », εἰκόνες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, viii, 5, c'est-à-dire exactement, puisque d'après l'épître, la loi est l'ombre des biens à venir, x, 1, ceux qui font le service du tabernacle de la terre, image de celui du ciel.

O. Holtzmann fait sourire quand, pour justifier sa traduction, il écrit : « Le tabernacle, c'est ici le temple pneumatique du Nouveau Testament. » Il ne suffit pas de le prétendre, il faut le démontrer. Réville et Goguel, il est vrai, croient le prouver en faisant observer que cette proposition *les prêtres juifs n'ont pas le droit de manger de l'autel chrétien*, serait dépourvue de sens et inexplicable, puisque tout le monde le sait; et puisque d'ailleurs nul Israélite ne réclame cette faculté. L'épître parlerait donc pour ne rien dire et pour repousser une requête qui n'a jamais été présentée.

Au contraire, il est très facile de découvrir à la phrase ainsi entendue un sens fort plausible et qui s'harmonise à merveille avec l'idée générale de l'épître et le contexte immédiat. La lettre aux Hébreux, on le sait, a été rédigée pour consoler, pour encourager à la persévérance des chrétiens d'origine juive qui pouvaient être tentés de regretter le culte mosaïque et auxquels il fallait montrer la supériorité de la nouvelle alliance, du nouveau sacerdoce, du nouveau sacrifice. Rien de plus naturel, rien de plus adroit donc que cette affirmation. Nous aussi, chrétiens, nous avons un autel, un autel que les juifs ne possèdent pas, un autel auquel prêtres et lévites ne peuvent

participer. Nous n'avons rien à leur envier. Ils pourraient au contraire nous jalouser. A eux, il est interdit par la Loi, Lev., xvi, 27, de consommer les viandes offertes en sacrifice pour le péché. Ils sont tenus de les brûler hors du camp. Et nous, au contraire, bien que notre victime soit elle aussi expiatoire, bien qu'elle ait à ce titre versé son sang pour sanctifier le peuple hors de la porte de Jérusalem, xiii, 12, nous avons le droit de manger de notre autel. Voilà bien ce que donne clairement à entendre l'épître. L'auteur n'écrit pas pour apprendre aux juifs qu'ils ne peuvent participer à l'autel chrétien. Il n'a pas l'intention de leur dénier un droit qu'ils ne réclament pas. Il exalte la supériorité de l'économie nouvelle, selon laquelle les plus humbles fidèles sont mieux traités que ne l'étaient sous la loi mosaïque les juifs les plus pieux, les prêtres et le grand pontife lui-même.

Dans le verset ici étudié, tout mot doit être souligné. Le verbe *manger* ne peut être pris au figuré, puisque dans la phrase précédente, il est parlé d'aliments réels, §. 9, et véritablement consommés, puisque dans la proposition suivante il s'agit de victimes proprement dites, celles dont le prêtre juif n'a pas le droit de se nourrir et qu'il faut brûler. Donc, dans la phrase qui se trouve entre ces deux affirmations, le verbe *manger* doit s'entendre à la lettre.

Le sens du mot *autel* n'est pas moins facile à déterminer. L'Épître aux Hébreux l'emploie une autre fois, viii, 13. Elle donne à ce terme le sens qu'il a dans tous les passages du Nouveau Testament, et ils sont nombreux, où il désigne l'autel de la terre, ce sur quoi on dépose les offrandes et on immole les victimes; c'est aussi ce à quoi en certains sacrifices Israël est autorisé à participer. Le mot ne peut désigner les oblations présentées à l'autel par les fidèles en faveur des ministres sacrés. Ce fut tâche aisée pour les anciens exégètes d'établir cette vérité contre les protestants du xvi^e siècle, tels que Bèze. Il s'agit ici d'une nourriture qui fortifie le cœur, que le sacerdoce juif ne peut consommer, qui n'est déposée ni dans le trésor, γαροφυλάκιον, ni dans les mains du prêtre, ni dans un autre réceptacle, mais sur l'autel, et à laquelle tous les chrétiens ont le droit de participer. Voir Corneille de la Pierre, *In Epist. ad Hebræos*, xiii, 10, dans les *Commentaria in Scripturam sacram*, Paris, 1876, t. xix, p. 519. Puisque l'unique victime expiatoire de la nouvelle loi est le Christ, les fidèles ont pour autel sa croix et ce sur quoi ils trouvent la chair du Christ offerte pour les nourrir et affermir leur âme.

Que si on rapproche les deux mots en une seule locution *manger de l'autel*, la même conclusion s'impose. Autant pour les chrétiens venus de la synagogue cette expression est claire, bien choisie, adéquate à la pensée, si elle veut dire que les fidèles communient vraiment à une victime, autant elle eût été pour eux non seulement étrange, inattendue, trop subtile, en un mot difficile à comprendre, si l'auteur s'en était servi pour enseigner que le chrétien participe aux fruits de la passion ou qu'il doit s'incorporer à Jésus crucifié.

Enfin, on n'a pas le droit de l'oublier, ces mots sont les expressions techniques dont usent les premières Églises pour désigner le repas sacrificiel de la cène. Le verbe *manger* est celui qu'emploient Paul, Matthieu et Jean pour décrire la communion eucharistique. Et n'y a-t-il pas synonymie entre la locution de l'Épître aux Hébreux, *manger de l'autel*, et celle de la 1^{re} Épître aux Corinthiens, *participer à l'autel*? On l'a justement remarqué : Les mots *θυσιαστήριον ἐν ᾧ σφραγίζονται ἡμεῖς* ne doivent pas être entendus abstraction faite du vocabulaire eucharistique du quatrième évangile et de la 1^{re} Épître aux Corinthiens, ou tout autant de saint Ignace d'Antioche; ils impliquent une *alla-*

son indirecte à l'eucharistie. » Batiffol, *op. cit.*, p. 112.

Il n'y a pas jusqu'au présent : *nous avons habemus, ἔχομεν*, qui ne puisse être souligné. Quand l'Épître aux Hébreux et les autres livres du Nouveau Testament parlent de la mort du Christ sur la croix, ils sont bien obligés de mettre au passé le verbe qu'ils emploient, puisque le fait a eu lieu depuis longtemps. Les exemples se trouvent partout, citons seulement la lettre ici étudiée : « Le Christ *entra* une fois pour toutes par son propre sang dans le sanctuaire », ix, 12; « Il *s'offrit* lui-même sans tache à Dieu », ix, 14; « par une seule oblation il *amena* pour toujours à la perfection ceux qu'il a sanctifiés », x, 14; « *ayant été offert* une seule fois pour abolir le péché de beaucoup, il apparaîtra une seconde fois », ix, 28. Or, ici l'épître écrit : « Nous *avons* un autel. » Donc, elle ne parle pas seulement de la croix érigée jadis et abattue depuis longtemps, où Jésus s'offrit en sacrifice. Mais ici est désigné soit l'endroit où la victime du Calvaire se livre aujourd'hui aux communions, soit le sacrifice sanglant du Golgotha continué, renouvelé par le Christ afin que les fidèles puissent s'en nourrir. On peut donc soutenir que chaque mot de ce verset oriente la pensée du lecteur vers l'eucharistie et la présente comme un sacrifice.

Mais alors pourquoi donc dans les deux phrases suivantes l'auteur rappelle-t-il la défense faite à Israël de consommer les chairs offertes *pour le péché*, l'obligation de les brûler hors du camp, xii, 11; et pourquoi ajoute-t-il aussitôt que le Christ lui aussi fut une victime expiatoire et que, comme tel, il versa son sang hors de la porte de Jérusalem? Pourquoi, sinon pour imposer aux chrétiens la défense de manger de leur autel?

La véritable explication est tout autre. L'épître a déclaré que le prêtre juif n'a pas le droit de communier à l'autel chrétien. Elle le prouve. Et un peu plus loin, elle invite ses lecteurs à « *sortir hors du camp* pour aller à Jésus ». Elle doit faire savoir pourquoi cet exode s'impose. C'est parce que le Christ fut crucifié *hors de la ville*.

Sans doute, la loi du Lévitique, xvi, 27, est formelle : « On emportera hors du camp le taureau et le bouc immolés pour le péché dont le sang aura été porté dans le sanctuaire pour l'expiation, et on consumera par le feu, la peau, la chair et les excréments. » Or, Jésus s'est offert pour les fautes de son peuple afin d'introduire son sang dans le ciel. Mais, toute l'Épître aux Hébreux le prouve, elle a été composée pour l'établir : ces prescriptions mosaïques n'obligent pas l'Israël nouveau, elles n'existent pas pour les bénéficiaires de l'alliance nouvelle et supérieure. « En raison de ce qu'elle avait d'inefficace et d'inutile, la loi jadis existante se trouve abolie. Elle n'a pas en effet conduit les choses à leur perfection et une espérance meilleure apparaît par laquelle nous nous approchons de Dieu. » vii, 18-19. La prescription qui ordonnait de brûler le corps de certaines victimes n'était-elle pas précisément un de ces rites qui, se contentant de détruire, était inefficace et inutile? Au contraire le droit reconnu aux chrétiens de manger de leur autel, c'est-à-dire de communier au Christ, ne les *approche-t-il pas de Dieu*? L'épître dit encore : « Puisque le sacerdoce est changé, il y a aussi nécessairement transformation de la Loi. » vii, 12. Il est donc tout naturel que la défense faite aux prêtres et lévites juifs ne soit plus en vigueur pour les chrétiens.

Comment admettre d'ailleurs que l'Épître aux Hébreux ait voulu imposer aux fidèles cette interdiction? Qu'on place à n'importe quel point du temps et de l'espace la rédaction de cet écrit, un fait est certain : à l'époque où il est composé, où il apparaît, où il circule de main en main, la cène est réitérée dans les

Églises chrétiennes. La pratique de la communion est bien connue. On en fait remonter l'origine à Jésus lui-même. Peut-on admettre qu'un écrit vénéré des fidèles condamne cet usage, et cela au nom d'un précepte lévitique? Comprend-on que personne dans l'antiquité ne le lui ait reproché? Réville et Goguel sentent bien que cette hypothèse est irrecevable. Ils l'avouent : on ne peut supposer qu'une pratique « universellement attestée par tous les autres documents primitifs de provenances les plus diverses, ait été inconnue à Rome, à Alexandrie et dans l'entourage de l'écrivain alexandrin à qui nous devons l'Épître aux Hébreux. » Mais la communion n'avait pas à ses yeux l'importance qu'on lui a donnée plus tard. Elle « n'était pas au centre de ses préoccupations et il ne la conçoit pas comme un sacrifice ». Goguel, *op. cit.*, p. 218; Réville, *op. cit.*, p. 71. Ces explications embarrassées pèchent contre la logique. Si l'épître défend aux chrétiens de manger de leur autel, elle combat l'usage universellement reçu et ce fait est plus qu'in vraisemblable, il est impossible.

La lettre n'enseigne pas d'ailleurs qu'il y ait similitude complète entre les offrandes pour le péché en usage chez les juifs et l'immolation du Christ sur la croix. Elle reconnaît même que le contraire est vrai. Ainsi les victimes juives étaient égorgées dans le tabernacle où s'opérait le sacrifice et brûlées hors du camp, loin de l'autel. Jésus, au contraire, non seulement versa son sang hors de la porte, mais là encore il offrit son sacrifice; car si l'épître déclare que, dès son entrée en ce monde, le Christ voulut se présenter à Dieu, x, 5, elle montre le rite expiatoire du péché dans l'offrande de sa mort et l'effusion de son sang. ix, 14-15, 22, 26-28. Que conclure? sinon que tout n'est pas identique dans les sacrifices mosaïques et dans celui du Christ? La prudence nous invite à ne pas chercher de ressemblances en dehors des deux similitudes que l'épître nous signale : le sang de Jésus comme celui des victimes pour le péché fut offert pour la purification du peuple; et de même que les animaux immolés dans le tabernacle étaient brûlés hors du camp, ainsi le Christ fut crucifié hors de Jérusalem. L'Épître aux Hébreux ne pousse pas plus loin la comparaison : imitons sa réserve.

La lettre ajoute : « Puisque le Christ mourut hors de la porte, sortons du camp pour aller à lui. » xii, 13. Cette fois encore, l'auteur passe avec art d'une phrase à l'autre. Nous sommes en face d'une idée nouvelle : *les lecteurs sont invités à quitter le judaïsme*, mais cette pensée se dégage de la précédente : *Jésus fut crucifié hors de la porte*. De ce qu'ici le langage est à prendre au sens figuré, il n'y a pas lieu de conclure que les mots *autel* et *manger* ne doivent pas être interprétés à la lettre. Les destinataires de l'épître n'ignoraient pas que le peuple juif n'habitait plus sous la tente. Si l'épître aux Hébreux parle souvent de *tabernacle* et de *camp*, c'est parce qu'elle cite des prescriptions légales contenues dans le Pentateuque et où se trouvent sans cesse ces deux mots. Mais nul lecteur ne pouvait s'y tromper. Chacun savait que le tabernacle était devenu le temple et que le camp avait fait place à la ville. D'autre part, puisqu'il n'était pas défendu à des chrétiens d'habiter à Jérusalem, on ne pouvait se méprendre sur le sens de l'appel donné par l'épître : *sortir du camp, aller à Jésus*. On était invité à quitter la religion juive pour le christianisme. Au contraire, nous croyons l'avoir prouvé, les mots *manger de l'autel chrétien* ne pouvaient être compris des lecteurs de la lettre comme signifiant : *recueillir les fruits de la passion*. Dans un cas, il y a une figure qu'expliquent les faits dans le second, il y aurait énigme peu intelligible.

Pourquoi faut-il *sortir du camp*, quitter le judaïsme et *aller au Christ en portant son opprobre*? xii, 13.

Parce que nous n'avons pas ici de cite permanente. Les épreuves ne durent qu'un temps, et il n'y a pas lieu de s'attarder en une Jérusalem dont nous devons un jour sortir. Au contraire, nous aspirons à la cité qui doit venir, au ciel où est Jésus. xiii, 14. Par lui donc, δὲ ζῶντος ἑωρα, offrons à Dieu un sacrifice de louange en tout temps, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui rendent hommage à son nom. xiii, 15. Ne négligez pas la bienfaisance et la mutuelle charité. Car c'est à ces sacrifices que Dieu prend plaisir. xiii, 16.

A coup sûr, non seulement pour quiconque nie le caractère sacrificiel de l'eucharistie, mais pour les exégètes qui se refusent à le voir attesté en ce passage, la tentation est toute naturelle d'exploiter ces déclarations et de dire : l'unique hostie du chrétien, ou du moins la seule dont parle l'Épître aux Hébreux, la seule qui soit agréable à Dieu, c'est celle de leur âme : prière et charité.

Mais pour trouver cette affirmation dans le texte, il faut l'y mettre. L'épître parle en effet du *sacrifice de louange*. Elle donne le même nom à la bienfaisance et à la communion ou amour mutuel, et elle déclare qu'en ces oblations se complait le Seigneur. Mais nulle part il n'est dit que nos prières et nos actes de charité sont les seuls sacrifices des chrétiens.

Pour bien saisir la pensée, il importe de ne rien ajouter, de ne rien retrancher. L'épître a donné ce conseil : quittons le camp, le judaïsme, afin d'aller à Jésus victime expiatoire et de nous diriger ainsi vers la cité future où il habite et à laquelle nous aspirons. La lettre ajoute : *Par lui donc offrons à Dieu un sacrifice de louange en tout temps*. Ainsi la prière recommandée n'est pas celle du fidèle laissé à lui-même. Il est invité à faire passer sa louange par Jésus, médiateur du Nouveau Testament, grand prêtre des chrétiens, pontife éternel, toujours vivant, afin d'intercéder en faveur de ceux qui par lui vont à Dieu. vii, 25. On le voit, la pensée s'harmonise pleinement avec les thèmes généraux développés dans la lettre.

On peut sans doute admettre que le *sacrifice de louange*, mentionné ici, est toute prière du chrétien présentée à Dieu par le Christ. Elle est en un certain sens un sacrifice, puisqu'elle constitue une offrande faite au Très-Haut. Déjà un psaume faisait dire à Jahvé ces mots : « Est-ce que je bois le sang des boucs ? Offre en sacrifice l'action de grâces... Celui qui offre en sacrifice l'action de grâces m'honore. » Ps. xlix (Vulg.), 14, 23. Ainsi encore d'après les Septante, Osée invitait Israël à offrir le fruit de ses lèvres. xiv, 3. Ce langage est à la lettre celui qu'on retrouve dans l'Épître aux Hébreux : « ... Offrons à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui rendent gloire à son nom. » xiii, 15. Plus qu'aucune autre, la prière du chrétien peut être appelée une oblation. Pour parvenir à Dieu, ne passe-t-elle pas par le pontife de la nouvelle Loi, n'est-elle pas ainsi unie à l'offrande qu'il fait de son sang ?

De même, la charité par laquelle l'homme se dépouille et se prive de ses biens en faveur de ses semblables pour plaire au Très-Haut mérite d'une certaine manière le nom de sacrifice. Plus d'une fois déjà, les livres de l'Ancien Testament l'avaient reconnu en des termes qui ressemblent à ceux de l'épître. Citons seulement ce passage : « Rendre grâces, c'est une oblation de fleur de farine et pratiquer la miséricorde, c'est offrir un sacrifice de louange. Ce qui plaît au Seigneur, c'est qu'on s'éloigne du mal. » Eccli., xxxv, 3-5.

L'Épître aux Hébreux demanderait donc aux fidèles sortis du judaïsme « de ne pas oublier », xiii, 16, les plus beaux conseils de l'Ancien Testament, les plus voisins de l'Évangile, mais elle ajouterait que, devenus chrétiens, les Israélites de la veille doivent faire passer par Jésus ces hymnes de louange, ces sacrifices du

cœur. Il n'y a dans cette recommandation ainsi entendue rien qui soit incompatible avec l'existence d'un autel dont les fidèles ont le droit de manger. De nos jours encore, les prêtres catholiques ne croient pas se contredire et en fait ne s'infligent aucun démenti quand, après avoir conseillé aux fidèles d'assister au sacrifice eucharistique et d'y communier, ils les exhortent à la piété et à l'affection mutuelle. Plus d'une fois il leur arrive d'employer les expressions même de l'épître et de presser les chrétiens d'offrir à Dieu leurs louanges par le Christ, de présenter au Très-Haut le sacrifice d'un cœur contrit et humilié, ou encore de consacrer, d'immoler à leurs frères leur temps et leur travail, leur fortune et leur cœur.

Cette interprétation n'est pas irrecevable. Mais on peut aussi, sans forcer le sens du texte, soutenir que le sacrifice de louange recommandé ici est l'eucharistie. Plusieurs commentateurs anciens et modernes l'ont pensé. Voir De la Taille, *op. cit.*, p. 198 sq., qui nomme Van Galen, Salmeron, L. Tena, Corneille de la Pierre, le commentaire inséré dans le *Cursus Scripturæ sacræ* de Migne. Tel paraît bien être aussi le sentiment de Drach, *op. cit.*, p. 798. Des non-catholiques mêmes tiennent cette opinion pour soutenable, comme l'a remarqué Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, p. 195-197.

La supposition n'est pas gratuite. La lettre affirme dans une phrase précédente que les chrétiens ont un autel, elle parle ici de leur sacrifice. Comment ne pas rapprocher ces mots, le θυσιαστήριον et la θύσια ? D'autre part, deux des thèses les plus importantes de l'épître, thèses non seulement énoncées plus d'une fois mais longuement établies, affirment que le Christ est l'unique pontife de la nouvelle Loi, l'unique victime agréable au Très-Haut. La phrase *offrons à Dieu par lui un sacrifice de louange* peut très bien signifier : Présentons au Très-Haut par l'unique grand prêtre l'unique victime, son corps et son sang. Le mot *donec*, οὐδὲν, qui accompagne l'invitation « par lui donc offrons », s'explique alors bien mieux. Il vient d'être observé que les chrétiens ont un autel : donc qu'ils s'en servent. Il a été rappelé que Jésus a versé son sang pour purifier son peuple ; donc présentons ce sang par lui à Dieu. On le voit, cette exégèse a le mérite de relier d'avantage entre elles les propositions voisines et qu'on n'a pas le droit de dissocier les unes des autres. Elle s'accorde fort bien avec les doctrines caractéristiques de l'épître. Elle donne aux mots une minutieuse justesse et une véritable plénitude de sens.

Le mot *sans cesse*, διὰ παντός, ne fait pas obstacle à cette interprétation. Sans doute il est recommandé d'offrir en tout temps le sacrifice dont il est ici parlé. Or l'eucharistie peut être célébrée non seulement une fois comme la Pâque juive, mais elle l'était alors chaque dimanche au moins, ou peut-être même plus souvent, toutes les fois qu'une occasion favorable se présentait. Le mot « en tout temps » ne signifie évidemment pas que le sacrifice de louange par le Christ doit être offert sans interruption. D'ailleurs, même si on entend cette locution non de l'eucharistie, mais de l'aumône et de la prière individuelle du chrétien, on convient que la lettre n'ordonne pas de les faire à tout instant du jour et de la nuit.

La phrase qui suit ne s'oppose pas davantage à cette manière d'entendre le texte, peut-être même la recommande-t-elle. « Offrons, est-il dit, un sacrifice de louange à Dieu, c'est à dire le fruit des lèvres qui rendent hommage à son nom. » Les interprètes rapprochent volontiers ces mots de la parole du prophète Osée déjà reproduite, et qui se lit ainsi dans les Septante : « Dites au Seigneur votre Dieu... nous vous donnerons en retour le fruit de nos lèvres. » xiv, 3. Or,

la cène chrétienne était instituée en mémoire de Jésus pour attester la *nouvelle alliance* et la rémission des péchés. Matth., xxvi, 26-28; Marc., xiv, 21; Luc., xxi, 19-20. A aucun autre moment, nulle part ailleurs, les lévres des fidèles ne louent davantage et avec plus de piété le Très-Haut. C'est par cet acte qu'on célèbre le mieux ses bienfaits. Aussi, de très bonne heure, l'eucharistie fut appelée *l'action de grâces, le sacrifice de louange*. Et c'est en la célébrant que les fidèles s'unissent pour glorifier Dieu. On comprend donc que, pour la recommander, l'Apôtre ait écrit ces mots : *Par le Christ offrons à Dieu le corps et le sang de Jésus, sacrifice de louange, c'est-à-dire fruit de nos lèvres qui rendent hommage au Très-Haut*. Certains commentateurs ont même fait observer que, l'eucharistie s'opérant par la répétition des mots du Christ à la cène, elle est bien le produit, l'œuvre des paroles prononcées au milieu des prières qui glorifient Dieu. Si donc l'épître parle d'elle ici, on s'explique fort bien qu'après l'avoir nommée sacrifice de louange, elle l'appelle *le fruit des lèvres* qui rendent hommage au nom du Seigneur.

Il n'est pas jusqu'à la recommandation faite aussitôt après de pratiquer la bienfaisance et la charité mutuelle qui ne semble plus opportune. Déjà l'épître a loué cette vertu ; il semble bien qu'elle ait tout dit en posant cette règle : « Persévérez dans l'amour fraternel. » xiii, 1. Elle a même signalé plusieurs applications touchantes de ce principe : « N'oubliez pas l'hospitalité. Quelques-uns, en la pratiquant ont, à leur insu, logé des anges. Souvenez-vous des prisonniers comme si vous-mêmes étiez prisonniers et de ceux qui sont maltraités, puisque vous êtes vous-même dans la chair. » xiii, 2-3.

Pourquoi donc la lettre parle-t-elle de nouveau de la charité? Pourquoi le fait-elle en une simple phrase qui se place sans aucune transition après un conseil de piété? Pourquoi appelle-t-elle cette vertu un sacrifice, une *θυσία*, lorsqu'elle a enseigné qu'il n'y a pour les fidèles qu'une seule victime? Autant il est difficile de répondre à ces questions, si on croit que la prière ici recommandée est la supplication individuelle du chrétien par Jésus, autant il est aisé de tout expliquer, si on admet qu'en cet endroit l'épître parle de la cène chrétienne, du sacrifice eucharistique. Car les documents les plus anciens nous apprennent qu'on y faisait une collecte, des offrandes et qu'en certains milieux, à Corinthe par exemple, le repas du Seigneur était lié à un banquet fraternel. On comprend alors que l'épître en parlant de l'eucharistie ait donné au lecteur un conseil : quand vous prenez part à ce grand acte, « n'oubliez pas la bienfaisance et la charité mutuelle ». Soyez généreux à la collecte. Par cette aumône, et peut-être aussi par le repas fraternel, mettez en commun, *κοινωνία*, vos biens et vos vies. Cette conclusion est alors des plus naturelles. Sans doute l'aumône a été appelée un sacrifice déjà dans l'Ancien Testament, voir plus haut; mais elle l'est surtout lorsque par elle le fidèle unit son offrande à l'oblation eucharistique, lorsqu'il présente à Dieu son aumône avec le sang de l'unique victime. A la lettre, elle est alors un *sacrifice agréable à Dieu*.

Rapprochées les unes des autres, toutes ces remarques donnent une réelle valeur à l'opinion qui voit dans cette partie de l'épître une mention du sacrifice eucharistique, et c'est avec raison, semble-t-il, qu'un auteur non catholique écrivait : « Il pourrait bien y avoir ici, comme Spitta l'a remarqué, une allusion à la cène considérée comme sacrifice, car la notion de sacrifice fut à la cène, de bonne heure déjà, étroitement unie avec ce dont il est parlé ici, la confession du nom de Jésus, la louange et l'action de grâces, la bienfaisance et la charité mutuelle. » Goetz, *op. cit.*, p. 196-197.

Que fait le Christ au moment où s'opère l'eucharistie? L'Épître aux Hébreux répond à cette question en des termes qui ne laissent place à aucune équivoque.

Elle l'enseigne et le démontre : il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de sacrifice au ciel. Parce que l'oblation de Jésus fut unique, elle doit le rester. La thèse contraire des sociniens se heurte non pas à un mot, à une phrase isolée, mais à une doctrine fondamentale qui est au cœur même de la lettre, et qui dans le système théologique de l'auteur apparaît comme la pièce maîtresse.

Longuement, avec complaisance, sans craindre de descendre jusqu'aux menus détails, l'épître compare la mort du Christ au grand rite de l'expiation annuelle du Yom Kippour. « Une fois l'an, le grand prêtre juif entre dans la deuxième tente, dans la seconde partie du tabernacle », ix, 7, dans le Saint des Saints où au milieu de son peuple trône la majesté divine. S'il peut y pénétrer, c'est « parce qu'il porte du sang offert par lui pour ses propres péchés ainsi que pour ceux du peuple ». ix, 7. Il en asperge le propitiatoire d'or où entre les chérubins Jahvé a fixé en Israël le trône de sa majesté. Mais, parce que le sang des animaux ne peut que « procurer la pureté de la chair », ix, 13, parce qu'il est « incapable d'enlever les péchés », x, 4, il est nécessaire de renouveler ce rite chaque année. x, 1-4. Aussi grands prêtres et victimes se succèdent sans cesse pour le renouvellement périodique d'une expiation qui est toujours à recommencer.

Au contraire, les chrétiens ont pour pontife suprême Jésus « qui ne meurt pas », vii, 24 et qui « parfait, n'a pas besoin de sacrifier d'abord pour ses fautes personnelles ». vii, 27. Il a offert l'unique victime agréée de Dieu, son propre corps. x, 1-10. Puisque cette oblation fut elle-même excellente, puisque le Christ ne peut être mis à mort plusieurs fois, puisque son sacrifice a du premier coup « donné le pardon », x, 18, « purifié les consciences », ix, 14, « aboli le péché », ix, 28, « réalisé l'alliance », x, 15-16, « obtenu la rédemption éternelle », ix, 12, « rendu parfaits ceux qu'il a sanctifiés », x, 14, l'oblation ne peut, ne doit pas être réitérée. C'est la conclusion à laquelle aboutissent tous les raisonnements et l'épître ne se lasse pas de la répéter. vii, 27; ix, 12-15, 25-28; x, 1-3, 10, 12, 14.

Par sa mort, une fois pour toutes Jésus est entré dans le véritable sanctuaire dont le Saint des Saints d'Israël n'était que l'ombre et la figure. Avec son sang il a pénétré dans le ciel, il ne s'y trouve pas pour un instant comme jadis le grand prêtre passait dans la seconde tente. A jamais le Christ demeure près de Dieu et ainsi tout est consommé, parce que tout est parfait : prêtre et victime, oblation et efficacité.

Dire avec les sociniens que Jésus n'a pas été prêtre ici-bas et qu'il s'est offert à Dieu seulement au ciel, est « manifestement contraire à la doctrine » de la lettre aux Hébreux. D'autre part, imaginer, sans nier la valeur du sacrifice de la croix, un second sacrifice distinct et différent du premier par le mode d'oblation, rêver d'un *sacrifice céleste* proprement dit, c'est une thèse « qui n'a pas dans notre épître le moindre fondement ». Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. 1, p. 537; Lamiroy, *op. cit.*, p. 221-227; De la Taille, *op. cit.*, p. 178-179; D'Alès, dans *Recherches de science religieuse*, avril 1927, p. 178. Aussi les meilleurs parmi les théologiens qui emploient ce mot de *sacrifice céleste*, n'hésitent pas à le reconnaître. Non seulement il n'y a pas au ciel « une oblation réellement distincte de celle de la croix et de la vie terrestre », non seulement l'intercession de Jésus après sa mort n'appartient pas essentiellement au sacrifice rédempteur, mais elle n'en est même pas « partie intégrante ». Il faut tenir ce langage si on veut que l'unité de l'oblation reste sauve et que « l'immolation

de la croix garde son efficacité propre ». Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, Paris, 1926, p. 703.

Est-ce à dire que le Christ entré dans le Saint d'outre-tombe n'y joue aucun rôle? Nullement, car il y a un « sacerdoce céleste » et l'Épître aux Hébreux le décrit. Jésus est toujours vivant, il demeure « à jamais grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech », l'épître ne se lasse pas de l'affirmer. vi, 19; vii, 16-17, 21, 24; x, 12, etc... « Assis à la droite du trône de la majesté », viii, 1, « à la droite » même « de Dieu », x, 12, « couronné de gloire et d'honneur », ii, 2, il est « le ministre du sanctuaire véritable », viii, 9, « le médiateur de l'alliance éternelle conclue dans son sang », ix, 15; xii, 24; xiii, 20, « le grand pasteur des brebis », xiii, 20; « notre avant-coureur », vi, 19, grâce auquel « les appelés reçoivent l'héritage éternel promis » au peuple de Dieu. ix, 15.

Ces titres ne sont pas de vains mots. Le Christ possède pour exercer pareille fonction des droits et des aptitudes réelles indiscutables. « Parce qu'il a souffert, il est capable de venir en aide à ceux qui sont dans l'épreuve. » ii, 18. « Rendu parfait, il devient, pour tous ceux qui lui obéissent », « pour tous ceux qui vont à Dieu par lui », « cause de salut éternel ». v, 9; vii, 25. Il est exalté « pour avoir souffert la mort, afin que, par la grâce de Dieu, ce soit au bénéfice de tous qu'il l'ait goûtée ». ii, 9.

Comment remplit-il cet office? L'épître répond à cette question en des termes dont la clarté ne laisse rien à désirer. Jésus « dans le temps présent paraît devant la face de Dieu pour nous ». ix, 24. « Il intercéde en faveur de ceux qui vont à Dieu par lui. » vii, 23. « Son sang, celui de la purification, parle mieux que celui d'Abel. » xii, 24. Les fidèles sont donc invités à se tourner vers « ce grand prêtre capable de compatir à toutes nos faiblesses. » « Approchez-vous avec confiance pour obtenir miséricorde et pour trouver grâce en vue du secours opportun », iv, 15-16, et pour obtenir « l'héritage éternel ». ix, 15.

Voici donc, d'après l'Épître aux Hébreux, ce qui se passe dans le ciel, à chaque moment où sur la terre se célèbre cette cène chrétienne que l'auteur ne peut pas ignorer — tout le monde en convient aujourd'hui — et qu'à coup sûr il se garde bien de désapprouver et de combattre: cette eucharistie à laquelle il fait sans doute allusion quand il parle de *l'autel dont mangent les fidèles* et qui est peut-être pour lui « *le sacrifice de louange offert à Dieu par le Christ et qui s'accompagne des prières et des aumônes des assistants* ». Il n'y a pas alors nouvelle oblation du Christ, il n'y a ni sur terre, ni au ciel un second sacrifice distinct du premier. Mais à ce moment même Jésus « paraît devant la face de Dieu pour nous », ix, 24, et il se présente en qualité de « prêtre et de médiateur », puisqu'il le demeure à jamais. Parce que ses disciples « vont alors à Dieu par le Christ », « il intercéde en leur faveur », vii, 25. Parce qu'ils « présentent au Très-Haut son sang », « celui de l'alliance », « celui du grand pasteur des brebis », « ce sang parle mieux que celui d'Abel ». xii, 24; xiii, 20. Ils sont « dans l'épreuve, sa compassion leur vient en aide ». ii, 18. Ils « s'approchent avec confiance du trône de sa bonté », donc ils obtiennent miséricorde et « trouvent grâce en vue du secours opportun ». iv, 15-16. Ils « font alors acte de soumission au Christ », puisque, s'ils renouvellent les gestes de la première cène, c'est sur un ordre dont le souvenir nous est conservé par saint Paul et les Synoptiques, et ainsi se vérifient les promesses de l'Épître aux Hébreux: « Jésus devient pour ceux qui lui obéissent cause de salut éternel », v, 9, de ce salut qu'il peut accorder sans fin à ceux qui « par lui vont à Dieu ». vii, 25.

Ainsi l'auteur de l'Épître aux Hébreux n'ignore cer-

tainement pas que de son temps on réitère à la cène chrétienne le repas d'adieu. Il ne combat pas cet usage, au contraire. Sans doute, à ses yeux, il n'y a sous la nouvelle Loi qu'un grand prêtre, Jésus, et lui seul est la victime de l'unique sacrifice des chrétiens, celui de la croix. Mais le rite de la cène et l'action du Christ au ciel sont inséparablement unis à l'immolation du Calvaire. Au repas sacré des chrétiens, les fidèles mangent la victime qui a été immolée sur la croix. Et au ciel, Jésus offre pour nous avec ses prières le sang qu'il a versé au Golgotha. Il n'y a pas trois sacrifices distincts, celui de l'assemblée chrétienne, celui de la croix, celui du ciel, il n'y en a qu'un dont la victime et le prêtre sont Jésus. Cette doctrine s'explique à merveille par les croyances des apôtres et des chrétiens venus du judaïsme: pour Israël, la mise à mort d'une victime, l'aspersion de son sang sur l'autel et la manducation d'une partie de ses chairs par les donateurs ou les officiants ne constituent qu'une seule et même offrande rituelle.

Mais, puisque le pain de la cène chrétienne n'est par lui-même qu'un pain vulgaire, l'acte qui fait de lui la chair immolée à la croix est une opération sacrificielle. L'auteur ne l'a pas dit; il n'avait pas à exprimer cette vérité, elle aurait même pu paraître contredire sa thèse. Mais il n'aurait pas pu la nier, car les croyances et les usages juifs obligent à nommer sacrifice ce qui fait une victime. Avec indignation, il se serait révolté contre quiconque aurait voulu introduire dans le christianisme un rite nouveau par lequel un prêtre distinct du Christ aurait offert à Dieu une victime autre que le Sauveur. Mais, pour être d'accord avec lui-même, force lui était de penser que l'acte qui fait du pain de la cène le corps de Jésus immolé sur la croix, l'acte qui transforme ce pain en la victime du Calvaire est un sacrifice, non nouveau, certes, et distinct de l'oblation du Calvaire, mais qui la fait revivre un instant ici-bas pendant qu'elle s'achève dans le ciel où elle ne cesse jamais.

5. Conclusion. — Si on additionne les données des divers livres du Nouveau Testament, on est amené à cette conclusion :

Pour les premiers chrétiens, il y a *sacrifice* à la cène du Christ et dans le repas eucharistique, parce que le rite accompli fait du pain de la fraction et du vin de la coupe de bénédiction le corps et le sang d'une victime, le corps et le sang offerts sur la croix par Jésus, et dont il rappelle le sans cesse au ciel l'oblation. En effet, soit par lui-même à la veille de sa mort, soit dans les repas sacrés des chrétiens par celui qui rompt le pain, le Christ se dépouille d'un bien qui est à lui, sa vie, pour la substituer à la nôtre et l'offrir en même temps à Dieu et aux hommes: il veut ainsi à la fois honorer le Très-Haut et le rendre favorable à ses disciples. Parce que ce corps est à la fois par la mort voué à Dieu, par la communion donné aux apôtres et aux fidèles, parce que ce sang est en même temps présenté dans le céleste Saint des Saints et répandu sur les chrétiens, il y a un sacrifice unique de communion, d'alliance et d'expiation, sacrifice qui commença au repas d'adieu pour se consommer au Calvaire, puis au ciel, sacrifice qui se perpétue à la fraction du pain, à la bénédiction de la coupe des communautés chrétiennes. En un mot, ces deux rites sont des sacrifices parce qu'ils font du pain et du vin la victime immolée sur la croix, le corps et le sang du Christ qui s'offre à Dieu pour les hommes.

IV. COMMENT SE CÉLÉBRAIT D'APRÈS LES LIVRES DU NOUVEAU TESTAMENT LA FRACTION EUCHARISTIQUE ? — 1. *Elle porte d'un repas plus ample?* — Jésus avait institué l'eucharistie au cours d'un repas d'adieu. Or les communautés primitives avaient reçu l'ordre de réitérer ce qui s'était fait au cénacle.

Se crurent-elles obligées d'encadrer *dans un repas* la fraction du pain ?

On se rappelle la description des premiers jours du christianisme que nous a laissée le livre des Actes, II, 42. « Les fidèles persévéraient dans la doctrine des apôtres et la vie commune, *dans la fraction du pain* et les prières, 43... Tous les croyants étaient ensemble et avaient tout en commun, 45. Et ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et ils en partageaient le produit entre tous, selon que chacun en avait besoin. 46. Tous les jours ils étaient assidus d'un même cœur au Temple et *rompant le pain* à la maison, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu et trouvant grâce auprès de tout le peuple. »

Comme il a été observé plus haut (col. 827), la première fois certainement et peut-être aussi la seconde, la *fraction du pain* désigne la célébration de l'eucharistie. D'autre part, le livre des Actes souligne fortement le fait que les premiers chrétiens vivaient en commun. Ils avaient donc des repas collectifs. Le fait n'a d'ailleurs rien d'étrange. On sait que les juifs en pèlerinage à Jérusalem se réunissaient volontiers pour prendre leurs repas, le fait est attesté par Josèphe. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4^e édit., Leipzig, 1909, p. 143 sq. Les apôtres sont des Galiléens et parmi les convertis de la première heure on compte des étrangers. Leurs frères de Jérusalem habitués à recevoir les pèlerins ont donc dû les inviter à leurs tables. Enfin, le livre des Actes insiste sur l'esprit de charité qui anime les premiers disciples; puisqu'ils mettent leurs biens en commun, il est tout naturel qu'ils se soient réunis pour prendre leurs repas.

La fraction du pain eucharistique s'y plaçait-elle comme au cénacle, où elle avait été partie du banquet d'adieu? Le texte ne le dit pas formellement. Mais on l'admet d'ordinaire et avec raison ce semble. A côté en effet de la *fraction du pain*, le livre des Actes signale la *vie en commun*, II, 42, et les *repas des fidèles*, II, 46. On est au lendemain même de la première cène et dans la ville où elle a eu lieu. Le souvenir en est bien vivant, et on a dû être tenté d'imiter aussi parfaitement que possible ce que Jésus avait ordonné de réitérer. Les fidèles prient au Temple et dans leurs maisons. Ils n'ont pas d'églises où ils pourraient célébrer les rites de l'Israël nouveau. On est donc plus naturellement porté à unir la fraction du pain à un repas. Il est encore assez facile de le faire, parce que le nombre des chrétiens n'est pas considérable. Aussi les adversaires même de l'existence d'une agape à l'âge apostolique consentent-ils à reconnaître qu'à Jérusalem, dans les tout premiers jours, la cène chrétienne a pu être célébrée au cours d'un repas. La fraction eucharistique du pain et la bénédiction de la coupe qui l'accompagnait, se distinguaient alors du reste de la cène, comme au cénacle les mêmes rites accomplis par Jésus s'étaient différenciés des autres services du banquet d'adieu. Batiffol, *op. cit.*, p. 117-118.

Mais on ajoute, et déjà des raisons d'ordre pratique suffisent à établir le bien fondé de cette observation : quand à Jérusalem le nombre des chrétiens augmenta, il devint difficile sinon impossible de maintenir la vie en commun, les repas collectifs de tous les membres de l'Église locale. Aucun autre texte ne le signale. « Nous pouvons conclure, écrit Thomas, art. *Agape*, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 144, que le repas communautaire que l'on a voulu appeler l'agape primitive, à Jérusalem même, n'a jamais eu qu'un caractère provisoire, fortuit qui s'explique tout naturellement par les circonstances de la première communauté chrétienne... » Il semble certain que le cas de Jérusalem ne peut pas être allégué pour établir l'existence d'une coutume générale de toutes les commu-

nautés. Enfin, comme le remarque Völker, *op. cit.*, p. 34-35, il n'est pas démontré qu'à ces repas eucharistiques des tout premiers chrétiens avaient lieu les distributions de nourriture aux veuves dont le livre des Actes parle au chapitre VI, 1-6. Les deux institutions pouvaient ne pas se confondre.

La fraction du pain réapparaît à Troas, Act., XX, 7. On ne voit pas si le rite avait lieu au cours d'un repas fraternel des fidèles. Les partisans même de l'existence d'une agape apostolique l'avouent : « Ce texte ne parle que de la fraction du pain sans faire aucune allusion au souper. Avait-il lieu néanmoins? Nul n'est en mesure de le dire. » Leclercq, art. *Agapes*, *Dict. d'archéologie*, Paris, 1907, t. I a, col. 784.

La longue durée de la réunion commencée le soir et terminée le lendemain à l'aurore s'explique, sans qu'il soit nécessaire de la considérer comme consacrée à un festin. Les fidèles de Troas ne pouvaient pas se lasser d'entendre l'Apôtre. L'accident causé par la chute, la mort et la résurrection d'Eutychus n'a pas été sans imposer une interruption notable. Sans doute pour faire savoir que l'Apôtre a mangé le pain de la fraction, le livre des Actes dit qu'il l'a goûté, γεσθήμενος. Or il emploie ce mot en un autre passage pour désigner un repas ordinaire. Mais ici ce verbe est si intimement rapproché du terme *fraction* que le sens n'est pas douteux. La phrase : « Paul ayant rompu le pain et l'ayant goûté », XX, 11, ne peut que signifier : l'Apôtre mangea lui-même ce qu'il venait de distribuer aux assistants. Rien donc ici ne prouve que la cène eucharistique s'insère dans un repas proprement dit.

Certaines circonstances semblent insinuer le contraire. « Nous étions réunis pour *rompre le pain* », est-il écrit, XX, 7, donc seulement pour cet acte. Paul « s'entretient avec les disciples et prolonge son discours jusqu'à minuit », XX, 7. Dans un repas ordinaire, il y a d'habitude une conversation plus générale. Eutychus est assis sur la fenêtre, « il est accablé de sommeil », XX, 9 : ces circonstances s'expliquent mieux s'il écoute un discours que s'il mange. C'est après minuit seulement qu'a lieu la fraction du pain, XX, 11. Il est difficile de l'associer à un repas du soir, à moins d'admettre que le *repas du Seigneur* présidé par Paul ait été un plantureux et interminable banquet. L'apôtre aurait-il toléré en sa présence et approuvé par sa participation un tel abus? Les graves avis qu'il donne à la communauté de Corinthe permettent d'en douter.

Là, un repas proprement dit était uni à la fraction du pain. Le fait est certain, puisqu'il motive les observations de saint Paul, I Cor., XI, 17 : « Je ne vous fais pas compliment de ce que vos réunions ne tournent pas à votre profit, mais à votre dommage. 18. Premièrement, quand vous tenez votre assemblée, j'apprends qu'il se forme parmi vous des groupes séparés... 20. Lors donc que vous vous réunissez ensemble, ce n'est pas le repas du Seigneur que vous mangez. 21. En effet, chacun en se mettant à table, commence par prendre son propre repas et l'un a faim tandis que l'autre s'enivre. 22. N'avez-vous pas vos maisons pour manger et boire? Ou méprisez-vous l'église de Dieu et voulez-vous faire honte à ceux qui n'ont rien? 23. Que vous dirai-je? Vais-je vous louer? En cela, non, je ne vous loue certes pas. » Suit la description du repas du Seigneur. Puis l'Apôtre ordonne aux fidèles de la réitérer de telle manière qu'ils annoncent la mort de Jésus. Il veut donc qu'ils s'éprouvent avant de manger le pain de la fraction et avant de boire la coupe du Seigneur, afin qu'ils ne les reçoivent pas indignement et pour leur condamnation, 24-32. Saint Paul conclut, 33 : « Ainsi donc, mes frères, lorsque vous vous assemblez pour le repas, attendez-vous les uns les autres. 34. Si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison. »

Tous les interprètes de ce morceau s'accordent à le reconnaître : l'habitude d'unir la cène eucharistique à un repas profane avait à Corinthe provoqué de graves abus. Les fidèles formaient des groupes distincts. Ils ne s'attendaient pas les uns les autres. Chacun consommait ses propres provisions. Les uns étaient trop bien pourvus et les autres avaient faim. Certains ne rougissaient pas de s'enivrer. Cf. *Prat, op. cit.*, t. I, p. 167.

Mais, sur l'attitude que prend saint Paul en face de ces désordres, l'accord est loin d'être complet. Les historiens qui croient à l'existence d'une agape primitive, ou du moins d'un repas profane dans lequel se plaçait la fraction eucharistique, soutiennent que saint Paul se contente ici de condamner les abus sans exiger qu'on cesse d'unir la cène à un banquet fraternel. L'Apôtre ordonne aux fidèles de s'attendre pour commencer le repas, xi, 33; de ne pas former des groupes qui s'isolent les uns des autres, xi, 18; de mettre en commun leurs provisions, xi, 21; d'éviter tout excès, xi, 21-22. Plutôt que de commettre pareils abus, on doit manger et boire dans sa maison avant de se rendre à l'assemblée chrétienne, xi, 22, 34. En un mot, l'Apôtre veut que le banquet fraternel ne soit pas en opposition flagrante et grossière avec le repas du Seigneur qui doit suivre. Il réglemente l'agape, donc il ne la réprouve pas. S'il agit ainsi, ne peut-on pas supposer qu'elle est en usage non seulement à Corinthe, mais dans les autres chrétientés fondées par Paul? C'est une « des institutions du siècle apostolique ». *Prat, op. cit.*, p. 106. Il y a là une « pratique très répandue, celle d'un repas semi-liturgique pris en commun et dont la loi fondamentale est l'égalité de traitement entre les convives et la frugalité des mets qu'on y prend ». *Leclercq, op. cit.*, col. 785. Sans doute, les fidèles ont voulu reproduire plus parfaitement le repas d'adieu du cénacle; ou encore des coutumes chères au monde antique se sont introduites dans l'Église : l'agape serait une imitation chrétienne soit de repas juifs, par exemple du *Kiddusch*, soit des festins de collèges, de corporations, soit même des usages religieux qui accompagnaient la manducation des viandes sacrifiées aux idoles.

Au contraire, P. Batiffol, *op. cit.*, p. 100, Ladeuze, *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 78-81; Thomas, *loc. cit.*, soutiennent que saint Paul « interdit absolument » l'usage d'unir la cène à un repas collectif de la communauté chrétienne. L'Apôtre commence par déclarer que les réunions de Corinthe ne sont plus le repas du Seigneur, xi, 20. Aussi oppose-t-il à ce qu'il condamne, au festin fantaisiste et déformé, la cène normale et prescrite, celle du Christ, c'est-à-dire uniquement la communion au pain rompu et au vin béni, xi, 23-25. Voilà, est-il affirmé à deux reprises, ce qu'il faut faire, en mémoire de Jésus, xi, 24, 25; c'est l'acte qui annonce la mort du Seigneur, le reste est tout à fait déplacé. Saint Paul n'examine pas si les intentions des Corinthiens ont été bonnes, s'ils ont voulu reproduire plus complètement la cène primitive. Il sait seulement qu'ils ont tort, et déclare ne pouvoir les louer pour leur initiative si malheureuse et dont les conséquences ont été déplorables, xi, 22. Si l'Apôtre avait condamné seulement les abus, aurait-il dit : « N'avez-vous pas vos maisons pour manger et pour boire? Avez-vous l'intention de mépriser l'église de Dieu? » xi, 22, cf. 34. Ces mots censurent-ils seulement l'ivresse et la glotonnerie, les scissions et la vanité? Ne condamnent-ils pas aussi l'usage d'unir à la fraction eucharistique un repas profane collectif?

Les conseils que donne l'Apôtre pour remédier à la situation ne semblent pas moins clairs. Paul demande aux fidèles de s'attendre les uns les autres, xi, 33. Si elle

s'applique à un repas proprement dit, cette recommandation ne supprime pas, dit-on, les inconvénients provenant de l'inégalité des commensaux et des apports qu'ils pouvaient faire au repas commun, elle les accentue et les souligne. Thomas, *op. cit.*, col. 150. C'est donc pour commencer le repas du Seigneur, la fraction eucharistique du pain, que les fidèles doivent s'attendre. L'observation qui suit serait, elle aussi, très significative : « Si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison. » xi, 34. En d'autres termes, le repas du Seigneur n'est pas fait pour nourrir, rassasier les convives, mais uniquement pour rappeler sa mémoire, annoncer sa mort, faire participer les fidèles à son corps et à son sang, xi, 24-26. Aussi doit-on dire que l'usage d'unir la cène du Christ à un repas profane n'est pas une coutume introduite par saint Paul dans toutes les chrétientés fondées par lui : c'est une pratique locale et non universelle, abusive et non légitime, suggérée peut-être par « le mauvais exemple des associations religieuses païennes », Batiffol, *loc. cit.*, et non par un commandement du Christ ou des apôtres. Il doit disparaître.

A coup sûr, les remarques faites par les adversaires de l'agape apostolique universelle ne sont pas négligeables. Toutefois, quand on lit les recommandations de l'Apôtre, un doute surgit : Si Paul avait voulu interdire absolument toute association d'un repas ordinaire à la cène eucharistique, n'aurait-il pas fait connaître sa volonté en termes moins ambigus et plus impératifs? La solution ne serait-elle pas la suivante : saint Paul rappelle ici que l'essentiel, ce qui seul importe, c'est le repas du Seigneur, la fraction du pain et la bénédiction de la coupe eucharistique, les gestes qui reproduisent ceux de la cène primitive. Le reste, le repas proprement dit, n'est qu'accessoire, n'a pas de valeur et peut devenir dangereux; en fait il a engendré de déplorables abus. L'Apôtre les condamne sévèrement et veut qu'ils disparaissent. Il ne croit pas encore pouvoir interdire absolument le repas proprement dit. Mais le principe qu'il a posé entraîne sa disparition. Puisque seul le repas du Seigneur a de l'utilité, de la valeur, une raison d'être, le reste est condamné à disparaître. Völker, *op. cit.*, p. 77. Cette hypothèse admise, le cas de Corinthe apparaît comme un fait isolé et purement local. Ce qui est certain, c'est qu'on ne trouve ici aucune trace de l'agape proprement dite, telle qu'on la rencontre beaucoup plus tard, c'est-à-dire un repas de charité offert par la communauté chrétienne à ses pauvres ou à une catégorie de malheureux. L'Apôtre ne dit pas un mot d'une telle institution ni pour la louer ni pour la combattre.

Peut-être est-il encore question d'agapes dans Jud., v, 12 et dans II Petr., ii, 13. Encore n'est-il pas absolument démontré que le texte porte, ἀγάπαις, agapes et non ἀπάταις, voluptés. Si on préfère la première leçon, reste à déterminer quel est le sens du mot en cet endroit. S'applique-t-il à la charité ou aux repas fraternels? Cette seconde signification étant admise, on n'est pas plus avancé, puisque le contexte ne dit pas si ces agapes étaient unies ou non à la fraction eucharistique du pain.

2^e Quand et où se célèbre la fraction eucharistique des chrétiens? — C'est le soir venu, dans la nuit, I Cor., xi, 23, qu'eut lieu le dernier repas du Christ avec les Douze, avant sa mort. Un seul texte nous renseigne en termes exprès sur le moment où se célèbre la cène chrétienne, celui qui raconte la fraction à Troas. Elle eut lieu pendant la nuit. Act., xx, 7, sq. Il en était sans doute de même à Corinthe. Pour ce motif probablement l'Apôtre rappelle que la cène primitive fut célébrée la nuit, non certes dans une nuit d'amusement et d'ivresse, mais dans une nuit tragique entre toutes, celle où le Christ fut livré, xi, 23. Enfin, a

Jérusalem dans les tout premiers temps, puisque la cène chrétienne était unie à un repas, il est probable aussi qu'elle se célébrait le soir : on allait au Temple pendant le jour.

En cette ville, à l'origine, on peut croire que la fraction se célébrait quotidiennement καθ' ἡμέραν. Act., II, 46. Toutefois le fait n'est pas absolument sûr. Ces mots se lisent dans le verset où un bon nombre de commentateurs ne veulent pas voir l'eucharistie. Même si on entend de la fraction du pain et non des repas ordinaires la phrase où se trouve la locution « chaque jour », peut-être ne se rapporte-t-elle qu'à la fréquentation du Temple : « Quotidiennement ils persévéraient d'un seul cœur dans la fréquentation du Temple et, rompant le pain à la maison, ils prenaient leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur. » A Troas, les fidèles se réunissaient le premier jour de la semaine, le dimanche, pour la fraction du pain. xx, 7. On peut croire qu'il en était ainsi dans les chrétientés qu'avait fondées saint Paul : c'est ce jour-là en effet qu'on devait mettre à part l'argent pour la collecte. I Cor., xvi, 2.

Où se tient l'assemblée? Le livre des Actes, II, 46, relate que les chrétiens se réunissent chez des particuliers, dans des maisons privées. Il nomme une de celles où s'assemblent les fidèles : c'est la demeure de Marie, mère de Jean Marc. Act., XII, 12. A Troas, les chrétiens sont réunis en un troisième étage, dans une chambre assez vaste pour qu'il y ait beaucoup de lampes. Act., XX, 7-9. La communauté de Corinthe s'assemble en une « église ». I Cor., XI, 18. Saint Paul oppose ce lieu aux maisons privées où les fidèles mangent et boivent. Toutefois, pour qu'il puisse parler ainsi, pas n'est besoin de supposer que les fidèles possèdent soit un édifice soit une chambre exclusivement réservée au culte, ce que nous appelons aujourd'hui une église. Il suffit que ce mot désigne une assemblée officielle, même si elle se tient dans une maison privée qui sert à d'autres usages.

3^e Comment à la cène chrétienne faisait-on, en mémoire du Christ, ce qu'il avait fait à la cène? — De même que Jésus avait présidé le repas d'adieu, ainsi Paul à Troas dirige l'acte qui le renouvelle, il « rompt le pain ». Act., XX, 11.

Du pain et du vin étaient préparés. Nous avons dit ce qu'il fallait penser de l'audacieuse conception d'après laquelle l'eucharistie primitive ne se composait que de pain. Lietzmann, *op. cit.*, p. 239-249. Les trois Synoptiques et Paul dans le récit de l'institution signalent les deux éléments. Si les Actes ne mentionnent que la fraction, leur silence s'explique aisément et ne peut être tenu pour une négation. Au reste, saint Luc dans son récit de l'institution a parlé de la coupe. La mention de l'alliance qui se trouve dans les autres récits de la cène établit qu'il y a dans l'eucharistie un équivalent du sang versé pour sceller l'alliance mosaïque. Völker, *op. cit.*, p. 43, 44. Le quatrième évangile répète à quatre reprises ce que le fidèle doit manger et boire : la chair, le sang du Christ. Joa., VI, 53-56. Le fait paraît plus surprenant encore si on veut bien observer que tout le chapitre traite du pain de vie. Les arguments présentés par l'auteur garderaient leur valeur essentielle même s'il parlait seulement de la chair du Christ. Si donc il nomme le sang, ce ne peut être que pour faire allusion aux deux éléments dont se compose l'eucharistie.

Pour soutenir que l'eucharistie primitive s'est composée exclusivement du pain, il faut préférer à tous ces témoignages si anciens et si importants des textes apocryphes postérieurs, hérétiques ou suspects, *Homélie clémentine, Actes de Pierre, de Jean, de Thomas*. Présenter une pareille thèse, c'est la discréditer.

En vain, pour l'appuyer, Lietzmann, *loc. cit.*, ajoute que primitivement le contenu de la coupe lorsqu'elle s'introduisit était de l'eau, ou du moins pouvait ne pas être du vin. Cette indifférence à l'égard du choix de la seconde matière prouverait qu'elle était tenue pour moins importante et que son emploi ne remonterait pas aux origines. Ce n'est pas le lieu d'étudier les témoignages non bibliques sur l'emploi de l'eau à la cène. Les écrits du Nouveau Testament sont formels. Dans le récit de Matth., XXVI, 29; Marc., XIV, 25; Luc., XXII, 18, il est parlé du fruit de la vigne. Les synoptiques affirment que le repas d'adieu fut d'une certaine manière un repas pascal; or, dans ce festin figurait du vin. Paul, il est vrai, ne nomme que la coupe de bénédiction sans préciser quel est son contenu. Au contraire, il présente comme une figure du breuvage spirituel l'eau que Moïse dans le désert fit jaillir du rocher. I Cor., X, 4. Mais aucun doute n'est possible sur l'élément qui d'après lui devait être employé à la cène. La tradition qu'il rapporte est identique à celle que consignent les Synoptiques. Plus encore que les trois évangélistes l'apôtre met le second élément de l'eucharistie en rapport avec le sang, du Seigneur et de l'alliance, avec la mort du Sauveur. Mieux que l'eau, le vin est apte à exprimer cette relation. Enfin, on n'a pas oublié que, reprochant aux Corinthiens leurs abus, il flétrit l'excès du vin, l'ivresse. I Cor., XI, 21-22. Le quatrième évangile parle de l'eau, de l'eau de la vie, de l'eau qui apaise la soif de l'âme, IV, 11 sq.; VII, 38, mais en des endroits qui n'ont aucun rapport avec la cène. On pourrait d'ailleurs faire observer qu'il a aussi nommé le vin, et qu'il l'a fait à l'occasion d'un repas, celui de Cana, IV, 46, où des Pères de l'Église et nombre de critiques indépendants voient un symbole de l'eucharistie. Ce qui est sûr, c'est que dans les discours du dernier entretien de Jésus avec les disciples, ceux qui prennent place après le repas d'adieu relaté par les Synoptiques, le quatrième évangile fait dire à trois reprises par le Christ qu'il est la vigne. XV, 1, 4, 5.

Puisque ces éléments étaient apportés pour que les fidèles fissent en mémoire de Jésus ce qui s'était passé à la cène, il est facile de reproduire le rite. Le président rendait grâces, ou, en d'autres termes, il bénissait Dieu. Les deux mots *eulogie* et *eucharistie* sont synonymes. On les trouve dans les Synoptiques et dans saint Paul. Luc., XXII, 19; I Cor., X, 16; XI, 24.

Le pain était rompu comme il l'avait été par Jésus, Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 19; I Cor., X, 16; XI, 24; Act., II, 42, 46; XXI, 11, pendant qu'étaient répétées les paroles du Christ sur l'identité de cet aliment et de son corps. Suivait, comme jadis au cenacle, la distribution aux assistants de cette eucharistie. Il n'est pas dit que Jésus l'ait consommée. Nous savons au contraire qu'à Troas le président de la fraction goûte ce qu'il rompt pour le présenter à ses frères.

Sur la coupe de vin était prononcée la parole du Seigneur attestant qu'elle était son sang, le sang de l'alliance, le sang répandu pour beaucoup. Matth., XXVI, 27-28; Marc., XIV, 23-24; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25. On comprend que l'Apôtre ait appelé la coupe le calice de bénédiction que nous bénissons. I Cor., X, 16. Elle devait alors être donnée aux assistants comme l'avait été à la cène primitive celle dont on reproduisait la distribution.

Pour le même motif encore, afin de faire aussi complètement que possible ce qui avait été accompli au repas du Seigneur, on rappelait la mort du Christ et l'ordre donné par lui de réitérer cet acte pour commémorer son souvenir, jusqu'à ce qu'il vînt. Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24-26.

4° *Le repas du Seigneur s'encadrait-il entre des rites et des prières complémentaires?* — Dans une même phrase, le livre des Actes juxtapose immédiatement à la fraction du pain, des prières comme si elles suivaient le rite. Il ne détermine d'ailleurs ni leur place ni leur contenu. A Troas, Paul a parlé avant et après la célébration de l'eucharistie. Act., xx, 7, 11.

Ces renseignements sont des plus précieux. Pourtant on désirerait pouvoir les compléter. Il est des hypothèses qui ne manquent pas de vraisemblance. Le Christ a enseigné une prière à ses disciples, le *Pater*; l'oraison dominicale se sera placée tout naturellement sur les lèvres des premiers chrétiens lorsqu'ils participaient au repas du Seigneur. Ne contient-elle pas cette demande : « Donnez-nous aujourd'hui le pain nécessaire à notre subsistance. » Matth., vi, 11.

De même, puisque la communauté chrétienne réitérait le repas d'adieu, elle a pu être naturellement portée à rappeler quelques-unes des paroles prononcées par Jésus à la dernière cène. Une tradition qui s'est fixée dans le quatrième évangile en conservait un assez grand nombre. Sans doute, cet écrit parut à une date tardive, quand déjà depuis longtemps les chrétiens célébraient la fraction du pain. Mais les souvenirs qu'il enregistre étaient connus dans beaucoup de milieux avant d'être consignés par écrit. Comment donc ne pas supposer que les membres des toutes premières communautés ne s'en soient pas inspirés, alors que les liturgies beaucoup moins anciennes, celles qui sont encore en vigueur (par exemple le missel romain actuel : *Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix*) ont puisé à cette source? En fait, dans les plus anciens textes liturgiques, ceux de la *Didachè*, on relève des allusions aux paroles contenues dans les discours du quatrième évangile. Il sera facile de le démontrer. Les prières proposées par la *Didachè* pour l'action de grâces ont des « airs de famille » avec l'évangile de saint Jean, Batiffol, *op. cit.*, p. 75, spécialement avec les paroles sur le pain de vie, vi, avec le dernier discours que le Christ adressa aux Douze, xiii-xvii, plus encore avec la prière qui le termine, xvii. On sait qu'à cause de son contenu, beaucoup de critiques, même détachés de toute confession religieuse, ont voulu voir en ce dernier morceau une oraison sacerdotale, celle qui accompagnait le sacrifice du grand prêtre de la Nouvelle Loi.

Certes, il est impossible de soutenir, comme l'a fait Loisy, que cette prière a pu être l'anaphore, l'eucharistie d'un prophète. L'hypothèse est démentie par le ton très soennel d'une prière qui ne peut être placée sur les lèvres d'un homme ordinaire. Du moins, il semble certain que cette oraison et le dernier discours de Jésus à la cène ont dû suggérer maintes locutions aux présidents qui improvisaient la prière eucharistique dans les premières chrétientés. C'est ce qu'affirment beaucoup d'historiens de la liturgie.

L'un d'eux, le P. Salaville, l'a fait observer avec une ingénieuse sagacité : « Le fait de voir unie dans ce discours d'adieu la pensée de la parousie, de la résurrection, de l'ascension et de la pentecôte; l'insistance de Jésus à parler de l'activité future du Saint-Esprit, le tout en relation directe avec l'eucharistie qui vient d'être instituée et avec la prière que le Sauveur recommande de faire en son nom, c'est-à-dire la divine liturgie, tout cela est bien de nature à porter à croire que le canon de la messe s'est inspiré de ce discours. » Art. ÉPICLÈSE, t. v, col. 223.

C'est dans ces chapitres de saint Jean que le même auteur trouve « le fondement scripturaire de l'épiclese ». *Loc. cit.* col. 224. A plusieurs reprises en effet, il est parlé du Paraclet dans le discours de la cène. Peut-être est-ce la raison pour laquelle les chrétiens ont introduit dans l'euchologie de la fraction du pain

la prière qui sollicite du Père l'envoi de l'Esprit-Saint afin qu'il rende témoignage à Jésus, Joa., xv, 26, et qu'il le glorifie. xvi, 14. Ainsi l'eucharistie devient la théophanie des trois personnes si intimement unies dans les derniers entretiens du Seigneur avec ses Apôtres. Joa., xiii-xvi. A la cène chrétienne se rattachent les grandes promesses faites par Jésus en son discours d'adieu : il reviendra, il enverra le Saint-Esprit, les prières faites en son nom seront exaucées. N'y aurait-il pas là un des motifs tirés de la sainte Écriture pour lesquels les liturgies ont fait place à une épiclese dans la série des prières eucharistiques? Salaville, *loc. cit.*, et *Les fondements scripturaire de l'épiclese*, dans *Échos d'Orient*, 1909, p. 8-9.

Quelque vraisemblables que soient ces hypothèses, elles ne s'imposent pourtant pas rigoureusement. Au contraire nous connaissons avec certitude par de nombreux témoignages épars dans les livres du Nouveau Testament certains usages religieux des premiers chrétiens.

De nombreuses attestations des écrits ap-stoliques mentionnent les assemblées chrétiennes où se rencontrent pauvres et riches, Jac., ii, 2, et que déjà certains désertent. Hebr., x, 25. Les hommes se présentent tête nue, les femmes la tête voilée. I Cor., xi, 6-7. On prie debout, à la manière juive, en levant vers le ciel des mains pures. I Tim., ii, 8. On fait des lectures : « Toute Écriture est divinement inspirée, elle est utile pour enseigner, convaincre, corriger, former à la justice. » II Tim., iii, 16. Aussi les livres de l'Ancien Testament que les chrétiens nomment avec vénération et que parfois ils expliquent dans les synagogues, Act., xiii, 15, ne sont pas exclus des réunions chrétiennes. Mais on y lit aussi les lettres de saint Paul, I Thess., v, 27, et des chefs de l'Église Act., xv, 31.

La prédication tient une place importante, sous diverses formes : on enseigne, on exhorte, on commente les Livres saints ; nombreux sont les témoignages surtout ceux du livre des Actes et des Épîtres pastorales qui l'attestent. Mais les femmes n'ont pas mission de parler dans les assemblées chrétiennes : il leur est interdit de le faire. I Cor., xiv, 34. Pour l'édification de la communauté on entend aussi des prophètes, des glossolales, et ceux qui interprètent leur langage lorsqu'ils ne le font pas eux-mêmes. I Cor., xii, 10, 28, 30; xiv, 2-39.

Y a-t-il des offrandes? On apporte certainement le pain et le vin nécessaire pour le repas du Seigneur. Mais nous ignorons par qui et comment ils sont offerts. A Jérusalem, dans les premiers jours, les fidèles mettaient leur bien en commun. Nous savons aussi qu'un service d'assistance est organisé, Act., vi, 1, qu'on pourvoit à la subsistance des veuves, Act., vi, 1, qu'on distribue les aumônes recueillies dans les autres chrétientés. I Cor., xvi, 3; Gal., ii, 10. Met-on à profit pour recueillir ces dons ou distribuer ces secours l'assemblée où se célèbre la fraction eucharistique? C'est possible : toutefois le texte ne l'affirme pas. Act., xx. A Troas n'est mentionnée que la fraction du pain. A Corinthe les fidèles apportent des provisions; mais ce n'est ni pour les mettre en commun ni pour les donner aux pauvres; des riches laissent même des frères manquer du nécessaire à leur côté et connaître la faim. Saint Paul flétrit cet abus. Mais que demandait-il? La suppression du repas profane ou le partage entre tous des provisions de chacun? On a vu que la question est controversée. L'Apôtre, il est vrai, adresse aux Corinthiens dans la même lettre la recommandation suivante : « Quant à la collecte en faveur des saints, suivez, vous aussi, les prescriptions que j'ai données aux Églises de la Galatie. Le premier jour de la semaine, que chacun de vous mette à part chez lui et amasse ce

qu'il peut épargner, afin qu'on n'attende pas mon arrivée pour faire la collecte. » I Cor., xvi, 1-2; cf. Rom., xv, 26. L'acte de charité qui est ici conseillé doit avoir lieu le jour du Seigneur. Mais il n'est pas dit que l'aumône était portée à l'église chaque dimanche. C'est à la maison que chacun met de côté la part des pauvres. Saint Paul demande seulement qu'on n'attende pas son arrivée pour remettre les sommes ainsi accumulées.

En dehors donc de l'apport du pain et du vin, l'existence d'autres oblations rituelles n'est pas démontrée. L'hypothèse de Wetter sur les offrandes alimentaires ne peut s'appuyer sur les livres du Nouveau Testament. C'est en vain qu'on invoquerait ici le précepte de Jésus sur la charité fraternelle : « Si tu présentes ton offrande à l'autel et si tu te souviens là que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande et va d'abord te réconcilier avec ton frère. Alors tu viendras te présenter. » Matth., v, 23-24. Notre-Seigneur enseigne ici, aux juifs, de son vivant, le précepte de la charité. Il fait allusion aux usages alors reçus en Israël, et n'affirme nullement que ses disciples, à la fraction eucharistique du pain, devront apporter une offrande. Les déclarations de Paul sur le droit qu'a tout apôtre de vivre de l'évangile, I Cor., ix, 1-14, ne prouvent pas davantage que les offrandes des fidèles pour ceux qui annoncent la parole, étaient présentées dans l'assemblée chrétienne, à l'occasion de la fraction du pain. Le procédé n'est pas condamné; il peut être commode, mais nous ignorons s'il était en usage. Sans doute, en deux endroits l'aumône est nommée « un parfum de bonne odeur, une hostie que Dieu accepte et qui lui est agréable », Phil., iv, 18, « un sacrifice ». Hebr., xiii, 16. Si on peut (nous penchons vers cette opinion, mais force nous est de reconnaître qu'elle est loin d'être générale) voir dans le second passage une allusion à des actes de charité accomplis pendant le sacrifice, dans le premier, il semble bien que l'aumône est appelée une hostie au sens figuré. Paul parle des dons que lui ont envoyés par Éphroditte les chrétiens de Philippes. — Concluons : il est fort probable que les premiers chrétiens ont saisi l'occasion de la fraction pour accomplir des actes de charité. Il en a été ainsi dans la suite. Mais rien ne montre que cet acte était à leurs yeux un sacrifice. Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, Louvain, 1927, t. v, p. 107-108.

Le texte de saint Matthieu cité plus haut explique par contre fort bien l'usage du baiser de paix. Jésus avait exigé qu'avant de présenter son offrande à l'autel, on se réconciliât avec ses frères. Le repas du Seigneur ayant pris la place des antiques sacrifices, avant d'y participer, les fidèles devaient se réconcilier les uns avec les autres, s'accorder un témoignage d'affection. En quatre passages de saint Paul, Rom., xvi, 16; I Cor., xvi, 20; II Cor., xiii, 12; I Thess., v, 26 et dans I Petr., v, 14, les chrétiens sont invités à se donner mutuellement le baiser de paix. La formule est presque la même dans les divers cas : *Saluez les frères (Saluez-vous les uns les autres) par un saint baiser (par un baiser de charité)*. Cette fréquence, cette uniformité, le fait que l'invitation se retrouve presque semblable en certaines liturgies antiques, tout donne à penser que le rite était en usage dans les réunions chrétiennes et probablement à la principale d'entre elles, à la fraction du pain.

Tous ces gestes sont accompagnés d'oraisons. Chez les premiers chrétiens la prière publique est en honneur. On le constate dès l'origine, sans cesse et partout. Les fidèles invoquent Dieu pour leurs frères et pour l'Église. Ils doivent faire des demandes, des requêtes, des supplications, des actions de grâces pour

tous les hommes y compris les rois et ceux qui sont investis de dignités. I Tim., ii, 1-2. Le livre des Actes a conservé quelques prières collectives. i, 24; iv, 24-30. Si quelqu'un fait l'action de grâces le peuple doit répondre : *Amen*. I Cor., xiv, 16.

Ce mot d'assentiment termine d'ailleurs souvent la prière. Plusieurs autres formules conservées dans le Nouveau Testament paraissent bien avoir été employées au cours de la supplication publique : *Deo gratias, Grâces soient rendues à Dieu*, I Cor., xv, 57; II Cor., ix, 15; dans les siècles des siècles, Rom., xvi, 27; Gal., i, 5; Hebr., xiii, 21; I Petr., iv, 11; Apoc., i, 6; par *Jésus-Christ Notre-Seigneur*, Rom., v, 1, 11, 21; vii, 25; xv, 30, etc.; au nom de *Notre-Seigneur Jésus-Christ*, I Cor., v, 4; Eph., v, 20; *Que la grâce ou encore que la grâce et la paix soient avec vous* (textes très nombreux avec ou sans variantes); *Je rends ou Nous rendons grâces à Dieu*, formule très souvent employée; *Dieu béni à jamais*, Rom., i, 25; ix, 5; II Cor., xi, 31; *Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. II Cor., i, 3; Eph., i, 3; I Petr., i, 3.

On peut aussi se demander si les doxologies qu'on trouve maintes fois dans les lettres des apôtres ne sont pas des formules empruntées à la prière liturgique, par exemple : *Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu, la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous*, II Cor., xiii, 13; ou encore : *De lui, par lui et pour lui sont toutes choses; à lui la gloire dans tous les siècles des siècles. Amen*, Rom., xi, 36.

On croit même découvrir des prières d'un caractère liturgique très accusé, qui semblent n'avoir pas été ou avoir été fort peu modifiées pour être glissées dans une lettre, et qu'aujourd'hui encore on pourrait assimiler aux oraisons liturgiques du meilleur style : *Que le Dieu de la patience et de la consolation vous donne d'avoir les uns envers les autres les mêmes sentiments selon Jésus-Christ, afin que tous d'un même cœur et d'une même bouche vous glorifiiez Dieu le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Rom., xv, 5-6. Peut-être découvre-t-on même des traces de dialogues. *Je viens bientôt. — Amen. — Venez, Seigneur Jésus! — Que la grâce du Seigneur Jésus soit avec vous! — Amen*. Apoc., xxii, 20.

Nous avons le droit de penser que ces formules et d'autres semblables furent employées dans la célébration de l'eucharistie. Il n'y avait pas alors de missel fixe. Le président improvisait l'action de grâces. Tout naturellement donc, lorsqu'il s'appelait Paul, venaient sur ses lèvres les acclamations, les vœux, les doxologies, les oraisons qui se retrouvent dans ses épîtres. Il est impossible qu'il n'en ait pas été ainsi.

Peut-être même possédons-nous dans l'Apocalypse de véritables anaphores, les actions de grâces d'un prophète authentique. Le voyant assiste à la liturgie du ciel. Il aperçoit le trône de Dieu dans le temple céleste. Et il entend les quatre animaux chanter jour et nuit : *Saint, Saint, Saint est le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant*, celui qui a nom : « Il était, il est, il vient ». rv, 8. Alors les vingt-quatre vieillards se prosternent et s'écrient : « *Tu es digne, Notre-Seigneur et Notre Dieu, de te réserver la gloire et l'honneur et la puissance, car c'est toi qui as créé toutes choses : c'est par ta volonté qu'elles existent et furent tirées du néant.* » rv, 11. Voilà bien l'anaphore, l'action de grâces pour la création.

Vient l'agneau, et ce mot qui apparaît si souvent dans l'Apocalypse doit être souligné. Il est debout comme égorgé. Les vingt-quatre vieillards tombent devant sa face, ayant chacun une cithare et des coupes en or, remplies de parfums qui sont les prières des saints. Et ils chantent un cantique nouveau : « *Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir*

les sceaux, car tu as été égorgé et tu as pour Dieu acheté par ton sang des hommes de toute tribu, langue et nation. Tu as fait pour notre Dieu une royauté et des prêtres et ils régneront sur la terre. » v, 9-10. Des myriades et des myriades d'anges disent alors d'une grande voix : « *Digne est l'agneau* qui a été égorgé de prendre pour lui la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la bénédiction. » v, 12. Et toute créature s'écrie : « A celui qui est assis sur le trône et à l'agneau la bénédiction, l'honneur, la gloire et la domination dans les siècles des siècles. » Et les quatre animaux disent : *Amen*. v, 13-14. Cette fois, on relève une action de grâces, une anaphore pour la grâce de la *rédemption*.

Une troisième apparaît : Quand le septième ange eut sonné de la trompette, les « vingt-quatre vieillards qui sont assis devant Dieu sur leurs trônes se prosternèrent sur leurs faces et adorèrent Dieu, en disant : *Nous te rendons grâces, Seigneur, Dieu Tout-Puissant, qui es, qui étais [qui viendras], de ce que tu t'es revêtu de ta grande puissance et que tu règnes. Les nations s'étaient irritées et ta colère est venue ainsi que le moment de juger les morts, de donner la récompense à tes serviteurs, aux prophètes et aux saints et à ceux qui craignent ton nom, petits et grands, et de perdre ceux qui perdent la terre.* » xi, 17, 18. On le voit : l'anaphore, l'action de grâces, célèbre cette fois le *second avènement*, le règne et le jugement de Dieu.

A relever encore les *alleluias* qui scandent le plus joyeux cantique en l'honneur de la gloire de Dieu et des noces de l'agneau. xix, 1, 3, 4, 6. Un autre chant grave et puissant retentit : celui de Moïse et de l'agneau : « Grandes et adorables sont tes œuvres, Seigneur, Dieu Tout-Puissant ! Justes et véritables sont tes voies, ô Roi des siècles ! Qui ne craindrait et ne glorifierait ton nom, *car toi seul es saint !* Et toutes les nations viendront se prosterner devant toi, parce que tes jugements ont éclaté. » xv, 3, 4. Voilà bien le psaume des temps nouveaux, aussi majestueux qu'enthousiaste et vraiment fait pour la chrétienté naissante, pour les Églises de Paul qui s'ouvraient au large afin de recevoir les païens.

Plus on examine ces morceaux, plus on se convainc que les premières anaphores, les actions de grâces les plus anciennes, les cantiques les plus primitifs et en particulier ceux des prophètes devaient leur ressembler.

Car on chantait dans la réunion chrétienne. « Lorsque vous êtes réunis en Assemblée, écrit saint Paul, tel d'entre vous a un *cantique*... » I Cor., xiv, 26. « Entretenez-vous les uns les autres, recommandez-ils aux Éphésiens, de *psaumes, d'hymnes et de cantiques spirituels*, chantant et psalmodiant du fond du cœur pour honorer le Seigneur. » Eph., v, 19. Voir aussi Col., iii, 16. Ainsi on n'abandonne pas les cantiques, les psaumes et les autres chants de l'Ancien Testament. Mais il semble bien que les chrétiens ont aussi leurs cantiques propres ; on a même proposé de voir dans certains morceaux de prose rythmée des fragments d'hymnes chrétiens, par exemple, I Tim., iii, 16 : « C'est un grand mystère de la piété, celui qui a été manifesté en chair, justifié en Esprit, contemplé par les Anges, prêché parmi les nations, cru dans le monde, exalté dans la gloire. » Voir encore Phil., ii, 5-11. « Bien que le Christ Jésus fût dans la condition de Dieu, il n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu ; mais il s'est anéanti lui-même, prenant la condition d'esclave, se rendant semblable aux hommes et reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui ; il s'est abîmé lui-même se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé, il lui a donné un nom qui est au-

dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre ainsi que dans les enfers, et que toute langue confesse, à la gloire de Dieu le Père, que Jésus-Christ est son Seigneur. : C'est encore un autre fragment d'hymne que l'on trouverait dans le morceau suivant de I Petr., iii, 18 sq. » « Ainsi le Christ a souffert une fois la mort pour les péchés, lui le juste pour des injustes, afin de nous ramener à Dieu, ayant été mis à mort selon la chair, mais rendu à la vie selon l'esprit, etc. » Nombre d'historiens n'hésitent pas à voir dans ces morceaux des hymnes au Christ ou des ébauches de la future anaphore, des fragments d'antiques actions de grâces. Voir Lietzmann, *op. cit.*, p. 178.

Ces différents actes pouvaient s'accomplir et ces prières se réciter dans des réunions où ne se célébrait pas la cène. Mais ils trouvaient aussi leur place toute naturelle dans les assemblées eucharistiques. Les livres du Nouveau Testament ne nous font pas connaître l'ordre suivant lequel se succédaient les diverses opérations. Mais il n'est pas sans intérêt de les grouper d'après la plus ancienne description de la messe, celle de saint Justin. Tout ce que relate l'apologiste se retrouve dans les livres du Nouveau Testament et ainsi on peut présumer, non sans raison, que l'ordre indiqué par lui est primitif.

Saint Justin.

1. On se réunit le jour du soleil. *Apol.*, i, 67.
2. On lit les mémoires des Apôtres et les écrits des prophètes. *Ibid.*
3. Discours de celui qui préside pour exhorter à imiter ce qui a été lu. *Ibid.*
4. Ensuite nous nous levons et tous ensemble nous adressons des prières à Dieu pour tous les hommes, les diverses classes. *Apol.*, i, 67, 65.
5. Baiser de paix. *Apol.*, i, 65.
6. Le pain, du vin et de l'eau sont apportés au président. *Apol.*, i, 65, 67.
7. Celui qui préside fait monter vers Dieu des prières et des actions de grâces. *Apol.*, i, 67 et 65.
8. Au cours de cette action de grâces, le pain et le vin sont eucharistiques par un discours de prière qui vient de Jésus. *Apol.*, i, 66.
9. Le peuple répond *Amen*. *Apol.*, i, 65, 67.
10. Distribution aux assistants des mets eucharistiques. *Apol.*, i, 65, 67.
11. Aumônes recueillies et distribuées. *Apol.*, i, 67.

Nouveau Testament.

1. On se réunit pour la fraction le dimanche. Act., xx, 7 ; I Cor., xvi, 1-2.
2. Lectures des lettres des chefs de l'Église. I Thess., v, 27 ; Col., iv, 16.
3. Parole de Dieu, prédication. I Cor., xiv, 26 ; Act., xx, 7.
4. Prières pour tous les hommes. I Tim., ii, 1-2.
5. Baiser de paix. Rom., xvi, 16 ; I Cor., xvi, 20.
6. Le président fait ce qu'a fait le Christ, donc prend du pain et du vin. I Cor., xi, 23-25 ; Matth., xxvi, 21, 26, 27 ; Marc., xiv, 22-23 ; Luc., xxii, 19 et 20.
7. Le président fait ce qu'a fait le Christ, donc bénit et rend grâces. I Cor., xi, 24 ; Matth., xxvi, 26-27 ; Marc., xiv, 22-23 ; Luc., xxii, 19.
8. Le président fait ce que le Christ a fait, donc il dit ce que Jésus a dit. I Cor., xi, 23-25 ; Matth., xxvi, 26-27 ; Marc., xiv, 22-23 ; Luc., xxii, 19.
9. Les fidèles répondent à l'action de grâces *Amen*. I Cor., xiv, 16.
10. Communion sous les deux espèces pour faire ce qui a été fait à la cène (mêmes endroits que 8 et 10). I Cor., x, 16-22 ; xi, 26-29.
11. Le dimanche est mis à part l'argent pour la collecte. I Cor., xvi, 1-2.

La comparaison de ces deux tableaux prouve au moins que les divers actes relatés par saint Justin ont déjà mentionnés sous une forme identique ou équivalente dans les écrits du Nouveau Testament. Que toutes ces opérations se soient dès l'origine succédé

dans l'ordre où elles se suivaient au temps de l'apologiste, on peut le croire raisonnablement pour le motif suivant :

A l'origine, un très grand nombre, de fidèles, ceux qui venaient du judaïsme, avaient antérieurement à leur conversion fréquenté la synagogue. Dans les premières années, plusieurs s'y rendaient encore, après être devenus disciples de Jésus. Certains d'entre eux y prenaient même la parole et y prêchaient le Christ. Ainsi faisait Paul à Damas, dans l'île de Chypre, à Antioche de Pisidie, Iconium, Thessalonique, Bérée, Corinthe, Ephèse. Act., ix, 20; xiii, 5, 14, 43; xiv, 1; xvii, 1, 10, 17; xviii, 4, 19, 26. Rien de plus naturel ni de plus habile, rien aussi de plus légitime. Jésus avait lui-même donné l'exemple, Luc., iv, 16. Les exercices religieux qui s'accomplissaient à la synagogue n'avaient rien de répréhensible, au contraire.

Mais, parce que les premiers fidèles durent se grouper entre eux pour les lectures et prédications, prières et rites spécifiquement chrétiens, parce que l'Église locale admit tôt ou tard dans son sein des néophytes venus du paganisme, parce qu'enfin la Synagogue un jour ou l'autre blasphéma Jésus, puis excommunia ses disciples, les convertis abandonnèrent peu à peu les offices religieux d'Israël pour ne plus se réunir qu'avec leurs coreligionnaires. Les juifs de la veille furent tout naturellement portés à introduire dans leurs assemblées tout ce qu'ils pouvaient garder de la synagogue. A coup sûr, des changements s'imposèrent ; « à la Bible juive se joignirent bientôt sur le pupitre du lecteur, les écrits du Nouveau Testament, entre lesquels un relief spécial fut donné à l'évangile ». Les croyances nouvelles influèrent sur le texte des prières et des homélies, le choix des leçons bibliques et des cantiques sacrés. Tandis que la célébration du sacrifice juif ne pouvait s'accomplir qu'au Temple, les chrétiens furent obligés par l'ordre du fondateur de leur religion de réitérer en leurs assemblée l'offrande eucharistique. Ainsi, en ajoutant quelques éléments nouveaux, « l'Église accepta en bloc tout le service religieux des synagogues ». Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 48.

Ceci étant, que l'on examine de nouveau l'ordre des cérémonies de l'assemblée chrétienne, tel que le décrit saint Justin. Si on excepte l'acte final, les collectes, tout ce qui se passe depuis le moment où on donne le baiser de paix (n. 6, 7, 8, 9, 10) est spécifiquement chrétien, et l'ordre dans lequel se déroulent tous les actes de cette seconde partie est commandé par les circonstances : il ne peut pas être différent.

Restent les premières opérations : or, on l'a remarqué, elles étaient en usage dans le service du samedi matin. Voir Schürer, *op. cit.*, p. 450-463; Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1913. On y trouve :

- Réunion le sabbat;
- Lecture de la loi et des prophètes;
- Homélie;
- Bénédictions et prières pour toutes les classes de personnes;
- Prière pour la paix.

Certaines similitudes apparaissent. On a donc conclu qu'à l'âge apostolique, au moment où l'Église se détachait du monde juif, elle a dû lui emprunter pour la première moitié du service religieux l'ordre des opérations du service de la synagogue, celui qui était encore suivi au temps de saint Justin.

Aux opérations qui étaient communes aux juifs et à eux, les chrétiens n'ont eu besoin de d'ajouter la cène eucharistique proprement dite. Donc, si on énumère d'abord, selon l'ordre adopté par l'apologiste, la série des actes religieux attestés par le Nouveau Testament pour les faire suivre de la prière eucharistique telle que

la prescrivent les autres récits de la cène, on obtient les grandes lignes de la messe avec les deux services qui, dès l'origine et jusqu'à nos jours, se succèdent dans toutes les liturgies. Il y a d'abord la préparation appelée aussi *messe des catéchumènes*, simple forme christianisée de l'ancien service de la synagogue. Vient ensuite la synaxe eucharistique dite *messe des fidèles*. Les détails, prières, attitudes, gestes, varient avec les siècles et pays. Des arrangements multiples, de nombreuses variantes ont produit les diverses liturgies : toutes remontent à ce même type primitif. Fortescue, *La messe, études sur la liturgie romaine*, trad. Boudinhon, Paris, 1921, p. 10-11; Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, Paris, 1900, t. 1, p. xix-xxxii; Cabrol, *Origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 330-333; Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, Munich, 1906, p. 24-26; *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Fribourg, 1923, p. 13 sq.

Peut-on pousser plus loin les comparaisons, rapprocher les prières et usages chrétiens primitifs de formules et de rites juifs de l'époque, par exemple de ceux de la Pâque ou du Kiddousch, c'est-à-dire du repas de la veille au soir du sabbat?

Déjà on a démontré l'originalité absolue et irréductible de ce qui caractérise la cène chrétienne : l'emploi des mots *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, prononcés sur le pain et la coupe eucharistique : on ne trouve rien d'équivalent ni dans la Pâque ni dans le Kiddousch. Cf. Eucharistie, col. 1110-1112; E. Mangenot, *Un soi-disant antécédent juif de l'eucharistie*, dans *Revue du clergé français*, 1905, t. LVII, p. 385 sq., reproduit dans *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 435 sq.

Quant à la liturgie qui encadre les deux formules prononcées sur le pain et la coupe, les auteurs mêmes qui ont voulu la comparer avec les cérémonies du rituel pascal (Probst, Bickell, Thibaut) ou avec celles du Kiddousch (Von der Goltz, Drews, Rauschen), justifient leur sentiment, non par un examen de textes bibliques, mais par l'étude d'autres documents (par exemple la *Didachè* ou les *Constitutions apostoliques*).

Si on ne considère que les écrits du Nouveau Testament, il est, pour plusieurs raisons, impossible de prouver que les prières et usages non essentiels de la cène apostolique se rattachent à ceux des juifs. D'abord, il n'est pas démontré qu'à cette époque, chez les premiers disciples, des formules et des rites officiels soient uniformément répétés dans toutes les églises ou dans plusieurs, ou dans l'une d'elles. De plus, s'il y en a, les écrits bibliques ne nous les font pas connaître avec précision : on peut tout au plus affirmer (voir plus haut) que certains passages du Nouveau Testament nous donnent une idée de ce qu'était la prière de l'époque. D'autre part, sur l'âge, la teneur primitive, l'étendue de l'emploi de certaines prières juives, on est loin d'avoir des renseignements indiscutables. Enfin, comme le fait observer Fortescue, *op. cit.*, p. 100, « il est dangereux de pousser la comparaison avec un groupe quelconque de prières juives, et de conclure que ce groupe de prières est le prototype de la liturgie chrétienne... parce que des formules identiques » ou assez semblables les unes aux autres « reviennent sans cesse dans tous les services religieux des juifs ».

A coup sûr, on peut, sans avoir besoin d'appuyer cette affirmation sur aucun témoignage primitif, être certain que les premiers chrétiens venus du judaïsme ont été tout naturellement portés à employer dans la liturgie de la cène les formules dont ils avaient jusqu'alors fait usage, les formules qu'ils savaient par cœur, les formules qui ne contredisaient en rien les doctrines nouvelles et avaient même pu être prononcées par le Christ. « Mais quels services ont

exercé le plus d'influence et quels sont les points de dépendance, on ne saurait le dire, » surtout si on ne consulte que les écrits du Nouveau Testament. Fortesque, *loc. cit.*

Nous ne croyons pas devoir nommer ici, quelles que soient leur importance et leur valeur, tous les ouvrages généraux : commentaires sur la sainte Écriture, encyclopédies, traités et manuels de théologie dogmatique ou biblique, d'histoire ou de liturgie. Nous ne citons guère que des monographies sur le sacrifice ou du moins sur l'eucharistie d'après le Nouveau Testament, et particulièrement ceux auxquels nous nous sommes référé au cours même de l'article.

I. TRAVAUX CATHOLIQUES. — Citons comme les plus utiles et les plus récents : E.-B. Allo, *La synthèse du dogme eucharistique dans saint Paul*, dans *Revue biblique*, 1921, p. 321 sq.; P. Batifol, *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série. L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 8^e édit., Paris, 1920; J. Bellord, *The notion of sacrifice*, dans *Eccelesiastical Review*, Philadelphie, 1905, t. XXXIII, p. 1 sq., et *The sacrifice of the New Law*, *ibid.*, p. 258 sq.; J. E. Belser, *Der Opfercharakter der Eucharistie*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1913, t. XCV, p. 1 sq.; W. Berning, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form nach den Berichten des N. T. kritisch untersucht*, Münster, 1922; Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, dans *Cours et Conférences des Semaines liturgiques*, Louvain, 1927, t. v, p. 99 sq.; E. Dorsch, *Altar und Opfer*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908, t. XXXI, p. 307 sq.; du même, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, Inspruck, 1909; du même, *Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des vorerendischen Opferbegriffs*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1910, t. XXXIV, p. 71 sq.; P. Haensler, *Zu Hebr., XIII, 10*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. VII, p. 52 sq.; W. Koch, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, dans *Biblische Zeitfragen*, 1911, t. IV, fasc. 10; H. Lamiroy, *De essentia ss. Missae sacrificii*, Louvain, 1919; J. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, 1910, t. I, col. 1548 sq.; E. Mangenot, *L'eucharistie dans saint Paul*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1911, t. XI, p. 33 sq., 203 sq., 253 sq.; G. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. franç., de M. Decker et E. Ricard, Paris, 1910; F. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, Frisingue, 1901, t. I; Rongy, *La célébration de l'eucharistie au temps des Apôtres*, dans *Cours et Conférences des Semaines liturgiques*, 1927, t. v, p. 177 sq.; Th. Schermann, *Das Brotbrechen im Urchristentum*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, t. VI, p. 52 sq.; M. de la Taille, *Mysterium fidei, De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes quinquaginta in tres libros distinctae*, Paris, 1924; F. Wieland, *Mensa et confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie, I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche*, dans *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar*, II. Reihe, n. 11, Munich, 1906; *Der vorerendische Opferbegriff*, *ibid.*, III. R., n. 6, Munich, 1909 (sur les tendances de cet ouvrage et la polémique qu'elles ont provoquée, voir le début de l'art. suivant.)

II. TRAVAUX NON CATHOLIQUES. — Voir les ouvrages non catholiques où est étudiée la cène en général et sous ses divers aspects. Une liste assez complète se trouve à la fin de l'article EUCARISTIE, D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE, t. V, col. 1120-1121. Quelques ouvrages importants ont paru depuis : A. Borjy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919 et *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920; Peterson Wetter, *Altchristliche Liturgien*, I. *Das christliche Mysterium*, II. *Das christliche Opfer*, Göttingue, 1921 et 1922; R. Will, *Le culte, Étude d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 1925, t. I; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926; K. Volker, *Mysterium und Abendmahl*, Gotha, 1927.

Sur certaines opinions professées par des non catholiques de langue anglaise, sur le sacrifice de la cène, et celui du ciel, on consultera utilement, G. Mortimer, *The eucharistic sacrifice, an historical and theological investigation of the Holy Eucharist in the Christian Church*, Londres, 1901, et W. P. Peterson, art. *Sacrifice*, dans le *Dictionary of the Bible* (Hastings), 1904, t. IV, p. 347 sq.

† C. RUCH.

II. LA MESSE D'APRÈS LES PÈRES, JUSQU'À SAINT CYPRIEN. — I. État de la question. II. Des origines au milieu du II^e siècle (col. 865). III. La seconde moitié du II^e siècle (col. 895). IV. L'Occident jusqu'au milieu du III^e siècle (col. 918). V. L'Occident jusqu'à saint Cyprien (col. 927). VI. Les sectes (col. 947). VII. Conclusions (col. 956).

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — Nombre de critiques non catholiques, jusqu'au milieu du XIX^e siècle, avançaient que « le premier, saint Cyprien aurait parlé du sang du Christ comme de la matière de l'oblation eucharistique et déclaré que le Christ s'était offert en sacrifice à Dieu le Père dès l'institution de la cène ». Höfling, *Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer*, Erlangen, 1851, p. v. C'est chez lui qu'on trouverait « en germe la théorie du sacrifice de la messe destinée à se développer plus tard ». Théodore Harnack, *Der christliche Gemeindegottesdienst im apost. Zeitalter*, Erlangen, 1854, p. 411.

Cette affirmation est aujourd'hui abandonnée. Déjà dans son *Histoire des Dogmes*, 3^e édit., t. I, p. 428 sq., Fribourg et Leipzig, 1905, Adolphe Harnack reconnaît que, très vraisemblablement, Cyprien a découvert chez ses prédécesseurs la conception qui transporte la représentation du sacrifice sur les éléments eucharistiques. Kattenbusch, art. *Messe*, dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. XII, 1903, p. 672, 676-677, est encore plus affirmatif. Il reste vrai que l'évêque de Carthage est « l'un des Pères qui ont le plus insisté » sur cette vérité. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. I, p. 389. Auparavant jamais elle n'a été aussi fortement établie et il n'y a pas à vouloir en découvrir l'origine après lui.

Un savant catholique, F. Wieland, a cru pouvoir attribuer à saint Cyprien un rôle encore plus important. *Mensa et confessio. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche*. Munich, 1906; *Der vorerendische Opferbegriff*, Munich, 1909; *Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im IV. Jahrhundert*, Leipzig, 1912. D'après lui, dans l'Église primitive, il n'y a pas d'offrande par laquelle l'homme présente à Dieu un objet dont il peut disposer. Sans doute, dès l'origine, on tient la cène pour un sacrifice, mais c'est un sacrifice purement spirituel, un sacrifice de louanges, de prière et d'action de grâces. C'est le seul qui, avec la charité, l'innocence de la vie, était alors connu. On mangeait le corps et on buvait le sang du Seigneur, mais on ne les offrait pas. L'assemblée se réunissait pour un banquet dans des maisons particulières. Il y avait non des autels, mais des tables, où prenaient place les fidèles. Devant le président on apportait du pain et du vin. Pour obéir à l'ordre du Seigneur, en mémoire de sa mort et de sa résurrection, le chef de l'assemblée prononçait sur ces mets les paroles d'action de grâce (eucharistie) qui produisaient le corps et le sang du Seigneur autrefois crucifié, maintenant glorieux dans le ciel. Le pain était divisé : la fraction était alors l'acte principal. Puis les diacones en distribuaient aux assistants des parcelles et présentaient la coupe de vin. Ainsi les éléments sacrés n'étaient pas offerts à Dieu; au contraire, les fidèles les recevaient de Dieu avec reconnaissance : c'était la prière d'action de grâces. Seule, elle était présentée au Très-Haut. Seule, elle constituait le sacrifice commémoratif de la cène et partant du Calvaire et de la rédemption.

Dans la seconde moitié du II^e siècle seulement, sous l'influence du paganisme qui avait des autels et des oblations proprement dites, plus encore parce que l'Ancien Testament prescrivait à Israël de faire à Dieu des offrandes rituelles, on vit des notions étrangères au christianisme primitif se glisser dans les croyances des fidèles. Le pain et le vin furent tenus pour des dons qui pouvaient être offerts à Dieu.

Irénée élargit ainsi la conception primitive du sacrifice purement spirituel. Introduisant l'idée de l'oblation d'un don visible et matériel, il fit présenter à Dieu le pain et le vin comme les *prémices* de la création rachetée. Cette conception était une nouveauté et Irénée s'en serait rendu compte. D'ailleurs, en même temps qu'il l'adopta, il garda la notion plus ancienne selon laquelle les paroles de la cène font du pain et du vin le corps du Seigneur et sont ainsi le véritable sacrifice chrétien. La conception nouvelle imaginée par l'évêque de Lyon ne fut pas d'abord acceptée partout. Tertullien resta fidèle à l'idée antique de la simple offrande d'action de grâces et de prières. Mais, en Orient, Origène lui aussi parla du *sacrifice de prémices*. En Occident, saint Cyprien adopta la pensée qui désormais fut incorporée à la foi chrétienne. Tantôt il montra dans le pain et le vin la matière d'une *offrande*, dans le corps et le sang celle d'un *sacrifice*, tantôt il tint les deux termes pour synonymes. Cependant, même chez lui, il serait encore possible de relever des expressions qui rappelleraient l'ancien concept de l'offrande purement spirituelle d'action de grâces et de prières.

On peut ramener à trois les arguments de Wieland à l'appui de sa thèse. Avant saint Irénée, les Pères ne parlent pas d'une oblation rituelle. Plusieurs écrivains chrétiens déclarent que seul plaît à Dieu le sacrifice des lèvres et du cœur. Il n'y a pas d'autel dans l'assemblée chrétienne.

Les affirmations de Wieland ont été fortement combattues, notamment par E. Dorsch, A. Schmid, A. Huppertz, G. Rauschen, A. d'Alès, J. Lebreton, H. Lamiroy, J. Brinktrine, M. de la Taille (voir une bibliographie de cette controverse dans Lamiroy, *op. cit.*, p. 31). De deux côtés opposés, un même jugement a été porté sur elles. D'une part, les livres de Wieland ont été mis à l'Index; d'autre part Harnack a écrit d'eux qu'ils sont « au fond, une attaque victorieuse des opinions catholiques traditionnelles. Nulle part on ne s'aperçoit que l'auteur est catholique. » *Theol. Literaturzeitung*, 1906, p. 627.

Wieland n'a fait que pousser à l'extrême la conclusion de F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, 2 vol., Frisingue, 1901-1902. D'après ce dernier, le sacrifice chrétien est un repas sacré, avec préparation, et communion, par lequel on imite l'acte dont Jésus a donné l'exemple. Sans doute, la consécration est nécessaire pour que soient présents le corps et le sang qui doivent être consommés. Toutefois le rite eucharistique n'est pas un sacrifice non sanglant qui se termine par un repas, « il est essentiellement un repas qui revêt un caractère de sacrifice ». La consécration elle-même n'est qu'une partie du festin, sa préparation. Renz croit découvrir cette conception chez les premiers écrivains chrétiens. Il ne pense pas d'ailleurs qu'ils introduisent dans la foi primitive une conception nouvelle, et il estime que l'Écriture n'a pas parlé du sacrifice de la messe, cette vérité nous serait connue uniquement par la Tradition chrétienne. — Nous allons confronter ces allégations avec les témoignages des plus anciens écrits chrétiens.

II. JUSQU'AU MILIEU DU II^e SIÈCLE. — 1^o *La Doctrine des douze apôtres (Didaché)* (Entre 90 et 120. — Orient : Palestine ? Égypte ?).

1. Deux textes sont à relever; l'un sur les prières de l'action de grâces (ix, x); l'autre sur l'assemblée dominicale (xiv et xv, 1).

a) Les prières de l'action de grâces (ix et x). — ix, 1. « Quant à l'action de grâces, εὐχαριστία, rendez grâces, εὐχαριστήσατε, ainsi : 2. D'abord pour la coupe : « Nous te rendons grâces, εὐχαριστοῦμέν σοι,

ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. A toi la gloire dans les siècles! » 3. Puis pour le pain rompu, κλάσματος : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. A toi la gloire dans les siècles! 4. Comme ce pain rompu, κλάσμα, autrefois disséminé sur les collines, a été rassemblé pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume. Car à toi la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles! » 5. Que personne ne mange ni ne boive de votre *eucharistie*, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens.

x, 1. « Après vous être rassasiés, rendez grâces », ainsi : 2. « Nous te rendons grâces, Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. A toi la gloire dans les siècles. 3. C'est toi, Maître tout-puissant, qui as créé l'univers en l'honneur de ton nom, qui as donné aux hommes la nourriture et la boisson en jouissance pour qu'ils te rendent grâces, εὐχαριστήσωσιν. Mais à nous tu as octroyé un aliment et un breuvage spirituels ainsi que la vie éternelle par ton serviteur. 4. Avant tout, nous te rendons grâces parce que tu es puissant. A toi la gloire dans les siècles. 5. Souviens-toi, μνήσθητι, Seigneur, de ton Église pour la délivrer de tout mal et la rendre parfaite en ton amour. Rassemble-la des quatre vents, cette Église sanctifiée, dans ton royaume que tu lui as préparé. Car à toi la puissance et la gloire dans les siècles. 6. Vienne la grâce et et que passe ce monde! Hosanna au Dieu de David! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence! Maran atha (*Le Seigneur vient ou que le Seigneur vienne*)! Amen. 7. Laissez les prophètes rendre grâce, εὐχαριστεῖν, autant qu'ils voudront! »

b) *L'assemblée dominicale* (xiv-xv, 1-2). — xiv, 1. « Réunissez-vous, συναθροίνετε, le jour dominical du Seigneur, rompez le pain, κλάσκατε, et rendez grâces après avoir au préalable confessé vos péchés, afin que votre sacrifice, θυσία, soit pur. 2. Quiconque a un différend avec son compagnon, ne doit pas se joindre à vous avant de s'être réconcilié, de peur de profaner votre sacrifice, θυσία. C'est le sacrifice dont le Seigneur a dit : « Qu'en tout lieu et en tout temps on m'offre un sacrifice, θυσίαν, pur, car je suis un grand roi et mon nom est admirable parmi les nations. »

xv, 1. « Donc, pour vous, éliez-vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur, hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés; car eux aussi pour vous ils font le service liturgique, λειτουργοῦσιν..... τὴν λειτουργίαν, des prophètes et des docteurs, διδασκάλων. 2. Donc ne les méprisez pas, car ils sont des hommes honorés d'entre vous, avec les prophètes et les docteurs. »

2. *Discussion*. — On le sait, *petit catéchisme à l'usage des fidèles*, la *Doctrine des douze apôtres*, après avoir brièvement exposé les règles qui conduisent à la vie et font éviter la mort (i-vi), donne aux disciples du Christ une courte instruction liturgique : vii-x. C'est là qu'il est parlé du baptême, du jeûne et de la prière, puis de l'action de grâces ou eucharistie. ix-x. Ce qui est dit des assemblées dominicales se trouve dans une troisième partie disciplinaire sur la vie de communauté. xi-xvi.

a) *Caractère eucharistique de ces textes*. — Comment comprendre les c. ix et x? A cette question bien des

réponses ont été faites. Plus communément on estime que toutes les prières se rapportent à l'eucharistie. Celles du c. ix la précéderaient, celles du c. x la suivraient. Voir dans Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der h. Eucharistie*, Vienne, 1906, p. 3, et dans Batiffol, *L'eucharistie*, 8^e édit., Paris, 1920, p. 61, une liste très longue des partisans de cette opinion. Nommons seulement les noms de Funk, Jacquier, Hemmer, Harnack, Spitta, Rauschen, Drews, Goguel, Wieland, Baumstark, Struckmann, Batiffol. De plus en plus elle est admise.

D'après une autre opinion, les prières du c. ix précèdent l'agape, la première partie du c. x la suit et en est l'action de grâces. La fin du même chapitre, est une invitation à la communion eucharistique. Le nombre des tenants de cette opinion est peu considérable. Struckmann cite Zahn, Weizsäcker, Wohlb-berg, Haupt, Renesse, Berning.

Enfin, d'après une troisième opinion, il ne serait question dans les c. ix et x que de l'agape. Et c'est seulement au c. xiv que la *Didachè* parlerait de l'eucharistie. Ladeuze, *L'eucharistie et le repas commun des fidèles dans la Didachè*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1902, p. 339-359; A. Sabatier, *La Didachè ou l'enseignement des douze apôtres*, Paris, 1885, p. 99, 110; Leclercq, art. *Didachè*, dans *Diction. d'archéologie*, t. iv, col. 782-791.

L'étude des prières des c. ix et x montrera qu'il est impossible de ne pas les entendre de l'eucharistie. L'interprétation contraire « se heurte à des difficultés insurmontables ». Lebreton, *La prière dans l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 111, « Pas d'hésitation possible », écrit Batiffol, ce n'est pas un repas quelconque qui est décrit ni une agape, mais l'eucharistie, rien qu'elle. » *Op. cit.*, p. 60.

Observons d'abord que l'action de grâces ou eucharistie avec fraction du pain, dont parle xiv, 1, correspond à l'action de grâces ou eucharistie des c. ix et x (ix, 1, 2, 3; x, 1, 3, 4) accompagnée elle aussi de la fraction du pain (ix, 3, 4). L'auteur a très bien pu, en deux passages distincts, parler du même objet. Il avait une raison de le faire. Les c. ix et x se trouvent dans la partie liturgique où sont exposées les règles relatives au baptême, au jeûne, au *Pater*; il est tout naturel que les prières de l'eucharistie y soient elles aussi insérées : on la célébrait après le baptême. Quant au c. xiv, il se place au milieu d'ordonnances disciplinaires relatives à la vie de la communauté chrétienne, et où souvent il est question des assemblées. C'est donc bien là que l'auteur devait, semble-t-il, sans reproduire à nouveau cette fois les prières à réciter, faire connaître l'obligation de tenir chaque dimanche une réunion eucharistique. Ainsi le rite « décrit au c. xiv n'est pas autre que celui des c. ix et x ». Lietzmann, *op. cit.*, p. 232. C'est d'ailleurs ce que fera ressortir l'exégèse même des textes.

b) *Exégèse des textes.* — a. Le rite dont il s'agit est un sacrifice : θυσία. La *Didachè* ne se contente pas de l'affirmer en passant. Elle le dit trois fois en quelques lignes. xiv, 1, 2, 3. Bien plus, elle montre qu'elle entend ce mot au sens propre.

Pour prouver que l'assemblée doit être pure, elle invoque la parole de Jésus que nous lisons Matth., v, 23-24 : « Si tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse-là ton oblation devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère, puis viens présenter tes offrandes. » Dans ce passage, il est parlé du culte du temple, donc de sacrifices proprement dits. — Le second argument mis en avant pour exiger la pureté de l'assemblée chrétienne n'est pas moins probant. C'est la prophétie de Malachie, i, 11, rapportée

ici en ces termes : « Qu'en tout lieu et en tout temps on m'offre un sacrifice pur : car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations. » Soutenir que ce qui est comparé ici c'est uniquement la pureté du sacrifice prédit par Malachie et celle du rite décrit par la *Didachè*, Wieland, *Der vorerwähnte Opferbegriff*, p. 36 sq., c'est supprimer la moitié du texte. Voir Lamiroy, *op. cit.*, p. 240. La *Didachè* ne dit pas que Malachie annonce un rite religieux pur, mais un sacrifice pur. Ainsi l'auteur affirme, il prouve qu'à l'assemblée du dimanche la fraction du pain et l'action de grâces sont une θυσία, un sacrifice. Cf. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten*, Fribourg 1918, p. 61-65.

Un tel texte est à coup sûr bien gênant pour qui refuse à la cène chrétienne primitive ce caractère. Aussi J. Réville se demande-t-il un instant si l'appel à Malachie ne serait pas une interpolation. *Les origines de l'eucharistie*, Paris, 1908, p. 54. L'hypothèse est si audacieuse, si gratuite, que l'auteur n'essaye pas de s'y arrêter. Il préfère ajouter que le rapprochement du sacrifice de Malachie avec le rite chrétien est « purement superficiel et extérieur ». Rien ne l'indique, rien ne contraignait la *Didachè* à employer trois fois en quelques lignes le même mot θυσία et lui seul, sans donner aucune explication qui lui enlève sa signification naturelle, le sens qu'il avait pour des Orientaux à l'époque où fut composé cet écrit. L'étude d'ailleurs de toutes les données de la *Didachè* sur l'eucharistie nous permettra de voir si le sacrifice est ici une simple prière.

b. « Le jour dominical du Seigneur », le dimanche, se tient une assemblée des membres de la communauté, une synaxe, συναχθέντες. xiv, 1. Elle n'est pas facultative. Il est impérieux aux fidèles de s'y rendre, pour rompre le pain, συναχθέντες κλάσαστε. Thibaut, *La liturgie romaine*, Paris, 1924, p. 33, a essayé de démontrer que la locution grecque traduite par les mots « le jour dominical du Seigneur » doit se comprendre ainsi : « selon le précepte dominical du Seigneur ». Cette interprétation ne paraît pas s'imposer. Au reste, comme l'observe Thibaut, du moment que l'assemblée est prescrite, elle devait avoir lieu le dimanche.

c. En vue de cette assemblée, la communauté doit se choisir des évêques et des diacres, afin qu'ils y fassent pour les fidèles « le service liturgique des prophètes et des docteurs ». xv, 1. Cette expression ne satisfait qu'imparfaitement notre curiosité. Cependant deux points sont hors de doute. D'abord il faut distinguer dans l'assemblée chrétienne d'une part des assistants, d'autre part des personnes qui font le service liturgique. xv, 1. Dans les Septante ce mot désigne le culte public, le service des prêtres et des lévites. Si n'importe quel fidèle pouvait accomplir tout ce qui doit avoir lieu au cours de la synaxe chrétienne, l'ordre de choisir des évêques et des diacres, la recommandation de réserver pour cet office des hommes de grande vertu, xv, 1, n'aurait eu aucune raison d'être. Prophètes et docteurs, évêques et diacres sont investis à la réunion dominicale de fonctions liturgiques proprement dites, qui les distinguent du peuple et leur donnent le droit d'être honorés de lui. xv, 2. Cf. Brinktrine, *op. cit.*, p. 63.

Que font à la réunion du dimanche ces élus de la communauté? L'office du docteur, la *Didachè* ne le détermine pas, mais c'était à coup sûr, une fonction d'enseignement. Quant au prophète, il est ordonné qu'on le « laisse rendre grâces autant qu'il le voudra ». Il a donc qualité pour prendre seul la parole, diriger la pensée de l'auditoire, en d'autres termes, pour présider la cérémonie. Aussi la *Didachè* présente-t-elle

les prophètes comme les *grands prêtres des chrétiens*. xii, 3. Mais, elle le fait observer elle-même, il peut n'y avoir pas de prophète, xii, 4, et si ce personnage et le docteur ont le droit de vouloir s'établir à demeure dans une communauté, ils sont toutefois avec l'apôtre plutôt présentés comme des ministres itinérants de la parole de Dieu. xi, 1, 4-5. Voilà pourquoi les fidèles d'une Église locale doivent choisir des hommes d'entre eux, xv, 2, non pas des passants, mais des personnes dont on a eu le temps d'apprécier sur place les qualités, xv, 1, afin que ces élus, évêques ou diacres, fassent le service liturgique des prophètes et des docteurs, qu'ils en tiennent lieu (*Ersatzleute*, dit Lietzmann, *op. cit.*, p. 232). En d'autres termes, ils président l'assemblée, y enseignant et y exerçant les fonctions liturgiques. Si le prophète est le *grand prêtre* de la communauté chrétienne, xiii, 3, l'évêque lui est assimilé. Batiffol, *op. cit.*, p. 64, n.2.

d. Le mot *eucharistie* semble déjà être comme « le terme technique » par lequel on désigne la cène chrétienne. Non seulement la locution *action de grâces*, εὐχαριστία, ou le verbe rendre grâces, εὐχαριστεῖν, sont employés dix fois dans les c. ix, x, et xiv, mais l'usage paraît déjà s'être établi de désigner par cette expression, non plus seulement l'acte de remercier Dieu pour ses bienfaits, mais le rite liturgique et les éléments consacrés : « Que personne ne mange ni ne boive de votre *eucharistie*. » ix, 5. « Laissez les prophètes *eucharistier* autant qu'ils le voudront. » x, 7. Fortescue, *op. cit.*, p. 12, 15.

e. Y avait-il une prédication? La *Didaché* ne le dit pas. Mais elle ordonne qu'en raison de l'assemblée du dimanche on choisisse des évêques et des diacres chargés de l'office liturgique des *prophètes et des docteurs*. xv, 1. Il est donc permis de penser que ces élus de la communauté devaient remplir à la réunion dominicale quelque fonction d'enseignement.

f. Avant la fraction, les assistants étaient tenus de *confesser leurs péchés*, afin que leur acte fût pur. xiv, 1. Bien plus, si un fidèle avait un différend avec un compagnon, il ne pouvait se joindre à l'assemblée avant de s'être réconcilié, « pour que le sacrifice des chrétiens ne fût pas profané ». xiv, 2. Déjà on lisait dans la partie morale de la *Didaché* : « Dans l'assemblée, ἐν ἐκκλησίᾳ, tu confesseras, ἐξομολόγησθι, tes péchés et tu n'iras pas à la prière avec une conscience mauvaise. » iv, 14. On ne précise pas de quelle manière devait s'accomplir cette confession; mais il est visible qu'il n'était pas seulement recommandé de faire un acte intérieur.

g. Une *fraction du pain* avait lieu. Elle est mentionnée trois fois. ix, 3; ix, 4; xiv, 1. C'était une action liturgique des officiants. Car la *Didaché* ne dit rien de la manière dont elle s'opérait, des paroles qui l'accompagnaient. Rien de plus naturel que ce silence si cet acte était réservé aux célébrants chargés du service liturgique, puisque la *Didaché* est un *vade mecum* des fidèles et non un missel, un rituel, un traité pastoral à l'usage des évêques et des diacres, des prophètes et des docteurs. Au contraire, si cette fraction devait être accomplie par les fidèles, on ne comprendrait pas qu'elle ne fût pas décrite.

D'autre part, on sait que ces mots désignent à l'âge apostolique non seulement le partage du pain en plusieurs morceaux, mais l'accomplissement de la cène. Act., ii, 42 et probablement ii, 46; cf. Act., xx, 7. La formule *rompre le pain* est parallèle, dans saint Paul, à celle de *bénir la coupe*, I Cor, x, 16, autant dire qu'elle équivalait à faire des aliments le repas du Seigneur. Quand donc la *Didaché* écrit : περὶ τοῦ κλάσματος, elle suppose « que le pain est déjà rompu, que le président de l'assemblée chrétienne a

déjà prononcé sa propre prière eucharistique ». Hemmer, *Doctrine des Apôtres*, dans les *Pères apostoliques*, t. I, p. xlix, Paris, 1909.

Si cet écrit n'a pas à nous faire savoir ce que les officiants étaient tenus de dire, s'il reproduit seulement des prières prononcées par les assistants, on s'explique pourquoi ne sont pas plus expressément signalées : l'institution de l'eucharistie par Jésus, les paroles employées par lui au cénacle, les rapports qui existent entre le pain et son corps, le vin et son sang, l'alliance nouvelle scellée dans le breuvage de la coupe de la cène, la mort expiatoire du Sauveur. Sans doute la fraction et la bénédiction du calice, les paroles dites par celui qui accomplissait cette *liturgie* exprimaient ces pensées.

h. La fraction opérée, les fidèles *rendent grâces*. Et leur prière est reproduite. Avant de l'étudier et de considérer les autres paroles mises sur les lèvres des assistants deux remarques générales s'imposent.

Que représentent les formules ici transcrites? Elles sont extrêmement courtes, on peut les réciter toutes à haute voix en une minute.

N'est-il donc pas permis de supposer qu'elles sont les phrases par lesquelles le peuple répond au discours des officiants, prophète ou docteur, évêque ou diacre? Ceux-ci, en raison de leur charisme ou de leur science, de leur élection et de leurs qualités, ont le droit d'improviser leurs prières eucharistiques sur un thème uniforme. Il en est encore ainsi beaucoup plus tard. Duchesne, *Bulletin critique*, Paris, 1887, p. 363. Les prophètes, dit la *Didaché*, peuvent faire « l'action de grâces aussi longuement qu'ils le veulent », x, 7.

Mais des abus eussent été inévitables, si le même droit eût été reconnu à chacun des assistants. D'ailleurs quand on veut que tous les fidèles prient ensemble à haute voix, il faut bien leur proposer un même texte. Ce sont ces formules que donnerait la *Didaché*. On est encore davantage poité à l'admettre si on observe que tous les lecteurs de l'ouvrage sont invités à se servir des paroles proposées : « Quant à l'action de grâces, rendez grâces ainsi. » ix, 1. L'auteur suppose d'ailleurs que son appel est suivi : toutes les prières sont à la première personne du pluriel : « Nous vous rendons grâces... » ix, 2. Voir aussi ix, 3; x, 1, 3, 4. Ainsi s'explique-t-on encore, avec leur brièveté, tout ce qui en elles paraît étrange. Entre les prières dites avant et après qu'on s'est rassasié, on observe « un parallélisme rigoureux, souligné par les doxologies; deux chants de trois strophes; chacune des deux premières strophes est terminée par une doxologie plus brève : *Gloire à toi!*... le chant tout entier par une doxologie plus pleine : « Car à toi est la gloire...! » Lebreton, *La prière de l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 25. « Sur quatre-vingt-dix mots que comprennent les prières du c. ix, quarante-sept se retrouvent identiquement dans le c. x. » Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 236-237. Ces répétitions se comprennent fort bien dans les oraisons collectives d'une assemblée religieuse. D'autre part, ces prières sont très substantielles, comme si une foule répétait en les résumant les longs discours de son porte-parole. Plus d'une locution aurait besoin d'être expliquée pour être bien comprise : elle pouvait trouver dans le langage de l'officiant tous les compléments nécessaires. Enfin il est à noter qu'après chaque prière — et plus d'une ne se compose que d'une phrase — vient une doxologie; il pourrait en être ainsi même si la formule étant purement privée, devait être dite à voix basse. Mais la présence d'une telle conclusion est encore bien plus naturelle si la prière est publique.

Une autre hypothèse est encore vraisemblable. A

côté des prières qu'improvisaient le prophète ou l'évêque et qui étaient autant de variations sur un thème consacré, il pouvait y avoir des prières qui étaient dites au nom du peuple par l'officiant, et auquel le peuple s'associait de cœur, même s'il ne les récitait pas publiquement. Il convenait donc de les insérer dans un recueil composé pour les simples fidèles.

i. La première formule dite par les assistants parle « de la vigne de David ». Il est donc d'abord rendu grâce pour la coupe. ix, 1. Pourquoi cet ordre est-il suivi? On a proposé diverses réponses : Le récit de saint Luc qui signale deux coupes commence par la bénédiction d'une coupe de vin. C'est le rite du *kiddûš*. Puis venait le repas du soir lequel, après l'ablution des mains, débutait par une bénédiction du pain. L'eucharistie se plaçait à la fin d'une agape, etc...

Le fait est moins important qu'on ne serait d'abord tenté de le croire. En effet, dans le même chapitre, quelques lignes plus loin, la *Didachè* suit l'ordre ordinaire : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie! » ix, 5. — « Maître tout-puissant... tu as donné aux hommes la nourriture et la boisson... A nous tu as fait largesse d'un aliment et d'un breuvage. » x, 3. De même saint Paul qui, dans le récit de l'institution, place le pain avant le vin, I Cor., xi, 23-29, suit l'ordre inverse, dans une argumentation que donne la même lettre. I Cor., x, 16-21. Il ne s'agit pas d'ailleurs ici du rite qu'accomplissent les ministres liturgiques, mais des paroles que prononcent les assistants.

Voici ces mots : « Nous te rendons grâce, ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. » Suit immédiatement la doxologie : « A toi la gloire dans les siècles! » ix, 2. On a rapproché cette formule de celle de la bénédiction du vin au *kiddûš* : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, créateur du fruit de la vigne », qu'on trouve dans la *Mischna, Berachoth*, vi, 1. Voir Klein, *Die Gebete in der Didachè*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1908, t. ix, p. 131. En réalité, il n'y a rien de commun entre les deux prières, si ce n'est le mot *vigne*.

Le texte de la *Didachè* est tout à fait chrétien. Dieu y est appelé « notre Père », comme dans l'Oraison dominicale. Quant aux mots « vigne de David », ils rappellent le ps. lxxx, 9-20. On peut donc admettre que Dieu est remercié d'avoir révélé à la communauté chrétienne le sens messianique de ce texte de l'Ancien Testament. Lietzmann, *op. cit.*, p. 233.

Mais c'est surtout le Nouveau qui permet de comprendre la prière de la *Didachè* : D'après l'évangile de saint Jean, Jésus est la *vigne*, xv, 1, 4, 5, *vigne sainte*, car, si on lui est uni, on porte du fruit. xv, 5. Les premiers chrétiens estimaient « qu'une onction l'avait consacré ». Act., iv, 27. Il était pour eux « le saint serviteur de Dieu ». Act., iv, 30; iii, 13, 26. Enfin l'Apocalypse le nomme le *rejeton* et le *fils de David*, xxii, 16. Qu'on unisse ces trois termes et on obtient la phrase de la *Didachè* : « La sainte vigne de David. » Il s'agit donc de Jésus.

Mais la phrase ne peut se ramener à la suivante : « Nous te rendons grâce pour Jésus ton serviteur que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. » Il faut d'ailleurs pas loin si on veut donner à cette prière un sens. Le vin est appelé par l'Écriture le sang de la grappe. Gen., xix, 11. Il est donc naturel de croire que cette *sainte vigne de David* pour laquelle les fidèles font action de grâce, c'est le sang du Christ.

D'après le quatrième évangile, Jésus ne révèle-t-il pas qu'il est le *cep*, au cours ou à la suite du repas d'adieu dans lequel il tint la promesse de donner sa chair à manger et son sang à boire? vi, 53, 54, 55, 56. — Déjà dans la plus haute antiquité ce rapprochement était connu. Clément d'Alexandrie compare le vin que produit le raisin avec le sang de Jésus, *Pædag.*, v, 15, P. G., t. viii, col. 267; et il désigne comme le vin que le Christ versa pour nos âmes blessées, le sang de la vigne de David. *Quis dives*, xxix, t. ix, col. 633. Voir encore Origène, *Homil. in Jud.*, vi, 2 : « Avant que nous soyons enivrés du sang de la vraie vigne qui vient de la racine de David. » P. G., t. xii, col. 957. Il faut donc comprendre ainsi la prière de la *Didachè* : « Nous te rendons grâce pour le sang sacré de Jésus ton serviteur que tu nous a fait connaître par Jésus ton serviteur. » Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, p. 11.

Cette phrase s'explique fort bien à ce moment. L'officiant vient de bénir la coupe, il a rappelé la parole de Jésus : « Ceci est mon sang. » Donc, il est tout naturel que les assistants répondent : « Nous te remercions, ô notre Dieu, pour le sang de Jésus que tu nous as fait connaître par les propres paroles de Jésus. » Il n'est pas jusqu'à la doxologie : « A toi la gloire dans les siècles », qui ne se retrouve dans les écrits du Nouveau Testament : Rom., xi, 36; Gal., i, 5; Phil., iv, 20, II Tim., iv, 18; Hebr., xiii, 21.

j. Suit une formule d'eucharistie pour le pain rompu, ix, 3 : « Nous te rendons grâce, ô notre Dieu, disant les assistants, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. » Suit immédiatement la même doxologie : « A toi la gloire dans les siècles. »

Cette fois encore on ne peut que constater combien ce texte est différent de celui des bénédictions juives prononcées sur le pain à l'ouverture du sabbat. Klein, *op. cit.*, p. 135-136. « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui fais produire le pain à la terre. » *Mischna, Berachoth*, vi, 1. Comme le dit Lietzmann, de tels rapprochements il n'y a pour ainsi dire rien à tirer. *Op. cit.*, p. 234, n. 1.

De nouveau, demandons aux écrits du Nouveau Testament le sens de la prière de la *Didachè*. Ici encore, Dieu est appelé comme dans l'Évangile *notre Père*. Une seconde fois, il est dit que Jésus son serviteur nous a fait connaître un don. Puisque précédemment il a été parlé de la révélation par le Christ de son propre sang par ses paroles, la symétrie des phrases semble exiger que cette fois il soit fait allusion aux mots du Christ par lesquels il montre dans le pain son corps. C'est ce que confirme l'examen des paroles prononcées par les fidèles : « Nous te rendons grâce pour la vie et la science. » La chair du Christ est appelée dans le IV^e évangile le pain de vie, vi, 49, le pain vivant, vi, 51, le pain qui donne la vie, vi, 51, 53, 54, 57, 58. Et cette *vie*, dit Jésus d'après saint Jean, consiste à connaître le Père et celui qui l'a envoyé, xvii, 3, la *vie c'est la gnose*.

Si donc, au cours de la fraction, les mots « Ceci est mon corps » ont été prononcés par l'officiant, on comprend que les fidèles fassent maintenant action de grâce à Dieu le Père pour la vie et la science qu'il leur a révélées par Jésus son serviteur, lorsque celui-ci offrit aux hommes sa chair à manger. Une doxologie pareille à celle qui a déjà été étudiée separe cette prière de la suivante.

k. Les fidèles adressent alors pour l'Église une supplication que suggère la pensée de la fraction des morceaux de pain dissociés puis réunis. Il est intéressant de relever ici la plus ancienne forme d'une prière liturgique pour l'Église. Il semble donc bien qu'un des effets attendus de la synaxe eucha-

ristique soit l'union future de toutes les communautés, de tous les fidèles dans le royaume de Dieu. Les grains de blé dont se compose ce pain rompu étaient autrefois disséminés sur les collines, ils ont été rassemblés pour devenir un seul tout : « Qu'ainsi ton Église puisse être rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume. »

Peut-être cette fois le rapprochement qu'on a établi entre cette prière et des formules juives est-il un peu moins gratuit. Lietzmann, *op. cit.*, p. 235, cite ces textes anciens : « Élève une bannière pour rassembler des quatre coins de la terre tous nos exilés en notre pays. — Béni soit Jahvé qui réunira les dispersés de son peuple Israël. » Il est permis d'admettre que les convertis venus du judaïsme et habitués à réciter des prières semblables pour le retour des Juifs de la dispersion en Palestine, aient éprouvé le besoin de les conserver plus ou moins modifiées, mais dites désormais au profit du nouveau peuple de Dieu. Que tous ses membres et toutes ses Églises dispersées se réunissent dans le royaume messianique à la manière dont les grains de blé sont associés en un seul tout, l'aliment eucharistique.

Tout naturellement, on se rappelle la parole de saint Paul : « Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs. » I Cor., x, 17. Cependant il faut avouer que le terme de comparaison n'est pas le même, et que si l'apôtre pense ici à l'unité mystique du corps du Christ qu'est l'Église, la *Didachè* évoque plutôt la pensée de la fusion future de tous les chrétiens, de toutes les communautés dans le royaume eschatologique. Néanmoins, il y a une idée semblable à relever dans l'un et l'autre cas. Le rite eucharistique, d'après la *Didachè* comme d'après saint Paul, est un symbole d'unité catholique et un moyen de l'obtenir. — La doxologie un peu plus longue « A lui la gloire et la puissance », ix, 4, se retrouve dans I Petr., v, 11, et Apoc., i, 6.

1. A cet endroit se place une remarque importante, ix, 5 : Pour manger, pour boire l'eucharistie, il faut être baptisé. C'est à ce sujet que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens. » Ce dernier mot est dans Matth., vii, 6.

Cette observation était-elle faite à haute voix comme plus tard le *Sancta sanctis* prononcé avant la communion? Ou bien les prières sont-elles ici coupées par une rubrique, par l'énoncé d'une règle morale? Il est difficile de répondre à la question. Publiée ou non, cette défense montre que l'eucharistie dont il est parlé n'est pas un repas religieux quelconque. Si elle était une agape, on pourrait moins facilement lui appliquer le mot de Matth., vii, 6 : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens. » Le sens est des plus clairs. De même qu'en Israël la viande des sacrifices n'était pas jetée aux animaux, de même, puisque l'eucharistie est un sacrifice pur, xiv, 1, 3, l'infidèle ne doit pas y participer.

Avait-il le droit d'assister au rite chrétien sans communier? Le texte ne résoud ni ne pose la question. Si on songe à ce qu'enseigne la *Didachè* de la sainteté du rite, xiv, si on se rappelle que la participation d'un disciple du Christ en lutte contre un de ses frères risque de souiller le sacrifice de tous, xiv, 2, il est difficile d'admettre que la présence d'un infidèle ait pu être tolérée pendant que s'accomplissait l'eucharistie.

m. C'est à ce moment que pour employer l'expression de la *Didachè*, les fidèles se *rassasiaient*. Qu'en-tendre par ce mot?

On a dit qu'un pareil terme ne pouvait désigner l'eucharistie, la communion, mais devait s'appliquer à une agape, à un repas proprement dit, à une opération qui apaise la faim (Zahn, Weizsäcker, Haupt, Berning, Réville). Il a été répondu que ce même

verbe a pu être employé par saint Paul, Rom., xv, 24, au sens figuré. « J'aurai rassasié mon désir ». Pourquoi ne devrait-on pas dire de la communion qu'elle *rassasie* les fidèles? « Le réalisme de l'expression pourrait très bien s'appliquer à la réception de l'eucharistie nourriture spirituelle. » Hemmer, *op. cit.*, p. 11. Remaniant ce passage, l'auteur des *Constitutions apostoliques*, vii, 26, n'a pas hésité à croire qu'il s'agissait ici, non d'un repas, mais de la communion. Or il « était mieux placé que nous pour comprendre le sens de la *Didachè*. » Goguel, *op. cit.*, p. 233. Tout ce qui précède, tout ce qui suit montre d'ailleurs que la *Didachè* ne mentionne ni un festin purement profane, ni un banquet religieux quelconque, mais un repas où est mangée une eucharistie, ix, 5, où sont reçus un aliment et un breuvage spirituels. x, 3. Voir Völker, *Mysterium und Agape*, Gotha, 1927, p. 106-107.

Néanmoins le mot s'explique encore bien mieux si on admet que dans le milieu auquel était destinée la *Didachè*, l'eucharistie se célébrait au cours d'un repas commun et fraternel. Il en avait été ainsi à Jérusalem à l'origine. Cette habitude existait aussi à Corinthe. Qu'on la tienne pour légitime ou abusive, qu'on attribue son origine à une initiative des fidèles de cette Église ou à un ordre primitif de son fondateur, le fait est indiscutable. Ce qui s'est passé en Grèce ne s'est-il vu nulle part ailleurs? Dans les communautés où parut la *Didachè* n'a-t-on pas pu vouloir reproduire plus complètement la première cène, ou profiter de l'usage juif du repas plus ou moins religieux pris en commun pour y célébrer l'eucharistie? Ainsi s'expliquerait le mot *rassasier*. Il faut bien en convenir : l'expression μετὰ τὸ ἐμπλήσθηναι, x, 1, se prête admirablement soit à la théorie de l'agape jointe à l'eucharistie, soit à la théorie d'un repas semi-liturgique sans attache à l'eucharistie. « Hemmer, *op. cit.*, p. 11. Or, cette dernière hypothèse ne peut être admise : Tout montre qu'en cet endroit la *Didachè* parle de l'eucharistie, de sa célébration et de son contenu, de la communion et des dispositions qu'elle requiert. Ne voir ici qu'une agape, un repas plus ou moins religieux, à plus forte raison un banquet profane, c'est ne tenir aucun compte de données très claires et irrécusables. Mais, au contraire, admettre que la communion était liée à une cène chrétienne, c'est mieux expliquer le mot *rassasier* et peut-être se préparer à comprendre plus facilement les prières qui vont suivre.

n. Après que les fidèles se sont *rassasiés*, ils prononcent deux actions de grâces et une supplication pour l'Église.

La première formule est ainsi conçue : « Nous te rendons grâces, ô Dieu saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous a révélées par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles! » Noter qu'après la communion le mot *saint* est immédiatement prononcé, qu'il l'est deux fois : « Père saint », « pour ton saint nom ». Rien ici du *trisagion*, mais la répétition du mot pourrait rappeler la liturgie eucharistique. D'autre part, comme au c. xiv, l'attention de l'auteur et par lui celle du lecteur sont attirées sur l'attribut de *pureté*. Tout de suite réapparaît le vocabulaire du IV^e évangile : « Père saint. » Joa., xvii, 11. Il faut même observer que Jésus employa ces mots dans la prière sacerdotale prononcée par lui à la dernière cène, et où certains critiques ont voulu voir une eucharistie ou un type d'eucharistie.

Si on n'avait célébré qu'une agape, un banquet religieux, il eût été normal de remercier d'abord de la nourriture et du breuvage. Au contraire, s'il y a eu communion, on comprend mieux que pour elle avant

tout les participants expriment leur gratitude. « Nous te rendons grâces, ô Père saint pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs. » Le nom de Dieu, c'est sa force, son esprit, sa vérité, quelque chose de sa personne. Lietzmann, *op. cit.*, p. 235. Le Père les a fait habiter en nos cœurs. Cette locution est aussi juste que claire pour désigner la participation au corps et au sang du Fils de Dieu. Plusieurs textes de l'Ancien Testament l'établissent : Dieu *fait habiter son nom* là où il a son séjour, sa demeure, son trône, son temple. Ainsi on lit dans Jérémie, vii, 12 : « Allez à ma demeure qui était à Silo, où j'avais autrefois fait habiter mon nom. » Semblablement il est dit dans Ézéchiel, xliii, 7 : « Fils de l'homme, c'est le lieu de mon trône où j'habiterai au milieu des enfants d'Israël. » De même, dans I Esdr., vi, 12, il est dit du temple que Dieu « y fait résider son nom ». Et dans Néhémie, i, 9, la Palestine est appelée le lieu que Dieu « a choisi pour y faire habiter son nom ». Quand on a rappelé ces textes, il est impossible de ne pas comprendre ainsi la *Didaché* : « Nous te rendons grâces, ô Père saint, pour avoir fait de nos cœurs ton séjour, ta demeure, ton trône, ton temple. » On ne saurait exprimer plus clairement le concept de communion.

C'est encore ce qu'on est obligé de conclure, si on rapproche ces mêmes paroles de la *Didaché* de la prière eucharistique ou sacerdotale que, d'après saint Jean, Jésus prononça lors de la dernière cène. Les similitudes sont frappantes. Jésus le déclare : Il a manifesté le nom du Père à ses disciples. Joa., xvii, 6. Il le leur a fait connaître, afin qu'il soit *lui aussi en eux*. xvii, 26. En ce nom, il les a conservés pendant *qu'il était avec eux*. xvii, 12. — et maintenant, Père saint, gardez-les en ce nom, afin qu'ils ne fassent *qu'un comme nous*. xvii, 11. — Ainsi dans le nom du Père s'accomplit la communion des disciples entre eux et avec le Verbe fait chair qui *habite* parmi nous. i, 14.

C'est encore dans le même langage du IV^e évangile que sont décrits par la *Didaché* les fruits de cette présence de Jésus : « Nous te remercions, pour la connaissance, γνώσις, et la foi, πίστις, et l'immortalité, ἀθανασία, que tu nous a révélées, γωρίξεν, par Jésus ton serviteur. » Voilà bien ce qu'apporte le Christ, d'après la prière johannique de la dernière cène : « J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés. xvii, 6. Je le leur ai fait connaître, γωρίξεν. 26. Ils savent à présent, γνώσις, que tout ce que vous m'avez donné vient de vous, 7, que je viens de vous, 8 et que vous m'avez envoyé. 8. Aussi ont-ils cru, πίστευς, 8, et d'autres croiront en moi. 20. C'est dire qu'ils obtiendront la vie éternelle. Ζωή αἰώνιος — ἀθανασία, car la vie éternelle, dit Jésus, c'est qu'ils vous connaissent, γνώσις, le Père, le seul vrai Dieu et celui qu'il a envoyé. xvii, 3. Et le c. vi de saint Jean, où est promis le pain de vie, l'eucharistie, affirme aussi que, si l'on mange de cette nourriture, *on ne meurt pas*, vi, 50; *on vit éternellement*. vi, 51. Ainsi dans la seule prière dite à la dernière cène par le Christ et conservée par saint Jean apparaissent tous les mots de la *Didaché*, toutes les idées qu'elle exprime. Cet écrit nous fait donc bien connaître ici l'acte qui commémore le dernier repas du Seigneur et qui met les disciples en communion avec lui comme les douze l'ont été au cènele.

On se convaincra davantage encore qu'il n'y a pas seulement ici un repas fraternel et religieux, une agape, si l'on observe que, dès la plus haute antiquité, d'autres documents signalent comme un effet de l'eucharistie la vie éternelle. Ainsi fait presque au même moment saint Ignace d'Antioche : Il parle d'elle comme d'un remède d'immortalité, φάρμακον ἀθανασίας, d'un antidote qui preserve de la mort

et assure pour toujours la vie en Jésus-Christ. Eph., xx, 2. Voir encore un papyrus inédit de Berlin cité par Lietzmann, *op. cit.*, p. 257, et qui parle d'un remède d'immortalité, φάρμακον ἀθανασίας, d'un antidote de vie, ἀντιδοτεον ζωής.

La doxologie déjà relevée : *Gloire à toi dans les siècles*, sépare cette prière de la suivante. Celle-ci exalte la création par le Tout-Puissant de l'univers en l'honneur de son nom; le don qu'il a fait aux hommes de la nourriture et de la boisson; enfin le bienfait dont il les gratifie en leur accordant par son serviteur un aliment et un breuvage spirituels ainsi que la *vie éternelle*. Aussi la *Didaché* conclut-elle en invitant les chrétiens à rendre grâces pour de telles largesses qui mettent si fortement en relief la puissance de Dieu.

La présence de cette prière est une nouvelle preuve que la *Didaché* ne décrit pas un repas chrétien distinct de l'eucharistie. Dans toutes les liturgies, on trouve une formule plus spécialement consacrée à l'action de grâces. C'est la prière *eucharistique* par excellence. On y remercie le Très-Haut de la création et de tous ses bienfaits. Ne possédons-nous pas ici le type le plus ancien de cette solennelle supplication?

Parmi les dons de Dieu est spécialement signalé l'octroi de la nourriture et de la boisson qui sustentent notre corps. Ensuite seulement sont exaltés l'aliment et le breuvage spirituels. Cette distinction, cette mention expresse des deux dons ne sont-elles pas motivées par le fait que, dans les milieux où parut la *Didaché*, le rite de la communion eucharistique est encore uni à un repas, à une cène proprement dite. Si les fidèles viennent de rassasier et leur corps et leur âme, le langage de la *Didaché* s'explique encore mieux, les chrétiens sont alors tenus de remercier expressément et pour la nourriture matérielle et pour la nourriture spirituelle.

Cette dernière est un bien propre aux chrétiens. « Aux hommes Dieu a donné la nourriture... à nous », baptisés, à nous seuls « il a octroyé un aliment et un breuvage spirituels, ainsi qu'une vie éternelle par son serviteur ». Ces mots s'entendent-ils seulement de la foi et de la gnose? Non, semble-t-il, car déjà il en a été expressément parlé. L'antithèse entre le don spirituel et la nourriture matérielle se comprend mieux s'il est question ici de l'aliment et du breuvage eucharistiques. Ils sont vraiment les mets que Dieu le Père nous a donnés par Jésus, son serviteur. C'est lui qui à la dernière cène nous en a dotés. Hemmer, *op. cit.*, p. xlviii. Cette fois encore, les mots employés rappellent le vocabulaire de saint Jean : « Travaillez non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure en vue de la vie éternelle. » vi, 27.

Une nouvelle doxologie nous avertit que la prière finit et qu'une troisième commence. Cette dernière est une supplication pour l'Église. Elle débute par les mots : Μνήσθητι, *Souviens-toi*. C'est donc le premier type des prières liturgiques dites *Memento*. Et dans toutes les liturgies postérieures se trouve une ou plusieurs supplications pour la communauté, pour l'Église. La présence de cette prière n'atteste-t-elle pas aussi que la *Didaché* ne décrit pas une simple agape, un repas religieux quelconque? Nous sommes en face d'un service eucharistique, avec ou sans repas.

Dans cette prière, de nouveau il faut relever la parenté des formules avec les expressions johanniques. « *Souviens-toi*, Seigneur, de délivrer ton Église de tout mal », v, 5. Ainsi — et c'est toujours dans la prière eucharistique de la dernière cène rapportée par le quatrième évangile — on lit : Je ne vous demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du mal. xvii, 15. *Souviens-toi*, Seigneur, continue la *Didaché*, de rendre ton Église parfaite

dans ton amour. » x, 5. Et Jésus, cette fois encore dans la même prière eucharistique de saint Jean, dit : « Que mes disciples « soient parfaitement uns, et que le monde connaisse que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé. » xvii, 23.

La même prière de la *Didaché* s'achève par cette dernière supplication : « Et rassemble-la des quatre vents, cette (Ég)lise sanctifiée dans ton royaume que tu lui as préparé. » Cette conclusion est toute naturelle. Après avoir demandé pour l'Église les grâces dont elle a besoin sur terre, les fidèles sollicitent l'union finale de ses membres dans le royaume. On sait que dans toutes les liturgies postérieures se trouve une anamnèse. Pour faire l'acte eucharistique, l'action de grâces en *mémoire du Seigneur*, on récapitule ses principaux mystères. Un grand nombre de liturgies, toutes celles d'Orient, mentionnent avec la passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, l'attente du dernier avènement. D'autres rappellent l'ascension par laquelle le Christ est monté à la droite du Père pour préparer en son royaume une place à ses disciples. On peut donc être tenté de voir dans la *Didaché* une ébauche de cette partie de l'anamnèse. Cette circonstance nous confirme dans la conviction que le rite ici décrit est bien une eucharistie et non un simple repas fraternel plus ou moins religieux.

Il est naturel que le vœu eschatologique de la *Didaché* ressemble aux déclarations du Christ sur le dernier avènement. On lit, Matth., xxiv, 31 : « Le Fils de l'homme enverra ses anges... et ils rassembleront ses élus des quatre vents. » Et le même évangéliste appelle l'endroit réservé aux justes à la fin des temps : « le royaume qui leur a été préparé dès l'origine du monde. » Matth., xxv, 34. Mais, même en cette partie des prières de la *Didaché*, on relève un nouveau trait de ressemblance avec la supplication eucharistique prononcée par Jésus à la dernière cène et conservée dans le IV^e évangile. Il y est demandé que le Père « sanctifie » les disciples. xvii, 17. « Pour eux, dit encore Jésus, je me sanctifie, afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité. » xvii, 19. Or, cette Église que les chrétiens de la *Didaché* demandent au Père de rassembler des quatre vents, ils l'appellent précisément la sanctifiée. Le mot fait sans doute allusion à sa pureté morale; mais, si on le rapproche, et on a le droit de le faire, de la déclaration de Jésus, la phrase devient : « Rassemble dans ton royaume cette Église sanctifiée, parce que le Christ s'est offert pour elle en sacrifice. » On voit comme cette affirmation est à sa place au cours d'une cérémonie qui elle-même, d'après la *Didaché*, est « un sacrifice ».

A la fin du *Pater*, dans la *Didaché*, se trouve la doxologie qui suit la prière : « Rassemble-la des quatre vents du ciel... » Dans les deux endroits, on lit les mêmes mots : « Car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles. » Faut-il conclure que l'oraison dominicale avait sa place dans le rite relaté par la *Didaché*? C'est, sinon démontré, du moins vraisemblable. Lebreton, *La prière dans l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 14.

L'originalité des trois oraisons que fait dire la *Didaché* par les fidèles après qu'ils se sont rassasiés, apparaît dans un éclat saisissant, si on les compare, comme la fait Klein, aux bénédictions quotidiennes de la table jadis en usage chez les Juifs, telle qu'on les trouve dans le Talmud et qui remontent à une très haute antiquité.

L'action de grâces d'Israël pour remercier Dieu des aliments est la suivante : « Sois loué, ô Éternel, roi de l'univers qui nourris le monde par ta bonté, en toute grâce et miséricorde. Il donne le pain à toute

chair. Car sa miséricorde est éternelle. » La formule correspondante de la *Didaché* remercie le Maître Tout-Puissant d'avoir créé l'univers en l'honneur de son nom, de donner aux hommes nourriture et boisson, afin qu'ils rendent grâces, et enfin d'accorder aux fidèles un aliment et un breuvage spirituels, ainsi que la vie éternelle par son serviteur Jésus. » On le voit, les ressemblances verbales sont insignifiantes. Et entre les idées, quelles différences! La grandeur du bienfait matériel est mieux exprimée : pour les chrétiens, l'univers n'est pas seulement nourri, mais créé. Ils énoncent le motif dernier des largesses divines. Ils exaltent l'aliment spirituel du chrétien et rappellent qu'il leur a été donné par Jésus.

En second lieu, les Juifs remerciaient Dieu « pour le don d'un pays spacieux, exquis et magnifique, pour la sortie de l'Égypte et la délivrance de l'esclavage, pour l'alliance marquée dans leur chair, pour sa loi et ses commandements, pour la vie donnée par grâce et miséricorde. » On a essayé de rapprocher cette formule de la première partie de la prière d'action de grâces de la *Didaché*. Ou bien on ne découvre rien de semblable, ou bien on est obligé de conclure que les chrétiens venus du judaïsme ne se sont souvenus de leurs antiques prières que pour les transformer totalement. Israël remercie Dieu d'avoir invité ses aïeux à résider en Palestine, les fidèles rendent grâces au Père de ce qu'il fait habiter son nom dans leurs cœurs. Et ce don s'oppose encore à une autre faveur que célèbrent les juifs, celle de l'alliance divine marquée dans leur chair. A la Loi, aux commandements, sont substituées la gnose, la foi et l'immortalité.

Quant à la dernière prière, il est naturel d'admettre que les fidèles de la *Didaché*, juifs de la veille, ont eu la pensée de transformer une demande pour Jérusalem en une supplication pour l'Église. Mais les deux for-ales sont tout à fait différentes. « Prends pitié d'Israël. », dit le juif. Le chrétien sait que Dieu l'a fait : aussi lui demande-t-il seulement de se souvenir de l'Église. Et il ne peut rien emprunter à son ancien langage : « Prends pitié, Éternel, notre Dieu, d'Israël ton peuple, de Jérusalem ta ville, de Sion séjour de ta souveraineté, de David ton oint et de sa maison et de son royaume, de ton grand et saint temple d'où ton nom est connu. Notre Dieu, notre père, notre pasteur, nourris-nous, soigne-nous, garde-nous, libère-nous! » C'est à peine si quelques mots peuvent être passés d'une prière dans l'autre, encore ont-ils pris un sens nouveau : *Libère-nous*, non plus du joug étranger, mais de tout mal. Ce qui est saint, ce n'est pas le temple, mais l'Église. Le royaume auquel pense le chrétien n'est pas celui de David, mais celui que Dieu lui a préparé.

Si on souligne ces contrastes, si on se rappelle, au contraire, que la plupart des phrases, des mots de la *Didaché* font écho à des paroles évangéliques et en particulier au discours prononcé par Jésus à la dernière cène, d'après saint Jean, on est obligé de conclure que la nouveauté toute chrétienne des prières est indéniable : les convertis se sont souvenus des formules anciennes pour les vider ou les dépasser; à l'antique repas juif succède l'eucharistie chrétienne la plus authentique. Völker, *op. cit.*, p. 106.

o. Les prières précédentes closes par une doxologie un peu plus longue, la *Didaché* porte ces mots : « Vienne la grâce et que ce monde passe! Hosanna au Dieu de David! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence. *Maran atha. Amen.* » x, 6.

La grâce dont on souhaite la venue pourrait consister dans les dons, la faveur de Dieu. Lietzmann, *op. cit.*, p. 237, propose de voir dans ce mot χάρις un

synonyme de λόγος. C'est donc le Seigneur qui serait ainsi appelé. La phrase se présenterait fort bien : « Vienne le Seigneur et que ce monde passe. »

On s'est demandé s'il ne fallait pas rectifier la proposition suivante et lire : « Hosanna au fils de David ! » Certains éditeurs l'ont cru, et ont ainsi reproduit ici l'acclamation des Rameaux, telle que la rapporte Matth., xxi, 9, 10, avec qui s'accorde si souvent la *Didaché*. Peut-être cependant est-ce pour tenir compte de la remarque du même évangile, xxii, 42-46 : « Le Christ n'est pas seulement le fils, il est le Seigneur de David », que la *Didaché* a préféré au mot θεῶς le mot υἱῶς. Ce qui est hors de doute, c'est que nous rencontrons ici pour la première fois un morceau du *Sanctus* liturgique. L'expression araméenne *Maranatha* peut se comprendre de deux manières : « Le Seigneur est venu », *Maran atha* ou bien : « Venez, Seigneur, Jésus », *Marana tha*.

Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. III, Erlangen, 1884, p. 294, et Berning, *op. cit.*, p. 169, se servent de ces acclamations pour soutenir que la *Didaché* a précédemment parlé de l'agape, et qu'ici seulement elle invite les chrétiens à recevoir l'eucharistie. Ainsi devrait-on comprendre les souhaits : *Vienne la grâce et Maranatha* ! Ainsi se justifierait l'appel : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! » Ainsi s'expliquerait la place faite au *Sanctus* qui dans les autres liturgies n'est pas après la communion.

Mais, nous l'avons établi, ce sentiment se heurte au texte même de la *Didaché*, ix, 5 et x, 1. Nous croyons aussi l'avoir montré : toutes les prières dites par les fidèles avant et après qu'ils se rassassent, ne s'expliquent vraiment que si elles sont prononcées au cours d'un service eucharistique, joint ou non à une agape. Les mots : *Vienne la grâce et Maranatha*, peuvent d'ailleurs avoir un sens eschatologique et ne pas se rapporter à la communion. Quant au *Sanctus*, sa place a varié. En fait, dans le VIII^e livre des *Constitutions apostoliques*, l'Hosanna suit la communion.

Seuls en réalité les mots : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! S'il ne l'est pas, qu'il fasse pénitence ! » paraissent ne pas être à leur place. Quand on les examine de près, on est moins porté à croire qu'ils devaient précéder la communion. Il est dit que le saint doit venir. Mais à cette époque, on ne se présentait pas à une table de communion comme aujourd'hui : les convives étaient assis à un repas et on faisait circuler le pain et la coupe. Les mots : *Si quelqu'un est saint, qu'il vienne, s'il ne l'est pas, qu'il fasse pénitence*, nous semblent donc être non pas un appel à la communion, mais le vœu que s'accroisse le nombre de ceux qui participent aux mystères chrétiens. L'appel à la communion a pris place avant que les fidèles se rassassent. C'est alors que la *Didaché* met les mots : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens. » ix, 5.

Lietzmann, *op. cit.*, p. 236-237, croit que ces exclamations finales ne sont pas eschatologiques, mais devaient précéder l'eucharistie. Il propose de les placer avant le c. x, à côté de l'invitation : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie s'il n'est pas baptisé. » Les prières auraient été rejetées à la fin, parce qu'elles sont en forme de dialogue entre l'officiant et le peuple. — Cette hypothèse est purement gratuite et le texte ne l'autorise pas. Le motif invoqué pour justifier ce remaniement ne paraît pas suffisant. Cette opinion a d'ailleurs un très grave tort, celui de ne tenir compte ni de l'indication de la *Didaché*, ni des enseignements de la plus antique tradition sur les perspectives eschatologiques de l'eucharistie.

Dans les textes les plus anciens, nous lisons cette parole de Christ : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu (jusqu'à ce que je le boive à nouveau dans le royaume de mon Père) », Matth., xxvi, 29; Marc., xiv, 25; Luc., xxii, 18. Et saint Paul écrit : « Toutes les fois que vous mangez ce pain..., vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. » I Cor., xi, 26. D'autre part, dans les liturgies postérieures, on trouve exprimée la pensée de l'avènement du Seigneur, du royaume à venir ou de l'ascension. Il est donc naturel que la *Didaché* ne fasse pas exception. Or, précisément dans la prière qui vient de se terminer avant ces acclamations, il a été souhaité que « des quatre vents du ciel le Seigneur rassemble son Église dans le royaume qu'il lui a préparé ». Il n'y a donc ici aucun hiatus. De la manière la plus harmonieuse l'esprit développe la pensée déjà émise. Comme le fait observer fort justement Goguel, *op. cit.*, p. 234, à la suite de Harnack, ces aspirations eschatologiques sont ici tout à fait à leur place. « La conclusion clôt l'acte, mais en le dépassant : la communauté qui vient de se nourrir à la table du Seigneur, soupire après sa venue. »

Ces sentiments se traduisent sous la forme d'acclamations liturgiques, pense Battifol, *op. cit.*, p. 64, n. 1. Fort ingénieusement, il rapproche des mots de la *Didaché* : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne; si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence, Maranatha », d'autres paroles d'une forme tout à fait identique : la conclusion de I Cor., xvi, 22 : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème, Maranatha ». Cette similitude ne donnerait-elle pas à croire que dans les assemblées chrétiennes on employait ce type d'acclamations? Lietzmann, lui aussi, *op. cit.*, p. 237, a, non sans vraisemblance, proposé de composer avec ces phrases le dialogue suivant : *L'officiant* : Vienne la grâce et que le monde passe. — *Le peuple* : Hosanna au Dieu (au Fils) de David. — *L'officiant* : Si quelqu'un est saint, qu'il vienne; s'il ne l'est pas, qu'il fasse pénitence. Maranatha. — *Le peuple* : Amen.

L'hypothèse n'a rien d'invraisemblable. Une autre moins probable a été émise. On s'est demandé s'il ne fallait pas voir dans ces courtes phrases, soit des amorces de cantiques chantés par la communauté, soit un résidu d'hymnes ayant été autrefois en usage. Cf. Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1911, p. 211 sq.; Goguel, *op. cit.*, p. 233, 234. « La première phrase, dit-on, a un caractère rythmique très net. » D'autre part, l'Hosanna a toujours fait partie d'un cantique. Les mots : « Si quelqu'un est saint », « Le Seigneur vient », sont de ceux qui seraient tout à fait à leur place dans un chant de communion. A l'appui de ce sentiment, on pourrait observer que des psaumes étaient placés à la fin du repas de Pâques, et qu'après la première cène, l'hymne avait été récité. Matth., xxvi, 30.

Par contre, on a fait remarquer non sans raison que chacune de ces acclamations a un sens total et se suffit à elle-même, que toutes se retrouvent ailleurs, soit dans le Nouveau Testament, soit dans la *Didaché*. Il est donc peu vraisemblable qu'elles soient des incipit de cantiques. Lebreton, *op. cit.*, p. 109-110. Ce qui est sûr, c'est qu'on n'a aucune raison de les considérer comme des gloses tardives. On ne peut s'empêcher de penser que cet Amen et les acclamations qui le précèdent, terminent fort bien la cérémonie.

Au terme de cette étude, force est de le constater : Pas un mot ne confirme l'hypothèse de Wetter sur l'offrande liturgique d'aliments destinés au repas collectif des fidèles. Les noms de l'assemblée : *fraction*

du pain, eucharistie, sacrifice, désignent de tout autres actes. Les prières de la *Didachè* ne font aucune allusion à une pareille offrande. Les recommandations de xii, 1-7, se rapportent à un service de charité pour des prophètes ou des pauvres, mais non à l'oblation que décrit Wetter.

Conclusion. — Si le c. xiv affirme, répète et démontre que la fraction du pain et l'action de grâces constituent le sacrifice, θυσία, de la communauté chrétienne, sacrifice proprement dit, sacrifice analogue à ceux du temple, sacrifice annoncé par Malachie, rien dans les c. ix à x n'infirmes cette proposition. La *Didachè* appelle la célébration de ce rite une liturgie, un service religieux public pour lesquels il faut choisir des officiants doués de qualités morales et, en raison même de leurs fonctions, honorés comme les prophètes et les docteurs. Dire qu'il y a deux eucharisties, l'une privée, celle de ix et x, l'autre publique, celle de xiv, laquelle seule serait un sacrifice, Goguel, *op. cit.*, p. 243, c'est introduire dans la *Didachè* ce qui ne s'y trouve nulle part, c'est oublier que dans les deux cas se célèbrent les deux mêmes actes, fraction du pain et action de grâces; c'est méconnaître le caractère social et universaliste des prières de ix et x, c'est enfin ne pas apercevoir combien les paroles et le rite qu'on affirme être purement domestiques ressemblent à ceux des liturgies chrétiennes, donc du culte public. D'ailleurs, comme le fait observer Fortescue, *op. cit.*, p. 14, « l'existence d'une eucharistie privée dans l'Église reste encore à démontrer ».

Y aurait-il ici un sacrifice purement mystique et spirituel, l'hostie de l'action des grâces et de la prière des fidèles? Von der Goltz, *op. cit.*, p. 223; Harnack, *Dogmengeschichte*, t. 1, p. 225; Wieland, *Opferbegriff*, p. 36 sq. On n'a pas le droit de le dire, car la *Didachè* oblige à voir un sacrifice, non dans la prière d'action de grâces toute seule, mais aussi dans la fraction du pain. Le texte est formel : « Réunissez-vous le jour du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces après avoir d'abord confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur. » xv, 1. Cf. Brinktrine, *op. cit.*, p. 61. Objection qu'il n'y a pas d'offrande, c'est affirmer ce qu'on ne sait pas, la *Didachè* n'ayant pas jugé bon de nous renseigner sur la manière dont s'opérerait la fraction, ni sur les paroles qui l'accompagnaient. Pourquoi d'ailleurs craindre de voir en la cène chrétienne un sacrifice réel? Des écrits presque contemporains du Nouveau Testament lui reconnaissent ce caractère. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 239-240.

Qu'est-ce qui fait du rite et des paroles un sacrifice? L'auteur ne nous l'apprend pas. Nous constatons seulement qu'il répète à tout instant le mot *action de grâces*. C'est même par lui qu'il désigne la cène chrétienne : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie. » ix, 5. Or un des sacrifices qu'offraient les Juifs, c'était celui d'action de grâces. Une victime y était en partie offerte à Dieu, en partie mangée par Israël. C'est peut-être ainsi que l'auteur de la *Didachè* se représentait le rite chrétien. Ce qui était rompu était présenté à Dieu et offert en nourriture spirituelle aux fidèles. Rentz, *Geschichte des Messopferbegriffs*, t. 1, p. 144 sq., veut que cette manducation seule accompagnée d'une prière de remerciement constitue le sacrifice d'action de grâces. Mais dans le c. xv, où, à trois reprises, la *Didachè* présente la cène chrétienne comme un sacrifice, une θυσία, elle ne parle pas un instant de la participation des fidèles au pain et à la coupe. Au contraire, c'est un acte qui se place avant la communion et que le c. ix en distingue, c'est la fraction du pain qui seule avec l'eucharistie est considérée comme un sacrifice.

Sur ses fruits nous sommes quelque peu renseignés. Avant tout, il honore Dieu par l'action de grâces. ix, 2, 3; x, 1, 2, 4, 7. Les fidèles après s'être rassasiés remercient pour la connaissance et la foi, l'immortalité et la vie éternelle. Ces dons sont-ils un effet de la communion individuelle, ou de l'assistance au sacrifice collectif? ou de l'une et de l'autre? A cette question, il est impossible de répondre. Mais il paraît certain qu'on attribuait une efficacité spéciale à la prière dite pour l'Église, pendant que s'opérait le sacrifice de la communauté chrétienne. Il n'est pas affirmé que le rite a une vertu expiatoire. Mais on déclare qu'il est l'offrande pure, et à l'occasion de son accomplissement les fidèles confessent leurs péchés, évidemment pour s'en délivrer.

L'assemblée a lieu au moins le dimanche. A côté des assistants, on distingue des prophètes et des docteurs, lorsqu'il y en a, et toujours des évêques et des diacres, membres de la communauté, mais élus par elle. C'est la hiérarchie qui préside, rend grâces et fait la fraction du pain. Le peuple prend parfois la parole et récite des formules déterminées. Peut-être un dialogue s'engage-t-il entre lui et les officiants. La présence des prophètes, des docteurs et des personnes qui « font leur service » permet de supposer qu'un enseignement est donné. Avant l'eucharistie a lieu une confession des péchés. Suit la fraction du pain. Sur la manière dont elle s'opère nous ne savons rien. Quand elle est terminée, les fidèles font une action de grâces, d'abord pour la coupe, puis pour le pain. Vient la communion. Seuls les baptisés mangent et boivent de l'eucharistie.

Ce rite est-il encadré dans un repas fraternel qui rappelle la cène primitive? Peut-être, mais on ne saurait l'affirmer avec certitude. Après qu'ils se sont rassasiés, les fidèles rendent grâces. Trois prières sont récitées par eux ou en leur nom : la première est une *post-communion*. La seconde ressemble à ce qui, dans les liturgies postérieures, constitue la *prière eucharistique* proprement dite : action de grâces pour les bienfaits de Dieu, création et nourriture ordinaire, aliment spirituel et vie éternelle. La troisième est le premier type d'un *Memento* et recommande à Dieu l'Église. On y trouve comme dans les anamnèses futures la pensée de l'avènement du Christ. Le tout est terminé par des acclamations eschatologiques récitées peut-être par l'officiant. Plus probablement elles font partie d'un dialogue entre lui et le peuple ou du chant des fidèles. Enfin on relève un morceau du *Sanctus* et un *Amen* final de la foule.

2° *Saint Clément de Rome* (entre 95 et 98). — Dans l'Église de Corinthe, un schisme s'était produit. Quelques meneurs (xlvii, 5-6) avaient soulevé la masse des fidèles. Plusieurs presbytres irréprochables avaient été destitués. L'évêque de Rome, Clément, intervient pour rétablir la paix et défendre les droits des pasteurs légitimes.

Il le rappelle donc, xl-xliv : « Nous devons faire avec ordre tout ce que le Maître nous a prescrit d'accomplir en des temps déterminés. Or, il nous a ordonné de nous acquiescer des offrandes et du service divin. προσφορὰς καὶ λειτουργίας, non pas au hasard et sans ordre, mais en des temps et des heures déterminés. Il a fixé lui-même par sa volonté souveraine à quels endroits et par quels ministres ils doivent s'accomplir, afin que toute chose se fasse saintement selon son bon plaisir et soit agréable à sa volonté. Donc, ceux qui présentent leurs offrandes aux temps marqués sont favorablement accueillis et bienheureux : car, à suivre les ordonnances du Maître, ils ne font pas fausse route. Au grand prêtre dans l'Antienne Loi des fonctions (liturgiques) particulières ont été conférées; aux prêtres on a marqué des places spé-

ciales; aux lévites incombent des services (*diaconies*) propres : le laïque est lié par les préceptes faits pour les laïques.

« Frères, que chacun de nous, à sa place propre, plaise à Dieu. εὐχαριστεῖτω (leçon du ms. C adoptée par Harnack, Knopf, Funk, Hemmer; le ms. A porte εὐχαριστησέτω, fasse l'eucharistie, c'est le texte des éditions Lightfoot, Gebhardt-Harnack) par une bonne conscience et sans transgresser les règles imposées à son office (à sa *liturgie*), agissant avec gravité. Car on n'offre pas partout, frères, les *sacrifices* perpétuels ou votifs, ni les *sacrifices* pour le péché ou pour le délit, mais seulement à Jérusalem. Et là encore, on n'offre pas le sacrifice en tout lieu, mais dans le parvis du temple, à l'autel... Les Apôtres nous ont été envoyés par le Seigneur Jésus-Christ, et Jésus-Christ a été envoyé par Dieu... Ayant reçu les instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ils allèrent annoncer l'évangile... Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils éprouvèrent leurs premiers convertis et les instituèrent comme *évêques* et comme *diacres* des futurs croyants... Ensuite, ils posèrent cette règle qu'après leur mort d'autres hommes éprouvés succéderaient à leur *ministère*... Ceux qui ont été ainsi mis en charge par les apôtres et plus tard par d'autres personnes investies d'autorité... qui ont servi d'une façon irréprochable..., à qui tous ont rendu bon témoignage depuis longtemps, nous ne croyons pas juste de les rejeter du *ministère*. Et ce ne serait pas une faute légère pour nous de déposer de l'épiscopat des hommes qui ont *présenté les oblations* d'une façon pieuse et irréprochable. » (Traduction Hemmer, *Les Pères apostoliques*, t. II.)

Nul ne le nie : saint Clément parle du culte chrétien. Il affirme que des « règles », des « prescriptions » déterminent la manière dont il doit se célébrer, et empêchent que le service « s'accomplisse au hasard et sans ordre ». Ce sont des « ordonnances du Maître », l'expression de son « bon plaisir » et « de sa volonté souveraine ». Si on les suit, « on ne fait pas fausse route », et « tout se passe saintement ».

Ces règles visent le temps où on doit faire les offrandes : Clément ne précise pas. Son langage fait penser aux attestations d'autres écrivains chrétiens sur la célébration de l'eucharistie le jour du Seigneur. Il y a aussi des prescriptions sur l'endroit où doit se célébrer le service divin. L'évêque de Rome ne juge pas à propos de les citer. Mais le contexte montre que d'après lui, comme selon saint Justin, il y a obligation de présenter les offrandes dans les assemblées où la hiérarchie tient sa place.

Sur le rang et les droits des ministres sacrés — le but de la lettre l'exigeait — Clément s'exprime avec autant de précision que d'énergie. Le Maître a fixé lui-même « par quels ministres » les offrandes et liturgies doivent se faire. Il a envoyé les *apôtres*, qui à leur tour choisissent *évêques* et *diacres*, puis détermineront quels seraient leurs successeurs : des hommes « mis en charge par les supérieurs légitimes, avec l'approbation de l'Eglise, pour faire le service et présenter les oblations. » Les ministres du temps nouveau correspondent à ceux de l'Ancienne Loi dont l'institution remontait elle aussi à Dieu : grand pontife, prêtres et lévites. On ne peut donc sans faute grave les déposer, si leur conduite est sans reproche.

De quel service, de quelles offrandes parle Clément? Wieland, *Der vorirenäische Opferbegriff*, Munich, 1903, p. 49, a d'abord proposé de ne voir ici que les fonctions ecclésiastiques en général. Mais comme le fait observer Batiffol, *op. cit.*, p. 53, le mot *liturgie* « est pris aux Septante où il désigne le service des prêtres et des lévites », le service du temple et de l'autel, celui des sacrifices. Voir aussi Goguel,

op. cit., p. 226. Au reste, ce terme est complété ici par celui d'*offrande* qu'il est impossible d'entendre en un sens purement spirituel. Des oblations symboliques, des sentiments intérieurs, des prières privées, des vertus individuelles ne pourraient être l'objet d'un règlement officiel et public. Il n'y aurait pas à définir par qui, où et quand ces offrandes doivent être faites. L'intervention de la hiérarchie ne se comprendrait pas, et il serait impossible de déterminer, dans l'exercice de ce culte individuel et intime, les rôles divers de l'évêque, de ses assistants et des laïques. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence*, trad. Decker et Richard, Paris, 1910, p. 84; De la Taille, *op. cit.*, p. 223. « Les προσφοραί désignant quelques chose d'autre que les λειτουργίαι ne peuvent se rapporter aux prières. Il doit donc être question ici de sacrifices. » Goguel, *op. cit.*, p. 226; Völker, *op. cit.*, p. 132; Brinktrine, *op. cit.*, p. 74-76.

Wieland lui-même, *op. cit.*, p. 50, est obligé de reconnaître que les mots *offrandes* peuvent s'entendre au sens littéral. Mais il ajoute que, si l'on admet cette interprétation, il faut voir en ces oblations les dons que les fidèles apportent à l'office divin pour la sustentation des prêtres et des pauvres. A l'appui de ce sentiment, l'auteur invoque le témoignage de saint Justin et de la *Didaché*. Mais, même si dans les divers textes allégués il est vraiment question d'aumônes — et ce n'est pas démontré, cf. De la Taille, *op. cit.*, p. 224 et Lamiroy, *op. cit.*, p. 248 — il ne s'en suit pas que tel est le sens ici. Que cette pensée ne soit pas exclue, on peut l'admettre. Mais Clément de Rome parle aussi de l'eucharistie considérée comme un sacrifice rituel. Il compare les liturgies de l'évêque à « celles du grand prêtre », les rites chrétiens aux sacrifices juifs, offerts dans le parvis du temple à l'autel, sacrifices pour le péché ou pour le délit, sacrifices votifs et perpétuels. L'expression employée par l'évêque de Rome : présenter des offrandes ou des dons, vient de l'Ancien Testament et là elle veut dire sacrifier et non pas faire l'aumône. Plusieurs fois, l'Épître aux Hébreux elle-même donne à cette locution le sens de présenter une victime proprement dite : « Tout prêtre est établi pour offrir des dons et des sacrifices pour le péché. » v, 1, cf. viii, 3. Qu'à la rigueur il ne soit pas interdit de faire désigner ici par les mots *dons* tout ce qui est présenté à l'Eglise, prière et aumône comprises (Funk), du moins ne faut-il pas exclure ce que ces mots signifient avant tout chez les écrivains bibliques, l'oblation rituelle, le sacrifice proprement dit. Brinktrine, *op. cit.*, p. 76, n. 1.

Qu'on relise d'ailleurs tout le texte : il parle du rôle liturgique des ministres, de fonctions qui leur appartiennent, et à eux seuls, de par la volonté de Dieu et de l'Eglise, d'une charge qu'on n'a pas le droit de leur enlever si leur conduite a été sans reproche, de préceptes différents de ceux qui s'imposent aux laïques, d'une discipline qui doit être observée saintement. Rien ne désigne mieux le sacrifice et ceux qui l'opèrent. Au contraire, ces expressions paraîtraient beaucoup trop fortes, si elles signifiaient seulement que les membres de la hiérarchie chrétienne reçoivent des aumônes pour les distribuer.

Ailleurs, c. Iii, saint Clément affirme de Dieu qu'il n'a nul besoin de nos dons et que le seul sacrifice à lui offrir, c'est la louange et la contrition. Ces paroles ne peuvent nous induire en erreur. Clément rapporte des paroles de psaumes connues, admises par tous ceux qui ont cru et qui croient au sacrifice de la messe, paroles qui démontrent seulement la nécessité de dispositions saintes dans les donateurs de sacrifices, paroles par lesquelles il n'a pas voulu contredire ce qu'il écrit lui-même sur les offrandes rituelles des temps nouveaux. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 244.

Sans doute, Clément ne dit pas si la célébration de l'eucharistie se rattache au repas d'adieu et à la mort du Christ. Il n'affirme pas en termes exprès que ce sacrifice est expiatoire. L'auteur n'avait pas à étudier ces questions, et son silence ne prouve pas qu'il ignore ou nie ce qu'il n'a pas à enseigner. Il apporte des arguments à l'appui d'une thèse, et il laisse de côté ce qui est sans aucun rapport avec son sujet.

Quant à prétendre, comme l'a fait Réville, *op. cit.*, p. 43, que Clément innove en voulant substituer à l'antique conception de l'eucharistie, célébrée par n'importe qui, n'importe où et n'importe quand, celle d'un sacrifice liturgique réglementé, c'est trouver dans la lettre ce qui n'y est nullement. Clément au contraire en appelle, pour justifier sa thèse, à la discipline des Apôtres et à la volonté du Christ. Il n'a pas conscience d'inventer, il attaque des novateurs. Comme le fait observer P. Batiffol, *op. cit.*, p. 55, « nous ignorons tout des circonstances et des motifs de la cabale », du parti de jeunes qui a déposé les presbytres. Parler d'une « nouvelle réglementation épiscopale » sur les services eucharistiques, affirmer qu'antérieurement à cet acte la cène n'est pas encore un rite « incorporé au culte de la communauté », ce sont autant de « suppositions gratuites ».

Ce qui, par contre, est expressément souligné dans la lettre, ce sont les dispositions demandées aux ministres de l'autel; en faisant l'éloge des presbytres dont il défend les droits, Clément nous apprend quelles sont les qualités requises en celui qui accomplit la liturgie, le service divin : « une bonne conscience », « une vie irréprochable », « la sainteté », « l'observation des règles imposées à leur office » et « la gravité ».

Un mot nous renseigne en passant sur les heureux effets de ces offrandes : par elles « on plaît à Dieu ». Si l'on observe tout ce qui est prescrit, on est « bien accueilli » et on est « heureux », on est agréable à Dieu et béni par lui. Ces expressions sont vagues, mais leur généralité même laisse entendre que les fruits à espérer sont de toute nature et des plus précieux.

Enfin, certains historiens croient découvrir dans la lettre des formules liturgiques, par exemple : « Puisque nous tenons tout de lui, nous avons le devoir de lui rendre grâces pour tout. A lui la gloire dans les siècles des siècles. Amen. » xxxviii, 4. Voir encore xliii, 6; l, 7; lviii, 2. Cf. Fortescue, *op. cit.*, p. 18.

Il est un autre développement dont on peut conclure, sinon avec certitude, du moins avec vraisemblance qu'à cette époque déjà le *Sanctus* était pendant l'assemblée chrétienne chanté par la foule des fidèles : « Dix mille myriades d'anges se tenaient devant lui et des milliers de milliers le servaient, et ils criaient : « Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaoth : « toute la création est remplie de sa gloire. » Et nous aussi, réunis par la communauté de sentiments dans la concorde en un seul corps, crions vers lui avec instance comme d'une seule bouche, afin d'avoir part à ses grandes et magnifiques promesses. » xxxvi, 6-7. Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 51.

Plus discutable est le caractère de prière eucharistique attribué par Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 50, à la longue supplication que contiennent les chapitres lxx-lxi. On la trouvera traduite soit dans Duchesne, *op. cit.*, soit dans l'édition citée de Hemmer.

Tandis que les uns découvrent dans cette oraison un « spécimen de la prière liturgique » (Duchesne, Tixeront, Fortescue, Thibaut), d'autres (Batiffol, par exemple) lui dénie ce caractère. Peut-être le désaccord n'est-il pas irréductible entre les tenants

des deux opinions. Tout le monde reconnaît que ce morceau n'est pas « la reproduction d'une formule consacrée ». En effet, il n'y a pas alors de missel imposé : une grande liberté appartient encore à celui qui préside. Il est à noter que, si Clément de Rome parle des règles du Seigneur sur la date, le lieu et les ministres des offrandes, il ne laisse pas entendre que des formules fixes soient obligatoires pour tous. Enfin, on ne relève dans cette prière « aucun trait qui se rapporte au sacrement du corps et du sang du Sauveur ». Batiffol, *op. cit.*, p. 51, n. 1.

D'autre part, il est impossible de le nier : on retrouve ici deux thèmes que développent toutes les liturgies antiques : l'action de grâces pour la création, pour les bienfaits divins d'ordre naturel et pour les services rendus par Jésus-Christ; la prière pour le pardon, pour les besoins les plus divers et pour toutes les infirmités de l'esprit et du corps, prière pour tous les hommes : justes et pécheurs, chrétiens et infidèles, ennemis de l'Eglise et supérieurs temporels. Ainsi la longue oraison de la lettre de saint Clément de Rome permettrait de croire que, déjà au temps où elle était rédigée, on avait l'habitude au cours des offrandes liturgiques, de placer de telles actions de grâces et de semblables supplications. En même temps nous avons quelque idée de la manière dont on les rédigeait : les réminiscences scripturaires y étaient très nombreuses.

P. Drews, *Untersuchungen über die sogenannte clementinische Liturgie*, Tübingue, 1920, a cru retrouver dans les prières des fidèles et dans l'anaphore du l. VIII des *Constitutions apostoliques* des expressions que déjà on relève dans la longue prière de l'Épître aux Corinthiens, lxx-lxi. Il lui semble aussi que dans les deux documents apparaît une même liste des saints de l'Ancienne Loi, et que le *Sanctus* est exprimé dans l'un et dans l'autre de la même manière. Drews conclut qu'il existait une liturgie primitive antérieure, une source commune à la lettre de Clément de Rome et au texte des *Constitutions apostoliques*.

Les arguments invoqués à l'appui de cette thèse ne portent pas la conviction dans tous les esprits. La tentative de découvrir une liturgie primitive n'est-elle pas d'avance vouée à l'insuccès, puisque à cette époque reculée un texte uniforme, officiel, canonique, ne semble pas avoir existé? Au reste, bien que proposées de nouveau par Thibaut, *op. cit.*, p. 24, les similitudes entre la longue prière et la liturgie du l. VIII des *Constitutions apostoliques* ne sont pas très apparentes. S'il y a quelques ressemblances, n'est-il pas très facile de les expliquer? La longue oraison de saint Clément de Rome s'inspire beaucoup de l'Écriture, le fait est indéniable; or, toutes les liturgies font de même; pour ce motif, elles ont entre elles des airs de famille. Telle est bien, semble-t-il, la source commune à tous les documents, ce qu'on pourrait appeler la *pré-liturgie*. Les présidents des antiques cérémonies chrétiennes qui improvisaient la prière publique se servaient tout naturellement et sans effort de mots tirés des Livres saints, de paroles du Christ, des apôtres ou des auteurs inspirés dont ils avaient gardé pieusement le souvenir et dont ils sentaient tout le prix.

Conclusion — D'après saint Clément de Rome, il y a un culte chrétien officiel, une liturgie publique. Les chrétiens présentent à Dieu des dons et des offrandes qui sont vraiment rituelles, qui succèdent aux sacrifices de l'Ancienne Loi et les remplacent. Aussi le Seigneur lui-même a-t-il prescrit *quand, où, par qui* ces oblations doivent être faites, et les fidèles n'ont pas le droit de modifier ses ordonnances. C'est avec gravité, avec sainteté que les membres

de la hiérarchie doivent remplir leur office : leur ministère, par là, est agréable à Dieu et attire ses bénédictions.

3^o *La Lettre dite de Barnabé* (entre 96 et 131). — L'auteur observe que les chrétiens « célèbrent dans la joie le jour du Seigneur ». xv, 9. Il ne dit pas de quelle manière. Goguel, après avoir fait cette juste remarque : la Lettre « est une courte exhortation qui ne traite pas et ne pouvait pas traiter de tous les points importants de la vie chrétienne », ajoute cependant : « Le silence de l'épître qui s'occupe des sacrifices de l'Ancien Testament, permet seulement de conclure que, pour son auteur, l'eucharistie n'est pas un sacrifice. » *Op. cit.*, p. 257. Cette seconde remarque est sans portée. Quiconque parle des rites de l'Ancienne Loi n'est pas obligé pour cette seule raison de mentionner les offrandes des temps nouveaux.

On s'explique même très bien pourquoi le pseudo-Barnabé a passé sous silence le rite chrétien. Dans sa polémique contre le judaïsme, il s'efforce de prouver que les prescriptions sur le jeûne, la circoncision, le sabbat, le temple, devaient s'entendre en un sens spirituel de la lutte contre les passions et de la sanctification de l'âme. Les lecteurs auraient donc pu être tentés de mettre cet écrivain en opposition avec lui-même, s'il leur avait recommandé l'offrande du pain et du vin eucharistiques. Au contraire, fidèle à sa méthode, il oppose aux sacrifices antiques la mort du Christ : viii, 5. « ... vous m'abreuverez de fiel et de vinaigre, moi qui vais offrir en sacrifice ma chair pour les péchés de mon nouveau peuple. »

Non content de taire, le pseudo-Barnabé ne nie-t-il pas l'existence de toute oblation autre que celle de la croix ? Il déclare que, dans la Loi nouvelle, il n'y a pas « d'offrande faite par les hommes, ἀνθρωποποιήτων », ii, 6 et que, « pour le Seigneur, le sacrifice, c'est un cœur brisé. Le parfum de suave odeur, c'est un cœur qui glorifie celui qui l'a formé ». ii, 10. « Donc, conclut Wieland, pour le pseudo-Barnabé la cène chrétienne n'a pas le caractère d'une immolation proprement dite. » *Op. cit.*, p. 42.

Cette objection est dépourvue de valeur si le sacrifice de l'autel se confond avec celui de la croix, le continue et ne fait qu'un avec lui. Telle était la pensée de l'Épître aux Hébreux avec laquelle la Lettre du pseudo-Barnabé a tant de traits de ressemblance. Cette oblation n'est pas une œuvre humaine, comme l'était chez les juifs l'offrande de l'encens ou de la fleur de farine, du sang ou de la graisse. ii, 5. L'eucharistie est instituée par le Christ et c'est encore par lui qu'elle s'accomplit. Ceux dont elle est l'unique oblation n'ont donc pas « d'offrande faite par les hommes », ainsi que l'observe le pseudo-Barnabé. Brinktrine, *op. cit.*, p. 66-67. Quant aux affirmations sur le sacrifice spirituel du cœur brisé, on les retrouve depuis les origines jusqu'à nos jours chez d'innombrables écrivains qui voient dans la messe une oblation proprement dite. L'auteur cite ici le verset bien connu du ps. I. Il se propose d'insister sur la nécessité des dispositions intérieures. Il peut d'ailleurs dire qu'elles sont l'unique sacrifice distinct de celui de la croix, si à ses yeux l'oblation de l'assemblée chrétienne se confond avec ce dernier.

Le paragraphe qui suit justifie cette interprétation. Il déclare, iii, 3, que le jeûne, c'est la justice et la charité. Or, cette mortification corporelle était cependant recommandée à cette époque : la *Didaché* le dit expressément, viii, 1 : « Que vos jeûnes n'aient pas lieu en même temps que ceux des hypocrites : ils jeûnent en effet le lundi et le jeudi. Pour vous, jeûnez le mercredi et le vendredi. » De même la déclaration sur le devoir d'immoler à Dieu un cœur contrit

n'oblige nullement à supprimer le sacrifice du Christ et son prolongement, sa rénovation.

4^o *Saint Ignace d'Antioche*, † en 107. — Les textes étant parfois d'une interprétation difficile, il semble nécessaire de les mettre sous les yeux du lecteur. Traduction Lelong, dans *Les Pères apostoliques*, t. iii, p. 2-107.

1. *Les textes*. — *Ephes.*, v, 2. — « Que personne ne s'y trompe, s'éloigner de l'autel, c'est se priver du pain de Dieu. Si les prières de deux personnes réunies possèdent une telle efficacité, que ne pourra pas la prière de l'évêque unie à celle de l'Église entière ! Ne pas venir à l'assemblée, c'est faire acte d'orgueil et s'excommunier soi-même. »

Ephes., xiii, 1. — « Ayez donc soin de tenir des réunions plus fréquentes pour offrir à Dieu votre eucharistie et vos louanges. Car, en vous assemblant ainsi, vous anéantissez les forces de Satan, et sa pernicieuse puissance se dissipe devant l'unanimité de votre foi. »

Ephes., xx, 2. — « ... surtout si le Seigneur me fait savoir que chacun en particulier et tous ensemble sont unis par la grâce, animés par une même foi et ne faisant qu'un en Jésus-Christ... vous êtes unis de cœur dans une inébranlable soumission à l'évêque et au presbytère, rompant tous un même pain, ce pain qui est un remède d'immortalité, un antidote destiné à nous préserver de la mort et à nous assurer pour toujours la vie en Jésus-Christ. »

Magn., vii, 1-2. — « De même que le Seigneur, soit par lui-même, soit par ses apôtres, n'a rien fait sans le Père, avec lequel il n'est qu'un, ne faites rien, vous non plus, en dehors de l'évêque et des presbytres. C'est en vain que vous essayeriez de faire passer pour louable une action accomplie en votre particulier ; il n'y a de bon que ce que vous faites en commun ; une même prière, une même supplication, un seul et même esprit, une même espérance animée par la charité dans une joie innocente : tout cela c'est Jésus-Christ au-dessus duquel il n'y a rien. 2. Accourez tous vous réunir dans l'unique temple de Dieu, au pied du même autel, c'est-à-dire en Jésus-Christ, un, qui est sorti du Père un, tout en lui restant uni et qui est retourné à lui. »

Magn., ix, 1. — « Ceux qui vivaient sous l'ancien ordre de choses ont embrassé la nouvelle espérance et n'observent plus le sabbat, mais le dimanche. »

Rom., vii, 3. — « Je ne prends plus de plaisir à la nourriture corruptible ni aux joies de cette vie : ce que je veux, c'est le pain de Dieu, ce pain qui est la chair de Jésus-Christ, Fils de David, et pour breuvage je veux son sang qui est l'amour incorruptible. »

Philad., iv. — « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie ; il n'y a en effet qu'une seule chair de Notre-Seigneur, une seule coupe pour nous unir dans son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque, entouré du presbytère et des diacres, les associés de mon ministère : de cette façon vous ferez en toutes choses la volonté de Dieu. »

Smyrn., vii, 1. — « Ils (les doctes) s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils ne veulent pas reconnaître, dans l'eucharistie, la chair de Jésus-Christ notre Sauveur, cette chair qui a souffert pour nos péchés et que le Père dans sa bonté a ressuscitée. C'est ainsi que, niant le don de Dieu, ils trouvent la mort dans leurs contestations. Ils agiraient bien mieux en faisant l'agape, pour avoir part à la résurrection. »

Smyrn., viii, 1-2. — « Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suivait son Père et le presbytère comme les Apôtres. Quant aux diacres, vénérez les comme la Loi de Dieu. Ne faites jamais rien sans l'évêque de ce qui concerne l'Église. Ne regardez

comme valide que l'eucharistie célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délégué. 2. Il n'est permis ni de baptiser, ni de célébrer l'agape en dehors de l'évêque, mais tout ce qu'il approuve est également agréé de Dieu : de cette façon, tout ce qui se fera dans l'Église sera sûr et valide. »

2. *Exégèse de ces textes.* -- Il y a donc des assemblées chrétiennes, *Eph.*, v, 2, *xii*, 1, *xx*, 2; *Magn.*, vii, 1, 2. Les fidèles se réunissent ensemble pour une prière commune plus efficace que tout autre. *Eph.*, v, 2; *Philad.*, iv. L'endroit normal, c'est celui où ils sont soit avec l'évêque, soit avec son délégué. *Smyrn.*, viii, 1-2. La réunion se tient sans doute le dimanche. *Magn.*, ix, 1. Ignace conseille aux Éphésiens de s'assembler fréquemment, *xiii*, 1, donc, semble-t-il, plus souvent qu'une fois par semaine. Völker, *op. cit.*, p. 111.

A cette réunion se célèbre l'eucharistie, *Smyrn.*, viii, 1; *Eph.*, *xiii*, 1; *Philad.*, iv, qui s'accompagne de la prière. *Smyrn.*, vii, 1. Les bons y participent, *Philad.*, iv, tandis que certains hérétiques, les docètes, s'en abstiennent. *Smyrn.*, vii, 1. Célébrer l'eucharistie, c'est aussi faire l'agape. Ces deux expressions semblent synonymes. *Smyrn.*, vii, 1; viii, 1-2. Le mot agape ici n'a nullement le sens de repas donné aux pauvres ou de banquet fraternel uni à l'eucharistie. Les lettres de saint Ignace ne parlent ni de l'une ni de l'autre institution. Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 42; Völker, *op. cit.*, p. 102. A. Réville lui-même, qui a cru pouvoir traduire ici « agape » par « repas fraternel », est obligé d'ajouter aussitôt que « l'eucharistie est si bien l'élément essentiel de l'agape qu'en elle se concentre le repas tout entier ». *Op. cit.*, p. 34. Si la réunion chrétienne est appelée « charité », ce qu'en dit saint Ignace nous donne à penser que c'est parce qu'elle unit entre eux et avec leurs chefs les fidèles, parce que le sang du Christ est « l'amour incorruptible ». *Rom.*, vii, 3.

Un des éléments de cette eucharistie est le pain. *Eph.*, v, 2; *xx*, 2; *Rom.*, vii, 3. Mais il y a aussi une coupe, *Philad.*, iv, un breuvage, *Rom.*, vii, 3. On opère la fraction du pain, *Eph.*, *xx*, 2, on invoque Dieu par une prière commune, publique, officielle, liturgique, « oraison de l'évêque unie à celle de l'Église ». *Eph.*, v, 2; *Magn.*, vii, 1. Elle est louange, *Eph.*, *xiii*, 1 et supplication. *Magn.*, vii, 1.

Cette eucharistie est la chair de Jésus-Christ notre Sauveur, *Smyrn.*, vii, 1; *Philad.*, iv, c'est le pain de Dieu. *Rom.*, vii, 3; *Eph.*, v, 2. Aussi produit-elle d'heureux fruits. Il est difficile, impossible même, de distinguer avec précision l'effet propre de l'assistance à l'assemblée et celui de la communion. Il semble bien que c'est le pain de Dieu qui, en étant reçu par chacun des fidèles, devient pour lui un remède d'immortalité, un antidote destiné à le préserver de la mort, et à lui assurer pour toujours la vie en Jésus-Christ. *Eph.*, *xx*, 2. De même, le sang de Jésus-Christ est présenté comme un principe d'amour incorruptible. *Rom.*, vii, 3. Cependant Ignace observe que les docètes « agiraient bien mieux en faisant l'agape, afin d'avoir part à la résurrection ». C'est encore au fait de se rendre aux réunions qu'il paraît attribuer d'autres effets : « ... en vous assemblant, vous anéantissez les forces de Satan, et sa pernicieuse puissance se dissipe devant l'unanimité de votre foi. » *Eph.*, *xiii*, 1. C'est sans doute encore cette union qui donne aux fidèles même esprit, même espérance animée par la charité dans une joie innocente. *Magn.*, vii, 1.

Cette eucharistie n'est valide, c'est-à-dire sûre et agréée de Dieu, que si elle a lieu sous la présidence de l'évêque ou de son délégué. *Smyrn.*, viii, 1-2. Car il n'y a qu'une seule eucharistie, une seule chair de Notre-Seigneur, une seule coupe dans son sang, un seul autel, un seul évêque, entouré des presbytres et

des diacres. *Philad.*, iv. Ne faites donc rien sans l'évêque et ses presbytres. *Smyrn.*, viii, 1-2; *Magn.*, vii, 1. Ainsi celui qui préside et dirige l'eucharistie, celui dont la prière unie à celle de l'Église est efficace, *Eph.*, v, 2, c'est l'évêque. Rien de plus naturel : il représente Jésus-Christ, *Trall.*, ii, 1, doit être regardé, comme le Seigneur lui-même, *Eph.*, vi, 1, et n'est qu'un avec son esprit, *Eph.*, iii, 2; aussi faut-il révérencier en lui la puissance du Père. *Magn.*, iii, 1.

L'eucharistie peut pourtant avoir lieu en son absence; mais alors ce doit être avec son autorisation, *Smyrn.*, viii, 1-2; *Polyc.*, iv, 1, sous la présidence de son délégué. *Smyrn.*, viii, 1. Ignace ne dit pas quel personnage peut être choisi par l'évêque pour le représenter; évidemment ce peut être un des membres du presbytérium, puisqu'ils sont toujours nommés immédiatement après l'évêque.

Ce qu'il affirme des diacres donne au contraire à entendre qu'ils sont plutôt des collaborateurs de l'évêque : Ils sont les serviteurs de l'Église, ministres des mystères de Jésus-Christ. Aussi saint Ignace recommande aux fidèles de les vénérer saintement, *Smyrn.*, viii, 1; *Trall.*, iii, 1, et de ne pas voir en eux de profanes distributeurs d'aliments et de boissons. *Trall.*, ii, 3. Il nous apprend par là que ces mets, sans doute le pain et le breuvage eucharistiques, étaient présentés par les diacres. Ces personnages nous apparaissent donc non comme aptes à tenir la place de l'évêque, mais plutôt comme des collaborateurs qui le secondent. Ils sont ses aides, ses associés, συνδούλοι μου, *Philad.*, iv, et c'est sans doute pour ce motif qu'Ignace les déclare l'objet de sa très grande affection. *Magn.*, vi, 1.

On a dit que l'insistance avec laquelle, dans ses lettres, est condamnée toute eucharistie faite sans l'évêque prouve que certains chrétiens voulaient alors la célébrer en dehors de lui et qu'ils croyaient « pouvoir manger le pain de Dieu en dehors du sanctuaire ». Goguel, *op. cit.*, p. 252. Cela n'a rien, en somme, que de vraisemblable. Aux origines, quand il y avait de nombreux prophètes, on leur avait accordé un rôle spécial dans les assemblées et, en certaines Églises du moins, un droit de rendre grâces autant qu'ils voulaient, comme nous l'apprend la *Didaché*, x, 7. Des fidèles ont pu s'autoriser de ce précédent pour célébrer l'eucharistie sans recourir au ministère de la hiérarchie. Ils faisaient ainsi « acte d'orgueil et s'excommuniaient ». *Eph.*, v, 2. Ce n'est d'ailleurs nullement ce que permettait la *Didaché*. Et puis il est à noter qu'Ignace pose ici un principe général : il affirme que non seulement l'eucharistie, mais tout dans l'église doit être fait en communion avec l'évêque. Le cas de la cène n'est qu'une application, la plus importante il est vrai, de cette règle universelle. Ce qu'Ignace combat, c'est l'égarement des fidèles qui croient pouvoir mener une vie chrétienne sans être en communion avec la hiérarchie, sans se soumettre à elle et sans faire appel à son ministère.

Vouloir faire de lui un des principaux novateurs qui à l'ancienne conception d'une cène toute fraternelle substituaient un rite liturgique présidé par le clergé, c'est dépasser l'affirmation des textes : aucune parole d'Ignace ne permet de dire qu'il croit ou veut innover. En fait, il rattache au contraire le présent au passé. Ce qu'il réclame, c'est, pour les évêques, la place de Jésus-Christ, et pour les presbytres, celle des Apôtres : Ignace veut que le christianisme se continue sous sa forme la plus authentiquement primitive. Aucun document chrétien ne montre une cène où tous sont égaux, où il n'y a pas de président. L'innovation, c'est l'eucharistie privée qui ne ressemble plus au repas d'adieu présidé par le Christ.

Les dispositions requises pour être admis dans

l'assemblée, pour participer au pain de Dieu, s'harmonisent avec cet enseignement sur le caractère officiel du rite : Non seulement, pour prendre part à une eucharistie *valide et agréée de Dieu*, les chrétiens doivent être unis, *Eph.*, xx, 2 et même *soumis*, *Smyrn.*, viii, 1-2, à l'évêque et au presbytérium, Ignace veut encore que « chacun en particulier et tous ensemble soient soutenus par la grâce, animés par une même foi et ne fassent qu'un en Jésus-Christ ». *Eph.*, xx, 2.

Reste une dernière question : cette eucharistie est-elle un *sacrifice*? Saint Ignace ne l'affirme nulle part en termes formels. Son silence, fût-il absolu, ne serait pas une négation; rien ne prouve que, si cette conception était la sienne, il aurait été obligé de le faire savoir.

Ne peut-on pas d'ailleurs soutenir que son langage laisse voir sa foi au caractère sacrificiel de l'eucharistie? Puisqu'elle est appelée par Ignace *le pain de Dieu*, *Eph.*, v, 2; *Rom.*, vii, 3, on a rappelé que ces mots désignent dans l'Ancien Testament une oblation rituelle proprement dite. « Les prêtres offrent à Jahvé des sacrifices consumés par le feu, *le pain de leur Dieu*. » *Lev.*, xxi, 6, etc. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, p. 299. Mais force est de reconnaître que l'expression doit plutôt s'expliquer par les affirmations de Jésus sur *le pain de vie* dans le IV^e évangile, écrit bien plus voisin des lettres de saint Ignace, et qui présente avec elles tant de traits communs.

Avec plus d'à propos, on voit « un indice du caractère sacrificiel de l'eucharistie » dans le fait qu'elle est réservée à l'évêque et au presbytérium. Qu'on se rappelle en effet la comparaison faite par Clément de Rome entre les ministres de la nouvelle liturgie et le grand pontife, les prêtres, les lévites de l'ancienne, *I. Cor.*, xl, chargés d'offrir les antiques sacrifices. Pour l'évêque de Rome, nul doute, le culte nouveau est réservé aux membres de la hiérarchie, parce qu'il remplace les oblations juives. Si donc à la même époque Ignace attribue à l'évêque ou à son délégué le droit exclusif de présider l'eucharistie, n'est-ce pas parce que lui aussi voit en elle un sacrifice?

Une expression qu'il emploie à plusieurs reprises tend à le faire croire. Il parle non seulement du temple, *Magn.*, vii, 2, mais aussi du *θυσιαστήριον*, c'est-à-dire soit de l'autel, soit du sanctuaire où s'offrent les sacrifices. C'est ainsi qu'il écrit : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie, il n'y a en effet qu'une seule chair de Notre-Seigneur, une seule coupe pour nous dans son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque. » *Philad.*, iv. Ici, nul doute, il s'agit de l'eucharistie proprement dite, ce mot n'est pas pris au sens figuré. De même, la chair, la coupe, l'évêque, rien de ce qui est mis en corrélation avec le *θυσιαστήριον*, avec l'autel ou le sanctuaire, ne s'entend d'une manière purement spirituelle. Donc, cet autel, ce sanctuaire, c'est bien aussi ce que les contemporains entendent par ces mots, c'est l'endroit où est offert à Dieu une victime. Ignace s'exprime en homme qui croit à l'existence d'un sacrifice chrétien.

A cet argument on a opposé les textes où le même mot est employé par Ignace au sens figuré : « Quiconque est à l'intérieur du sanctuaire, est pur, et quiconque est en dehors, est impur », *ce qui veut dire* : « quiconque agit en dehors de l'évêque, des presbytres et des diacres n'a pas une conscience pure. » *Trall.*, vii, 2. Cette objection est dépourvue de valeur. Car dans ce dernier passage saint Ignace dit lui-même qu'il emploie le mot *θυσιαστήριον* au sens spirituel, il explique la figure. Tout autre est le sens dans le mor-

ceau précédemment cité. Là il est écrit expressément *Il n'y a qu'un évêque*. Donc, là, au même endroit, les mots : il n'y a qu'un *θυσιαστήριον* ne veulent pas dire de nouveau : *il n'y a qu'un évêque*.

On allègue un autre texte où le même mot serait pris au sens figuré : « S'éloigner de l'autel, c'est se priver du pain de Dieu. » *Eph.*, v, 2. On veut qu'à cet endroit la locution discutée signifie : « abandonner la vraie doctrine ». Ce n'est nullement certain. Au contraire, le mot peut s'entendre fort bien au sens propre. Car dans le même développement, il est parlé des *orgueilleux qui ne viennent pas à l'assemblée*, *Eph.*, v, 2, en d'autres termes de ceux qui s'éloignent de l'autel.

Enfin, on invoque un troisième passage : « Accourez tous vous réunir dans le même temple de Dieu, au pied du même autel, c'est-à-dire en Jésus-Christ un. » *Magn.*, vii, 2. Mais, ici encore, aucune méprise n'est possible. L'auteur dit lui-même qu'il parle au sens figuré; il invite à aller « comme vers l'autel unique, vers l'unique Jésus-Christ », *ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἓν Ἰησοῦν Χριστόν*.

Au contraire, dans le premier passage que nous avons cité, tout dans la phrase entière oblige à penser que le mot *autel* n'est pas à interpréter d'une manière spirituelle. Comme on l'a fort bien dit : De ce qu'un auteur emploie une ou plusieurs fois une expression au sens métaphorique, rien n'oblige à penser, sans examiner le contexte, qu'il donne toujours à ce mot une signification spirituelle. Quiconque a lu les lettres de saint Ignace sait que précisément il déconcerte le lecteur en attribuant ainsi à un même mot, tantôt un sens profane, tantôt des acceptions figurées, qui parfois sont tout à fait inattendues.

Admettons même que l'emploi par saint Ignace du terme *θυσιαστήριον* ne prouve pas d'une manière rigoureuse que l'auteur voit dans l'eucharistie un sacrifice, du moins ce rapprochement qui est fait par lui entre l'autel et l'eucharistie montre que pour lui les deux concepts ne sont pas sans connexion. Si l'Église unie à l'évêque peut être appelée un autel, *Eph.*, v, 2; *Philad.*, iv, n'est-ce pas parce qu'on y offre un sacrifice? Brinktrine, *op. cit.*, p. 82-84. Wieland, *op. cit.*, p. 51, a voulu établir le contraire. Il estime, que d'après Ignace, le chrétien à la réunion eucharistique n'offre à Dieu que des prières. Une preuve, c'est le texte d'après lequel l'oraison de l'évêque et de toute l'Église consacre le pain de Dieu, et permet de penser que l'assemblée devient un sanctuaire. *Eph.*, v, 2-3. Admettons que tel est le sens de ce passage. Encore faudrait-il démontrer que pour Ignace la prière liturgique en changeant le pain au corps du Christ n'opère pas un sacrifice, et c'est ce que le texte ne permet pas d'établir.

Un second argument du même auteur n'est pas plus probant. Il est dit que dans les assemblées « on rend grâces et on loue Dieu, et qu'ainsi on anéantit les forces de Satan ». *Eph.*, xiii, 1. Si, comme nous le pensons, il est ici parlé de l'eucharistie — ce n'est pas admis par tous les interprètes — de ce que l'auteur montre en elle un acte d'adoration ou de reconnaissance et ne signale pas ses autres caractères, il est impossible de conclure qu'elle n'en a pas. D'ailleurs il y a des sacrifices d'actions de grâces et de louanges.

Sans doute, après avoir dit : « Ne faites rien à l'égise sans l'évêque », Ignace ajoute « qu'il y ait une seule prière, une seule supplication ». *Magn.*, vii, 1. Et Wieland de raisonner ainsi : L'auteur assimile l'action liturgique à une prière : donc l'action liturgique, c'est pour lui la prière. Mais ne pourrait-on pas dire tout aussi bien : pour Ignace, l'action se confond avec la prière, donc pour lui, la prière est une action litur-

gique? Même si l'on concède qu'ici le rite est une simple prière, doit-on admettre qu'il n'y a pas de sacrifice chrétien? Cette oraison elle-même peut être et elle est aux yeux d'innombrables chrétiens ce qui constitue le corps et le sang de Jésus-Christ sur l'autel à l'état de victime et opère ainsi le sacrifice. Rien ne prouve que telle n'est pas la pensée d'Ignace. Cf. De la Taille, *op. cit.*, p. 217. L'action liturgique n'est qu'une prière, soit, mais c'est une prière d'offrande, c'est un sacrifice.

Wieland le démontre fort bien : l'évêque d'Antioche n'enseigne pas qu'il se fait à l'assemblée chrétienne une destruction de la victime ou une immolation distincte de la mort de la croix. Mais cet historien n'a pas établi que saint Ignace refuse à l'eucharistie le caractère d'une oblation, rituelle et d'une commémoration de la mort du Christ. Lamiroy, *op. cit.*, p. 258.

Goguel, lui aussi, abuse de l'argument du silence. De ce que dans ses lettres Ignace n'a pas parlé de l'institution de l'eucharistie par le Christ, il conclut que l'évêque d'Antioche « n'attribue pas une importance considérable » à cette idée. *Op. cit.*, p. 253. Comment admettre pareille conclusion? Ou bien Ignace croit à l'institution de l'eucharistie par Jésus et c'est ce que n'ose pas nier Goguel — alors il est impossible que ce fait soit à ses yeux un acte peu important, c'est en réalité celui qui explique tout ce qu'il a dit du *pain de Dieu* et du *sang du Christ*; ou bien l'évêque d'Antioche n'admet pas cette institution et alors on ne comprend rien à son enseignement : certains hommes n'ont pas qualité pour transformer une nourriture ordinaire en la *chair du Seigneur* et lui faire produire les effets les plus merveilleux. Il faut se résigner à rejeter les explications les plus naturelles pour leur préférer des hypothèses invraisemblables. Saint Ignace ne parle pas de l'institution de l'eucharistie par le Christ parce qu'il ne peut pas ou ne veut pas tout dire, parce qu'il n'a pas jugé bon d'employer cette vérité pour expliquer et démontrer ce qu'il avait à expliquer et à démontrer.

C'est pour le même motif et c'est peut-être aussi parce qu'elles étaient alors en partie au moins improvisées, que l'évêque d'Antioche ne nous renseigne pas sur le texte des prières eucharistiques. Lietzmann, *op. cit.*, p. 257, n. 2, a pourtant relevé les mots fameux sur le pain de la fraction qui est *remède d'immortalité*, *antidote destiné à nous préserver de la mort* et à nous assurer pour toujours la vie en Jésus-Christ. Il observe qu'on retrouve des expressions semblables dans l'*Euchologe* de Sérapion, dans une messe gallicane de Mone, et dans un papyrus encore inédit de Berlin où il est souhaité que l'eucharistie devienne un *remède d'immortalité*, un *antidote de vie* pour ne plus mourir à jamais, mais pour vivre en toi (le Père) par ton Fils bien-aimé. L'auteur croit que cette similitude si remarquable des deux formules suppose une tradition liturgique commune, les liturgies ne citant pas d'ordinaire les Pères de l'Église. — Mais faut-il admettre que cette dernière règle est sans exception?

Conclusion. — Pour Ignace, l'eucharistie appelée agape se compose du pain qui est la chair du Christ, du breuvage qui est son sang. Il y a fraction du pain, prière et supplication, action de grâces et louange, distribution des aliments sacrés. Le rite s'accomplit au moins le dimanche. Il est à souhaiter que les assemblées soient plus fréquentes. Elles ont lieu en un endroit où les fidèles s'unissent à l'évêque entouré du presbytère, assisté par les diacres. Sans la hiérarchie, l'eucharistie ne doit pas être célébrée. C'est l'évêque ou son délégué qui la préside. Il le faut pour qu'elle soit valide. Aussi, pour y prendre part, le fidèle doit-il être en grâce avec lui, avec l'Église

et avec Jésus-Christ. Quand il en est ainsi, en même temps que la communion assure l'amour, la vie et l'immortalité, l'assistance aux assemblées donne la victoire sur le démon, confirme la foi, l'espérance, la charité, la joie. Cette eucharistie est-elle un sacrifice? Ignace ne l'affirme pas en termes exprès, mais son langage donne à entendre que, s'il n'a pas eu l'occasion ou éprouvé le besoin d'exprimer cette croyance, du moins elle est sienne.

5^e *Lettre de saint Polycarpe* (un peu après 107). — On a voulu y voir un spécimen de prière d'allure liturgique : xn, 2-3. Il est permis de le croire, mais il est impossible de le prouver : « Que Dieu le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que le Pontife éternel lui-même Jésus-Christ, Fils de Dieu, vous fasse croire dans la foi et la vérité, dans une douceur parfaite, exempte de tout emportement, dans la patience et la longanimité, dans la résignation et la chasteté. Que Dieu vous donne part à l'héritage de ses saints, qu'il nous y fasse participer avec vous et tous ceux qui sont sous le ciel, qui croient en Notre-Seigneur Jésus-Christ et en son Père qui l'a ressuscité d'entre les morts. Priez pour tous les saints. Priez aussi pour les rois, les magistrats et les princes, pour ceux qui vous persécutent et vous haïssent et pour les ennemis de la croix... »

6^e *La lettre de Plinie le Jeune à Trajan*. — On sait que l'authenticité de cette lettre, *Epist.*, x, 96, ou du moins de certaines parties de la lettre est discutée. Si l'on admet qu'elle est vraiment de l'auteur, on peut relever les faits suivants.

D'après les apostats de Bithynie interrogés par Plinie, les fidèles se réunissaient à une date fixe, sans doute le dimanche, *stato die*. Ce jour-là, il y avait deux assemblées, l'une avant l'aurore, on y chantait une hymne au Christ comme à un Dieu; l'autre le soir où on prenait un repas commun à tous (*promiscuum*, peut-être *ordinaire*) mais *innocent*. Était-ce l'eucharistie? Depuis qu'une loi a interdit les hétérires, cette seconde assemblée a été supprimée. Si cette deuxième réunion était la cène, elle a été transférée à l'office du matin. Évidemment, Plinie ne peut nous donner aucun renseignement sur sa signification intime, sur son caractère religieux.

7^e *Hermas* (140-155). — Hermas ne dit rien de l'eucharistie. Il appelle l'aumône un *sacrifice*. *Simil.*, V, iii, 8. De ce mot, du silence de l'auteur sur l'oblation des chrétiens, on ne peut rien conclure contre l'existence d'une offrande rituelle des temps nouveaux. La question n'est pas posée, donc elle ne peut pas être résolue. Certains historiens de la liturgie croient avoir découvert dans le *Pasteur* des formules liturgiques. Fortescue, *op. cit.*, p. 22.

8^e *Lettre des Smyrniotes sur le martyre de saint Polycarpe* (156-157). — Il y est affirmé que les ossements de Polycarpe ont été déposés dans un lieu convenable : « Là, dans la mesure où ce sera possible, nous nous réunirons avec joie et allégresse, pour célébrer avec l'aide du Seigneur l'anniversaire du jour où Polycarpe est né à Dieu par le martyre. Ce sera un hommage à la mémoire de ceux qui ont combattu avant nous, en même temps qu'un entraînement et une préparation aux luttes de l'avenir. » xviii. Il n'est pas dit qu'à cette occasion sera célébré le sacrifice eucharistique, mais on peut le présumer. Nous avons ici la plus ancienne attestation de l'usage de commémorer par une synaxe l'anniversaire des martyrs. Wilpert, *Fractio panis*, Paris, 1896, p. 41.

La lettre des Smyrniotes raconte aussi qu'après son arrestation, Polycarpe demanda aux policiers une heure pour prier. vii, 2. Dans sa longue oraison « il se souvint de tous ceux qui avaient été en relations avec lui, petits et grands, illustres et obscurs, et de

toute l'Église ». VIII, 1. Des historiens ont conclu que l'évêque de Smyrne avait fait alors le *memento* qui avait sa place dans la célébration eucharistique. Wilpert, op. cit., p. 52.

La lettre reproduit aussi la prière de Polycarpe avant sa mort. Évidemment, le texte est adapté à la circonstance. Néanmoins il peut donner une idée de ce qu'était la prière faite tant de fois pendant l'offrande eucharistique par le vieil évêque de Smyrne. Ce qui permet de le croire, c'est qu'on relève un assez grand nombre de mots appartenant au vocabulaire liturgique du sacrifice : « calice », « victime », « grand prêtre », joints à une doxologie et à un *Amen* final.

« Seigneur, Dieu Tout-Puissant, Père de Jésus-Christ, ton fils bien-aimé et béni, qui nous apprit à te connaître, Dieu des Anges, des Puissances et de toute la création, Dieu de toutes les familles de justes qui vivent en ta présence, je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, digne d'être compté au nombre de tes martyrs et d'avoir part avec eux au calice de Jésus-Christ, pour ressusciter à la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité de l'Esprit-Saint. Puissé-je aujourd'hui être admis avec eux en ta présence, comme une victime grasse et agréable, de même que le sort que tu m'avais préparé, que tu m'avais fait voir d'avance, tu le réalises maintenant, Dieu de vérité, Dieu exempt de mensonge. Pour cette grâce et pour toutes choses, je te loue, je te bénis, je te glorifie par l'éternel grand prêtre du ciel Jésus-Christ, ton fils bien-aimé. Par lui, gloire soit à toi, avec lui et le Saint-Esprit, maintenant et dans les siècles à venir. Amen. » XIV.

Des historiens d'écoles très différentes ont remarqué les reminiscences liturgiques de cette suprême oraison. Lebreton, *La prière dans l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 17, 27-28. Lietzmann, op. cit., p. 257, croit voir en ce morceau une légère transformation de la prière eucharistique de Smyrne. Peut-être le mot le plus juste a-t-il été écrit par le R. P. Delehaye : « Dans cette prière, on entend un écho de textes liturgiques connus. Que le martyr ait mêlé à son langage des formules consacrées, rien de plus naturel. Que le narrateur essayant de rapporter ces paroles y ait joint des expressions qu'il retrouvait dans sa mémoire ou ait subi consciemment l'influence d'une rédaction reçue, c'est une hypothèse trop vraisemblable pour qu'il soit permis de n'en point tenir compte. » *Les passions de martyrs*, Bruxelles, 1921, p. 16.

III. SECONDE MOITIÉ DU DEUXIÈME SIÈCLE.

A dessein est étudié d'abord le témoignage de saint Justin, bien qu'il ne soit pas le plus ancien apologiste. Mais, comme on le verra, son texte permet de comprendre certaines affirmations d'autres avocats de la cause chrétienne, sur le sacrifice en usage dans la nouvelle religion.

1^o *Saint Justin* (1^{re} Apologie entre 150 et 155; *Dialogue avec Tryphon*, 155-161). — On l'a fait justement observer : la déposition de Justin est du plus haut prix. Il veut tout dire au public, afin de montrer que tout dans le culte chrétien est innocent. Ce qu'il fait connaître, ce n'est donc pas une conception personnelle ou un usage privé. L'apologiste expose au grand jour les rites acceptés par tous et les doctrines admises par tous. Le public est mis en face des préceptes enseignés à Justin et à ses frères, de la *tradition* qu'ils tiennent de leurs ancêtres dans la foi. Ces usages et ces doctrines sont reçus partout. Saint Justin est originaire de Palestine, il s'est converti à Éphèse, il vit à Rome : son langage ne laisse pas entendre qu'il y ait des différences entre les coutumes des divers pays où il a vécu. Les historiens des rites

chrétiens estiment donc qu'il fait connaître ce qui dans cette liturgie était de son temps commun aux diverses Églises locales de la chrétienté (Batiffol, Baumstark, Watterich, Drews, Bardy.)

1. *Les textes*. — On les trouvera réunis et traduits dans P. Batiffol, *L'eucharistie*, p. 7 sq. — Ils se rencontrent dans la 1^{re} Apologie, c. LXV (description de la cérémonie eucharistique qui suit le baptême); c. LXVI (définition de l'eucharistie); c. LXVII (la cérémonie eucharistique de chaque dimanche); et aussi dans le *Dialogue*, c. XLI (figures anciennes du sacrifice eucharistique; le sacrifice eucharistique prédit par Malachie); c. LXX (le sacrifice prédit par Isaïe, xxxiii, 13-19); c. cxvii (le seul sacrifice agréable à Dieu).

2. *Le rite*. — Saint Justin parle deux fois de la célébration de l'eucharistie. Il relate d'abord comment elle se fait après le baptême. LXV-LXVI. Puis il décrit la manière dont elle s'opère chaque dimanche à l'assemblée des chrétiens. LXVII, 3-7. Les deux descriptions concordent pour ce qui est des rites proprement eucharistiques. Mais les cérémonies qui ont lieu au début de la réunion dominicale ne se font pas après la collation du baptême; elles ont été remplacées par tout ce qui s'est passé pendant l'administration de ce sacrement.

a) *Le jour dit du soleil, tous ceux (des chrétiens) qui habitent les villes ou la campagne... se réunissent en un même lieu*. Apol., LXVII, 3. — L'assemblée a lieu régulièrement chaque dimanche. Écrivant à des païens, l'apologiste désigne ce jour sous son nom païen. On l'a choisi, affirme-t-il, parce que c'est le premier de la création et aussi celui où le Christ ressuscita. L'heure n'est pas déterminée. — L'eucharistie pouvait être célébrée en dehors de ce jour, elle l'était par exemple après la collation du baptême. Apol., LXV. Ce qui caractérise la réunion du dimanche, c'est que tous les chrétiens y assistent. Saint Justin en fait deux fois la remarque. LXVII, 3, 7.

On notera le vague de la formule employée pour dire aux païens le lieu de la réunion : « Les fidèles se réunissent en un même lieu ». « On conduit le baptisé là où les frères sont assemblés. » Rien de plus naturel.

b) *On lit les Mémoires des apôtres et les écrits des prophètes autant qu'il y a lieu*. — Justin nous apprend que le lecteur est différent de la personne qui fait l'homélie. Est-ce un membre du clergé qui est spécialement chargé de cet office? Le texte est trop vague pour qu'on puisse répondre avec certitude. Les *Mémoires des apôtres* sont l'Évangile : Justin lui-même le dit, LXVI, 3. Ainsi sont lus à l'assemblée des morceaux de ce qu'on appelle aujourd'hui l'Ancien et le Nouveau Testament. Les mots *autant qu'il y a lieu* peuvent signifier : on lit aussi longtemps que c'est possible — ou bien : dans la mesure où il le faut pour que le prédicateur ait un texte à commenter — ou enfin : d'après des règles alors reçues et que saint Justin ne juge pas utile de faire connaître. Cet usage semble bien venir de la Synagogue. Là on lisait à l'office du sabbat la Loi et les Prophètes. Baumstark, *Uebesung des Evangeliums*, *Vom dem geschichtlichen Werden der Liturgie*, Fribourg-en-B., 1923, p. 15; Lietzmann, op. cit., p. 258.

c) *Le lecteur s'étant arrêté, celui qui préside...* — Saint Justin distingue donc l'assemblée des frères et leur chef. C'est pour lui confier ici le soin de faire l'homélie; plus tard de nouveau il sera nommé comme recevant le pain et la coupe. LXV, 3; faisant la prière et l'action de grâces auxquelles tous répondent par un *Amen*. LXV, 3, 5; LXVII, 5. C'est encore lui qui reçoit les collectes pour les pauvres et les distribue. LXVII, 6. Il serait difficile d'insister davantage sur la distinction entre le peuple et la hiérarchie. Il est clair que ce « président » est l'évêque ou, comme disait

saint Ignace, son délégué. Peut-être Justin a-t-il employé à dessein ce mot, parce qu'il est apte soit à désigner le chef de l'Église locale, soit son représentant le prêtre.

d) *Celui qui préside prend la parole pour l'instruction morale et pour exhorter à imiter ces beaux enseignements.* *Apol.*, LXVII, 4. — Nouvelle imitation de l'usage juif : à l'office du samedi matin, après la lecture des saints Livres, le commentaire en était fait. Jésus a rempli parfois cet office : Matth., IV, 23; Marc., I, 21; VI, 2; Luc., IV, 15 sq.; XIII, 10; Joa., VI, 59; XVII, 20. L'union de l'eucharistie et de la prédication prouve qu'on tenait ces deux actes pour les plus importants du culte; on voulut donc qu'à l'assemblée dominicale où tous les frères se réunissaient, ils eussent leur place assignée. Lietzmann, *op. cit.*, p. 258. C'est un fait accompli à Rome en 150. Et peut-être pour ce motif, l'eucharistie d'abord célébrée le soir le fut à l'office du matin où, selon l'usage hérité de la Synagogue, avaient lieu la lecture et l'homélie morale.

e) *Ensuite, nous nous levons tous ensemble et nous adressons des prières.* *Apol.*, LXVII, 5. — De même dans la description de la cérémonie qui suit le baptême on lit : *Nous faisons avec ferveur les prières communes.* LXV, 1. — Désormais les deux descriptions de saint Justin concordent et se complètent. Dans l'eucharistie célébrée après le baptême la lecture et la prédication ne sont pas mentionnées. Elles ont été remplacées par les cérémonies antérieures.

Cette fois encore, l'Église chrétienne conserve l'usage des synagogues : le samedi matin, après la lecture et l'homélie, venait la prière. Nous voudrions être renseignés sur cette supplication. On comprend que l'apologiste n'ait pas pu satisfaire davantage notre curiosité, si la prière est en partie ou totalement improvisée, le peuple ne répondant que par des *Amen* ou des acclamations. Une des deux descriptions indique le thème général de l'oraison (*collecte* serait-on tenté de dire, puisque *tous* se lèvent *ensemble*) : « Nous la faisons pour nous, pour le baptisé, pour tous les autres qui sont partout, afin d'être trouvés, nous qui avons connu la vérité, gens de bonne vie et fidèles aux préceptes reçus pour opérer notre salut éternel. » LXV, 1. Ainsi nous voyons que cette prière est vraiment catholique. Les assistants ne s'oublient pas, mais ils pensent aussi à tous leurs frères. Ce qui est demandé ce sont les biens spirituels, une bonne vie et le salut.

On lit encore dans le *Dialogue* : « Nous prions pour nous et pour tous les autres hommes afin que changeant d'opinion, d'accord avec nous, vous ne blasphemiez pas... le Christ Jésus, mais qu'au contraire croyant en lui, vous soyez sauvés... » XXXV, 3. « Nous prions pour vous (les juifs), afin que vous soyez pris en pitié par le Christ », xcvi, 3; « pour que vous trouviez tous miséricorde auprès du Père compatissant et très miséricordieux », cviii, 3. « Nous tous prions pour vous et pour tous les hommes. » cxxxiii, 6. Saint Justin ne dit pas que la prière dont il parle soit la supplication de la messe, mais on peut le penser. Thibaut, *op. cit.*, p. 48, fait remarquer que deux fois en ces passages il est parlé de la *pitié* du Christ et de celle du Père, et que ces mots pourraient être une allusion au *Kyrie eleison* dont l'usage est fort ancien. Duchesne, *op. cit.*, p. 58, le fait remonter à la Bible. Cf. Fortescue, *op. cit.*, p. 306.

f) *Puis nous nous embrassons les uns les autres, suspendant les prières.* *Apol.*, LXV, 2. — Cet usage n'est mentionné que dans la description de l'assemblée eucharistique qui suit le baptême. Il est alors tout à fait de circonstance : il convient qu'un signe de fraternité soit donné par les frères à ceux qui viennent d'être introduits dans leur famille. Bien que Justin ne signale pas ce rite comme une des cérémonies

de la réunion dominicale, on peut croire qu'il s'y accomplissait, puisqu'il se rencontre dans toutes les liturgies dès la plus haute antiquité et qu'il est recommandé par le Nouveau Testament.

L'apologiste fait observer qu'on cesse de prier. LXVII, 5, cf., LXV, 2. Ces mots soulignent assez bien le passage du service imité de la synagogue et appelé parfois « messe des catéchumènes » au service essentiellement chrétien, et nommé pour ce motif « messe des fidèles ». Justin ne dit pas s'il y a un renvoi d'une partie de l'assistance à ce moment.

g) *Du pain est apporté, du vin et de l'eau*, lit-on dans la description de l'assemblée dominicale. *Apol.*, LXVII, 5. Même affirmation dans le texte parallèle : *Alors est présenté à celui qui préside les frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé.* LXV, 3. De même, il est affirmé que les diacres distribuent aux assistants le pain, le vin et l'eau. LXV, 5.

Notons d'abord que les deux éléments, l'un sec et l'autre humide, comme dit Justin, sont tous deux, à n'en pas douter, également partie essentielle et nécessaire de l'eucharistie. Aux textes déjà cités, on peut, pour le prouver, adjoindre des attestations tirées du *Dialogue* où il est parlé du pain et de la coupe. CXVII, CXLI, CXLII.

Il faut rappeler, ne serait-ce que pour mémoire, la thèse soutenue par A. Harnack, *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*, Leipzig, 1891 : « Justin n'a jamais parlé de vin à propos de l'eucharistie. » Sans doute, ce paradoxe n'avait guère été accepté d'abord que par Brandt et avec des réserves par O. Holtzmann. Déjà en 1907, dans l'art. *Aquarius*, du *Diction. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 2853, P. Batiffol, pouvait dire avec raison que cette opinion singulière avait rallié contre elle tous ceux qui ont étudié la question. Aux noms qu'il citait alors, de Duchesne, Weymann, Zahn, Funk, Jülicher, Grafe, Bardenhewer, Ehrhard, on pourrait ajouter encore ceux de Struckmann, Goguel. Dans la 4^e édit. de la *Dogmengeschichte*, t. I, 1909, p. 233, n. 2, Harnack lui-même reconnaît que ses contradicteurs ont peut-être raison. Néanmoins, tout récemment, Lietzmann, *op. cit.*, p. 240, pour démontrer qu'à l'origine on employait indifféremment de l'eau et du vin, fait encore appel à l'argumentation de Harnack. D'autre part, Völker, *op. cit.*, p. 125, 126, estime qu'elle oblige au moins à reconnaître que Justin n'a pas exclu l'eau comme élément de l'eucharistie. Force est donc de tuer de nouveau ce qui paraissait bien mort.

Harnack fait observer que Justin cite sept fois la bénédiction de Juda, Gen., XLIX, 8-12, où il est écrit : « Il lavera sa robe dans le vin, dans le sang de la vigne », sans faire allusion à la cène. En deux passages, il songe à ce rapprochement, mais il semble que là on a fait une correction malheureuse *οἶνος*, vin, pour *ὄνος*, âne. Cette dernière affirmation est contestable. Fût-elle admise, il resterait à démontrer qu'on ne peut expliquer cette prophétie sans parler de la cène. Le contraire est établi. Comme l'a prouvé T. Zahn, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche*, Leipzig, 1892, p. 7, Irénée, Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Origène ont mentionné la bénédiction de Juda sans la mettre en rapport avec la cène.

Si un second argument est un peu plus spécieux, il n'est pas convaincant. A trois endroits, voir plus haut, le texte de saint Justin que nous lisons aujourd'hui parle du vin. Dans l'un d'eux on lit qu'est présenté *ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος*. Or, *κράμα* indique déjà un mélange d'eau et de vin. La traduction littérale de cette phrase devrait donc être la suivante : « On présente une coupe d'eau et de vin mêlé d'eau. » Cette conclusion est irrecevable. Donc : *κράμα* est une glose. D'autre part, d'après l'*Apologie*, il y a simi-

litue entre l'eucharistie et les mystères de Mithra, où, écrit saint Justin, « on présente du pain et une coupe d'eau ». LXVI, 4. Pour qu'existe entre les deux rites la ressemblance dont il est parlé, il faut donc admettre que l'eucharistie elle aussi se compose de *pain et d'eau*. Plus tard des mains chrétiennes auraient ajouté le mot *vin*, pour harmoniser les affirmations de l'*Apologeticum* avec l'usage général des chrétiens. Il faut donc lire : *On apporte à celui qui préside du pain et une coupe d'eau*; il y a lieu de supposer que, dans les deux autres endroits de l'*Apologeticum* où le vin est nommé, il y a eu interpolation.

A cet argument ont été opposées de solides réponses. Κράμα pouvait désigner non un mélange d'eau et de vin, mais seulement ce dernier élément, du moins dans la langue du peuple : tel est le sens en grec moderne vulgaire du mot κρασί. Saint Justin dirait donc qu'on apporte du « pain, de l'eau et du vin ». Batiffol, *op. cit.*, p. 7, n. 2. Quant à la comparaison faite par l'apologiste entre l'eucharistie chrétienne et l'initiation mithriaque, une similitude générale permet de la justifier, il n'est pas nécessaire que tous les détails soient identiques. Même si le calice de l'eucharistie contient du vin et celui de la cérémonie mithriaque de l'eau, saint Justin peut écrire que les démons contrefont le rite chrétien, puisqu'il y a dans les deux cas une coupe avec une boisson et des formules prononcées sur les éléments.

Harnack tire un dernier argument du fait que Justin voit une prophétie de l'eucharistie dans un texte d'Isaïe, xxxiii, 16 : « Du pain leur sera donné et son eau sera fidèle » (d'après les Septante). Mais la similitude absolue de matière n'est pas indispensable pour que l'apologiste puisse rapprocher la promesse d'Isaïe et la réalité eucharistique. Il suffit qu'il y ait dans le rite chrétien deux éléments, l'un *sec* et l'autre *humide*. Il n'est pas nécessaire que ce dernier soit de l'eau. Justin ne tient pas compte de la matière. D'ailleurs à cet endroit même ce qu'il oppose à l'eau d'Isaïe, c'est la coupe, sans se préoccuper de son contenu. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung*, Fribourg-en-B., 1902, t. I, p. 238. — Il n'y a donc aucune raison de supprimer le mot *vin* dans les endroits où il se trouve. A la thèse de Harnack on a d'ailleurs opposé cet argument : Justin écrit à Rome, au II^e siècle; or, nous savons par les fresques des catacombes que le vin était alors en cette ville un élément de l'eucharistie. Wilpert, *Fractio panis*, Paris, 1896, p. 76.

S'il n'y a pas lieu d'exclure cet élément, il convient de noter la présence de l'eau. Il est à supposer que l'usage du mélange remonte à l'origine du christianisme. Fortescue, *op. cit.*, p. 404. Rien de plus naturel : la coutume était répandue dans le monde antique; les Juifs la suivaient. Le mélange devait se faire pendant la manducation de l'agneau pascal. La coupe eucharistique présentée par Jésus à la cène avait donc contenu du vin et de l'eau. Les chrétiens imitèrent le Maître.

h) *Celui qui préside adresse des prières semblablement et des actions de grâces autant qu'il a de force et le peuple répond. Amen.* *Apol.*, LXVII, 5. *Celui qui préside prend le pain et la coupe, exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit-Saint, et il fait une action de grâces abondamment parce que Dieu a daigné nous accorder ces dons.* *Apol.*, LXV, 3.

Le rôle du président est souligné avec précision. C'est lui seul qui dit les *prières* et l'*action de grâces*, qui parle au nom de tous. L'*oraison* n'est plus collective comme celle qui a précédé. Cette fois le peuple, le λαός se fait, il n'a la parole que pour dire à la fin *Amen*, en d'autres termes pour ratifier ce qui a été fait au nom des frères. On est en face de l'*action*

sainte entre toutes, de la prière qui est au centre de la liturgie, réservée au président de l'assemblée et qu'on appellera bientôt l'*anaphore*.

Elle comprend deux opérations distinctes : il y a des *prières* et des *actions de grâces* ou *eucharisties*. Justin l'affirme en termes exprès dans la description du rite dominical. Il distingue les deux opérations dans le récit parallèle de la liturgie qui suit le baptême. Deux fois encore, dans le *Dialogue*, il mentionne les *prières* et les *eucharisties*. CXVII, 2, 3.

Ces actes ne se font pas comme en d'autres circonstances où l'on peut prier ou remercier. Il y a ici une corrélation entre la présence des éléments et les paroles prononcées par le président : « Il prend le pain et la coupe, exprime louange et gloire au Père... fait action de grâces pour ces dons. » *Apol.*, LXV, 3. C'est surtout ce dernier acte, l'*eucharistie*, qui est mis en rapport avec les éléments matériels. De nombreux passages le montrent. Il est parlé des « objets eucharistiés », *Apol.*, LXV, 5; LXVII, 5; « du pain de l'eucharistie »; « de l'eucharistie du pain et de la coupe », *Dial.*, XLI, 1, 3; du « calice de l'eucharistie », *Dial.*, XLI, 3; de « l'eucharistie du pain et de la coupe », *Dial.*, CXVII, 1; de « l'aliment qui s'appelle eucharistie ». *Apol.*, LXVI, 1.

Cet acte, le président l'accomplit « autant qu'il a de force ». *Apol.*, LXVII, 5. Ces mots semblent prouver que l'officiant a le devoir de « faire de son mieux » et partant le droit de choisir les paroles qui lui semblent les plus expressives, les plus puissantes, pour exprimer les sentiments de l'assemblée chrétienne et les siens. Une faculté d'improviser les formules lui est donc reconnue. Évidemment, il ne peut choisir que des mots qui répondent au but poursuivi. Il y a un thème traditionnel, les mots seuls varient. Si les présidents adressaient des centaines de fois cette prière, ils étaient inévitablement amenés à répéter les mêmes formules, dont un grand nombre devait leur être suggéré par l'Écriture.

Le thème de la prière ne nous est signalé qu'en deux mots : Le président « adresse louange et gloire au Père de l'univers ». *Apol.*, LXV, 3. Le renseignement est maigre, mais il est très clair. Il établit une différence radicale entre cette prière et la supplication collective de l'assemblée où tous ont prié pour tous. Cette fois on s'adresse à Dieu uniquement pour le louer, pour le glorifier. — A cet hommage d'adoration, se joint l'*action de grâces*. Elle est abondante, c'est-à-dire assez longue. Justin nous apprend que le président rendait grâces à Dieu pour le don du *pain et de la coupe*, *Apol.*, LXV, et aussi « de ce qu'il a créé le monde, avec tout ce qu'il contient en vue de l'homme, et de ce qu'il nous a délivrés du péché dans lequel nous étions nés, et de ce qu'il a détruit par un anéantissement absolu les principes et les puissances (malfaisantes) par celui qui a été fait passible selon sa volonté ». *Dial.*, XLI, 2. Si on admet que *Dial.* XIII doit lui aussi s'entendre de l'eucharistie, à l'énumération des dons pour lesquels on rend grâces doivent s'ajouter la vie et la santé, les vicissitudes des saisons. Mais comme on le constatera, il est au moins fort douteux que ce morceau s'applique à l'eucharistie.

Cette action de grâces du président et de l'assemblée est une *anamnèse*. L'eucharistie s'opère « en souvenir du Christ et de la cène », *Apol.*, LXVI, 3, « en mémoire de la passion qu'il a endurée afin de nous délivrer du péché ». *Dial.*, XLI, 1; LXVII, 3. On *fait* en rendant grâces « le pain en souvenir de son incarnation pour ceux qui croient en lui et pour qui il a souffert, la coupe en souvenir de son sang. » *Dial.*, LXX, 4. Dorsch, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, et quelques autres ont essayé de soutenir que le mot *faire* signifiait ici *sacrifier*. Il

est difficile de le prouver. Cf. Brinktrine, *op. cit.*, p. 91-92.

Et il en est ainsi de par l'institution du Christ. Six fois, il est parlé de l'ordre donné par Jésus d'accomplir cette eucharistie. Justin ne se contente pas de le dire, il le prouve par « les Mémoires des apôtres qu'on appelle Évangiles ». En ces écrits ils nous ont rapporté « qu'il leur avait été ainsi prescrit : Jésus ayant pris du pain avait rendu grâces en disant : Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps. » Et ayant pris la coupe semblablement, il avait rendu grâces en disant : « Ceci est mon sang. » LXVI, 3. Comme on le voit, Justin ne reproduit ici mot à mot la narration d'aucun des témoins de la cène. Mais on sait qu'il a connu nos évangiles canoniques. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, 1911, p. 106. Comme d'autres écrivains chrétiens, Clément d'Alexandrie par exemple, l'apologiste ne se croit pas obligé de citer textuellement leurs paroles. Il est moins préoccupé des mots que de la pensée. Il estime qu'elle est conforme à celle des apôtres.

Un rappel quelconque de la mort du Seigneur suffirait à la commémorer. A la cène chrétienne, il y a plus. Ce souvenir est évoqué non par une simple lecture ou uniquement par une prière, il l'est à l'occasion de l'action de grâces sur le pain et la coupe : les textes cités plus haut l'affirment expressément. Comment les comprendre? Nul doute, il y a mémoire de Jésus, de son incarnation et de sa mort, parce que le Jésus jadis incarné et immolé pour notre salut redevient présent grâce à l'eucharistie du pain et du vin. Là même où l'apologiste décrit le rite, il propose la vérité dans les termes les plus clairs, les plus réalistes. Ce pain et ce vin ne sont pas « du pain vulgaire », « un breuvage vulgaire », mais la chair et le sang de Jésus fait chair », pareils à « la chair et au sang » que prit le Verbe dans l'incarnation. Et Justin prouve cette vérité par les paroles du Christ : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » LXVI, 3. Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1128; Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie*, Vienne, 1905, p. 49-63.

Comment le pain et le corps cessent-ils d'être une nourriture vulgaire pour devenir le corps et le sang du Christ? Justin répond : « Cet aliment est eucharistié par une parole de prière qui vient de lui », c'est-à-dire de Jésus. *Apol.*, LXVI, 2. Aucun doute n'est possible, ces paroles qui remontent au Christ, ce sont celles qu'il a prononcées lui-même à la cène et que Justin reproduit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang. Apol.*, LXVI, 3. L'apologiste l'affirme en termes formels, LXVI : Il compare le Verbe qui a fait l'incarnation, διὰ λόγου θεοῦ σαρκωποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστός, au verbe qui opère l'eucharistie, τῆς δι' εὐχῆς λόγου τοῦ πρὸς αὐτοῦ εὐχαρισθεῖσαν τροφήν. Ou bien, on croit que le *Logos*, le Verbe désigne dans les deux cas le Fils de Dieu et on traduit : « De même que, fait chair par le Verbe de Dieu, Jésus-Christ eut une chair pour notre salut, de même l'aliment eucharistié par la prière du Verbe qui vient de Dieu est la chair et le sang de Jésus », et l'unique formule connue de nous à laquelle ce titre peut être donnée, ce sont les mots du Christ cités par Justin : *Ceci est mon corps*. Ou bien on estime que, dans le premier terme de comparaison, le *Logos*, le Verbe désigne une personne divine, et que dans l'autre il s'applique à des paroles, à des mots. Mais, puisqu'ils viennent de Jésus, ils sont ceux qu'il a prononcés lui-même et que rapporte en cet endroit l'apologiste : *Ceci est mon corps*. Ou enfin on pense que dans les deux endroits le *Logos*, le Verbe, désigne une parole de commandement qui produit des effets merveilleux. Justin dirait donc : « De même que Jésus-Christ, fait chair par une parole de Dieu, a pris une chair pour notre salut, de même l'aliment

eucharistié par une parole de prière qui vient de Jésus est la chair et le sang de Jésus. » Quelle que soit l'hypothèse admise, la conclusion est la même : la parole, la prière qui rend la chair de Jésus-Christ présente sur l'autel, ce sont les formules : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*. Fortescue, *op. cit.*, p. 31 sq.; P. Batiffol, *op. cit.*, p. 29, fait remarquer que des non-catholiques, par exemple, Drews, Swete, adoptent ce sentiment.

Cette présence de la chair et du sang du Christ font de la commémoration du Sauveur un sacrifice. Le pain et la coupe de l'eucharistie sont devenus le corps de l'incarnation et le sang de la passion, et nous pouvons ainsi les offrir en action de grâces au Père. Telle est l'oblation chrétienne. « L'offrande de farine prescrite pour ceux qui sont purifiés de la lèpre était une figure du pain de l'eucharistie qu'en souvenir de la passion... Jésus-Christ nous a prescrit de faire afin que nous rendions grâces. » *Dial.*, XLI, 1. Nos « sacrifices, c'est le pain de l'eucharistie et semblablement le calice de l'eucharistie ». *Dial.*, XLI, 3. Saint Justin répète avec insistance cette affirmation. Pour lui « les sacrifices que Jésus a prescrit d'offrir, ce sont ceux qui par l'eucharistie du pain et de la coupe sont présentés par tous les chrétiens ». *Dial.*, CXVII, 1. « Ce sont, dit encore l'apologiste, les seuls qu'il ait ordonné aux chrétiens de faire, dans la commémoration de leur aliment sec et humide où est rappelé le souvenir de la passion. » *Dial.*, CXVII, 3. Citons une dernière formule encore plus claire : « Les prières et les eucharisties faites par des personnes dignes sont les seuls sacrifices parfaits et agréables. » *Dial.*, CXVII, 2. Cf. Brinktrine, *op. cit.*, p. 91 sq.

Ils sont offerts par le nom de Jésus. *Dial.*, CXVII, 1. Justin exprime encore deux autres fois cette pensée : il déclare qu'il n'est pas une seule race d'hommes où « au nom du crucifié des prières et des eucharisties ne soient faites au Dieu maître de l'univers ». *Dial.*, CXVII, 5. Même remarque dans la description de l'assemblée chrétienne. Le président prend le pain et le vin, « exprime louange et gloire au Père par le nom du Fils ». *Apol.*, LXV, 3. Rien de plus vrai, puisque Jésus est présent. C'est sans doute ce qui fait l'excellence des sacrifices chrétiens. Ils sont ceux qu'avait prédits Malachie, *Dial.*, XLI, 2 et 3, donc ceux qui glorifient le nom de Dieu, *Dial.*, XLI, 3, ceux qu'il accepte, *Dial.*, CXVII, 1, les seuls qui, parfaits, lui sont agréables, *Dial.*, CXVII, 2, ceux qui se font en toute nation. *Dial.*, CXVII, 5.

Il ne faudrait pas laisser sans le souligner un mot, glissé en passant par l'apologiste dans sa description de l'assemblée chrétienne, mais qui n'a pas dû être écrit sans raison. Il observe que le président « exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit-Saint ». *Apol.*, LXV, 3. Cette courte mention de la troisième personne divine donne à croire que déjà elle était nommée par l'officiant au cours de sa prière. Les paroles de Jésus eucharistiaient le pain et la coupe; mais c'est par le Fils et l'Esprit que le sacrifice était présenté au Père. Ne faut-il pas voir là une vague allusion, sinon à une *épiclese*, du moins à un usage, à une prière ou forme d'oraison qui lui donna naissance?

Il n'est pas nécessaire de discuter l'hypothèse d'après laquelle l'action de grâces serait à rapprocher des simples prières de la table. Le président ne remercie pas Dieu uniquement pour la nourriture quotidienne, mais pour tous les bienfaits de la création, pour toutes les grâces dues au Rédempteur. Son acte est une offrande, un sacrifice. Batiffol, *op. cit.*, p. 22-23. Pour un autre motif encore il est impossible de confondre les prières et actions de grâces dont parle Justin avec des prières de table, un *Benedicite*. En réalité il n'y

a pas de banquet, pas d'agape, rien qui les rappelle de près ou de loin. Batiffol, *op. cit.*, p. 18; Bardy, art. JUSTIN (Saint), ici, t. VIII, col. 2271-2272. Le mot *nourriture*, τροφή, employé pour désigner l'eucharistie, *Apol.*, LXVI, 1, l'affirmation que les corps sont nourris par le pain et le vin, *Apol.*, LXVI, 2, ne doivent pas nous donner le change. « Du pain et une coupe d'eau mêlée de vin ne pouvaient pas constituer un repas pour un groupe aussi nombreux que devait l'être la communauté de Rome au temps de Justin Martyr. » Goguel, *op. cit.*, p. 272, 317. On ne trouve dans l'Apologie aucune trace d'agape. Völcker, *op. cit.*, p. 103.

Plus spécieuse est l'hypothèse de Wieland d'après laquelle l'eucharistie de saint Justin n'aurait été qu'un sacrifice de prières. Mensa et confessio, p. 51 sq.; Der vorirenäische Opferbegriff, p. 76 sq. Il est vraiment impossible de comprendre ainsi les textes cités plus haut. Justin assimile l'eucharistie à l'offrande de farine; elle est le sacrifice prédit par Malachie et qui remplace les antiques oblations. *Dial.*, XLI, 1, 2, 3. Ces divers rites ne sont pas de simples prières. L'apologiste déclare que les chrétiens offrent quelque chose. *Dial.*, cxvii, 1. Ils ne se contentent donc pas de réciter ou d'improviser les formules d'oraison. Justin précise : « Les sacrifices qui par l'eucharistie du pain et de la coupe sont offerts. » *Dial.*, cxvii, 1. Rien de plus clair ni de plus décisif : il n'y a pas ici que des prières, elles sont inséparables d'un aliment, d'une créature matérielle et c'est par elle que se fait l'oblation. Il faut aussi souligner l'emploi répété des locutions : « Le pain de l'eucharistie que Jésus-Christ Notre-Seigneur nous a prescrit de faire, ποιῆν. » *Dial.*, xli, 1. Mêmes expressions dans *Dial.*, LXX, 4; cxvii, 2, 6. Comme le fait observer Batiffol, *op. cit.*, p. 23, n. 2, ces expressions « donnent à comprendre que la prière prononcée n'est pas tout, et si elle n'est pas tout, la théorie de Harnack et de Wieland est inadéquate; quoi qu'il en soit d'ailleurs du sens de θεῖον donné à ποιῆν. » Voir aussi De la Taille, *op. cit.*, p. 218-219; Brinktrine, *op. cit.*, p. 91-105, et surtout Lamiroy, *op. cit.*, p. 278-284.

De même dans la description qu'il donne du rite, l'apologiste ne dit pas que le président prie, mais « qu'il prend le pain et le vin et qu'il loue Dieu, puis lui rend grâce ». *Apol.*, LXV, 3. Il y a des prières, mais elles eucharistient l'aliment et l'offrent à Dieu. *Apol.*, LXVI, 2; LXV, 5; LXVII, 5.

Wieland croit pouvoir s'appuyer sur *Apol.*, xiii. On ne peut discuter ce texte sans le citer. « Quel homme sensé ne le reconnaîtrait : ils ne sont pas des athées ceux qui adorent le Créateur de l'univers. Sans doute, nous déclarons comme on nous l'a enseigné qu'il n'a besoin ni de sang, ni de libations, ni d'encens. Mais, en tout ce que nous mangeons, nous le louons, autant qu'il est en notre pouvoir, par des paroles de prière et d'action de grâces, pour le bienfait de la création pour tout ce qui aide à garder une bonne santé, pour les propriétés des êtres divers et les vicissitudes des saisons, et en raison de la foi que nous avons en lui, nous le prions afin de devenir immortels. On nous a en effet appris que cette seule manière de l'honorer est digne de lui, à savoir de ne pas détruire par le feu ce qui a été créé par lui pour notre nourriture, mais de nous l'offrir pour nos besoins et ceux des pauvres et, l'âme reconnaissante, de le célébrer par des cérémonies spirituelles et des hymnes. »

Wieland fait observer qu'ici Dieu est représenté comme n'ayant besoin d'aucun sacrifice proprement dit : les chrétiens ne lui offrent donc que des « prières », des « actions de grâces », « des louanges », « leur foi et leurs supplications ». Pas d'immolation rituelle destructive de ses dons. Pour l'honorer, on les distribue aux pauvres et on en fait bon usage avec recon-

naissance. Donc, il n'y a pour les chrétiens que des sacrifices de prières.

Peut-être y a-t-il lieu de faire à cette argumentation une réponse péremptoire. Le texte en question parle, non de l'eucharistie, mais des repas ordinaires et des prières que les chrétiens font à leur occasion. Lamiroy, *op. cit.*, p. 27 sq. En fait la plupart des historiens renoncent à se servir de ce chapitre pour découvrir la doctrine de Justin sur l'eucharistie. D'abord il n'est parlé ici ni du pain ni de la coupe. Or, dès que Justin fait mention de l'eucharistie, ces deux mots apparaissent. D'autre part, les dons pour lesquels le chrétien remercie sont d'ordre purement naturel, ce sont des faveurs qui toutes intéressent le corps et l'existence présente : « création, santé, propriétés des êtres, vicissitudes des saisons. » Tout autre, on s'en souvient, est l'énumération des bienfaits pour lesquels le président rend grâces en faisant l'eucharistie. Sans doute la création n'est pas exclue, mais il est parlé de la délivrance du péché, de la victoire sur les mauvais esprits. *Dial.*, xli, 1. Tous les anciens témoins de la liturgie sont d'accord avec Justin pour l'affirmer. Enfin, il est à observer qu'avant de faire connaître l'assemblée dominicale, l'apologiste écrit, *Apol.*, LXVII, 2 : « Ἐπὶ πάντι τοῖς προσφερόμεθα, dans tout ce que nous offrons ou dans tout ce que nous mangeons, nous bénissons le Créateur par son Fils, Jésus-Christ, et par l'Esprit-Saint. » Ces mots ne peuvent viser l'eucharistie, puisqu'ils précèdent immédiatement la description de l'assemblée chrétienne. C'est donc aux repas ordinaires qu'ici fait allusion saint Justin. Or, il se sert des mêmes expressions au c. xiii : « Ἐφ'οἷς προσφερόμεθα, dans ce que nous prenons, nous bénissons le Créateur par son Fils Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint. » Puisqu'il y a identité de formules, on peut conclure que la circonstance signalée est la même. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'un repas ordinaire. Toute l'argumentation de Wieland s'évanouit.

Au contraire, certains critiques ou historiens ont pensé que le c. xiii s'applique non à des repas ordinaires, mais à l'eucharistie. Récemment Thibaut, *op. cit.*, p. 40 sq., a soutenu cette opinion. Elle paraît peu probable. Même si on l'admet, il n'est pas nécessaire de conclure que saint Justin n'admet que des sacrifices de prières. Qu'est-il affirmé en effet? Que Dieu n'a besoin ni de sang, ni de libations, ni d'encens, en d'autres termes qu'il ne veut ni des sacrifices des païens, ni de ceux des Juifs. Que si ensuite Justin n'indique comme moyen d'honorer le Très-Haut que des prières et des vertus, son silence sur le pain et la coupe ne pourrait pas être tenu pour une négation. Sans doute, il affirme que, pour honorer Dieu, il suffit de s'offrir à soi-même ou de présenter aux pauvres les créatures de Dieu. Cette remarque n'oblige nullement à croire que seuls existent des sacrifices de prières. Conclusion : ou bien il n'est pas parlé ici du pain et de la coupe eucharistiques, mais de repas ordinaires; il en est ainsi, on ne saurait dégager de ce texte aucune preuve contre le caractère sacrificiel des éléments eucharistiques. Ou bien on croit que saint Justin désigne ici le pain et la coupe de l'assemblée chrétienne; mais il estime que le chrétien se l'offre pour la mettre à profit et qu'ainsi en utilisant le don de Dieu il l'en remercie. Il y aurait donc à côté de la prière une action de grâces. Si on ne peut conclure de cette seule affirmation que l'eucharistie est un sacrifice, on ne saurait s'en servir pour démontrer le contraire.

1) Quand le président a terminé l'eucharistie, tout le peuple présent pousse l'exclamation : Amen. *Apol.*, LXV, 3; cf. LXVII, 5. — Il n'est nullement dit que cet Amen soit nécessaire pour la validité des actes accom-

plis par le président. Cet ainsi soit-il atteste seulement la solidarité des fidèles et de l'officiant. L'acclamation prouve qu'il parlait bien en leur nom et que son eucharistie est aussi leur eucharistie. Mais Justin le déclare : Les prières et l'action de grâces sont *achevées* par celui qui préside, au moment où le peuple répond : *Amen*. *Apol.*, LXV, 3.

j) Quand celui qui préside a fait l'eucharistie et que tout le peuple a répondu, les ministres que nous appelons diacres distribuent à tous les assistants le pain de l'eucharistie, le vin et l'eau. *Apol.*, LXV, 5; cf. LXVII, 5. — Ici intervient un nouveau ministre. A côté du peuple, du lecteur, du président qui est l'évêque ou un prêtre, son délégué, nous voyons le diacre. Comme on l'a observé, la réunion a un caractère rituel bien marqué. Chacun a son rôle déterminé. Aux diacres il appartenait de distribuer les éléments eucharistiques. Les frères recevaient les deux espèces.

Saint Justin fait savoir à quelles conditions cette faveur est accordée. « A personne il n'est permis de prendre part à cette nourriture, s'il ne croit vrai ce que nous enseignons, s'il n'a été baptisé du baptême de la rémission des péchés ou de la nouvelle naissance, et s'il ne vit comme le Christ l'a prescrit. » *Apol.*, LVI, 1. Cf. *Didaché*, ix, 5; xiv, 1.

De cette participation au pain et à la coupe, quels sont les effets? Saint Justin les décrit d'un mot : « Par cet aliment eucharistique notre chair et notre sang sont nourris κατά μεταβολήν, en vue d'une transformation. » Bon nombre d'interprètes (Weizsäcker, Engelhardt, Loofs, Götze, Struckmann, Batiffol, Bardy) estiment que le changement obtenu pour notre chair et notre sang, c'est l'acquisition de l'immortalité. Prétendre qu'il est parlé ici de la simple digestion naturelle (Réville), c'est vouloir que Justin ait exprimé sous une forme presque incompréhensible une pensée très simple et sans intérêt. Au contraire, l'autre interprétation se justifie pleinement. Il est naturel que la chair du *Logos* incarné dont parle l'apologiste confère à celui qui la reçoit ses propriétés. Goguel, *op. cit.*, p. 275. Ce don est d'ailleurs celui sur lequel l'attention se porte alors avec complaisance : Justin est l'écho d'Ignace, *Eph.*, xx, 2 : φάρμακον ἀθανασίας; de la *Didaché*, x, 2 : ὅτι ἐπὶ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας. Cf. Joa., vi, 51-59.

A côté de cette immortalité du corps, se placent les effets proprement dits du sacrifice. Il loue Dieu et glorifie son nom. *Apol.*, LXV, 3; *Dial.*, xli, 1. Il lui rend grâces pour le bienfait de la création et la grâce de la rédemption. *Apol.*, LXV, 3, 4, 5; LXVII, 5; xli, 1; LXX, 4. Puisqu'il est agréable à Dieu et accepté par lui, *Dial.*, cxvii, 1, il est apte à obtenir à tous et à chacun ce qu'ils ont demandé pour eux et pour autrui : *bonne vie et salut*, *Apol.*, LXV, 1, et la continuation des dons pour lesquels le président a remercié. *Dial.*, xli, 1.

k) Par les diacres on envoie aux absents leur part du pain et du vin de l'eucharistie. *Apol.*, LXVII, 5, cf. *Apol.*, LXV, 4. — Cette coutume atteste combien la célébration de l'eucharistie est un rite de toute l'Église, accompli par le président au nom de chacun et auquel chacun doit participer.

l) La collecte. — C'est sans doute d'elle qu'il est parlé en la phrase finale de la description de l'eucharistie qui suit le baptême : « Ceux qui possèdent secourent tous ceux qui sont indigents. Nous nous assistons toujours les uns les autres. » LXVII, 1. La seconde relation est très claire, très précise : « Ceux qui sont dans l'abondance et qui veulent (bien le faire) donnent chacun ce qu'il veut selon son gré; ce qu'on recueille ainsi est porté à celui qui préside et il secourt les orphelins et les veuves, et ceux qui sont dans l'indigence par suite de la maladie ou de toute autre cause,

et ceux qui sont dans les chaînes et les étrangers qui sont de passage. Bref, il a cure de quiconque est dans le besoin. » LXVII, 6.

Le texte se suffit. Il y a des aumônes et non une agape. Elles ne sont pas obligatoires et chacun donne ce qu'il veut. Ce qui est recueilli par les collecteurs est porté par eux à celui qui préside, à l'évêque, et c'est lui qui secourt les malheureux de toute catégorie. L'acte est lié au sacrifice du pain et de la coupe. Il le complète et l'achève. Justin a mis en relief le côté social de l'eucharistie. L'assemblée est une cérémonie qui relie les fidèles entre eux. Cette union est favorisée par la rencontre en un même lieu de tous les chrétiens. Ils sont réunis en qualité de frères. Ils se donnent le baiser de paix et ainsi se réconcilient ou se rapprochent davantage s'il est besoin. Il y a communauté de foi. Tous prient ensemble pour tous, d'abord pour chacun des assistants, mais aussi pour les membres de l'Église qui sont absents. Le peuple entier s'unit au président qui fait les prières et l'action de grâces (l'eucharistie) au nom de chacun et de la collectivité; chacun et la collectivité répond : *Amen*. Tous les assistants participent à un même banquet spirituel, tous reçoivent le même aliment, le *Logos*, fait chair pour passer en notre chair. Cet aliment est envoyé aux absents afin qu'eux aussi soient unis à l'Église.

L'exercice de la charité se trouve donc tout à fait à sa place. Puisque les chrétiens sont frères, ils le deviennent davantage, ils fraternisent en mettant leur bien en commun. Ainsi encore ils observent le précepte du Maître : « Faites ceci en mémoire de moi. » A ses disciples Jésus a donné la nourriture de la cène, sa chair et sa personne. Les chrétiens offrent du pain et ils s'offrent eux-mêmes aux indigents.

Wetter, on le sait, veut aller beaucoup plus loin et faire de cette offrande le sacrifice chrétien primitif. Chacun, à l'origine, apportait pour la cène chrétienne les mets à consommer. Afin de prévenir ou de corriger les abus, dont parle I Cor., xi, 20 sq., on transforma ces libres apports individuels en une offrande collective et rituelle qui, devenant avec le temps toujours plus solennelle et se surchargeant d'actions de grâces, de *memento* des donateurs, de supplications pour eux et pour autrui, prit la forme d'un sacrifice. En ce passage on saisirait une trace du rite primitif, du sacrifice alimentaire.

En vérité, il est difficile de trouver une affirmation qui démente davantage les textes. Quiconque lit le *Dialogue* constate aussitôt que, pour Justin, le sacrifice, c'est l'action de grâces sur le pain et la coupe, que ce sacrifice est le seul prescrit, le seul agréable à Dieu. Ces affirmations sont répétées avec une insistance singulière et qui ne laisse place à aucun doute. D'autre part, si on étudie les deux récits de l'*Apologie*, on voit aussitôt que ce sacrifice de l'action de grâces du pain et de la coupe est terminé avant qu'ait lieu la collecte finale. Enfin, l'examen de cette dernière prouve qu'elle n'est pas un sacrifice. A cet acte de charité Justin ne donne même pas ce titre en un sens métaphorique, comme le font parfois l'Écriture et les écrivains catholiques anciens et modernes. Il ne parle que de *secours*, d'*assistance*, de *dons*, de *collectes*. Sont évités même les mots qui pourraient être équivoques, désigner soit un acte rituel, soit une œuvre charitable, par exemple le mot *offrir*. La collecte est d'ailleurs libre : donne qui veut. Il n'y a donc pas ici un sacrifice de l'assemblée chrétienne, une oblation de tous les fidèles.

Il est vrai qu'en un autre endroit de la même *Apologie*, au c. xiii, Justin opposant les coutumes chrétiennes aux usages juifs ou païens écrit : « On nous a en effet appris que cette seule manière de l'honorer est digne de lui : à savoir de ne pas détruire

par le feu ce qui a été créé par lui pour notre nourriture, mais de nous l'offrir pour nos besoins et ceux des pauvres et, l'âme reconnaissante, de le célébrer par des cérémonies spirituelles et des hymnes. » Mais, comme nous l'avons montré, il n'est pas certain que ce chapitre parle de l'eucharistie : l'opinion contraire semble bien établie. Peu importe d'ailleurs : On le voit par tout le contexte, les dons de Dieu que s'offre le chrétien à lui et à ses frères, au lieu de les offrir à Dieu, ce sont les animaux qu'il mange ou dont il donne une part au prochain, au lieu de les sacrifier, de les détruire par le feu. Rien ici ne permet de découvrir de prétendus sacrifices d'offrandes alimentaires qui auraient lieu à l'assemblée chrétienne. En ce texte, Justin « raille les sacrifices païens, les effusions de sang, les libations et les offrandes d'encens ; il leur oppose l'usage droit des créatures sanctifiées par la distribution des aumônes et les prières d'action de grâces au Créateur. Les offrandes alimentaires ne sont pas mentionnées. » Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne, dans Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. v, Louvain, 1927, p. 112. De ce que dit Justin des collectes qui suivent l'assemblée eucharistique, LXVII, 6, écrit Vælder, *op. cit.*, p. 132, on ne peut rien tirer en faveur de la théorie de Wetter.

Conclusion. — A l'assemblée chrétienne, les paroles prononcées par Jésus à la cène sont redites par le président sur le pain et sur une coupe de vin mélangé d'eau. Elles en font la chair du *Logos* incarné, le sang de Jésus crucifié. Ainsi est commémorée la mort du Sauveur pour les hommes. Cet acte est un sacrifice, celui qui a été prédit par Malachie et institué par Jésus, celui qui est en usage chez les chrétiens dans tout l'univers, le seul qui soit agréable à Dieu. C'est en effet celui qui loue et glorifie son nom, celui qui constitue l'action de grâces, l'eucharistie, pour tous les bienfaits, bienfaits de la création comme de la rédemption. C'est donc celui auquel les chrétiens assistent chaque dimanche, celui auquel on ne peut participer si on ne professe pas la vraie foi, si on n'a pas été baptisé, si on ne mène pas une vie conforme à la loi chrétienne. C'est celui auquel on rattache tous les grands actes de la nouvelle religion : lecture des saints Livres, homélie, prière collective de tous pour tous, réconciliation fraternelle, aumône en faveur des indigents. C'est celui auquel chacun communie, d'abord en s'unissant au président qui prie pour tous, et en répondant *Amen* à son action de grâces, mais plus encore en recevant de la main des diacres le corps et le sang du Christ, transmis aux absents eux-mêmes pour les unir à l'assemblée : ce pain et ce vin, chair incorruptible du *Logos*, font passer dans la chair des fidèles l'immortalité.

2^e *Affirmations de plusieurs apologistes de l'époque sur le caractère purement spirituel du sacrifice chrétien.* — Certains défenseurs de la cause chrétienne ont, comme saint Justin, déclaré que tout le culte, toutes les oblations des fidèles consistaient dans la prière ou la vertu. On a parfois voulu conclure de ce langage que, pour eux et leurs coreligionnaires, la cène n'était pas un sacrifice. Récemment encore, Wieland prétendait qu'Aristide et Athénagore n'avaient connu que l'offrande de la prière. *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 65. Il suffit de lire les textes pour découvrir la véritable pensée de ces apologistes.

Aristide (vers 140) déclare que Dieu « n'a nul besoin d'hosties, de libations ou d'autres objets visibles », *Apol.*, t. I, col. 881, dans *Texte und Untersuch.*, 1893, t. IV, fasc. 3, p. 6, 32.

Athénagore (vers 176-178) écrit : « Si nous n'offrons pas à Dieu les mêmes sacrifices que vous, c'est que le Père et créateur de toutes choses n'a nul besoin du

sang, de l'odeur ou de la fumée des victimes. Il est pour lui-même le parfum le plus suave, car on ne saurait ajouter à sa plénitude. Voulez-vous lui faire l'offrande la plus agréable de toutes ? Essayez de connaître celui qui a étendu les cieux et les a déroulés comme une sphère immense, qui a établi la terre comme un centre et réuni les eaux dans la mer, qui a séparé la lumière des ténèbres et orné d'étoiles le firmament, qui a fait produire toute semence à la terre, qui a créé les animaux et formé l'homme. Qu'est-il besoin d'hécatombes pour le Tout-Puissant ? Élevez vers lui des mains pures : c'est une victime non sanglante, un culte spirituel qu'il vous demande. » *Legel.*, XIII, P. G., t. VI, col. 916.

Apollonius (martyr sous Commode 180-192), dans l'apologie qu'il prononça devant le tribunal et qu'on croit avoir retrouvée, tient le même langage : « Je présente un sacrifice non sanglant et pur, moi et tous les chrétiens, au Dieu qui est le maître du ciel, de la terre et de tout ce qui a souffle de vie, sacrifice qui se fait surtout par des prières. » *Texte und Untersuch.*, t. XV, fasc. 2, c. VIII, p. 98. Il souhaite aussi que son juge offre à Dieu un sacrifice de prière et d'aumône, c. XLIV, p. 126.

Dans l'Épître à Diognète (II^e siècle?) on lit, c. III : «... Les Juifs en croyant que Dieu a besoin de leurs sacrifices font un acte d'extravagance plutôt que de religion. Car celui qui a créé le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment... n'a nul besoin de ce qu'il donne lui-même à ses créatures : celles-ci ne peuvent s'imaginer sans folie qu'elles lui rendent un service quelconque. Si donc les Juifs croient faire grand honneur à Dieu par le sang de leurs victimes, il ne me paraissent différer en rien de ceux qui accordent le même hommage à des divinités insensibles ; non moins que ces derniers, ils s'imaginent donner quelque chose à Dieu qui n'a besoin de rien. » Funk, *Patres Apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 394.

Minucius Félix (entre 175 et 197, si on estime l'Octavius antérieur à l'Apologétique de Tertullien ; — après cette date, si on admet l'hypothèse contraire) fait une observation semblable. « Offrirai-je au Seigneur comme hosties et victimes ce qu'il a produit à mon usage de telle sorte que je lui renvoie son bienfait ? C'est de l'ingratitude. Puisque l'hostie à offrir c'est une âme bonne, une intelligence pure et un langage sincère, celui donc qui observe l'innocence, supplie Dieu. Qui respecte la justice, présente à Dieu une libation ; qui s'abstient de la fraude, se rend Dieu propice et qui arrache un homme au péril, immole la meilleure victime. Voilà nos sacrifices, voilà ce qui est voué à Dieu. » *Oct.*, XXXII, P. L., t. III, col. 354.

On le voit à la seule lecture, ces textes n'établissent nullement que la cène chrétienne n'est pas un sacrifice. Ils affirment que Dieu n'a besoin ni de sang, ni de libations, ni d'aucun être matériel ; que nous n'avons pas à lui rendre ce qu'il a tiré du néant pour notre usage ; que nul objet sensible n'est digne de sa majesté ; qu'en un mot rien de créé ne saurait lui être offert (Aristide, Athénagore, Épître à Diognète, Minucius Félix). Mais à la cène, les chrétiens ne présentent pas à Dieu du pain vulgaire et une coupe banale de vin. C'est la chair, c'est le sang du Fils de Dieu et non ceux d'une créature qui sont l'objet de l'oblation. On n'attribue donc pas au Très-Haut le désir ou le besoin de se nourrir à la manière des mortels. On n'a pas la prétention de l'enrichir d'un objet qui lui manque, de lui rendre le plus léger service ou d'augmenter sa perfection, son bonheur. On ne rejette aucun de ses bienfaits : le chrétien communique à la chair et au sang du Christ en les offrant à Dieu. Les apologistes ne condamnent donc nullement le sacrifice de l'autel.

De même, s'ils s'accordent à désapprouver toute oblation sanglante, toute offrande faite par la main des hommes (Athénagore, Apollonius, Épître à Diognète), ils ne disent rien qui désapprouve le rite en sage dans l'assemblée chrétienne, rite qui ne comporte la mise à mort d'aucun être vivant, rite qui requiert sans doute l'action d'un officiant créé, mais qui pourtant s'opère en réalité, comme le dit saint Justin, par Jésus-Christ et en son nom.

Enfin, l'éloge par les apologistes de sacrifices non sanglants et d'oblations mentales, l'affirmation que pour les chrétiens l'unique offrande c'est la prière, la foi ou d'autres vertus (Athénagore, Apollonius, Minucius Félix) ne contredisent nullement la thèse de l'existence du sacrifice de la messe. Des hommes Dieu n'attend et il ne peut obtenir que des supplications, des louanges et des actes de vertus. Déjà sous l'Ancienne Loi, on les appelait des sacrifices et les apologistes en leur donnant ce nom ne faisaient que commenter nos saints Livres. Dans l'eucharistie il y a aussi une opération morale, l'acte par lequel on offre la chair et le sang de Jésus; on peut donc l'appeler une prière, car c'est par une prière qu'elle s'accomplit. Ce qui est agréable à Dieu, ce n'est pas le corps en tant que corps, le sang comme sang, mais ce corps et ce sang unis à l'âme de Jésus, à ses dispositions intérieures, à sa sainteté. Enfin les fidèles et l'officiant lorsqu'ils assistent à cet acte ou en sont les ministres ne peuvent plaire à Dieu que s'ils se présentent avec leur foi, leur piété, leur vertu. Cf. Lebreton, *Diction. apolog.*, art. *Eucharistie*, t. 1, col. 1576-1577. De la Taille, *op. cit.*, p. 228-229; Lamiroy, *op. cit.*, p. 269 sq.; Brinktrine, *op. cit.*, p. 111 sq.

On est bien obligé d'admettre la justesse de ces remarques si on se souvient du langage de saint Justin. Lui aussi, il s'exprime comme les autres apologistes et cependant pour lui l'eucharistie est un sacrifice, celui qui remplace les oblations rituelles de l'Ancienne Loi et qui a été institué par Jésus-Christ. Bien plus, comme on l'a fait justement remarquer, on trouverait chez des écrivains chrétiens postérieurs d'un ou de plusieurs siècles et qui, de l'aveu de tous, voient dans la messe un sacrifice proprement dit et non pas seulement une prière, des déclarations tout à fait semblables à celle des apologistes sur le culte purement spirituel des chrétiens. De la Taille, *op. cit.*, p. 228, nomme par exemple saint Basile, saint Grégoire de Naziance, saint Ephrem, Théodoret et, parmi les Latins, saint Hilaire et Zénon de Vérone.

Pourtant une question se pose. A ceux qui les accusent de n'avoir pas de sacrifice, pourquoi les apologistes ne répondent-ils pas : Nous en avons un, l'eucharistie?

Recourir à la loi de l'arcane parut longtemps commode. Mais son existence à cette époque n'est pas démontrée. Voir Batiffol, art. *ARCANE*, t. 1, col. 1738 et sq. D'ailleurs, Justin ne cachait rien à personne. On peut toutefois admettre que, par prudence ou religion, d'autres apologistes se tenaient sur la réserve et craignaient de livrer les choses saintes aux chiens. Il faut avouer d'ailleurs qu'il n'était pas facile d'expliquer à des païens comment l'eucharistie était un sacrifice. Aux fidèles des idoles qui leur offraient des mets ou des parfums pour les satisfaire ou capter leur bienveillance, comment faire comprendre l'oblation à un Dieu invisible d'un corps invisible et mis à mort depuis des années? La réplique eût aussitôt surgi : Ce sacrifice n'en est pas un.

Il est une dernière explication. L'histoire est d'accord avec la théologie catholique pour affirmer que les chrétiens ont peu à peu acquis des connaissances progressivement plus claires et moins imprécises, plus explicites et moins discutées de vérités révélées dès

l'origine, mais qui n'étaient pas textuellement affirmées dans l'Écriture ou enseignées en termes exprès par les Apôtres. A l'époque des premiers apologistes, les fidèles possédaient les écrits de Malachie, les évangiles et les lettres de saint Paul. Dès l'origine, les chrétiens rompaient le pain et participaient à la coupe eucharistique, ils le faisaient en mémoire de Jésus pour rendre grâces, commémorer la passion et participer au corps et au sang immolés sur la croix. De ces textes, de cet usage, Justin et Irénée concluaient sans hésiter que le repas religieux chrétien est un sacrifice proprement dit. Leur langage prouve que beaucoup de leurs contemporains tiraient la même conclusion. Mais ce corollaire se dégageait-il avec la même évidence dans l'esprit de tous les fidèles? Puisque ni l'Écriture, ni le symbole de foi ne disaient en termes formels : *L'offrande du pain et du vin par l'évêque ou le prêtre est un sacrifice*, il est tout naturel d'admettre que cette vérité n'était pas alors aussi clairement perçue, aussi explicitement admise, aussi universellement professée qu'elle le deviendra un peu plus tard, par exemple à l'époque de saint Cyprien. Si donc certains apologistes ne l'opposaient pas aux païens, c'était peut-être parce qu'eux-mêmes ne la connaissaient pas avec certitude, ou parce que cette notion n'étant pas explicitement professée par tous, ils ne pouvaient la présenter comme la pensée commune à tous ceux qu'ils défendaient. Brinktrine, *op. cit.*, p. 126.

Au contraire, ils devaient tout naturellement être portés à réfuter leurs adversaires en leur montrant que la Divinité ne réclame ni nourriture ni parfum. Cette idée leur était très familière. On la trouve en des textes scripturaires d'une ironie et d'une force inoubliables pour qui les a lus. Ps. *XLIX* (Vulg.) 8-14; L, 17-18; Is., I, 12-13; Jerem., VI, 20; Amos, V, 22.

Venus du judaïsme ou du monde païen, les premiers chrétiens devaient se répéter souvent à eux-mêmes ces pensées pour se démontrer qu'en réalité ils n'étaient pas athées. De semblables notions se trouvaient d'ailleurs chez les philosophes grecs, surtout chez les stoïciens. Cf. Rohr, *Griechentum und Christentum*, dans *Bibl. Zeitfragen*, v^e Folge, fasc. 8, p. 16 sq., Munster, 1912; Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, dans *Beiträge zur Geschichte des Mittelalters* de Baumker, t. XIII, fasc. 2-4, p. 238 sq., Munster, 1914. Or, les apologistes de cette époque étaient moins des avocats que des philosophes. Donc ils philosophaient, aux païens ils opposaient les penseurs païens : c'était de bonne guerre. Aucun moyen ne leur paraissait meilleur pour fermer la bouche aux ennemis du nom chrétien. Brinktrine, *op. cit.*, p. 125.

3^o *Saint Irénée* († vers 202-203; le *Contra hæreses* a été composé entre 180 et 198).

1. *Les textes*. — L'évêque de Lyon est amené à parler à plusieurs reprises du sacrifice chrétien, mais il est quelques passages où il en traite *ex professo*.

a) *Cont. hæres.*, I, IV, c. XVII, n. 4-6, P. G., t. VII, col. 1023-1024. — Le texte est tout à fait classique et de capitale importance : Les Juifs n'ont pas compris quels sacrifices Dieu réclamait, mais Jésus par l'institution de l'eucharistie a enseigné la nouvelle oblation. En recommençant le geste du Maître, l'Eglise réalise la prophétie de Malachie.

b) *Cont. hæres.*, I, IV, c. XVIII, n. 1-6, col. 1024-1029. — Le texte est plus important encore, car il esquisse toute une théorie du sacrifice, soit en général, soit chez les Juifs, soit chez les chrétiens. L'offrande faite à Dieu ne vaut que pour autant qu'elle est le signe des dispositions intérieures. En particulier elle doit manifester une foi parfaite et sans contamination d'hérésie. Les diverses aberrations doctrinales des sectes contemporaines sont en contradiction avec les pratiques mêmes du sacrifice eucharistique.

c) *Cont. hæres.*, I, IV, c. xxxiii, 2, col. 1073. — Incompatibilité entre le marcionisme et la doctrine sur l'eucharistie.

d) *Cont. hæres.*, I, V, c. II, 2-3, col. 1124-1127. — Incompatibilité entre les hérésies qui nient la résurrection de la chair et la doctrine sur l'eucharistie.

A ces textes il convient d'ajouter la *Lettre au pape Victor*, relative à l'affaire quartodécimane, conservée par Eusèbe, *H. E.*, I, V, c. xxiv, n. 12 sq., *P. G.*, t. xx, col. 500 sq. Elle rapporte la visite faite par Polycarpe au pape Anicet et comment, malgré la persistance du dissentiment sur la question pascalle, *ἐκοινωνήσαν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ*, ce que l'on traduit d'ordinaire : « Anicet céda (la célébration de) l'eucharistie à Polycarpe. » — La même lettre rapporte que les anciens papes assaient en bons rapports avec les tenants de l'usage asiatique et leur envoyaient l'eucharistie. *Ibid.*, col. 505.

2. *Doctrine de saint Irénée.* — a) *Analyse : les diverses affirmations doctrinales.* — Relevons d'abord les affirmations de saint Irénée sur le sens desquelles aucune discussion ne semble possible. Dans le rite chrétien de l'eucharistie figurent du pain et une coupe. *Cont. hæres.*, IV, xvii, 5; xviii, 4; xxxiii, 2; V, II, 2. Celle-ci contient du vin. Irénée parle du *cep de la vigne* qui produit la matière de l'eucharistie. V, II, 3. A ce vin est ajouté un autre élément qu'Irénée ne nomme pas, mais qui évidemment est de l'eau : il parle plusieurs fois du *mélange* de deux liquides dans la coupe. IV, xxxiii, 2; V, II, 3. Déjà il voit dans le vin une figure de la divinité; l'eau représente sans doute à ses yeux le siècle, la nature humaine. V, I, 3.

L'évêque de Lyon le répète au moins trois fois : « Le pain provenant de la terre et recevant l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais l'eucharistie, composée de deux éléments, l'un terrestre et l'autre céleste. » IV, xviii, 5. « Le calice avec son mélange et ce dont on a fait du pain reçoivent la parole de Dieu et deviennent l'eucharistie, corps du Christ. » V, II, 3. « Le cep de vigne et le grain de blé donnent des mets qui recevant la parole de Dieu deviennent l'eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ. » V, II, 3. Sur le sens des mots « parole ou invocation de Dieu », voir art. ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE, t. V, col. 233. Ce qui est sûr, c'est que l'effet produit ne saurait être attribué à la récitation de n'importe quelles paroles. Il y a « une prière arrêtée et traditionnelle ». Batiffol, *op. cit.*, p. 182. Il semble nécessaire d'admettre qu'elle est la même partout, puisque Polycarpe, évêque de Smyrne, venant à Rome peut y être invité par l'évêque de cette ville Anicet à y célébrer l'eucharistie à sa place. *Lettre d'Irénée à Victor*.

Les mots déjà cités nous apprennent ce qu'est l'eucharistie : *Le corps et le sang du Christ*. V, II, 3. Cette affirmation se retrouve encore ailleurs. « Le Seigneur a déclaré, écrit saint Irénée, que le pain est son corps, le calice son sang. » IV, xxxiii, 2. L'évêque de Lyon reproduit les mots de I Cor., x, 16 : « La coupe est communion à son sang, le pain communion à son corps. » V, II, 2. Deux lignes plus loin, on trouve une affirmation semblable, en termes plus expressifs encore, si c'est possible : « Jésus l'a déclaré : le calice... est son propre sang, le pain... son propre corps qui nourrit notre corps. » V, II, 2. Dans le paragraphe qui suit, l'affirmation revient quatre fois : l'eucharistie est appelée « corps du Christ », il est affirmé que notre chair est « nourrie du corps et du sang du Seigneur », que notre nature s'alimente à « la coupe qui est son sang » et croît par le pain « qui est son corps » ; enfin de nouveau l'eucharistie est appelée corps et sang du Christ. V, II, 3. Sur le sens précis de ces mots, voir ici art. EUCHARISTIE, col. 1129-1130, de plus Struck-

mann, *op. cit.*, p. 66-88; Batiffol, *op. cit.*, p. 173-183. La présence réelle du corps et du sang du Christ n'est pas douteuse.

Un tel rite n'a pu être institué que par le Christ. Irénée l'affirme : « Jésus prit du pain... rendit grâces en disant : Ceci est mon corps; il saisit ensuite la coupe... et déclara qu'elle était son sang. » IV, xvii, 5. La même affirmation se retrouve en deux autres passages, IV, xxxiii, 2, et V, II, 2. C'est ainsi que le Christ enseigna aux apôtres l'oblation du *Nouveau Testament*, leur donna le moyen d'offrir à Dieu les prémices de ses créatures. IV, xviii, 1. Dieu veut que nous lui fassions cette offrande, IV, xviii, 6; il faut donc que nous la lui présentions. IV, xviii, 1.

L'Église obéit à cette prescription. Ayant reçu des apôtres cette oblation, elle la présente dans tout l'univers. IV, xvii, 5. Seule elle peut l'offrir. Ni les Juifs, ni les hérétiques ne sont aptes à faire cette oblation, IV, xviii, 3, qui est vraiment « l'offrande de l'Église », IV, xviii, 2, 5, 6. Par cette manière de parler, Irénée n'entend pas signifier que chaque chrétien peut consacrer l'eucharistie, puisqu'à Rome, c'est l'évêque Anicet ou son délégué, un autre chef d'Église, Polycarpe de Smyrne, qui fait l'opération. L'eucharistie est envoyée non par des particuliers à des particuliers, mais par des presbytres, ceux de Rome, aux fidèles des Églises quartodécimanes, qui étaient de passage dans la ville. Et Irénée nomme « ceux qui dirigent l'Église » : Anicet, puis Hygin, Télesphore, Xystus. *Lettre à Victor*. fr. III. Le rôle de la hiérarchie et ses droits sont ainsi expressément signalés. Mais, parce que l'offrande est faite au nom de tous, elle apparaît comme celle de l'Église, et Irénée peut dire d'elle : « Nous la présentons, elle est notre oblation à chacun. »

C'est un sacrifice. Les termes déjà cités le prouvent. Les mots *offrir* et *oblation* si fréquemment employés par saint Irénée désignent vraiment chez lui un acte rituel et ils doivent s'entendre au sens littéral et technique, en usage chez les Juifs et dans le monde contemporain d'Irénée. Ces offrandes succèdent aux sacrifices d'Israël, IV, xvii, 5, et peuvent leur être assimilés : « Il y avait chez les Juifs oblation et il en est de même chez les chrétiens; il y avait des sacrifices dans le peuple de Dieu et il y en a dans l'Église. La qualité seule est changée... Ce qui a été réprouvé, ce n'est pas l'acte d'offrir. » IV, xviii, 2. L'oblation chrétienne est celle qu'avait prédite Malachie, IV, xvii, 5, le « sacrifice pur » et qui doit être offert dans l'univers entier pour glorifier Dieu dans toutes les nations. IV, xvii, 6; xviii, 1, 3. C'est aussi « l'oblation du Nouveau Testament », IV, xvii, 5, donc celle qui primitivement a fondé et qui maintenant commémore l'alliance conclue dans le sang de Jésus entre Dieu et son peuple nouveau.

Aussi ce sacrifice glorifie-t-il le Père par Jésus-Christ. IV, xvii, 6. Notre offrande rend honneur à Dieu et lui prouve notre affection. IV, xviii, 2. Par elle, nous lui faisons *action de grâces* pour ses bienfaits, IV, xvii, 1, xviii, 1, 3, 4, 6, en lui présentant les prémices des créatures, IV, xviii, et même en lui donnant tous nos biens. IV, xviii, 2.

Mais offrir ainsi au Très-Haut un tribut qui lui est agréable, c'est pour nous-même un honneur et un profit, IV, xviii, 1, 3; en retour, Dieu nous accorde ses bienfaits. IV, xviii, 6. Ainsi le sacrifice *sanctifie* la création, IV, xviii, 6; en y participant par la communion, notre chair reçoit la vie et l'immortalité. V, II, 3. Cette dernière vérité est une de celles sur lesquelles l'évêque de Lyon insiste davantage. Enfin le sacrifice symbolise et entretient l'unité de l'Église. *Lettre au pape Victor*.

Pour que ses heureux effets soient obtenus, des

dispositions morales sont nécessaires. Comme don de l'Église, le sacrifice nouveau est agréable à Dieu, car elle l'offre « avec simplicité ». IV, xviii, 4. Il n'y a pas opposition entre sa croyance et son sacrifice, contrairement à ce qui se passe chez les sectes hérétiques. IV, xviii, 5. A leur tour, les fidèles doivent offrir les prémices des créatures avec une doctrine pure et une foi sans hypocrisie, une ferme espérance et une ardente charité. IV, xviii, 4. Il faut qu'ils craignent Dieu et qu'ils aient à l'égard du prochain les sentiments requis. Enfin, ils sont tenus de présenter leurs oblations non à la manière des esclaves, mais comme des enfants, avec joie, et générosité, librement. IV, xviii, 2. Dieu veut qu'ils offrent ainsi fréquemment et sans cesse leurs dons à l'autel et dans le temple du ciel. IV, xviii, 6.

Sur les rites de l'assemblée chrétienne, Irénée ne donne pas beaucoup d'indications. Voir Fortescue, *op. cit.*, p. 36, 37. Il met en relief les trois principaux actes : l'offrande, la récitation de la parole de Dieu qui fait du pain le corps du Christ, et enfin la communion qui donne l'immortalité à notre chair.

b) *La conception du sacrifice chrétien dans Irénée : erreurs de Renz, Wetter et Wieland.* — Il serait difficile de contester ce que nous venons de relever. Tout est parole formelle de saint Irénée lui-même. Mais un problème difficile se pose : Qu'est-ce qui constitue pour lui le sacrifice pur de la Nouvelle Loi ?

Parce que l'évêque de Lyon répète avec insistance que l'eucharistie donne à notre chair l'immortalité, Renz, *op. cit.*, t. 1, p. 191 sq., conclut que pour lui le sacrifice est dans le repas, ou du moins dans sa préparation. Nulle part on ne trouve dans Irénée pareille proposition. A coup sûr, il se plaît à montrer dans le corps du Christ un principe de résurrection et de vie éternelle pour notre chair. V, ii, 2-3. Mais il signale en cette efficacité un fruit de la communion et non un sacrifice. Au contraire, tout lecteur des c. xvii et xviii du l. IV ne peut s'empêcher d'observer qu'Irénée parle sans cesse d'*oblation*, et que ce mot est pour lui synonyme de *sacrifice*. Il le dit d'ailleurs en termes formels : « Jésus prit du pain, rendit grâces et dit : ceci est mon corps. De même il saisit la coupe et déclara qu'elle était son sang. C'est ainsi qu'il enseigna la nouvelle oblation du Nouveau Testament et qu'il donna le moyen d'offrir à Dieu les prémices de ses créatures. C'est de cet acte que parle le prophète Malachie lorsqu'il prédit le sacrifice pur et universel. » Cf. Rauschen, *op. cit.*, p. 68. Il serait facile d'apporter d'autres preuves à l'appui de cette proposition.

Un second problème se pose aussitôt : Quel est l'objet ainsi offert à Dieu ? Afin d'établir que le sacrifice chrétien primitif était une simple oblation alimentaire, l'offrande des mets nécessaires au repas sacré des fidèles ou utiles aux indigents, Wetter, *Das christliche Opfer*, Göttingue, 1922, p. 92 sq., croit pouvoir s'appuyer sur le témoignage de saint Irénée, IV, xvii, 5-6 ; xviii, 4, 5, 6.

Mais il est évident pour tout lecteur des textes allégués que l'évêque de Lyon ne fait pas offrir à Dieu le simple sacrifice des aliments qui sont présentés au Très-Haut. *Le pain devenu le corps, la coupe devenue le sang du Seigneur*, telle est, d'après Irénée, la nouvelle oblation du Nouveau Testament. IV, xvii, 5. Il ajoute que le sacrifice pur prédit par Malachie fait glorifier Dieu par Notre-Seigneur dans tout l'univers, IV, xvii, 5-6 : de telles expressions ne s'expliquent pas si l'offrande des chrétiens consiste uniquement dans la présentation de mets utiles au repas collectif des fidèles. Les chrétiens, dit encore Irénée, offrent au Seigneur « tout ce qui est à eux », IV, xviii, 2 : ces mots ne sont pas d'une interprétation facile, mais il est sûr qu'ils désignent tout autre chose que le sacrifice d'un peu de

et de pain vin. Autre opposition entre ce texte et l'interprétation de Wetter : les buts assignés à l'offrande chrétienne, honorer Dieu, lui rendre grâces et lui témoigner de l'affection, IV, xviii, 1-4, diffèrent de la fin proposée par le critique moderne : apporter les mets de la cène. Et puis, comment expliquer l'invitation faite aux chrétiens de faire parvenir leurs dons « sur l'autel céleste », IV, xviii, 6, s'ils n'offrent que du pain et du vin ! Sans doute, Irénée parle sans cesse de l'oblation des prémices ; mais il ajoute aussitôt que ces créatures deviennent le corps et le sang du Seigneur, et c'est ainsi en qualité de *prémices* du monde régénéré qu'elles sont présentées à Dieu. Ce mot convient à merveille pour désigner le Christ, « premier-né d'un grand nombre de frères », Rom., viii, 29, « premier-né de toute créature », Col., i, 15, « premier-né d'entre les morts », Col., i, 18, « premier-né du Père introduit par lui dans le monde ». Hebr., i, 6. Ce n'est pas au pain et au vin en tant que créatures que convient ce terme de *prémices* auquel Irénée semble attacher tant d'importance. De la Taille, *op. cit.*, p. 209-212.

Pourtant, au c. xviii du l. IV, s'il faut en croire Wetter, Irénée semble ne plus penser au corps et à sang du Christ. IV, xviii, 3 sq. Il ne le mentionne plus. Les fidèles deviennent les sacrificateurs. *Si quis... offerre tentaverit.* Mais il n'est pas possible d'isoler deux ou trois phrases de tout ce qui les précède et des autres affirmations très claires d'Irénée sur l'offrande de l'eucharistie, corps et sang du Seigneur. Au reste, l'évêque de Lyon n'affirme nullement ici que tout chrétien est prêtre. En ce morceau il traite des dispositions intimes nécessaires au fidèle pour que son oblation soit agréée de Dieu : donc, il est naturel qu'à cet endroit Irénée ne parle pas du corps et du sang du Christ. Si, en quelques phrases, il ne parle plus de la chair du Sauveur, ce n'est nullement pour lui substituer le pain et le vin, mais bien pour exposer soit les enseignements de l'Écriture, soit des principes moraux sur ce qui donne sa valeur au sacrifice. Wetter lui-même d'ailleurs semble s'en apercevoir, et il avoue que dans Irénée on trouve en germe toute la doctrine sur le sacrifice. Voir Coppens, *op. cit.*, p. 109-110, 119.

Wieland a bien compris que, pour Irénée, les prémices à offrir, c'est le pain et le vin devenus le corps et le sang du Christ. Mais il accuse l'évêque de Lyon d'avoir été un novateur. Avant lui, on ne connaissait qu'un sacrifice véritable et proprement dit, celui de la croix, une seule victime et un seul prêtre, le Christ. Les fidèles n'offraient que des oblations spirituelles : actions de grâces, prières, vie sainte. Le corps et le sang du Christ n'étaient pas présentés à Dieu par l'homme, mais donnés par Dieu à l'homme. Avec saint Irénée tout change : il fait abstraction de la mort du Christ sur la croix. Désormais le chrétien devra présenter à Dieu un objet visible ; ce sera le pain et la coupe, corps et sang du Christ, prémices de la nature régénérée.

Soutenir que saint Irénée oublie le mystère de la croix ou ne fait pas à la rédemption la place qui lui revient, c'est nier l'évidence. Nous n'avons pas à exposer ici la soteriologie de l'évêque de Lyon : elle n'est pas laissée dans l'ombre, forme un tout important et se rattache à l'enseignement soit des Livres saints, soit des premiers écrivains chrétiens.

Même quand saint Irénée parle de l'eucharistie et de l'offrande des prémices, il se garde bien d'oublier la croix. Deux fois il le déclare : le pain et le vin, corps et sang du Christ sont l'oblation du Nouveau Testament. IV, xvii, 5. Ces mots rappellent évidemment les paroles de Jésus au repas d'adieu : « Ceci est la coupe de l'alliance. » Irénée fait allusion au sang du Calvaire dans lequel fut scellé le pacte conclu entre

Dieu et son nouveau peuple. C'est encore à ce mystère que pense l'évêque de Lyon quand il compare les sacrifices des Juifs à ceux des chrétiens : les premiers étaient des oblations d'esclaves, les seconds sont des offrandes de créatures libres. Or, on sait que d'après saint Irénée la rédemption a payé la rançon de notre liberté. Il faut donc admettre que, dans sa pensée, le sacrifice chrétien de prémices est celui qu'offre un monde racheté par le Christ. Il n'aurait pas été possible sans l'incarnation et la mort du Seigneur. Irénée lui-même d'ailleurs affirme la connexion des mystères du salut et de l'eucharistie : « Si la chair n'est pas sauvée, le Seigneur ne nous a pas rachetés avec son sang, et ainsi la coupe de l'eucharistie n'est pas communion à son sang. » Irénée insiste sur cette pensée. Il la répète deux fois encore au même endroit : « Le Verbe de Dieu vraiment incarné nous a rachetés en son sang... Nous avons en Jésus par son sang la rédemption avec la rémission des péchés. » V, II, 2. On voit par ce développement que l'offrande de l'eucharistie fait passer dans la chair et le sang de l'homme, avec la chair et le sang du Rédempteur les fruits de sa mort : la vie éternelle.

Il reste vrai qu'Irénée parle sans cesse de la création. Il ne peut pas dire que nous offrons à Dieu quelque chose, et il est incapable de mentionner l'eucharistie sans faire observer que cette oblation, ce corps et ce sang du Christ, viennent du pain et du vin, de fruits de notre sol, d'êtres de notre monde, tirés du néant par Dieu et qui lui appartiennent. — Cette insistance, qui est une véritable nouveauté, s'explique fort bien. Irénée écrit contre des hérétiques. Certains, les marcionites, prétendaient que le Père n'était pas l'auteur de ce monde. Irénée leur pose cette question : « Pourquoi faites-vous l'eucharistie ? Pourquoi offrez-vous au Père ce qui n'est pas à lui, des êtres de notre monde créé, et dont vous semblez croire qu'il est cupide ? » D'autres hérétiques, les valentiniens, vilipendaient notre univers qui serait œuvre de faiblesse, d'ignorance et de passion : mais alors, leur fait observer l'évêque de Lyon, puisque l'eucharistie est une de ces créatures que vous méprisez, pourquoi l'offrez-vous à Dieu ? Le grand adversaire des gnostiques est hanté par le souvenir de ces erreurs, voilà pourquoi il fait ce à quoi n'avaient pas besoin de penser les écrivains antérieurs : il ne nomme ni les dons ni l'eucharistie sans ajouter : « ils sont partie de la création, et partant ils condamnent votre erreur. »

Aux hérésies nouvelles, Irénée oppose donc une manière toute nouvelle de présenter une doctrine des plus anciennes et que le christianisme avait héritée des Juifs, celle de la création. Les écrivains antérieurs ne l'oublent pas. La *Didachè*, x, 3, invite le communiant à remercier « le Maître tout-puissant qui a créé l'univers » ; saint Justin nous apprend aussi que le président adressait louange et gloire au « Père de l'univers », I *Apol.*, LXV, 3 et « rendait grâce à Dieu de ce qu'il a créé le monde ». *Dial.*, XLII, 2.

Tout ce qu'on découvre en Irénée d'ailleurs, on le trouve chez ses devanciers. L'eucharistie se compose de pain et d'une coupe de vin (*Didachè*, Ignace, Justin), mélangé d'eau (Justin) ; qui au cours d'un acte liturgique accompli par la hiérarchie légitime (*Didachè*, Clément, Ignace, Justin) reçoivent la parole de Dieu (Justin) et deviennent ainsi corps et sang du Christ (*Didachè*, Ignace, Justin) pour être de par sa volonté (Clément, Justin) le sacrifice (*Didachè*, Justin) prédit par Malachie, sacrifice pur et universel (*Didachè*, Justin), sacrifice qui succède aux oblations d'Israël (Clément, Justin), sacrifice qui honore Dieu et lui rend grâce (*Didachè*, Clément), sacrifice qui assure ses bienfaits (*Didachè*, Clément, Ignace, Justin) et en particulier l'immortalité du corps (*Didachè*, Ignace,

Justin) aux fidèles bien disposés (*Didachè*, Ignace, Justin). Irénée n'est donc pas le novateur, le révolutionnaire imaginé par Wieland. Il apparaît ce qu'il se montre toujours : le fidèle disciple du passé, de Polycarpe et des presbytres asiates, « l'homme par excellence de la tradition ». Tixeront, *op. cit.*, p. 261.

c) *La conception du sacrifice chrétien dans Irénée : première synthèse doctrinale.* — Mais, on ne peut hésiter à le reconnaître. Il y a de l'inédit en saint Irénée : la première synthèse dogmatique et morale de toutes les données éparses qu'on recueille chez ses devanciers. Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Eglise latine*, Paris et Lyon, 1894, p. 8. Il pose des principes sur le sacrifice, en montre l'application dans l'Ancien Testament, puis chez les chrétiens.

a. *Principes généraux sur les sacrifices.* — A un roi, on offre des dons pour lui faire honneur et lui témoigner de l'affection. Dieu est l'auteur, le maître du monde. Certes, il n'a nul besoin de nos présents, Irénée ne cesse de le redire, mais nous avons besoin de lui offrir quelque chose, afin de n'être ni ingrats ni stériles. IV, XVIII, 1-6. Ainsi nous sommes tenus de l'honorer, de rendre grâce à sa souveraineté, de lui prouver notre amour. IV, XVIII, 1, 2, 6. Il faut donc que l'homme ne se présente pas devant le Très-Haut les mains vides : nous devons lui offrir les prémices de la création. IV, XVIII, 1. Puisqu'il n'a que faire de nos présents, ce qui leur assure de la valeur, ce sont nos sentiments. Les sacrifices sont purs auprès de Dieu et ils le glorifient, s'ils sont offerts avec innocence et simplicité, sans hypocrisie, IV, XVIII, 1, 3 ; car ils sont alors à ses yeux les présents d'un ami. IV, XVIII, 3. Fussent-ils accomplis extérieurement de la manière la plus parfaite, si l'âme qui les offre est coupable, ces oblations ne peuvent qu'être réprouvées : c'est comme si, au lieu d'immoler un veau, elle sacrifiait un chien. IV, XVIII, 3. — Quand, au contraire, les dispositions intérieures sont ce qu'elles doivent être, l'homme retire pour lui-même du profit de son sacrifice. IV, XVIII, 6. Pour ce second motif encore nous devons faire des offrandes : il importe que nous ne nous privions pas des fruits à recueillir de nos dons. D'abord il est glorieux pour nous de voir nos présents agréés de Dieu. Quelque chose de l'honneur qui est rendu au Créateur, revient à la créature. Puis, par le fait qu'il rend grâce, l'homme trouve grâce. IV, XVIII, 1. Accueillies auprès de Dieu, nos bonnes œuvres nous obtiennent en récompense ses bienfaits. Ainsi on voit comment le sacrifice non seulement remercie le Très-Haut, mais sanctifie la créature. IV, XVIII, 6. Il y a là un nouveau motif pour lequel il doit être accompagné des dispositions intérieures convenables. En vain l'acte rituel est accompli selon toutes les prescriptions du cérémonial, si nous sommes coupables, il ne trompe pas Dieu qui connaît les sentiments des cœurs. Si donc le péché habite en une âme, si l'homme ne craint pas le Seigneur et n'aime pas ses semblables, comme il le doit, loin de lui être utile, l'oblation en apparence la plus parfaite ne peut que lui devenir nuisible, le rendre plus coupable et faire de lui son propre meurtrier. IV, XVIII, 3. Car ce n'est pas le sacrifice qui sanctifie l'homme, c'est la conscience pure de l'homme qui sanctifie le sacrifice. IV, XVIII, 3.

b. *Le sacrifice de l'Ancien Testament.* — Saint Irénée montre comment se vérifiaient sous l'Ancienne Loi ces prescriptions. Dieu agréa le sacrifice d'Abel offert avec simplicité et justice ; au contraire, il se détourna des oblations de Caïn, à cause de la jalousie et de la malice de son cœur. IV, XVIII, 3. Chez les Juifs il voulut qu'il y eût des sacrifices, afin de leur apprendre comment ils devaient le servir. IV, XVIII, 6. Mais ce

qu'il désirait obtenir d'eux, ce n'était pas tant les holocaustes et les oblations que la foi et l'obéissance, la justice et la miséricorde. Il le leur rappela par les prophètes, IV, xvii, 4, et leur annonça par Malachie le sacrifice pur de l'avenir. IV, xvii, 5. Lui-même leur reprocha l'hypocrisie dont ils faisaient preuve en lui offrant des dons extérieurement convenables, alors que leur conscience était souillée. IV, xviii, 3. Ils le mirent à mort, aussi demeurent-ils incapables d'offrir désormais des sacrifices, puisque leurs mains sont pleines de sang, et puisqu'ils n'ont pas reçu le Verbe qui s'offre à Dieu. IV, xviii, 4. Le sacrifice juif a donc cessé. IV, xvii, 4.

c. *Le sacrifice des chrétiens.* — Mais Dieu n'a pas repoussé les offrandes et les sacrifices. Comme il y en avait chez les Juifs, il doit y en avoir chez les chrétiens. IV, xvii, 2. Jésus a institué l'oblation du Nouveau Testament, xvii, 5, lorsqu'il a dit sur du pain : « Ceci est mon corps », sur une coupe de vin trempé : « Ceci est mon sang. » IV, xviii, 5. C'est ainsi qu'il apprit à ses disciples le moyen de lui offrir « les prémices de ses créatures ». IV, xvii, 5. Saint Irénée ne se lasse pas de répéter cette affirmation. Il la prouve : le pain et le vin sont pris dans le monde créé, où ils sont à notre usage. La parole de Dieu est prononcée sur eux et ils deviennent l'eucharistie, corps et sang du Seigneur. IV, xviii, 5. Puisque c'est elle qu'on offre à Dieu, nous lui présentons vraiment un de ses bienfaits, IV, xviii, 5; les prémices des créatures, IV, xviii, 4, etc., ce qui est le plus apte à représenter le monde nouveau. D'une part, le pain et le vin sont les aliments substantiels de la vie; d'autre part, Jésus est le premier-né des créatures par sa place dans l'univers, le premier-né des morts par l'antériorité de sa résurrection. Enfin, le pain et le vin changés au corps et au sang du Christ sont les prémices de cette terre où s'établira le royaume futur, et où croîtront d'innombrables grappes de raisin qui réclameront à l'envi le privilège d'être consacrées à Dieu dans l'eucharistie. V, xxxiii, 3. Vacant, *op. cit.*, p. 13.

Par là se manifeste la supériorité du sacrifice nouveau sur celui des Juifs : leurs oblations étaient celles des esclaves, ils donnaient par force, ils offraient peu afin d'obtenir beaucoup, ils accordaient la dime. IV, xviii, 2. Notre offrande est celle de créatures libres qui ont été rachetées par le sang du Christ. Donc, puisque nous lui appartenons tout entiers, nous lui donnons tout ce que nous avons avec joie et librement. IV, xviii, 2. Nous présentons en effet au Très-Haut le monde de la matière et le monde des hommes, la « chair et l'esprit », l'élément terrestre et l'élément céleste, la créature et le Verbe qui s'offre à Dieu. IV, xviii, 5; xviii, 4.

Quelque sublime que soit en lui-même ce sacrifice, il exige de ceux qui l'offrent de saintes dispositions. L'Église qui a reçu le rite de la main des apôtres présente cette offrande avec simplicité. IV, xvii, 5; xviii, 4. Il n'y a en elle aucune hypocrisie, pas d'opposition entre l'oblation extérieure et ses sentiments, sa doctrine. Le sacrifice confirme son enseignement et l'enseignement s'accorde avec son sacrifice. IV, xviii, 5. Mais il ne suffit pas que la société comme telle soit pure pour que l'oblation le soit : tout fidèle qui veut offrir ce sacrifice doit en faire une action de grâces que rien ne dément : il est tenu d'avoir une doctrine pure, une foi sans hypocrisie, une ferme espérance et une ardente charité. IV, xviii, 4.

Qu'il en soit ainsi, et alors vraiment l'offrande sera le sacrifice pur annoncé par Malachie et qui doit louer Dieu dans tout l'univers. Le nom de Notre-Seigneur est, en effet, par l'eucharistie glorifié dans tous les peuples et par lui est glorifié le nom du Père. En tout

lieu avec ce sacrifice pur est offert au Très-Haut l'encens, c'est-à-dire les prières des saints, IV, xvii, 6, il apparaît comme l'eucharistie, l'action de grâces par excellence. Partout notre don doit être « fréquemment et sans cesse » présenté dans le temple, sous le tabernacle et à l'autel du ciel. IV, xviii, 6. Ainsi réapparaît une pensée qui depuis l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse semblait avoir été oubliée.

Alors il est impossible que notre bonne œuvre ne porte pas en elle-même sa récompense. IV, xvii, 4; xviii, 6. De ce que nous offrons, nous retirons du fruit. IV, xviii, 6. Nous présentons à Dieu le corps et le sang du Seigneur : Dieu nous les rend. Cette chair du Christ qui fut rédemptrice est une source de vie éternelle. Elle ne s'introduit donc en notre chair, et la coupe ne se glisse en notre sang, que pour sanctifier la créature, IV, xviii, 6, et nous donner l'immortalité. V, ii, 2-3. C'est ainsi que le sacrifice trouve sa place dans le plan universel de Dieu. V, ii, 2. On sait ce qu'il est d'après Irénée : « Le Verbe s'est fait ce que nous sommes afin de nous faire ce qu'il est. » V, *préf.*, col. 1014. L'opération s'est développée en cinq actes : 1) en l'homme, Dieu a par la main du Verbe créé une vie faite à l'image de la sienne; 2) par le péché nous avons perdu cette vie semblable à celle de Dieu; 3) le Verbe s'est fait chair pour racheter l'homme et réintroduire en notre chair la vie divine; 4) par l'eucharistie, il fait passer en notre chair sa propre chair douée d'une vie divine et partant d'immortalité; 5) ayant reçu le corps et le sang du Christ, nous ressusciterons pour une vie éternelle. On voit la place que tient dans cette économie du salut le sacrifice qui se termine par « la communion au corps et au sang du Christ Rédempteur ». II, v, 2. Quand nous faisons notre offrande, notre chair « nourrie du corps et du sang du Christ devient un de ses membres », elle obtient la vie éternelle. Sans doute, elle sera d'abord soumise à la mort, « tombera en terre et deviendra corruption, mais ce sera pour ressusciter en son temps, par le don du Verbe, pour la gloire du Père ». V, ii, 3.

Après avoir reconstitué la pensée de saint Irénée, il est permis de se demander, si jamais la notion du sacrifice est entrée dans une synthèse plus complète, plus grandiose, plus féconde en conséquences pratiques. Plus d'une expression est gauche, et il est des affirmations qui ne sont pas sans danger (l'eucharistie avec double élément, céleste et terrestre; notre corps nourri du corps du Christ) Mais l'idée maîtresse est des plus heureuses, les principes métaphysiques et les règles morales sont du meilleur aloi, et la synthèse lie étroitement toutes les données de la raison et de l'Ancienne Loi à tous les enseignements du Nouveau Testament et de l'antique tradition. Qu'on précise le langage, comme on peut le faire aujourd'hui, qu'on laisse tomber ce qui, écrit contre les gnostiques, a perdu toute actualité, et on garde une théorie du sacrifice qui peut soutenir la comparaison avec toutes celles qu'on a imaginées depuis. Cf. Vacant, *op. cit.*; A. d'Alès, *La doctrine eucharistique de saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, t. XIII, p. 24-46.

IV. EN ORIENT, JUSQU'AU MILIEU DU III^e SIÈCLE. — 1^o Clément d'Alexandrie († entre 211 et 216). — Nous ne signalons pas les textes dont il est impossible ou difficile d'affirmer qu'ils parlent du sacrifice chrétien au sens propre. Sans doute, quand Clément allégorise, la figure fait connaître quelque peu la réalité; mais les conclusions à dégager restent incertaines.

Clément rappelle que le Christ a institué le rite chrétien. « Le Sauveur, ayant pris du pain, d'abord parla et rendit grâces; puis, ayant rompu le pain, il le servit afin que nous mangions spirituellement.

Strom., I, x, P. G., t. viii, col. 744. Quand on renouvelle la cène, on doit employer du pain et du vin; la règle de l'Église, *κανὼν τῆς ἐκκλησίας*, le veut. Les hérétiques qui font usage d'eau sont en désaccord avec l'Écriture. *Strom.*, I, xix, col. 813. Déjà intéressant par ce menu détail, ce court passage l'est plus encore parce qu'il appelle l'eucharistie chrétienne une *προσφορά*, une offrande.

Si le sens de ce mot n'est pas déterminé en cet endroit, une autre phrase de Clément nous renseigne davantage sur sa pensée : « Melchisédech, roi de Salem, prêtre du Dieu Très Haut, offrit le pain et le vin comme une nourriture sanctifiée en figure de l'eucharistie. » *Strom.*, IV, xxv, col. 1369. Aucun doute ne subsiste. Cette oblation du pontife-roi de l'Ancien Testament est pour l'auteur un véritable sacrifice. Le mot « sanctifié », *ἡγιασμένον*, ici employé, achève de le démontrer. Déjà nous avons cru, en étudiant le IV^e évangile, pouvoir lui attribuer ce sens. *Joa.*, xviii, 19. Clément écrit ailleurs que le Christ immolé comme notre agneau pascal a pour nous été sanctifié, *ὁπὲρ ἡμῶν ἀγιαζόμενος*, en d'autres termes que sa mort sur la croix fut un sacrifice. *Strom.*, V, x, t. ix, col. 101. On le constatera : les Africains de la même époque entendent ainsi le mot latin *sanctificare*. Il est naturel de conclure que l'eucharistie, comme l'oblation de Melchisédech et la passion du Sauveur, est aux yeux de Clément un véritable sacrifice; quant aux déclarations de Clément relatives aux oblations spirituelles prières et vertus, seules agréables au Très-Haut, elles s'expliquent comme celles des apologistes, déjà rencontrées. Voir *Strom.*, VII, iii, vi, t. ix, col. 417 sq., 439 sq.

A relever encore quelques indications liturgiques : « Ceux qui distribuent l'eucharistie, selon l'usage, invitent chacun du peuple à prendre sa part. » *Strom.*, I, i, t. viii, col. 692 B. Sur cette communion un autre renseignement nous est donné. Le Christ parle ainsi au fidèle : « Je suis celui qui te nourrit. Comme pain, je me donne moi-même : qui me goûte ne fait plus l'expérience de la mort et chaque jour je me donne en breuvage d'immortalité. » *Quis dives salv.*, xxiii, t. ix, col. 628. Il y a donc dans l'assemblée où se célèbre l'eucharistie le peuple et les officiants. Parmi ces derniers, il en est qui sont chargés de distribuer la communion. Chacun des assistants est invité à la recevoir, non seulement par le Christ, mais encore par la hiérarchie : peut-être le distributeur usait-il déjà d'une formule consacrée, pareille au *Sancta sanctis*. Le fruit de l'eucharistie que signale Clément est celui qu'ont fait connaître tous les écrivains antérieurs : l'immortalité. Enfin, nous apprenons que ce don peut être reçu chaque jour.

Sur l'effet de cette nourriture, et sur une autre particularité du rite, on recueille des données en un développement un peu moins clair, mais précis sur ces deux points : « Double est le sang du Seigneur. Car l'un est charnel, c'est par ce sang que nous sommes rachetés de la corruption; et l'autre est spirituel, c'est par ce sang que nous sommes oints. Boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur. L'esprit est la force du Verbe comme le sang l'est de la chair. Analogiquement donc, le vin se mêle à l'eau et l'esprit à l'homme. Si le vin trempé rassasie la foi, l'esprit introduit en l'homme l'incorruptibilité. Et l'union des deux, à savoir du vin et du Verbe, est appelée eucharistie, grâce vénérable et belle. Ceux qui selon la foi y participent sont sanctifiés corps et âme, la volonté du Père formant mystérieusement le divin mélange de l'homme avec l'esprit et le Verbe. » *Pædag.*, II, ii, t. viii, col. 409 sq. A coup sûr, plus d'une proposition de ce morceau n'est pas facile à interpréter. Il est certain du moins qu'ici Clément atteste

l'usage de mêler de l'eau au vin dans l'eucharistie. Il déclare aussi que le sang du Christ nous fait participer à l'incorruptibilité du Seigneur, nous sanctifie corps et âme.

Pour Clément donc, l'eucharistie est une offrande rituelle, un sacrifice institué par le Christ. On y renouvelle la cène, l'offrande par Jésus du pain et du vin trempé d'eau. Le rite s'opère selon un règlement fixé par l'Église et par les soins d'une hiérarchie distincte du peuple. Le fidèle qui participe à cette nourriture et à ce breuvage, mange et boit Jésus lui-même. Il est sanctifié, corps et âme. Le sang du Christ lui assure l'immortalité.

On a essayé d'enlever au mot *προσφορά*, le sens de sacrifice. Il désignerait la présentation par les fidèles à l'évêque des dons destinés à l'eucharistie ou au soulagement des pauvres. Wieland, *Opferbegriff*, p. 119; Wetter, *Allchrist. Liturgien*, t. II, p. 95-96. Sans doute Clément parle en maints endroits soit de l'agape, voir Völker, *op. cit.*, p. 153-160, soit des banquets spirituels du chrétien, du gnostique. Mais il ne lie pas les repas amicaux et charitables des fidèles à l'eucharistie. Völker, *loc. cit.*, p. 160-161. Pour les agapes dont parle Clément les fidèles apportent des offrandes, mais l'auteur ne dit pas qu'elles constituent le sacrifice chrétien, elles sont un acte de charité. Cet usage n'explique en rien pourquoi Clément appelle le rite qui s'opère sur le pain et le vin, une *προσφορά*, une oblation rituelle, ni pourquoi il l'assimile au sacrifice de Melchisédech. Wetter ne peut recourir au témoignage de Clément qu'en forçant les textes. Voir Coppens, *op. cit.*, p. 112.

Reste un autre morceau attribué au même écrivain et dont le contenu mérite l'attention. Toutefois l'authenticité n'en est pas certaine. C'est un commentaire de Luc., xv, P. G., t. ix, col. 760-761. Il y est parlé « d'un veau gras qui est immolé, *θύεται*, veau qui est encore appelé un agneau et pas un petit, mais un très grand, l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde. Comme une brebis, il est conduit à l'immolation. C'est une victime, *θύμα*, pleine de moelle, dont toute la graisse, selon la loi sacrée, est devenue la part de Dieu : tout entier il a été consacré, voué au Seigneur. Il est si élevé, si grand... qu'il rassasie ceux qui se nourrissent et jouissent de lui : car cette chair est du pain, et puisqu'elle est l'un et l'autre, elle s'offre à nous pour être mangée. Lors donc que les fils se présentent, le Père leur donne le veau qui est immolé, *θύεται*, puis mangé. » L'exégèse de chacun des mots de ce morceau n'est pas sans difficulté, mais le sens général ne semble pas discutable. Le Christ est présenté comme la victime qui fut immolée sur la croix, pour être à la fois offerte à Dieu et consommée par les fidèles sous la forme du pain eucharistique. C'est donc sa chair immolée en sacrifice que le Christ donnerait aux communicants. Si cette affirmation émane de Clément d'Alexandrie, elle complète fort bien ce qu'il dit de la *προσφορά*, de l'oblation rituelle et du sacrifice des chrétiens. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 296 sq.; De la Taille, *op. cit.*, p. 226-227.

Sur d'autres détails purement liturgiques à glaner dans Clément d'Alexandrie (lecture des prophètes et de l'Évangile, chants et hymnes, prières de supplication, baiser de paix, usage de flambeaux, *Sanctus*), on consultera Fottensee, *op. cit.*, p. 39-40; plus d'un texte allégué d'ailleurs appelle des discussions.

2. *Origène*. (3 251 ou 255). — On sait que le grand docteur alexandrin cède sans cesse à la tentation d'allégoriser : il lui arrive donc de parler en un sens spirituel de l'offrande et du sacrifice, du pain et du vin, même du corps et du sang de Jésus-Christ. Ne seront pas cités ici les textes où il n'est pas certain

qu'Origène ait en vue l'eucharistie proprement dite des chrétiens.

Il affirme qu'elle est un bienfait du Christ et remonte à lui, comme à son auteur. « Si tu montes avec lui (le Sauveur) au cenacle pour fêter la Pâque, il te donne le calice de la Nouvelle Alliance, il te donne aussi le pain de la bénédiction (de l'eulogie), il te donne son corps et son sang. » *In Jerem.*, hom. xviii, 13, P. G., t. xiii, col. 489 (traduction Batiffol; texte corrigé ici par celui de l'édit. Klostermann, du *Corpus* de Berlin, *Origenes Werke*, t. iii, p. 169). On relève donc, à côté de l'affirmation de la présence réelle, l'emploi de la locution biblique d'après laquelle le sang du Christ a scellé le pacte d'alliance entre Dieu et le nouvel Israël. Voir encore une allusion à l'institution, *In Matth. comment.*, 85, P. G., t. xiii, col. 1734.

Le docteur alexandrin a eu l'occasion dans son traité *Contre Celse* de compléter la précédente déclaration : « Rendant grâce au Créateur de l'univers, écrit-il, nous mangeons le pain que nous (lui) offrons avec actions de grâces et prières pour ces dons; ils sont alors devenus un corps par la prière, quelque chose de saint qui sanctifie ceux qui en usent avec une intention saine. » *Cont. Cels.*, viii, 33, P. G., t. xi, col. 1565. « Celse, écrit encore Origène, veut que nous offrions des prémices aux démons. Pour nous, c'est à celui qui a dit : « Que la terre fasse germer la verdure », que nous offrons des prémices et que nous portons nos prières, ayant un grand pontife qui a pénétré dans le ciel, Jésus, Fils de Dieu. » *Ibid.*, viii, 34, col. 1565. « Non, nous le déclarons, ajoute-t-il, nous ne sommes pas des hommes au cœur ingrat. Sans doute, nous ne sacrifions pas, nous n'accordons pas de culte à des êtres qui sont nos ennemis, bien loin de nous octroyer leurs bienfaits. Mais à l'égard du Dieu qui nous a comblés de faveurs... nous craignons d'être des ingrats. Le signe de cette reconnaissance envers Dieu, c'est ce pain qu'on appelle l'eucharistie. » *Ibid.*, vi, 1, 57, col. 1604.

La suite de ce développement prouve mieux encore peut-être que l'oblation de cet aliment n'est pas une simple prière de louange, mais l'acte rituel par excellence, le sacrifice réservé à la divinité. « Bien plus, écrit Origène, si nous savons que les anges et non les démons sont préposés à la production des fruits de la terre et à celle des animaux, nous les louons et les déclarons bienheureux... mais nous ne leur rendons pas l'hommage qui est dû à Dieu. Car, ni Dieu, ni eux... ne le voudraient. Au contraire, ils nous approuvent beaucoup plus de ce que nous évitons de leur offrir des sacrifices que si nous leur en présentions. »

Ainsi les chrétiens présentent quelque chose à Dieu, et lui réservent un culte qui est pour lui seul. Il s'agit ici d'une véritable oblation rituelle, puisqu'elle s'oppose à celle que les païens font aux démons et aux louanges que nous rendons aux bons esprits. C'est une offrande de prémices : on retrouve ici le mot de saint Irénée. Elle est un sacrifice. Ce qui est offert, c'est le pain de l'eucharistie. Il est le signe de notre gratitude envers Dieu. Car la prière fait de lui un corps saint et sanctifiant : c'est à coup sûr la chair du Seigneur qui est ainsi désignée. Pendant que nous l'offrons, nous rendons grâce au Créateur de l'univers : de nouveau la pensée d'Origène rejoint celle d'Irénée. Puisque Jésus est le grand pontife du ciel, c'est par lui, en raison de sa présence à nos côtés et près de Dieu, que nous remercions le Très-Haut de ses faveurs. Mais ce pain, après avoir été offert à Dieu, est mangé par nous avec remerciements et prières. Rien de plus naturel, car ce pain nous sanctifie, à condition toutefois que notre intention soit saine. La similitude entre cette courte synthèse eucharistique et celle d'Irénée apparaît indéniable. Les idées se rejoignent et certains mots essentiels sont identiques.

Sur la manière dont l'eucharistie est efficace, Origène exprime clairement sa pensée. Ce qui sanctifie l'homme, ce n'est pas la manducation en tant que telle, c'est la conscience qu'on a en se livrant à cette opération. « Puisqu'il s'agit du pain du Seigneur, l'efficacité en est perçue par qui en use, à condition qu'il participe à ce pain avec un esprit pur, avec une conscience pure. Donc le fait même de ne pas manger de ce pain sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation ne nous prive d'aucun bien, et manger ne nous fait abonder d'aucun bien; car la cause de la privation est notre malice, nos péchés, et la cause de l'abondance est notre justice, nos bonnes actions. » *In Matth.*, tom. xi, 14, t. xiii, col. 948 sq. De nouveau nous sommes en face de la pensée qu'exprimait Irénée : « ce n'est pas le sacrifice qui sanctifie l'homme, c'est la conscience pure de l'homme qui sanctifie le sacrifice. » La pensée d'Origène est semblable : il n'y a qu'une légère différence commandée par le sujet : le docteur alexandrin écrit manger là où l'évêque de Lyon avait mis offrir. Les deux idées sont connexes : *sancta sanctis*. Dans le même morceau, trois fois à quelques lignes de distance, Origène parle du pain sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation. Cette locution exprime donc avec exactitude sa pensée. Déjà le témoignage de Clément d'Alexandrie invite à voir dans ce mot *sanctifié* comme un terme technique synonyme de *sacrifié*. Nous saisissons de plus ici une nouvelle similitude entre la formule d'Origène employée trois fois et celle d'Irénée, redite elle aussi à trois reprises. Les mêmes paroles doivent exprimer une pensée semblable. Cette parole de Dieu qui est une prière prononcée sur le pain, (cf. *Selecta in Ezechiel*, vii, 22, t. xiii, col. 793 : ἐπεύχεσθαι τῷ τῆς εὐχαριστίας ἄρτου) désigne sans doute les mots du Christ à la cène, encadrés dans une prière et considérés eux-mêmes comme une prière, puisqu'ils appellent le changement du pain au corps du Christ. Tel était déjà le langage de saint Justin. Batiffol, *op. cit.*, p. 278.

Autre trait de ressemblance entre Origène et Irénée. On n'a pas oublié la pensée sur laquelle insiste tant l'évêque de Lyon : le sacrifice nous revient, il est accueilli par Dieu qui en retour accorde ses bienfaits. Voici maintenant ce que dit Origène : « Ce que nous avons donné à Dieu, il nous le rend, avec ce que nous n'avions pas auparavant. Dieu exige et demande de nous qu'il ait l'occasion de donner... Debout donc prions Dieu, afin que nous soyons dignes de lui offrir les dons qu'il nous rendra, de telle sorte qu'à la place des biens terrestres, il offrira les biens célestes dans le Christ Jésus. » *In Luc.*, hom. xxxix, t. xiii, col. 1900. Les deux écrivains chrétiens ont été amenés par l'étude de la Bible à la même conclusion. Leur langage désigne à merveille l'eucharistie sacrifice, pain qu'on offre à Dieu et qu'il nous rend; nous apportons une créature terrestre, et elle devient le Christ, nous l'offrons et recevons en retour les biens célestes, le Christ lui-même que nous mangeons.

Nous voudrions être renseignés davantage sur les effets du sacrifice. Comment le pain sanctifié et devenu un corps saint, nous sanctifie-t-il ? Origène ne fournit pas une longue réponse, mais elle dit tout. Parlant des pains de propositions de l'Ancienne Loi, il fait cette remarque : « Si tu reviens à ce pain qui est descendu du ciel et qui donne au monde la vie, ce pain de proposition que Dieu a proposé comme une propitiation par la foi en son sang, et si tu regardes cette commémoration dont parle le Seigneur quand il dit : « Faites ceci en mémoire de moi », tu découvrirez que c'est cette commémoration seule qui rend Dieu propice à l'homme. » *In Levit.*, hom., xiii, 3, t. xii, col. 547. La formule est des plus heureuses. Irénée avait enseigné que le sacrifice nous attire les bienfaits

de Dieu; Origène expose la même idée, mais rattache en termes exprès l'effet à la cause, les fruits du sacrifice chrétien : à ceux de la passion. Il trouve les mots de l'avenir : le rite est *propitiatoire* parce qu'il commémore le sang du Christ.

Ailleurs encore il a souligné l'union qui existe entre la passion et l'eucharistie. « Lorsque tu verras les peuples venir à la foi, les églises s'élever, les autels recevoir non plus le sang des animaux, mais le sang précieux du Christ... » *In Jesu Nave*, hom. II, 1, t. XII, col. 835. Il n'y a pas à se servir de ce passage pour établir l'existence chez les chrétiens d'autels proprement dits semblables à ceux qu'ont les païens : il n'y en a pas, dit Origène à Celse, ils seraient pour nous des abominations. *Contr. Cels.*, VIII, 20, t. XI, col. 1548. Mais le contexte montre qu'ici le docteur alexandrin met en parallèle les victimes juives et la victime chrétienne, Jésus, l'oblation de l'une et l'oblation de l'autre. Il ne pense pas seulement à l'immolation sanglante de la croix, mais au rite qui la commémore, à ce qui se passera, quand les païens auront la foi.

Une troisième fois d'ailleurs cette valeur que le rite eucharistique tient de son rapport avec la passion est affirmée par Origène : il a parlé du rite propitiatoire par le sang des animaux qui existait chez les Juifs, et il ajoute : « Mais toi qui es venu au Christ, pontife vrai, lequel par son sang t'a rendu Dieu propice et t'a réconcilié avec le Père, ne t'arrête pas au sang de la chair, mais rends-toi compte plutôt de ce qu'est le sang du Verbe et entends-le lui-même te dire : « Ce sang est le mien qui sera répandu pour vous en vue de la rémission des péchés. » Celui qui a été initié aux mystères connaît la chair et le sang du Seigneur. » *In Levit.*, hom. IX, 10, t. XII, col. 523. Il serait difficile de dire plus clairement que le rite chrétien remplace les sacrifices propitiatoires d'Israël, en commémorant et en faisant passer en nous le sang du Verbe, du Pontife éternel, jadis versé sur la croix et aujourd'hui offert à Dieu, comme l'était autrefois celui des victimes lévétiques.

Ainsi l'originalité de la conception d'Origène vient précisément, on le voit, de cette pensée que la cène rappelle la croix. C'est donc bien à tort que Wetter, *op. cit.*, t. II, p. 96, a cru pouvoir découvrir en Origène le prétendu sacrifice alimentaire des premiers chrétiens. Le docteur alexandrin ne connaît qu'une seule oblation : celle du pain sanctifié par la prière et l'action de grâces, devenu ainsi un corps saint et sanctifiant. On ne saurait faire d'Origène le partisan d'une conception qui n'a jamais été celle des chrétiens, et qui aurait été pour eux un scandale, celle de l'existence d'un sacrifice du pain et du vin. Comme Irénée, Origène parle d'une offrande de prémices, mais celles-ci ne sont présentées qu'après avoir été sanctifiées, qu'après être devenues le corps et le sang du Christ. Plus qu'Irénée même, il établit que le rite eucharistique est en rapport intime avec celui de la croix, avec l'immolation physique du Sauveur.

Cette constatation vaut la peine d'être soulignée. On sait que, d'après Lietzmann, il y aurait eu deux types primitifs d'eucharistie : l'un d'eux, représenté par l'anaphore de Sérapion, serait propre à l'Égypte, où Paul n'a pas créé d'Églises, s'opposerait à celui des chrétientés visitées par l'Apôtre, que l'anaphore d'Hippolyte nous conserverait. Or, affirme Lietzmann, dans le rite égyptien primitif, il n'y avait pas de mention de la mort du Seigneur et l'auteur n'hésite pas, pour prouver sa thèse, à voir dans la commémoration de la passion que contient aujourd'hui l'anaphore de Sérapion une interpolation. *Op. cit.*, p. 178-180; 190-196; 238; 249 sq. On peut constater que cette audacieuse chirurgie n'est nulle-

ment justifiée par la tradition égyptienne. Ce qui caractérise au contraire la conception eucharistique d'Origène, ce qu'on ne trouve chez aucun autre écrivain ancien aussi fortement affirmé, c'est la relation entre la passion et le rite chrétien.

Il est un second trait qui donne au témoignage d'Origène son originalité. Plus que personne il insiste sur la sainteté de l'eucharistie. Voir Struckmann, *op. cit.*, p. 146-151. Batiffol, *op. cit.*, p. 263-269, a souligné cinq passages très importants où, dans les termes les plus clairs, le docteur alexandrin rappelle les dispositions exigées du communiant, les motifs par l'Écriture et des arguments de raison, menace des pires châtements les fidèles qui ne discernaient pas le corps du Seigneur. Ces textes sont surtout précieux pour démontrer la présence réelle : il n'y a donc pas à les examiner ici. Mais ils confirment ce que nous savons déjà : l'eucharistie, la communion et le rite sont pour Origène la chose sainte par excellence, τὰ ἁγία. Pour dire que le pain est offert en sacrifice, Origène dit qu'il est sanctifié. Pour faire savoir ce qu'il devient grâce à cette opération, il affirme que c'est un corps saint. Enfin pour montrer quels sont ses fruits, il le présente comme sanctifiant. Les anciens Pères, même Irénée, avaient insisté surtout sur la vie éternelle. Par là même ils disent tout, car, si le corps du Christ fait de nous des immortels, il divinise notre chair, notre nature. Origène met l'accent sur la sainteté.

Il exige donc une grande pureté morale de quiconque approche de l'eucharistie. Le fidèle reçoit dans ses mains le corps du Seigneur, il le porte avec vénération, avec toute sorte de précaution, pour ne pas en laisser tomber la plus petite parcelle, pour que rien de consacré ne se perde. Si pareil malheur arrivait par négligence, « on se tiendrait à bon droit pour coupable ». *In Exod.*, hom. XIII, 3, t. XII, col. 391. Ce n'est pas seulement la communion faite par un pécheur qui est une faute, c'est aussi l'offrande par lui du sacrifice : « Celui-là est inconsidérément à l'intérieur du sanctuaire de l'église qui, après une union illicite, sans se soucier de l'impureté de sa personne, consent à prier sur le pain de l'eucharistie : un tel acte profane le sanctuaire et produit une souillure. » *Selecta in Ezech.*, VII, 22, t. XIII, col. 793. Qu'il s'agisse ici de la faute du ministre ou de celle du fidèle qui unit sa prière à celle du célébrant, ce qui est affirmé, c'est la sainteté requise non seulement pour communier, mais déjà pour prendre part aux mystères.

Les liturgistes ont cru pouvoir relever dans Origène un assez grand nombre d'allusions à la liturgie eucharistique : lectures de la Bible, homélie, hymnes, prières, baiser de paix, *Sanctus*, emploi d'une anaphore ayant des ressemblances avec celle de la liturgie de saint Marc et qui, comme cette dernière, comprendrait : une doxologie, des prières de louange à Dieu remercié pour la création et la rédemption, des intercessions pour toutes sortes de personnes, la demande de pardon des péchés, une doxologie finale. La communion est faite sous les deux espèces et on reçoit debout le pain consacré dans sa main, on l'emporte parfois hors de l'assemblée pour se communier. La formule : *Sancta sanctis* serait employée. On a même cru pouvoir découvrir dans certaines paroles d'Origène des formules pareilles à des textes de l'anaphore que contient la liturgie de saint Marc. Voir Fortescue, *op. cit.*, p. 40-45, qui fait observer avec raison qu'Origène ayant été aussi en Palestine, certains traits cités par lui peuvent être des allusions à la liturgie de ce pays.

Conclusion. — D'après Origène, les chrétiens offrent à Dieu et à lui seul une oblation de prémices, un sacrifice, celui du pain et du vin sanctifiés par la prière et l'invocation, devenus ainsi un corps saint et sancti-

fiant, celui dont le sang a été versé sur la croix pour rendre Dieu favorable aux hommes. Le rite chrétien commémore cet acte, et ainsi il acquiert une valeur propitiatoire au profit de ceux qui s'en approchent avec une conscience pure. C'est la conception d'Irénée; mais l'alexandrin souligne davantage le rapport de la cène et de la passion, et il insiste plus que personne sur la pureté requise de qui s'approche du Saint des Saints.

3° *Denys d'Alexandrie* († 265). — Dans une lettre au Pape Xyste II, Denys d'Alexandrie lui expose les scrupules d'un chrétien qui a été baptisé par les hérétiques, et qui maintenant se demande ce que vaut son baptême. « Il a entendu l'eucharistie, il y a répondu Amen avec les autres, il s'est présenté à la table, il a étendu les mains pour recevoir le saint aliment, il l'a reçu, il a participé longtemps au corps et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ... et maintenant il n'ose plus approcher de la table et ce n'est qu'avec peine qu'il assiste aux prières... » Dans Eusèbe, *H. E.*, VII, ix, P. G., t. xx, col. 653. Denys attribue une telle puissance de *sanctification* à l'eucharistie qu'il croit qu'elle a en fin de compte suppléé le baptême. La description liturgique vaut la peine d'être remarquée. Il y a d'abord une prière d'action de grâces du président. Suit l'Amen du peuple. On se présente à la table et on étend les mains pour recevoir l'eucharistie.

Dans une autre lettre (à Basilide, cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, xxvi, 3) qui a été conservée par les canonistes grecs, Denys étudie la délicate question de la pureté corporelle requise du communiant. Dans l'exposé des solutions, il parle de la « maison du Seigneur », de la « table sainte » et de la manière dont était distribuée la communion : le fidèle la recevait dans sa main, puisqu'il « touchait le corps et le sang du Seigneur ». P. G., t. x, col. 1281, 1284, 1288, et mieux dans C. L. Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904, p. 102. — Enfin dans une lettre à Fabius d'Antioche, Denys est amené à dire qu'en punition de fautes très graves, par exemple de l'apostasie, les fidèles étaient excommuniés. Il raconte comment un de ceux qui avaient été soumis à cette peine, étant sur le point de mourir, obtint son pardon. Il envoya pendant la nuit son petit-fils appeler un prêtre. Celui-ci, malade, ne put venir. On remit à l'enfant une parcelle de l'eucharistie, en lui ordonnant de la mouiller et de la faire passer dans la bouche du vieillard. Dans Eusèbe, *H. E.*, VI, xlv, P. G., t. xx, col. 629. Ainsi les aliments de la cène sont chose sacrée dont on prive les grands pécheurs. L'eucharistie est le lien qui met le fidèle en rapport avec la communauté. Enfin elle est le viatique porté aux malades et sans lequel ils ne veulent à aucun prix mourir. Sans doute il faut admettre qu'on a déjà la coutume de garder en réserve l'eucharistie.

Il est intéressant de noter combien Denys insiste sur la sainteté déjà si fortement exaltée par Origène. On refuse, très longtemps et jusqu'à la mort, l'eucharistie à un apostat; enfin on se préoccupe même de la pureté corporelle qui convient au communiant. — Un dernier détail liturgique : il semble bien que Denys fasse allusion aux prières dites pour les empereurs : « Nous vénérons le Dieu unique et créateur de toutes choses, qui a donné l'empire aux très pieux augustes Valérien et Gallien, nous lui offrons de continues prières pour leur empire, afin qu'il demeure ferme et inébranlable. » Dans Eusèbe, *H. E.*, VII, xi, 8; cf. Fortescue, *op. cit.*, p. 46.

4° *Firmilien de Césarée* († 268). — Dans sa lettre à saint Cyprien, P. L., t. iii, col. 1101 sq., Firmilien dénie aux hérétiques le pouvoir d'imposer les mains, de baptiser et de faire quoi que ce soit saintement et spirituellement, *ibid.*, 7, donc sans doute d'accomplir l'eucharistie :

Tel avait été aussi le sentiment des Pères de Galatie, de Cilicie et de Cappadoce réunis au concile d'Iconium. C'est la fameuse doctrine que soutenait Cyprien et que condamna le pape Étienne.

Firmilien raconte aussi le scandale causé par une femme qui se disait prophétesse : « Fréquemment, écrit l'évêque de Césarée, elle a osé ce qui suit : faire croire que par l'invocation non méprisable elle sanctifiait le pain et faisait l'eucharistie, qu'elle offrait le sacrifice au Seigneur sans prononcer la formule sacrée de la prédication habituelle : *Etiam hoc frequenter ausa est, et invocatione non contemptibili sanctificare panem et eucharistiam facere simularet, et sacrificium Domino sine sacramento solite prædicationis. Ibid.*, 10. Battilol, *op. cit.*, p. 300, propose de corriger ainsi : *Sacrificium Domino non sine sacramento solite prædicationis offerret*, et il donne à *prædicationis* le sens de *prex*, prière eucharistique. Firmilien dirait alors que cette femme prétendait offrir le sacrifice eucharistique en usant des paroles sacramentelles consacrées par l'usage. La proposition est ingénieuse, mais il faudrait admettre que l'évêque de Césarée redit ici ce qu'affirme déjà la phrase précédente, *invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet*. Quoi qu'il en soit, l'eucharistie est pour Firmilien un sacrifice que nous offrons au Seigneur; elle s'accomplit quand le ministre sacré par une formule traditionnelle consacre le pain.

Firmilien s'indigne encore contre ceux qui, après avoir reçu des hérétiques un baptême invalide, ont la témérité, par une communion illégitime, de *toucher le corps et le sang du Seigneur*. Quelle n'est pas leur faute et celle de ceux qui les admettent ! *Ibid.*, 21. Ce texte s'accorde avec celui de Denys d'Alexandrie pour nous apprendre comment était reçue la communion : on déposait le corps et le sang du Seigneur entre les mains du fidèle.

Ces quelques fragments ne permettent pas à coup sûr de retrouver ce que pouvait avoir d'original la conception de Firmilien. On peut noter toutefois qu'ici encore le concept mis en relief, c'est celui de la sainteté. On *sanctifie* le pain, il faut être sans hérésie pour qu'on puisse le *faire saintement*, et les ministres du sacrement doivent être assez *saints* pour ne pas permettre à ceux qui n'ont pas été *sanctifiés* par un baptême valide, de toucher le corps et le sang du Seigneur.

5° *Didascalie des Apôtres* (entre 250 et 300, Palestine ou Syrie). — On y relève de précieuses données sur le rite eucharistique.

Par le ministère des évêques, le fidèle « participe à la seule eucharistie de Dieu ». II, 33, édit. Funk, Paderborn, 1906, t. I, p. 116. Les chrétiens sont donc invités à se rendre aux réunions liturgiques; ils sont sans excuse si le dimanche ils ne viennent pas « entendre la parole de salut et se nourrir de l'aliment divin qui demeure éternellement ». II, 59, p. 172. Ils doivent apporter à l'évêque les offrandes sur lesquelles celui-ci prélève la matière du sacrifice, le reste étant destiné aux pauvres. II, 26, p. 102. Aussi l'auteur adresse-t-il à tous l'appel suivant qu'il est nécessaire de reproduire dans le texte, VI, 22, p. 376 : *Vos vero secundum evangelium et secundum Sancti Spiritus virtutem et in memoriis congregantes* (le syriaque met ce verbe à l'impératif) *vos et sacram Scripturarum facite lectionem et ad Deum preces indesinenter offerte, et eam quæ secundum similitudinem regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam offerte, tum in collectis vestris quam etiam in cœmeteriis et in dormientium exitibus, panem mundum præponentes qui per ignem factus est, et per invocationem sanctificatur, sine discretione* (sans hésitation, syr.) *orantes offerte pro dormientibus*.

A cet important passage, il faut ajouter un dernier texte où il est dit que l'Esprit qui reçoit l'oraison de

celui qui prie, est la voix qui se fait entendre dans les Écritures et sanctifie l'eucharistie. L'auteur conclut que la femme, même au moment critique du mois, ne doit pas se priver de la communion. Elle possède l'Esprit, donc elle peut recevoir le fruit de l'Esprit, le pain sanctifié par l'Esprit. vi, 21, p. 370.

De cet ensemble de textes se dégage tout un petit traité sur l'eucharistie. Elle est une offrande rituelle. L'auteur ne la confond nullement avec l'oblation des fidèles et l'en distingue. Il parle de l'offrande de l'eucharistie du corps du Christ et de la présentation d'un pain pur, *panem mundum præponentes*. Le sens de ce verbe n'est pas douteux, il est l'équivalent de προσφέρете, Batifol, *op. cit.*, p. 291; Lamiroy, *op. cit.*, p. 321, n. 2. A noter encore qu'*offrir* est employé en un endroit sans complément direct, encadré dans un contexte qui oblige à lui donner le sens de « sacrifice » *orantes offerte pro dormientibus*.

L'eucharistie se célèbre le dimanche, peut-être même plus souvent, puisque, dans un pas sage où il est parlé d'elle, on mentionne une prière qui se fait *sans cesse*. Du moins les fidèles sont sans excuse s'ils ne viennent pas à la réunion du dimanche. Le rite se célèbre dans les assemblées ordinaires à l'église, mais aussi dans les cimetières, peut-être aux funérailles, *in exitibus* (le mot est obscur, Nau, *La Didascalie*, Paris, 1902, p. 157) et aux anniversaires : est-ce le sens de *in memoriis*?

Les fidèles apportent des dons sur lesquels une part est réservée pour les pauvres. Une autre devient la part du sacrifice. C'est le pain cuit au feu. Il y a une lecture privée de la parole du salut, le dimanche du moins. Puis ont lieu des prières. C'est l'évêque qui fait l'eucharistie, mais il agit au nom de tous : aussi tous sont-ils invités à offrir avec lui : *offerte*. Il prie. L'Esprit qui déjà s'est fait entendre par les Écritures reçoit cette prière, « il sanctifie le pain » et avec lui « l'action de grâces ». On peut donc dire qu'elle est « son fruit ». Ainsi offre-t-on « une eucharistie agréable et qui est à l'image du corps royal du Christ. » L'action de l'Esprit est soulignée plus qu'elle ne l'a été par les écrivains antérieurs. L'équivalent du mot *antitype* est aussi appliqué pour la première fois à l'eucharistie. Batifol, *op. cit.*, p. 292.

Autre renseignement non moins intéressant et qui n'a pas encore été relevé en Orient : on offre pour les morts, *offerte pro dormientibus*. Cette recommandation s'ajoute à ce qui est dit de l'eucharistie agréable à Dieu, pour démontrer qu'on attribue à l'offrande chrétienne une heureuse efficacité. L'assemblée ménage d'ailleurs aux fidèles une faveur non moins précieuse : ils y communient. Le dimanche, ils doivent se nourrir de l'aliment divin qui demeure éternellement.

En vérité, il serait difficile de trouver plus de choses en moins de mots : la *Didascalie* rappelle et complète toutes les dépositions des écrivains orientaux antérieurs sur le sens du rite eucharistique.

V. EN OCCIDENT, JUSQU'À SAINT CYPRIEN (milieu du III^e siècle). — 1^o *Saint Hippolyte* († peu après 235). — Dans ce qui nous reste de ses traités, on trouve de rares mais d'utiles renseignements sur le rite eucharistique.

Le *Commentaire sur le Cantique* en parle comme du sacrifice nouveau, donc de celui qui s'oppose aux oblations juives, et qui est comme elles une oblation proprement dite, celle qu'avait prédite Malachie. *In Cant.*, III, 4, dans *Texte und Unters.*, t. XXIII, fasc. 2, p. 66. Une autre affirmation confirme la précédente : « Quand l'Antéchrist viendra, alors disparaîtra le sacrifice, θυσία, et la libation, σπονδή, qui sont maintenant offerts, προσφερομένη, à Dieu dans toutes les nations. » *Comment. in Daniel*, IV, 35, édit. du *Corpus* de Berlin, t. I a, p. 280. Cf. *De Antichristo*, 43, t. I b,

p. 27. Ainsi dans la même phrase se trouvent trois mots techniques employés chez les Juifs ou les païens pour désigner le sacrifice proprement dit. C'est bien de lui qu'il s'agit, puisqu'il est parlé d'oblation prédite par Malachie comme devant être offerte pour tous les peuples, et du rite qui cessera au temps de l'Antéchrist, alors que la prière, la mortification, l'aumône ne semblent pas appelées à disparaître. D'ailleurs la parole d'Hippolyte fait allusion au texte de Daniel, IX, 27 : « Il (le Christ) confirmera son alliance avec un grand nombre dans une semaine et au milieu de la semaine cesseront l'oblation et le sacrifice, et l'abomination de la désolation continuera jusqu'à la consommation et la fin. » Or, le prophète juif parlait du sacrifice proprement dit en cet endroit.

Sur cette oblation chrétienne, les phrases citées ne nous donnent à peu près aucune indication. Hippolyte atteste qu'il y a *sacrifice et libation*. Les chrétiens offrent donc un aliment solide et un breuvage : « le pain et le vin que nous a préparés le Christ. » *In Prov.*, IX, 1-5, édit. de Lagarde, p. 199. Ce pain, c'est le corps du Christ, *In Gen.*, XXXVIII, 19, édit. de Berlin, t. I b, p. 36, sa chair divine qu'il donne à manger, *In Prov.*, IX, 1-5, édit. de Lagarde, p. 199, « chair céleste à laquelle l'humanité souhaite d'unir sa propre chair ». *In Cant.*, III, 4, *Texte und Unters.*, t. XXIII, fasc. 2, p. 66. Ce vin, délicieux entre tous, *In Cant.*, I, 5, p. 34, c'est le sang précieux que le Sauveur nous donne à boire pour la rémission de nos péchés, *In Prov.*, IX, 1-5, édit. de Lagarde, p. 199, « sang qui est le gage de la vie éternelle pour quiconque s'en approche avec humilité ». *In Gen.*, XXXIII, 19, édit. de Berlin, t. I b, p. 36.

On voit que la matière du sacrifice chrétien n'est pas pour Hippolyte le pain et le vin en tant que créatures. Le mot *chair céleste* vaut la peine d'être noté : il fait penser aux prières qui demandent que l'oblation eucharistique soit transportée sur l'autel du ciel, afin qu'ensuite nous y participions pour trouver en elle les dons divins. C'est la rémission des péchés et la vie éternelle qu'obtient le fidèle par l'eucharistie, ces grâces sont présentées ici, non comme les fruits du sacrifice, mais comme les effets de l'union de notre chair à la chair du Sauveur, si nous la recevons avec humilité. Telles sont les données que nous recueillons dans les ouvrages de saint Hippolyte parvenus jusqu'à nous.

Mais on sait que dans ces dernières années, les travaux de Schwarz et de Connolly ont permis de restituer à Hippolyte l'anaphore qui se trouve dans l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (*ägyptische Kirchenordnung*). Cette attribution semble aujourd'hui communément admise.

Il est à noter que cette anaphore suit le rite de l'ordination de l'évêque et qu'elle sert pour une concélébration faite par le nouvel élu et les prêtres. Les diacres apportent l'oblation. Suit le dialogue entre le célébrant et le peuple.

L'évêque : *Dominus cum omnibus vobis.* — Le peuple : *Cum spiritu tuo.* — E. *Sursum corda vestra.* P. *Habemus ad Dominum.* — E. *Gratias agamus Domino.* — P. *Dignum et iustum.*

L'évêque dit alors suivi par ceux qui l'assistent, *episcopum præcunt sequentes* :

Nous te rendons grâces, Seigneur, pour ton cher Fils Jésus-Christ, que dans les derniers jours tu nous as envoyé pour Sauveur et Rédempteur, messenger de ta volonté. Il est le Verbe ton inséparable, par lequel tu as tout fait et cela te fut pleinement agréable. Du ciel tu l'as envoyé dans le sein d'une vierge. Il a été fait chair, porte dans ses entrailles, il s'y est incarné. Il a été manifesté ton fils ne de l'Esprit-Saint et de la Vierge. Pour accomplir ta volonté et l'acquiescer un peuple saint, il a étendu ses

main pendant sa passion afin de délivrer de la souffrance ceux qui croient en toi. Il s'est livré volontairement à la douleur pour abolir la mort, briser les liens du diable, fouler au pied l'enfer, illuminer les justes, établir le statut [nouveau] et manifester la résurrection.

« Prenant le pain, te rendant grâces, il a dit : « Prenez mangez. Ceci est mon corps qui sera brisé pour vous. »

« Pareillement aussi (prenant) la coupe, il a dit : « Ceci est mon sang qui est versé pour vous. »

« Quand vous faites cela, vous faites ma commémoration. »

« Nous rappelant donc, *Memores igitur*, sa mort et sa résurrection, nous t'offrons le pain et le calice, te rendant grâces parce que tu nous as jugés dignes de nous tenir devant toi et de te servir.

« Et nous demandons que tu envoies ton Saint-Esprit sur l'oblation de la sainte Église, et que, la ressemblant en un seul tout, tu donnes à tous les saints qui communient d'être remplis du Saint-Esprit pour être confirmés dans la foi de la vérité, afin que nous te louions et te glorifions par ton Fils Jésus-Christ, par lequel à toi soit gloire et honneur, Père et Fils avec le Saint-Esprit dans ta sainte Église et maintenant et dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il. » Traduction de dom Cabrol, art. *Hippolyte*, dans *Diction. d'archéol.*, t. vi, col. 1416.

Suit une oraison pour la bénédiction de l'huile avec réponse du peuple.

Nous n'étudions ces textes que pour en dégager la théologie d'Hippolyte. L'eucharistie chrétienne est pour lui un sacrifice qui commémore la première cène et la passion du Christ. Il y a offrande du pain et du calice, mais du pain et du calice après que l'officiant a rappelé les actes et les paroles du Christ à la première cène. Après quoi vient une invocation à l'Esprit-Saint, une épiclese, mais elle ne demande pas que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ. Elle supplie Dieu d'envoyer son Esprit-Saint sur l'oblation de la sainte Église afin que les communiant soient remplis de lui. Ainsi les trois personnes interviennent et chacune a son rôle. Le Père a envoyé le Fils et par lui il nous a créés, il a opéré notre salut; Jésus a lui-même accompli cette œuvre et la continue par l'eucharistie; le Saint-Esprit doit l'achever dans l'Église et en chaque fidèle.

C'est la hiérarchie qui célèbre. L'évêque préside, mais il y a concélébration : les prêtres le suivent. Tous parlent au nom du peuple entier : l'oblation est celle de l'Église, *oblationem Ecclesiae sanctae*. Ce sacrifice est institué pour rendre grâce au Père par le Fils. Le rite est une *eucharistie* au sens étymologique : le bienfait de la création n'est pas totalement oublié, mais il n'est rappelé que d'un mot et rattaché à la personne du Christ : « Nous te rendons grâce pour ton cher Fils Jésus, le Verbe inséparable de toi par lequel tu as tout fait. » Les dons de Dieu sur lesquels on insiste sont l'incarnation et la mort du Christ, la rédemption de l'humanité, l'appel des fidèles à la foi, à l'Église et à la résurrection. Le sacrifice est aussi *impératoire* : on demande spécialement pour l'Église l'union de ses fils, sans doute et sur terre et dans le royaume à venir, puis pour chacun des participants l'Esprit-Saint, et par lui la confirmation dans la foi, la grâce de louer et de glorifier Dieu.

Dom Connolly estime que les prières qui suivent ne sont pas d'Hippolyte, mais remontent en partie au moins à une époque voisine de la sienne. Nous ne les étudierons pas d'ailleurs en liturgiste, mais en théologien. L'évêque et les assistants demandent que les mystères sanctifient les fidèles, les fortifient, les délivrent de tout mal et augmentent leur foi. Autant d'effets attribués au saint sacrifice. Il semble bien qu'on attendait de lui tous les dons, comme le prouve la post-communion : « Que la réception des saints mystères ne soit pas pour notre condamnation, mais pour le salut de l'âme et du corps. »

Cette anaphore d'Hippolyte à laquelle les liturgistes

accordent tant de valeur n'est pas moins importante pour le théologien; elle lui révèle une doctrine sur le sacrifice chrétien reçue à Rome dans la première moitié du III^e siècle.

2^o Le pape Corneille dans sa lettre à Fabien, évêque d'Antioche, raconte le fait suivant : Quand Novatien célèbre l'eucharistie, il exige des assistants qu'ils jurent de lui rester fidèles. Ils doivent pour obtenir la communion prononcer ce serment avant de recevoir le pain consacré. Dans Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, 18. À noter l'expression employée par Corneille pour dire célébrer l'eucharistie, ποιῆν τὰς προσφοράς, faire les offrandes rituelles, le sacrifice.

3^o Novatien. — On ne découvre à peu près rien chez lui. Peut-on relever une allusion au *Sanctus*? De *Trinitate*, VIII, P. L., t. III, col. 899. Il est permis d'en douter. Fortescue, *op. cit.*, p. 50. Faut-il rapprocher de formules liturgiques bien connues un ou deux textes de Novatien (énumération des bienfaits de Dieu)? Drews et C. Weymann l'ont pensé. Voir Fortescue, *op. cit.*, p. 50, 86.

Dans le *De spectaculis* de pseudo-Cyprien, attribué par plusieurs érudits à Novatien, on relève un passage qui offre un certain intérêt. L'office eucharistique est appelé le *dominicum*. On y reçoit la chair du Christ, et il est à noter qu'en trois lignes, l'auteur l'appelle une fois le *sanctum corpus*, une autre fois le *sanctum*. Même insistance donc sur la sainteté que chez les Orientaux et les Africains de l'époque. Et les fidèles ont l'habitude, *ut assolet*, d'emporter ce corps avec eux : l'un d'eux ne s'oublie-t-il pas jusqu'à ne pas s'en dessaisir quand il se rend au spectacle et à un établissement de péché. De *spectaculis*, dans *Cyprian opera*, édit. Hartel, t. III, p. 313.

4^o Tertullien († vers 240-245. Son dernier ouvrage connu, le *De pudicitia*, est de 215-222). — 1. *Le rite chrétien est un sacrifice*. — Tertullien appelle les exercices de l'assemblée eucharistique : *sacrficiorum orationes*, les oraisons des sacrifices. De *oratione*, 19, P. L., t. I (édit., de 1844), col. 1181, et la communion, une participation au sacrifice. *Ibid.*, col. 1183. De même il se sert du mot « offrir » pour désigner le rite chrétien et on voit qu'il pense alors à une oblation proprement dite; il observe que les époux veufs offrent le sacrifice pour leur conjoint défunt. De *monogamia*, 10, t. II, col. 942; De *exhortatione castitatis*, 10; t. II, col. 926. Il rappelle que dans l'assemblée chrétienne les femmes n'ont pas le droit de faire l'oblation, *offerre*. De *velandis virginibus*, 9, t. II, col. 902. Il note que, comme dans le christianisme, on célèbre dans les mystères de Mithra l'oblation du pain. De *præscriptis*, 40, t. II, col. 55. On relève même en Tertullien une phrase où les deux mots sont unis : le dimanche on offre le sacrifice. De *cultu fœminarum*, II, 11, t. I, col. 1329.

C'est le rite préfiguré par l'oblation de l'ancienne Loi, pour la guérison de la lèpre. Adv. *Marcionem*, IV, IX, t. II, col. 375. Plusieurs fois Tertullien reproduit la prophétie de Malachie, mais c'est surtout pour montrer dans le sacrifice pur qui est prédit, la prière d'un cœur innocent ou les louanges accordées à Dieu. Adv. *Marc.*, III, XXI; IV, I, t. II, col. 353, 362.

2. *Ce rite a été institué par le Christ*. — Jésus a nommé le pain son corps, Adv. *Marc.*, IV, XL, t. II, col. 460, et il a transformé le vin en une chose sacrée. De *anima*, 17, t. II, col. 676. Ayant pris du pain et l'ayant distribué aux disciples, le Christ en a fait sa chair par ces mots : *Ceci est mon corps*. Adv. *Marc.*, IV, XL, t. II, col. 460. Ainsi le « corps du Christ est une espèce de pain », in *pane censetur* (sur le sens de ce mot : A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 366; Batifol, *op. cit.*, p. 216). Voir encore De *orat.*, 6, t. I, col. 1160.

3. *Quelle espèce de sacrifice ?* — Tertullien ne se pose pas la question. Les noms qu'il donne à l'eucharistie nous font connaître quelque peu sa pensée. Pour lui, elle est le « corps du Seigneur », *De idol.*, 7, t. I, col. 669; *De orat.*, 6, t. I, col. 1160, « son corps et son sang », *De resur.*, 9, t. II, col. 806, « le repas du Seigneur ou de Dieu », *Ad uxorem*, II, 4, t. I, col. 1294; *De pud.*, 9, t. II, col. 998. Tertullien l'appelle encore « le dévot service de Dieu », *De orat.*, 19, t. I, col. 1192, la « chose sainte », *De spect.*, 25, t. I, col. 657, « l'œuvre divine ». *De pud.*, 9, t. II, col. 998. Il déclare que le Christ « est immolé, *maclabitur* », *De pud.*, 9, t. II, col. 998, et que le vin est « consacré en mémoire de son sang ». *De anima*, 17, t. II, col. 676.

4. *Matière du sacrifice.* — Nul doute, c'est le « pain et la coupe ». *Adv. Marc.*, IV, XL, t. II, col. 460-461. Dans celle-ci il y a du vin. *De anima*, 17, t. II, col. 676.

5. *Forme consécrationnaire.* — Tertullien reproduit l'antique formule. Il y a, dit-il, « oraison et action de grâces ». *Adv. Marc.*, IV, IX, t. II, col. 376. On reconnaît les *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι* des premiers chrétiens. L'action de grâces est dite sur les aliments à consacrer. *Adv. Marc.*, I, XXIII, t. II, col. 274. Cette prière ne peut être que celle qu'a prononcée le Christ pour faire du pain son corps : *Ceci est mon corps*. *Adv. Marc.*, IV, XL, t. II, col. 460.

Ces paroles produisent un effet qui se prolonge au delà de l'assemblée chrétienne. Le pain et le vin qui sont devenus le corps et le sang du Christ le demeurent. On les réserve, on les emporte à domicile, *De orat.*, 19, t. I, col. 1183; *Ad uxorem*, II, 5, t. II, col. 1296, pour se communier soi-même.

6. *Ministre de l'eucharistie.* — Ici se fait sentir l'influence du montanisme. Le Seigneur, dit Tertullien, avait imposé à tous le précepte de célébrer l'eucharistie, pourtant nous ne la recevons que de la main des présidents, des membres de la hiérarchie. *De corona*, 3, t. II, col. 79. Voilà pourquoi encore il dit que la veuve, que le veuf « offrent » pour leur conjoint défunt; c'est par le prêtre qu'ils le font, car c'est par lui, qu'ils « recommandent ces âmes ». *De monog.*, 10, t. II, col. 942; *De exhort. cast.*, 7, t. II, col. 926.

S'il revendique pour les laïques le droit d'offrir, c'est parce qu'il les tient pour des prêtres. *De exhort. cast.*, 7, t. II, col. 922-923. Il croit si bien à leur sacerdoce qu'il leur impose la monogamie. *Loc. cit.* Voici d'ailleurs la théorie que, devenu montaniste, Tertullien croit pouvoir proposer. Les laïques eux aussi sont prêtres. Mais l'autorité de l'Église et l'honneur concédé par sa sainte investiture établissent une différence entre la hiérarchie et le peuple. Là où cette investiture n'a pas lieu, et où il y a cependant trois personnes, il y a l'Église. Donc là le laïque peut offrir le sacrifice, mais il doit alors vivre à la manière des prêtres, par exemple pratiquer la monogamie. Toutefois cette affirmation même laisse entendre que là où il y a l'investiture de l'Église, c'est le prêtre qui doit offrir s'il se trouve présent. *De exhort. cast.*, 7, t. II, col. 922-923. Tertullien reconnaît, du moins en 211-212, que déjà pour distribuer l'eucharistie, il fallait entrer dans la hiérarchie ecclésiastique. *De idol.*, 7, t. I, col. 669.

A priori, on peut être sûr qu'il exige des ministres du sacrifice chrétien une grande pureté. Parlant des clercs qui donnent la communion, après avoir été jadis fabricants d'idoles, il s'écrie : « O crime! Les Juifs n'ont qu'une fois porté la main sur le Christ. Ceux-ci le font tous les jours. O mains qu'on devrait couper! » *Ibid.*

7. *De ceux qui participent à l'eucharistie.* — Les communicants doivent être à jeun. *Ad uxorem*, II, 5, t. I, col. 1296. Ils sont tenus d'avoir une grande pureté.

Tertullien s'indigne non seulement contre les sculpteurs d'idoles qui distribuent, mais aussi contre ceux qui reçoivent, pour s'en communier, le corps du Seigneur en des mains qui donnent un corps aux démons. *De idol.*, 7, t. I, col. 669. De même, reprenant la parole de saint Paul, il n'admet pas que le fidèle mange le repas de Dieu et le repas des démons. *De spect.*, 13, t. I, col. 646. Il ne veut pas que le communicant passe de l'Église de Dieu à l'Église du diable, du ciel à la fange. Le fidèle n'a pas le droit de fatiguer par des applaudissements donnés à un histrion des mains qu'il a élevées auparavant vers le Seigneur. La bouche qui a répondu *Amen* en recevant la sainte communion ne peut pas donner son suffrage à un gladiateur. Elle ne saurait pousser des vivats « pour les siècles des siècles » en l'honneur d'un autre que Dieu et le Christ. *De spect.*, 25, t. I, col. 657. Tertullien ne veut même pas qu'on pardonne à l'impudique repentant ou au chrétien tombé, de telle sorte que le Christ soit encore immolé par lui, en d'autres termes ce malheureux n'est plus admis à participer au sacrifice du corps et du sang du Seigneur. *De pud.*, 9, t. II, col. 998. C'est encore le respect dû au sacrement qui oblige à être soucieux jusqu'à l'inquiétude, *anxie patitur*, de ne rien laisser tomber du pain et de la coupe eucharistique. *De corona*, 4, t. II, col. 80.

8. *Pour qui célèbre-t-on l'eucharistie ?* — « Nous faisons pour les défunts des oblations au jour anniversaire de leur naissance. » *De corona*, 3, t. II, col. 79. Ce dernier mot montre qu'il s'agit des confesseurs de la foi dont la mort est considérée comme l'entrée dans la vraie vie; on fête donc l'anniversaire de leur passion par l'offrande du saint sacrifice.

Mais on recommande aussi à Dieu l'âme des simples fidèles. C'est une coutume ancienne, *De corona, ibid.*; on est tenu de l'observer. Tertullien parle de la veuve qui prie et « fait l'oblation » pour son mari défunt « au jour anniversaire de sa mort ». *De monog.*, 10, t. II, col. 942. De même dans son mépris de montanisme pour les secondes nocces, il brosse le tableau grotesque du veuf remarié. « Tu ne peux pas, lui dit-il, haïr ta première épouse à laquelle tu réserves une affection d'autant plus religieuse qu'elle a été recueillie auprès du Seigneur; pour son âme, donc, tu pries, tu présentes les oblations annuelles. Ainsi tu te tiendras devant le Seigneur avec autant d'épouses que tu en commémores dans ton oraison ? Tu offriras pour deux ? Tu recommanderas les deux par un prêtre... et tu auras le front assuré quand montera ton sacrifice ! » *De exhort. cast.*, 11, t. II, col. 926-927. Ce texte peut paraître ridicule. Il est pour le théologien des plus précieux. L'affirmation de Tertullien prouve qu'on offrait l'eucharistie pour les vivants et pour les morts : le malheureux qu'il plaisante le fait pour ses deux femmes. On rendait aux défunts ce devoir surtout à l'occasion de l'anniversaire de leur décès. Le rite était accompli par un prêtre, mais le fidèle qui sollicitait son intervention lui était si bien uni qu'on pouvait dire de lui qu'il offrait le sacrifice. L'erreur montaniste est celle d'une petite chapelle, mais la croyance à la valeur du sacrifice de la messe pour les vivants et les défunts doit être celle de la grande Église, car le chrétien que Tertullien essaye de tourner en ridicule est un catholique et non un adversaire des secondes nocces.

9. *Effets du sacrifice.* — Sur ce sujet, Tertullien est très sobre. Il indique un fruit de la communion : « la chair se nourrit du corps et du sang du Christ pour que l'âme s'engraisse de Dieu. » *De resur.*, 8, t. II, col. 806. Le rite est une « eucharistie » au sens étymologique du mot, en d'autres termes il y a sacrifice d'actions de grâces. *Adv. Marc.*, IV, IX, t. II, col. 376. On rend à Dieu un « dévot hommage ». *De orat.*, 19, t. I, col. 1182.

L'homme n'est pas sans retirer du profit de l'immolation, puisqu'on offre pour les vivants et pour les morts. L'oblation pour ces derniers prouve que le rite obtient le pardon des péchés ou des peines par lesquelles on les expie. Il y a lieu de supposer que l'eucharistie offerte pour les vivants jouit de pareille efficacité. Tertullien d'ailleurs laisse entendre d'un mot que le Christ est « immolé » de nouveau par celui qui participe aux saints mystères : les fruits de la passion sont donc appliqués aux assistants. *De pud.*, 9, t. II, col. 998 A. Peut-être fait-il allusion à une prière de la messe dans le texte bien connu de l'*Apologeticus*, 30, t. I, col. 443 : « Les mains élevées... nous prions pour tous les empereurs afin qu'ils aient une longue vie, un empire solide, une maison sûre, des amis forts, un sénat fidèle, un peuple loyal, un territoire paisible, et tout ce que peuvent souhaiter les hommes de César. » Si ce passage fait allusion à une prière de la messe, ici est démontré en termes formels ce que l'ensemble des données recueillies par ailleurs prouve suffisamment : les fidèles se servent du sacrifice pour recommander à Dieu *tous les besoins*, ceux des vivants et ceux des morts. Tertullien dit ailleurs que « notre prière portée à l'autel nous obtient tout de Dieu ». *De orat.*, 28, t. I, col. 1195.

10. *Célébration du sacrifice.* — Le dimanche est le jour saint qui est sanctifié par la célébration de l'eucharistie, *dominica solemnitas*. *De fuga*, 14, t. II, col. 119; *De anima*, 9, t. II, col. 659. Cet office peut avoir lieu aussi les jours de *station*, donc les mercredis et vendredis : Tertullien n'approuve pas qu'à ces dates on se prive de la communion pour ne pas rompre le jeûne. Au contraire, qu'on sanctifie la *station* par la participation aux saints mystères. Il est d'ailleurs facile d'associer la piété avec le jeûne. Pendant le sacrifice de la *station*, on recevra le corps du Christ, puis pour ne pas rompre le jeûne, on emporte chez soi l'eucharistie. Et on communie plus tard, à l'heure où il est permis de prendre de la nourriture. *De orat.*, 19, t. I, col. 1183. On célèbre encore l'eucharistie à l'anniversaire de la mort des martyrs, *De cor.*, 3, t. II, col. 79, et du décès des chrétiens. *De monog.*, 10, t. II, col. 942; *De exhort. cast.*, 2, t. II, col. 926. Un texte de Tertullien autoriserait peut-être à penser qu'on disait la messe chaque jour, *quotidie*, *De idol.*, 7, t. I, col. 669; *Adv. Marc.*, IV, xxvi, t. II, col. 425; en tout cas, c'était de bon matin, *De corona*, 3, t. II, col. 79, *antelucanis cælibus*, au point du jour. Batiffol, *op. cit.*, p. 211.

Le lieu où se célèbre l'eucharistie est appelé par Tertullien « l'église » de Dieu. *De spect.*, 25, t. I, col. 57. Il y a un autel, « l'autel de Dieu », près duquel on se tient. *De orat.*, 19, t. I, col. 1182. On ne doit pas y monter avant d'avoir fait la paix avec ses frères. *Ibid.*, 11, col. 1166. On y porte l'hostie spirituelle de la prière. *Ibid.*, 28, col. 1194; *De exhort. cast.*, 10, t. II, col. 926; *De jejunio*, 16, t. II, col. 976. Un texte parle aussi « des âmes des martyrs qui sous l'autel reposent dans la paix », attendant avec confiance la justice de Dieu, revêtues de robes blanches, jusqu'à ce que d'autres complètent leur glorieuse société. *Scorpice*, 12, t. II, col. 147. On a conclu que les corps des martyrs étaient placés sous l'autel. Il semble plutôt que ce texte reproduise simplement la parole de l'Apocalypse : vi, 9-11.

Avec plus d'à propos, les historiens de la liturgie ont relevé chez Tertullien de nombreux renseignements de détail sur le rite eucharistique. F. Cabrol, art. *Afrique du Diction. d'arch.*, t. I, col. 593; Fortescue, *op. cit.*, p. 52 sq. A la messe des catéchumènes on trouve les leçons d'entrée, le chant des psaumes, l'homélie, les prières, *De anima*, 9, P. L., t. I, col. 660, « avec les frères », *De orat.*, 18, t. I, col. 1176-1178; elles se font debout, les mains élevées. *Apol.*, 16, t. I,

col. 370-371; *Ad nat.*, I, 13, t. I, col. 579; *De spect.*, 25, t. I, col. 657; *De orat.*, 14, t. I, col. 1169. Il y a un baiser de paix. *Ibid.*, 18, col. 1176, 1177. On récite l'oraison dominicale. *Ibid.*, 3-4, col. 1156-1157. Et il est difficile de ne pas voir dans le passage suivant un morceau plus ou moins littéralement reproduit de la prière eucharistique ou anaphore : « Il est vraiment juste que Dieu soit béni par tous les hommes en tout lieu et en tout temps, pour le souvenir qu'on doit toujours garder de ses bienfaits... A celui que la cour angélique ne cesse de proclamer : Saint, Saint, Saint! C'est pourquoi, si nous méritons de nous associer aux anges, nous apprenons dès ici-bas cette divine parole [de louange] envers Dieu et l'office de la gloire à venir. » *Ibid.*, 3, col. 1156-1157. Les fidèles reçoivent les deux espèces, le célébrant remet le corps du Christ dans la main des fidèles, le diacre présente la coupe. *De cor.*, t. II, col. 79-80.

11. *Lex textes sur le sacrifice spirituel.* — Il y a des passages où Tertullien affirme que les chrétiens n'ont ni victime ni sacrifice, et qu'ils n'offrent à Dieu que la prière.

Ces paroles ne contredisent en rien tous les témoignages cités plus haut. Par ces affirmations, l'apologiste fait savoir, que les chrétiens n'ont pas de rites pareils à ceux des païens et de l'Ancien Israël, pas d'objets matériels, de victimes animales, de sacrifices sanglants. Il suffit de lire les textes : « J'offre à Dieu une hostie opime et plus précieuse, celle qu'il m'a demandée; c'est la prière venue d'un cœur pudique, d'une âme innocente et de l'Esprit-Saint, ce ne sont pas des grains d'encens... les larmes d'un arbre d'Arabie... ni deux gouttes de vin, ni le sang d'un bœuf... Vous offrez vos dons par des prières remplis de vices et vous regardez les entrailles des victimes au lieu de l'âme du sacrificateur. » *Apol.*, 30, t. I, col. 444-445. — « Telle est l'hostie spirituelle qui a aboli les anciens sacrifices... Nous sommes les vrais adorateurs, les vrais prêtres, qui, priant en esprit, offrons en esprit la supplication propre à Dieu et qui lui est agréable, celle qu'il a cherchée, qu'il s'est choisie, une nouvelle forme de l'oraison du Nouveau Testament. » *De orat.*, 28, t. I, col. 1194. Voir encore *Ad Scapulam*, 2, t. I, col. 700 : « Nous sacrifions comme Dieu l'a ordonné, par une prière pure. » De même, on lit, dans le *De spect.*, xiii, t. I, col. 646 : « Parce que les démons et les morts sont une seule et même chose, nous nous abstenons de l'une et l'autre idolâtrie, et nous ne méprisons pas moins les temples que les monuments, nous ne connaissons pas d'autel, nous n'adorons pas de statue, nous ne sacrifions pas, nous ne faisons pas de festins funèbres et nous ne mangeons ni les mets des sacrifices, ni ceux des banquets en l'honneur des morts. »

Ces affirmations sont formelles. D'après Tertullien, Dieu a rejeté les sacrifices par lesquels on lui offre des créatures, par exemple ceux d'Israël ou ceux des païens. Pour le chrétien, il n'y a pas d'idôles ni d'autels, pas de culte des morts, pas de banquets sacrés. Les fidèles remplacent toutes ces formes impures et inefficaces de dévotion par la *prière*. Ce mot n'exclut nullement le sacrifice. Aujourd'hui encore, nous appelons la messe une *prière*, la principale de toutes. Du prêtre qui la célèbre on dit qu'il est l'homme de la prière, et si on attribue à ce rite une efficacité, c'est parce qu'il est une prière. Tertullien avait le droit de tenir le même langage. D'ailleurs, dans les expressions citées plus haut, il en est qui semblent faire allusion à l'eucharistie. Il est affirmé par exemple que les anciens sacrifices sont remplacés par une prière qui est le propre de Dieu, qui lui est agréable, qu'il a réclamée lui-même, qu'il a prévue pour lui et qu'elle est la nouvelle forme du Nouveau Testament,

prière qu'on porte à l'autel et qui nous obtient tout de lui. Si on ne peut pas dire avec certitude que cette description désigne l'eucharistie, on est obligé de reconnaître que cette interprétation demeure très probable. De même les mots de la lettre au païen Scapula que Tertullien n'avait pas besoin d'initier aux mystères chrétiens, et qui aurait mal compris une description plus précise du rite, semblent bien eux aussi désigner en termes voilés l'eucharistie. *Sacrificamus... quomodo præcipit Deus, pura prece.*

Est-ce à dire que le rite chrétien est une simple oraison sans offrande? Nullement. On a pu le voir, Tertullien emploie très fréquemment le terme *offerre*. Il y a prière dite sur le pain et le vin, et elle opère ce qu'a fait jadis celle du Christ : le corps et le sang du Seigneur, *Adv. Marc.*, IV, XL, t. II, col. 460-461. Voilà ce qui constitue le *sanctum*, la chose sainte, l'eucharistie, voilà donc ce qui est offert à Dieu. Cette oblation elle-même est une prière et Tertullien peut lui donner ce nom. Mais ce n'est pas une prière quelconque, c'est une prière d'offrande.

A plus forte raison est-il impossible d'admettre que pour lui le sacrifice chrétien soit une oblation de pain et de vin. Cette pensée est en contradiction formelle avec la conception de Tertullien. Il affirme avec la plus grande énergie que les fidèles n'offrent pas en sacrifice des créatures, animaux ou végétaux. Sans doute, comme l'a fait saint Justin, il parle des aumônes qui accompagnaient l'eucharistie. Les chrétiens ont une caisse, il le reconnaît. Chacun verse une modique offrande, une fois le mois ou lorsqu'il le veut, mais uniquement s'il le peut et si cela lui plaît. Les sommes recueillies servent à l'entretien et à la sépulture des indigents, à l'assistance des orphelins, des vieillards et des naufragés; de même les détenus condamnés pour la foi sont soutenus par les secours des fidèles. *Apol.*, 39, t. I, col. 470. Rien dans les affirmations de Tertullien sur ces offrandes des fidèles ne fait penser à un sacrifice d'aliments, tel que l'a imaginé Wetter.

Ce n'est pas davantage ce que nous apprend Tertullien des agapes qui permet de découvrir une telle oblation. Les chrétiens ont des repas communs, dit-il. Les pauvres en profitent. Rien de grossier, ni d'immodeste. Avant le repas, on prie Dieu, chacun mange selon sa faim, on boit comme il convient à la vertu, sans dépasser la juste mesure. Car on désire être en état d'adorer Dieu pendant la nuit. On s'entretient donc comme si on était en sa présence. Après qu'on s'est lavé les mains, les flambeaux sont allumés. Chacun est prié de chanter quelque cantique. Suit une prière et on se retire. Rien ici d'un sacrifice. C'est bien plutôt, comme le dit Tertullien, « une école de vertu », de pieuse fraternité. Pour le chrétien, l'oblation est un acte tout différent, c'est « l'œuvre sainte » par excellence. Ce n'est plus un simple banquet fraternel, mais le « repas du Seigneur ». Il y a, non un simple service matériel d'édification et de charité, mais un hommage rendu à Dieu. A une institution humaine même très louable, se substitue « l'œuvre divine ». Les offrandes des fidèles sont assurément un exercice de vertu très recommandable, mais on constate que bien au-dessus d'elles se place l'oblation du Seigneur Jésus.

Enfin, quiconque lit Tertullien avec attention constate que nulle part il ne présente la communion comme le sacrifice proprement dit. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 313-314.

5° *Saint Cyprien* († en 258). — L'évêque de Carthage a composé la plus ancienne étude que nous possédions sur le rite eucharistique : c'est la lettre à Cécilius, son collègue de Bithra. *Epist.*, LXIII. Souvent il en parle dans ses autres écrits. Avec toutes les données qu'il nous a laissées, on peut plus facile-

ment encore qu'avec les textes de Tertullien composer un petit traité du sacrifice chrétien.

Il n'y a pas lieu de montrer ici qu'aux yeux de saint Cyprien l'eucharistie contient le corps et le sang du Seigneur. Voir Struckmann, *op. cit.*, p. 279 sq.; Batiffol, *op. cit.*, p. 227 sq.; A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 262 sq.; art. EUCHARISTIE, t. V, col. 1132. Nous n'étudierons ici que le rite eucharistique.

1. *Éléments et forme consécrationnaire*. — Il y a du pain et une coupe, Cyprien ne cesse de le dire. Dans le calice, on verse du vin mêlé d'eau : toute la longue épître LXIII est écrite pour le démontrer. *P. L.*, t. IV, col. 373 sq., et mieux dans l'édition. Hartel, du *Corpus de Vienne*, t. III b, p. 701-717. (Nous citerons uniquement cette édition, où la numérotation des lettres n'est pas toujours conforme à celle de *P. L.*)

Un abus s'était introduit en certaines églises d'Afrique : on célébrait l'eucharistie, non avec du vin, mais avec de l'eau. L'évêque de Carthage oppose à cette coutume la tradition de l'Évangile et des Apôtres. Il faut renouveler ce que Jésus-Christ a fait. 1 et 2. Déjà l'Ancien Testament, par ses figures (Noé, Melchisédech) et par les enseignements des prophètes, 3-8, annonçait que Jésus se servirait de vin et non d'eau. Le récit de la cène montre comment ces oracles se sont réalisés. 9-10. Cyprien fait valoir ensuite les graves raisons qui motivent l'emploi de deux éléments. 11-15. Il conclut qu'on doit s'inspirer uniquement des leçons et de l'exemple du Christ, et il réfute les objections des aquariens. 16-19.

Comment ce pain et cette eau cessent-ils d'être des éléments profanes, revêtent-ils un caractère religieux, deviennent-ils le corps et le sang du Christ? Par la prière du célébrant : Cyprien parle de cette oraison que lui-même prononce, *precis nostræ*; il montre en elle la partie solennelle du rite, *solemnibus adimpletis*. *De lapsis*, 25, Hartel, t. III a, p. 255. Ailleurs encore, il se sert de termes semblables pour désigner ce qui donne à l'acte sa valeur, *orationes et preces*. *Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, Hartel, t. III b, p. 725. Voir encore *De unitate Ecclesiæ*, 17, H., t. III a, p. 225.

D'autre part Cyprien cite les paroles par lesquelles le Christ a déclaré que le pain était son corps et le vin son sang. *Epist.*, LXIII, 9, 10, H., t. III b, p. 708-709. Et dans cette même lettre où il reproduit les mots employés par le Christ à la cène, il insiste avec une extrême énergie sur la nécessité pour le prêtre de faire ce que Jésus-Christ a fait. On peut donc penser que, comme l'attestent d'ailleurs les deux plus anciennes anaphores connues, celle d'Hippolyte et celle de Sérapion, la prière eucharistique de Cyprien redisait sur le pain et le vin les paroles de Jésus : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

L'évêque de Carthage croit-il que l'Esprit-Saint donne à ces mots leur efficacité? On peut se le demander. Au cours d'une phrase dans laquelle il dénie à ceux qui ont perdu la foi le pouvoir de sanctifier l'oblation, il justifie son sentiment par cette pensée : Commenta urait-on cette puissance, là où n'est pas l'Esprit-Saint? Mais, en cet endroit même, l'action de la troisième personne de la sainte Trinité n'est pas séparée de celle de la seconde : la stérilité de la prière des officiants qui ont abandonné la foi s'explique aussi parce que le Seigneur ne leur est pas favorable : *Quando nec oblato sanctificari ille possit ubi Spiritus Sanctus non sit, nec cuiquam Dominus per ejus orationes et preces prosit qui Dominum ipse violaverit*. *Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, H., t. III b, p. 725.

2. *Le rite eucharistique est un sacrifice proprement dit*. — Cyprien ne cesse de l'affirmer en des termes qui ne laissent aucun doute sur sa pensée.

Pour lui, l'eucharistie est, au sens littéral et tech-

nique, un sacrifice proprement dit. *De lapsis*, 16, 25, 28, H., t. m a, p. 248, 255, 257; *Epist.*, LXXII, 1, 4, 5, 9, 14, 17, H., t. m b, p. 701, 704, 708, 712, 714; *Epist.*, LXXII, 2, *ibid.*, p. 776; *Epist.*, LXXIII, 2, *ibid.*, p. 780. Sont *sacrifices* et le rite accompli par le Christ à la cène et tous ceux par lesquels les chrétiens le reproduisent. Sans doute, il arrive à saint Cyprien d'employer ce mot en un sens figuré, comme on l'a fait avant lui et comme on le fera toujours. Il écrit que la paix entre les chrétiens est le meilleur des sacrifices. *De dominica oratione*, 23, H., t. m a, p. 285. Mais il suffit de comparer ce texte aux autres et on voit aussitôt en quel cas le mot a un sens rituel.

L'évêque de Carthage emploie presque aussi souvent les termes *offrir* ou *oblation*. Le Christ a *offert*, *Epist.*, LXXII, 4, H., t. m b, p. 703, et nous aussi nous *offrons*. *Epist.*, XXXVII (ol. xv), 1, *ibid.*, p. 576. L'objet de l'*oblation*, ce qui est offert, c'est aussi bien le pain ou la coupe, *Epist.*, LXXII, 4, 9, 13, *ibid.*, p. 703, 707, 711, que le corps ou le sang du Seigneur, *id.*, 9, p. 708; *Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, p. 725; c'est une passion du Seigneur, *passio est enim Domini sacrificium quod offerimus*, *Epist.*, LXXII, 17, p. 714, c'est un sacrifice, *id.*, 9, 14; les deux expressions techniques, *sacrificium* et *offerre*, sont rapprochées dans la même phrase, par exemple : *si in sacrificio Dei Patris et Christi vinum non offerimus*, *Epist.*, LXXII, 9, p. 708; *in sacrificio quod Christus obtulit*. *Id.*, 16, p. 712.

Il est un troisième mot qui exprime la même pensée, le verbe *sanctificare* rendre saint ce qui était profane, faire du pain le *sanctum*, la chose sainte par excellence : *In calice dominico sanctificando*, *Epist.*, LXXII, 1, p. 701; *sacrificium Domini cum legitima sanctificatione celebrari*, *id.*, 9, p. 708; *nec oblatio sanctificari illic possit*. *Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, p. 725. Les recommandations de la liturgie sur la nécessité de réserver les choses saintes aux saints peuvent expliquer l'emploi de ce mot. D'ailleurs, les plus anciens documents chrétiens, la *Didachè* par exemple, insistent sur la pureté morale nécessaire au communiant. A l'époque de saint Cyprien, il semble, on l'a constaté, qu'en Orient et en Occident, l'attention se fixe avec complaisance sur cette pensée : ce n'est pas seulement l'évêque de Carthage, mais Tertullien et les Alexandrins qui font du mot *sanctifier* un synonyme de *sacrifier*. Toutefois, si on observe le souci de Cyprien d'écarter de la communion les indignes, on est tenté de croire que personne plus que lui n'a vu en elle le *Saint des saints*.

Mieux encore que ces noms, les affirmations de saint Cyprien sur l'eucharistie démontrent qu'à ses yeux, elle est un sacrifice proprement dit.

Il oppose le *sanctum Domini*, l'opération sainte, la coupe et la table du Seigneur, aux victimes et aux autels du démon, les sacrifices païens aux sacrifices chrétiens. *De lapsis*, 2, 15, 25, H., t. m a, p. 238, 248, 255. De même l'évêque de Carthage déclare qu'aux animaux immolés sous l'ancienne Loi se substitue le sacrifice de louange et de justice des temps nouveaux prédit par les prophètes, notamment par Malachie. *Testimoniorum*, I, 16, H., t. m a, p. 49-50. Il applique à l'eucharistie les paroles du Lévitique, VII, 20, sur les oblations rituelles juives : « L'âme qui en état d'impureté aura mangé de la chair du sacrifice pacifique appartenant à Jahvé sera retranchée du peuple. » *De lapsis*, 15, H., t. m a, p. 248; *Testim.*, III, 94, H., t. m a, p. 176.

Plus significatif encore est un autre rapprochement : Le sacrifice du pain et du vin de Melchisédech est aux yeux de Cyprien une figure de celui que le Christ devait offrir avec les mêmes éléments, faisant ainsi succéder à l'image la pleine et parfaite réalité. *Epist.*, LXXII, 4, H., t. m b, p. 703. De même, écrit encore

l'évêque de Carthage, le livre des Proverbes, IX, 1-2, annonce le sacrifice du Seigneur, ses hosties, son autel et ses apôtres, lorsqu'il parle de la Sagesse qui édifie une maison, taille ses colonnes, immole ses victimes, mêle son vin et dresse sa table. *Id.*, 5, p. 704.

Aussi le Christ est-il présenté comme l'« auteur et le docteur de ce sacrifice », en qualité de maître « il a commandé et agi », « il a fait et il a enseigné ». *Id.*, 1, p. 701. « Jésus-Christ, Notre-Seigneur et notre Dieu, est lui-même le nouveau prêtre de Dieu le Père et il s'est le premier offert en sacrifice à Dieu le Père. » *Id.*, 14, p. 713. C'est ainsi qu'il « a fait l'oblation du pain et du vin, de son corps et de son sang ». *Id.*, 4, p. 703.

Pour le démontrer, Cyprien fait appel aux témoignages de l'Évangile et de l'Apôtre. Il reproduit les paroles de l'institution, *Id.*, 9, 10, p. 708, telles qu'on les lit dans Matth., XXVI, 28 sq., et dans I Cor., XI, 23-26. Dans ce dernier morceau, on trouve l'ordre donné par Jésus de renouveler la cène. Cyprien rappelle avec insistance cette règle : « Il faut obéir au Christ, faire ce qu'il a fait, ce qu'il a ordonné de faire », « ce qu'il a prescrit d'accomplir en mémoire de lui ». Il est nécessaire de « le suivre », « d'imiter son acte », « d'offrir ce qu'il a offert », « de poser le rite tel qu'il l'a posé ». *Id.*, 1, 2, 10, 14, p. 701, 702, 709, 712. Alors le prêtre remplit vraiment le rôle du Christ quand il reproduit l'action du Christ. « S'il offre de la manière dont il voit que le Christ a lui-même offert, il offre alors dans l'Église à Dieu le Père un sacrifice vrai et auquel rien ne manque, *sacrificium verum et plenum*. » *Id.*, 14, p. 713.

3. *Qui offre le sacrifice?* — Saint Cyprien parle de sa propre oblation : *Sacrificantibus nobis, precis nostræ*. *De lapsis*, 25, H., t. m a, p. 255. Pourquoi se sert-il ici du pluriel, alors que, dans le même récit, deux lignes plus haut, parlant de lui, il emploie le singulier *présente ac teste me ipso*, *loc. cit.* Sans doute parce qu'il y avait concélébration, tous ceux qui étaient revêtus du sacerdoce s'unissaient à Cyprien lorsqu'il offrait l'eucharistie.

A maintes reprises, il parle du « sacrifice célébré par le prêtre », *sacerdos*. *De lapsis*, 26, p. 256. Lorsqu'il l'offre comme il doit le faire, il est vraiment le représentant officiel du Christ. *Epist.*, LXXII, 14, H., t. m b, p. 713. Le prêtre a aussi le pouvoir de désigner nommément à l'autel des personnes pour lesquelles il prie et auxquelles s'appliquent les fruits du sacrifice. *Epist.*, LXII (ol. LX), 5, p. 701; I (ol. LXVI), 2, p. 466-467. Quiconque est revêtu du sacerdoce a encore le pouvoir d'accomplir seul le sacrifice, en l'absence de l'évêque et sans concélébrer avec lui. C'est si vrai qu'il peut bien arriver à des prêtres, *presbyteri*, d'abuser de ce droit. Saint Cyprien blâme sévèrement ceux qui accomplissent cet acte dans des conditions illicites. Ils ont offert pour des chrétiens apostats non réconciliés, *Epist.*, XV (ol. X), 1, H., t. m b, p. 514; ils ont fait le sacrifice en leur nom, les ont admis à la communion, leur ont donné l'eucharistie. *Ibid.*; cf. XVI (ol. IX), 2, 3, p. 519.

Cyprien parle de cette faute avec « très grande douleur »; il y a eu manque de respect à l'égard de Dieu et violation de l'évangile, oubli de l'honneur dû à l'évêque et à son siège, mépris de la volonté des confesseurs de la foi et profanation de l'eucharistie. *Loc. cit.* L'évêque de Carthage ne considère pas toutefois ces sacrifices comme nuls. Mais il dénie toute validité à des oblations offertes par certains prêtres. Il écrit de Novatian : « Ce frère ennemi, méprisant les évêques et abandonnant les prêtres de Dieu, ose ériger un autre autel... profaner par de faux sacrifices la vérité de l'hostie du Seigneur. » *De unitate Ecclesiæ*, 17, H., t. m a, p. 226. « Il offre contre le droit » et « hors de l'Église s'arroge

une apparence de vérité ». *Epist.*, LXXIII, 2, H., t. III b, p. 779. « Comment (les Novatiens) peuvent-ils mener à bien ce qu'ils font ou obtenir de Dieu quelque chose par leurs tentatives illégitimes, eux qui trament contre Dieu ce qui ne leur est pas permis. » Coré, Dathan et Abiron rebelles ont subi la peine de leurs crimes. Et les sacrifices irrégulièrement et illicitement offerts contre le droit établi par l'ordre de Dieu n'ont pu être ratifiés ni devenir efficaces. *Epist.*, LXIX (ol. LXXVI), 8, p. 756. Donc les oblations des schismatiques sont « fausses et sacrilèges ». *Epist.*, LXXII, 2, p. 776. Cyprien n'accorde pas plus de valeur aux sacrifices offerts par les apostats, Basilde, Martial et Fortunatien. *Epist.*, LXVII, 2, 3, p. 736, 737. Pour détourner le peuple de ce dernier, il fait observer « que l'oblation ne peut pas être sanctifiée là où n'est pas le Saint-Esprit, et que le Seigneur ne secourt pas quelqu'un en raison des oraisons et des prières de celui qui a lui-même outragé le Seigneur. *Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, p. 725. « L'eucharistie, c'est l'huile sanctifiée à l'autel et dont sont oints les baptisés. Or celui qui n'a ni autel, ni Église ne peut sanctifier cette créature qui est l'huile. Cette onction spirituelle ne peut avoir lieu chez les hérétiques, puisqu'il est établi que chez eux l'huile ne peut être sanctifiée, et que l'eucharistie ne peut être faite. » *Epist.*, LXX, 2, p. 768. La même doctrine se trouve dans une lettre de Cyprien au pape Corneille qui exprime non seulement la pensée de l'évêque de Carthage, mais celle de soixante et onze de ses collègues réunis en concile dans la métropole de l'Afrique en 256. Voici ce que « d'un consentement et de par une autorité commune » ils avaient décidé : « Les prêtres ou les diacres qui, ordonnés d'abord dans l'Église catholique étaient ensuite devenus perfides et révoltés, comme aussi ceux qui, contrairement à l'ordre du Christ, avaient été par une ordination profane introduits dans la hiérarchie chez les hérétiques par des pseudo-évêques et des antéchrists, ces hommes qui en face de l'autel unique et divin ont osé offrir des sacrifices faux et sacrilèges, s'ils font pénitence, ne pourront être reçus qu'à la condition de communier à la manière des laïques... ils ne doivent pas, étant de retour parmi nous, garder les armes d'ordination et d'honneur avec lesquelles ils se sont révoltés contre nous ». *Epist.*, LXXII, 2, p. 776.

Nul doute, d'après les textes cités, le sacrifice offert par les personnes dont parle Cyprien est sans fruit, sacrilège, il ne saurait être « profitable », *proficere*, il « n'obtient rien », *impetrare*, le Seigneur ne secourt pas, *nec prosit*, ceux pour lesquels il est offert. Mais les affirmations de Cyprien vont plus loin : cette oblation est nulle, n'existe pas, *nec potuerunt rata esse*, elle est fausse, *falsa sacrificia*. Chez les hérétiques il ne peut pas y avoir d'eucharistie.

Les textes reproduits plus haut visent le cas de Novatien et de ses disciples, en d'autres termes des schismatiques ou encore celui des prêtres qui ont apostasié, tombant ainsi dans l'hérésie la plus complète et se séparant de l'Église qui, à son tour, se sépare d'eux. Afin de ne pas dépasser l'affirmation contenue dans ces témoignages, nous n'oserions pas généraliser. Nous ne voudrions donc pas écrire, avec P. Batiffol, que, d'après saint Cyprien, « le pouvoir de sanctifier l'oblation est un pouvoir que le ministre indigne a perdu par son indignité ». *Op. cit.*, p. 246; *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 453-454. L'évêque de Carthage applique à la consécration de l'eucharistie ce qu'il enseigne de l'administration du baptême : le ministre séparé de l'Église par l'hérésie ou le schisme a perdu son pouvoir d'offrir valablement le sacrifice. Cyprien ne dit pas si à ses yeux tout prêtre coupable de faute grave est atteint de la même impuissance.

L'erreur de saint Cyprien signalée ici découle comme

une conséquence naturelle de sa théorie sur l'Église. Elle est pout lui « la dépositaire des pouvoirs de Jésus-Christ et la dispensatrice de ses grâces. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, Paris, 1909, p. 388. Seule donc, par les ministres qui sont en communion avec elle, par ceux qui ne sont ni schismatiques, ni hérétiques, ni apostats, ni excommuniés, elle peut valablement soit administrer les sacrements, soit offrir le sacrifice. Mais il ne découle pas du même principe que toute faute grave entraîne pareille conséquence. Un texte de Cyprien expose à merveille sa pensée : Commentant les paroles de l'Écriture d'après lesquelles on doit manger un agneau pascal, par maison et ne pas en jeter la chair dehors, Ex., XII, 3-4, 46, il dit : « L'agneau était le signe du Christ. Il n'y a qu'une maison dans laquelle on puisse le manger. La chair est le *sanctum*, les mets sacrés du Seigneur ne peuvent pas être jetés dehors, et pour les croyants il n'y a pas d'autre maison où on mange l'eucharistie que l'unique Église. » *De unitate Ecclesiae*, 8, H., t. III a, p. 217. Il est sûr que saint Cyprien exige une vie et des dispositions saintes de celui qui fait l'œuvre sainte du Seigneur, le *sanctum Domini*. *Epist.*, LXV (ol. LXIV) 2, 4, H., t. III b, p. 723, 725. Une brève formule dit tout : *Oportet enim sacerdotes et ministros qui altari et sacrificiis observant, integros atque immaculatos esse*. Les mots se lisent dans la lettre, par laquelle Cyprien communique au pape Étienne les dispositions prises par le concile tenu à Carthage en 256. *Epist.*, LXXII, 2, p. 776.

Le diacre présente la coupe aux fidèles qui assistent au sacrifice. *De lapsis*, 25, H., t. III a, p. 255. Les chrétiens offrent eux aussi l'oblation en un certain sens : Pendant que s'accomplit l'eucharistie et que l'officiant récite « la prière solennelle pour sanctifier le pain et le vin », ils gardent le silence. *De oratione dominica*, 4, H., t. III a, p. 269. Mais c'est pour eux, en leur nom, que l'officiant offre le sacrifice. Bien plus, par leurs offrandes, les fidèles rendent possible l'accomplissement de l'acte sacré, et ainsi ils participent à l'oblation, ils l'offrent. « Tu es riche et dans l'opulence, dit-il à une femme avare, et tu crois que tu célèbres le rite du Seigneur, *dominicum celebrare*, toi qui ne regardes pas la caisse commune, toi qui viens au rite du Seigneur, sans sacrifice, toi qui prends ta part du sacrifice qu'a offert le pauvre. » *De opere et elemosynis*, 15, H., t. III a, p. 384.

4. *Qui peut participer au sacrifice?* — Saint Cyprien n'a pas étudié la question sous cette forme générale comme pourrait le faire un théologien ou un canoniste. Évêque, il a résolu des cas de conscience.

Il en est un qui ne cesse de s'imposer à son attention, celui des chrétiens qui ont failli dans la persécution, celui des *lapsi*. Avant qu'ils aient accompli les exercices réguliers de la pénitence et qu'ils aient été officiellement réconciliés, trois actes sont interdits : on ne doit pas les admettre à la communion, en d'autres termes célébrer devant eux les saints mystères, il est défendu « d'offrir », en leur nom, enfin on ne peut pas leur accorder l'eucharistie. Telle est la triple peine appliquée à ces coupables et que rappelle à plusieurs reprises saint Cyprien. Les trois actes sont expressément indiqués : *communicant cum lapsis, et offerant, eucharistiam tradant*, *Epist.*, XVI (ol. IX), 3, H., t. III b, p. 519; *cum lapsis communicare carnisce et offerre pro illis, et eucharistiam dare*, *Epist.*, XXII (ol. XI), 2, p. 522; *offerre pro illis et eucharistiam dari*, *Epist.*, XV (ol. X), 1, p. 514. Ces interdictions sont très graves. Cyprien les motive par les considérations les plus capables de faire réfléchir ceux qui transgressent ces règles canoniques, catholiques apostats ou prêtres trop complaisants pour eux, *loc. cit.* : on commet un « crime », « on envahit le corps du Seigneur, on lui fait violence ».

De lapsis, 15, 16, 25, H., t. m a, p. 247-255. La faute de l'apostat qui communie paraît à saint Cyprien plus grave que son reniement. *Id.*, 16, p. 248.

Ce n'est pas seulement avec Dieu, mais avec ses frères, qu'il faut être en paix pour pouvoir offrir le sacrifice. *De dominico oratione*, 23, H., t. m a, p. 281. D'ordinaire, cependant, Cyprien ne se demande pas quelles dispositions il faut avoir pour assister à la célébration de l'eucharistie : ce sont les mêmes qui sont requises pour communier, car alors tous les assistants recevaient l'eucharistie. Une histoire bien connue le démontre. En temps de persécution, les païens avaient obligé une toute petite fille chrétienne, incapable de savoir ce qu'elle faisait, à manger un morceau de pain trempé dans du vin offert en libation aux idoles. Plus tard, et toujours avant d'avoir l'âge de raison, cette petite fille fut amenée à l'église et assista au sacrifice. Quand le diacre qui présentait la coupe aux assistants vint à elle, il voulut lui donner la communion : l'enfant sous l'instinct de la divine Majesté se détourna du calice consacré. Le diacre persista à vouloir la communier et lui donna de force l'eucharistie. *De lapsis*, 25, H., t. m a, p. 255. Tel est donc l'usage : tous les assistants communient. Aussi, puisque assister à l'eucharistie, c'est recevoir l'eucharistie, on comprend pourquoi saint Cyprien exige pour une action si sainte la plus haute sainteté.

Il démontre par des faits qu'elle est indispensable. Ainsi l'enfant dont il est parlé plus haut, et qui, sans avoir commis aucune faute personnelle, avait participé au culte des idoles, ne peut consommer le vin consacré qui se refuse à rester en son corps souillé. La femme qui, chez elle, veut se communier avec des mains impures est détournée de cet acte par l'apparition d'un feu miraculeux. *De lapsis*, 26, p. 256. Un fidèle indigne de participer à l'eucharistie et qui vient de recevoir en ses mains le pain consacré constate qu'il se change en cendres. *De lapsis*, *ibid.*

Quand il le faut, la discipline ordinaire sait fléchir. Survient la menace d'une persécution. Saint Cyprien et avec lui quarante et un évêques réunis en synode à Carthage en 255 prennent les dispositions que commandent les circonstances et qu'ils font connaître au pape Corneille. Toutefois, même alors, ils commencent par le déclarer : « Aussi longtemps que l'Église est en paix, on observera les règles existantes sur la réconciliation des lapsi : tout ce qui est imposé pour leur rentrée en grâce doit être accompli à moins que malades ils ne soient exposés à mourir. » *Epist.*, LVII (ol. LIV), 1, H., t. m b, p. 650. Mais, en temps de persécution, ce ne sont pas seulement les malades, mais aussi les bien portants qui ont besoin de la paix, et il s'agit alors d'assurer, non aux mourants, mais aux vivants ce qui leur est utile pour qu'ils puissent résister à la persécution. On admettra donc les apostats repentants aux saints mystères et à la communion, sans exiger tout ce que requiert en temps ordinaire la discipline en vigueur : *communicatio a nobis danda est*, et on leur permettra de boire dans l'église la coupe du Seigneur : *ad bibendum in ecclesia poculum Domini jure communicationis admittimus*. *Id.*, 2, p. 652.

Cyprien nous apprend aussi que le sacrifice est offert pour la réconciliation des apostats repentants. Il range même cet acte au nombre de ceux qui doivent être accomplis avant que le coupable soit rendu à la communion. Non seulement, il doit faire pénitence pour expier ses fautes, accomplir l'exomologèse, recevoir l'imposition des mains de l'évêque et du clergé, *Epist.*, xv (ol. x), 1, p. 514; xvi (ol. ix), 2, p. 519, mais il faut aussi que le sacrifice soit offert : *ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini*

et minantis, vis infertur corpori ejus et sanguini. *De lapsis*, 16, H., t. m a, p. 248.

Le sacrifice eucharistique peut servir aussi à d'autres qu'aux assistants. Les fruits sont appliqués à des absents, *Epist.*, LXII (ol. LX), 5, H., t. m b, p. 701, et aux défunts. *Epist.*, I (ol. LXVI), 2, p. 466. C'est le prêtre qui désigne lui-même nommément les personnes pour lesquelles il prie ainsi à l'autel, *Epist.*, LXII (ol. LX), 5; I (ol. LXVI), 2, p. 701, 466, et auxquelles profitent d'une manière spéciale les fruits du sacrifice. Évidemment, il faut être mort dans la paix de l'Église pour pouvoir obtenir pareille faveur. Il y a même des lois qui défendent d'offrir ainsi le sacrifice pour les fidèles qui, de leur vivant, avaient commis certains délits, par exemple, pour ceux qui, par testament, avaient obligé un prêtre à se charger d'une tutelle ou de certains offices séculiers : le chrétien qui a voulu arracher un prêtre à l'autel ne mérite pas qu'on le nomme à l'autel. *Episcopi antecessores nostri... censuerunt ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offeretur, pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece qui ab altari sacerdotes et ministros voluerit advocari*. *Epist.*, I (ol. LXVI), 2, p. 466. On le voit, saint Cyprien donne comme antérieur à lui l'acte du prêtre recommandant à l'autel une personne déterminée. On se rappelle que Tertullien lui aussi en signalant le même usage le présentait comme ancien dans l'Église.

5. *Que produit le sacrifice eucharistique?* — Comme on l'a observé, saint Cyprien ne se livre pas à des études spéculatives, mais donne des ordres et des recommandations pratiques; puisque de son temps les fidèles n'assistent pas à l'oblation sans y participer, il n'a pas distingué les effets propres à la communion et les fruits spéciaux du sacrifice. Il parle en général des avantages que retire le fidèle de la participation aux saints mystères.

Pourtant, il y a des textes qui montrent jusqu'à l'évidence que l'oblation elle-même, indépendamment de la réception de l'eucharistie, a son efficacité. On offre le sacrifice pour les morts : on estime donc pouvoir ainsi leur obtenir la rémission de leurs fautes et une fin plus rapide de leur expiation d'outre-tombe. Les théologiens modernes diraient que le sacrifice a une efficacité *propitiatoire et satisfactoire*. On fait aussi à l'autel la mémoire des absents, pour leur obtenir évidemment des grâces de Dieu. De même le sacrifice a lieu pour la réconciliation des apostats repentants et qui ne sont pas encore admis à communier : de nouveau apparaît sa vertu propitiatoire et satisfactoire; le texte où cet usage est attesté signale expressément ce fruit du sacrifice eucharistique; à côté de la mention du sacrifice sont indiqués la purification de la conscience et l'apaisement de l'indignation d'un Dieu offensé : *ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis domini et minantis*.

Les affirmations de l'évêque de Carthage sur la stérilité du sacrifice offert par les hérétiques et les schismatiques attestent aussi que l'oblation a une valeur distincte de la communion. « Les novatiens, écrit-il, ne peuvent rien obtenir de Dieu par leurs tentatives illégitimes, leurs sacrifices sont inefficaces. » *Epist.*, LXIX (ol. LXXXVI), 8, H., t. m b, p. 757. De même c'est en vain que l'apostat Fortunatien essaie de faire l'oblation : le Seigneur ne vient pas au secours, *prosit*, de ceux pour lesquels il prie. *Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, p. 725. Cette vertu impétraire est aussi affirmée d'une autre manière. Cyprien mentionne diverses personnes ou causes, pour lesquelles on fait la prière eucharistique, pour lesquelles on offre. Ministres et

fidèles estiment donc que cette supplication peut être exaucée.

Certains textes déterminent quels fruits le chrétien retire de la participation aux saints mystères : ce pain donne « la vie éternelle ». *De dom. oral.*, 18, H., t. III a, p. 280. Cette participation protège en temps de persécution, met à l'abri de l'ennemi, défend le fidèle contre ses adversaires et le rend apte à confesser sa foi. *Epist.*, LVII (ol. LIV), 2, 4, H., t. III b, p. 652, 654 (souscrite par les quarante-deux évêques africains). *On boit le sang du Christ afin de pouvoir pour lui verser son sang. Epist.*, LVIII (ol. LVI), 1, p. 657. Enfin cette sainte liqueur est un vin qui donne une sainte joie. Rappelant les textes de l'Écriture sur le précieux calice qui enivre, Cyprien écrit : « Il nous rend sobres, il ramène les enfants à la sagesse spirituelle, il les fait passer du goût du siècle à l'intelligence de Dieu. Ce vin fait perdre la mémoire du vieil homme, il produit l'oubli de l'ancienne manière de vivre dans le siècle, le cœur cesse d'être triste ou affligé qui auparavant se sentait oppressé par l'angoisse que cause le péché. On se livre alors à la joie que ménage l'indulgence divine. *Epist.*, LXXIII, 11, p. 710.

Il semble bien que ces effets se rapportent plus naturellement à la communion qu'au sacrifice. Toutefois il ne faut pas vouloir ici trop distinguer. Chez Cyprien les deux actes religieux ne se séparent pas et les deux rites se compénètrent. « Quand le vin est mêlé à l'eau par le sacrifice, écrit-il, le peuple et le Christ sont unis et ne peuvent se dissocier ». *Ibid.* La fusion de l'homme et de Dieu, donc aussi tous ses effets, commencent au cours du mystère et s'achèvent par la réception de l'eucharistie. Telle semble bien être la pensée de saint Cyprien.

6. *Comment l'eucharistie est-elle un sacrifice?* — Après avoir recueilli tous les textes précédemment cités, on peut essayer de découvrir pourquoi saint Cyprien voyait dans l'oblation chrétienne un sacrifice.

Pas un mot ne favorise les théories de Wetter. Il est dit sans doute que le peuple offrait le pain et le vin pour le sacrifice. *De opere et eleemosyna*, 15, H., t. III a, p. 384. Mais jamais Cyprien n'appelle ce don un sacrifice. Il le distingue fort bien de l'oblation proprement dite, de l'eucharistie. Cette offrande est ce par quoi les fidèles prennent part au sacrifice de l'Église et du Christ, mais elle n'est nullement ce sacrifice. Parce qu'il a, en apportant le pain et le vin, rendu possible ce sacrifice, parce qu'il demande au prêtre de prier pour lui pendant le sacrifice et verse son aumône pour la subsistance des ministres du sacrifice, parce qu'il assiste au sacrifice, s'unit au célébrant qui prie en son nom et parce que dans la communion il participe aux saints mystères, au sacrifice, le chrétien offre à sa manière le sacrifice. *Loc. cit.* Mais ce sacrifice qu'il offre ainsi, ce n'est nullement l'aumône du pain et du vin apportés au clergé, c'est ce pain et ce vin devenus le corps et le sang du Christ par la prière de l'officiant. Car il n'y a, pour saint Cyprien, qu'un sacrifice, celui qu'a offert Jésus-Christ, qu'il a ordonné de réitérer, celui qu'accomplit le prêtre en faisant ce que Notre-Seigneur a fait, en offrant ce qu'il a offert. Toutes les affirmations de l'évêque de Carthage l'attestent. Il aurait rejeté avec indignation la pensée qu'il pouvait y avoir dans l'Église un autre sacrifice que celui du Christ. *Cop-pens, op. cit.*, p. 120.

Les efforts de Wieland pour découvrir en saint Cyprien des preuves de sa conception ne sont pas moins voués à l'insuccès. Sans doute, comme les écrivains plus anciens, l'évêque de Carthage affirme lui aussi que l'eucharistie s'opère par la prière du prêtre ou de l'évêque. Voir par exemple *De lapsis*, 25,

H., t. III a, p. 255. Faut-il conclure avec Wieland que Cyprien se contredit, qu'à côté de textes où il affirme une croyance nouvelle dans l'Église, celle de l'existence d'une oblation proprement dite, on en surprend où se trahit l'antique conception d'après laquelle la messe est une simple prière de louange ou de reconnaissance? Nullement, l'explication est beaucoup plus naturelle, elle est des plus simples. Cyprien ne cesse de dire qu'on offre, qu'il y a oblation, sacrifice du pain et du vin devenus le corps et le sang du Christ. Mais il y a une prière par laquelle se fait cette oblation. C'est tout ce qu'affirme Cyprien. L'acte est celui qu'a fait le Christ. Il n'a pas seulement pris du pain et du vin. Il a parlé, il a prié pour faire de ces éléments son corps et son sang et pour les offrir à son Père. De même, dans le rite chrétien, le prêtre prie pour que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Seigneur, et il les offre par cette prière. L'existence d'une prière n'entraîne pas la non-existence d'une oblation. Car la prière fait l'oblation. Qu'on dise que le rite chrétien est un sacrifice de prière. Seulement il faut ajouter que cette prière non seulement loue, rend grâces ou supplie, mais aussi qu'elle offre au Père le corps et le sang de Jésus.

En vain, pour confirmer son interprétation, Wieland essaye de distinguer dans saint Cyprien deux actes : l'oblation du pain et du vin, le sacrifice du corps et du sang du Seigneur. Une ou deux fois, chez l'évêque de Carthage, le mot offrir est employé au sens ordinaire et profane de présenter : il est dit, par exemple, que le diacre après la communion offre le calice aux assistants. *De lapsis*, 25. Comme on le constate ici, le contexte prévient toute équivoque. Mais dans beaucoup de passages, dans la plupart, le mot *oblatio* est synonyme de *sacrifice*. Cyprien ne donne pas exclusivement à ce terme pour compléments les mots pain et vin. Il écrit plus d'une fois que nous « offrons le corps et le sang », que nous « offrons le pain et le vin devenus corps et sang du Christ », que nous offrons en sacrifice la *passion du Seigneur*. Ou bien encore il emploie le verbe sans complément, il écrit que l'officiant « offre », et alors le mot ne peut avoir que le sens technique. Ce qui empêche toute équivoque, ce sont les affirmations expresses de Cyprien : l'eucharistie est l'offrande qui s'oppose au sacrifice païen ou juif, celle qui a été figurée par le sacrifice de Melchisédech, celle enfin qui renouvelle le sacrifice de Jésus-Christ et commémore sa passion.

Cette dernière affirmation nous fait pénétrer au cœur même de la pensée de saint Cyprien. Certes, il ne s'est pas demandé, comme on l'a fait beaucoup plus tard, quelle est l'essence du sacrifice de la messe. L'évêque de Carthage « n'est pas un spéculatif ni proprement un théologien ». Tixeront, *op. cit.*, p. 381. Mais un homme de gouvernement ne se refuse pas tout droit de réfléchir sur les problèmes théoriques soulevés par l'examen des cas de conscience qu'il doit résoudre. Dans la lettre de Cyprien sur l'erreur des aquariens, on surprend sa pensée sur ce qui fait de l'oblation eucharistique un sacrifice. Quatre affirmations qui se complètent nous renseignent pleinement.

a) Ce qui donne à l'eucharistie un caractère sacré, c'est que nous offrons ce que Jésus-Christ a offert, nous faisons ce qu'il a fait. Il est le docteur, le maître, l'auteur du rite. C'est lui seul que nous devons suivre. Nous n'avons qu'à l'imiter. *Epist.*, LXXIII, 1, 2, p. 701-702. Cette déclaration revient sans cesse. Il faut que « nous gardions ce que Jésus-Christ a institué, que nous observions ce qu'il a commandé. » *Id.*, 10, p. 709.

b) Le Seigneur a offert le pain et le vin devenus son corps et son sang qu'il devait immoler sur la croix. Donc nous reproduisons dans l'eucharistie l'acte du

Seigneur, « nous commémorons la passion », *Id.*, 2, 17, p. 702, 714; « notre sacrifice répond à la passion », 9, p. 708; nous « faisons mémoire de la passion en chacun de nos sacrifices », 17, « l'eucharistie est le mystère de la passion du Seigneur, et de notre rédemption », 14, p. 713 « la passion est le sacrifice que nous offrons », 17, p. 714.

c) Quand le Seigneur souffrit pour nous et offrit ainsi son sacrifice, nous étions avec lui. Il portait nos péchés. Il y avait ainsi en son corps et en son sang offrande du Seigneur, et avec lui, par lui, oblation de son peuple à Dieu le Père. *Id.*, 13, p. 711-712. De même dans l'eucharistie il y a pareille union du Christ et des fidèles. Ce rite est l'oblation de l'Église tout entière, de son chef suprême et de tous les chrétiens qui lui sont unis. C'est la raison qu'invoque Cyprien pour exiger que l'eau soit mélangée au vin : elle représente le peuple et l'autre élément est le sang de Jésus-Christ. « Si quelqu'un offre seulement du vin, alors le sang du Christ est sans nous. Si par contre il n'y a que de l'eau, alors le peuple est sans le Christ. Quand l'un et l'autre élément sont mélangés, et s'unissent en une fusion qui les confond, alors le sacrement spirituel et céleste est consommé. » *Ibid.* Le principe poussé à son extrémité ferait croire que l'eucharistie faite avec du vin non mélangé d'eau est invalide. Cyprien ne le dit pas, mais il faut reconnaître que son langage permettrait de lui attribuer cette pensée. Le concept de la fusion des fidèles avec le Christ sacrificeur est si cher à Cyprien, qu'il présente aussi comme unies au Sauveur immolé en sacrifice les personnes recommandées par le prêtre à l'autel. Telle est la raison profonde qui explique le fruit retiré par elles du sacrifice. Vacant, *op. cit.*, p. 17.

d) Entre le sacrifice de la cène et celui de l'eucharistie, déclare Cyprien, il y a pourtant une différence. Jésus-Christ n'a offert que sa passion. Nous aussi nous la présentons à Dieu, mais nous joignons à elle la résurrection. *Id.*, 16, p. 714. Voilà pourquoi le chrétien célèbre la messe le matin, alors que la cène eut lieu le soir. Les fidèles ont donc innové, mais ils ont eu raison de le faire : l'eucharistie rappelle avec la passion la *résurrection du Sauveur*. L'évêque de Carthage n'a pas été amené à dire expressément que, si, à la messe, le peuple est uni au Christ souffrant pour nos péchés, les fidèles y ressuscitent avec lui. Mais il est évident que telle est sa pensée. L'économie générale de la doctrine de saint Cyprien appelle cette conclusion.

A la vérité, cette synthèse n'est qu'ébauchée. Elle est pourtant du plus haut prix ; plaçant le rite eucharistique au cœur même du culte chrétien, elle le relie intimement à tous les mystères de la foi. On peut dire qu'en lui se rejoignent les grandes pensées de la passion et de ses fruits, du Christ et de l'Église. Rien n'est plus éloigné des mystères païens, rien n'est plus chrétien. Cette synthèse complète à merveille celle de saint Irénée pour qui l'eucharistie est surtout l'offrande des prémices d'un monde nouveau, celui d'aujourd'hui et celui de demain. Toutes deux d'ailleurs se rapprochent. Car la *création nouvelle* dont parle l'évêque de Lyon, c'est la *création rachetée* à laquelle pense saint Cyprien.

7. De quelles cérémonies s'accompagne l'eucharistie ? — Le sacrifice chrétien a lieu de bonne heure, le matin, en souvenir de la résurrection. Il semble qu'on le célèbre chaque jour. *Epist.*, LXIII, 16, p. 714; *De dom. orat.*, 18, H., t. III a, p. 280; *Epist.*, LVII (ol. LIV), 3, t. III b, p. 652; LVIII (ol. LVI), 1, p. 657. On solennise par l'oblation de l'eucharistie l'anniversaire des martyrs. *Epist.*, XXXIX (ol. XXXIV), 3, p. 583. Un certain Tertullus faisait connaître à Cyprien la date de la glorieuse mort des confesseurs, afin que le

sacrifice fut célébré pour eux. *Epist.*, XII (ol. XXXVII), 2, p. 503. L'endroit où s'offre le corps du Christ est appelé un autel, *altare*; Cyprien emploie le mot très souvent, sans aucune répugnance, et même, semble-t-il, avec une réelle satisfaction. Cf. *Epist.*, XLIII (ol. XL), 5, p. 594; LXIII, 5, p. 704; LXV (ol. LXIV), 1, p. 722; I (ol. LXVI), 1, 2, p. 465, 466, etc., etc.

Saint Cyprien parle des leçons, des lettres pastorales de l'évêque, de l'évangile, qui étaient lus publiquement par le lecteur, du haut d'un ambon : *Epist.*, XXXVIII (ol. XXXIII), 2, p. 581; XXXIX (ol. XXXIV), 4, 5, p. 583 sq. Il fait observer qu'on prêche sur ce qui vient d'être lu. *De mortalitate*, H., t. III a, p. 267. Les catéchumènes ne peuvent recevoir la communion, ils sont donc renvoyés avant l'eucharistie. *Epist.*, LXIII, 8, H., t. III b, p. 706. Cyprien ne nous a pas donné le texte d'oraisons liturgiques, mais il nous apprend qu'on prie publiquement pour l'Église et son unité. *De dom. orat.*, 8, 17, H., t. III a, p. 271, 279; pour le pape, *Epist.*, LXI, H., t. III b, p. 697, et à diverses intentions, par exemple pour les bienfaiteurs, *Epist.*, LXII (ol. LX), 5, p. 701, les ennemis, les pécheurs, la paix, la préservation du mal, le salut de tous les hommes. *Epist.*, XXX (ol. XXXI), 6, p. 554; *De dom. orat.*, 3, 8, 17, H., t. III a, p. 268, 271, 279; *Ad Demetrianum*, 25, H., t. III a, p. 365. Voir Fortescue, *op. cit.*, p. 56.

Le peuple présentait du pain et du vin. *De opere et elemosyna*, 15, H., t. III a, p. 384. Au vin le célébrant mêlait de l'eau. *Epist.*, LXIII tout entière. Le prêtre faisait ce qu'avait fait le Christ, il offrait ce qu'avait offert le Seigneur. *Epist.*, LXIII, 2, t. III b, p. 707. Donc il récitait sur le pain et le vin les paroles de l'institution. Saint Cyprien les cite : *Id.*, 9, 10, p. 708. On a observé qu'il emploie pour le vin le verbe au futur, donc sous la forme qu'il a dans le canon romain *effundetur*. Saint Cyprien mentionne le *Sursum corda* et sa réponse : *Habemus ad Dominum*. *De dom. orat.*, 31, H., t. III a, p. 289. Il dit qu'on fait mémoire en chaque sacrifice de la passion, et qu'on y commémore la résurrection. *Epist.*, LXIII, 16, 17, t. III b, p. 714.

Ces particularités, qui font peut-être allusion à une prière d'anamnèse, et la comparaison de l'eucharistie avec le sacrifice de Melchisédech, *id.*, 4, p. 703, ont permis des rapprochements avec le canon romain : *Unde et memores... tam beatæ passionis nec non et ab inferis resurrectionis... munera quæ tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech*. Voir F. Cabrol, art. *Afrique*, dans *Diction. d'arch.*, t. I, col. 603. On a aussi suggéré d'autres points de rencontre : Cyprien écrit : *Preces in conspectu ejus*, la liturgie romaine porte : *In conspectu divinæ majestatis ejus*; Cyprien : *Preceum pro omnium salute*, la liturgie romaine : *Pro nostra omniumque salute*; Cyprien : *Qui inter cetera salutaria sua monita et præcepta divina quibus populo suo consulit, ad salutem etiam orandi ipse formam dedit, ipse quid precemur, monuit et instruxit*, *De dom. orat.*, 2, H., t. III a, p. 268, la liturgie romaine : *Præceptis salutaribus moniti et divina institutione formati*.

Tous les assistants communient. *De lapsis*, 25, H., t. III a, p. 255. Saint Cyprien parle de la réception quotidienne de l'eucharistie. *De dom. orat.*, 18, p. 280, et les autres textes ci-dessus. On reçoit l'eucharistie sous les deux espèces. Le pain consacré est mis dans la main des fidèles. Saint Cyprien fait très souvent allusion à ce contact sacré dont il montre toute la sainteté. *De lapsis*, 2, 15, 16, 22, p. 238, 248, 253; *De dom. orat.*, 18, p. 280, etc. Le diacre présente la coupe consacrée : *De lapsis*, 25, p. 255. On emporte l'eucharistie à domicile et on la garde dans un coffret à la maison pour pouvoir se communier. *De lapsis*, 26, p. 256.

6° La Passion des saintes *Perpétue et Félicité* († en 203). — Dans cette pièce, dont on tient communément la composition pour contemporaine de la mort des mar-

tyres, il semble bien que soient attestés certains rites de la liturgie eucharistique de l'époque. Les saintes ont une vision. Elles arrivent près d'un lieu lumineux devant lequel se tiennent des anges les invitant à entrer pour saluer le Seigneur, et ils les revêtent d'habits blancs. Elles entendent des voix qui s'unissent pour chanter sans cesse : *Agios, Agios, Agios*. Elles se donnent ensuite le baiser de paix. A une parole d'un de ses compagnons, Saturus, lui disant qu'elle a maintenant ce qu'elle désire, Perpétue répond : *Deo gratias*. Un pasteur lui présente une nourriture qu'elle reçoit les mains jointes et tous répondent Amen. Entre ces traits divers et certains actes de la messe antique, le rapprochement se fait de lui-même. *Passio SS. Felicitatis et Perpetuae*, dans Knopf, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tubingue, 1913, p. 49, 45. Cf. F. Cabrol, art. *Afrique (liturgie anténicéenne)*, dans *Diction. d'arch.*, t. I, col. 604; Fortescue, *op. cit.*, p. 59.

VI. LES SECTES ET COMMUNAUTÉS SUSPECTES. — Saint Épiphane signale l'existence d'une secte palestinienne à laquelle il donne le nom d'*ébionites*; ses membres, pour imiter les mystères chrétiens, célébraient une fois par an leur rite avec du pain azyme et de l'eau. *Hær.*, xxx, 16, P. G., t. xli, col. 432. Ces mots semblent désigner des judéo-chrétiens dont la liturgie s'inspirait à la fois des souvenirs de la Pâque et de ceux de la cène. C'est peut-être à ce groupe ou à une petite Église semblable que fait allusion saint Irénée, lorsqu'il écrit, parlant de certains hérétiques appelés par lui ébionites : *Reprobant commisionem vini cælestis et solum aquam sæcularem volunt esse, non recipientes Deum et commisionem suam*. « Ils réprouvent le mélange du vin céleste et ne veulent admettre que l'eau du siècle, ne recevant pas Dieu dans leur mélange. » *Cont. hæres.*, II, I, 3, P. G., t. vii, col. 1123. Probablement, comme le fait observer P. Batiffol, art. *Aquariens*, dans *Diction. d'arch.*, t. I, col. 2649, l'évêque de Lyon reproche ici à ces hérétiques de ne pas voir dans le Christ l'union de Dieu et de l'homme. *unionem Dei et hominis non recipientes*. Toutefois la manière dont cette erreur est décrite laisse entendre aussi que, dans leur eucharistie, les tenants de cette secte n'usaient pas du vin, image de la divinité, mais seulement de l'eau, symbole de la nature humaine, du siècle. F. Dölger, *Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit*, Munster, 1922, p. 110, n. 2.

Saint Ignace nous apprend que les *docètes* « s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ. » *Smyrn.*, vii, 1, éd. Funk, p. 280.

C'est encore à une époque très voisine des origines qu'il semble nécessaire de placer la conception signalée par l'*Épître des Apôtres*, et qui présente l'eucharistie comme une Pâque (d'après Baumstark, l'*Epistula apostolorum* serait de 180; d'après C. Schmidt, de 160-170; d'après Cladder, de 147-148; d'après Ehrhard, de 130-140). On y lit (texte éthiopien) « ... Mais célébrez le jour commémoratif de ma mort, c'est-à-dire la Pâque. Alors on jettera l'un de vous en prison... Pendant que vous célébrerez la Pâque, il sera en prison... La porte de la prison s'ouvrira et il viendra à vous pour veiller avec vous... Et quand le coq chantera, et que vous aurez terminé mon agape et ma commémoration... »

Le texte copte porte : « ... Après mon retour à mon Père, commémorez ainsi ma mort. Quand la Pâque devra avoir lieu, l'un de vous sera jeté en prison à cause de mon nom... et il s'affligera parce qu'il ne célébrera pas la Pâque avec vous... Les portes de la prison s'ouvriront, il sortira et il viendra à vous et il passera avec vous une nuit de vigile, et demeurera avec vous jusqu'à

ce que le coq chante. Lorsque vous aurez terminé la commémoration qui se fait par rapport à moi et l'agape... » Édité. Schmidt, n° 52 sq. Cf. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuch.*, III^e série, t. xiii, Leipzig, 1919. Voir Dölger, *op. cit.*, p. 108-109.

L'eucharistie est donc une Pâque, mais en même temps la fête commémorative de la mort du Christ; elle se célèbre la nuit. Et elle comporte une commémoration de la mort du Christ et une agape (texte copte), une agape et une commémoration de la mort du Christ (texte éthiopien).

Les *marcionites*, nous le savons par Irénée, *Cont. hæres.*, IV, xviii, 4-5, P. G., t. vii, col. 1027 sq., et par Tertullien, *Adv. Marcionem*, I, xiv, P. L., t. II, col. 262, célébraient l'eucharistie. Mais Épiphane nous apprend que Marcion « employait seulement de l'eau dans les mystères ». *Hær.*, xlii, 3, P. G., t. xli, col. 700. Cette coutume s'alliait fort bien à l'encratisme absolu de la secte, voir art. MARCION, t. ix, col. 2024. Le vin était pour elle quelque chose de diabolique. Batiffol, *op. cit.*, p. 190; Harnack, *Marcion*, Leipzig, 1921, p. 182, 286, 302.

C'est encore pour des motifs de rigorisme ascétique en harmonie avec sa doctrine morale que Tatien adoptait le même usage : Il accomplissait les mystères « à l'imitation de la sainte Église, écrit Épiphane, mais il n'y employait que de l'eau ». *Hær.*, xlvii, 2, P. G., t. xli, col. 840.

Les valentiniens gardaient l'eucharistie et y faisaient usage du vin. Irénée nous a conservé en effet l'histoire des supercheries de l'un d'eux, Marc, venu d'Asie. Il prenait une coupe remplie de vin additionné d'eau, paraissait rendre grâces et prolongeant longtemps la prière d'invocation, il donnait au liquide une couleur pourpre et rouge pour faire croire que la Grâce, un des éons qui sont au-dessus de tout, distillait son sang dans le calice en raison de l'invocation qu'il avait prononcée. Avec avidité les assistants buvaient ce liquide. Par un autre tour de passe-passe, Marc faisait croire que grâce à une formule mystérieuse il augmentait le volume du liquide eucharistique. Irénée, *Cont. hæres.*, I, xiii, 2, P. G., t. vii, col. 579. Les faits sont affirmés aussi par Hippolyte, *Philosophoumena*, I, VI, c. xxxix, P. G., t. xvii, col. 3258 sq., et par Épiphane, *Hær.*, xxxiv, 2, t. xli, col. 584, qui, tous deux, se réfèrent à Irénée. Clément d'Alexandrie atteste lui aussi que les valentiniens gardaient le rite eucharistique. L'un d'eux, Théodote, enseignait « que le pain et l'huile étaient sanctifiés par la puissance du nom de Dieu (du Christ, sans doute) » ; « en apparence ils demeuraient tels qu'on les avait pris, mais par la puissance ils étaient changés en puissance spirituelle. » *Excerpta Theodoti*, lxxxvii, P. G., t. ix, col. 696. Ce pain est sans doute celui dont parle un autre passage. Là il est présenté comme céleste, spirituel, nourriture de vie en tant qu'aliment et connaissance, lumière des hommes et de l'Église, chair du Christ qui nourrit notre chair et qui est en même temps l'Église, elle aussi pain du ciel et assemblée bénie. *Ibid.*, xiii, col. 664.

Plus énigmatique est une autre secte dont Clément d'Alexandrie ne nous a conservé que le nom, les hémaites et dont il est seul à parler. *Strom.*, VII, cxiu, P. G., t. ix, col. 553. Hort, *Clement of Alexandria miscellanies, book VII*, Londres, 1902, p. 354, suppose que ces hérétiques employaient du sang pour l'eucharistie. Le Nourry, diss. XI, c. xiii, n. 3, P. G., t. ix, col. 1246, conjecturait que les hémaites étaient ces gnostiques sectaires dont Clément dit que, par haine du demiurge et pour avoir le titre de martyrs, ils affrontaient la mort. *Strom.*, VI, iv, P. G., t. viii,

col. 1129. Voir article HÉMATITES, t. VI, col. 2146.

Clément d'Alexandrie signale aussi l'existence d'aquariens, « Il y a des chrétiens, écrit-il, qui font la consécration eucharistique (εὐχαριστοῦσιν) sur de l'eau pure », ils offrent donc « un sacrifice de pain et d'eau », ce qui est contraire « au canon de l'Église », ce qui est « une hérésie ». *Strom.*, I, XIX. P. G., t. VIII, col. 814. On a justement souligné la valeur de ce jugement sur le caractère illicite de cet usage : Clément est un grand voyageur qui connaît l'Italie, la Grèce, la Syrie, la Palestine et l'Égypte. Il sait donc ce qu'est « le canon de l'Église ». P. Batiffol, art. *Aquariens*, dans *Diction. d'arch.*, t. I, col. 2649.

Les *Actes de Jean* (deuxième moitié du second siècle, Asie?) mentionnent plusieurs fois l'eucharistie : elle est nommée dans une énumération après l'homélie et la prière, avant l'imposition des mains, 46, édit. Lipsius-Bonnet, *Acta apost. apoc.*, t. II A, p. 113. « Tous les frères y participent », est-il dit ailleurs. 86, p. 193. Au contraire, Fortunatus, à cause de son impénitence, « est écarté du bain sacré, de l'eucharistie, de la nourriture de la chair et du breuvage » ; ces mots désignent sans doute le baptême, l'assistance aux saints mystères et la communion sous les deux espèces. 24, p. 192. L'apôtre rompt le pain de bon matin au tombeau de Drusiana, le troisième jour, et c'est une eucharistie à laquelle il fait participer tous les frères. 72 et 86, p. 186, 193.

Dans le même écrit, nous relevons encore une description assez complète de l'eucharistie. 106-110, p. 203 sq. C'est un dimanche et tous les frères sont réunis. Il y a d'abord une exhortation de l'apôtre : l'homélie. Suit la prière faite par lui au nom de tous. Elle énumère des titres et des bienfaits du Christ Jésus, puis elle implore son secours : « O toi qui as tressé cette couronne à ta chevelure, Jésus, ô toi qui as paré de toutes ces fleurs la fleur impassible de ton visage, ô toi qui as répandu ces discours, ô toi qui seul es le médecin donnant la guérison, ô toi seul bienfaisant, seul humble, seul compatissant, seul ami des hommes, seul sauveur et juste, toi qui toujours vois tout, toi qui es en tout, présent partout, contenant, remplissant tout, Christ Jésus, Dieu, Seigneur, ô toi qui connais exactement les industries de notre perpétuel ennemi et tous les assauts qu'il complotte contre nous, toi Seigneur unique, secours tes serviteurs dans ta providence, qu'il en soit ainsi, Seigneur. » Trad. Batiffol, dans *op. cit.*, p. 194 sq.,

Suit l'eucharistie proprement dite. L'apôtre demande du pain et il rend grâces ainsi : « Quelle louange, quelle offrande, προσφορά, quelle action de grâces invoquons-nous, en rompant ce pain, sinon toi seul, Seigneur Jésus? Nous glorifions ton nom dit par le Père. Nous glorifions ton nom dit par le Fils. Nous glorifions ton entrée de la porte. Nous glorifions ta résurrection que tu nous a manifestée. Nous glorifions de toi la voie. Nous glorifions de toi la semence, le verbe, la grâce, la foi, le sel, la pierre précieuse, le trésor, la charrue, le filet, la grandeur, le diadème, le fils de l'homme qui a été manifesté pour nous, celui qui nous a donné la vérité, la paix, la gnose, la force, la règle, la confiance, l'espoir, l'amour, la liberté, le refuge en toi. Car toi seul es, Seigneur, la racine de l'immortalité et la source de l'incorrupibilité et le siège des éons. Et tu as été dit tout cela pour nous, maintenant, afin que nous, t'appelant de ces noms, nous connaissions ta grandeur ignorée de nous jusqu'à présent, mais connue des purs et représentée dans l'homme unique qui est le tien. » Il n'y a dans cette formule aucune allusion aux paroles de la cène. L'insistance sur les différentes appellations de Jésus est significative : c'est le « nom » du Christ qui surtout est invoqué, glorifié pour qu'on le connaisse, et sans doute pour qu'il

passe ainsi dans les communicants avec toute sa puissance. La formule rappelle quelque peu l'anamnèse : on commémore, on se souvient que le Christ est entré par la porte, qu'il est ressuscité, qu'il est la voie et la racine de l'immortalité. Le rite est appelé une offrande rituelle, donc un sacrifice. « Ayant rompu le pain (Jean) le distribua à chacun de nous tous, à chacun des frères, leur adressant la prière d'être dignes de la grâce du Seigneur et de la très sainte eucharistie. Il y goûta lui-même aussi en disant : « Que cette part me soit avec vous et la paix soit avec vous, bien-aimés. »

La coupe n'est pas mentionnée en cet endroit, observe Batiffol, *op. cit.*, p. 196. C'est exact. Mais en un autre passage cité plus haut, 84, p. 192, il est question de la nourriture et du breuvage. Ailleurs encore, il semble bien qu'il soit fait allusion au calice consacré. Jean comparait devant Domitien. Pour montrer la puissance du nom de Jésus, il se fait apporter du poison qu'il verse dans une coupe pleine d'eau. Sur ce breuvage il prononce une invocation qui le rend inoffensif : « En ton nom, Jésus-Christ, fils de Dieu, je boirai ce calice que tu rendras suave : mêle ton Esprit-Saint au poison qui est dans cette coupe, et fais de ce liquide un breuvage de vie et de salut pour la santé de l'âme et du corps, comme un calice d'eucharistie, πότηριον εὐχαριστίας. » 9, p. 156. A coup sûr, ce qui est décrit ici, n'est nullement la cène, le rite religieux de l'offrande ou de la communion des fidèles. Mais Jean exprime le vœu que la coupe empoisonnée soit pour lui ce qu'est « le calice d'eucharistie », une source de vie et de salut pour la santé de l'âme et du corps. Ce passage serait donc une allusion à l'usage d'un calice à la cène. Struckmann, *op. cit.*, p. 104, note 31.

Les *Actes de Pierre* (première moitié du III^e siècle ou même plus haut, voir E. Amann, art. *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *Suppl. au diction. de la Bible*, t. I, col. 498) font deux ou trois allusions au rite eucharistique. Au c. III, il est simplement dit que des chrétiens « s'affermirent dans la foi, pendant trois jours et jusqu'à la cinquième heure du quatrième, priant les uns et les autres avec Paul, offrant l'oblation, orantes invicem cum Paulo, oblationem offerentes. Il semble bien que le rite désigné ici est l'eucharistie, offrande rituelle et collective. Lipsius-Bonnet, t. I, p. 48; voir aussi L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, p. 244-245.

Il est décrit ailleurs d'une manière un peu plus précise, c. 2 : « Les frères, est-il dit, offrirent alors à Paul du pain et de l'eau, pour le sacrifice, afin que, la prière ayant été faite, il le distribuât à chacun. Parmi eux se trouvait une certaine Rufine qui voulait donc elle aussi recevoir l'eucharistie des mains de Paul. Rempli de l'esprit de Dieu, Paul lui dit, comme elle s'approchait : « Rufine, tu ne t'approches pas de l'autel en personne digne de le faire; tu te lèves non d'auprès de ton mari, mais d'un amant et tu essayes de recevoir l'eucharistie de Dieu. Aussi, voici que Satan, après avoir bouleversé ton cœur, te jettera par terre sous les yeux de ceux qui croient dans le Seigneur... Mais, si tu te repens, celui qui peut effacer les péchés ne manquera pas de te libérer de celui-ci... » Lipsius-Bonnet, p. 46; Vouaux, p. 234. Aussitôt Rufine tomba paralysée de la moitié gauche de son corps. — Ainsi les fidèles apportent en offrande ce qui servira pour le sacrifice, pour l'autel. C'est du pain et de l'eau. L'apôtre prononce sur ces éléments la prière. Les mets ainsi consacrés sont ensuite distribués aux assistants. La dignité de vie est requise chez le communicant; l'impureté, mais non la vie conjugale, ôte aux fidèles le droit de s'approcher de l'autel. Les coupables d'ailleurs peuvent faire pénitence.

Cette eucharistie se célèbre aussi après le baptême. C. 5, Lipsius, p. 50; Vouaux, p. 260. Pierre vient de conférer ce sacrement à Théon. Un jeune homme leur est apparu qui leur a dit : « Paix à vous. » Alors Pierre prit du pain et rendit grâce au Seigneur de l'avoir jugé digne de son saint ministère et de l'apparition de ce jeune homme : « Très bon et seul saint, c'est toi (dit-il) qui nous apparus, ô Dieu Jésus-Christ, c'est en ton nom que (Théon) vient d'être lavé, marqué de ton signe saint, aussi, toujours en ton nom, je lui fais part de ton eucharistie, afin qu'il soit ton parfait serviteur, sans reproche pour l'éternité. Et comme ils mangeaient, ils se réjouissaient dans le Seigneur... » Il n'est question en ce passage que du *pain*. Mais le fait ne prouve pas que l'eau soit exclue. Car ce récit est très court, il ne reproduit nullement, on peut le constater, des formules liturgiques et ne donne pas une description détaillée du rite. L'auteur (au moins celui de l'arrangement final) qui, un peu plus haut, c. 2, a nommé le *pain et l'eau*, ne semble nullement vouloir se contredire.

Une dernière mention très courte se trouve dans le *fragment copte des Actes de Pierre*, édit. Vouaux, p. 227. Un dimanche, à Jérusalem, Pierre parle à une foule. Puis « louant le nom du Seigneur Christ, il leur partagea à tous le pain ». Ici non plus, la coupe n'est pas mentionnée. Est-ce parce qu'elle n'était pas en usage ou seulement parce que l'auteur rappelant l'eucharistie par une seule phrase, croit avoir assez désigné le rite tout entier en parlant de la fraction du pain? Il est difficile et même impossible de déterminer laquelle de ces deux réponses est la vraie.

Les *Actes de Thomas* (on est porté à en placer la composition au III^e siècle, en Syrie; voir É. Amann, *Suppl. au diction. de la Bible*, t. 1, col. 503) parlent en un grand nombre de passages de l'eucharistie. Cf. Struckmann, *op. cit.*, p. 105-110. L'apôtre Thomas dit au roi Gundaphorus et à son frère Gad : « Je me réjouis... de m'unir à vous pour cette *eucharistie* et *eulogie* du Seigneur. 26, édit. Lipsius-Bonnet, *Acta*, t. II b, p. 141 : « Ayant rompu le *pain*, il les fit communier tous deux à l'eucharistie du Christ. » 27, p. 143. Une autre fois encore, Thomas leur « rompt le pain de l'eucharistie et le leur donne en disant : Cette eucharistie vous sera, ἔσται ὑμῖν αὐτῇ ἡ εὐχαριστία, en miséricorde et pitié, non en jugement et punition. » 29, p. 146. De même après avoir délivré du démon une possédée, l'Apôtre la reçoit ainsi que d'autres dans la religion chrétienne. Puis il fait apporter par son diacre une table, qu'il recouvre d'un linge blanc, il y dépose le « pain de l'eulogie » et fait cette prière : « Jésus, qui nous as rendu dignes de participer à l'eucharistie de ton saint corps et de ton sang, voici que nous venons approcher de ton eucharistie et invoquer ton saint nom. Viens maintenant et unis-toi à nous. » Il y a donc ici une épiclese adressée au Christ. Dölger, *op. cit.*, p. 56. Suit une prière gnostique. Puis l'apôtre trace la croix sur le pain et commence à le distribuer. Il le donne d'abord à la femme, disant : « Ceci sera pour toi en vue de la rémission des péchés et des transgressions éternelles. » 49-50, p. 165 sq.

Un jeune homme coupable d'un crime a reçu l'eucharistie. En punition ses mains se dessèchent. 61, p. 167. Le texte semble bien attester ici que le pain consacré était déposé entre les mains du communiant. Mygdonia se convertit et demande le baptême. Elle ordonne qu'on lui apporte de l'eau, un *pain* et de l'huile. L'apôtre lui fait une onction et la baptise. Puis il « rompt le pain et, prenant une coupe d'eau, il lui donne la communion au corps du Christ et à la coupe du Fils de Dieu, et il lui dit : Tu reçois ton sceau qui t'obtiendra la *vie éternelle*. » 121, p. 231. Siphor, sa femme et sa fille sont baptisés par l'Apôtre. Il place

ensuite un *pain* sur la table, le *bénit* en disant : « Pain de vie, que ceux qui en mangent demeurent incorruptibles, ἀφθαρτοί. Pain qui rassasie les âmes affamées de bonheur, c'est toi qui as daigné recevoir le don, afin que nous arrive la rémission des péchés, et que ceux qui te mangent deviennent immortels. Nous t'invoquons, toi, le nom de la mère, mystère ineffable des principes et des puissances cachées : nous t'invoquons au nom de Jésus. » Et il dit : « Vienne la force et la bénédiction, et que le pain soit pénétré, afin que toutes les âmes qui y auront part, soient délivrées de leurs fautes. » Et ayant rompu (le pain), il le donna à Siphor, à sa femme et à sa fille. 133, p. 240. Uzanes est baptisé. L'apôtre prend du pain et une coupe, les bénit et il dit : « Nous mangeons ton saint corps qui a été crucifié pour nous, et nous buvons ton sang qui a été versé pour nous en vue du salut. Que ton sang devienne pour nous le salut, et que ton sang soit pour la rémission des péchés. » Puis il rompt l'eucharistie, la donne et il dit : « Que cette eucharistie devienne pour vous le salut, la joie et la santé de vos âmes, et ils répondirent : Amen. » 158, p. 268. — Le rite eucharistique est donc d'usage courant. Il se célèbre toujours après le baptême. En certaines descriptions il n'est parlé que du pain, mais dans deux autres est mentionnée la coupe.

Le second livre de *Jéu* (III^e siècle, Égypte) fait apporter au Christ deux cruches de vin et des branches de vigne. Alors Jésus dispose une offrande, θυσία; il place « une cruche de vin à gauche de l'offrande et l'autre à droite... » Les disciples se tiennent devant l'offrande. Jésus est debout et en face d'elle. Il étend un linge de lin, y dépose une coupe de vin, puis des pains en nombre égal à celui des disciples. Il prononce ensuite une formule d'invocation avec mots magiques, et demande que par un prodige l'eau du baptême de vie soit versée dans l'un des vases de vin. L'opération s'accomplit. Les disciples s'approchent. Jésus les baptise, leur donne l'offrande, προσφορά, et les marque du sceau. Aussi sont-ils dans une grande joie pour avoir reçu le pardon de leurs péchés et être devenus héritiers du royaume de lumière. Éd. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, t. 1, Leipzig, 1905, p. 308 sq.

Dans le quatrième livre de la *Pistis Sophia*, ouvrage apparenté au précédent et de peu postérieur, on retrouve une description du même rite. Jésus déclare à ses disciples qu'il a apporté dans le monde le feu, l'eau, le vin et le sang. « Le feu, l'eau et le vin sont pour la purification des péchés, le sang est un signe à cause du corps humain que j'ai pris là où est Barbelos la grande puissance du Dieu invisible... C'est pourquoi j'ai pris une coupe de vin, je l'ai bénie et je vous l'ai donnée en disant : « Ceci est le sang de l'alliance qui sera versé pour la rémission de vos péchés. » Jésus fait alors apporter du feu et des rameaux de vigne. Il place sur eux l'offrande, προσφορά, dispose à droite et à gauche deux cruches de vin et autant de pains qu'il y a de disciples. Jésus se tient ensuite devant l'offrande, προσφορά, et fait une invocation pour obtenir aux disciples la rémission des péchés dont un signe nouveau dans l'offrande sera le signe. *Ibid.*, p. 242-244.

Faut-il voir dans les *Homélies clémentines* un remaniement romain ou syrien fait au IV^e siècle d'un ouvrage composé au troisième, et qui synthétiserait deux écrits plus anciens et pouvant remonter vers 200 (Waitz et Harnack)? Si oui, il y a lieu de relever ici les traits suivants : Pierre après avoir conféré le baptême, rompt le pain pour l'eucharistie; l'ayant saupoudré de sel, il le donne d'abord à la mère, puis à ses fils qui mangèrent en commun avec elle et louèrent Dieu. *Hom.* XIV, 1, éd. Lagarde, p. 141. La

présence du sel sur le pain est encore signalée à plusieurs endroits (*Attestation de Jacques* qui précède les *homélies*, § 4, p. 8). Le communiant prend sa part du sel, *Hom.*, iv, 6, p. 58, il y a la *communion au sel*, ἁλῶν κοινωνία. *Hom.*, xiv, 8, p. 141. Batiffol, *op. cit.*, p. 192, n. 2, croit que le sel est ici un symbole d'incorruptibilité.

Un autre écrit bien postérieur, le *Martyrium Matthæi*, a été présenté par Lipsius comme le reste d'un travail auquel au troisième siècle on aurait soumis une légende d'origine gnostique. Après la mort de l'apôtre, le ciel invite l'évêque Platon et le peuple à chanter l'Alleluia, à lire les évangiles, à offrir en sacrifice, προσφωρῶν, le pain sacré et trois raisins qu'on pressurera sur la coupe « Unissez-vous à moi, comme le Seigneur Jésus a enseigné l'offrande, προσφωρῶν, venue d'en haut. » L'évêque et le peuple déferent à cette invitation du ciel. Platon « offre les oblations, προσφωρῶν, pour Matthieu, on y prend part et on loue Dieu. » Lipsius-Bonnet, *Acta*, t. II a, p. 252, 254. Ailleurs il est dit qu'après le baptême du roi, l'évêque « fait la bénédiction et l'eucharistie sur le pain sacré et la coupe avec son mélange de liquide. » Puis après avoir goûté lui-même les espèces consacrées, il les présente au roi en disant : « Que ce corps du Christ et cette coupe, son sang versé pour nous, devienne pour toi rémission des péchés en vue de la vie. »

Ici se retrouvent toutes les notions signalées par les écrivains de la grande Église : il y a un rite chrétien traditionnel enseigné par Jésus-Christ et qui est une offrande rituelle, un sacrifice. Après certains actes, par exemple l'alleluia et l'évangile, l'évêque accomplit l'eulogie et l'eucharistie sur le pain et sur le calice rempli de vin et d'eau : cette prière fait du pain le corps du Christ et de la coupe son sang. Ce sacrifice s'offre pour les morts. Les fidèles vivants y participent et y louent Dieu : l'évêque les communie en leur souhaitant que ce corps et ce sang leur apportent la rémission des péchés et la vie. Tout cela est très orthodoxe, mais ces divers traits ont toutes chances d'avoir été ajoutés dans les remaniements postérieurs.

C'est encore à l'époque antérieure à saint Cyprien qu'on peut rapporter la *passion* de saint Pionius, prêtre martyr de Smyrne. On y lit que ce confesseur et ses compagnons, après avoir fait une prière solennelle, prirent le samedi du pain sacré et de l'eau, *facta ergo oratione solemnī, cum die sabbato sanctum panem et aquam degustavissent*. 3, dans Ruinart, *Acta martyrum sincera*, Ratisbonne, 1859, p. 188. Ces mets semblent bien être l'eucharistie (Tillemont, Jülicher, Batiffol, Lietzmann).

Enfin, nous savons par saint Cyprien que de son temps encore il y avait des aquariens en Afrique. Nous connaissons par l'évêque de Carthage les raisons qu'ils mettaient en avant pour justifier leur conduite. En temps de persécution, l'odeur du vin peut trahir les communicants ; il n'est pas conforme à l'usage de boire du vin le matin : on le prend le soir, au souper ; le Christ usa de vin parce qu'il fit la cène le soir ; leurs prédécesseurs ont agi ainsi ; certains textes de l'Écriture recommandent l'usage de l'eau et lui attribuent des effets salutaires, *Epist.*, lxxiii, 8, 9, 15, 16, 17, Hartel, t. III b, p. 708 sq. Ainsi l'usage aquarien n'est pas motivé par des considérations d'ascétisme prohibitif. L'encratisme a pu être en Afrique aussi la cause qui lui a donné naissance, mais si l'usage s'est maintenu, on a, au temps de saint Cyprien, oublié le motif qui l'a fait introduire à l'origine.

Harnack a souligné tous les textes où il est dit que l'eucharistie est célébrée avec du pain et de l'eau. Il a même cru (voir col. 898), mais à tort, pouvoir porter sur sa liste le témoignage de saint Justin. Il conclut ainsi : les deux usages celui des aquariens et l'autre

coexistent dès l'origine et au cours des premiers siècles. Donc pour les premiers chrétiens les éléments importaient peu : à leurs yeux l'eucharistie était un repas avec mets solide et liquide. On est donc amené à croire que le Christ à la cène primitive n'avait pas donné en nourriture et en breuvage son corps et son sang, mais sanctifié l'action de manger et de boire. Harnack, *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*, Leipzig, 1891, dans *Texte und Untersuch.*, t. VII, fasc. 2 ; voir en sens contraire Zahn, *Theolog. Literaturzeitung*, 1892, t. XVII, p. 373-378.

Il a été démontré que Justin ne devait pas être mis au nombre des aquariens (voir plus haut). Si on accorde à leur usage l'ampleur qu'il a eue, sans le restreindre ni l'augmenter, on est obligé de le constater, ce sont des sectes, des groupes hérétiques ou suspects qui l'ont adopté. La grande Église l'a toujours rejeté, c'est pour elle une hérésie. L'emploi du vin mélangé d'eau est attesté pour Rome par Justin, pour la Gaule et l'Asie par Irénée, pour l'Égypte, l'Italie, la Grèce, la Syrie, la Palestine par Clément d'Alexandrie, pour l'Afrique enfin par Tertullien et Cyprien. Cf. Dölger, *op. cit.*, p. 51 sq. Une deuxième constatation s'impose : plusieurs de ces groupes étaient à tendance encratique ; c'est donc leur rigorisme et non le souvenir de l'institution primitive qui les portait à prohiber le vin : leur rigorisme moral ne leur permettait pas de l'employer. Voir Batiffol, art. *Aquariens*, dans *Diction. d'archéol.*, t. I, col. 2648-2650.

Dépassant encore d'une certaine manière Harnack, Lietzmann vient de soutenir, *op. cit.*, p. 238-249, que l'eucharistie primitive ne se composait que de pain. Pour le démontrer, il invoque tous les textes anciens où il est dit qu'elle était consacrée avec de l'eau. Il en rapproche même ceux où il est parlé du miel et du lait donnés aux néophytes, *loc. cit.*, p. 248, note 7, et le passage des *Actes des saintes Perpétue et Félicité*, où en vision le Pasteur remet à Perpétue du fromage. Il conclut que, primitivement, on professait à l'égard de l'élément eucharistique ajouté au pain une grande indifférence. « C'est donc, écrit-il, parce qu'à l'origine cette seconde espèce n'existait pas. »

La réfutation qui a été faite de l'opinion de Harnack peut être reproduite ici. L'usage aquarien, pour avoir été plus répandu que l'on ne pensait jadis, est loin d'avoir l'importance que lui donne l'auteur ; il est impossible de préférer une coutume qui n'apparaît guère que dans des groupes suspects ou hérétiques, à l'usage attesté par tous les écrivains de la grande Église. Cette coutume d'employer de l'eau ne trouve d'ailleurs pas son origine dans l'indifférence du public et de ses chefs à l'égard du second élément. S'il est une vérité qui est hors de doute, c'est que ni les catholiques, ni les aquariens ne tenaient le choix du liquide pour peu important : les premiers condamnaient sévèrement l'emploi de l'eau, et les seconds se refusaient énergiquement à user du vin. Quant à la vision de Perpétue, il est impossible d'y trouver une preuve que l'antiquité chrétienne était indifférente au choix du second élément : il n'est pas parlé en cet endroit de pain et de fromage, mais seulement de ce dernier mets : *et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam*. *Passio Perpetuæ*, 4. A plus forte raison ne peut-on pas invoquer ici l'usage de présenter aux nouveaux baptisés du lait et du miel. C'est seulement aux néophytes qu'étaient donnés ces deux breuvages le jour de leur baptême : il y a donc là un rite d'initiation, et non une forme d'eucharistie. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 186, 322, 338, 341, 344.

Pour prouver que l'eucharistie primitive ne se composait que du pain, Lietzmann invoque surtout les textes où seul est mentionné cet élément. Aux

passages que nous avons cités au cours de cette étude de l'eucharistie des sectes, il ajoute les Actes des Apôtres dans lesquels il est parlé de la fraction du pain, II, 42, 46, XX, 11, et le récit de la cène d'Emmaüs. Luc., XXIV, 30, 35. Un premier fait est à noter : On ne relève aucun texte qui proscrive positivement l'usage de l'élément liquide. Aucun témoignage des hérésologues anciens ne nous révèle l'existence d'une secte ne consacrant l'eucharistie que sous l'espèce du pain. Sans doute, un certain nombre de passages empruntés à des écrits venus de groupes hérétiques ou suspects ne mentionnent dans la célébration de l'eucharistie que le pain. Est-ce pour abrégier le récit ou parce que dans les communautés auxquelles appartient l'auteur on n'emploie pas une seconde espèce ? La question est insoluble.

En certains de ces écrits, tantôt la description du rite ne signale qu'un élément et tantôt elle parle de deux. Le fait s'explique à merveille. Si dans une Église on consacre l'eucharistie avec du pain et avec un second élément, vin ou eau, l'écrivain qui s'adresse à des membres de son groupe a suffisamment désigné le rite lorsqu'il a parlé simplement du premier de ces deux éléments. Tout le monde entendra que le second a été lui aussi employé. C'est seulement si un auteur veut faire une description complète de tous les rites qu'il est obligé de ne rien passer sous silence : on peut alors à bon droit conjecturer que ce qu'il tait n'a pas lieu. Or, qu'on examine les passages cités par Lietzmann, la plupart de ces textes sont des phrases qui, en dix ou vingt mots, décrivent le rite eucharistique. Leur silence ne prouve donc rien contre l'emploi d'un élément liquide dans l'eucharistie. D'ailleurs, même si on admet que certaines sectes usaient seulement de pain, on ne peut, sans aller contre les règles de la saine méthode historique, opposer cet usage restreint, douteux, peu connu, attesté par des groupes suspects, étranges, excentriques, à une pratique attestée par les témoignages les plus nombreux et les plus clairs de tous les écrivains du Nouveau Testament, et de tous les auteurs catholiques des trois premiers siècles qui ont parlé de l'eucharistie.

Les textes des Actes des Apôtres ne font pas exception : l'eucharistie n'y est nommée que d'un mot et en passant. Il est d'ailleurs des exégètes qui hésitent à voir dans les trois textes cités par Lietzmann des allusions à l'eucharistie. Quant à la cène d'Emmaüs, elle est si spéciale qu'il est impossible de l'invoquer contre les récits de la cène que donnent saint Luc, les deux autres synoptiques et saint Paul, récits dans lesquels sont mentionnés le pain et la coupe. Toute la science et l'autorité de Lietzmann ne peuvent faire accepter ce qui est, de toute évidence, contraire à l'ensemble des témoignages de l'antiquité chrétienne.

Les dépositions des sectes et des hérétiques rendent par contre un très réel service. Elles établissent que le rite eucharistique était tenu pour une partie essentielle du christianisme. Il en était si bien ainsi que les sectes les plus hardies et les plus détachées de la grande Église croyaient devoir la garder. Seuls, les docètes sont signalés comme s'abstenant de l'eucharistie, mais ils ne le font pas parce qu'elle leur semble une innovation, un rite étranger au christianisme primitif : c'est leur conception de la chair du Christ qui leur impose leur attitude.

Il faut aussi souligner les très nombreux passages où ces écrits hétérodoxes ou suspects nomment l'eucharistie une offrande rituelle. S'ajoutant aux témoignages des écrivains de la grande Église et du Nouveau Testament, ces affirmations achèvent de prouver que la croyance au caractère sacrificiel de l'eucharistie était générale dès les premiers siècles.

VII CONCLUSIONS. — Des témoignages étudiés découlent ce qui suit :

1° Dès l'origine, l'eucharistie ou action de grâces est célébrée dans toutes les communautés qui honorent Jésus. Nous ne connaissons qu'une exception : les docètes ne peuvent que s'abstenir de participer à la chair du Verbe, puisqu'ils ne croient pas à sa réalité. Leur cas ne démontre donc nullement que la cène soit une institution surajoutée à l'évangile primitif.

2° Que cette eucharistie ait été instituée par Jésus, c'est ce qu'affirment en termes exprès Clément de Rome, Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Hippolyte, Tertullien et Cyprien. Ces huit derniers écrivains rattachent la cène chrétienne au dernier repas pris par le Christ dans le cénacle avec ses disciples. D'antiques monuments paraissent bien attester, eux aussi, que l'eucharistie remonte au Seigneur. Cf. ici Bour, *Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité chrétienne*, t. V, col. 1196. On peut même soutenir que ce fait est admis de tous les chrétiens. Chacun des témoins de l'eucharistie, alors même qu'il n'est pas amené à parler de son origine, la présente comme une institution essentielle du christianisme. L'Église et les fidèles ne pourraient pas la supprimer : elle émane d'une autorité supérieure à la leur.

3° Aussi l'eucharistie des catholiques ressemble-t-elle toujours et partout à la cène chrétienne que décrivent saint Paul et les Synoptiques : On y trouve non seulement du pain, mais une coupe. Il est même impossible de démontrer qu'en dehors de la grande Église en un groupe quelconque le pain était seul en usage. D'antiques monuments confirment cette proposition et prouvent l'usage du pain et de la coupe. Bour, *art. cit.*, col. 1196-1197, 1205.

4° Chez les catholiques, dès l'origine, le liquide employé dans l'eucharistie a été du vin auquel on mélangeait de l'eau. Telle est encore la matière dont usaient certaines sectes, par exemple, les valentiniens, les gnostiques du second des *Livres de Jéu* et de la *Pistis Sophia*. Mais l'usage aquarien a été assez répandu et fort tenace. Il est signalé chez les ébionites, chez Marcion et ses disciples, chez Tatien, chez les dissidents attaqués par Clément d'Alexandrie, dans les milieux d'où viennent les *Actes de Pierre* et ceux de *Thomas*, ainsi que le *Martyre de Pionius*, enfin, chez des Africains de l'époque de Cyprien. Les écrivains catholiques reprouvent très énergiquement cette coutume et la déclarent hérétique. Les tenants de cet usage n'essayent pas de le justifier en le déclarant primitif. Les aquariens que combat l'évêque de Carthage mettent en avant divers prétextes. Il semble bien que l'usage aquarien ait été d'abord commandé par un rigorisme excessif : il n'est donc pas primitif. Certains monuments de la plus haute antiquité, par exemple l'inscription d'Abercius, attestent l'emploi du vin dans l'eucharistie. Bour, *art. cit.*, col. 1196-1197 cf. art. ABERCIUS, t. I, col. 57 et 65.

5° Au cours de l'eucharistie interviennent des officiants qui accomplissent un service liturgique réservé à eux seuls. C'est ce que montrent tous les textes, ceux des catholiques et ceux des sectes. Clément de Rome et Ignace insistent sur cette pensée.

Il y a un président qui fait l'eucharistie (Justin). C'est l'évêque (*Didachè*, Clément de Rome, Ignace, Irénée, *Didascalie*, Hippolyte, Tertullien, Cyprien) avec lequel peuvent concélébrer les prêtres (Hippolyte, Cyprien). Il arrive aussi à ces derniers d'opérer seuls (Ignace, Denys d'Alexandrie, Tertullien, Cyprien) ; mais il faut que ce soit sur délégation de l'évêque (Ignace) ou conformément à ses prescriptions (Cyprien). Les diacres sont les collaborateurs de l'évêque, du président. Un de leurs offices est de distribuer aux fidèles l'eucharistie (*Didachè*, Clément de Rome,

nace, Justin, Clément d'Alexandrie, Cyprien).

Sans doute, la *Didachè* reproduit des prières et des actions de grâces de tous les assistants, mais elle ne fait pas célébrer la fraction du pain et la bénédiction de la coupe par les simples fidèles. Pour le sacrifice, pour la fraction, elle ordonne qu'on choisisse avec soin des évêques et des diacres qui rempliront l'office des ministres itinérants des premiers jours, docteurs et prophètes. Tertullien lui-même, bien que, devenu montaniste, il tienne tous les laïques pour prêtres, ne leur reconnaît le droit d'user de leur sacerdoce que s'ils se trouvent au nombre de trois, dans un groupe où il n'y a aucun fidèle gratifié par l'Église d'une investiture spéciale, pour accomplir les fonctions liturgiques.

Tous les témoignages s'accordent à exiger des ministres de l'eucharistie une grande sainteté : ils doivent être irréprochables. Avec la bonne conscience Clément de Rome réclame d'eux la gravité, l'observation des règles imposées à leur office.

Mais les mêmes auteurs qui attestent le rôle liturgique propre à la hiérarchie affirment que l'action de grâces est un acte de toute l'Église. Il en est ainsi parce que le président accomplit ses fonctions dans l'assemblée des fidèles, parce qu'il s'exprime en leur nom et prie non seulement pour eux, mais pour les absents et tous les frères ; parce que les assistants lui répondent : *Amen* ; enfin parce qu'ils apportent la matière employée pour l'eucharistie. Ainsi, sans se contredire, les écrivains chrétiens affirment à la fois que l'eucharistie est faite par la hiérarchie et qu'elle est offerte par les laïques.

Il est encore attesté que l'action de grâces a lieu au nom de Jésus (Justin). On rend grâces au Père par le Fils (Hippolyte), par lui et par le Saint-Esprit (Justin). Quand le prêtre offre, il y a oblation de toute l'Église unie à Jésus-Christ, comme l'eau l'est au vin (Cyprien). Nous présentons nos prémices et nous adressons nos prières, ayant un grand pontife qui a pénétré dans le ciel (Origène).

6° Tous les textes sont d'accord pour nous apprendre que le président fait l'action de grâces sur ce qui est offert. Il *eucharistie* le pain et le vin.

Rappelons les formules les plus fameuses : L'aliment est eucharistie par une parole de prière qui vient de Jésus, écrit Justin. Trois fois Irénée affirme que le pain et le vin recevant l'invocation, la parole de Dieu, deviennent l'eucharistie, corps et sang du Christ. D'après Origène, les dons de la cène sont transformés par la prière en un corps, en quelque chose de saint qui sanctifie.

Si on laisse aux mots leur sens obvie, si on observe que les écrivains chrétiens rattachent l'institution de la cène au dernier repas du Seigneur, si on se souvient que Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, Hippolyte, Tertullien et Cyprien, pour expliquer le rite chrétien, rappellent les paroles de Jésus : *Ceci est mon corps*, on est obligé de conclure que ce n'est pas par une invocation à l'Esprit-Saint, mais par les paroles même du Sauveur que s'opère l'eucharistie. Voir art. ÉPICLÈSE, t. V, col. 232-233.

Au reste, l'unique anaphore de cette époque parvenue jusqu'à nous, celle d'Hippolyte, fait prononcer par l'évêque sur le pain et le vin les mots : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*. Aussitôt après, l'officiant dit : *Nous t'offrons le pain et le calice, te rendant grâces*. C'est ensuite seulement qu'est récitée une invocation à l'Esprit-Saint. Encore ne demande-t-elle pas à celui-ci qu'il eucharistie les éléments, mais qu'il descende sur eux pour qu'en y participant les fidèles reçoivent aussi l'Esprit-Saint. La *Didascalie* lui attribue une action sur le rite lui-même. L'Esprit-Saint reçoit l'oraison de celui qui prie et il sanctifie l'eucharistie.

Aucun autre texte de l'époque n'exprime pareille pensée. D'ailleurs la prière ainsi dotée de vertu par l'Esprit peut être l'oraison : *Ceci est mon corps*.

Dans plusieurs écrits émanant de milieux suspects ou hérétiques (*Actes de Jean, de Pierre, de Thomas, livre de Jéû*) l'eucharistie s'opère non seulement par les mots du Christ, mais par des invocations. Mais elles sont si variées, si étranges, si teintées de gnosticisme ou de magie, qu'il est impossible de recourir à elles pour découvrir le rite primitif. Il est à noter d'ailleurs que ces invocations ne s'adressent pas à l'Esprit-Saint.

7° Qui peut prendre part à l'eucharistie, c'est-à-dire y assister, y communier et l'offrir avec le président, car les trois rites sont alors régulièrement unis ?

Tous les écrivains catholiques sont d'accord pour exiger une grande pureté, tous insistent sur la sainteté du rite. D'abord il est nécessaire qu'on soit baptisé, donc qu'on ait la foi. Sous-entendue par tout le monde, cette condition est plus d'une fois affirmée (*Didachè*, Justin, etc.).

De plus, une vie irréprochable est requise. Chaque auteur exprime cette pensée à sa manière, insiste sur telle ou telle disposition ; mais partout le même souci de pureté morale se retrouve. La *Didachè* convie les saints. Qui ne l'est pas, doit faire pénitence. Tous les assistants sont invités à confesser leurs péchés. Il faut encore qu'on se réconcilie avec son ennemi. Ignace demande que les fidèles soient soumis à l'évêque, ainsi qu'au collège presbytéral, soutenus par la grâce, animés par la foi, pleinement unis à Jésus-Christ. Justin rappelle que, pour participer à l'assemblée chrétienne, on doit vivre comme le Christ l'enseigne. Irénée réclame une doctrine pure et une foi sans hypocrisie, une ferme espérance et une ardente charité : il faut craindre Dieu et avoir à l'égard de ses frères les sentiments prescrits. Enfin il importe que l'offrande soit faite avec joie et liberté. Origène requiert une intention saine, un esprit pur, une conscience sans tache. Hippolyte demande l'humilité. Tertullien et Cyprien ne sont pas moins sévères : ils insistent plus que personne sur la sainteté de l'eucharistie. L'évêque de Carthage redit maintes fois que, pour prendre part aux saints mystères, il faut être en règle avec l'Église et se réconcilier avec elle par les exercices réguliers de la pénitence publique, si on a été séparé d'elle comme l'ont été par exemple les apostats. En temps de persécution seulement cette discipline peut s'adoucir. De même Firmilien ne veut pas qu'on laisse s'approcher de l'eucharistie ceux qui ont reçu le baptême des hérétiques. Nous savons même par Denys d'Alexandrie que l'interdiction de communier en raison d'un crime, par exemple de l'apostasie, peut durer jusqu'à la mort.

Ce respect de l'eucharistie fait exiger du corps lui-même une certaine dignité. Tertullien condamne ceux qui fréquentent les fêtes païennes et les assemblées chrétiennes. Il veut qu'à domicile on prenne l'eucharistie avant toute autre nourriture. Nous savons aussi qu'en Orient on se demande si la femme au moment critique du mois peut communier : Denys d'Alexandrie répond par la négative et la *Didascalie* est d'avis contraire. On se souvient enfin qu'Origène et Tertullien recommandent instamment de ne rien laisser tomber de l'eucharistie.

Les antiques monuments chrétiens confirment les témoignages des Pères : sur les fresques, le baptême précède l'eucharistie ; Pectorius d'Autun n'invite à la recevoir que la *race divine du Poisson céleste*. Ce mets sacré n'est servi qu'aux « amis », dit Abercius. Bour, art. cit., col. 1199. Même dans les écrits d'origine suspecte ou hérétique, on trouve des affirmations sur

la nécessité du baptême et des dispositions morales avant la communion (*Actes de Jean, de Pierre, de Thomas*).

L'eucharistie peut encore être utile aux absents. N'est-elle pas l'offrande de l'Église : aussi y prie-t-on pour elle (*Didachè*, Justin, Hippolyte, Cyprien). On y recommande aussi à Dieu spécialement certaines personnes autres que les assistants, par exemple, des membres de la hiérarchie, des confesseurs en prison, des bienfaiteurs, des ennemis, des pénitents. On sollicite des faveurs dont bénéficient même des personnes qui n'appartiennent pas à l'Église : la paix et la tranquillité publique, la conversion des pécheurs et des infidèles.

C'est par application de cette coutume qu'on imagine de désigner spécialement un ou quelques fidèles pour lesquels l'eucharistie est spécialement offerte. Cyprien reconnaît au prêtre le droit de faire cette application : ce ne doit être évidemment qu'au profit de fidèles en règle avec l'Église. Tertullien atteste le même usage.

De la même manière le célébrant peut offrir l'eucharistie pour certains morts désignés par lui : Tertullien et Cyprien qui signalent cet usage, ajoutent qu'il est ancien. Cette fois encore, l'évêque de Carthage rappelle que des règles de l'Église ne permettent pas de faire cette application au profit de tous les défunts : il en est qui sont exclus. Il faut donc être mort dans la paix de l'Église. La *Didascalie* nous apprend qu'en Orient aussi on offre pour les défunts. Les *Actes de Jean*, nous signalent la fraction du pain par l'apôtre et les frères, sur le tombeau de Drusiana, le troisième jour après sa mort. Nous savons aussi par le *Martyrium Polycarpi*, qu'on célébrait l'eucharistie à l'anniversaire du décès des confesseurs. L'usage est encore attesté par la *Didascalie*, Tertullien et Cyprien. En faveur de l'existence de l'antique coutume d'offrir le sacrifice pour les morts, il semble qu'on peut aussi invoquer le témoignage d'antiques monuments chrétiens. Cf. Bour, *art. cit.*, col. 1202-1203.

8° Sur les effets du rite eucharistique, dès l'origine jusqu'à saint Cyprien, les écrivains chrétiens tiennent le même langage. Cette cérémonie est *action de grâces et prière*, elle honore Dieu et sanctifie l'homme, elle plaît au ciel et profite à la terre.

Tous les anciens témoins montrent dans cet acte un hommage de reconnaissance offert à Dieu. Les fidèles lui expriment leur gratitude et pour les divers bienfaits de la création énumérés en détail ou rappelés d'un mot, et pour les dons apportés par Jésus-Christ au cours de sa vie et dans sa passion. Rendre grâces ainsi, c'est sans doute remercier ; mais par là même c'est adorer Dieu, le louer, le glorifier, lui offrir le culte qui n'est dû qu'à lui. On attribue à l'eucharistie ces effets.

Par elle aussi, et sans doute parce qu'elle plaît à Dieu, le fidèle croit pouvoir obtenir de nouveaux bienfaits pour lui et pour autrui. Qu'il en soit ainsi, c'est ce que démontrent pleinement les affirmations de tous les écrivains de l'époque ; l'usage de recommander à Dieu pendant la cérémonie les assistants, d'autres personnes et toute l'Église ; enfin l'habitude d'offrir l'eucharistie pour des vivants et des morts déterminés.

Qu'espère-t-on obtenir ? Si on examine les affirmations très générales des textes, il faut répondre que de l'eucharistie les fidèles attendent tout ce qu'ils peuvent légitimement désirer pour eux et l'Église. Notons parmi les faveurs escomptées la rémission des péchés, le salut, l'entrée dans le royaume ; non seulement des témoignages précis l'attestent, mais la pratique des sacrifices pour les morts suffirait à l'établir. Souvent aussi on signale comme un fruit de l'eucharistie la sainteté, la victoire sur le démon, un vie

pure et l'union à Jésus-Christ. L'eucharistie a aussi pour effet l'accroissement de la charité fraternelle ; elle unit les chrétiens sur terre et demande qu'ils soient rassemblés dans le royaume céleste. Il est d'autres faveurs qui semblent plutôt devoir être attribuées à la communion proprement dite : la vie éternelle, l'immortalité du corps, la joie d'une sainte ivresse que signale Cyprien, le bonheur de goûter le *vin délicieux* et l'*aliment doux comme le miel* dont parlent Hippolyte, Pectorius d'Autun et Abercius.

Au reste, puisqu'aux origines quiconque assistait aux saints mystères, y participait, on ne distinguait pas, avec la précision des théologiens modernes, les effets du sacrifice et ceux de la communion.

9° Que cette eucharistie ne soit pas une simple prière, c'est ce que prouve déjà avec l'emploi du pain et du vin, l'intervention d'une hiérarchie dotée de pouvoirs réservés à elle exclusivement.

Ce rite est un *sacrifice* proprement dit. Ainsi est-il nommé par la *Didachè*, Justin, Origène, Firmilien, Hippolyte, Tertullien et Cyprien. D'autres auteurs, Clément de Rome, Clément d'Alexandrie, Corneille et la *Didascalie* montrent dans l'eucharistie une *offrande rituelle et liturgique* ; Ignace ne peut la nommer sans parler de l'autel chrétien.

Ce sacrifice est analogue à ceux de l'Ancienne Loi et leur succède (*Didachè*, Clément de Rome, Justin, Origène, Hippolyte, Tertullien et Cyprien). Il a été figuré par celui de Melchisédech (Clément d'Alexandrie et Cyprien) ; c'est le sacrifice pur annoncé par Malachie (*Didachè*, Justin, Irénée, Hippolyte, Cyprien). Il semble bien aussi que chez plusieurs écrivains anciens la locution *sanctifier le pain*, le rendre saint, ait le sens de le vouer à Dieu, de le sacrifier (*Didachè*, Clément d'Alexandrie, Origène, Denys d'Alexandrie, Firmilien, *Didascalie*, Tertullien et Cyprien).

Dans des écrits apocryphes eux-mêmes se trouvent des expressions semblables : l'eucharistie est une *offrande rituelle* (*Actes de Jean, Pistis Sophia*), un *sacrifice* (*Actes de Pierre et II^e livre de Jéu*). A noter encore un monument de la plus haute antiquité (première moitié du I^{er} siècle). Dans une des chapelles des Sacrements, à la catacombe de Calliste, à côté de la scène dite de la consécration et de celle du repas eucharistique, est représenté le sacrifice d'Abraham. Des juges très sûrs (Rossi, Wilpert, Marucchi, Leclercq, Bour) n'hésitent pas à conclure que l'artiste fait allusion au caractère sacrificiel de l'eucharistie. Cf. Bour, *art. cit.*, p. 1201.

Sans doute, Clément de Rome, Justin, Aristide, Athénagore, Apollonius, l'*Épître à Diognète*, Minucius Félix, Clément d'Alexandrie et Tertullien déclarent que les chrétiens n'offrent pas de sacrifices à la Divinité pour satisfaire à ses besoins. Mais ce qu'ils repoussent ainsi, c'est l'oblation conçue à la manière païenne et déjà réprouvée par l'Ancien Testament. Pour établir que ces écrivains ne nient pas l'existence d'un sacrifice chrétien, il suffit d'observer que trois d'entre eux l'affirment très clairement : Justin, Clément d'Alexandrie et Tertullien.

10° Pourquoi l'eucharistie était-elle tenue, des origines à saint Cyprien, pour un sacrifice ?

Assurément, ce n'est pas parce qu'elle est une offrande de pain et de vin. Aucun texte ne permet de voir un sacrifice dans l'acte des fidèles donnant à la hiérarchie, apportant à l'assemblée ce qui était nécessaire pour l'eucharistie ou l'agape, la subsistance du clergé ou l'entretien des pauvres. Tout ce que nous savons du rite chrétien primitif condamne cette hypothèse.

Les antiques témoins de l'eucharistie ne paraissent pas soupçonner davantage qu'il y a en elle destruction

d'une victime, Wieland a pu aisément le démontrer. Il a eu tort de conclure que l'eucharistie était une simple oblation de prières. Des textes nombreux et formels montrent qu'elle est un sacrifice proprement dit.

Comment ? — Certes les premiers chrétiens n'ont pas disserté sur l'essence du sacrifice de la messe, comme l'ont fait les théologiens postérieurs au concile de Trente. Pourtant, il est difficile d'admettre qu'ils ne savaient pas ce qu'ils voulaient dire, quand ils attribuaient à l'eucharistie le caractère d'une oblation rituelle.

Un fait est certain et domine tout. Dès la plus haute antiquité, il a été admis et affirmé que la cène chrétienne se rattache au dernier repas pris par Jésus avec les Douze, la veille de sa mort. D'autre part, quatre des principaux témoins de l'eucharistie à cette époque, les seuls qui offrent des éléments de réponse à la question ici posée, Irénée, Origène, Hippolyte et Cyprien, s'accordent à présenter d'une manière complète ou imparfaite une même synthèse.

D'après l'évêque de Lyon, pour rendre grâce à Dieu, l'Église lui présente dans l'eucharistie ce que Jésus lui a offert au cenacle, son corps et son sang, prémices du monde racheté par leur immolation sur la croix. Un tel don, si ceux qui le font au Très-Haut ont les sentiments requis, ne peut que lui être agréable. Aussi Dieu daigne-t-il nous le rendre, et nous mangeons la chair du Christ qui nous donne l'immortalité, la vie divine.

Origène exprime de semblables pensées, parfois en des termes identiques. Les chrétiens rendent grâce à Dieu en lui offrant les prémices de ses dons, le pain qui dans l'eucharistie devient le corps saint offert jadis par Jésus lui-même au cenacle, corps, dont le sang a coulé sur la croix pour le salut des hommes. Si nos dispositions sont ce qu'elles doivent être, pendant que nous prions ainsi, Jésus, notre grand pontife qui a pénétré dans le ciel se joint à nous; nos dons alors ne peuvent qu'être agréés. Mais Dieu ne nous demande que pour avoir l'occasion de donner; il nous rend ce que nous lui offrons, et il y ajoute ce que nous ne lui avons pas présenté. A la place des biens terrestres, il nous communique les biens célestes dans le Christ Jésus. Nous le recevons et le sang du Sauveur nous devient propitiatoire.

Hippolyte ne s'exprime guère différemment. Dans l'anaphore qu'il nous a conservée, l'officiant redit sur le pain et le vin les mots : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*. Il se souvient donc de la passion que Jésus a offerte par ces paroles à son Père. Mais il se rappelle aussi la résurrection, dit l'anaphore. L'officiant pense donc aussi à la chair de Jésus qui est au ciel. L'esprit fixé sur ces souvenirs, il rend grâce en offrant le pain et le vin sur lesquels a été prononcée la parole de Dieu. Ces dons se confondent avec cette chair céleste du Christ dont Hippolyte dit ailleurs qu'*elle l'humanité souhaite unir sa propre chair*. Aussi l'officiant demandait-il alors dans son anaphore que Dieu envoie sur l'oblation son Esprit-Saint pour que les fidèles par la communion en soient remplis.

Ne sont-ce pas encore des pensées semblables qu'on découvre en Cyprien ? D'après lui, dans l'eucharistie l'Église fait ce qu'a fait le Christ. Or, il a offert sa passion en laquelle le peuple chrétien lui était intimement uni, comme l'eau l'est au vin. L'eucharistie est donc un sacrifice parce que la hiérarchie, et par elle l'Église tout entière, présente à Dieu le corps et le sang immolés jadis sur la croix; corps et sang d'abord offerts à la cène où les Douze avaient communiqué pour y participer. Telle avait été l'oblation du Nouveau Testament, enseignée et ordonnée par Jésus : telle est donc aussi celle des chrétiens et de l'Église. Voilà

pourquoi sans doute, Cyprien dit qu'ils offrent non seulement la passion, mais encore la résurrection, non seulement la chair morte du Calvaire, mais la chair vivante du ciel à laquelle s'unit notre chair, comme se mêlent dans le calice les éléments de l'eucharistie.

Ainsi que trouve-t-on dans ces quatre témoins de la croyance antique, sinon la conception suivante : Le rite chrétien reproduit la cène primitive. Ici comme là, les disciples du Christ et Jésus offrent au Père son corps et son sang, la victime du Golgotha. Le don ne peut qu'être agréé de Dieu; mais après avoir été reçu par lui, il nous revient, chargé de bénédictions célestes que nous recevons par la participation à ce qu'ont reçu les Douze, au pain et au vin devenus corps et sang du Christ.

Ainsi pensent les quatre écrivains de l'antiquité qui seuls nous renseignent quelque peu sur la manière dont on concevait alors le sacrifice. D'autre part, Cyprien, c'est l'Afrique, Origène l'Égypte et la Palestine, Irénée la Gaule et l'Asie, Hippolyte enfin Rome. Ce dernier nous livre sa pensée en reproduisant une anaphore, la plus ancienne que nous possédions et où se trouvent exprimés non seulement son sentiment personnel, mais les croyances reçues dans son milieu. Il semble donc bien qu'on ne s'avance pas trop en présentant ces conceptions comme celles qui ont des chances de ressembler aux idées reçues à l'origine sur ce qui fait de l'eucharistie un sacrifice.

A l'appui de ce sentiment, plusieurs considérations peuvent être invoquées. Cette théorie admise, on comprend fort bien pourquoi, chez tous les auteurs anciens, le rite chrétien est tenu pour *agréable à Dieu et utile à l'homme*; pourquoi tous voient en lui *action de grâces et prière*. L'eucharistie est donnée au Père, puis nous fait retour. Elle est, comme on dit alors : *sacrifice d'action de grâces et sacrifice d'alliance*.

Cette conception est aussi la synthèse de toutes les données du Nouveau Testament. On y retrouve les affirmations de Paul et des Synoptiques sur ce que Jésus a fait à la cène et sur ce qu'il a ordonné de réitérer; la doctrine de l'Épître aux Hébreux sur la médiation du Christ au ciel; l'enseignement de la Première aux Corinthiens sur la « communion » au corps du Christ, analogue à la participation d'Israël à l'autel juif et des païens aux viandes immolées aux idoles.

Les premiers chrétiens ne devaient-ils pas d'ailleurs tout naturellement concevoir ainsi l'oblation eucharistique ? Pour des païens ou des juifs de la veille, pour les hommes des premiers siècles, le mot sacrifice avait un sens précis; on offrait alors à côté d'eux des oblations rituelles, auxquelles beaucoup d'avaient jadis participé. Or le païen voulait donner à la Divinité des aliments, des libations, des parfums. Elle les agréait, les récompensait par des faveurs, parfois même elle invitait à sa table son adorateur. Le juif présentait à Jahvé les victimes prescrites pour rendre grâce et obtenir des bienfaits. En certains sacrifices, le Seigneur ne se réservait qu'une part de l'offrande et rendait l'autre à son serviteur. De plus, l'alliance mosaïque avait été conclue par l'effusion sur le peuple du sang des victimes. Des hommes auxquels ces notions étaient familières et qui n'avaient jamais conçu autrement le sacrifice, ne pouvaient voir dans l'eucharistie que le don fait à Dieu pour lui plaire, et par Dieu à l'Église pour la sanctifier.

Dernier argument : A coup sûr, les premières liturgies, si on excepte l'anaphore d'Hippolyte, nous sont parvenues dans des écrits postérieurs à saint Cyprien. Mais ces documents (*Euchologe de Sérapion*, II^e et VIII^e livre des *Constitutions apostoliques* etc...) reproduisent des textes qui sont plus anciens. Ce qui se trouve dans tous peut vraisemblablement être

tenu pour remontant à une très haute antiquité. Or, partout, après avoir redit sur les aliments choisis par le Christ à la première cène les mots prononcés par lui en ce dernier repas, l'officiant offre à Dieu, en action de grâces, le pain et la coupe, corps et sang du Christ, afin que ces dons soient agréés du Très-Haut, et que remplis de ses bénédictions ils soient ensuite par la communion une source de bienfaits célestes pour les fidèles.

Nous croyons donc pouvoir l'affirmer : cette conception est celle qu'expriment les plus antiques liturgies, celle qui s'accorde avec le langage de tous les anciens écrivains chrétiens et que plusieurs d'entre eux énoncent en termes formels ; elle est enfin celle qu'on obtient si on fond en un seul tout les données du Nouveau Testament : les Synoptiques, la Première aux Corinthiens, l'Épître aux Hébreux. A l'auteur de cet article et du précédent qui a eu le constant souci de ne jamais substituer sa pensée à celle d'autrui, peut-être sera-t-il permis, au terme de son travail, d'ajouter d'un mot qu'à son humble avis cette théorie sur l'essence de sacrifice de la messe, est, de toutes, la moins subtile et la plus facile à justifier, la moins surchargée de concepts étrangers au christianisme primitif, et la plus respectueuse des enseignements révélés sur l'unité du sacerdoce et du sacrifice de Jésus ; c'est celle qui lui semble avoir été celle des premiers chrétiens, des apôtres et du Christ.

Nulle part peut-être cette conception n'est mieux exprimée que dans un document vénérable et dont certaines parties, nous l'avons observé, sont plus anciennes que Tertullien et Cyprien, les prières du Canon romain après la consécration :

Se souvenant de la passion, de la résurrection et de l'ascension de Jésus-Christ, le peuple chrétien, par le célébrant, offre au Père la seule victime digne de lui, le pain et le vin devenus le corps et le sang de son Fils. Il est demandé que cette offrande soit agréée, comme l'ont été les dons d'Abel, le sacrifice d'Abraham et l'oblation de Melchisédech. Qu'elle soit donc portée par l'Ange de Dieu sur son sublime autel, en présence de la divine majesté, afin que, participant à cet autel pour recevoir le corps et le sang du Christ, les fidèles soient remplis de toute grâce et de bénédiction céleste.

Ce morceau fait connaître en même temps des conceptions très anciennes et la foi d'aujourd'hui n'exprime-t-il pas les croyances de toujours ?

Ne sont pas mentionnées ici les monographies consacrées à l'étude d'un écrivain particulier : elles sont citées au cours du développement consacré à cet auteur. Impossible aussi et inutile de mentionner tous les ouvrages généraux de théologie, d'histoire et de liturgie.

I. TRAVAUX CATHOLIQUES. — P. Baliffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, II^e série, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 8^e édit., Paris, 1920 ; du même, art. *Aquariens*, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* t. 1, 1907, col. 26-48 ; J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten*, Fribourg-en-B., 1918 ; F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, 1906 ; O. Casel, *Oblatio rationabilis*, dans *Tübinger theol. Quartalschrift*, 1917-1918, p. 419 ; du même, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, Fribourg-en-B. ; du même, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, dans *Ecclēsia Orans*, t. ix, Fribourg, 1923 ; I. Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, Louvain, 1927, t. v, p. 93 sq. ; É. Dorsch, *Altar und Opfer*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1908, t. xxxn, p. 307-352 ; du même, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, Innsbruck, 1909 ; du même, *Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des vorincarnischen Opferbegriffs*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1910, t. xxxiv, p. 71-117 ; L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 4^e édit., Paris, 1908 ; A. Fortescue, *La messe, étude sur la liturgie romaine*, trad. par A. Boudinhon, 2^e édit., Paris, 1921 ;

A. Huppertz, *Ueber den Opferbegriff der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, dans *Der Katholik*, 1908, t. xxxvii, p. 434 sq., 1909, t. xxxix, p. 126 sq., 188 sq. ; H. Lamiroy, *De essentia ss. missæ sacrificii*, Louvain, 1919 ; J. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, 1910, t. 1, col. 1548 sq. ; F. Probst, *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, Tübingue, 1870 ; G. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. Ricard, Paris, 1910 ; F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der alle Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, Frisingue, 1901 ; A. Scheiwiller, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. III, fasc. 4, Mayence, 1903 ; A. Schmid, *Dr. Wieland Franz, Mensa und Confessio*, dans *Der Katholik*, 1900, t. xxxiv, p. 235 sq. et Mayence, 1906 ; A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vorincarnischen Zeit*, Vienne, 1905 ; M. de la Taille, *Mysterium fidei, De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio et sacramento elucidationes I. in tres libros distinctæ*, Paris, 1924 ; J.-B. Thibaut, *La liturgie romaine*, Paris, 1924 ; A. Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine*, Lyon, 1894 ; F. Wieland, *Mensa et confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. I. Der Altar der vorincarnischen Kirche*, Munich, 1906 ; du même *Der vorincarnische Opferbegriff*, Munich, 1909 ; A. Schmid, *Erwiderung*, dans *Der Katholik*, 1906, t. xxxiv, p. 399 et Dr. Wieland, *Eingesandt*, dans *Der Katholik*, 1908, t. xxxviii, p. 463.

II. TRAVAUX NON CATHOLIQUES. — On trouvera sur les ouvrages parus avant 1913, des indications dans la bibliographie de l'article EUCHARISTIE D'APRÈS LES PÈRES, t. v, col. 1183, et aussi dans celle de l'article EUCHARISTIE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE, t. v, col. 1120-1121, comme aussi au cours de ce dernier article, col. 1024-1030. Sur les ouvrages parus depuis 1913, voir la bibliographie de l'article MESSE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE, et ce qui a été dit de ces écrits au cours de ce dernier article.

† C. RUCH.

III. LE SACRIFICE DE LA MESSE DANS L'ÉGLISE LATINE DU IV^e SIÈCLE JUSQU'À LA VEILLE DE LA RÉFORME. — I. Les Pères des iv^e et v^e siècles. II De saint Augustin à saint Grégoire le Grand (col. 976). III. De saint Grégoire à l'époque de Charlemagne (col. 981). IV. Les débuts de la Renaissance carolingienne (col. 993). V. La controverse eucharistique du ix^e siècle (col. 1009). VI. La controverse bérengarienne du xi^e siècle (col. 1027). VII. Les résultats acquis à la fin du xi^e siècle (col. 1034). VIII. Les débuts de la scolastique (col. 1037). IX. Les grands théologiens du xii^e siècle (col. 1052). X. Les continuateurs aux xiv^e et xv^e siècles (col. 1068).

I. LES PÈRES DU IV^e ET DU V^e SIÈCLE, PLUS PARTICULIÈREMENT SAINT AMBROISE ET SAINT AUGUSTIN. — Depuis la mort de saint Cyprien, jusqu'à l'époque de saint Ambroise et de saint Augustin, la question du sacrifice eucharistique tient relativement peu de place dans les écrits des Pères d'Occident.

A cela rien d'étonnant : l'Église vit en possession tranquille du mémorial institué par le Sauveur ; elle a conscience de posséder un autel, un sacerdoce, un sacrifice. Les Pères de l'époque précédente, saint Irénée, saint Cyprien surtout, l'ont dotée d'un langage précis pour enseigner aux fidèles le sens du mystère eucharistique. Il suffit à ses évêques, à ses commentateurs d'utiliser ce langage pour expliquer aux chrétiens le sacrifice qu'ils ont sous les yeux.

Ce que fut ce témoignage pratique rendu par les Pères d'Occident au caractère sacrificiel de l'eucharistie, nous le percevons à travers les réflexions de saint Hilaire sur le réalisme de la chair eucharistique, les allusions de saint Optat de Milève, les commentateurs de saint Jérôme, de l'Ambrosiaster, surtout à travers les homélies de saint Ambroise et de saint Augustin. Le témoignage de ces Pères mérite d'être

relevé, non point seulement pour sa valeur intrinsèque qui est grande, mais aussi pour l'importance qu'il a eue dans la formation de la croyance et de la théologie du Moyen Âge et pour la place qu'il a tenue dans les controverses postérieures.

1° *En Gaule.* — *Saint Hilaire de Poitiers* († 366) est un écho de l'Église d'Orient aussi bien que de celle d'Occident : à ce titre son témoignage sur le mystère eucharistique est doublement intéressant. S'il insiste surtout sur la réalité de la chair eucharistique, voir art. EUCHARISTIE, t. v, col. 1151 et HILAIRE (Saint), t. vi, col. 2452, il n'est point sans faire des allusions claires au caractère sacrificiel de cette chair. Indépendamment des textes où il associe les idées d'autel, de sacrifice et de prêtre, il faut citer ici ceux où il parle de la table des sacrifices, *In ps. LXVIII*, 19, P. L., t. ix, col. 482, du caractère et de l'effet de l'aliment que l'on y trouve.

C'est un aliment immolé, donc sacrificiel, *vere paschæ agni sanguine liberandus IMMOLAT, vere in azymis sinceritatis EPULATUR...* Comment l'eucharistie est-elle une immolation, saint Hilaire ne le dit point. Ce qui le préoccupe, c'est de marquer le lien d'unité non seulement moral, mais physique, qu'elle établit entre le Verbe et nous, et entre tous les fidèles. *De Trin.*, l. VIII, c. xiii, P. L., t. x, col. 245 et 246. Plus tard saint Augustin en appellera à la doctrine d'Hilaire sur la chair du Christ contre Julien d'Éclane. *Opus imp. c. Jul.*, VI, 33, P. L., t. xlv, col. 1587.

2° *En Italie.* — 1. *A Rome.* — *Saint Jérôme* († 420). Quoique saint Jérôme n'ait tenté nulle part dans ses écrits de donner une explication complète du mystère eucharistique, il l'est cependant, du fait des nombreuses allusions contenues dans ses commentaires, un témoin du réalisme sacrificiel tel que, sans doute, on le comprenait dans l'Église de Rome à son époque.

La passion du Christ est au centre de tous les sacrifices. Melchisédech est une image du Christ à la cène et l'annonce du mystère de son corps et de son sang : *Melchisedech qui jam tunc in typo Christi panem et vinum obtulit, et mysterium christianum in Salvatoris sanguine et corpore dedicavit. Epist.*, xlvj, 2, P. L., t. xxii, col. 484; *In Matth.*, l. IV, c. xxvi, 26, t. xxvi, col. 195. — Le Sauveur lui-même à la cène a présenté l'eucharistie comme une image de sa passion : *quod in typum suæ passionis expressit. Adv. Jov.*, II, 17, t. xxiii, col. 311.

Aujourd'hui la liturgie eucharistique tire sa dignité de ce qu'elle est le culte de la passion : *quæ ad cultum dominicæ passionis pertinent non quasi inania, sed ex consortio corporis et sanguinis Domini eadem qua corpus et sanguis maiestate veneranda. Ibid.* Ce n'est point là un mémorial vide : la victime du sacrifice quotidien de l'Église, c'est le Sauveur. *Vitulus saginatus qui ad pœnitentis immolatur salutem, ipse Salvator est cujus quotidie carnes pascimur. Epist.*, xxi, 26, t. xxii, col. 388. *Ne miretur lector, si idem et princeps est, et vitulus, et aries, et agnus. In Ezech.*, l. XIV, c. xlvj, 12, t. xxv, col. 462. C'est la vraie Pâque qui nous fait manger la chair du véritable agneau, et nous fait passer ainsi des choses terrestres aux choses célestes. *In Matth.*, l. IV, c. xxvi, t. xxvi, col. 195.

L'Ambrosiaster rencontre la question de l'eucharistie dans l'exposition du passage classique, I Cor., xi, 23, 29. — Il voit dans le mystère de l'autel un mémorial vivant de la passion salvifique où l'on mange et boit la chair et le sang qui ont été offerts sur la croix, où l'on participe en mémoire, *in typum*, du bienfait de la rédemption au calice mystique du sang pour la protection du corps et de l'âme. C'est un mémorial efficace et non un repas ordinaire : *Ostendit illis (Christus) mysterium eucharistiæ inter cœnandum celebratum non cœnam esse; medicina enim spi-*

ritalis est... Memoria enim redemptionis nostræ est, ut redemptoris memores majora ab eo consequi mereamur. I Cor., xi, P. L., t. xvii, col. 242 et 243.

C'est surtout par la communion au corps et au sang du Christ que nous figurons le bienfait rédempteur et que nous nous l'approprions. Enfin le mémorial eucharistique doit être célébré exactement comme il a été institué par le Seigneur pour ne pas être indigne de lui. C'est dire, avec la tradition, que le mystère de l'autel est la reproduction de la cène.

2. *A Milan.* — *Saint Ambroise* († 397). — Comme saint Cyrille par ses catéchèses à Jérusalem, saint Ambroise, à Milan, se fait l'écho de la tradition catéchétique et liturgique de son Église dans le *De mysteriis*. Il s'y préoccupe de donner à son peuple l'intelligence des mystères chrétiens. De ce livre et des autres ouvrages de saint Ambroise se dégage une doctrine assez explicite sur le sacrifice eucharistique.

L'eucharistie y apparaît comme un mémorial de la passion dans lequel le Sauveur lui-même, par l'action miraculeuse de sa parole mise dans la bouche du prêtre, convertit le pain et le vin en son corps et en son sang pour offrir ce corps et ce sang en vue du salut des fidèles.

a) *Caractère relatif du sacrifice eucharistique.* — Ce caractère est insinué dans le *De mysteriis*, c. ix, 53, P. L., t. xvi (édit. de 1845), col. 407, où le corps eucharistique consacré par le prêtre est présenté comme le sacrement de la chair qui a été crucifiée : *Vera utique caro Christi quæ crucifixa est, vere ergo carnis illius sacramentum est.* Il apparaît plus nettement dans le *De fide* où saint Ambroise, comme l'Ambrosiaster, nous montre dans la communion même l'annonce figurative de la mort du Seigneur. Le corps et le sang eucharistiques y sont appelés les *mortis dominicæ sacramenta*. En les recevant, nous annonçons la mort du Seigneur. *De fide*, IV, x, 124, t. xvi, col. 641.

b) *Caractère réel et efficace de ce sacrifice.* — Relatif à la passion, le sacrifice eucharistique n'en est pas moins réel.

Très explicite en faveur de la réalité de ce caractère sacrificiel est le commentaire du ps. xxxviii où l'idée de l'offrande du corps du Christ à l'autel comme à la cène est si fortement mise en relief. *Videmus nunc per imaginem bona, et tenemus imaginis bona. Vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum; sequimur ut possumus sacerdotes. Etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur, imo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur. Et ipse quidem nobis apud Patrem advocatus assistit; sed nunc eum non videmus; tunc videbimus, cum imago transierit, veritas venerit... Ascende, homo, in cælum... Videbis æternum atque perpetuum sacerdotem, cujus hic imagines videbas, Petrum, Paulum... In Ps. XXXVIII, 25, t. xiv, col. 1051.* Ainsi le sacrifice des prêtres à l'autel imite comme il peut le sacrifice du Christ offert à la cène. C'est trop peu dire; il y a identité de victime et de prêtre à l'autel et à la cène : « Le corps du Christ est offert : l'idée sacrificielle est ramassée en un seul mot. Ambroise insiste, le Christ offre lui-même son corps, puisque la parole du Christ sanctifie le sacrifice offert ». P. Batiffol, *L'eucharistie*, 7^e édit., p. 344.

Cette offrande s'exprime clairement au dehors par la parole efficace du Christ à la cène, répétée par le prêtre au moment de la consécration. C'est la puissance miraculeuse de cette parole, semblable à l'efficacité de la puissance créatrice, qui convertit la nature des éléments au corps et au sang du Christ. *De mysteriis*, c. ix, t. xvi, col. 406. Cette offrande consiste invisiblement pour le Christ à intercéder

comme prêtre éternel pour nous auprès de son Père en lui représentant sa mort : *Apud Patrem advocatus assistit. In ps. XXXVIII; cf. In ps. XXXIX, 8, t. xiv, col. 1060 : Quid enim tam proprium Christi quam advocatum apud Deum Patrem ad stare populorum mortem suam offerre pro cunctis?*

A l'idée d'offrande, le passage suivant ajoute l'idée d'immolation pour caractériser ce qui se passe sur l'autel. *Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus assistat angelus... Non dubites assistere angelum, quando Christo assistit, quando Christus immolatur. In Luc., I, I, 28, t. xv, col. 1545. A l'autel nous est servi l'agneau immolé sur la croix : Audi dicentem : Pascha nostrum immolatus est Christus. Et considera quemadmodum parentes nostri in figura diripientes agnum manducabant, significantes Domini Jesu passionem cujus quotidie vescimur sacramento. In ps. XLIII, 36, t. xiv, col. 1107.*

C'est donc par sa passion que le Sauveur est devenu une chair immolée; on dira sans doute qu'il est immolé tous les jours, mais dans ce sens seulement que sur l'autel sa chair immolée est mise à notre disposition.

Le sacrifice de l'autel est efficace, il a pour but de remettre les péchés : *Ante agnus offerebatur... nunc Christus offertur, sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem, et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat, hic in imagine, ibi in veritate, ubi apud Patrem qui nobis quasi advocatus intervenit. De officiis, I, XLVIII, 238, t. xvi, col. 94.*

Dans la célébration de l'oblation, le Sauveur restaure le fidèle du festin de son corps en qui se trouve « la rémission des péchés, le gage de la protection éternelle et de la divine réconciliation ». *In ps. XCIII, 48, t. xv, col. 1314. — La communion produite par l'oblation sacrée persévère au delà du tombeau; c'est ce que signifie le dépôt fait sur les tombes de l'aliment divin : Supra sepulchra majorum quædam ponamus quæ lector agnoscat, infidelis intelligere non debet: non quod cibus imperetur aut potus, sed sacræ oblationis veneranda communio reveletur. In Luc., I, VII, 43, t. xv, col. 1710.*

Saint Ambroise paraît bien, l'un des premiers à notre connaissance, donner à l'oblation de l'autel le nom de « messe ». On trouve ce mot dans une lettre d'Ambroise à sa sœur; il lui raconte l'irruption des ariens dans une église où il célébrait les saints mystères. Cette expression, d'après le contexte, paraît bien désigner le service eucharistique, et non pas seulement la liturgie des fidèles en général : il s'agit en effet de la liturgie dominicale après le renvoi des catéchumènes... *Ego tamen mansi in munere, missam facere cæpi. Dum offero, raptum cognovi..., amarissime flere et orare in ipsa oblatione Deum cæpi. Epist., xx, 4 et 5, t. xvi, col. 995. Missa semble bien ici interchangeable avec oblatio.*

3. A Brescia. — C'est une doctrine catéchétique très proche de celle de saint Ambroise que saint Gaudentius, ami et contemporain de l'évêque de Milan, enseigne dans une homélie à ses fidèles.

Il y expose en dehors de la présence des catéchumènes la tradition de son Église, telle que la doivent connaître les néophytes. Aux anciens sacrifices où l'on immolait plusieurs victimes en figure de la passion il oppose la vérité du sacrifice céleste institué par le Christ; il n'y a plus maintenant qu'une victime jadis immolée qui aujourd'hui refait, vivifie et sanctifie les âmes : *Ergo in hac veritate qua sumus, unus pro omnibus mortuus est; et idem per singulas ecclesiarum domos, in mysterio panis ac vini, reficit immolatus, vivificat creditus, consecrantes sanctificat consecratus. De Exodi lectione, serm. II, P. L., t. xx, col. 855. Telle est, énoncée avec une précision catéchétique, la part active du Christ à l'autel. C'est sa puissance créatrice*

qui fait du pain et du vin son corps et son sang. *Ibidem.*

Il y a dans le sacrifice eucharistique un élément figuratif et une réalité vivifiante. Le symbole sensible, c'est le pain et le vin qui représentent la passion. Le Sauveur a choisi ces éléments à raison de leur aptitude à figurer le mystère du Calvaire. A la suite de saint Cyprien, l'évêque de Brescia rappelle que le vin représente le sang de la passion, que le pain est par lui-même une figure du corps crucifié et du corps mystique du Christ. La réalité offerte sous ces symboles est un « don inénarrable » que l'on ne peut apprécier sans la foi et une préparation morale; c'est le gage de la présence du Christ. Jusqu'à la fin du monde, le Christ a voulu que les prêtres célèbrent ces mystères, afin que prêtres et fidèles tous les jours aient sous les yeux l'image de la passion et s'en approprient les mérites : *exemplar passionis Christi ante oculos habentes quotidie, et gerentes in manibus suis, ore etiam sumentes ac pectore, redemptionis nostræ indelebilem memoriam teneamus. Ibid. Ces mystères nous dispensent le viatique de notre vie terrestre.*

L'auteur du *De sacramentis* (voir EUCHARISTIE, col. 1157), contemporain de Gaudentius, écrit peut-être à Ravenne vers la fin du IV^e siècle : il se fait dans son livre l'écho et le commentateur non seulement du *De mysteriis* de saint Ambroise, mais encore de la tradition liturgique de Rome, *cujus typum in omnibus sequimur et formam. De sacram., III, 5, P. L., t. xvi, col. 433.*

Chez lui, comme chez Ambroise, « l'accent est mis sur la consécration — le terme est destiné à devenir technique — la *consecratio* est opérée miraculeusement par les paroles que le Christ a le premier prononcées à la cène ». P. Batiñol, *op. cit.*, p. 349. Mais il ne se contente point de souligner cette action miraculeuse; les formules du canon qu'il cite, le commentateur dont il les accompagne sont l'expression de la foi traditionnelle en la réalité sacrificielle de l'eucharistie. Cette réalité se traduit dans l'idée d'offrande qu'il exprime soit dans le canon cité, soit dans le corps du livre. *Fac nobis hanc oblationem ascriptam, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam... Et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias. L'auteur voit cette offrande sacrificielle figurée par Melchisédech, quando obtulit sacrificium. v, 1, col. 445.*

Cette offrande prescrite par le Sauveur aux apôtres est destinée à perpétuer représentativement et efficacement ce qui s'est accompli sous leurs yeux. Représentativement : les éléments du pain et du vin sur l'autel, soit avant, soit après la consécration, sont une *figura corporis et sanguinis Christi* : *Sicut enim mortis similitudinem (Rom., VI, 5) sumpsisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit et pretium tamen operetur redemptionis. iv, 20, col. 443; v, 25, col. 452. — Efficacement : Ce n'est point en effet un simple rappel du mystère, puisque sous la similitude du précieux « sang », le fidèle en communiant à la victime reçoit « le prix de la rédemption ». A la manducation du corps eucharistique est attachée la rémission des péchés : *Qui manducaverit hoc corpus, fiet ei remissio peccatorum. iv, 24, 28, col. 444, 446. Manger ce corps, c'est annoncer la mort rédemptrice, mais c'est aussi participer en cet aliment à la substance divine inséparable de la chair du Christ.**

3^e En Afrique. — Saint Optat de Milève, dans son ouvrage contre les donatistes, *De schismate*, VI, 1, P. L., t. XI, col. 1065, 1066, ne fait que des allusions, mais combien claires, à l'autel, au sacrifice du corps du Christ, à la descente du Saint-Esprit sur les oblats, aux fruits du sacrifice eucharistique. Le crime des donatistes est d'avoir renversé les autels, *in quibus*

et vos aliquando obtulistis, in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt. Ces allusions expressives témoignent nettement de la foi de l'Église d'Afrique au IV^e siècle au réalisme sacrificiel du mystère eucharistique.

Saint Augustin. — Pas plus que ses prédécesseurs, l'évêque d'Hippone n'eut à prendre part à une controverse eucharistique. Aussi ne consacre-t-il aucun traité *ex professo* à la doctrine de l'Église sur ce point. Il n'en reste pas moins que le mystère de l'autel tient une grande place dans sa pensée et ses écrits. Augustin est amené à en parler fréquemment soit pour en instruire les néophytes au lendemain de leur baptême, soit pour faire comprendre à ses fidèles le sens et la portée du sacrifice dont ils vivent, soit pour commenter les passages de l'Écriture où il en est question, soit pour rappeler la doctrine de l'Église dans ses controverses avec les pélagiens, avec les manichéens et les donatistes.

C'est sans doute surtout dans ses sermons *ad infantiles*, dans les homélies sur saint Jean, dans la *Cité de Dieu* que l'on trouvera son enseignement systématique; mais pour se faire une idée complète de sa doctrine, il ne faudra négliger ni les sermons, ni les homélies sur les psaumes, ni les écrits de controverse où il expose sa pensée sur la religion, les sacrifices et l'Église, corps du Christ.

Saint Augustin nous apparaît dans toutes ces œuvres en continuité avec le passé touchant la doctrine du sacrifice eucharistique. Il a connu et utilisé les écrits de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Chrysostome. Par Hilaire de Poitiers qu'il loue pour sa doctrine sur la chair eucharistique du Christ, *Opus imp. contra Julian.*, VI, 33, P. L., t. XLV, col. 1587, il reçoit l'influence d'Origène. Ambroise, Optat de Milève lui ont fait connaître une doctrine où l'idée réaliste de la chair eucharistique et celle de l'identification du sacrifice de la croix et du sacrifice eucharistique sont fortement marquées. De saint Ambroise, il ne semble pas cependant avoir connu le *De mysteriis*; Grégoire de Nysse, avec sa théorie sur la conversion eucharistique, lui paraît aussi inconnu. Cf. K. Adam, *Die Eucharistielehre des heil. Augustin*, Paderborn, 1908, p. 37-61. — Il est surtout le témoin de l'Église africaine, le continuateur de Cyprien et de Tertullien. C'est par eux qu'il faut l'expliquer. Mais, s'il a hérité de leurs idées, il faut dire qu'il a enrichi grandement cette doctrine et l'a marquée de l'empreinte de son génie. Par son enseignement sur le sacrifice eucharistique comme par ses autres doctrines, il est un maître de premier plan pour les théologiens de l'Occident.

La conception augustiniennne du sacrifice eucharistique se dégage tout naturellement de ce qu'enseigne le docteur d'Hippone sur le sacrifice en général, sur le sacrifice absolu de la croix et les sacrifices relatifs qui s'y rapportent.

a) *Le sacrifice en général.* — Le sacrifice a pour but de nous unir à Dieu. Aussi, le vrai sacrifice c'est toute œuvre accomplie dans cette fin : *Verum sacrificium est omne opus quod agit ut sancta societate inhaereamus Deo.* *De civ. Dei*, X, vi, t. XLI, col. 283.

Cette union se produit par les sentiments intérieurs de la volonté. Là est l'élément principal du sacrifice. Le sacrifice visible est le *sacrement*, c'est-à-dire le symbole sacré du sacrifice invisible : *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.* *Ibid.*, X, v, col. 282. Dieu, qui repousse le sacrifice d'un animal égoïste, veut le sacrifice d'un cœur contrit, et le sacrifice qu'il veut est représenté par le sacrifice qu'il ne veut pas... Ce que tous appellent sacrifice est le symbole du vrai sacrifice. *Ibidem.*

De ce point de vue, la miséricorde est un vrai sacrifice.

L'homme voué à Dieu est un sacrifice en tant qu'il meurt au monde afin de vivre pour Dieu. Notre corps mortifié par la tempérance en vue de Dieu est un sacrifice... La cité rachetée dans son ensemble, c'est-à-dire la société des saints, est le sacrifice universel dont Jésus-Christ est le grand prêtre, et dont le sacrement de l'autel est le signe et qui est offert pour faire de nous le corps d'une tête si noble. *Ibid.*, X, vi, col. 284.

b) *Sacrifice absolu et sacrifices relatifs.* — Le sacrifice par excellence est celui qui a été offert par Jésus-Christ sur la croix : dans ce monde, en effet, rien de pur à offrir pour les hommes : seule la chair innocente du Christ pouvait être une victime agréable : *seipsum obtulit mundam victimam.* *Enarr. in Ps. CXLIX*, n. 6, t. XXXVII, col. 1953.

Jésus a ainsi réconcilié et uni l'homme à Dieu de la façon la plus étroite : *Idem ipse unus versusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus esset ipse qui offerebat, et quod offerebat.* *De Trin.*, IV, XIV, t. XLII, col. 901.

Le sacrifice du Calvaire est au centre de toute l'économie des sacrifices anciens et nouveaux. Ceux de l'Ancien Testament l'annonçaient, celui du Nouveau le commémore : « Tous ces sacrifices ont de diverses manières symbolisé le sacrifice unique dont nous célébrons la mémoire. » *Contra Faustum*, VI, v, t. XLII, col. 231. « Toutes les choses qui sont appelées sacrifice ont lieu à la ressemblance d'un certain vrai sacrifice... Les unes en sont des contrefaçons... les autres annoncent le seul vrai sacrifice qui devait être offert pour les péchés... Maintenant de ce sacrifice consommé les chrétiens célèbrent la mémoire par la sacrosainte offrande et participation du corps et du sang du Christ, *unde jam peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosanta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi.* » *Ibid.*, XX, XVIII, col. 382, voir aussi XXI, col. 385.

Qu'il n'y ait eu qu'une seule immolation réelle de la grande victime, celle du Calvaire, ceci ressort nettement de l'Épître à Boniface : « Est-ce que le Christ n'a pas été immolé une seule fois en lui-même, et pourtant est-ce qu'il n'est pas immolé tous les jours par les peuples *en sacrement*, en sorte que l'on ne ment pas lorsqu'on répond qu'il est immolé? Si en effet les sacrements n'avaient pas quelques rapports avec les choses dont ils sont les sacrements, ils ne seraient pas du tout des sacrements » *Epist.*, xcvi, 9, t. XXXIII, col. 363. Ce texte se retrouvera chez presque tous les auteurs du Moyen Âge; il est classique.

Nous sommes ici dans l'ordre du signe visible : sur la croix, il y avait une immolation réelle, à l'autel nous avons la représentation commémorative de cette immolation. Le sacrifice chrétien est par rapport au sacrifice de la croix, un sacrifice relatif commémoratif.

c) *Le sacrifice eucharistique : Sa réalité.* — Si le sacrifice eucharistique est essentiellement un mémorial, voir *De div. quest.*, XI, 2, t. XL, col. 49, il n'est point pour cela une commémoration purement verbale et figurée de la passion, c'est l'oblation réelle et véritable du corps du Christ, tête et membres, c'est la participation réelle au corps et au sang de Jésus-Christ. source de vie.

a. *L'eucharistie oblation réelle de la victime de la croix, tête et membres.* — La pensée de saint Augustin sur ce point est dominée d'une part par cette idée fondamentale que l'Église est le corps mystique de cette tête qu'est le Christ historique, et de l'autre par l'idée que dans tout sacrifice l'offrande visible symbolise le sacrifice invisible.

α) *Aspect symbolique de la réalité invisible.* — Le symbolisme de la messe est double : il est relatif au

corps du Christ tout entier tête et membres. Les éléments eucharistiques signifient tout d'abord l'offrande et le sacrifice du Calvaire : « Par ces objets le Seigneur a voulu nous rappeler, *commendare*, son corps et son sang répandu pour nous, pour la rémission de nos péchés. » *Serm.*, cccxvii, t. xxxviii, col. 1099. « Sous la forme d'esclave, le Christ a mieux aimé être sacrifice que de recevoir le sacrifice : il est le prêtre puisqu'il offre, il est aussi l'oblation : *Per hoc et sacerdos est ipse offerens, ipse et oblatio*, Et il a voulu que le sacrifice quotidien de l'Église fût le signe de cette réalité. » *De civ.*, X, xx, t. xli, col. 298.

Les éléments eucharistiques sont aussi l'expression sensible, la traduction visible de l'offrande de l'Église : « Nous sommes tous un seul corps dans le Christ : voilà le sacrifice des chrétiens. C'est ce que l'Église célèbre dans le sacrement de l'autel où il lui est enseigné qu'elle est elle-même offerte dans la chose qu'elle offre. » *De civ.*, X, vi, t. xli, col. 284.

Le symbolisme expressif des offrandes eucharistiques est surtout expliqué par Augustin dans ses sermons *Ad infantes*, cclxxii, cccxvii, cccxix. C'est à la lumière de ce symbolisme de l'eucharistie, figure du corps mystique du Christ, que l'on comprend les expressions suivantes : « C'est votre mystère que vous recevez ; c'est ce que vous êtes que vous ratifiez en répondant : *amen*. » *Serm.*, cclxxii, t. xxxviii, col. 1247 ; cccxix, col. 1103.

β) *La réalité invisible*. — Sous ce symbolisme complexe se cache la double offrande réelle du corps du Christ et de ses membres.

L'oblation de la victime jadis immolée. — A l'autel en effet comme sur la croix, Jésus-Christ est prêtre et victime. C'est là qu'il se révèle prêtre selon l'ordre de Melchisédech « Le livre de l'Ecclésiaste dit que le seul bien de l'homme est de manger et de boire. De quoi vraisemblablement parle-t-il, sinon de ce qui concerne la participation à cette table que le prêtre médiateur du Nouveau Testament nous présente, selon l'ordre de Melchisédech avec son corps et son sang. A la place de tous ces sacrifices anciens, son corps est offert et il est distribué aux participants. » *De civ.*, xvii, xx, 2, t. xli, col. 555, 556.

Que le corps offert sur l'autel et distribué aux fidèles soit bien le corps jadis immolé, et non seulement le corps mystique, ceci ressort du contexte et d'autres passages.

C'est le corps que le Verbe s'est bâti dans le sein de la vierge Marie. *Ibid.* C'est le veau gras, jadis immolé par les Juifs, maintenant offert et consommé dans la célébration de l'eucharistie. *Quæst. ev.*, II, xxxiii, t. xxxv, col. 1346. C'est l'aliment sacrificiel qui nous fut préparé par les Juifs au jour de l'immolation du Calvaire : ceux-ci, en tuant le Christ, nous préparèrent notre repas sans le savoir. *Serm.*, cxii, 1, 4, 5, t. xxxviii, col. 643 sq. C'est le repas dans lequel les Juifs viennent boire le sang que, sous l'empire de la fureur, ils ont répandu. *Serm.*, lxxvii, 4, *ibid.*, col. 485.

C'est « le sacrifice de notre prix », où l'on distribue « la sainte victime ». Saint Augustin en parle à l'occasion de la mort de sa mère. Celle-ci y assistait durant sa vie tous les jours, car elle savait que là était distribuée la sainte victime. *Conf.*, IX, 27, 32, 36, t. xxxii, col. 775-778.

C'est donc dans les textes les plus divers, empruntés à différentes époques de la vie du saint Docteur, que s'affirme sa foi traditionnelle en l'oblation réelle à l'autel de la victime jadis immolée au Calvaire.

L'oblation du corps mystique. — Mais sur l'autel Jésus n'est pas seul à s'offrir, c'est bien le corps mystique tout entier, chef et membres, qui offre et qui s'offre. La messe, en d'autres termes, n'est point seulement le sacrifice du corps et « du sang que les Juifs

dans leur fureur ont répandu, et que, convertis, ils reçoivent comme prix de leur salut », elle est l'expression sensible, mais très réelle, de l'immolation de l'Église qui sur l'autel ne fait qu'une seule et même chose avec le victime du Calvaire.

En les configurant au Christ prêtre, le baptême associe intimement les fidèles à son sacerdoce et leur donne qualité pour offrir avec lui le sacrifice de la messe (sans préjudice d'ailleurs de l'action du prêtre qui bénit et consacre les éléments eucharistiques). *Enarr. in Ps. xxvi*, 2, t. xxxvi, col. 200.

C'est à l'autel que l'Église, corps du Christ, apprend du Sauveur qui est sa tête, à offrir : « Étant le corps de cette tête, l'Église apprend elle-même à s'offrir par la tête. Les sacrifices anciens des saints étaient les symboles multiples et variés de ce vrai sacrifice. » *De civ.*, X, xx, t. xli, col. 298. Ce qu'elle offre, c'est elle-même incorporée à la victime du Calvaire. « Ici tout le corps rejoint activement son Chef dans une unique immolation » G. Gasque, *L'eucharistie et le corps mystique*, Paris, 1925, p. 74.

« Le sacrifice le plus glorieux, le plus excellent qui puisse lui être offert, c'est nous-même, c'est-à-dire sa cité. Mystérieuse réalité que nous célébrons dans nos oblations bien connues des fidèles. » *De civ.*, xlix, xxiii, 5, t. xli, col. 655. « Toute la Cité rachetée, c'est-à-dire l'assemblée des fidèles et la société des saints, est le sacrifice universel offert à Dieu par le grand prêtre qui s'est offert pour nous dans la passion pour faire de nous le corps d'une tête si noble. Tel est le sacrifice des chrétiens : être tous un seul corps en Jésus-Christ, et c'est ce mystère que l'Église célèbre dans ce sacrement de l'autel où elle apprend à s'offrir elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu. » *De civ.*, X, vi, t. xli, col. 284.

Le corps mystique ainsi offert comprend tout d'abord les fidèles vivants : « Les choses vouées sont les choses offertes à Dieu, surtout l'offrande du saint autel, sacrement par lequel est exprimé le vœu très ardent selon lequel nous nous vouons à rester dans le Christ. C'est le sacrement de ceci que nous tous nous sommes un seul pain, un seul corps. » *Epist.*, cxlix, 16, t. xxxiii, col. 637. Il renferme aussi les fidèles décédés dans le Christ : les martyrs lui appartiennent. « Pour ce qui est du sacrifice lui-même, c'est le corps du Christ ; il n'est pas offert à eux (les martyrs), car eux-mêmes sont ce corps. » *De civ.*, xxii, x, t. xli, col. 772. Ainsi, c'est l'Église tout entière qui s'unit étroitement à son chef sur l'autel dans une seule et même oblation.

On comprend de ce point de vue augustinien de l'oblation du corps mystique la merveilleuse unité du sacrifice chrétien et son identité avec celui du Calvaire. « L'unité de l'Église chrétienne ne se laisse pas partager en plusieurs hosties et en plusieurs sacrifices. Tous ces fragments d'holocaustes, si nous pouvons ainsi dire, font partie d'un seul holocauste d'une plénitude universelle. Tant de victimes ne sont que les membres d'une victime unique qui célèbre sur la croix son oblation sanglante, et dans l'eucharistie son oblation non sanglante, et qui s'incorpore toute oblation, sanglante ou non, de ses membres comme des éléments de sa propre immolation. » Thomassin, *De Verbo incarn.*, I, X, xx, n. 4, édit. Vivès, t. iv, p. 388.

b. *L'eucharistie participation réelle au corps et au sang du Christ*. — Dans sa description du sacrifice eucharistique, Augustin unit souvent l'idée de communion à celle d'offrande : *Corpus ejus offertur et participantibus ministratur. Vitulus offertur Patri et pascit totam domum*, etc.

L'offrande étant celle du corps jadis immolé, la communion se fait à ce corps immolé. Ce n'est donc point seulement une participation subjective à un

symbole, c'est la participation à une réalité vivifiante. *Qui vult vivere habet ubi vivat, habet unde vivat, accedat, credat, incorporetur ut vivificetur. In Joan., tr. xxvi, 13, t. xxxv, col. 1613.* Les enfants qui sont encore incapables de comprendre un symbole, de faire un acte de foi, ne peuvent avoir la vie, sans avoir participé au corps eucharistique. *Serm., cLxxiv, 7, t. xxxviii, col. 944; De pecc. mer., I, 26 et 27, t. xlv, col. 124.*

Ainsi, du fait de cette participation à la victime jadis immolée, se réalise l'incorporation vivifiante, l'agglutination des membres du corps du Christ à la fête qui leur infuse la vie, ainsi est atteint le but du sacrifice eucharistique. *Serm., lxxi, 17, t. xxxviii, col. 453.*

La participation au sacrifice de la croix dans le sacrifice eucharistique est non seulement physique, mais morale. Le texte *Nisi manducaveritis* ne peut nous commander une manducation capharnaïtique; c'est une figure nous ordonnant de participer à la passion du Seigneur, de nous rémemorer avec émotion et pour notre profit que sa chair a été crucifiée et blessée pour nous: *Facinus vel pagitum videtur jubere: figura est ergo precipiens passioni dominicæ communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa est et vulnerata sit. De doct. christ., III, xvi, 24, t. xxxiv, col. 74 et 75.* Ainsi s'unissent, dans l'adulte qui communie dignement, la participation subjective et la participation objective à la victime du Calvaire. L'une ne détruit pas l'autre.

a) *Le sacrifice eucharistique : Ses conditions.* — A quelles conditions l'offrande des éléments eucharistiques devient-elle l'oblation réelle du corps du Christ, et permet-elle la participation à ce corps? A condition que, par le fait de la consécration, bénédiction ou sanctification qui s'opère au cours de la liturgie eucharistique, les éléments du pain et du vin deviennent le corps du Christ. Saint Augustin, d'accord avec la tradition, affirme ce devenir et l'explique par différents facteurs : une prière mystique, le signe de la croix, et l'action invisible du Saint-Esprit.

La prière mystique. — Elle est absolument requise : *Noster panis et calix non quilibet, sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur. Contra Faustum, XX, xiii, t. xlii, col. 379; voir aussi De Trin., III, iv, 10, t. xlii, col. 873, 874.*

Elle a une certaine longueur. Saint Augustin s'en explique dans sa lettre à Paulin de Nole, en parlant des *precationes, orationes, postulationes*. « Je préfère entendre par ces paroles ce que toute ou presque toute l'Église met en pratique, de telle sorte que nous tenions pour désignées par *precationes* les prières que nous faisons dans la célébration des saints mystères, avant de commencer de bénir ce qui est sur la table du Seigneur; par *orationes* les prières que nous faisons lorsqu'on le bénit, le sanctifie, le fractionne pour le distribuer, ensemble de prières que toute l'Église presque termine par l'oraison dominicale. » *Epist., cxlix, 16, t. xxxiii, col. 636.*

Par ces *orationes* qui sont au cœur de la messe et par lesquelles on consacre, Augustin désigne sans doute le canon en général. Ailleurs, il précise davantage et semble bien affirmer que la force consécatoire se trouve dans « une parole de Dieu », la bénédiction du Christ : *Panis ille sanctificatus per verbum Dei corpus est Christi. Serm., ccxxvii, t. xxxviii, col. 1099. Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi. Serm., ccxxxiv, 2, col. 1116.* Il semble bien que cette parole de Dieu soit la parole évangélique de l'institution : cela ressort du principe clairement établi que nous devons offrir le sacrifice uniquement selon le rite prescrit par Jésus-Christ.

Contra Faustum, XX, xxi, t. xlii, col. 385. Voir art. ÉPICLÈSE, t. v, col. 242.

Le signe de la croix. — Sans lui, le saint sacrifice eucharistique n'est pas accompli rite. *In Joan., tr. cxviii, 5, t. xxxv, col. 1950.*

L'action de l'Esprit-Saint. — Les attestations d'Augustin sur la vertu des paroles du Christ ne l'empêchent point d'affirmer en même temps l'action invisible du Saint-Esprit dans la transformation opérée sur l'autel. *Non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei. De Trin., III, iv, 10, t. xlii, col. 873, 874.*

Cette affirmation cadre avec les principes généraux de l'évêque d'Hippone sur l'activité de l'Esprit dans toute sanctification : *Sanctificatio nulla divina et vera est nisi ab Spiritu Sancto. Serm., viii, 13, t. xxxviii, col. 72. Cf. Quæst. in Iheptat., III, 84, t. xxxiv, col. 711.* Elle se retrouve équivalamment chez ses contemporains; chez Optat, par exemple, ou Gaudence de Brescia. Voir art. ÉPICLÈSE, t. v, col. 244. Les augustiniens comme saint Fulgence et saint Isidore de Séville marqueront d'une façon plus précise encore l'importance et le sens de l'invocation au Saint-Esprit dans le sacrifice eucharistique.

De l'ensemble de ces vues sur la messe, découle tout naturellement la vérité du sacrifice chrétien. La liturgie eucharistique tout comme le sacrifice de la croix dont elle prolonge l'offrande est un sacrifice très vrai. *Unde et in ipso verissimo et singulari sacrificio Domino Deo nostro agere gratias admonemur. De spir. et litt., xi, 18, t. xlv, col. 211.*

Jésus-Christ lui-même a déterminé le rite par lequel nous rendons le culte d'adoration à Dieu. « C'est un crime, dit Augustin, de sacrifier aux martyrs, mais non de sacrifier à Dieu dans les mémoires des martyrs, ce que nous faisons très fréquemment selon le seul rite avec lequel il nous a prescrit de lui sacrifier. » *Contra Faustum, XX, xxi, t. xlii, col. 384.*

L'Église possède vraiment un sacrifice qu'elle offre tous les jours. C'est le sacrifice unique prédit par Malachie. *De civ., XIX, xxiii, 5, t. xli, col. 655.* C'est le sacrifice accompli pour la première fois par Melchisédech, quand ce prêtre bénit Abraham avec du pain et du vin. *De civ., XVI, xxii, col. 500.* Nous le voyons aujourd'hui offert en tous lieux par le sacerdoce du Christ selon l'ordre de Melchisédech.

C'est l'unique sacrifice toujours le même dont la communion est proposée à tous : *Nam unum atque idem sacrificium propter nomen Domini, quod invocatur et sanctum est et tale cuique fit, quali corde ad accipiendum accesserit. Contra epist. Parm., II, vi, 11, t. xliii, col. 57.*

e) *Le sacrifice eucharistique : Sa valeur et son efficacité.* — *Pour les vivants.* — Il a pour effet de faire entrer les bons dans une communion tout intime au sacrifice du Calvaire et de leur communiquer ainsi la vie, le prix de leur rédemption, le gage du salut. *De pecc. mer., I, xxiv, 34, t. xlv, col. 128 et 129; In ps. cxxv, 9, t. xxxvii, col. 1663.* Il peut être offert pour des nécessités individuelles, même temporelles. C'est ainsi qu'un diocésain d'Augustin demande qu'un prêtre offre le sacrifice pour éloigner les démons qui tourmentaient ses bêtes et ses esclaves. *De civ., XXII, viii, 6, t. xli, col. 764.*

Pour les morts. — On doit reconnaître, dit saint Augustin, « que les âmes des défunts sont secourues par la piété des vivants, quand le sacrifice du Médiateur est offert pour elles ». *Ench., cx, t. xl, col. 283.* « Il n'y a cependant à profiter de ces pratiques que les âmes qui, pendant leur vie, ont mérité d'en tirer profit. Donc, quand les sacrifices, soit de l'autel, soit des aumônes sont offerts pour les défunts, ils sont des actions de grâces pour les très bons, des propitiations

pour les médiocrement mauvais; ils n'accordent aucun secours aux très mauvais, et sont seulement des consolations pour les vivants. Quant à ceux pour lesquels ils sont utiles, ou ils leur obtiennent une pleine rémission, ou ils font que la condamnation leur soit plus tolérable. » *Ibid.*

Ainsi le veut la tradition des Pères observée par l'Église universelle : on prie pour ceux qui sont morts dans la communion du corps du Christ, lorsqu'on fait leur mémoire en son lieu au cours de ce même sacrifice, et qu'il est mentionné qu'il est également offert pour eux. *Serm.*, CLXXII.

f) *Le sacrifice eucharistique : Sa place dans la vie culturelle et morale de l'Église.* — La valeur de l'aliment sacrificiel eucharistique marque la place de celui-ci dans l'ensemble de la vie de l'Église.

L'autel et la table sainte sont au centre de la vie religieuse et morale de la communauté chrétienne. L'autel est la *mensa magna* où nous recevons le corps du Christ, *Serm.*, xxxi, 2, t. xxxviii, col. 193, la *mensa potentis*. In *Joan.*, tr. XLII, 2, t. xxxv, col. 1733. C'est le crime des donatistes d'avoir élevé autel contre autel. *Contra epist. Parm.*, II, v, 10, t. XLII, col. 56. — L'autel est entouré de mystère; seuls les fidèles connaissent ce mystère; les catéchumènes l'ignorent. De la signification du mystère de l'autel et de la table sainte, saint Augustin est amené à parler souvent; il y consacre des homélies spéciales. *Serm.*, CCXXVII, CCXXIX, CCLXXII. Il insiste sur ce fait que toute la vie morale des catéchumènes et des croyants doit être dominée par la préoccupation de ce mystère. *De fide et oper.*, VI, 9, t. XL, col. 202; *Epist.*, CLIII, 3, 6, t. xxxiii, col. 655; *Serm.*, LVI, 6, 10, t. xxxviii, col. 381.

Conclusion. — La doctrine de saint Augustin sur le sacrifice eucharistique est une pièce maîtresse dans sa conception d'ensemble sur la religion et le salut.

La religion étant l'ensemble des liens qui unissent l'homme à Dieu, le sacrifice est pour le grand évêque l'acte religieux par excellence qui nous fait entrer dès ici bas dans la communion divine, en attendant la communion céleste dans la vision béatifiante.

Le seul vrai sacrifice absolu qui est au centre de l'histoire religieuse de l'humanité, c'est le sacrifice de Jésus au Calvaire *in forma servi*. C'est par la participation à cet unique sacrifice que le fidèle obtient le salut.

De ce sacrifice une seule fois accompli par une immolation réelle, les chrétiens célèbrent la mémoire par l'oblation réelle de la victime jadis immolée, et par la participation à cette victime. Le sacrifice de l'autel est essentiellement relatif au sacrifice de la croix, en tant qu'il le représente réellement et nous en applique le fruit. A l'autel et sur la croix c'est le même prêtre et la même victime, sur la croix s'offrant elle-même dans une immolation sanglante, à l'autel s'offrant avec son corps mystique d'une façon non sanglante sous les traits figuratifs de l'immolation passée par l'Église.

Tel est le sacrifice des temps nouveaux, annoncé par le sacrifice de Melchisédech et par la prophétie de Malachie, institué par le Christ la veille de sa mort, célébré tous les jours pour nous communiquer la vie, le prix de la rédemption, le gage de la vie éternelle. Bref, il atteint excellemment le but du sacrifice : il nous fait entrer dans une communauté de vie plus intime avec Dieu, il fait l'unité entre les fidèles et leur chef, l'unité des fidèles vivants entre eux, l'unité de l'Église d'ici-bas avec l'Église du ciel et du purgatoire. Ainsi est-il le centre de la vie de l'Église.

Par cette doctrine, saint Augustin n'innove point; il met en une lumière plus vive le point de vue où s'étaient déjà placés les Pères plus anciens : saint Ignace, saint Irénée, saint Cyprien.

Grâce aux formules heureuses qu'il a trouvées pour exprimer les idées traditionnelles et commenter les paroles de saint Paul sur l'unité du corps mystique réalisée par la communion à un tel pain, I Cor., x, 17 et Rom., xii, 5, se gardera dans la théologie postérieur le sens d'un des aspects et des effets les plus profonds du mystère eucharistique : l'unification du corps mystique avec son Chef.

Telle est cependant l'insistance de saint Augustin à mettre en relief cet aspect en face du schisme donatien, que certains de ses commentateurs, oublieux de la complexité de sa pensée, laisseront tomber ses affirmations réalistes sur l'oblation du vrai corps du Christ, pour ne se souvenir que de celles qui concernent le corps mystique. A raison même de sa complexité, la doctrine augustinienne offre des possibilités de développement dans des directions diverses. C'est ainsi que Paschase Radbert pourra intégrer à sa conception très réaliste de l'eucharistie des idées bien authentiquement augustinienne, tandis que Scot Érigène, Ratramne et Bérenger, utilisant exclusivement d'autres affirmations du saint Docteur sur le symbolisme eucharistique et l'Église corps mystique, les feront servir à une conception ultra-spiritualiste qui méconnaît tout un aspect de sa pensée.

II. DE SAINT AUGUSTIN A SAINT GRÉGOIRE. — Durant cette période, la doctrine du sacrifice de la messe n'est point au premier plan des préoccupations des Pères.

C'est plutôt dans les liturgies, dans les plus anciens éléments des sacramentaires léonien et gélasien qu'il faut aller chercher un témoignage très précis de la foi vivante de l'Église au sacrifice de l'autel. Les évêques et les Pères continuent sans doute à commenter dans leurs homélies cette liturgie pour les barbares venus du paganisme ou de l'arianisme. Mais leur pensée spéculative est tournée davantage vers la méditation des problèmes de la prédestination et de la grâce. C'est l'époque où l'on discute les doctrines augustinienne dans le sud de la Gaule, chez les *Massilienses*. Si l'on expose les doctrines eucharistiques, c'est en reprenant les idées de saint Augustin et de saint Ambroise, et en reproduisant parfois leurs expressions.

En somme, la doctrine du sacrifice de la messe progresse peu; deux écrivains cependant se distinguent par la précision qu'ils apportent dans l'exposé de cette doctrine : saint Fulgence qui traite du sacrifice de la messe dans un sens nettement augustinien, en insistant sur le but de ce sacrifice, l'incorporation au Christ, le pseudo-Eusèbe d'Émèse (Fauste de Riez) qui marche plutôt sur les traces de saint Ambroise, en insistant surtout sur le miracle de la conversion durant la messe.

1° A Rome. — Saint Léon (+ 461) s'attache au langage évangélique et au langage liturgique, interprétés littéralement. P. Batiffol, *L'eucharistie*, p. 313.

A une époque sans controverse eucharistique, il ne parle de l'eucharistie que par allusion, comme d'une vérité admise de tous, pour en tirer un argument dans les controverses christologiques. Mgr Batiffol a relevé les passages des sermons et des épîtres où saint Léon fait plus spécialement allusion au sacrifice de la messe et à la communion. Voir art. LÉON I^{er} (*Saints*), col. 288 et 290.

On en peut tirer les conclusions suivantes : 1. C'est à la cène que le Sauveur a institué le sacrifice eucharistique en enseignant à ses apôtres *qualis Deo hostia deberet offerri*, en leur donnant les sacrements de la passion et de sa mort. *Serm.*, LVIII, 3 et 4, P. L., t. LIV, col. 333-335. — 2. Il n'y a qu'une seule oblation, un seul sacrifice qui conduit à leur participation tous les anciens sacrifices, et qui amène jusqu'aux croyants la

vie qui vient du Calvaire. *Nunc etiam, carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum, una corporis et sanguinis tui implet oblatio.* *Serm.*, LIX, t. LIV, col. 341. C'est toujours la même victime qui est offerte aujourd'hui et qui le fut autrefois, et qui nous applique maintenant les fruits de l'oblation du Calvaire. Voir aussi *Epist.*, IX, — 3. On doit réitérer dans une même journée l'offrande du sacrifice, lorsqu'à raison d'une affluence trop grande on n'a pu satisfaire à la dévotion de tout le peuple par un premier sacrifice. *Epist.*, IX, 2, t. LIV, col. 626 et 627. — 4. Saint Léon emploie dans la même épître IX, au passage cité, le mot *missa* pour désigner la liturgie eucharistique : sur le mot *missa* employé dans le même sens, voir Innocent I^{er}, *Epist.*, XVII, 12, P. L., t. XX, col. 535.

2^o A Ravenne. — Saint Pierre Chrysologue († 450) n'offre que des allusions, mais pleines de doctrines, à l'eucharistie sacrificielle. En quelques lignes sont évoquées à la fois l'identité de la victime de la croix et de la victime de l'autel, la continuité qui existe entre l'incarnation et l'eucharistie, l'efficacité de la communion à la victime de l'autel. *Serm.*, LXVII, P. L., t. LII, col. 392.

3^o Sud de la Gaule. — Jean Cassien († 435), comme saint Pierre Chrysologue à Ravenne, affirme la foi traditionnelle à l'identité du sacrifice de la cène, de la croix et de l'autel; il montre l'efficacité de ce vrai sacrifice qui arrache les âmes à l'enfer pour les élever au ciel. *De cœnob. inst.*, I, III, c. III, P. L., t. XLIX, col. 124.

Gennade (2^e moitié du V^e siècle) dans un parallèle entre le martyr et le communiant, fait allusion au caractère commémoratif de l'eucharistie, *De eccl. dogm.*, c. LXXIV, P. L., t. LVIII, col. 997.

Fauste de Riez († 492) est un des écrivains du V^e siècle dont le langage eucharistique est le plus précis; il a lu saint Cyprien, saint Augustin, surtout saint Ambroise. L'homélie *Magnitudo* qui lui est attribuée représente une tradition doctrinale qui est en partie grecque et en partie ambrosienne; c'est « le langage ambrosien mis au point des controverses du temps de saint Cyrille ». P. Batiffol : *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, dans *Revue du Clergé Français*, t. LX, p. 540.

On a dit à l'art. EUCHARISTIE, col 1180, combien son langage est précis en ce qui concerne le miracle de la conversion substantielle qui s'opère à la consécration. Il ne l'est pas moins touchant le sacrifice de l'autel, son caractère commémoratif, son efficacité essentiellement relative à celle du sacrifice du Calvaire, sa nature qui consiste dans l'offrande de la rédemption. *Et quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis nostris... necessarium erat ut nobis in hac die sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret, ut cole retur vel jugiter, jure per mysterium, quod semel offerre tur in pretium; ut quia quotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemptio, perpetua esset redemptoris oblatio, et perennis illa victima viveret in memoria et præsens semper esset in gratia. Vera, unica et perfecta hostia fide existimanda, non specie; nec exterioris censenda visu hominis, sed interioris affectu... Hom. Magnitudo, P. L., t. XXX, col. 272.*

Ainsi, nous célébrons à l'autel, sous le voile du mystère ce qui a été offert une fois sur la croix pour notre rançon; c'est l'offrande perpétuelle de la rédemption pour que la victime éternelle vive sans cesse dans le souvenir, et soit toujours présente avec la même efficacité. Oblation de la victime du Calvaire, la messe dans son acte central, la consécration, est l'œuvre du prêtre invisible qui opère, par les paroles efficaces de l'institution, la conversion miraculeuse des éléments en son corps et en son sang.

La fortune des idées et des formules de Fauste de Riez sera très grande au Moyen Âge : voir M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, Paris, 1926, p. 44-47. Les défenseurs du réalisme eucharistique utiliseront cet auteur qu'ils citeront sous le nom d'Eusèbe d'Émèse, pour exposer l'idée de conversion substantielle.

Saint Avit de Vienne († 518), dans sa lettre à Gondobaud, nous renseigne surtout sur la signification du mot *missa*... *Missam facere* veut dire d'une façon générale renvoyer : on faisait le renvoi non seulement dans les églises mais dans les prétoires. *Epist.*, I, P. L., t. LIX, col. 199. C'est ainsi que le mot était employé depuis longtemps pour désigner le renvoi des catéchumènes du service eucharistique. S. Augustin, *Serm.*, LXXIX, 8, P. L., t. XXXVIII, col. 324. Voir Rottmann, *Ueber neuere und ältere Deutungen des Wortes Missa*, dans *Tübinger theol. Quartalschrift*, 1883, p. 531-557; Fortescue, *La messe. Étude sur la liturgie romaine*, trad. Boudinhon, p. 526-528; Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 166 et 167. On le retrouve employé dans le même sens au début du VI^e siècle par un concile de Lérida en 524, can. 4. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 613.

L'évêque de Vienne aime à se représenter le mystère chrétien comme la prise de possession par le peuple fidèle de l'héritage que le Christ lui a laissé par testament. Ce testament nous livre non pas ses biens seulement, mais sa substance, son corps et son sang. C'est à la veille de sa mort qu'il a institué l'ordre de ce libamen éternel. *Ex sermone de natali calicis*, P. L., t. LIX, col. 321.

En comparant dans un poème la messe à la manducation pascalle, il laisse entendre que l'un et l'autre repas sacrificiel supposent une immolation. De quelle nature, il ne nous le dit point :

Tu cognosce tuam salvanda in plebe figuram.
Ut quocumque loco sanctus maculabitur Agnus,
Atque cibo sanctum porrexerit hostia corpus
Rite sacrum, celebret vitæ promissa sequentis.

Poem., v, P. L., t. LIX, col. 360 D.

Mutianus le scolastique (VI^e siècle). — Par la traduction des homélies de saint Jean Chrysostome qu'il exécuta à l'instigation de Cassiodore, cet auteur va faire connaître aux théologiens latins la riche doctrine de l'illustre commentateur grec sur le sacrifice eucharistique. En particulier, la passage de l'hom. XVII qui aborde la question de l'unité du sacrifice chrétien va devenir classique.

D'après l'Épître aux Hébreux, nous n'avons qu'une seule hostie, et elle n'a été offerte qu'une fois. Comment cependant pouvons-nous l'offrir tous les jours? Voici la réponse de Jean Chrysostome : l'unité de sacrifice se tire de l'unité de victime; c'est toujours la même victime qui est offerte à l'autel et sur la croix. Il faut citer le texte :

In Christo semel oblata est (hostia potens ad salutem sempiternam). Quid ergo nos? Nunc per singulos dies offerimus : offerimus quidem, sed ad recordationem facientes mortis ejus; et una est hac hostia, non multæ. Quomodo una est et non multæ? Et quia semel oblata est illa, oblata est in sancta sanctorum; hoc autem sacrificium exemplar est illius. Id ipsum semper offerimus; nec nunc quidem alium agnum, crastina alium, sed semper id ipsum. Proinde unum est hoc sacrificium... Unus ubique est Christus, et hic plenus existens et illic plenus, unum corpus. Sicut enim qui ubique offertur unum corpus est, ita etiam et unum sacrificium. Pontifex autem noster ille est qui hostiam mundantem nos obtulit. Ipsam offerimus et nunc, quæ tunc oblata quidem consumi non potest. Hoc autem quod nos facimus, in commemorati mem quidem fit ejus quod factum est. « Hoc enim facite, inquit, in meam commemorationem. » Non aliud sacrificium sicut pontifex, sed id ipsum semper facimus magis autem recordationem sacrificii operamur. *Enarratio in epistolam ad Hebræos*, hom. XVII, 3, P. G., t. LXIII, col. 349-350.

Sur la fortune de ce texte chez les théologiens postérieurs, voir Lepin, *op. cit.*, p. 43 et 44.

4^o En Afrique. — Saint Fulgence de Ruspe. — Tandis que les auteurs précédents, à la suite de saint Ambroise, s'en tiennent au réalisme liturgique et insistent sur la présence à l'autel de la victime du Calvaire, l'évêque de Ruspe, aussi fidèle disciple de saint Augustin dans sa doctrine eucharistique que dans son enseignement sur la grâce, va encore accentuer le point de vue de son maître et envisager tout particulièrement la messe comme l'oblation du corps mystique du Christ.

A travers ses écrits, le sacrifice eucharistique nous apparaît par rapport à la croix comme une commémoration et une action de grâces, par rapport aux fidèles comme l'acte de l'Esprit-Saint qui les incorpore au Christ.

a) *La messe commémoraison et action de grâces de l'immolation passée.* — Le sacrifice de l'Église est essentiellement commémoratif et figuratif d'une immolation passée; c'est pourquoi il est d'abord une action de grâce pour l'immolation rédemptrice. *Ideo in ipso sacrificio corporis Christi a gratiarum actione incipimus ut Christum non dandum, sed datum in veritate monstremus, et in eo quod gratias agimus Deo in oblatione corporis et sanguinis Christi, cognoscamus non adhuc occidendum Christum pro nostris iniquitatibus, sed occisum nec redimendos nos illo sanguine, sed redemptos.* *Epist.*, xiv, 44, P. L., t. Lxv, col. 432 C.

Même idée dans le *De fide*, l. I, 60, col. 699 : *In illis enim carnalibus victimis, significatio carnis fuit quam... ipse fuerat oblaturus, in isto autem sacrificio, gratiarum actio et commemoratio carnis Christi quam pro nobis obtulit.*

b) *L'activité de l'Esprit-Saint dans le sacrifice eucharistique en vue de l'incorporation des fidèles au Christ.* — Saint Augustin avait déjà fait allusion à l'intervention de l'Esprit-Saint dans le sacrifice. Ci-dessus, col. 974. Son disciple fut amené à préciser le sens, la nature, les conséquences de cette intervention.

Fulgence se pose *ex professo* la question de savoir pourquoi l'on demande à la messe l'envoi de l'Esprit-Saint. *Cur scilicet si omni Ti initati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostræ munus, Sancti Spiritus tantum missio postuletur; quasi vero ipse Pater Deus sacrificium sibi oblatum sanctificare non possit; aut ipse Filius sanctificare nequeat sacrificium corporis sui quod offerimus nos... aut ita Spiritus Sanctus ad consecrandum Ecclesiæ sacrificium mittendus sit, tanquam Pater aut Filius sacrificantibus desit?* *Ad Monimum*, II, vi, P. L., t. Lxv, col. 184.

On demande cet envoi, répond-il, pour que l'Esprit vienne mettre dans le cœur des fidèles les dons d'unité et de charité; ainsi contribuera-t-il à édifier le corps mystique du Christ, comme il a fait naître son corps historique du sein de la vierge Marie. *Ipsa ergo gratia spiritalis per unitatem pacis et caritatem corpus Christi per dies singulos ædificare non desinit, quæ in utero Virginis donum sapientiæ quod est caput hujus corporis fabricavit.* *Ibid.*, x, col. 189. Ainsi nous donnera-t-il d'être les membres véritables de ce corps mystique dont nous possédons l'expression sensible sur l'autel. *Dono autem caritatis hoc nobis conferat ut hoc in veritate sumus quod in sacrificio mystice celebramus.* *Ibid.*

Bref, l'activité sacrificielle de l'Esprit-Saint à la messe est ordonnée à l'édification progressive de ce corps mystique du Christ. C'est le développement d'un des aspects de la doctrine augustinienne. Saint Fulgence, à la différence des Grecs, se tait sur l'activité de l'Esprit touchant la conversion des éléments eucharistiques. L'idée de conversion substantielle est en dehors de sa perspective, comme elle avait été en dehors de celle de saint Augustin.

Cette doctrine de l'incorporation des fidèles au corps mystique du Christ par l'Esprit entraîne pour Fulgence des conséquences touchant la portée des sacrifices qui se font en dehors de l'Église, et touchant la nécessité de l'eucharistie pour le salut. Ceux qui sont séparés du corps mystique ne peuvent avoir l'Esprit qui réside dans l'Église : leurs sacrifices sont donc privés de l'action sanctificatrice de cet Esprit divin et ne peuvent être acceptés de Dieu. *Solius enim Ecclesiæ Deus delectatur sacrificiis quæ sacrificia Deo facit unitas spiritalis.* *Ad Monim.*, II, xi, col. 191. Pour devenir eux-mêmes un sacrifice agréable à Dieu et l'offrir, les hérétiques et schismatiques doivent revenir à l'unité catholique. II, xii col. 192.

Saint Fulgence semble bien étranger ici à l'idée qu'un schismatique, en prononçant les paroles sacramentelles, puisse consacrer valablement le corps du Christ. Il se tait tout au moins sur cette question précise. Ce qui l'intéresse avant tout, c'est l'incorporation mystique au Christ qui lui apparaît impossible en dehors de l'unité catholique.

En tout ceci, n'est-il point dans la tradition de l'Église africaine, d'un saint Cyprien en particulier pour qui il n'y avait point de baptême valide en dehors de l'Église catholique? Il faudra les analyses de la théologie classique au x^e et au xii^e siècle, touchant les distinctions à faire entre validité et efficacité du sacrifice, entre corps historique et corps mystique du Christ, pour faire la lumière complète sur la question de la valeur des sacrifices en dehors de l'Église. Voir M. de la Taille, *Mysterium fidei*, c. vi, p. 395-430.

Une autre conséquence de la doctrine de Fulgence sur l'incorporation mystique par l'Esprit, c'est la façon dont il comprend la nécessité de l'eucharistie. — L'Esprit-Saint a déjà commencé son œuvre d'incorporation du fidèle au Christ par le baptême; aussi point n'est absolument besoin du sacrifice eucharistique pour obtenir le salut d'une âme déjà unie au Christ par ce sacrement. Le baptême en effet nous fait déjà membres du Christ, non seulement participant, mais hosties de son sacrifice. Notre incorporation est commencée de ce fait. Le baptisé par la régénération devient ce qu'il vient chercher à l'autel : *fit quod est de sacrificio sumpturus altaris.* *Epist.*, xii, 24-26, col. 390-392. Nous avons ici un écho de la doctrine augustinienne dans les sermons *Ad infantes*. L'évêque de Ruspe, de fait, cite ici tout un de ces sermons, col. 391 et 392.

Ainsi, dans la pratique, le fidèle mourant avec le seul baptême ne se trouve point privé de la participation du sacrement eucharistique, quand il se trouve être lui-même déjà par le baptême ce que se sacrement signifie, un membre du corps du Christ. *Quando ipse hoc quod illud sacramentum significat invenitur.* col. 392.

L'insistance de saint Fulgence à mettre en relief l'idée de l'oblation du corps mystique, et à voir dans l'incorporation au Christ le but principal de l'eucharistie, l'amène à laisser dans l'ombre l'aspect réaliste de la pensée augustinienne touchant l'oblation du corps du Christ jadis immolé. Il ne méconnaît pas pour autant cet aspect; il sait affirmer à l'occasion la portée salutaire du sacrifice de l'autel : *Sacramentum corporis sui et sanguinis dedit quod ad salutem fidelium oportebat institui.* *Epist.*, xiv, 43, col. 431. Il distingue dans l'eucharistie comme deux réalités dont l'une normalement produit l'autre : la participation objective au corps et au sang du Christ, et la commémoraison subjective de la passion. *Nam et ipsa participatio corporis et sanguinis Domini, cum quis panem manducamus et calicem bibimus, hoc utique nobis insinuat ut moriamur mundo et vitam nostram habeamus cum Christo in Deo... Sic fit ut omnes fideles qui Deum et proximum diligunt, etiamsi non bibant calicem corporeæ*

passionis, bibant tamen calicem dominicæ caritatis. Contra Fabian., fragm. xxviii, col. 789-790.

III. DE SAINT GRÉGOIRE À L'ÉPOQUE DE CHARLEMAGNE. — Parmi les écrivains ecclésiastiques dont le témoignage sur le sacrifice de la messe mérite d'être relevé à cette époque soit pour sa valeur propre, soit pour l'autorité qu'il a exercée sur les âges suivants, il faut citer tout d'abord saint Grégoire le Grand, puis saint Isidore de Séville, le vénérable Bède et le pseudo-Germain. On ne peut méconnaître non plus l'influence de la piété populaire sur le mouvement théologique à cette époque.

1° *Saint Grégoire le Grand* († 604). — Moraliste plus que théologien spéculatif, plus soucieux de transmettre au peuple chrétien dans ses *Homélies* et *Dialogues* les vérités substantielles qu'il a recueillies à l'école d'un Augustin ou d'un Ambroise, que de pousser encore l'analyse de ces doctrines, Grégoire excelle à les envisager sous leur aspect pratique. C'est ainsi qu'admirablement adapté au caractère du peuple et du clergé de l'époque, il fait ressortir avant tout devant eux l'*efficacité de la messe* pour obtenir les grâces les plus diverses, et en particulier la délivrance des âmes du purgatoire. Par les enseignements, les récits ou légendes de ses *Dialogues* et de ses *Lettres*, il ouvre une nouvelle voie qui sera fréquentée par tout le Moyen Âge. Enseignements et récits, si souvent cités, contribueront beaucoup à faire l'éducation eucharistique des générations suivantes. Sur leur influence, voir Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 1-10, et Lepin, *op. cit.*, p. 40, 41.

1. *Signification du mot « messe »*. — Le mot de messe, que nous avons vu employé par Avit au sens de congé et de renvoi, reçoit au temps de saint Grégoire et même avant ce pape l'acception que nous lui connaissons aujourd'hui. C'est alors qu'il commence à devenir l'expression technique du sacrifice eucharistique. Grégoire l'emploie sous sa forme plurielle : *missarum solemnia*. Voir P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 107. La forme plurielle *missæ, missarum solemnia*, se maintient au Moyen Âge, pense Fortescue, peut-être comme un souvenir des deux anciennes *missæ*, celle des catéchumènes et celle des fidèles. *La messe*, p. 527.

Plus éclairantes sur le caractère sacrificiel de l'eucharistie sont les expressions suivantes que l'on retrouve souvent sous la plume de Grégoire : *immolatio sacræ oblationis, hostiam salutare immolare, offerre sacrificium victimæ salutaris, hostiam sacræ oblationis immolare, oblatio sacramenti, offerre sacra mysteria*. Voir *Dialogues, passim*, surtout IV, LV, LVII, LVIII, LIX, P. L., t. LXXVII, col. 416 sq.

2. *Nature et efficacité de la messe*. — On trouve à la fin des *Dialogues* un passage classique qui dit clairement la nature et l'efficacité du sacrifice eucharistique : « Il nous faut donc à fond mépriser le siècle présent, et offrir à Dieu chaque jour un sacrifice de larmes, chaque jour l'hostie de sa chair et de son sang. Car voilà la victime unique qui sauve l'âme de la mort éternelle, qui renouvelle mystérieusement la mort de ce Fils unique, qui, bien que ne pouvant plus subir la mort depuis sa résurrection, et quoique vivant d'une vie immortelle et incorruptible, est cependant immolé de nouveau pour nous dans ce mystère de l'oblation sacrée. C'est bien en effet son corps que l'on y reçoit, sa chair qui est partagée pour le salut du peuple, son sang qui est répandu, non plus par les mains des infidèles, mais dans la bouche des croyants. Songeons donc à ce qu'est pour nous ce sacrifice qui pour notre pardon reproduit sans cesse en l'imitant la passion du Fils unique. Car, qui donc parmi les fidèles pourrait en douter ? À l'heure de l'immolation, les cieux s'ouvrent à la voix du prêtre, les chœurs des anges sont présents à ce mystère de Jésus-Christ.

Le ciel et la terre sont associés ; c'est l'union entre ici-bas et là-haut, l'unité entre le monde visible et l'invisible. Mais il est nécessaire qu'en accomplissant ces choses nous nous immolions nous-mêmes dans la contrition du cœur : car nous qui célébrons les mystères de la passion du Seigneur, nous avons le devoir d'imiter ce que nous accomplissons. Alors vraiment l'hostie sera offerte à Dieu pour nous, lorsque nous nous serons faits nous-mêmes l'hostie » *Dial.*, I, IV, c. LVIII, LIX, P. L., t. LXXVII, col. 425, traduction Lepin, *op. cit.*, p. 40 et 81. Même idée sur l'efficacité toute spéciale du sacrifice de l'autel. *Homil. in Ev.*, I, II, xxxvii, 7, t. LXXVI, col. 1278 D : *Maclemus in ara ejus hostias placationis... Singulariter namque ad absolutionem nostram oblata cum lacrymis... hostia suffragatur, quia is qui in se resurgens a mortuis, jam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suæ passionis offerimus, toties ad absolutionem nostram passionem illius reparamus.*

Ces deux textes vont à montrer l'efficacité du sacrifice de la messe pour les vivants. C'est en partant du principe qu'il vaut mieux se libérer à l'égard de la justice divine soi-même de son vivant que d'attendre d'autres sa libération après sa mort, que saint Grégoire est amené à dire comment le sacrifice de l'autel peut servir à cette libération.

La raison de son efficacité se tire de sa nature qui comporte une double immolation sacrificielle : celle de la victime du Calvaire, et celle des fidèles qui doivent imiter la passion. Ce n'est point à dire que la messe renouvelle effectivement l'immolation sanglante du Calvaire, le Christ ne meurt plus, il ne subit aucune modification réelle, il est incorruptible, mais elle imite, elle reproduit par mystère, c'est-à-dire par manière de symbole expressif, la passion du Seigneur, elle comporte sur l'autel au moment de l'immolation quotidienne la présence de la victime jadis immolée en vue d'unir le ciel à la terre.

Le caractère représentatif de l'immolation eucharistique consiste en ce fait que le corps du Christ est pris et partagé pour le salut du peuple, que son sang est répandu dans la bouche des fidèles : « C'est donc à la communion que le saint docteur voit réalisé le rappel sensible de la passion. » Lepin, *op. cit.*, p. 87. Saint Grégoire aime à illustrer cette doctrine de l'utilité du sacrifice pour les vivants par des exemples : entre autres celui de cette femme qui faisait offrir le sacrifice pour son mari captif et obtenait que les liens du prisonnier tombassent tous les jours à cette heure. *Dial.*, IV, LVII, t. LXXVII, col. 424.

À la suite de saint Augustin, le grand pape montre aussi l'efficacité de la messe, pour les défunts. Il le fait avec d'autant plus d'insistance que s'épanouit alors davantage dans la conscience chrétienne, la croyance à la communion des saints et au dogme du purgatoire. « Le dogme du purgatoire, en se dégageant complètement à l'époque que nous étudions, entraîne comme conséquence une estime de plus en plus grande de la messe comme sacrifice expiatoire et propitiatoire, et comme moyen de soulager les défunts. Saint Grégoire a sur ce point donné, surtout par ses *Dialogues*, une impulsion décisive. À l'interrogation de Pierre : *Quidnam ergo esse poterit quod mortuorum valeat animabus prodesse?* le pape répond : *Si culpæ post mortem insolubiles non sint, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiæ salutaris adjuvare, ita ut hanc nonnunquam ipsæ defunctorum animæ expellere videantur*, et il raconte immédiatement à l'appui de son assertion deux traits dont le second est l'origine de la dévotion du trentain grégorien. *Dial.*, IV, LV. Cette indication de saint Grégoire a été suivie et elle a dû contribuer pour sa part à introduire

l'usage des messes basses ou privées qui font leur apparition vers son époque. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, 3^e édit., t. III, p. 386.

3. *La messe apostolique*. — Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'activité liturgique du grand pape; mais il faut souligner du point de vue théologique ce qu'il dit dans sa lettre à Jean de Syracuse sur la place du *Pater* à la messe, aux origines et à son époque. *Epist.*, IX, 12, t. LXXVII, col. 957. « Nous disons la prière du Seigneur immédiatement après le canon, *mox post preces*, parce que c'était la pratique des apôtres de consacrer l'offrande du sacrifice, *oblationis hostiam*, par cette seule prière, *ad ipsam solummodo orationem*; aussi il me paraissait bien regrettable que nous dussions dire la prière, *preces*, que quelque savant a composée sur l'oblation sans avoir à dire la prière transmise par notre Rédempteur, sur son corps et son sang, *et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super ejus corpus et sanguinem non diceremus*. »

Il nous paraît clair que saint Grégoire oppose ici la propre prière du Seigneur, le *Pater*, à la prière, le canon, composée par un savant, *scholasticus*. On peut en conclure qu'aux yeux de Grégoire cette prière — le canon — composée par un *scholasticus* n'a pu être employée par les apôtres, puisqu'elle n'existait pas alors. Saint Grégoire n'a point ici la pensée que le texte du canon est d'origine apostolique.

Il semble clair aussi qu'à Rome au temps de saint Grégoire on ne disait pas le *Pater* sur l'hostie consacrée, quoiqu'au temps de saint Augustin on le disait déjà en Afrique. C'est le pape Grégoire qui a inauguré à Rome l'usage de le dire aussitôt après le canon. Pour quelle raison a-t-il fait ce changement? Il semble nous le dire en déclarant que les apôtres consacraient en récitant seulement l'oraison dominicale, qu'il oppose nettement à la prière liturgique courante. Amalaire, sur la foi de cette lettre, n'hésitera pas à admettre le pouvoir consécuteur du *Pater*. *Liber officialis*, IV, xxvi, *Bibl. nat.*, cod. lat. 9421, d'après M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, p. 34 et 35. On se souviendra encore longtemps de cette prétendue consécration apostolique par la seule récitation du *Pater* chez les liturgistes postérieurs : ainsi Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, III, xcvi, *P. L.*, t. CLXXII, col. 667 et 668; un missel du XII^e siècle de Colmar cité dans Andrieu, p. 34 et 35, n. 4; ainsi encore Bernon de Reichenau, *P. L.*, t. CLXII, col. 1055 à 1057. On pourrait aisément multiplier ces exemples, qui se retrouveraient jusqu'au XV^e siècle.

Aussi de nombreux savants, Bona, *De la liturgie*, trad. Lobry, Paris, Vivès, 1874, t. I, p. 147-149, L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4^e édit., p. 187, n. 2, Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe*, p. 25, Fortescue, *La messe*, p. 478, J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff*, admettent-ils l'interprétation proposée par les liturgistes anciens et voient dans cette assertion de saint Grégoire une méprise du grand pape. Probst cependant est d'un avis différent; il voit dans *ipsa oratio* une allusion au canon; parce que, dit-il, lorsque saint Grégoire veut parler du *Pater* il ajoute toujours l'épithète *dominicale*. Voir Fortescue p. 478. Mgr Batiffol adopte cette manière de voir. *L'eucharistie*, 7^e éd., p. 353; de même Casel, dans *Jahrbuch für Liturgienwissenschaft*, Münster-en-W., 1924, p. 176.

Quoi qu'il en soit de cette opinion sur la messe apostolique, il reste que le grand pape est à l'aurore du Moyen Âge le théologien de l'efficacité du sacrifice eucharistique : il est l'initiateur du mouvement qui va pousser le clergé et les fidèles à envisager spéculativement la messe surtout dans ses effets, et à chercher pratiquement à mieux s'en approprier les fruits.

2^e *Saint Isidore de Séville* († 636). — A côté de saint Grégoire, l'évêque de Séville est un des maîtres les plus écoutés du haut Moyen Âge sur la théologie de la messe.

On doit chercher chez lui moins un système personnel d'idées bien liées sur l'eucharistie sacrifice qu'un écho autorisé des témoignages des Pères, et particulièrement de saint Augustin touchant cette question. Il procède à ce sujet, selon sa méthode habituelle, par voie d'analyse d'étymologies ou de définitions.

C'est ainsi qu'on trouvera sa pensée sur la messe dans une explication des notions connexes de sacrifice, d'oblation, de sacrement. Isidore connaît encore le mot *missa* dans le sens de renvoi : *Missa, tempore sacrificii, est quando catechumeni foras mittuntur*. *Etym.*, VI, XIX, 4, *P. L.*, t. LXXXII, col. 252. La messe est pour lui le vrai sacrifice des chrétiens. *Jubilamus in illo scilicet vero sacrificio, cujus sanguine salutus est mundus*. *De eccl. off.*, I, XIV, t. LXXXIII, col. 752.

Ce sacrifice institué par Jésus-Christ à la cène consiste pour nous à faire ce que le Maître a fait. *Ibid.*, I, XVIII, col. 754. L'eucharistie est un sacrifice parce qu'elle comporte une sanctification, une *sacrificatio*, une consécration des éléments offerts. Le sacrifice, en effet, fait passer une chose de l'état profane à l'état sacré.

Le sacrifice est ainsi appelé, en tant que *chose faite sacrée* (*quasi sacrum factum*) parce que, par le moyen d'une prière mystique, il est consacré en mémoire de la passion du Seigneur pour nous. Nous appelons donc sur son ordre corps et sang du Christ ce qui, étant pris des fruits de la terre, se trouve sanctifié et devient sacrement par l'opération invisible de l'Esprit de Dieu. Ce sacrement du pain et du calice, les Grecs l'appellent eucharistie, ce qui signifie en latin bonne grâce. Et qu'y a-t-il de meilleur que le corps et le sang du Christ? *Etym.*, VI, XIX, 38, t. LXXXII, col. 255.

Ainsi la messe comme sacrifice supposera d'abord une oblation du pain et du vin que l'on apporte sur l'autel en vue de les sacrifier c'est-à-dire de les rendre sacrés : *Fertum enim dicitur oblatio quæ altari offertur et sacrificatur a pontificibus, a quo offertorium nominatur*. *Ibid.*, 24, col. 254.

Ce n'est point ici une oblation quelconque, mais une oblation sacrificielle. On peut offrir en effet des dons d'argent ou proprement un sacrifice. Il s'agit ici d'un sacrifice, *sacrificium autem est victima, et quæcumque cremantur in ara, seu ponuntur*. A la messe, il s'agit d'une consécration du pain et du vin qui peut être dite immolation : *Immolatio ab antiquis dicta eo quod in mole altaris posita victima cæderetur, unde et mactatio post immolationem est. Nunc autem immolatio panis et calicis convenit, libatio autem tantummodo calicis oblatio est*. *Ibid.*, 31.

Comment se fait cette consécration? Par la vertu de l'Esprit-Saint qui opère, durant la *sexta oratio*, entre le *Sanctus* et le *Pater*, la « conformation » de l'oblation au corps et au sang du Christ. *De eccl. off.*, I, xv, t. LXXXIII, col. 752-753. Saint Isidore n'écarte point par là l'utilité et la nécessité des paroles de l'institution. *De substantia sacramenti sunt verba a sacerdote in sacro prolata mysterio scilicet : Hoc est corpus meum*. *Epist.*, VII, ad Redemptum, t. LXXXIII, col. 905.

Au terme de la consécration des éléments, il y a le sacrement du corps du Christ : *Sanctificata tamen per Spiritum Sanctum in sacramentum divini corporis transeunt*. *De eccl. off.*, I, LVIII, t. LXXXIII, 4, col. 755; cf. *Etym.*, VI, XIX, 38, t. LXXXII, col. 255. Dans la communion, les fidèles reçoivent la réalité invisible, la *virtus divina* qui se cache sous les apparences visibles du pain et du vin : Cette réalité, qu'Isidore nomme « conformation du sacrement avec le corps du Christ », c'est le corps du Christ, *manifestum est*

enim eos vivere qui corpus ejus attingunt. De eccl. off., I, xviii, 8, t. lxxxiii col. 756. Isidore regarde le sacrifice de la messe non seulement comme utile aux vivants dans la communion, mais comme utile aux fidèles défunts pour la rémission de certains de leurs péchés : il en appelle pour l'établir aux paroles du Maître. *Matth.*, xii, 32, à la coutume apostolique et à saint Augustin, *De civitate Dei*, XXI, xxiv, et *De cura pro mortuis*, c. i et xxviii.

Dans l'ensemble de sa doctrine, il s'inspire surtout du Docteur d'Hippone. Avec lui, il insiste sur le rôle de l'Esprit-Saint d'une part, de la prière mystique d'autre part, dans la consécration des éléments. Plus nettement que lui il met en relation l'idée de consécration avec l'idée foncière du sacrifice.

En résumé, d'après Isidore de Séville, la messe est un sacrifice en tant qu'elle est « la sanctification », la « consécration », « la sacification » des éléments eucharistiques offerts sur l'autel, par la vertu du Saint-Esprit au moment de la prière mystique. Cette consécration a pour effet d'élever les éléments à la dignité de sacrement du corps du Christ, de donner aux fidèles la réalité et la vertu de ce corps, de remettre les péchés des fidèles qui sont en purgatoire. Elle est faite en mémoire de la passion. Cette définition est anthropocentrique, elle va à nous dire beaucoup plus ce qu'est pour nous le sacrifice dans ses effets, qu'à expliquer ce qu'il est par rapport à Dieu.

3° *Bède le Vénérable* († 735). — Esprit encyclopédique comme Isidore de Séville, comme lui disciple de saint Augustin, il est avec lui l'une des voix écoutées qui font connaître aux théologiens de l'époque carolingienne d'abord, aux écrivains du Moyen Âge ensuite, les vérités traditionnelles sur la messe. Dans ses *Homélies* et *Commentaires*, il tend surtout à montrer dans la messe la perpétuelle commémoration qui rappelle symboliquement et efficacement la passion et la mort du Christ.

1. *La messe commémoraison symbolique de la passion*. — Le symbolisme des éléments consacrés est développé dans le sens augustinien et isidorien ; Bède insiste comme ses prédécesseurs sur la nécessité de mêler l'eau au vin pour que le tout symbolise l'offrande du corps mystique. *In Luc.*, I, VI, P. L., t. xci, col. 597 ; voir aussi *De tabern.*, I, II, c. ii, t. xci, col. 428 ; *Exp. in Lev.*, vii, t. xci, col. 343.

Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926, p. 48, cite une série de textes où Bède pousse très loin ce symbolisme et présenterait les sacrements, et particulièrement l'eucharistie comme une « compensation » de la présence personnelle du Sauveur. « Pour Bède, écrit-il, les sacrements sont un remplacement (*Ersatz*) de la présence personnelle. Ils sont le manteau laissé sur terre par Élie. En montant au ciel le Maître a laissé à l'Église les sacrements, les signes de l'humanité qu'il avait prise (*Homil.*, I, II, ix, P. L., t. xciv, col. 180). L'eucharistie, elle aussi, est un remplacement (*Ersatz*) de la présence personnelle. Le mystère eucharistique est aussi le tombeau vide du matin de Pâques. Les anges qui entourent le mystère du Corps du Christ sont les consolateurs de notre regret de ne pas trouver le corps du Seigneur (*Homil.*, I, II, iv, *ibid.*, col. 151, 152). »

Nous expérimentons, d'ailleurs, positivement la présence de la divinité du Sauveur dans l'eucharistie. Si au lendemain de sa résurrection il n'est plus présent par son humanité qui est au ciel, il est présent *divinitus*, par sa divinité qui remplit le ciel et la terre, à tous ceux qui le désirent. Il nous sera ainsi présent particulièrement dans la fraction du pain, *cum sacramentum ejus corporis, casta ac simplici conscientia sumimus. Homil.*, I, II, iii, t. xciv, col. 148. — Si les saintes femmes cherchaient avec tant d'ardeur le

corps mort de Notre-Seigneur, combien plus convient-il que nous, qui le savons ressuscité des morts, monté aux cieux, partout présent par la présence de sa divinité, qui *potentia divina majestatis ubique præsentem cognovimus*, nous nous tenions avec révérence sous ses regards et célébrions ainsi ses mystères ! *Ibid.*, I, II, iv, col. 150.

Dans ces passages, Bède évidemment ne parle point de multilocation d'un même corps, mais d'ubiquité de la divinité du Sauveur ; il semble qu'il oppose ici l'habitation localisée du corps du Christ au ciel, à l'omniprésence de sa divinité sur la terre : il s'orienterait ainsi, du moins dans ces textes, vers « un spiritualisme excessif ». Geiselmann, *op. cit.*, p. 49.

Mais il ne faut pas que ces textes, qui semblent faire abstraction de la présence de la victime du Calvaire à l'autel, fassent oublier d'autres textes très clairs, où Bède affirme qu'à l'autel nous offrons le corps et le précieux sang qui nous a rachetés, *corpus sacrosanctum et pretiosum Agni sanguinem quo a peccatis redempti sumus, denuo Deo in projectum nostræ salutis immolamus. Ibid.*, I, II, i, col. 139.

2. *La messe comme mémorial efficace de la passion*. — La messe est un sacrifice dont celui de Melchisédech était la figure, « que Jésus-Christ a offert le premier, et qu'il a confié à l'Église pour qu'elle l'offrit perpétuellement en rémission des péchés ». *Hexaem.*, I, III, t. xci, col. 151.

Comme à la cène et au Calvaire, le Christ est offert sur l'autel *in remissionem peccatorum*. Sans doute, le baptême remet aussi les péchés, *Homil.*, I, I, xiv, t. xciv, col. 75, mais l'efficacité spéciale du sacrifice de la messe pour effacer les péchés lui vient de ce qu'il contient, et de ce que l'on y reçoit le corps et le sang rédempteurs. *Cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur, sicque corpus et sanguis illius non infidelium manibus ad perniciem ipsorum funditur et occiditur sed fidelium ore sumitur ad salutem. Ibid.*

Pour conférer aux éléments sacrificiels cette efficacité, il faut une double action divine : celle de l'Esprit-Saint qui les sanctifie, celle du Christ présent sur l'autel qui les consacre. *Jesus... altaribus sacrosanctis inter immolandum, utpote proposita consecraturus adesse non dubitatur. In Luc.*, I, VI, t. xcii, col. 597 D. Rien d'étonnant qu'au terme de cette action, il y ait sur l'autel comme aliment offert aux fidèles la chair de la victime jadis immolée au Calvaire, *convivium, caro et sanguis. In Gen.*, iv, xxxi, t. xci, col. 217 D et 259 B ; *In Samuel*, I, I, c. ii, t. xci, col. 506 C ; *Homil.*, I, II, xxxiii, t. xciv, col. 261. Cette participation au corps et au sang du Christ est d'une si haute valeur que, sans elle, il n'y a pas de vie éternelle. *Hexaem.*, I, III, t. xci, col. 151 C.

Il n'y a donc point de doute, Bède est un témoin de la doctrine du réalisme sacrificiel de la commémoraison eucharistique. On peut souligner chez lui le souci augustinien de distinguer entre le *sacramentum* et la *virtus sacramenti*, d'établir un étroit parallèle entre le baptême et l'eucharistie, de concevoir le contenu du sacrement de l'eucharistie comme une *vertu* ; le fait aussi de parler avec insistance de l'absence du corps du Christ ici-bas d'une part, et de l'omniprésence active de sa divinité surtout dans la fraction du pain d'autre part ; tout cela dénote sans doute une tendance à voir surtout dans l'eucharistie l'aspect spiritualiste et dynamique.

Mais ne voir que cet aspect serait méconnaître ce réalisme traditionnel qu'il reçoit de ses prédécesseurs, et particulièrement de la liturgie : il utilise en même temps qu'Augustin, Ambroise, Grégoire, Isidore de Séville et d'autres ; dans son milieu il trouve la liturgie

romaine, le sacramentaire grégorien, les *Ordines romani*, des livres du type gélasien. Il est ainsi à la fois l'écho vivant de ce réalisme liturgique et traditionnel, et des tendances spiritualistes dynamiques de l'augustinisme.

La messe est pour lui le sacrifice dans lequel l'Église, instrument de l'action divine du Fils et de l'Esprit-Saint, offre ce que Jésus-Christ a offert à la cène : le pain et le vin destinés à devenir le corps et le sang du Christ. Ces éléments consacrés deviennent le sacrement du corps du Christ pour la rémission des péchés, le salut des vivants et des fidèles défunts. Non seulement ce sacrifice rappelle la passion, mais il en communique les fruits. C'est un mémorial efficace : la sacrosainte oblation du corps du Christ, une participation réelle à la victime du Calvaire; ce n'est point un renouvellement de l'immolation réelle de la croix, mais un rappel figuratif de cette immolation.

4° *Le pseudo-Germain* (fin du VII^e siècle). — Les deux lettres liturgiques qui passent pour être l'œuvre de saint Germain de Paris (milieu du VI^e siècle) ne sauraient être de ce personnage.

Dom Wilmart a relevé la dépendance de ces lettres à l'égard du *De ecclesiasticis officiis* d'Isidore, voir art. *Germain de Paris*, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. VI, col. 1101 et 1102. — De plus ces lettres citent les *Dialogues* de saint Grégoire, l. IV, c. LVIII, P. L., t. LXXVII, col. 427. Comparer ces mots de Grégoire, *Summis ima sociari, terrena cælestibus jungi, ad sacerdotis vocem cælos aperiri*, avec ces expressions du pseudo-Germain : *quia tunc cælestia terrenis miscetur et ad orationem sacerdotis cæli aperiuntur*. *Epist.*, I, P. L., t. LXXII, col. 94 B. Ce n'est pas saint Grégoire qui est le plagiaire : le passage cité de lui est trop cohérent pour être fait de pièces rapportées. Il reste que la dépendance soit du côté de notre auteur : celui-ci est donc postérieur à saint Grégoire qui écrit ses *Dialogues* vers 593. Il ne peut être saint Germain mort en 576. Les lettres du pseudo-Germain, postérieures aussi à Isidore de Séville, seraient de la fin du VII^e siècle : quelle que soit d'ailleurs leur date exacte, elles reflètent probablement une liturgie traditionnelle dans le milieu de Bourgogne et nous en donnent l'interprétation.

« Les lettres ont pour dessein premier, voire unique, de révéler les mystères, *mysteria, carismata*, de déclarer le sens spirituel, les raisons profondes des rites et des usages qu'elles retracent. » A. Wilmart, art. cit., col. 1065. Premières manifestations d'un courant allégorique dans l'interprétation de la messe qui se retrouvera dans Amalaire.

La messe nous y apparaît dès les premières lignes comme la somme des charismes, comme l'oblation faite en commémoration de la mort du Christ pour le salut des vivants et le repos des défunts, col. 89 A. Il faut relever ici du point de vue théologique l'influence isidorienne, et la conception originale de l'auteur sur la confection envisagée comme une immolation réelle faite par un ange.

1. *Influence isidorienne*. — La partie de la messe qui va du *Sanctus* au *Pater* est centrale : c'est l'heure de l'oblation. Les paroles du Christ y opèrent « la transformation » du pain en son corps et du vin en son sang, *panis vero in corpore, et vinum transformatur in sanguine, dicente Domino*, col. 93 A.

2. *La messe comme immolation réelle, œuvre d'un ange*. — A propos de la messe pascale, l'auteur parle d'un ange qui vient bénir la matière du sacrifice, tout de même que la résurrection du Christ eut un ange pour témoin : *Angelus Dei ad secreta super altare tanquam super monumentum descendit, et ipsam hostiam benedixit instar illius angeli qui Christi resurrectionem evangelizavit*. *Epist.*, II, col. 96 D.

C'est de même à l'activité de cet ange que se rattache

ce qui se passe durant le rite de la *confractio* et de la *commixtio*. Ce rite complète la consécration et a pour l'auteur une importance considérable : *Confractio vero et commixtio corporis Domini tantis mysteriis declarata antiquitus sanctis Patribus fuit, ut dum sacerdos oblationem confrangeret, videbatur quasi angelus Dei membra fulgentis pueri cultro concidere et sanguinem ejus excipiendo colligere, ut vivacius crederent*. *Epist.*, I, col. 94 A.

« La confection de l'espèce du pain faite par le célébrant n'est pas pour notre liturgiste simplement un rappel du geste du Sauveur rompant le pain à la cène afin de le distribuer aux apôtres : la confection lui suggère que le corps du Christ est coupé comme avec un couteau pour que le sang en soit recueilli dans le calice. Il attribue ce symbolisme à des saints Pères qu'il dit anciens. » P. Batiffol, *Études de liturgie*, p. 270. Nous avons ici une conception ultra-réaliste de l'immolation de l'autel : elle est loin de la conception symbolique d'un saint Augustin et d'un saint Grégoire; elle est en dehors du grand courant traditionnel qui voit dans le sacrifice de l'autel non une immolation réelle, mais le rappel symbolique de l'immolation du Calvaire. Pour justifier cette interprétation, l'auteur déclare qu'elle a été expliquée anciennement aux saints Pères par des miracles. Il en appelle au témoignage de la version latine des *apophthegmata Patrum* faites par les Romains Pélagé et Jean autour de l'année 560. Voir *Revue bénédictine*, 1922, t. XXXIV, p. 185, et *Verba seniorum*, dans les *Vitæ Patrum*, l. V, sect. XVIII, 3, P. L., t. LXXIII, col. 978-979. Il y est question d'un vieil anachorète qui ne croyait pas à la présence réelle. Ses frères lui démontrèrent que telle n'est pas la foi catholique. L'anachorète ne se rendit pas et demanda un miracle qui fût une révélation du mystère eucharistique. Le dimanche, quand les pains furent posés sur l'autel, les assistants virent comme un enfant gisant sur l'autel. Et comme le prêtre étendait les mains pour rompre le pain, un ange du ciel descendit et, ayant un couteau à la main, il coupa cet enfant et il recevait son sang dans le calice. Le vieil ermite s'approcha pour communier et il reçut lui seul de la chair ensanglantée et il crut. Ses frères lui dirent : « Dieu connaît la nature de l'homme et quelle ne peut se nourrir de chair crue : c'est pourquoi il transforme son corps en pain et son sang en vin pour ceux qui le reçoivent avec foi. » Cette explication, matérielle, massive, plutôt imaginative trouvera sans doute quelques échos dans la suite. On retrouvera le récit des *Vitæ Patrum* à côté d'autres récits dans Paschase; mais Paschase n'en tirera point les conclusions que tire pseudo-Germain. Plus tard, la conception de particules de chair du Christ correspondant aux parties du pain rompu sur l'autel attirera les sarcasmes de Béranger. Les théologiens antibérangériens se garderont bien de défendre cette vue matérialiste, contraire à la meilleure tradition. L'interprétation de pseudo-Germain qui conçoit la messe comme une immolation réelle opérée par un ange, n'est donc fondée que sur un récit légendaire et s'écarte des conceptions communes des Pères latins touchant l'immolation figurative de l'autel.

5° *Doctrine et piété : leur influence respective dans la multiplication des messes, l'apparition des messes votives, la spécification des intentions*. — On n'aurait qu'une idée incomplète de l'importance du développement de la doctrine de l'efficacité de la messe à la fin de l'âge patristique, si l'on ne tenait compte de l'influence de la piété chrétienne comme facteur de ce développement.

« Les premiers évêques tenaient, semble-t-il, à présenter à Dieu tous les fidèles et tous leurs vœux réunis sur le même autel. Aussi, à l'époque des Pères, célé-

braient-on un petit nombre de messes. Le synode d'Auxerre, tenu en 578, défendait encore de dire deux messes le même jour au même autel... Jusqu'au ^{xiii}^e siècle on recommandait ensemble à la messe toutes les intentions des assistants et des bienfaiteurs de l'Église. Voir concile de Lérida en Espagne tenu en 666, canon 19. » Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe*, p. 26.

Si la messe publique, présidée par l'évêque entouré de la communauté chrétienne, offerte pour les besoins spirituels et temporels de toute l'Église, de la cité et particulièrement des offrants, restait en quelque sorte la règle idéale, rendue vivante et expressive par les prières même de la liturgie, il fallait cependant pour la pratique multiplier les messes, pour donner aux populations la facilité d'y assister; il fallait aussi répondre aux besoins légitimes des fidèles qui voulaient qu'on célébrât des messes à leurs intentions. Plus le peuple connut et apprécia la valeur de la messe, plus il voulut s'en approprier personnellement les fruits. De là, à côté des messes stationales, les messes privées. Nous les voyons apparaître à l'occasion de l'anniversaire d'un défunt dès le temps de Tertullien. Saint Augustin y fait allusion, et recommande cet usage. *Enchiridion*, cx. « La messe célébrée dans les cimetières sur la tombe d'un défunt à l'anniversaire de la mort est le type de la messe privée, par contraste avec la messe stationale. Des messes privées peuvent être célébrées ailleurs que dans les cimetières et à d'autres intentions que les défunts » P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 44.

C'est ainsi, nous l'avons vu, qu'un fidèle demande à Augustin de lui envoyer un prêtre pour offrir la messe à ses intentions particulières. Vers le milieu du ^v^e siècle, l'auteur du *De promissionibus et predictionibus*, parle d'une messe d'action de grâces pour la délivrance d'une possédée. IV, x, *P. L.*, t. II, col. 842. Voir aussi l'allusion à une messe *pro liberatione populi*, dans Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, xiii, *P. L.*, t. LXXI, col. 718. Ainsi était-on amené tout naturellement à une spécialisation des intentions, et plus tard à l'établissement des messes votives pour exprimer ces intentions particulières.

Il n'est pas difficile de déduire des prières de la messe dans les *Constitutions apostoliques*, où elles se trouvent réunies dans une même demande, toutes les différentes intentions qui s'exprimeront ensuite séparément dans des messes votives spéciales. D'après la liturgie des *Constitutions*, on prie *pro pace, pro familia, pro episcopo, pro infirmis, pro daemoniaco, pro serenitate aeris, pro frugibus, pro vivis, pro defunctis, pro pœnitentibus, pro rege*. Voir Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 166.

Cette création des messes votives pour exprimer les intentions particulières du peuple commence avant que ne soit réunie la collection du sacramentaire léonien, lequel en effet en contient déjà un certain nombre.

Le gélasien marque un riche développement du nombre de ces messes : il en contient soixante. Que ces messes soient à rattacher au fond primitif du gélasien ou datent des ^{vi}^e et ^{vii}^e siècles, elles manifestent les besoins de la vie des cloîtres et de la piété populaire en face des calamités publiques ou des misères individuelles. La liturgie gallicane et le sacramentaire grégorien connaissent aussi ces messes. Sur les messes votives, voir Franz, *op. cit.*, p. 114 à 154.

La spécification des intentions devait entraîner la multiplication des messes. Celle-ci dut se faire plus grande encore du fait de l'importance croissante accordée par la piété chrétienne aux fruits de la messe. Tout contribuait, au début du Moyen Âge, à mettre en relief cette importance, et le développement de la foi

au purgatoire, et la croyance bien vivante au dogme de la communion des saints, et la doctrine ainsi que les récits de saint Grégoire.

C'est alors, du ^{vi}^e au ^{ix}^e siècle, que s'exercent les influences décisives qui amènent à généraliser l'usage qui s'est perpétué jusqu'à nous : celui d'offrir chaque messe pour une intention spéciale. Les fidèles, convaincus que chaque messe étant un sacrifice propitiatoire et impétratoire a une valeur déterminée aux yeux de Dieu, auront à cœur de faire offrir autant de messes qu'ils ont d'intentions spéciales. Dans leur piété pour les âmes du purgatoire, ils aiment à faire offrir une série de messes pour leurs défunts. D'où la pratique de multiplier la célébration privée. D'autre part, la dévotion, le pieux désir d'accomplir aussi souvent que possible une action si sainte stimuleront aussi les prêtres à la célébration privée. L'acceptation enfin d'un honoraire pour cette célébration devait naturellement agir dans le même sens. On connaît des cas de célébration quotidienne dès le ^{vi}^e siècle. Dans les siècles suivants, la pratique se répandit largement. Voir Fortescue, *op. cit.*, p. 245.

C'est ainsi que, sous la pression de la logique vivante de la piété populaire, guidée d'ailleurs par la doctrine des théologiens, s'accomplissait une évolution qui a produit des effets très importants pour la liturgie, le droit canonique et même l'architecture religieuse. « L'antique système de l'assistance de tout le clergé avec communion ou même concélébration fut remplacé depuis le haut Moyen Âge par la messe séparée dite par chaque prêtre isolément. » Fortescue, *op. cit.*, p. 244.

6° *Conclusions : L'idée du sacrifice de la messe d'après les Pères latins du IV^e au IX^e siècle.* — Les Pères dont nous venons d'analyser les textes eucharistiques, sauf saint Augustin, chacun pris à part, ne révèlent qu'un aspect de la doctrine sacrificielle : celui qu'ils exposent à l'occasion d'un commentaire, d'une homélie; aucun ne songe à donner *ex professo* un exposé synthétique de la doctrine complète de l'Église sur le sacrifice eucharistique. Cependant, leurs textes éclairés les uns par les autres, envisagés dans leur ensemble, représentent comme le grand courant de la tradition patristique latine sur le sacrifice de la messe. Ils vont prendre, du moins les principaux, un relief exceptionnel dans la théologie des trois siècles suivants. Théologiens et prédicateurs y trouveront l'expression concrète de la foi de l'Église et la norme pratique de leur enseignement. C'est dire qu'il y a tout intérêt à en essayer la synthèse après en avoir présenté l'analyse. De ce point de vue, on peut dégager les conclusions suivantes :

1. L'eucharistie contient un sacrifice. C'est une idée que l'on ne discute pas; les Pères la reçoivent de la tradition.

2. Le sacrifice eucharistique est essentiellement un mémorial du sacrifice de la croix; il inaugure, comme dit saint Jérôme, le culte de la passion; il est, d'après tous les Pères, essentiellement relatif au sacrifice de la croix.

3. A ce titre de mémorial, il suppose dans le passé l'immolation rédemptrice qui est unique; son rôle est de la représenter symboliquement, d'en continuer l'oblation, d'y faire participer les fidèles, d'en communiquer les effets, d'en perpétuer ainsi efficacement le souvenir.

a) *La messe immolation purement mystique ou représentative de l'immolation réelle du Calvaire.* — Tous les Pères, aussi bien saint Augustin que saint Ambroise, aussi bien saint Isidore de Séville que saint Grégoire le Grand, parlent d'une immolation à l'autel.

Mais quelle idée faut-il se faire de cette immolation? Ils ne connaissent qu'une immolation réelle rédemp-

trice, suffisante pour nous mériter le salut, c'est celle qui fut consommée au Calvaire. Le Christ désormais ne meurt plus; il est incorruptible. « Ce n'est pas seulement l'idée d'immolation sanglante, ou de mise à mort effective qui doit être écartée nettement de l'eucharistie; c'est toute idée d'une modification quelconque qui affecterait réellement le corps du Christ, à raison de son immolation sur l'autel. Qu'on prenne l'un après l'autre les témoignages que nous avons cités, aucun Père ne paraît soupçonner qu'il faille chercher dans l'état du Christ eucharistique un amoindrissement ou un changement quelconque qui pourrait équivaloir, d'aussi loin qu'on voudra, à une réalité d'immolation. » Lepin, *op. cit.*, p. 85.

Il ne peut être question dans l'action accomplie à l'autel que d'une commémoration de l'immolation sanglante réalisée sur la croix. Cette action comporte une simple image ou figure d'immolation. Saint Augustin parle de l'immolation « en sacrement », c'est-à-dire en similitude; saint Grégoire dira que l'immolation de l'autel se fait *per mysterium*, c'est-à-dire par manière de mystère, de symbole expressif, qu'elle comporte une imitation de la passion du Sauveur. Saint Ambroise avait parlé, lui aussi, de l'immolation du Christ prêtre à la cène. Or le Christ, à la cène, ne s'immolait point réellement, mais offrait la victime qui devait être immolée.

Seul le pseudo-Germain se représente imaginative-ment, dans le rite de la consécration, l'action de l'ange comme un acte d'immolation réelle.

En quoi le sacrifice eucharistique est-il une commémoration figurative du sacrifice de la croix? Certainement d'abord par le symbolisme du pain et du vin qui représentent le corps du Christ rompu et son sang répandu. La plupart des Pères ont insisté sur ce symbolisme.

Saint Ambroise, saint Grégoire et ceux qui l'ont suivi semblent placer aussi le rapport de l'eucharistie à l'immolation sanglante du Calvaire dans la communion. Encore faut-il reconnaître que saint Grégoire parle de la consécration comme de « l'heure de l'immolation ».

Saint Isidore rattache l'idée de commémoration de la Passion à la consécration : « Il est consacré en mémoire de la passion pour nous », dit-il dans sa définition du sacrifice. De même Bède dans son homélie xiv, *P. L.*, t. xciv, col. 75 A : « A l'autel est reproduit un mémorial de la passion. » Mais comment? Par la consécration sans doute dont il est parlé dans le contexte, mais aussi par la communion dont notre auteur parle dans les mêmes termes que saint Grégoire.

Si ces Pères ont une tendance à faire état de la consécration pour y trouver une représentation sensible de la Passion, il faut reconnaître, avec M. Lepin, qu'ils n'indiquent aucunement la manière dont la consécration réaliserait cette figure. Du symbolisme de la double consécration qui semble poser d'abord le corps, puis le sang à part comme tiré du corps, les Pères latins ne se sont pas préoccupés.

b) La messe oblation de la victime jadis immolée au Calvaire et présente sur l'autel. — Plus importante dans la perspective des Pères est l'idée d'offrande pour expliquer le caractère sacrificiel du mémorial de l'autel.

La parole de saint Augustin contre Fauste, *Unde jam christiani peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione corporis et sanguinis Christi*, cf. col. 971, ne résume pas seulement sa pensée et celle de ses disciples, elle exprime une vérité traditionnelle. Saint Ambroise, comme son disciple, met l'essentiel du sacrifice dans l'offrande. Pour les deux grands docteurs, à l'autel c'est l'oblation de la même victime qui a été offerte à la cène et sur la croix.

Nous offrons à la messe le corps immolé et le sang versé dans la forme où le Christ l'offrit à la cène, et nous a donné le pouvoir de l'offrir. Nous l'avons vu et entendu à la cène offrant son sang, dit saint Ambroise, et nous l'imitons comme nous pouvons dans l'offrande de son corps.

Nous faisons ce que le Christ a fait à la cène, dit saint Isidore, *hoc fit a nobis quod Dominus fecit*. Et Bède déclare que Jésus-Christ a le premier offert le sacrifice de son corps à la cène, et nous laisse l'ordre de l'offrir. A la cène, l'oblation était faite de la victime qui allait être immolée; à l'autel, l'oblation est faite de la victime qui a été immolée.

Il y a une différence cependant : le Christ a offert lui-même à la cène : à l'autel il offre, par l'Église. Encore faut-il affirmer de sa part un certain rôle sacerdotal à l'autel comme à la cène et au Calvaire.

Le Christ est à la fois prêtre et victime de notre sacrifice quotidien, « celui qui offre et ce qui est offert », dit saint Augustin. Comment est-il le prêtre à l'autel? Sans aucun doute parce qu'il a donné aux prêtres le pouvoir de l'offrir, mais aussi, selon certains Pères, parce qu'il « s'offre lui-même ». Saint Ambroise, le pseudo-Eusèbe d'Émèse ont insisté spécialement sur son activité sacerdotale à l'autel et l'ont considérée comme actuelle. Cette activité paraît liée à la consécration, car, d'après saint Ambroise, le Christ se révèle offrant quand la parole sanctifie le sacrifice offert : *Ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur*. Elle s'exerce particulièrement dans l'intercession du ciel. « A prendre à la lettre les expressions de l'évêque de Milan, ce qui se passe sur notre autel terrestre serait l'image de ce qui se réalise sans voile dans la vérité du ciel. » Lepin, *op. cit.*, p. 94.

Fauste de Riez et Bède le Vénérable attribuent au Christ « prêtre invisible » l'œuvre de la consécration, et paraissent de ce fait présenter cette consécration comme l'acte sacrificiel par excellence. Saint Augustin, tout en attribuant comme saint Ambroise la consécration à la reproduction sur le pain et le vin des paroles et des gestes de la cène, *Cont. litter. Petil.*, II, 69, envisage surtout la part très active de l'Église dans l'oblation du sacrifice de l'autel. Le rôle sacerdotal du Christ s'exerce surtout dans la volonté du Sauveur manifestée par l'institution de l'eucharistie jamais rétractée et toujours persévérante, de faire offrir par l'Église son corps et son sang, et dans la collation du pouvoir de l'offrir. Sous cette impulsion divine l'Église est prêtre et victime à l'autel. Lepin, *op. cit.*, p. 95.

Dans cette perspective patristique du sacrifice oblation, quel est le rôle de la consécration? Elle est tout au moins l'acte surnaturel voulu par le Christ qui rend présente la victime offerte sur l'autel : elle conditionne logiquement l'oblation de cette victime. Pour les Pères qui voient dans la consécration un acte sacerdotal du Christ elle est plus. L'idée de sacerdoce étant corrélatrice à celle de sacrifice, on en conclura que le sacrifice eucharistique est réalisé par le fait même de la consécration. Isidore de Séville en expliquant la notion de sacrifice par l'idée de consécration conduit aussi à voir dans l'acte proprement consécuteur la raison fondamentale du sacrifice. De même les Pères qui insistent sur les rapports d'identité de l'oblation de la messe et de l'oblation de la cène, sur la nécessité d'offrir avec les paroles de l'institution comme le Christ a offert, nous induisent à la même conclusion.

Comment ont-ils conçu « le rapport entre la consécration qui rend le Christ présent, l'immolation mystique qui affecte sa présence, et l'oblation qui se fait de lui : sont-ce trois actes réellement distincts,

ou sont-ils réunis en un seul pour ne se distinguer que formellement? » Lepin, p. 94. Ils ne se sont pas posé ce problème; ils ont vu l'importance centrale de la consécration au sacrifice de l'autel, puisqu'ils l'ont attribuée à l'activité divine du Christ et de l'Esprit-Saint, mais ils n'ont pas eu la préoccupation de définir ce sacrifice.

c) *La messe participation au corps du Christ.* — Mémorial du sacrifice du Calvaire, le sacrifice de l'autel ne l'est pas seulement par l'oblation de la victime de la croix, il l'est aussi par la participation réelle à cette victime dans la communion.

La communion est en effet, à côté de la consécration, un des sommets de la messe. Comme l'oblation de la cène, celle de la messe est orientée naturellement vers une communion à la victime offerte. Ce n'est pas à dire cependant que, pour les Pères, le sacrifice de la messe ne soit constitué avant la communion. Ce que saint Augustin dit de la valeur du sacrifice de la messe pour les défunts, les possédés, ce que saint Grégoire rapporte de cette valeur pour les prisonniers, pour les absents, montre que le sacrifice de la messe possède du fait de sa seule oblation, indépendamment de la communion de ceux qui y sont intéressés, sa valeur propitiatoire et impétratoire. La communion ne constitue pas mais complète le sacrifice de la messe.

d) *La messe communication de la vertu rédemptrice de la croix.* — Tous les Pères s'entendent à distinguer entre l'oblation rédemptrice qui mérite une fois pour toutes le salut, et l'oblation de la messe qui applique aux vivants et aux défunts le prix de la rédemption. La réflexion théologique et la piété populaire prenant de plus en plus conscience de cette valeur dérivée de la croix et reconnue au sacrifice de l'autel, les messes se multiplient.

e) *La messe participation subjective au mystère de la passion.* — Les Pères aiment enfin à insister sur la nécessité d'ajouter, au cours de la messe, à la participation objective au sacrifice du Calvaire par l'offrande et la communion, la participation subjective des fidèles par le souvenir du mystère de la croix et la pratique de la charité chrétienne.

Le fidèle apprend du Christ sur l'autel à s'offrir lui-même. « Puisque nous célébrons les mystères de la passion, il nous faut imiter ce que nous faisons, donc nous immoler nous-mêmes dans la contrition du cœur. Alors l'hostie sera vraiment offerte à Dieu, quand nous serons faits nous-mêmes cette hostie. » Ces paroles de saint Grégoire résument bien la pensée de la tradition et particulièrement de saint Augustin sur la nécessité de cette participation subjective au mystère de la passion.

IV. LES DÉBUTS DE LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE. — Le mouvement théologique de cette époque reçoit son orientation de la réforme carolingienne : celle-ci se fait sur le terrain liturgique et patristique. C'est dire qu'elle n'est point ordonnée à la spéculation, mais demeure, comme la pensée de la liturgie et des Pères, d'inspiration surtout pratique. Ce n'est point tout pour Charlemagne d'introduire en son empire la liturgie romaine; il veut en faire donner l'intelligence au clergé et au peuple.

De là naît ou du moins se développe sous son inspiration, un nouveau genre d'écrits théologiques : l'*Expositio missæ*. On s'efforce d'y saisir le sens des mots et des cérémonies de la messe. A cette enquête, les théologiens apportent des états d'esprit différents : méthode allégorique avec Amalaire qui traite chaque mot, chaque cérémonie de la messe comme un mystère à expliquer, méthode plus sobre, plus objective avec Florus qui interprète davantage la messe à la lumière des Pères. C'est dans les différentes *Expositiones missæ* de la première moitié du IX^e siècle

qu'il faut chercher l'expression de la théologie courante d'après laquelle étaient alors formés les prêtres.

Plus important encore que l'influence liturgique est le retour à la tradition patristique. La théologie de l'époque est essentiellement positive. Il lui suffit d'abord d'être un écho; elle répète dans ses compilations ce qu'ont dit les anciens, sans songer à mettre de l'unité dans l'exposé varié de leurs doctrines. Mais bientôt va se poser le problème de leur harmonisation; dans le cercle érudit de Charles le Chauve, la question sera de savoir quelle est la part de figure et de vérité qu'il faut reconnaître dans le mystère de l'autel, d'après l'enseignement des Pères. Pour répondre à cette question, les textes de saint Augustin et de saint Ambroise surtout, d'autres textes patristiques aussi vont être étudiés, confrontés bien des fois. L'un des fruits principaux de la controverse inaugurée au milieu du IX^e siècle, et terminée seulement par la condamnation de Bérenger au XI^e siècle, sera de mettre en meilleur relief l'accord des Pères dans l'affirmation du réalisme sacrificiel de l'autel.

Il faut noter enfin une troisième influence qui s'exerce aussi dans un même sens réaliste et pratique : c'est celle de la piété chrétienne. Tout imprégnée qu'elle est de la pensée reçue de la tradition, à savoir que l'eucharistie est le moyen par excellence d'incorporation au Christ et de propitiation pour les vivants et les morts, elle est pénétrée de plus en plus d'un vif désir de s'assurer les fruits de la messe : elle multiplie les oblations et par le fait les messes privées.

Or ce mouvement qui se développe surtout au IX^e siècle a sa répercussion chez les théologiens. L'importance accordée aux fruits de la messe s'accuse dans leurs écrits, on y envisage la messe surtout dans ses fins et ses effets. On parlera souvent du sacrifice eucharistique comme d'un mémorial, comme d'une figure, mais dans cette atmosphère vivante de la piété de l'époque, il ne pourra être question d'un mémorial vide. A l'autel, on reconnaît sans doute qu'il y a bien la commémoration d'une immolation passée, la figure de ce corps céleste qui se révélera un jour dans la gloire, la figure aussi du corps mystique qu'est l'Église, mais l'on n'oublie point que, sous ce mémorial figuratif, il y a la réalité du corps du Christ qui vient s'offrir pour son Église et se donner aux âmes pour se les incorporer. Aussi longtemps que la réflexion théologique se développera sans perdre contact avec la piété qui véhicule le réalisme traditionnel, aussi longtemps les théologiens seront unanimes à défendre ce réalisme. Ce n'est qu'en dehors de cette atmosphère, en contradiction avec la piété du vulgaire, comme dira Bérenger, que la vérité du sacrifice eucharistique sera mise en discussion et deviendra un problème.

Il n'y a pas lieu de dresser ici une nomenclature complète des travaux de cette époque qui ont rapport au sacrifice eucharistique; ce serait pour une bonne part répéter ce qui a été dit à l'art. EUCHARISTIE, col. 1209-1221 et 1232. Il suffira d'analyser les principaux témoignages concernant le sacrifice que l'on trouve dans les traités liturgiques, recueils canoniques et travaux *De corpore et sanguine Christi*.

1° *Charlemagne et son entourage.* — 1. Charlemagne ne s'est point contenté seulement de donner un élan nouveau à la réforme liturgique inaugurée sous Pépin le Bref; lui-même, à l'occasion, a exposé sa propre pensée sur la messe; il s'est préoccupé surtout de promouvoir chez les prêtres et le peuple une intelligence plus profonde du mystère de l'autel.

Dans les *Livres carlins* écrits sous son inspiration, on le voit s'élever incidemment contre des expressions qui tendraient à compromettre le réalisme sacrificiel : « Le Christ, dit-il, a placé le mémorial de sa très sainte passion non dans une image ou œuvre

d'art quelconque, mais dans la consécration de son corps et de son sang. » II, xxvii, P. L., t. xcvi, col. 1094, et IV, xiv, col. 1214.

Les questionnaires qu'adresse l'empereur aux évêques, les enquêtes qu'il fait auprès d'eux suscitent des réponses qui sont de véritables traités de théologie. Parmi elles, l'une des plus remarquables, celle de *Théodulpe d'Orléans*, touche à la question du sacrifice de la messe : *Hoc mysterium sacrificii Ecclesia celebrat offerens panem, propter panem verum qui de caelo descendit, vinum pro eo qui dixit : Ego sum vitis vera, ut per visibilem sacerdotum oblationem et invisibilem Sancti Spiritus consecrationem panis et vinum in corporis et sanguinis Domini transeant dignitatem. De ordine baptismi*, xviii, P. L., t. cv, col. 240.

Ainsi le sacrifice de l'autel emporte autre chose qu'une *visibilis oblatio*; il est une *invisibilis Sancti Spiritus consecratio*, qui aboutit à faire passer le pain et le vin en la dignité du corps et du sang du Christ, et à faire de ce corps l'aliment de nos âmes, le moyen d'incorporation physique au Christ, *ut in corpore Christi trajecto et ille in Christo maneat, et Christus in eo*. C'est sous des expressions originales la doctrine traditionnelle ramassée en quelques mots.

2. *Alcuin*, n'est point seulement aux côtés de Charlemagne le meilleur ouvrier de la réforme, le premier liturgiste de son temps; il se révèle aussi, dans ses commentaires et dans ses lettres, exégète et théologien curieux de posséder une juste idée doctrinale de la messe.

Esprit profondément traditionnel, préoccupé de ne point s'égarer dans les profondeurs des questions, il se contente de reproduire les sentences des Pères. *Epist.*, clxv, P. L., t. c, col. 431 D, cf. *Epist.*, ad *Gislam et Rich. tradam*, col. 744 B. Ses autorités sont saint Augustin d'abord, puis saint Grégoire, saint Jérôme, Bède son compatriote, saint Jean Chrysostome dont il utilise largement le commentaire de l'Épître aux Hébreux. Dans le sien, il insiste surtout sur les rapports de la messe avec le sacrifice de la croix, et les explique à la lumière de l'homélie xvii de saint Jean Chrysostome.

Le sacrifice de la croix y apparaît comme le sacrifice absolu, unique et perpétuel, parce que parfait. Il est parfait, parce que l'oblation sanglante faite une fois pour toutes par le Christ souverain prêtre, est suffisante pour nous sauver à jamais. *In Hebr.*, t. c, col. 1067, 1068, 1077, 1054, 1078, 1081; *Epist.*, clxv, col. 434.

La messe n'est pas moins un sacrifice, identique à celui de la croix, mais relatif cependant. Elle comporte l'oblation de la victime unique du Calvaire; de là l'unité et l'identité du sacrifice chrétien sur la croix et sur tous les autels :

Elle est relative à l'immolation de la croix qu'elle commémore et dont elle applique les fruits; il ne peut être question pour le Christ d'être de nouveau immolé. *Offerimus quidem sed ad recordationem facendam mortis ejus... Hoc autem sacrificium [crucis] exemplar est illius... Non aliud sacrificium sicut pontifex, sed id ipsum semper facimus; magis autem recordationem sacrificii operamur. In Hebr.*, x, 1, t. c, col. 1077 BC.

Ce n'est point cependant une *nuda commemoratio*, puisque la messe comporte la présence de la victime jadis immolée et possède de ce chef une valeur de propitiation et d'intercession. *Epist.*, xli, t. c, col. 203 A; *In Joan.*, l. V, c. xxxi, col. 915, etc. Confiant dans cette valeur, *Alcuin* (simple diacre) demande dans presque toutes ses lettres à ses amis prêtres de ne point l'oublier dans leurs intercessions au memento.

Notons enfin qu'*Alcuin* a l'occasion de rappeler à certains qui voulaient offrir du sel à l'autel, que seuls

le pain, le vin et l'eau sont la matière du sacrifice eucharistique. *Epist.*, xc, t. c, col. 289.

3. *Les plus anciennes expositions de la messe.* — Écrites sous l'impulsion de Charlemagne qui voulait faire donner au clergé des paroisses une meilleure intelligence des prières du sacrifice, ces compositions offrent un spécimen curieux des connaissances théologiques et liturgiques que l'on estimait indispensables au prêtre; elles sont ainsi des témoins de la conception que se faisaient de la messe les prêtres et les fidèles au début du ix^e siècle.

Ces expositions anonymes s'inspirent toutes plus ou moins des idées théologiques d'Isidore de Séville.

a) *L'exposition PRIMUM IN ORDINE*, P. L., t. cxxxviii, col. 1173-1187, la plus ancienne sans doute des compositions de ce genre, parue vraisemblablement avant 819, voir Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, p. 74 et 75, s'inspire incontestablement en son exorde des chapitres correspondants du traité de saint Isidore sur les offices ecclésiastiques. A. Wilmart, art. *Expositio missæ* du *Diction. d'arch.*, t. v, col. 1021. La glose elle-même du canon est aussi de même inspiration. Même notion du sacrifice : *Sacrificia, id est sacra facta, quia prece mystica consecrantur in memoriam pro nobis dominicæ passionis. Loc. cit.*, col. 1178 D. Même affirmation de l'intervention de l'Esprit dans cette consécration; même caractéristique du sacrifice comme mystère de grâce divine; même conception augustinienne du corps mystique du Christ. En commentaire de ces mots du canon : *ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii*, nous lisons : *id est ut nos efficiamur corpus ejus et nobis divinitus tradat in mysterio divinæ gratiæ panem qui de caelo descendit, ut sicut visibili pane et potu reficitur corpus, et invisibili animus noster recreatur ac poleitur. Col. 1180 D.* La consécration y apparaît comme l'acte central du sacrifice, elle est le fait des prêtres seuls. Col. 1182 A. Le *Supplices* demande l'acceptation du sacrifice et en retour l'effusion de grâces dans la réception du corps et du sang du Christ, « car c'est le Christ notre paix que nous recevons ». Col. 1185 B.

b) *L'exposition DOMINUS VOBISCUM*, P. L., t. cxlvi, col. 191-200, renferme comme la précédente une glose littérale du canon : elle offre avec celle-ci des coïncidences frappantes tenant à une dépendance directe ou indirecte. Cf. Wilmart, art. cité, col. 1021.

Elle définit à peu près de la même façon le sacrifice : *sacrificia sunt quæ cum orationibus consecrantur. Col. 194 D.* A la différence de la première exposition elle met en relief dans son commentaire de la consécration l'idée de conversion miraculeuse. Col. 196 B. Tandis que l'oblation nous appartient, la consécration est l'œuvre divine, le fait du Père : *Nos rationabiliter offerimus, Pater omnipotens sanctificat. Ipse voluit per nos panem et vinum offerri sibi et ipsa divinitus consecrari. Col. 196 A.* Enfin le commentaire du *Nobis quoque peccatoribus* indique en termes précis le but propitiatoire du sacrifice. Col. 197 D.

c) *L'exposition QUOTIENS CONTRA SE*, P. L., t. xcvi, col. 1481-1502, est antérieure à Amalaire. L'auteur, pour donner une idée du mystère eucharistique, cite longuement le beau texte du saint Grégoire : *Hæc namque singulariter eutima... Dialog.* I. IV, c. lxxiii, P. L., t. lxxvii, col. 425. Il complète son commentaire en faisant appel à l'idée isidorienne de mystère. Derrière le prêtre visible qui commence la consécration après le *Sanctus*, il y a l'action invisible et secrète de l'Esprit qui consacre et opère l'effet du sacrifice : *quam consecrationem corporis et sanguinis dominici semper in silentio celebrat quia Sanctus in eis manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum. Col. 1496 B.*

Ainsi s'accordent ces différentes expositions à mettre en relief l'œuvre divine de la consécration comme le point central de la messe.

2° *Amalaire de Metz et Florus de Lyon.* — Il faut considérer ensemble ces deux auteurs qui ont été amenés à s'opposer l'un à l'autre.

1. *Amalaire* († 837). — Tandis que les anciens auteurs d'*Expositions de la messe* s'attachaient à faire du canon une glose littérale à la lumière des Pères, Amalaire inaugure une interprétation nouvelle, selon la méthode allégorique et symbolique; sur son rôle liturgique, voir *Diction. d'arch.*, t. I, col. 1323-1333, et ici, t. I, col. 933. Nous avons à marquer sa place dans le mouvement théologique du IX^e siècle.

On se méprendrait sur son rôle, si l'on ne voyait dans le prêtre de Metz que le créateur d'un courant relativement nouveau dans l'interprétation des prières de la messe, que le propagateur de vues assez originales touchant certains modes extraordinaires de consécration; il est aussi et d'abord un témoin érudit de la tradition patristique touchant le sacrifice eucharistique.

On cherchera surtout l'expression de sa pensée dans le *De ecclesiasticis officiis*, I, III, c. v-xxxvii, *P. L.*, t. cv, col. 1108-1157. Cet ouvrage fut écrit vers 827, puis retouché vers 832 après un second voyage à Rome et un assez long séjour à Corbie. — Les *Eclogæ de officio missæ*, *ibid.*, col. 1315 sq., écrites postérieurement et quelques lettres : *Epist. ad Rantgarium*, col. 1333, *ad Guntradum*, col. 1336, complètent nos renseignements sur la doctrine. Sur la valeur des *Eclogæ* comme sources de sa pensée, voir *Ephemerides liturgicæ*, 1927, t. xli, fasc. 1.

a) *Aspect traditionnel de son témoignage sur le sacrifice de la messe.* — Disciple d'Alcuin, Amalaire est comme lui très attaché aux Pères et particulièrement à saint Augustin. Il l'affirme lui-même, *De eccl. off.*, *Præfatio altera*, col. 988. Ses autorités sont, à côté de saint Augustin, saint Isidore de Séville, Bède, saint Grégoire et surtout saint Cyprien.

Suivant leur doctrine, la messe consiste essentiellement pour lui dans la reproduction de la cène, selon l'ordre du Christ, et dans ce sens il cite saint Cyprien. *De eccl. off.*, I, III, c. xxiv, col. 1140 C.

Aussi regarde-t-il comme la partie essentielle de la messe la consécration, faite en vue de mettre sur l'autel l'aliment des fidèles, chants et lectures n'ayant qu'une importance secondaire. *Ibid.*, III, *præf.*, col. 1101. Dans cette perspective, les cérémonies de la messe ne sont que le vêtement du corps du sacrifice : elles reproduisent successivement ce que le Seigneur a ordonné de faire en peu de mots. Ainsi l'action de grâce se fait au *Vere dignum et justum est*, la consécration par le récit même de la cène, la fraction avant la communion.

Reproduction de la cène, la messe comporte des liens très intimes avec la croix. Pour les décrire, Amalaire trouve des expressions pleines et heureuses : elle est la continuation, dans son identité, du sacrifice de la croix : *Quoniam una hostia Christus oblatus est pro justis et injustis, idem sacrificium permanet in altari quod ante positum est. Ibid.*, IV, xxiv, col. 1140. Elle n'en est pas moins la commémoraison figurative de la passion, *In sacramento... passio Christi in promptu est.* III, xxv, col. 1141 B. Voir aussi *Præfatio altera*, col. 989 AB. Le prêtre à l'autel est le représentant du Christ. A lui seul comme tel d'offrir le sacrifice. Col. 1132 B.

Ce n'est point qu'Amalaire méconnaisse la part active que doivent prendre les fidèles au sacrifice. Disciple de saint Augustin, il ne se contente point, à la suite du maître, de marquer l'union des fidèles au Christ dans une même oblation; dans cette oblation sacrificielle qui se déroule au cours de la messe, il

détermine la part active de l'Église et celle du Christ. De l'offertoire jusqu'à la consécration, c'est l'oblation de ceux qui sous la figure du pain et du vin, qu'ils apportent à l'autel, s'immolent mystiquement; c'est le sacrifice des parfaits, car, détachés de toute affection terrestre, les fidèles offrent à Dieu avec les anges un sacrifice du cœur. *De eccl. off.*, I, III, c. xix, xxi, xxiii, col. 1126-1138. Après l'oblation des fidèles, celle du Christ, le sacrifice universel qui rend présente sur l'autel la victime du Calvaire : *Hic credimus naturam simplicem panis et vini mixti, verti in naturam rationabilem, scilicet corporis et sanguinis Christi.* III, xxiv, col. 1141 B. — La fin de la messe du *Nobis quoque peccatoribus* jusqu'à la communion prépare par le sacrifice intérieur du repentir *sacrificium pœnitentium*, et consacre par la communion l'incorporation des fidèles au Christ.

Par la messe, nous forçons le Seigneur en quelque sorte à se souvenir du prix infini de son sang et à nous l'appliquer. Le sacrifice de l'autel, comme ses prières l'indiquent, possède une efficacité divine en faveur de l'Église, des offrants, du célébrant. III, xxiii, col. 1138 D. L'Ancien Testament lui-même nous renseigne, d'après Amalaire, sur les causes en vue desquelles nous devons offrir le sacrifice : *pro votis, pro spontaneis, pro peccato, pro regno, pro sanctuario, pro Juda...* III, xix, col. 1127 C.

b) *Vues nouvelles sur le caractère figuratif de la messe; oppositions qu'elles rencontrent. Leur succès au Moyen Âge.* — D'un principe fondé en tradition à savoir que la messe commémore et représente la passion, Amalaire fut amené à faire des applications nouvelles, ingénieuses parfois, très souvent contestables.

Dès que l'on regardait les paroles de saint Paul, *quotiescumque manducabitis... mortem Domini annuntiabitis*, comme un précepte de se souvenir de la passion, « il était naturel de penser que l'Église avait établi les cérémonies qui précèdent et qui suivent la consécration, pour l'aider (le prêtre) à l'accomplir. On se trouvait ainsi amené à chercher dans les cérémonies de la messe un tableau destiné à rappeler la mort et même la vie de Jésus-Christ. » Vacant, *op. cit.*, p. 30.

Tout y poussait Amalaire, et le goût des fidèles pour un symbolisme naïf, et les inspirations de son imagination ardente, et la curiosité de pénétrer à fond le sens mystérieux des cérémonies, sans le frein d'une raison critique qui sût confesser ses ignorances. Cf. la fin de la préface, col. 992 D. Ainsi, sans tenir compte de l'origine des diverses prières liturgiques, vit-il dans la messe une image de toute la vie de Jésus-Christ depuis sa naissance jusqu'à son ascension. L'entrée de l'évêque dans l'Église lui rappelle la venue du Christ sur cette terre, III, v, col. 1108. L'introït et le *Kyrie* lui font penser même à la préparation de la venue du Messie par les prophètes. Il rattache au *Gloria in excelsis* la naissance du Sauveur, à l'épître la prédication de saint Jean-Baptiste, à l'évangile la prédication du Sauveur lui-même, col. 1113.

Avec l'offertoire commence l'interprétation d'une autre période de la vie du Christ : la passion et les événements qui la préparent. Le *Dominus vobiscum* par lequel s'ouvre cette partie rappelle l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, col. 1128; la déposition des oblates, la visite au temple où le Sauveur se présente à son Père pour son immolation future, col. 1128, la préface, l'hymne d'action de grâces après la cène avant la passion, col. 1133. Les trois premières oraisons du canon rappellent les trois prières du Christ au Jardin des oliviers.

On s'attendrait à ce que l'auteur continuât son interprétation allégorique pour le récit de l'institu-

tion, à ce qu'il regardât la double consécration séparée du pain et du vin, comme une image expressive de la séparation réelle du corps et du sang sur la croix. Il n'en est rien. Amalaire explique cette partie de la messe comme l'imitation, la répétition littérale des paroles et des gestes du Christ à la cène, en vue de la conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ.

La partie suivante est interprétée au point de vue du symbolisme de la passion : à l'*Unde et memores*, le Christ rendu présent avec son corps et son sang paraît monter en croix, au *Supplices te rogamus*, l'inclination profonde du prêtre représente le Christ penchant la tête pour rendre le dernier soupir, col. 1142. Le *Nobis quoque peccatoribus* prononcé à haute voix au milieu du silence du canon, exprime le cri et le dernier soupir du Sauveur mourant; les demandes du *Pater* marquent le repos de sa sépulture. La fraction de l'hostie rappelle l'incident du Christ ressuscité rompant le pain avec les disciples d'Emmaüs, en même temps qu'elle désigne les trois états de son corps sacré, col. 1153 et 1154, et *Eclogæ*, col. 1328. Voir Vacant, *op. cit.*, p. 30, 31; Lepin, *op. cit.*, p. 118 et 119.

On sait que le symbolisme attribué à la fraction de l'hostie fut particulièrement contesté. Amalaire expliquait la signification des trois fragments dans lesquels le prêtre partage l'hostie, en disant que le corps du Christ a une triple forme : *triforme est corpus*, col. 1154 D : le corps né de la vierge Marie et ressuscité représenté par le fragment mêlé au calice, le corps qui est sur la terre, représenté par le fragment qui sert à la communion, enfin le corps qui gît dans les sépultures représenté par le troisième fragment qu'on laissait sur l'autel. « A bien l'entendre, sa pensée n'est point théologiquement erronée. Le corps du Christ en tant que semblable à nos corps mortels, envisagé à trois instants différents de son existence, avait eu réellement un triple aspect, une triple apparence. Mais il n'eût pas fallu en faire un corps triforme. L'expression était équivoque; elle devait froisser des susceptibilités et provoquer des polémiques. » Heurtevent, *Durand de Troarn*, Paris, 1912, p. 174. Pour la fortune de la phrase d'Amalaire sur le *corpus triforme*, voir art. EUCHARISTIE, col. 1211 à 1213.

Amalaire fut attaqué par Florus dans trois lettres, *P. L.*, t. cxix, col. 71-96, et par Agobard, évêque de Lyon, *Liber contra libros quatuor Amalarii abbatis*, *P. L.*, t. civ, col. 339-350. Ses adversaires lui reprochaient d'avoir attribué trois corps différents à Jésus-Christ, d'avoir admis le stercorianisme, et d'avoir expliqué la messe d'une façon ridicule : il fut condamné pour ses expressions malheureuses sur le *corpus triforme* et son stercorianisme au synode de Quierzy-sur-Oise en 838.

Florus cependant n'avait pu faire censurer la méthode allégorique comme telle avec l'ensemble des explications qu'elle inspirait à Amalaire. Aussi le mouvement qui avait poussé le liturgiste de Metz à chercher le signe sensible de la vie et surtout de la passion dans le canon de la messe, allait se développer à travers le Moyen Age. Bernold de Constance dans le *Micrologue*, Honoré d'Autun, Rupert de Deutz, Guillaume de Saint-Thierry, Pierre le Vénérable développeront un symbolisme analogue. On retrouvera de même une partie des explications d'Amalaire dans René d'Auxerre, Othlon de Saint-Emmeran, Odon de Cambrai, Hildebert du Mans, dans les ouvrages sur le sacrifice de la messe d'Innocent III, d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, dans le commentaire du *Libre des sentences* et la *Somme théologique* de saint Thomas, III^e, q. LXXXIII, a. 4, et dans beaucoup d'explications de la messe jusqu'à nos jours. Cf. Lepin,

op. cit., p. 118-121; Vacant, *op. cit.*, p. 34, 35. Sans doute, le courant secondaire que représentent les liturgistes symbolistes à la suite d'Amalaire n'a point enrichi le dogme, ni fait progresser la connaissance objective du sens littéral des prières de la messe; il faut du moins lui reconnaître le mérite d'avoir maintenu bien vivante devant l'âme imaginative des fidèles du Moyen Age cette idée vraiment traditionnelle qu'il a diffusée : la messe commémore en le représentant le sacrifice de la croix.

Amalaire a lui-même reconnu les déficits et le côté subjectif de la méthode quand, interrogé au synode de Quierzy sur l'origine de certaines de ses vues nouvelles, il répondit qu'il les avait tirées de son propre fonds et non des saints Pères, *in suo spiritu se legisse respondit*. Florus, *Opusculum de causa fidei*, *P. L.*, t. cxix, col. 82 A.

c) *Explication théologique de la liturgie des présanctifiés*. — Sur cette question, voir l'excellent ouvrage de M. Andrieu : *Immixtio et Consecratio*, que nous résumons.

La liturgie des présanctifiés est un service de communion avec l'eucharistie réservée d'une précédente célébration. C'est en somme la fin de la messe, à partir du *Pater* inclusivement, voir Fortescue, *op. cit.*, p. 249. Importée d'Orient, cette liturgie fut d'abord adoptée à Rome, puis incorporée au sacramentaire gélasien; elle pénétra avec lui dans le royaume des Francs. « L'office des présanctifiés répondait à un désir de piété : il permettait de communier au jour anniversaire de la passion, tout en respectant l'antique tradition qui interdisait d'offrir le sacrifice pendant les deux derniers jours de la grande semaine. » Andrieu, *op. cit.*, p. 21; Innocent I^{er}, *Epist.*, xxv, 7, *P. L.*, t. xx, col. 555. En vue de la communion sous les deux espèces, on réservait tout d'abord le pain et le vin consacrés. Dès le début du ix^e siècle, la liturgie des présanctifiés ne comporte plus que la préconsécration du pain. Le vendredi saint le calice apporté sur l'autel ne contient que du vin ordinaire. Avant la communion un fragment de pain consacré est plongé dans le calice. C'est cette forme de la liturgie qu'Amalaire avait sous les yeux et qu'il entreprit de commenter dans le *De ecclesiasticis officiis* en expliquant l'*Ordo romanus* de la semaine sainte. Il donne de cette liturgie des interprétations diverses dans les éditions successives de son livre :

Première explication : Théorie de la consécration par contact. — Dans la 1^{re} édition on lit, l. I, c. xv, après une courte description de la cérémonie : *Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem, et postea communicant omnes*, d'après Hittorp, *De divinis catholicis officiis*, Paris, 1610, col. 1445, cité dans Andrieu, p. 34.

Amalaire témoigne ici qu'il croit à la consécration du vin par le contact du pain « sanctifié ». Il n'y a pas de doute : suivant la tradition ancienne le verbe *sanctificare* désigne ici la consécration eucharistique. Voir les textes du ix^e au xii^e siècle rassemblés par Andrieu, p. 38-41.

Deuxième explication : Théorie de la consécration par le Pater. — Amalaire ayant découvert la lettre de saint Grégoire le Grand à Jean de Syracuse, voir ci-dessus col. 983, y trouva l'idée de la consécration par la seule récitation du *Pater* qui aurait été pratiquée par les apôtres.

Dès lors Amalaire n'hésite pas à admettre le pouvoir consécuteur de l'oraison dominicale. Et comme l'*Ordo romanus* prescrit de la réciter le vendredi saint à l'office des présanctifiés, notre liturgiste en conclut qu'il ne serait pas nécessaire de réserver le corps du Sauveur à la messe du jeudi saint. La récitation du *Pater* suffirait à consacrer le pain, comme elle suffit

à consacrer le vin. Pour ce dernier, Amalaire ne paraît plus songer au rôle sanctificateur du rite de l'*immixtio* : *Similiter et dubitatio auferitur de die Parasceves de qua aliqui dubitant utrum in ea corpus Domini consecratur an non. In eadem die apostolica consecratio recolitur quæ tantum dominicam orationem super corpus et sanguinem Domini dicebat. Igitur nisi esset admonitum ex Romano ordine ut reservaretur corpus Domini a quinta feria usque in sextam, non esset necessarium reservari, quoniam sufficeret sola oratio dominica ad consecrandum corpus, sicut sufficit ad consecrandum vinum et aquam. IV, xxvi, dans le Codex lat. 9421 de la Bibl. nationale. Andrieu, p. 35.*

Troisième explication : Interdiction par la tradition romaine de « célébrer les sacrements » pendant les deux jours qui précèdent Pâques. — A la suite d'un voyage à Rome où il put s'instruire directement de la bouche même de l'archidiacre, Amalaire fut amené à modifier considérablement ses premières vues sur la liturgie des présanctifiés. Le vendredi saint ni le pape, ni les assistants ne communiaient; dès lors les deux premières explications devenaient inutiles, si l'on voulait s'en tenir à la tradition romaine.

Aussi écrivit-il dans l'édition définitive de I, xv : *In superius memorato libro [ordine Romano] inveni scriptum ut duo presbyteri afferant post salutationem crucis corpus Domini quod pridie reservatum fuit, et calicem cum vino non consecrato quod tunc consecratur et inde communicet populum. De qua observatione interrogavi romanum archidiaconum et ille respondit : In ea statione ubi apostolicus salutat crucem nemo ibi communicat. Qui juxta ordinem libelli per commixtionem panis et vini consecrat vinum, non observat traditionem Ecclesiæ, de qua dicit Innocentius isto biduo sacramenta penitus non celebrari. P. L., t. CV, col. 1032. Ainsi ce serait aller contre la tradition de l'Église que de continuer désormais à consacrer le vin par l'immixtion de l'hostie, non pas que, sur l'efficacité consécrationnaire du rite du mélange, la pensée d'Amalaire fût changée, mais parce que ce serait, « célébrer les sacrements », malgré la défense d'Innocent I^{er}. — Semblablement l'édition définitive se tait, pour la même raison, sur la consécration par le *Pater*.*

Ceci n'empêche pas que l'on se souviendra encore longtemps de la « messe apostolique » c'est-à-dire de l'idée de la prétendue consécration par la seule récitation du *Pater* que la lettre de saint Grégoire avait inspirée à Amalaire.

La théorie amalarienne de la consécration par contact est de toute évidence injustifiable, n'ayant point de racine dans la spéculation théologique antérieure. Exprime-t-elle cependant une idée propre à Amalaire? De ce que nous trouvons sous la plume de ce liturgiste la plus ancienne expression de cette théorie, il ne s'en suit pas qu'il en soit l'inventeur. Et du fait que cette théorie ne lui fut jamais reprochée, on peut conclure qu'elle ne choquait point, et devait être une donnée du milieu. Si elle n'a pu naître de la spéculation désintéressée des théologiens au courant des vues patristiques, elle a pu être suggérée par des besoins pratiques à une époque où l'on avait des idées fort imprécises au sujet de la théologie sacramentaire, peut-être au viii^e siècle. Depuis longtemps, en vue de la distribution de la communion sous les deux espèces, on mélangeait le précieux sang au vin ordinaire dans les églises de Rome; depuis le jour où avait cessé la réserve du vin, on « sanctifiait » le calice à la messe des présanctifiés par l'immixtion d'une parcelle d'hostie, de même pour faire communier en viatique pratiquait-on l'usage de l'hostie trempée dans du vin. Voir M. Andrieu, p. 5-152. On devait réfléchir sur ces usages et en chercher une explication plausible. Amalaire, à la suite d'autres sans doute, crut la trouver

dans la théorie de la consécration par contact. Grâce à l'influence de ses ouvrages, cette théorie fut vite popularisée, on la rencontre chez le pseudo-Alcuin. *Liber de divinis officiis*, P. L., t. CI, col. 1211; chez Bernold, *Micrologus*, c. XIX, P. L., t. CLI, col. 989; chez Rupert de Deutz, *De divinis officiis*, l. VI, c. XXIII, P. L., t. CLXX, col. 167 sq.

Ce ne sera qu'au xii^e siècle, quand les théologiens auront énoncé avec netteté les conditions essentielles de la consécration eucharistique, que la théorie sera l'objet d'une protestation formelle et d'une condamnation définitive. Cette théorie d'ailleurs ne fut jamais universellement admise. « Une multitude de livres du haut Moyen Âge, tels que ceux de Paris, de Cluny, sont entièrement muets sur les effets consécrationnaires de l'immixtion. » M. Andrieu, p. 245, cf. p. 153-184, les livres liturgiques contraires à la théorie de la consécration par contact.

2. *Florus* († 860). — En face de l'interprétation souvent subjective, allégorique, d'Amalaire, le savant diacre de Lyon ne se contente point d'une critique purement négative; il propose, à son tour, une interprétation plus objective, plus réaliste, plus strictement traditionnelle des prières de la messe, tout d'abord dans son *Expositio missæ*, écrite vers 835, P. L., t. CXXIX, col. 15-72, puis un peu plus tard dans ses trois *Opuscula adversus Amalarium*, *ibid.*, col. 71-95.

Il caractérise très heureusement sa méthode dès le début de son exposition, col. 15 et 16. Son œuvre ne sera pas seulement une compilation, mais une utilisation judicieuse des écrits des Pères et des anciennes liturgies en vue non plus d'une exposition purement littérale, mais d'un commentaire du sens profond et de l'esprit du texte. C'est la transition entre l'ancienne *Expositio missæ* et les traités *De corpore et sanguine Domini*. La pensée de l'auteur s'y meut surtout dans le cadre de la tradition augustinienne sur le sacrifice chrétien; Florus y insiste particulièrement sur l'excellence, le caractère commémoratif, les conditions de réalisation et l'efficacité du sacrifice eucharistique.

a) *Excellence du sacrifice nouveau*. — Son introduction au commentaire du canon établit cette excellence par rapport au sacrifice d'Aaron.

Elle ressort de la qualité du prêtre et de la victime de ce sacrifice nouveau : c'est Jésus-Christ, le Verbe anéanti dans l'incarnation et obéissant jusqu'à la mort pour devenir dans son humanité notre sacrifice et notre nourriture. *Expos.*, 3, col. 17. C'est donc par lui que l'Église offre à Dieu ses demandes et ses louanges. 22, col. 33. Comme prêtre, il continue éternellement son interpellation médiatrice en présentant devant son Père son humanité. 4, col. 18-20; 23, col. 34. L'activité sacerdotale du prêtre du Nouveau Testament ne se perpétue pas seulement au ciel, mais sur terre dans le sacrifice commémoratif de la messe.

b) *Caractère commémoratif du sacrifice chrétien*. — Florus ne se contente point de souligner fortement dans les termes de saint Fulgence, le caractère central du sacrifice de la croix et le caractère commémoratif du mystère de l'autel, 4, col. 20; 17, col. 30; il cherche à déterminer comment se fait cette commémoration de la croix à la messe. Elle ne consiste point comme le pense Amalaire en une représentation symbolique de la vie et de la passion du Christ; elle ne se fait point en raison des paroles prononcées, mais en raison des mystères qui s'accomplissent sur l'autel : *Illius ergo panis et calicis oblatio mortis Christi est commemoratio et annuntiatio quæ non tam verbis quam mysteriis ipsis agitur, per quæ nostris mentibus mors illa pretiosa altius et fortius commendatur*. 63, col. 54. Ces mystères non seulement évoquent, représentent le sacrifice

passé, mais le renouvellent en quelque sorte, et nous en appliquent la vertu.

Ils l'évoquent par le pain, et le mélange de vin et d'eau qui représentent la passion, ils le rappellent en remettant devant notre esprit la charité divine qui a inspiré le sacrifice de la croix, 62 et 63, col. 54 et 55; ils le représentent surtout d'une façon réaliste en mettant à la disposition des fidèles sa force vivifiante par l'oblation qui se fait à l'autel du corps du Christ, et par la participation à ce corps jadis immolé : *quia in participatione corporis et sanguinis sui, vivificum suum mortem nos annuntiare voluit*. 64, col. 55.

Sur l'autel se trouve la véritable oblation en laquelle le Christ est offert, 58, col. 51, le calice dans lequel le sang immaculé est contenu. 60, col. 53. Là, on reçoit l'hostie vraie et perpétuelle qui communique la vertu salutaire de la passion. 59, col. 51.

L'oblation commémorative de l'autel ne comporte point évidemment d'immolation réelle. *In oblatione... cognoscamus non adhuc occidendum Christum... sed occisum*. 17, col. 30.

c) Conditions de réalisation du sacrifice chrétien. — Florus les résume dans son 1^{er} opusculé contre Amalaire : *Simplex e frugibus panis conficitur, simplex e botris vinum liquatur: accedit ad hæc offerentis Ecclesiæ fides, accedit mysticæ precis consecratio, accedit divinæ virtutis infusio; sicque miro et ineffabili modo quod est naturaliter ex germine terreno panis et vinum efficitur spiritualiter corpus Christi, id est vitæ et salutis nostræ mysterium... Corpus igitur Christi, ut prædictum est, non est in specie visibili, sed in virtute spiritali*. Opusc., I, 9, col. 77 D.

a. Rôle de l'Église (*accedit ad hæc offerentis Ecclesiæ fides*). — L'Église tient un grand rôle dans l'action sacrificielle : c'est elle tout entière qui offre, en raison de sa participation au sacerdoce du Christ. Voir l'explication des mots *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*. *Expos. missæ*, 52, col. 48. À côté de l'oblation de la passion et en union avec elle, l'Église par les prêtres s'offre elle-même avec ses adorations, sa dévotion, car tous élus et mortels sont le sacrifice de l'image agréable à Dieu. *Ibid.*, 58, col. 50. Dans un riche commentaire du *Supplices te rogamus*, à la lumière de saint Augustin, Florus montre comment le sacrifice de la terre se raccorde à celui du ciel. L'autel sublime invisible, d'où Dieu reçoit un sacrifice éternel de louanges, c'est l'ensemble des élus, anges et hommes, qui aident les fidèles de la terre à offrir leur oblation; à cet autel unique nous sommes unis ici-bas par la foi, en attendant l'union dans la contemplation, car toute la cité rachetée, c'est-à-dire l'immense assemblée des saints est offerte à Dieu en sacrifice universel par le grand prêtre du ciel. *Ibid.*, 66, col. 58 et 59; Opusc., II, 16, col. 91.

Telle est aux yeux de Florus la nécessité de l'union avec l'Église pour l'offrande sacrificielle, qu'en dehors de cette union, il n'y a pas de vraie sacrifice : *quia veri sacrificii extra catholicam Ecclesiam locus non est...* *Expos.*, 53, col. 49 B.

b. Rôle de la prière consécatoire (*accedit mysticæ precis consecratio*). — Certaines expressions de Florus semblent être un écho de l'idée isidorienne d'après laquelle la prière consécatoire va du *Sanctus* au *Pater*. Voir l'explication des premiers et des derniers mots du canon, *Expos.*, 42, col. 43; 73, col. 64. Il reconnaît pourtant une importance capitale aux paroles du Christ dans la consécration, et marque en des formules très claires la part principale du divin prêtre, et la part subordonnée des prêtres humains et de l'Église dans l'action consécatoire et l'oblation. Sans les paroles et la vertu du Christ pas de consécration : *Sine quibus... nulla pars Ecclesiæ conficere potest...*

Christi ergo virtute et verbis consecratur et consecratur. 60, col. 52 C.

Le Père consacre et accepte l'oblation sanctifiée par le Fils. Celui-ci la lui transmet, interpelle pour nous dans son humanité, et se fait propice à nous dans sa divinité. 43, col. 44. Il est le médiateur unique par qui l'oblation de l'Église peut arriver au Père : *Quod ergo offert Ecclesia. offert per illum*. 50, col. 47 A.

Le *Supplices* semble être un moment solennel de la prière consécatoire : *Fit... aliquid incomprehensibile... ut per angelica ministeria et supplicationes tanquam de sublimi altari divinæ majestatis conspectibus offerantur, cum adstantibus sibi ministris cælestibus, Christus, ut proposita consecret adesse credendus est*. 66, col. 60. Ainsi l'action sacerdotale du Christ s'exerce à l'autel dans la consécration comme telle; d'une oblation actuelle du Fils de Dieu par lui-même à la messe, notre auteur ne dit rien.

A l'autel le prêtre humain offre et supplie en imitant ce qu'a fait le Christ : *Ille sacerdos vice Christi vere fungitur, quidquid Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri si sic incipit offerre quomodo ipsum Christum videt obtulisse*. Opusc., II, 16, col. 91; cf. *Expos.*, 43, col. 44.

c. Rôle de l'Esprit-Saint (*accedit divinæ virtutis infusio*). — L'Esprit-Saint met dans le sacrifice sa vertu divine : *Petimus ut hoc Spiritu tuo sanctifices, ut quod nostræ humilitatis geritur officio tunc virtutis impleatur effectu*. *Expos.*, 44, col. 44.

Ainsi au terme de cette action harmonieuse de l'Église, du Christ et de l'Esprit-Saint se trouve sur l'autel la victime en qui le sacrifice de la croix non seulement est représenté, mais renouvelé, répété, imité, de nouveau mystiquement immolé, sans que pour cela la victime jadis immolée connaisse une mort nouvelle. *Expos.*, 63, col. 55; 59, col. 62.

C'est le très vrai et unique sacrifice des chrétiens, 16, col. 30, où l'on boit le sang qui a coulé du côté du Christ, 63, col. 55, où l'on reçoit le Christ lui-même en nourriture... *præparavit cibum seipsum*, 59, col. 52; Opusc., II, 7, col. 85, et 8, col. 88.

Il n'y faut point voir en effet le corps du Christ selon le mode d'être matériel qu'il avait ici-bas, il faut le concevoir comme une puissance vivifiante de l'ordre spirituel : *Prorsus panis ille sacrosanctæ oblationis corpus est Christi, non materie vel specie visibili, sed virtute et potentia spiritali...* Opusc., I, 9, col. 77. Cette terminologie prépare celle de Ratramne.

d. Efficacité du sacrifice chrétien. — Ce sacrifice a une valeur salutaire qui s'étend à tous ceux qui appartiennent au corps du Christ, vivants et défunts. *Expos.*, 68, col. 61. Le commentaire du *memento* des vivants est encore fait dans la perspective des messes à intention collective. *Ibid.*, 51, col. 47.

Conclusion. — De cette analyse on peut conclure que l'œuvre de Florus constitue un des témoignages les plus solides et les plus riches qui aient été rendus à la doctrine du sacrifice eucharistique au IX^e siècle. Par ses qualités de méthode et de fond, il méritait de s'imposer à la méditation des théologiens et liturgistes du Moyen Âge. En fait, nous le retrouverons utilisé dans la suite par plusieurs auteurs. Les ouvrages publiés aux X^e et XI^e siècles ne furent guère que des compilations de Florus et d'Amalaire. Encore faut-il constater que l'aire d'influence du diacre lyonnais est moins grande que celle d'Amalaire; peut-être faut-il l'attribuer à ce que, par son élévation doctrinale et sa méthode sévère, Florus parlait moins à l'âme imaginative des fidèles de son temps que le symboliste Amalaire.

3^e Raban Maur avant la controverse paschastique. — Abbé de Fulda, puis archevêque de Mayence, le disciple d'Alcuin travailla toute sa vie à mettre ses vastes

connaissances au service de l'éducation du clergé d'Allemagne. C'est le but qu'il poursuit tout particulièrement dans le *De institutione clericorum*, P. L., t. cvii, col. 293-420, et dans le *Liber de sacris ordinibus*, t. cxii, col. 1166-1192. Il est amené à y traiter *ex professo* de la messe : *De inst.*, l. I, c. xxxi, xxxii et xxxiii (*l'additio de missa*, col. 324 est tirée d'Almaïre, *De sacris ordinibus*, c. xix); il le fait suivant sa manière habituelle en compilateur à la science vaste, mais d'emprunt. Dom Wilmart a montré, art. *Expositio missæ* du *Diction. d'arch.*, col. 1029, comment Raban est tributaire des deux anciennes *Expositiones* anonymes : *Primum in ordine* et *Dominus vobiscum*, ci-dessus, col. 996.

De cette compilation on peut tenter de dégager la pensée propre de Raban en s'aidant des homélies, commentaires et lettres du même auteur. Voir Geiselmänn, *Die Eucharistielehre*, p. 105-122; Renz, *op. cit.*, p. 671-673; Franz, *op. cit.*, p. 399-401.

Après avoir rappelé le sens étymologique, *De inst.*, l. xxxii, t. cvii, col. 322, et la définition isidorienne du sacrifice de la messe, *ibidem*, col. 321, l'abbé de Fulda se plaît à mettre en relief l'aspect commémoratif et dynamique du sacrifice eucharistique.

1. *Aspect commémoratif de la messe.* — La messe est essentiellement le mémorial du sacrifice de la croix, *memoria redemptionis nostræ*, *In I^{am} ad Cor.*, xi, t. cxii, col. 103 B; elle l'est à la façon d'un sacrement qui est à la fois signe et application d'une vertu dérivée de la rédemption. Signe évocateur d'un fait passé, elle remplit par rapport à l'immolation du Calvaire le rôle que remplissait la Pâque juive par rapport à l'immolation de l'agneau pascal à la sortie d'Égypte. *In Matth.*, l. VIII, t. cvii, col. 1105-1106.

Comme la cène, elle évoque le mystère de la croix qu'elle célèbre : *De inst.*, l. xxxi, t. cvii, col. 316; cf. *In Levit.*, l. VI, c. xxi, t. cviii, col. 502. Si le mélange d'eau et de vin signifie le sang et l'eau qui sont sortis du côté du Christ, *De inst.*, l. xxxi, t. cvii, col. 316, la fraction du pain rappelle le brisement de son corps, *In Matth.*, l. VIII, t. cvii, col. 1106 A, le calice et la patène l'ensevelissement du Seigneur. *De sacris ord.*, xix, t. cxii, col. 1179 B. Le pain, fait de plusieurs grains, et le vin, fruit de plusieurs grappes, font penser à l'unité des fidèles, tandis que le mélange d'eau et de vin figure l'incorporation des fidèles au Christ. *De inst.*, l. xxxi, t. cvii, col. 320 C.

Là pourtant n'est point le sens profond de la messe; il faut dépasser l'aspect sensible, évocateur du passé, pour atteindre la réalité salutaire qui se cache sur l'autel, et qui établit les relations profondes entre le sacrifice eucharistique et celui du Calvaire. *In Lev.*, l. II, c. xi, t. cviii, col. 334; l. VI, c. xviii, col. 493.

A l'autel et sur la croix, il y a identité de victime; l'autel est la demeure du corps du Christ. *In Lev.*, l. VI, c. xvii, col. 488. C'est là que sont offerts et distribués la chair et le sang du Christ. *In Josue*, l. III, c. xvii, t. cviii, col. 1108, et *In I Cor.*, xi, t. cxii, col. 105. De là l'unité du sacrifice de la croix fondée sur l'unité de victime. Raban Maur l'affirme en des termes empruntés à Jean Chrysostome. *In Hebr.*, l. XXVIII, c. x, t. cxii, col. 780.

A la suite d'Augustin et de Cyprien, il marque l'intimité du lien qui existe entre la messe, l'incarnation et la rédemption : *Ad hoc enim incarnatus est ut immolaretur; carnem autem ejus quæ inepta erat ad comedendum ante passionem, aptam cibo post passionem fecit. Si enim non fuisset crucifixus, sacrificium corporis ejus minime comederemus, comedimus nunc cibum, sumentes ejus memoriam passionis.* *In Lev.*, l. I, c. ii, t. cviii, col. 259. Ici, comme dans un autre texte emprunté à saint Ambroise, le caractère commémoratif

de la messe est rattaché surtout à la communion. Cf. *In I Cor.*, xi, t. cxii, col. 103.

Ce n'est point qu'il confonde messe et communion. Communier n'est point célébrer le sacrifice; ainsi le vendredi saint l'on communie sans célébrer pour cela le sacrifice de la messe : *De inst.*, l. II, c. xxxvii, t. cvii, col. 349. En résumé, célébrer la messe, c'est offrir et accomplir exactement ce que le Seigneur a fait à la cène en mémoire de sa passion. *De inst.*, l. xxxii, t. cvii, col. 322 B.

2. *Aspect dynamique de la messe.* — Malgré le réalisme sacrificiel immanent aux textes qui viennent d'être cités, malgré l'affirmation d'une conversion miraculeuse du pain et du vin au corps et au sang du Christ empruntée à l'ancienne *Expositio missæ*, *Dominus vobiscum*, *De sacris ordinibus*, xix, t. cxii, col. 1184 et 1185, la pensée de Raban resterait orientée en un certain nombre de textes vers une conception symboliste dynamiste du sacrifice de la messe. Voir Geiselmänn, *op. cit.*, p. 113-122. Dans cette perspective, la conversion opérée par la consécration impliquerait plutôt une élévation du pain et du vin consacrés à une plus haute dignité et fonction qu'une transformation radicale de leur être : *Hæc dona sunt visibilia, sanctificata per Spiritum Sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt.* *De inst.*, l. xxxi, t. cvii, col. 319 A; *In Eccli.*, l. VII, c. viii, t. cix, col. 992 B.

Par analogie avec l'incarnation, Raban concevrait l'eucharistie comme une sanctification et pénétration par la grâce des éléments qui persistent : *Quia tu sanctificasti corpus tuum, quando hominem in Deum assumpsisti et nunc sanctifica hunc panem, ut corpus tuum fiat.* *De sacris ord.*, xix, t. cxii, col. 1186 D; *quem videlicet panem certi quoque gratia sacramenti, priusquam frangeret, benedixit, quia naturam humanam quam passurus assumpsit ipse... gratia divinæ virtutis implevit.* *In Matth.*, l. VIII, t. cvii, col. 1106 A. Par analogie avec les autres sacrements, baptême et confirmation, il verrait dans l'eucharistie un double élément : la réalité sensible symbolique et la grâce attachée à cette réalité, la créature corporelle et la vertu spirituelle, *l'alimentum corporis* et *la virtus* qui produit l'incorporation au Christ. *De inst.*, l. xxxi, t. cvii, col. 316-318.

En raison de cette série de textes, Geiselmänn pense que Raban n'est point arrivé à harmoniser deux conceptions du mystère eucharistique qui tendent logiquement à s'opposer : l'une réaliste, impliquant la conversion substantielle, ne serait chez l'abbé de Fulda que superficielle, l'autre symboliste et dynamiste représenterait mieux la tendance profonde de sa pensée. Il reste que Raban dans de nombreux textes, empruntés à ses ouvrages les plus divers, professe le réalisme le plus net, au point que le sang rédempteur et le vin consacré sont regardés par lui comme identiques et produisent les mêmes effets : *LAVAVIT IN VINO STOLAM SUAM sive carnem suam in sanguine passionis, sive sanctam Ecclesiam ILLO VINO qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum.* *In Gen.*, l. VI, c. xv, t. cvii, col. 660 C. Cependant, lorsque la question se posera nettement de savoir si le corps qui est sur l'autel est identique au corps historique, il la résoudra plutôt dans le sens du symbolisme dynamiste, et qualifiera d'erreur l'opinion « de quelques-uns qui ne pensent pas sainement du corps et du sang du Seigneur », d'après laquelle le corps eucharistique serait identique au corps qui est né de Marie : *Cui errori quantum poluimus ad Egilum abbatem scribentes, de corpore ipso quid vere credendum sit aperuimus.* *Pœnitent.*, xxxiii, t. cx, col. 493. Sa conception d'ensemble sur l'eucharistie le classera parmi les adversaires de Paschase.

4° *Walafrid Strabon* († 849), disciple de Raban, s'inspire comme son maître dans sa doctrine sur la messe surtout de saint Augustin : avec Raban, il aime à envisager la messe comme mémorial salutaire de la rédemption. *De rebus eccl.*, xvi, P. L., t. cxiv, col. 936 ; *In Luc.*, xxii, 19, col. 338 ; *In I Cor.*, xi, 23, col. 539. Voir Geiselmann, *op. cit.*, p. 122-126.

Il faut souligner ici le souci et le sens de l'histoire vraiment extraordinaire pour son époque qu'apporte Walafrid dans l'étude du sacrifice chrétien. Sa réflexion théologique porte d'une part sur la messe primitive et son évolution, d'autre part sur la messe telle qu'on la célèbre au milieu du ix^e siècle.

1. *La messe primitive.* — La reproduction de la cène, telle est la partie essentielle de la messe. *De rebus eccl.*, xvi, t. cxiv, col. 639.

Aussi les apôtres et ceux qui les suivent offraient-ils la messe sans toutes les cérémonies extérieures et prières que nous avons aujourd'hui. D'après la tradition des anciens, cette messe ressemblait à ce que nous voyons aujourd'hui le jour du vendredi saint avec cependant en plus le commémoraison de la passion : elle comprenait ainsi cette commémoraison, l'oraison dominicale, la fraction et la communion. *Ibid.*, xxi, col. 944 AB. A ces prières et cérémonies essentielles les Grecs et les Latins ajoutèrent ensuite ce qu'ils jugèrent convenable.

Après l'assertion de Walafrid concernant le noyau central de la liturgie primitive, on ne peut voir dans l'intervention d'Alexandre I^{er} au sujet du canon, telle qu'il la comprend, qu'une prescription spéciale pour mieux ordonner la partie de la messe qui commémore la passion et non une insertion absolument nouvelle de cette commémoraison dans le canon. *Ibid.*, xxi, col. 949.

2. *La messe contemporaine.* — Walafrid décrit au c. xxii de son œuvre la messe telle qu'il l'a sous ses yeux. C'est la messe romaine. L'action ou canon en est la partie essentielle. On appelle cette partie *action*, parce qu'on y fait les sacrements du Seigneur, *canon*, parce qu'on y trouve la norme régulière de la confection de ces sacrements. xxii, col. 950 A. La messe légitime est celle où assistent le prêtre, le répondant, l'offrant, le communiant : la composition des prières de la messe l'implique et le démontre. Notre auteur connaît cependant des messes dites par le prêtre seul, sans servant, sans assistant ; on peut penser, dit-il, que dans ces messes, que l'on appellera plus tard *solitaires*, il y a comme coopérateurs ceux pour qui le sacrifice est offert, ou les fidèles censés présents dont le prêtre tient la place lorsqu'il dit certaines réponses, xxii, col. 951.

Mais la réflexion théologique de l'auteur se concentre sur deux problèmes que pose la pratique de l'époque : la multiplication des oblations et des messes.

Multiplication des oblations. — Le mouvement de piété qui entraînait depuis longtemps les fidèles à demander qu'on célébrât des messes à leur intention spéciale paraît s'être amplifié encore à l'époque de Walafrid Strabon. Celui-ci nous apprend, en effet, que de son temps certains fidèles plus attentifs au nombre des oblations qu'à leur valeur salutaire, passaient d'une messe à l'autre pour présenter autant d'offrandes qu'ils voulaient recommander d'intentions. xxii, col. 948. Il blâme ceux qui font ainsi leurs oblations *inordinale*, et rappelle qu'il vaut mieux assister à la messe tout entière que d'y faire une offrande et partir sans attendre la fin : agir ainsi, c'est laisser son offrande inachevée.

Multiplication des messes. — La multiplication des oblations entraînait la multiplication des messes ; plusieurs prêtres se mirent, en effet, à dire deux ou trois messes par jour pour satisfaire aux demandes

des fidèles et à leur propre dévotion. Tous cependant n'agissaient point ainsi et certains s'en tenaient à une seule messe par jour. Cette pratique variée impliquait des appréciations théologiques différentes sur la valeur de la messe. Walafrid les analyse fort bien : « Certains, dit-il, ne célèbrent la messe qu'une fois par jour, pensant que ce seul souvenir de la passion suffit à toutes les nécessités ; d'autres jugent plus convenable de réitérer, deux, trois et même autant de fois qu'ils le peuvent dans ce même jour, croyant fléchir la miséricorde de Dieu d'une manière d'autant plus efficace qu'ils célèbrent plus souvent ce mémorial de la passion du Sauveur. Ces derniers s'appuient probablement sur l'usage de l'Église romaine qui dit deux ou trois messes dans une même solennité, comme cela a lieu dans le jour de la Nativité du Seigneur et aux fêtes de quelques saints. En quoi, je ne vois rien d'absurde. » xxi, col. 943. A cette occasion, il rappelle d'une part l'exemple du pape Léon III († 816) qui disait quelquefois sept ou neuf messes par jour, et d'autre part celui de saint Boniface († 755) qui ne disait qu'une messe par jour : c'étaient deux hommes également recommandables. Aussi Walafrid reconnaît-il à chacun la liberté d'agir suivant sa conscience. xxi, col. 943.

Même jugement large et nuancé sur la croyance à la nécessité d'une intention spéciale exclusive pour obtenir les grâces spéciales demandées. Ce serait, pense-t-il, une erreur assez grave de croire que l'on ne peut recommander ensemble à la messe toutes les intentions de ceux pour qui on offre le sacrifice, comme si, pour obtenir les grâces demandées, on devait nécessairement offrir une oblation particulière pour une intention spéciale, prier uniquement pour les vivants ou pour les morts, car nous savons, dit-il, la valeur universelle du sacrifice de la messe. xxii, col. 948. Affirmer le contraire eût été condamner la pratique de l'intention collective des offrants reçue dans l'ancienne Église. Les commentaires des *Expositio missæ*, y compris celui de Florus, ne connaissent encore que celle-là.

Mis en présence du courant de piété qui pousse de plus en plus les fidèles à se persuader qu'on obtient plus sûrement les grâces pour lesquelles une messe est offerte exclusivement, Walafrid ne le condamne pas, mais le comprend, pourvu qu'il s'inspire de la dévotion, et non d'une méconnaissance de la valeur universelle du sacrifice. *Quod si cui placet pro singulis singularim offerre, pro solius devotionis amplitudine et orationum augendarum devotione id faciat, non autem pro stulta opinione qua putet unum Dei sacramentum non esse generale medicamentum.* xxii, col. 948. La même conscience de la portée générale de la messe lui fait rappeler que le sacrifice de l'autel n'est point seulement utile à ceux qui offrent et communient, mais à leurs amis qui partagent leur foi et leur dévotion. xxii, col. 951.

Ainsi, au moment où se multipliaient de plus en plus les oblations et la célébration des messes privées, où l'on avait tendance à ramener la piété eucharistique à des vues trop individualistes, Walafrid sut-il opportunément rappeler le principe de la portée générale du sacrifice chrétien, mettre en garde la piété des fidèles contre les déviations faciles, et marquer l'accord essentiel du nouveau courant avec les principes traditionnels qui inspiraient l'usage reçu communément jusqu'alors des intentions collectives.

Nous verrons comment l'usage de dire plusieurs messes par jour, afin de satisfaire aux demandes des fidèles, entraînera des abus à l'avenir et sera combattu alors par l'Église. Mais un usage déjà pratiqué au temps de Walafrid se perpétuera et sera de plus en plus accrédité dans l'Église : celui d'offrir chaque messe

pour une intention spéciale, et de recevoir pour cette intention une offrande en nature ou en argent.

V. LA CONTROVERSE EUCHARISTIQUE DU IX^e SIÈCLE. — Le traité *De corpore et sanguine Domini* de Paschase Radbert, abbé de Corbie en Picardie († 851 ou 860) marque une date importante dans l'histoire du développement théologique de la doctrine eucharistique.

A l'art. EUCHARISTIE on a souligné cette importance pour l'histoire du dogme dans son ensemble; il reste à en montrer la portée pour la théologie du sacrifice de la messe. Sans doute, la question qui se pose au milieu du ix^e siècle ne vise pas directement le saint sacrifice; il s'agit de marquer la part de vérité et de figure qui se trouve dans le mystère chrétien, de savoir si le corps eucharistique est identique au corps historique du Christ. Mais qui ne voit que, plus on insistera sur l'aspect vérité de ce mystère, plus aussi l'on mettra en valeur le réalisme sacrificiel du mystère, plus au contraire on insistera sur son aspect figuratif, sur la distinction entre le corps eucharistique et le corps historique, sur la présence *in virtute* ou *in potentia verbi*, plus aussi l'on glissera vers une conception symboliste dynamiste de la messe?

Tandis que Paschase avec Hincmar, en utilisant largement l'héritage du passé, en complet accord avec la liturgie et la piété de tous, vont préciser et développer la conception réaliste du sacrifice de l'autel, d'autres auteurs, Ratramne, Raban Maur, l'auteur anonyme des *Dicta cufusdam sapientis*, P. L., t. cxii, col. 1510-1518, Jean Scot Érigène, Druthmar, vont s'opposer aux idées proposées par Paschase et défendre une conception du sacrifice de la messe plus ou moins apparentée à un symbolisme dynamiste. Cette controverse n'aura de conclusion dogmatique qu'au xi^e siècle avec la condamnation de Béranger. Nous en suivrons la répercussion jusque-là. Nous marquerons aussi les réactions réciproques de la doctrine et de la piété à cette époque.

1^o Début de la controverse. — 1. Paschase Radbert; sa doctrine surtout d'après le *DE CORPORE*. — L'abbé de Corbie est à la fois un continuateur et un initiateur.

Comme ses prédécesseurs, Alcuin, Amalaire et Florus, il ne veut point faire œuvre personnelle; comme eux il utilise l'œuvre du passé. A son disciple Placide, en exposant sa méthode, il énumère les docteurs catholiques dont il a reproduit la lettre ou l'esprit, utilisé l'enseignement : Cyprien, Ambroise, Hilaire, Augustin, Jean Chrysostome, Jérôme, Grégoire (le Grand), Hésichius. Bède, *De corp.*, prol., P. L., t. cxx, col. 1268.

Il ne se contente point cependant de récapituler le passé, il inaugure un nouveau genre littéraire qui donne plus à la réflexion théologique et à la synthèse que les anciennes expositions de la messe. Le *De corpore* est le premier d'une longue série d'ouvrages qui cherchent à donner l'intelligence du mystère non plus en glosant plus ou moins littéralement les prières de la messe, mais en synthétisant la pensée des Pères autour des problèmes qui sont alors agités.

Deux questions visent directement le sacrifice : *Quid sit inter immolationes veterum figurasque legalium et inter sacramentum corporis et sanguinis?* v, col. 1280, 1281. *Quid necesse fuerit quod semel gestum est in re, Christum quotidie immolari, vel quid boni tribuant hæc mysteria digne accipientibus?* ix, col. 1293-1294. — Si l'on ne trouve point chez Paschase la question du sacrifice traitée dans son ensemble, il est facile cependant de dégager sa conception sacrificielle tant du *De corpore* que de ses œuvres postérieures : *Expos. in Matth.*, l. XII, c. xxvi, *ibid.*, col. 875 sq.; *Epist. ad Frudegardum*, *ibid.*, col. 1351-1366. Pour y réussir il faut d'abord rappeler les principes directeurs de sa théologie de la messe,

envisager ensuite à leur lumière le mystère de l'autel comme une œuvre divine, et comme une réalité complexe à double aspect.

a) *Principes directeurs de sa théologie de la messe.* — La théologie de Paschase sur ce point est dominée par sa conception d'ensemble sur la théodicée et les réalités sacramentelles.

Le principe générateur de sa doctrine, mis en relief dès la première page de son traité, c'est le dogme de la toute-puissance divine. *De corp.*, I, 1, col. 1268. La messe est une œuvre de cette toute-puissance.

Tout sacrement par ailleurs est une réalité à double aspect : l'un extérieur qui tombe sous les sens, c'est la figure, l'autre invisible qui se cache sous cet extérieur symbolique c'est la vérité. *Illud fidei sacramentum... jure simul veritas et figura dicitur, ut sit figura vel character veritatis quod exterius sentitur; veritas vero quidquid de hoc mysterio interior recte intelligitur aut creditur.* iv, 2, col. 1278. Dans cette perspective, la messe est l'œuvre divine dans laquelle sous la figure de ce qui se passe à l'autel se cache et se révèle à la fois la vérité de l'oblation actuelle de la victime du Calvaire.

b) *La messe œuvre divine.* — En tant qu'œuvre de la toute-puissance divine, elle réclame notre foi comme les miracles de l'Ancien Testament. Dieu l'a voulu et il l'a dit : il n'y a sur l'autel après la consécration, sous la figure du pain et du vin que la chair et le sang du Christ, identique à la chair qui est née de la vierge Marie. I, 2, col. 1269.

C'est l'œuvre de la Trinité tout entière. xiii, 1, col. 1315. Pour la comprendre, il faut l'envisager dans la lumière des œuvres divines : passage de la mer Rouge, conception virginale, multiplication des pains, création. Pour la saisir, il faut la voir à travers la figure qui la signifie. I, 3; iv, 3.

c) *La messe réalité complexe sous son double aspect : figura et veritas.* — a. *Son aspect figuratif.* — Tout ce que l'on voit à l'autel, matière du sacrifice, action du prêtre, tout a une fonction figurative.

Le double symbolisme des éléments constitutifs du sacrifice, soit par rapport au corps et au sang du Christ, soit par rapport au peuple fidèle est exposé d'après les Pères au c. x : *Cur in pane et in vino hoc mysterium celebratur?* Quant au mélange de vin et d'eau, c'est pour nous figurer la passion, l'eau et le sang sortis du corps du Christ que les Apôtres ont institué ce rite. xi, 1, col. 1307.

L'action du prêtre à l'autel est, elle aussi, figure de ce qui s'est passé sur la croix et de ce que fait encore aujourd'hui le souverain prêtre à l'autel. Sans doute c'est le prêtre visible qui bénit, fait action de grâces, immole, rompt le pain consacré, le distribue aux fidèles, mais son action n'est que figurative et secondaire; derrière lui, il faut voir l'action divine du souverain prêtre dont il est l'instrument. Ainsi, dans la consécration, n'est-il qu'un interprète : *Sacerdos non ex se dixit quod ipse creator corporis et sanguinis esse possit, quia si hoc posset, quod absurdum est, creator creatoris fieret.* xii, 2, col. 1312. Ainsi dans la distribution de la communion n'est-il qu'un figurant derrière lequel le vrai prêtre agit et discerne les bons et les mauvais communians. viii, 3, col. 1288.

C'est encore l'aspect figuratif qui est mis en relief lorsque Paschase parle d'immolation mystique : *Christus mystice immolatur.* ix, 1, col. 1294. Cette immolation mystique s'oppose à l'immolation en soi qu'elle commémore. « Lorsque nous confessons, dit-il, que le Christ est immolé chaque jour en mystère, cette affirmation se rapporte à ce qui est célébré sous forme de sacrement, et qui n'a été réalisé qu'une seule fois, savoir lorsqu'il a été immolé en personne pour le salut du monde. La mort du Christ n'est pas réitérée

en fait, mais il est immolé chaque jour en mystère afin que nous recevions dans le pain ce qui a été suspendu à la croix, et dans le calice ce qui a coulé du côté du Christ. » *Epist. ad Frudeg.*, col. 1353. Voir aussi *De corp.*, ix, 1, 6, col. 1293, 1297. Par quelle partie de la messe est figurée à l'autel l'immolation du Calvaire? Il ne paraît pas que Paschase se soit posé la question. Tout au plus peut-on conclure d'un passage du *De corpore*, xix, 3, col. 1328, qu'il met en rapport la consécration avec l'idée de production du Christ à l'état de victime apparemment immolée. Mais ici sa pensée va plutôt à la figuration de la passion par le calice dont le contenu fait penser au sang répandu : *sanguinis vero in calice ac si in passione fusus est*. Il n'établit point de rapport entre le calice du sang et le corps juxtaposé. Aussi faut-il conclure, avec M. Lepin, que l'idée d'une immolation figurée par l'acte de séparation du corps et du sang est loin de l'esprit de Paschase.

b. *Son aspect réel et divin.* — Derrière le prêtre visible et l'ensemble des rites extérieurs, il faut voir par la foi la vérité qui se cache. iii, 2, col. 1275. Cette vérité c'est le corps et le sang du Christ identiques avec son corps historique, c'est la personne du Verbe incarné, prêtre, victime, autel du sacrifice eucharistique.

Le Christ est le prêtre véritable du sacrifice chrétien dans la vertu de l'Esprit. C'est le souverain prêtre selon l'ordre de Melchisédech qui consacre, crée, offre, distribue la victime à l'autel et interpelle pour nous. Ce rôle se manifeste surtout à la consécration : celle-ci est le point culminant de la messe; elle s'opère *in sacerdotio Christi*. xii, 1, col. 1311.

Vue par rapport au Christ qui l'opère par sa parole dans la vertu de l'Esprit, elle est une création : *in verbo et virtute Spiritus Sancti nova fit creatura in corpore creatoris ad nostræ reparationis salutem*. xii, 3, col. 1312; cf. iv, 1, col. 1277. Efficace comme la parole : *crescit et multiplicamini*, la parole divine accompagnée de la bénédiction et de la fraction produit une nouvelle créature. xv, 1, 2, col. 1322, 1323, et *Exp. in Matth.*, l. XII, c. xxvi, col. 892.

C'est dans la vertu de l'Esprit que s'opère cette œuvre semblable à l'Incarnation : *Voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter creari, creando vero quotidie immolari, ut sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem corpus et sanguis consecratur*. iv, 1, col. 1277. Du point de vue des éléments qui reçoivent l'action divine, cette opération est une conversion radicale du pain et du vin au corps et au sang du Christ. xx, 2; xv, 1, col. 1330, 1322 et passim.

Le rôle du Christ prêtre s'affirme aussi dans la communion. On ne peut recevoir la chair du Christ que de sa main, la prendre que là où elle est, sur l'autel de son corps. viii, 1, 3; xiii, 1, col. 1286, 1288, 1311. Comme prêtre enfin Jésus-Christ s'offre actuellement à l'autel et interpelle pour nous : *Se Patri offerendo, idcirco exorator intervenit*. viii, 8 col. 1293.

Le Christ victime. — Au terme de l'action sacerdotale du souverain prêtre à la messe, il y a le vrai corps et le vrai sang du Christ identique à son corps historique, produit sur l'autel pour y être offert et vraiment immolé quoiqu'en mystère. C'est la thèse centrale de Paschase. Voir ii, iv, v, vii et x.

La messe est la répétition de l'oblation du Calvaire, quoique celle-ci seule soit rédemptrice. ix, 1, col. 1293. Quoiqu'il n'y ait pas d'immolation suivie de mort à l'autel, il y a cependant une véritable immolation *in mysterio* : *non enim cum moritur, sed tamen in mysterio veraciter immolatus in ablutionem delictorum comeditur*. ii, 3, col. 1274.

Le mystère eucharistique ne mérite proprement ce nom qu'à condition qu'il y ait à la messe une mise en état de victime de la chose offerte. En fait, on dit que le prêtre immole à l'autel, parce que le Christ est mis à l'état de victime, *victimatur*, soit comme une hostie pour le péché, soit comme un aliment sacrificiel de salut. *Non enim immolatio recte dicitur juxta proprietatem nominis et verbi, nisi et maculatio victimæ consequatur. Attamen in pane isto et vino sacerdos recte immolare dicitur quoniam in eo Christus ut ita fatear, Deo Patri in hac oblatione, ac si hostia pro peccatis nostris seu in cibo salutis victimatur*. *Exp. in Matth.*, xxvi, col. 894 D. Voir aussi *Epist. ad Frudeg.*, col. 1358 C. L'identité de victime à la Croix et sur l'autel crée l'unité d'immolation. *Expositum*, col. 1358 CD.

En quoi consiste cette immolation réelle quoique mystérieuse qui n'aboutit point à la mort de la victime, mais à sa mise en état de nourriture? On peut le déduire de quelques expressions de Paschase. Elles sont d'un réalisme qui tranche sur la tendance des théologiens antérieurs à chercher dans l'eucharistie un rite seulement figuratif de l'immolation sanglante du Calvaire. Ainsi la phrase suivante : *Is qui jam non moritur, adhuc per hanc (hostiam) in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suæ passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus*. *De corp.*, ix, 11, col. 1302 B. A la prendre à la lettre, elle impliquerait que le Christ dans le mystère eucharistique endure de nouveau sa passion, *patitur*.

Ainsi encore les récits de miracles eucharistiques que Paschase présente comme révélateurs du mystère. Tel le prodige où saint Basile est montré au moment de la communion tenant un enfant entre ses mains et le partageant aux fidèles. xiv, 2, col. 1317. Telle l'histoire racontée par l'abbé Arsénus, citée déjà par le pseudo-Germain, d'après laquelle l'ange au moment de la fraction immole le Christ enfant et reçoit son sang dans le calice. xiv, col. 1318-1319.

Toutes ces expressions et images témoignent par elles-mêmes d'un ultra-réalisme. Il faut les corriger sans doute par celles où notre auteur déclare que le Christ a une seule fois souffert dans sa chair, ix, 5, col. 1297 B, que ce qui se passe à l'autel est spirituel, *Epist. ad Frudeg.*, col. 1356 B, qu'il réprouve enfin l'idée d'un partage du Christ en morceaux : *Unus idemque Christus consumi non potest dentibus, nec dividi per partes*. *Ibid.*, col. 1358 A.

De tout cet ensemble de textes il résulte cependant que l'immolation du Christ à l'autel pour Paschase n'est pas seulement figurative, elle est réelle; elle implique une *maculatio*, une mise en état de victime « qui est instituée à ses yeux par le fait que le Christ est rendu présent à l'état de nourriture. Cette façon de concevoir les choses, il faut en convenir, diffère de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent. Elle tranche sur la pensée générale des Pères, telle qu'elle nous est clairement apparue. Elle s'écarte de la tendance qu'ont montré jusqu'ici tous les théologiens, et Paschase lui-même, à chercher dans l'eucharistie un rite proprement figuratif de l'immolation sanglante. » Lepin, *op. cit.*, p. 124.

Le Christ autel du sacrifice. — Prêtre et victime du sacrifice de la messe, le Christ en est aussi l'autel d'où l'on reçoit le corps eucharistique. Pas n'est besoin pour comprendre le sens de la prière, *Jube hæc perferri in sublime altare tuum*, de songer à un mouvement local qui transporterait le pain consacré sur un autel lointain en face de la majesté divine. Dieu et ses mystères sont en dehors de l'espace. *De corp.*, viii, 2, col. 1287 C. Après la consécration, le corps et le sang du Christ, pain descendu du ciel, sont là sur

l'autel. L'autel céleste n'est rien autre chose que le corps du Christ sur lequel sont offerts les vœux de fidèles et d'où l'on reçoit la chair eucharistique. *Ibid.*

Ainsi le corps glorifié du Christ apparaît-il à Paschase comme la source d'où « pullule » par un miracle semblable à celui de la multiplication des pains, de l'huile et de la farine, à celui de la multiplication des individus dans la nature, la chair du Christ à travers les siècles et l'espace. *Pullulat ergo illa ubertas carnis Christi, et manet integer Christus, quia natura manente integra etiam in creaturis, ad jussum ejus cuncta exuberant.* XII, 1, col. 1311 B. Ainsi le corps céleste devenu notre autel, recevons-nous la chair eucharistique qui nourrit tous ceux qui sont dans le corps mystique du Christ. Un tel sacrifice ne peut qu'être éminemment utile aux vivants et aux morts : *Hac enim hostia animæ purgantur, peccata solvuntur, vitia pelluntur, dæmones fugantur, virtutes acquiruntur, salus animarum et corporum possidentur, totus mundus salvatur.* IX, 11, col. 1302 B. Il a pour fin de remettre les fautes quotidiennes, IX, 2, col. 1294 C, de placer dans l'Église un arbre de vie, IX, 3, col. 1295, de nous incorporer au Christ et de faire ainsi l'unité de son corps mystique, IX, 4, col. 1296, de rappeler au monde la mort du Christ et la charité qui est à la base de ce bienfait. *Ibid.*, col. 1297.

Paschase va même jusqu'à parler d'expiation perpétuelle, *cujus sacerdos Christus... expiat et offert se ipsum pro nobis quotidie ante conspectum divinæ majestatis.* XII, 4, col. 1315. Ces expressions ont besoin d'être lues à la lumière de celles où il affirme le caractère exclusivement rédempteur et suffisant de la passion : *Per unam eandemque mortis passionem semel salvaverit mundum.* IX, 1, col. 1293.

De cette analyse on conclura tout naturellement que Paschase, aussi bien pour la théologie du sacrifice que pour celle du sacrement eucharistique, marque une date très importante dans l'histoire de la doctrine catholique. Aussi s'étonne-t-on de trouver chez A. Harnack, ce jugement sommaire : « Rabdert n'est pas le théologien de la messe catholique. » *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3^e édit., t. III, p. 293. Sans doute, il s'est plu à marquer particulièrement les rapports entre l'incarnation et l'eucharistie, comme d'ailleurs saint Ambroise et d'autres l'avaient fait avant lui, mais il a su mettre en non moindre relief les rapports qui unissent la messe à la passion. Par sa thèse centrale sur l'identité du corps eucharistique avec la corps né de la vierge Marie et crucifié, il a été amené à préciser et à développer le réalisme traditionnel, en soulignant l'identité de prêtre et de victime sur la croix et à l'autel.

2. *Courant opposé au réalisme de Paschase : Le symbolisme dynamiste de Ratramne ; Raban Maur ; l'auteur anonyme des Dicta Cujusdam Sapientis ; Jean Scot Érigène ; le moine Druthmar.* — Le réalisme de Paschase n'était pas nouveau : il ne faisait que développer des points de vue traditionnels, affirmés depuis longtemps d'une façon explicite, soit en Orient avec saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, soit en Occident avec saint Ambroise, le pseudo-Eusèbe d'Emèse ; il se faisait l'interprète de la liturgie et de la piété populaire.

Ses idées pourtant ne devaient point trouver un accueil favorable chez certains auteurs qui, impressionnés par une série de textes de saint Augustin où le symbolisme de la messe est fortement affirmé, interprétaient fausement ou inadéquatement la doctrine eucharistique du grand docteur. Ceux-ci s'orientaient dès lors vers une conception purement figurative de la messe.

a) *Ratramne* († 868). — Consulté par Charles le

Chauve sur la question qui divisait alors les esprits, le moine de Corbie écrivit vers 859 son traité *De corpore et sanguine Domini*, P. L., t. CXXI, col. 125-170.

a. *Définitions.* — Pour résoudre le problème, il recherche si l'eucharistie se fait *in mysterio an in veritate*, si elle contient quelque chose de secret soustrait aux yeux du corps, ou si tout s'y passe en pleine évidence, si le corps qui est né de la vierge Marie, qui est ressuscité et qui est assis à la droite du Père, est identique au corps eucharistique ou diffèrent de lui. 4, 5, col. 129-130. Pour répondre à cette question, il définit préalablement les concepts de *figura*, de *veritas* et de *mysterium*.

La *figura* est une chose qui, d'une façon voilée, fait entendre une autre chose plus élevée. 7, col. 130. Ainsi, voulant parler du Verbe nous l'appellerons le pain vivant, la véritable vigne. *Figura* a le sens de signe, similitude ou symbole. — Le concept de *veritas* implique celui d'évidence, de chose manifeste et sans mystère ; ainsi cette affirmation : le Christ est né et a souffert, est *veritas, nuda et aperta significatio*. 8, col. 130. — Tout *mysterium* exclut l'idée d'évidence, de *veritas*. Si le mystère eucharistique ne se fait point *sub figura*, ce n'est plus un mystère. 9, col. 131.

Tout le traité va à montrer que le mystère eucharistique est *figura* et non *veritas*, et à déterminer ce que ce mystère implique comme élément caché, soustrait à la perception des sens. Ratramne le conçoit sur le type de tout sacrement. Or un sacrement comprend une réalité corporelle et une vertu divine qui se cache derrière cette réalité, pour opérer le salut. 48, col. 147. Ainsi l'eucharistie sera-t-elle composée de deux choses : un élément visible qui sera un symbole et une figure, un élément invisible qui sera une *puissance* du Verbe, une *vertu de la substance divine*. 49, col. 147.

Dans cette perspective, l'acte central de la messe, la consécration, demeure encore un acte de la puissance de l'Esprit-Saint, mais semblable à celui qui s'exerce à l'égard de tout autre sacrement : il laisse inchangé dans leur substance le pain et le vin ; il en fait seulement un sacrement, c'est-à-dire un symbole auquel est attachée une vertu divine ; il ne met pas sur l'autel la chair et le sang du Christ, une victime identique à celle du Calvaire, mais il fait de la messe une pure commémoration de sacrifice passé de la croix, une action de grâces pour ce sacrifice. Telle est bien, semble-t-il, la conclusion qui se dégage des textes où Ratramne parle des effets de la consécration et du caractère sacrificiel de la messe.

b. *Conception de la consécration.* — Ratramne emploie des expressions paschasiennes pour marquer l'effet de la consécration, mais il les vide de leur sens réaliste. Il déclare sans doute qu'il n'est pas permis de dire, même de penser, que les éléments consacrés ne sont pas le corps du Christ. 15, col. 134 ; cf. 10, col. 131 ; 25, col. 138. Mais ailleurs il rejette nettement la notion de conversion et de présence substantielle. Pas plus que l'eau versée dans le calice, le vin n'est changé par la consécration : *Si vinum illud sanctificatum... in Christi sanguinem corporaliter convertitur, aqua quoque... in sanguinem populi credentis necesse est corporaliter converteretur... At videmus in aqua secundum corpus nihil esse conversum, consequenter ergo et in vino nihil corporaliter ostensum.* 75, col. 160 ; cf. 19, 90, 12, 14, 15, 16. La relation du pain et du vin sur l'autel au corps et au sang du Christ est la même que celle de l'eau par rapport aux croyants : c'est une relation symbolique de signe à chose signifiée : *Hoc autem quod supra mensam dominicam positum est mysterium continet illius (Christi) sicut etiam identidem mysterium continet populi credentis.* 96, col. 168.

Mais si la consécration laisse inchangés, d'après lui le pain et le vin, elle opère cependant un changement

spirituel. Au terme de ce changement, il n'y a pas qu'un signe nu, mais un *sacramentum*, c'est-à-dire un signe salutaire. C'est un corps et sang spirituel : *Sub velamento corporei panis, corporei vini, spiritale corpus, spiritualisque sanguis existit*. 16, col. 135. C'est quelque chose d'invisible, d'impalpable, d'incorrup-tible, 63, col. 153; c'est une puissance du Verbe : *Potentior ostendit secundum quod habebatur corpus Christi, videlicet secundum quod sit in eo spiritus Christi, id est divini potentia Verbi quæ non solum animam pascit, verum etiam purgat*. 64, col. 153. Ce ne peut-être le corps historique; car nous n'avons pas dans l'eucharistie la *veritas carnis*, mais le *sacramentum carnis*; ce *sacramentum* contient une similitude de la véritable chair; c'est en réalité du pain; en symbole, c'est le corps du Christ : *Hæc vero caro quæ nunc similitudinem illius in mysterio continet, non est specie caro, sed sacramento; siquidem in specie panis est, in sacramento verum Christi corpus*. 57, col. 151. Sur le sens de *species* dans Ratramne, voir Geiselmann, *op. cit.*, p. 211 sq.

La chair qui a été crucifiée et qui est née de la vierge Marie était étendue, faite d'os et de nerfs, unie à une âme raisonnable; la chair spirituelle qui est sur l'autel selon son aspect extérieur n'est point étendue, n'a pas d'âme, *nulla rationali substantia vegetata*; selon qu'elle est source de vie, elle est une vertu, *spiritualis est potentia, et invisibilis efficientia, divinæque virtutis*. 72, col. 159.

La chair eucharistique n'est point la chair ressuscitée : celle-ci était palpable, visible, celle-ci ne l'est pas. 89, col. 165. D'ailleurs le corps eucharistique n'est qu'un gage, qu'une image, annonciatrice de la vérité future. 87, col. 164. Les Juifs au désert ont mangé la même nourriture spirituelle que les fidèles; ils ont été rassasiés de la même chair, mais qu'ont-ils reçue : une vertu du Verbe, *spiritualis Verbi potestas*. 22, col. 137. Dans l'un et l'autre cas, c'est le Christ qui nourrit les croyants par la vertu du Verbe : *Non corporis gustu, nec corporali sagina, sed spiritualis virtute Verbi*. 26, col. 139. D'où la différence totale entre le corps du Christ glorifié et le corps eucharistique : *Apparet itaque quod multa differentia separentur quantum est inter pignus et eam rem pro qua pignus traditur, et quantum inter imaginem et rem cuius est imago, et quantum inter speciem et veritatem*. 89, col. 165.

Radbert n'a point mal compris son compagnon de cloître, ainsi que ses partisans, quand il leur a reproché leur symbolisme dynamiste : *Volunt extenuare hoc verbum corporis quod non sit vera caro Christi quæ nunc in sacramento celebratur. Nescio quid volentes plaudere ac fingere quasi quædam virtus sit carnis et sanguinis in sacramento et non sit vera caro...* *Exp. in Matth.*, xxvi, P. L., t. cxx, col. 1356. Ce sera d'ailleurs pour cette erreur que le livre de Ratramne sera, deux siècles plus tard, brûlé à Verceil; c'est dans ce sens que Béranger se réclamera de lui. Sur l'interprétation de Ratramne, voir Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 1882, p. 633; Vacant, *op. cit.*, p. 32 et 33, n. 2; Geiselmann, *op. cit.*, p. 176 à 218. Dans un sens plus favorable à l'orthodoxie de Ratramne, voir Vernet, art. EUCHARISTIE, col. 1222 sq.; Lepin, *op. cit.*, p. 112, 125 et 141; A. Nägle, *Ratramnus und die heilige Eucharistie*, Vienne, 1903.

c. *Conception du sacrifice*. — Elle résulte des vues générales de Ratramne sur la consécration et l'eucharistie sacrament. Il ne peut y avoir qu'une conception symboliste et dynamiste du sacrifice de la messe.

Pas plus que le peuple croyant, la victime du Calvaire n'est substantiellement sur l'autel; nous n'avons là qu'une pure similitude de la passion. Ratramne prétend l'établir par deux textes de saint Augustin : celui du *De doctrina christiana* et la *Lettre à Boniface*.

Le premier écrit, en commentant l'ordre de manger

la chair du Fils de l'homme, avait dit : *Figura est præcipiens passioni Domini communicandum et fideliter recondendum in memoria quod pro nobis ejus caro crucifixa et vulnerata sit*. Ratramne en conclut que les mystères du corps du Christ sont une commémoration purement figurative de la passion. 33, 34, col. 141. Il tire la même conclusion de la *Lettre à Boniface*. 3^e, col. 143. Ces paroles interprétées à la lumière du contexte montrent que seul le corps dans lequel le Christ a souffert est vérité; le corps eucharistique n'est que symbole ou image. 36, 37, col. 143.

Ainsi, vide de la présence corporelle du Christ qui a souffert, image salutaire, pleine seulement de la vertu du Verbe et non de la substance de son corps, le sacrifice de pain et de vin qu'offre l'Église ne peut être qu'une action de grâces, une commémoration du sacrifice passé, un rappel de l'unique oblation du Calvaire. Cf. 39, col. 144; 90, col. 166. Les sacrifices anciens étaient la figure du sacrifice à venir de la croix, celui de l'autel est la figure de ce sacrifice passé. 91, col. 166. Ce sacrifice de l'autel a pour but de nous rappeler à la mémoire ce qui a eu lieu au Calvaire, et dans ce souvenir de nous faire participer à la grâce rédemptrice méritée par la passion : *In figuram siue memoriam dominicæ mortis ponantur, ut quod gestum est in præterito, præsentī revocet memoriæ; ut illius passionis memores effecti per eam efficiamur divini muneris consortes, per quam sumus a morte liberati*. 100, col. 170. Par cette conception symboliste-dynamiste du sacrifice de l'autel, Ratramne s'écarte nettement du réalisme traditionnel exposé par Paschase.

b) *Raban Maur*. — Hériger de Lobbes classe l'abbé de Fulda parmi les adversaires de la thèse paschasienne de l'identité de la chair historique du Christ et de celle qui est aujourd'hui offerte sur l'autel. *De corpore et sanguine Domini*, P. L., t. cxxxix, col. 179 D.

C'est à bon droit puisque Raban Maur rejette dans le *Pœnitentiale ad Heribaldum* la thèse centrale de Paschase, et renvoie à sa propre lettre à Égil pour l'exposé de sa doctrine. Possédons-nous encore cette lettre? Mabillon l'avait conjecturé et avait cru pouvoir l'identifier avec l'opuscule trouvé sans suscription dans un ms. de Gembloux sous ce titre : *Dicta cujusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Radbertum*. Toutefois Mabillon ne présentait cette identification que comme une conjecture. C'est sur la foi de cette identification problématique que cet opuscule figure parmi les œuvres de Raban, P. L., t. cxii, col. 1510-1518. Déjà A. Vacant avait rejeté d'un mot cette identification : « Cette lettre a été attribuée à Raban Maur, mais ce dernier n'a émis aucune théorie semblable dans la partie authentique du traité de la messe qu'il nous a laissé. » *Op. cit.*, p. 32, n. 1. Geiselmann, par une analyse serrée du style, de la doctrine prédestinienne de l'auteur opposée à celle de Raban, du caractère spéculatif de l'ouvrage, différent de la manière impersonnelle et toute positive de l'abbé de Fulda, semble bien avoir établi l'inauthenticité de cette œuvre. *Op. cit.*, p. 223-240. Il n'y faut donc plus chercher la doctrine positive que Raban opposait à Paschase dans sa lettre à Égil et se contenter de reconnaître notre ignorance sur ce point.

c) *L'auteur anonyme des Dicta cujusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Radbertum*. — Cet opuscule anonyme contient une critique de la doctrine paschasienne et un exposé positif de la pensée de l'auteur sur le sacrifice de la messe. P. L., t. cxii, col. 1510-1518.

a. *Critique de Paschase*. — L'auteur commence par rendre un hommage éclatant à la foi traditionnelle :

tout fidèle doit croire indubitablement que le corps du Christ placé sur l'autel est la vraie chair du Christ ; il le fait en termes empruntés à Paschase et attribués à saint Augustin. *Op. cit.*, 1, col. 1511-1512. Sur ce problème des extraits de Paschase, voir Lepin, *op. cit.*, p. 759-783.

Sa pensée profonde est cependant loin de celle de Paschase : il repousse d'abord la thèse chère à Paschase de l'identité du corps du Christ à l'autel et au Calvaire ; il le fait en s'appuyant sur saint Ambroise et saint Augustin. Il s'étonne de voir mise la thèse paschasienne sous le nom de saint Ambroise. 2, col. 1513. Elle serait d'ailleurs opposée à saint Augustin : celui-ci distingue trois corps du Christ, l'Église, le corps eucharistique et le corps assis à la droite de Dieu. Ce faisant, le grand docteur discute comme si la pensée d'Ambroise ne lui agréait point, *ita disputat beatus Augustinus quasi non ei placuerit quod sanctus dixit Ambrosius*. 3, col. 1513. Ces paroles révèlent chez l'anonyme, pour la première fois à notre connaissance, le sentiment d'une diversité de doctrine entre Ambroise et Augustin.

Il critique ensuite, comme étant d'un réalisme exagéré, les passages où Paschase semble affirmer l'existence d'une réelle souffrance dans la victime de l'autel : *Quoties missarum solemnitas celebrantur, toties Dominum pati prædicat*. 6, col. 1516 et 1517. Il rejette cette thèse comme invraisemblable : de nouvelles souffrances du Christ ne pourraient venir en effet que du prêtre qui sacrifie, du Père qui sanctifie les choses consacrées, du Fils qui vivifie les communicants, de l'Esprit par lequel Dieu crée et consacre, du peuple ou de l'Église, toutes choses inadmissibles. 6, col. 1516, 1517. De telles souffrances d'ailleurs seraient inutiles : une seule passion suffit pour détruire tous les péchés des élus. Point n'est besoin d'imaginer de nouvelles passions pour sauver les réprouvés : le Christ n'est pas mort pour eux. 6, col. 1516. La célébration de la messe ne comporte pas plus de souffrances que la cène. 6, col. 1517. Bien moins encore qu'alors elles sont possibles aujourd'hui : le Christ est impassible. Il n'a souffert vraiment qu'une fois ; bref, notre auteur rejette avec ironie l'idée d'un renouvellement de la passion à l'autel, chaque fois que le sacrement du corps du Christ y est offert. 6, col. 1517.

b. *Conception positive de la messe*. — Toute la conception sacrificielle de notre auteur repose sur la distinction qu'il croit augustinienne du triple corps du Christ, corps eucharistique, corps né de Marie et corps mystique à savoir l'Église. 3, col. 1513.

Le corps eucharistique est l'œuvre du Christ glorifié, souverain prêtre. Par les paroles : « Ceci est mon corps », les éléments eucharistiques deviennent le corps du Christ, 4, col. 1514, sont divinement consacrés. 3, col. 1514. Le Christ, s'il ne souffre pas sur l'autel, veut exercer néanmoins son activité dans la consécration, *consecrando venit vertere*, 7, col. 1517, *verum corpus creare, consecrare*. 6, col. 1517. Au terme de cette activité divine se trouve sur l'autel le corps eucharistique *sumptibile*, qui entre au moment de la prière *Jube hæc perferri* en relation très intime avec le corps glorifié *inconsumptibile* : *Ad illa verba Hoc est corpus MEUM fit corpus Domini, et supplicante sacerdote, corpus Domini sumptibile transfertur in corpus Domini natum de Virgine quod est penitus inconsumentibile*. 4, col. 1514.

Par le fait de cette relation, une vertu du corps du Christ qui vit au ciel est communiquée à son corps qui est sur l'autel pour sanctifier les fidèles qui forment son corps mystique. Voir Vacant, p. 32. Ce n'est point le corps céleste qui nous est donné, mais ce qui est en lui, ce qui vient de lui, tout en le laissant dans son intégrité absolue. 4, col. 1514. C'est, en

d'autres termes, un fruit qui vient de lui et qui est réservé aux seuls élus : *Dat electis tantummodo suis fructum suum*. 3, 4, 5.

Aussi la messe est-elle au centre d'un grand organisme surnaturel : au ciel, le corps glorifié, source de grâces, sur l'autel, le corps eucharistique, moyen et canal de grâces, dans l'Église, le corps mystique, nourri et fortifié par la chair vivifiante ; en haut, la chair *inconsumptibilis*, dans, *invescibilis*, sur l'autel, la chair *sumptibilis*, *data, vescenda, sumenda*, dans l'Église, la chair *corruptibilis, accipiens, vescens, sumens*. Ces trois chairs forment une naturelle unité. 7, col. 1518. Mais cette unité organique est semblable à celle des deux natures dans la personne du Christ, à celle de l'homme et de la femme, qui dans le mariage ne forment qu'une seule chair. C'est dire qu'elle laisse subsister une grande différence entre le corps glorifié du Christ, et le corps eucharistique. Celui-ci n'est pas homme : *Istud non est homo*, tandis que le Christ glorifié est Dieu et homme. Nous aurions ainsi deux grandeurs différentes au ciel et à l'autel : *Aliud specialiter corpus Christi quod sedet ad dexteram Dei, et aliud specialiter istud quod divinitus creatur*. Ces deux choses cependant formeraient une unité dont le principe serait dans la divinité du Verbe qui pénètre à la fois le corps glorifié et le corps eucharistique : *Ob id, non duo sunt corpora sed unum, licet aliud specialiter illud, aliud istud ; quia prorsus adeps ille frumenti id est divinitas Verbi facit ut unum sit corpus agni*. 7, col. 1517. Cf. Geiselmann, *op. cit.*, p. 222-239.

Ainsi donc, malgré ses formules réalistes du début, l'anonyme est bien, comme Ratramne, un adversaire de Paschase et de son réalisme sacrificiel. Comme Ratramne, il aboutit, en prétendant s'autoriser de saint Augustin, à une conception symboliste-dynamiste qui vide le sacrifice de la messe de la présence substantielle du corps glorifié, et ne laisse sur l'autel qu'un *sacramentum* pénétré de la vertu du Verbe.

d) *Jean Scot Érigène*. — Le grand spéculatif, disciple du pseudo-Denys, néoplatonicien de tendance, appelé en France par Charles le Chauve pour être mis à la tête de l'École du palais, a certainement écrit sur l'eucharistie de façon à donner prise à la critique. Voir art. ÉRIGÈNE, t. v, col. 402-434, spécialement, 405, 406 ; art. EUCHARISTIE, col. 1213.

Hincmar, vers 860, lui reproche entre autres choses sa conception purement figurative de la messe. *De prædestinatione*, xxxi, *P. L.*, t. cxxv, col. 296 D. Un autre contemporain, Adrewald de Fleury, écrit un traité *De corpore* contre ses « inepties ». *P. L.*, t. cxxiv, col. 947-954.

Point n'est besoin pour expliquer ces jugements que Scot ait écrit un traité spécial *De corpore et sanguine Domini*. L'opinion au XI^e siècle, sans doute, lui en attribuait un. Mais « le livre qui circule sous son nom au XI^e siècle est certainement le traité de Ratramne ». Voir la preuve de cette identification dans Heurtevent, *Durand de Troarn*, appendice, p. 253-285.

Ce que nous lisons dans les œuvres existantes de l'Érigène, particulièrement dans ses commentaires sur l'*Exposition de la hiérarchie céleste* et sur l'*Exposition de la hiérarchie ecclésiastique*, ce que nous savons de l'orientation générale de sa pensée, ce que nous trouvons dans ses passages eucharistiques suffit à légitimer le jugement d'Hincmar. Sa conception générale de la religion et du salut, une sorte de monophysisme dont il a trouvé le germe dans pseudo-Denys, le porte à minimiser l'importance de l'humanité et par conséquent de la chair du Christ dans l'œuvre rédemptrice, à faire évanouir en quelque sorte l'humanité glorifiée dans la divinité. *In cælest. hier.*, c. iii, *P. L.*, t. cxxii, col. 175 D. Cf. : *Carnem Christi versam jam in spiritum, jam in ipsum Deum, De divis. naturæ,*

I. V, c. xxxviii, t. cxxii, col. 993 B; *humanitas Christi unum cum deitate facta nullo loco continetur, nullo tempore movetur, nulla forma seu sexu circumscribitur. Ibid.*, c. xx, col. 894 B.

D'autre part sa conception sacramentaire l'oriente vers le symbolisme. C'est une erreur, à ses yeux, que de penser que les sacrements ne signifient rien de plus élevé en dehors d'eux. *In cælest. hier.*, c. II, col. 171. C'est au nom de ce principe qu'il attaque probablement Paschase dans le passage suivant : *Quid ergo ad hunc magni theologi Dionysii præclarissimum tubam respondet, qui visibilem eucharistiam nihil aliud significare præter se ipsam volunt asserere, dum clarissime præfata tuba clamet non illa sacramenta visibilia colenda, neque pro veritate amplectenda, quia significativa veritatis sunt. In cælest. hier.*, c. I, col. 140 C.

Dans le même passage, il semble bien se rattacher à une conception symboliste de l'eucharistie. Quelle est, en effet, selon lui la signification de l'eucharistie visible que les prêtres célèbrent tous les jours? Elle est *typica similitudo spiritualis participationis Jesu, quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est, intelligimus. Ibid.* Elle est donc, continue-t-il, le type de la participation de Jésus par la foi, en attendant la participation dans la contemplation.

La messe ainsi comprise est bien, comme Hincmar l'a remarqué, un pur mémorial du Christ, moyen de participation salutaire à Jésus par la foi comme le baptême, mais vide de la présence du vrai corps du Christ. Voir Geiselmann, *op. cit.*, p. 134-142. Par son spiritualisme néoplatonicien et son symbolisme, Scot Érigène mérite d'être compté parmi les adversaires les plus avancés du réalisme traditionnel exposé alors par Paschase.

e) *Druthmar*, moine tout d'abord de l'abbaye de Corbie, puis de Stavelot après 840, écrivit dans ce dernier couvent son *Expositio in Matthæum*. Le commentaire de l'institution de l'eucharistie y est « d'un symbolisme aigu » selon la juste expression de F. Vernet, art. EUCHARISTIE, col. 1215; il suppose chez l'ancien moine de Corbie la même inspiration que chez Ratramne.

La cène y apparaît comme la consommation de l'ancienne alliance, le commencement d'une économie de grâces nouvelles, et d'un nouveau sacrifice. *Exp. in Matth.*, P. L., t. cvi, col. 1476. Ce sacrement est un acte symbolique, évocateur du don du Christ sur la croix et de son amour rédempteur, c'est le lien d'amour qui relie ceux qui restent à l'ami absent : *Deus præcepit agi a nobis transferens spiritualiter corpus in panem, vinum in sanguinem, ut per hæc duo memoremus quæ fecit pro nobis de corpore et sanguine suo, et non simus ingrati tam amantissimæ charitati*, col. 1476 et 1477. Ce qui s'est fait une fois doit être rappelé tous les jours en figure.

En quoi consiste cette figuration de la passion? En ce que, d'abord, par leur nature le pain et le vin sont aptes à signifier les effets de la messe. Le vin, source de joie et de force, figure admirablement l'action divine du sang du Christ. Le pain, réconfort du cœur de l'homme, est bien fait pour être le symbole de l'amour divin, pour mettre sous nos yeux surtout ce pain spirituel de la divinité, source de vie et de mouvement pour tout homme, col. 1476. L'auteur pense ici non au corps du Christ, mais à la divinité omniprésente à toute créature.

Les éléments du pain et du vin remplissent leur fonction sacramentelle, dès qu'ils sont entrés sur l'autel en relation avec le corps et le sang du Christ : ceci se fait par un acte spirituel qui transfère le pain au corps et le vin au sang du Christ. S'agit-il de conversion substantielle? Il ne paraît pas; il s'agit plutôt d'une relation très intime établie entre le pain

et le corps du Christ; *hoc est corpus meum id est in sacramento*. Ainsi *Druthmar* ne parlera-t-il pas d'une manducation du corps du Christ, mais d'une participation toute spirituelle qui établit une inhabitation mystique du fidèle dans le Christ-Dieu : *QUI MANDUCAT CARNEM... hoc est qui manet in me et ego in eo. CUM VIDEBITIS FILIUM HOMINIS ASCENDENTEM UBI ERAT, tunc intelligetis non de carne corporis dixisse, quia caro homini ad manducandum nihil prodest. Manet quis in Deo cujus membrum est, manet ipse in nobis cum sumus templum ejus. Qui perseveraverit hic salvus erit. Exp. in Joan.*, P. L., t. cvi, col. 1517 C. C'est ainsi, sans doute, par cette communion mystique à la divinité, que le nouveau sacrifice n'est point une figure vide, mais une réalité pleine de grâce.

Cette conception du nouveau sacrifice institué par le Christ est certes loin du réalisme traditionnel; son spiritualisme exagéré éclate lorsque le moine de Stavelot, se taisant sur la présence du corps du Christ à l'autel, parle du pain spirituel comme de la divinité dans laquelle hommes et créatures se meuvent et vivent, ou de la communion comme d'une inhabitation de la divinité (et non du corps du Christ) en nous.

Une telle conception a des airs de parenté avec celle de Ratramne et s'explique sans doute par le même milieu, les mêmes influences, le même scrupule exagéré de ne point matérialiser l'eucharistie.

2° *Réplique de Paschase, Hincmar, Adrevald, Haymon d'Alberstadt*. — On se disait donc vers le milieu du ix^e siècle sur la question de l'identité du corps eucharistique avec le corps historique, et cette division entraînait deux conceptions différentes de la messe.

En face de la déviation symboliste-dynamiste, Paschase, Hincmar et Adrevald de Fleury vont défendre la tradition intégrale.

1. *Paschase*, dans l'*Expositum in Matthæum* xxvi, avait déjà devant les yeux ses adversaires : *Audiant qui volunt extenuare hoc verbum corporis quod non sit vera caro Christi, volentes plaudere quasi quædam virtus sit carnis. P. L.*, t. cxx, col. 1356.

Sur la fin de sa vie, il reprenait sa thèse pour la préciser et la défendait dans sa lettre à Frudegarde, qui était hésitant. La raison de ce trouble, c'était, pour Frudegarde du moins, l'autorité de saint Augustin et particulièrement le texte du *De doctrina christiana* que l'on objectait à la thèse de Paschase.

L'abbé de Corbie, sans rien abandonner de sa doctrine, la formula plus nettement encore et l'appuya sur l'Écriture, sur l'autorité des Pères aussi bien d'Augustin que d'Ambroise, enfin sur la raison.

La thèse est formulée en fonction de l'erreur : Le Christ est sur l'autel, *non in figura, sed in re et in proprietate atque in natura, quæ vita naturaliter ut Deus existit, et ideo non virtus tantum, sed proprietas naturæ jure creditur. Epist.*, col. 1362 AB.

Il la fonde sur l'Écriture qu'il ne permet point que l'on minimise. Le Maître n'a pas dit : *Hoc est vel in hoc mysterio est quædam virtus vel figura corporis mei, sed non fidei : Hoc est corpus meum*. Col. 1357 A. Pour fortifier Frudegarde, il demande à saint Augustin des textes qui éclaireront les expressions plus ou moins obscures échappées à la plume du grand évêque. Si Paschase ne fut pas toujours heureux dans son choix, et s'il lui arriva de citer comme texte de saint Augustin des extraits d'un auteur inconnu du viii^e ou ix^e siècle, il faut reconnaître qu'il employa légitimement dans son argumentation un texte très réaliste que l'on trouve dans plusieurs commentaires de psaumes de saint Augustin : *Hoc, inquit, postea biberunt in calice credentes, quod fuderunt in cruce sacraentes*. Col. 1354 Bc. À la lumière de ces textes il fit de la *Lettre à Boniface* et du *De doctrina christiana*, une exégèse conforme au

réalisme, et montra que la doctrine de ces écrits s'harmonisait avec celle de saint Ambroise. Il cita enfin de nouveaux témoignages patristiques bien choisis de Cyprien, Eusèbe d'Émèse, Grégoire, Cyrille d'Alexandrie. De ces témoignages négligés par Ratramne se dégagait une impression puissante de réalisme sacrificiel. Ils seront repris souvent plus tard par les auteurs soucieux de défendre l'idée traditionnelle de l'eucharistie et du sacrifice de la messe. Voir Lepin, *op. cit.*, p. 37-47.

En face de ce mystère de l'autel, Paschase rappelle aussi la part de la foi et de la raison : celle de la foi, recevoir comme les apôtres le mystère jadis institué : col. 1359 A ; celle de la raison : confesser sa faiblesse devant le mystère de l'autel comme devant celui de l'incarnation, col. 1358 B.

Paschase mourut vers 860 sans avoir vu le triomphe de ses idées ; mais ses efforts ne furent pas vains ; en luttant pour la thèse de l'identité du corps historique et du corps eucharistique, il luttait pour la défense du caractère essentiel du mystère de l'autel : l'identité du prêtre et de la victime à la messe et sur la croix. Sans doute, longtemps encore les esprits vont rester partagés sur la thèse de l'identité : chez les uns les deux tendances réaliste et dynamiste coexisteront ; chez d'autres, l'opposition au réalisme persistera ; d'autres se rallieront de plus en plus au réalisme de Paschase : sa position n'avait-elle point pour elle la piété traditionnelle et l'ensemble des témoignages patristiques ? La lutte contre Bérenger sera surtout menée d'après la méthode et les arguments de Paschase, et la condamnation de l'archidiacre de Tours sera la conclusion dogmatique toute naturelle de la lutte engagée sous Charles le Chauve par Paschase en faveur du réalisme du mystère eucharistique.

2. *Hinemar* († 882) ne se contenta point de rejeter comme une nouveauté la conception de Scot sur la messe, pur mémorial de la croix ; à la suite de Paschase et comme lui, il sut faire la synthèse des points de vue d'Ambroise et d'Augustin, et en s'inspirant, non seulement de ces deux autorités, mais surtout de Florus et de Bède, il exposa la doctrine du sacrifice chrétien. Pour lui comme pour Paschase, le Christ est à la fois prêtre, victime et autel du sacrifice chrétien.

Le prêtre éternel identique à la cène, à l'autel et au ciel. — Jésus-Christ dans son incarnation est devenu notre prêtre. Prêtre éternel, il a institué lui-même le mystère de notre foi : *De cavendis vitis*, c. viii, P. L., t. cxxv, col. 913 AB. A l'autel, il continue d'exercer son activité sacerdotale par la puissance miraculeuse de sa parole dans la consécration : *Jesus qui altaribus sacrosanctis inter immolandum, utpote proposita consecraturus, adesse non dubitatur*. *Id.*, c. ix, col. 915 B. C'est Dieu qui consacre par les paroles évangéliques : *Deus enim adest verbis suis evangelicis sine quibus sacramentum non consecratur, et ipse sanctificat sacramentum suum et facit seipsum*. *Id.*, c. x, col. 924 B.

La parole, jadis créatrice, puis source de miracles chez les prophètes et dans l'Évangile, garde le pouvoir de changer la nature du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Col. 917, 927. Aussi, quel que soit le prêtre visible, fût-il schismatique, hérétique ou immoral, s'il respecte la tradition dans la forme du sacrifice, la messe demeure valide, car elle est toujours l'œuvre du prêtre éternel. Col. 924 D. C'est un point de vue opposé à celui de Florus.

Enfin, ce qui se passe à l'autel se raccorde avec ce qui se passe au ciel : là, le Christ prêtre s'offre perpétuellement pour nous. On dirait que le sacrifice terrestre n'est que l'aspect visible du sacrifice céleste où le Christ offre pour nous un holocauste ininterrompu, par le fait qu'il montre sans cesse au Père la chair qu'il a

prise pour nous dans son incarnation. Tous les mots sont à peser dans la formule pleine qui suit : *Non ergo in fletibus, non in actibus nostris, sed in advocati nostri allegatione confidamus, qui pro nobis sine intermissione holocaustum Redemptor piissimus immolat, quia sine cessatione Patris suam pro nobis incarnationem demonstrat. Ipsa quippe incarnatio nostræ est emundationis oblatio. Cumque se hominem ostendit, delicta hominis interveniens diluit, et humanitatis suæ mysterio perenne sacrificium immolat, quia hæc sunt quæ mundat sacerdos pro nobis factus et sacrificium et altare*. *Id.*, c. viii, col. 913. L'idée de sacrifice paraît bien être ici rattachée surtout à l'incarnation.

La victime identique à la cène, sur la croix et à l'autel. — Notre Pâque éternelle, c'est le Christ immolé, *id.*, c. ix, col. 917, que le prêtre éternel consacre sur l'autel. *Hinemar* proclame en termes très réalistes la vérité du sacrifice de l'autel qui renouvelle l'offrande et l'immolation de la passion. *Prædicare occisum et offerte in suo mysterio immolandum, et quotidie pro vobis id est pro peccatoribus mortuum credite*. C. x, col. 922 B.

Ainsi le fidèle vient-il chercher à l'autel le corps tout chaud du crucifié et boire son sang vermeil, *corpus crucifixi in ara crucis torridum sumens, una cum ejus cruore roseo de latere crucifixi profuso*. *Ibid.*, col. 928 A. De là cette conclusion naturelle : dans l'Église pas de vrai sacerdoce, pas de vrai sacrifice en dehors du sacerdoce et du sacrifice propitiatoire du Christ prêtre et victime. *Ibid.*

L'autel du sacrifice chrétien. — C'est l'humanité du Christ : *Altare enim de terra Deo facere, est incarnationem mediatoris adorare*. C. viii, col. 912.

3. *Adrevald moine de Fleury* († vers 878), défendit aussi la vérité du sacrifice eucharistique contre les « inepties » de Jean Scot, dans un traité dont une partie a été publiée par d'Achéry, *Spicilegium*, t. i, p. 150 : *De corpore et sanguine Christi*, reproduit dans P. L., t. cxxiv, col. 947-954. Ce recueil se compose de sentences de Pères, en particulier, de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Grégoire.

4. *Haymon d'Alberstadt* († 853), dans quelques-unes des homélies qui lui sont attribuées, *Homil.*, lxxiii, lxxiv, lxxvi, lxxvii, se montre comme Paschase un témoin du réalisme sacrificiel. Voir surtout *Hom.*, lxxiv, P. L., t. cxxviii, col. 363 C : *Merito idem panis in carnem Domini mutatur, non per figuram neque per umbram, sed per veritatem. Credimus enim quod in veritate caro est Christi*.

3^e *Suites de la controverse paschasienne.* — Les impulsions variées données aux études du mystère eucharistique durant la première moitié du ix^e siècle vont demeurer agissantes après la controverse paschasienne. C'est ainsi que l'ancienne *Expositio missæ* : *Dominus vobiscum* sera rééditée au x^e siècle et corrigée, de façon à marquer les paroles de l'institution comme moment de la consécration, suivant les données de la liturgie romaine. Voir Geiselmann, *Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlschriften*, p. 88, et *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, p. 81. C'est ainsi que l'influence d'Amalaire se perpétuera par l'*Expositio missæ* : *Pro multis*. Voir Wilmart, art. *Expositio missæ* du *Diction. d'arch.*, t. v, col. 1022. Celle de Florus va se continuer par Remi d'Auxerre.

Tandis que les idées de Paschase vont avoir un large écho chez les moines de Cluny, et grâce aux œuvres de Gézon de Tortone, *Liber de corpore et sanguine Domini*, P. L., t. cxxxvii, col. 376-406, et de Rathier de Vérone : *Excerptum ex dialogo confessionali*, c. xv, P. L., t. cxxxvi, col. 403-404, et conclusion, col. 444, la tradition de Ratramne va trouver un disciple et un propagateur dans Aelfric († 1020). La tendance à expliquer la constitution et l'unité du

sacrifice eucharistique non par l'identité de la victime de l'autel et de la croix, mais par l'unité du Verbe omniprésent à toutes les hosties, va se retrouver chez le pseudo-Primasius, Remi d'Auxerre et Hériger de Lobbes. Au seuil du x^e siècle, Gérard de Cambrai utilisera les pensées d'Augustin, de Bède et de Paschase pour défendre la vérité du sacrement et du sacrifice eucharistique contre les cathares. Ces auteurs ne font guère progresser la théologie du sacrifice de la messe; aussi suffira-t-il de signaler ce qu'ils peuvent avoir d'original.

1. *Explication de l'identité du sacrifice de la croix et du sacrifice de l'autel par l'unité du Verbe omniprésent.* — On la trouve dans le pseudo-Primasius, dans un commentaire de l'Épître aux Corinthiens, *P. L.*, t. cxvii, col. 567-577, et dans Remi d'Auxerre.

Ces différents auteurs, à la suite de l'anonyme de la lettre à Égil, ne se contentent point d'affirmer l'unité du sacrifice chrétien, l'identité du sacrifice de l'autel et de celui du Calvaire, de démontrer cette identité par l'unité de la victime toujours la même; ils en cherchent l'explication dans l'unité du Verbe omniprésent : c'est cette unité du Verbe, possédant partout le même corps qui fonde l'unité de sacrifice. Voir Geiselmann, *Die Eucharistielehre*, c. m, § 2, p. 171-176.

Telle est la pensée exprimée par l'auteur inconnu d'un commentaire publié sous le nom de Primasius : *In Epistolam ad Hebræos*, *P. L.*, t. lxxviii, col. 685 sq. *Apertissime ergo animadvertendum est, quia divinitas Verbi Dei, quæ una est, et omnia replet et tota ubique est ipsa facit ut non sint plura sacrificia, sed unum, licet a multis offeratur, et sit unum corpus Christi cum illo quod suscepit in utero virginali, non multa corpora; ... proinde unum est hoc sacrificium Christi non diversa, sicut illorum erant. Nam, si aliter esset, multi essent Christi, quod absit. Unus ergo ubique est, et hic plenus existens et illic; plenum unum corpus ubique habens. Et sicut qui ubique offertur unum corpus est, non multa corpora, ita etiam et unum sacrificium.* Col. 748 B. L'auteur semble déduire ici l'identité du sacrifice chrétien, et son unité, ainsi que l'omniprésence du même corps sur tous les autels de l'ubiquité du Verbe; il n'est pas nécessaire de souligner ce qu'a de défectueux une telle déduction, puisqu'elle implique la confusion entre une propriété particulière à la divinité du Verbe, et le fait miraculeux de la multiplication du corps du Christ.

On retrouve la même idée chez Remi d'Auxerre († 908). Son *Expositio missæ* « vaut surtout par sa dépendance de celle de Florus dans la seconde partie. De plus, elle eut la fortune d'être comprise dans le *De divinis officiis* de pseudo-Alcuin dont elle forme le chapitre xl, et grâce à ce contexte, elle servit assez longtemps à défendre des idées qui perdaient la faveur. » Wilmart, *art. cit.*, col. 1206. La plupart du temps, cet auteur se contente de transcrire le texte de Florus; c'est dans une de ses rares additions à ce texte, qu'il introduit sa théorie des rapports entre le corps eucharistique et le corps historique, même l'explication de ceux-ci par l'ubiquité du Verbe : *Quia sicut divinitus Verbi Dei una est, quæ totum implet mundum, ita licet multis locis et innumerabilibus diebus illud corpus consecratur, non sunt tamen multa corpora Christi, neque multi calices, sed unum corpus Christi et unus sanguis cum eo quod sumpsit in utero Virginis et quod dedit apostolis. Divinitas enim Verbi replet illud quod ubique est et conjungit ac facit ut, sicut ipsa una est, ita conjugatur corpori Christi et unum corpus ejus sit in veritate. De celebratione missæ*, *P. L.*, t. ci, col. 1260.

On retrouve des idées semblables dans le commentaire de la première aux Corinthiens, *P. L.*, t. cxvii, col. 567-575, qui figure dans *P. L.*, sous le nom d'Haymon d'Alberstadt, mais pourrait être de Remi.

Même souci en effet de mettre en relief la vérité du corps qui est offert sur l'autel, *Cum jam licet panis videatur, in veritate corpus Christi est*, col. 572 D; même conception, mais plus explicitement affirmée, de la constitution du corps eucharistique fait de pain et d'une vertu divine : *Panis quem quotidie consecrant sacerdotes in Ecclesia, cum virtute divinitatis quæ illum replet panem, verum corpus Christi est*, col. 572 C; même conception de la divinité omniprésente comme principe d'unité entre le corps eucharistique et le corps historique : *Divinitas enim plenitudo quæ fuit in illo, replet et istum panem, et ipsa divinitas quæ implet cælum et terram, ipsa replet corpus Christi quod a multis sacerdotibus per universum orbem sanctificatur, et facit unum corpus esse*, col. 564 C; même conception enfin de l'unité du corps mystique, fruit de la communion au corps eucharistique. *Ibid.*

Cette théorie, loin d'expliquer comme la tradition le faisait, l'unité du sacrifice chrétien par l'identité absolue de la victime présente sur l'autel avec la victime du Calvaire, présuppose la différence du corps eucharistique et du corps historique, se fonde sur une théorie dynamiste qui supprime en fait la présence du vrai corps du Christ à l'autel, pour n'admettre comme victime du sacrifice chrétien qu'un pain pénétré d'une vertu divine : c'est la divinité même du Verbe qui, immanente par son ubiquité jadis à la victime du Calvaire et maintenant à tous les pains consacrés, unifie par sa vertu omniprésente toutes les hosties du sacrifice chrétien.

2. *Explication de l'unité du sacrifice chrétien par l'identité du corps du Christ offert sur la croix et à l'autel.* — Cette théorie est surtout présentée par Rathier, évêque de Vérone († 974), à la fin de son ouvrage : *Excerptum ex dialogo confessionali*. Rathier y recommande et y transcrit *quædam excerpta ex opusculis ejusdam Paschasii Radberti*. *P. L.*, t. cxxxvi, col. 444 A.

C'est bien, en effet, la doctrine paschasienne de l'identité du corps du Christ à l'autel et à la cène qui se dégage de l'ensemble de ses écrits. *Præloquiorum*, l. III, 16, *P. L.*, t. cxxxvi, col. 231; *Synodica ad presb.*, iv, *ibid.*, col. 557 A : *Qui ergo panis, ipse est agnus, qui agnus, ipse Christus, qui Christus, ipse est Pascha, qui Pascha, ipse pro nobis immolatus*. Il faut noter cependant les hésitations de sa pensée sur l'objectivité du sacrifice des indignes. Touchant l'objectivité du sacrifice dignement offert, point de doute : *Nam de digno oblato sacrificio, quod caro sit nihil hæsito*. Sur l'objectivité du sacrifice des indignes, il avoue sa perplexité. Cependant, appuyé sur les témoignages de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin, il conclut dans le sens traditionnel à une objectivité identique dans les deux cas : *Hoc itaque sensu mihi videtur idem esse hoc sacrificium bono quod malo, digno quod indigno, sed non idem præstare. De contemplu canonum*, I, 21, *P. L.*, t. cxxxvi, col. 510.

On retrouve chez l'évêque de Vérone un écho de la pensée amalarienne sur l'importance du Pater, dans la consécration eucharistique : *Cum vero illa specialissima oratione censeretur oblato populo porrigenda, ubi Deo dicitur : Pater noster*. *Ibid.*, col. 511 A.

Quoi qu'il en soit de ces deux derniers points, il reste que Rathier est un excellent témoin du réalisme sacrificiel de la messe au x^e siècle. Voir dans le même sens Gézon de Tortone, dans le traité cité plus haut.

3. *Explication ultra spiritualiste des rapports du sacrifice de la croix et de celui de l'autel : Thèse de la distinction entre le corps historique du Christ et le corps eucharistique.* — Comme représentant de cette idée, il faut citer Aelfric († vers 1020).

Cet auteur se fait l'écho, à la fin du x^e siècle, de la pensée de Ratramne sur la non-identité du corps

eucharistique et du corps historique du Christ. S'il parle de conversion du pain et du vin *in corpus spirituale*, *in sanguinem spirituale*, *Epist. ad Wulfstanum*, dans J. M. Routh, *Scriptorum ecclesias. opuscula*, 3^e édit., Oxford, 1858, t. II, p. 167-168, il la conçoit à la façon de Ratramme et voit sur l'autel un corps tout différent de celui qui était sur la croix : *Non est idem corpus quo passus est*, dit-il clairement. *Non est corpus Christi corporaliter, sed spiritualiter, non corpus illud quo passus est, sed corpus illud de quo locutus est : Hoc est corpus meum*. Ces phrases et d'autres qui équiparent l'eucharistie avec la nourriture spirituelle du désert révèlent en Aelfric un héritier de la pensée de Ratramme, un théologien qui compromet comme lui la vérité du sacrifice de la messe et son identité avec celui de la croix.

On pourrait relever des tendances semblables dans un traité anonyme du IX^e ou du X^e siècle : *Responsio ejusdam de corpore et sanguine Domini*, publié par L. d'Achéry, *Spicilegium*, Paris, 1723, p. 149 sq., et dans les écrits d'Atton de Verceil, *In Epist. I, ad Corinth.*, XI, P. L., t. CXXXIV, col. 379. Voir Geiselmänn. *Die Eucharistielehre*, p. 263-267.

4. *Essai de synthèse des explications précédentes par Hériger* († 1007). — L'abbé de Lobbes est un esprit conciliateur qui connaît fort bien la controverse suscitée au temps de Paschase, et continuée sous ses yeux touchant la question de l'identité du corps eucharistique avec le corps historique du Christ. Il en voit la portée chez ses contemporains. *De corpore et sanguine Domini*, I, P. L., t. CXXXIX, col. 180 B. Il en sait la complexité à raison de la diversité des opinions des Pères, mais il estime que ces diversités doivent se réduire à l'unité. *Ibid.*, col. 179 et 180. Il en fait connaître objectivement les partenaires principaux, d'un côté Paschase avec l'appui de nombreux Pères et particulièrement de saint Ambroise, de l'autre Raban dans la lettre à Égil et Ratramme avec l'appui de saint Jérôme, et l'autorité de saint Augustin. En faveur de la thèse de l'identité, il cite Ambroise, le pape Léon, Basile (en réalité saint Jean Chrysostome), le pape Grégoire (le Grand); en faveur d'une certaine diversité il apporte le témoignage de Jérôme, de Fulgence et d'Eusèbe d'Émèse (en réalité Fauste de Riez). Loin d'en conclure comme certains de ses contemporains à une opposition de ces autorités, il affirme au contraire qu'elles se complètent. *Hoc dici figurate, et tamen corpus Christi esse in veritate*. *Ibid.*, IV, col. 182 B.

Il ne lui suffit point de marquer l'état de la question, il en propose une solution qui aboutit à un essai d'explication de l'unité de sacrifice de la messe. Cette solution s'inspire tout à la fois de la pensée de Paschase en ce qu'elle affirme l'identité de la chair eucharistique et de la chair née de la vierge Marie, de celle de Ratramme en ce qu'elle ne néglige point l'aspect symbolique du mystère de l'autel, de celle de la lettre à Égil, et de pseudo-Primasius, en ce qu'elle leur emprunte leur formule pour expliquer l'unité complexe et organique des trois corps du Christ. Hériger défend le réalisme traditionnel de Paschase contre les exagérations du symbolisme de Ratramme, *Exaggeratio*, *Codex gandav.* 909, fol. 35 : *O Ratramne, hic pratermisisti : Liqueat, inquit Ambrosius, quod prater naturæ ordinem Virgo generavit, et hoc quod conficimus ex virgine est*. Voir aussi fol. 40, Dümmler, *Neues Archiv*, t. XXVI, p. 755.

Il n'a pas de peine à montrer que les expressions symboliques des Pères ne vont pas contre ce réalisme eucharistique, mais font connaître un autre aspect vrai du mystère : *figura est, dum panis et vinum extra videtur, veritas autem dum corpus et sanguis Christi in veritate interius creditur*. *De corp.*, IV, P. L., t. CXXXIX, col. 182 C.

Il reconnaît cependant que la thèse de l'identité absolue chère à Paschase a besoin d'être expliquée. Il la commente en empruntant les termes de la lettre à Égil (voir ci-dessus, col. 1016) qui insiste à la fois sur l'unité organique des trois corps historique, eucharistique et mystique et sur leurs aspects divers. *Ibid.*, VII, col. 186. Il insiste encore plus loin sur cette *distinctio sacrificii* dans un schéma figuratif, dont il donne l'explication suivante : *Christus inconsumptibilis, invescibilis, dat ab ipso eucharistiam sumendam, vescendam, datam ex ipso; Ecclesia corpus ejus sumens, vescens, accipit ab ipso datam*. *Ibid.*, VIII, col. 186.

Ainsi au sommet et à la source de l'organisme unique de la vie surnaturelle, il y a le vrai corps ressuscité, inséparable de la divinité, au centre le corps eucharistique qui, par le contact mystérieux opéré au *Jube hæc perferri* entre l'hostie et le Christ glorifié, pontife, hostie et autel de sacrifice, devient « connaturel et conforme à celui-ci », puis le corps mystique des fidèles qui, par la communion du corps eucharistique, est établi en connaturalité avec le corps ressuscité. Que la conformité, la connaturalité ou unité du corps eucharistique soit à entendre dans le sens d'une identité mystérieuse de ce corps avec le corps historique du Christ, cela résulte de l'ensemble de la doctrine d'Hériger. Cette identité de la victime de l'autel avec le corps historique du Christ fonde l'unité du sacrifice de la messe.

Pour établir cette unité, Hériger en appelle au témoignage d'un sage : *Sed, ut ait quidam sapiens, non ob hoc plures carnes vel corpora, sicut nec multa sacrificia sed unum, licet a multis offeratur, per loca diversa et tempora. Quia divinitas Verbi Dei, quæ una est et omnia replet et tota ubique est, ipsa facit, ut non plura sint sacrificia, sed unum, licet a multis offeratur, et sit unum corpus Christi cum illo quod suscepit in utero virginali. Vere enim credendum est in ipsa immolationis hora, cælos aperiri et illud angelico ministerio in sublime deportari altare quod est ipse Christus, qui et pontifex et hostia, contactuque illius unum fieri*. *Ibid.*, VIII, col. 187.

« Toutes mes recherches pour identifier cette citation sont demeurées jusqu'à présent sans résultat », écrivait dom G. Morin, au sujet de ce texte, *Revue bénéd.*, 1908, t. XXV, p. 11. Geiselmänn y voit une citation libre de Remi d'Auxerre. *Die Eucharistielehre*, p. 275. Cette citation nous paraît mieux encore s'identifier pour la plus grande partie avec le passage du pseudo-Primasius cité plus haut, col. 1023. Hériger, comme ce dernier, fait reposer son argumentation, en faveur de l'unité du sacrifice chrétien, sur l'ubiquité du Verbe, existant tout entier partout le même, inséparablement uni à un seul corps qui est identique à celui que le Christ a pris dans le sein de la vierge Marie. Par cet appel au principe de l'ubiquité du Verbe, Hériger se rapproche de ceux qui soulignent par ailleurs la diversité entre le corps eucharistique et le corps historique; il reste que, malgré ces explications assez obscures, il est au début du XI^e siècle un témoin de la doctrine traditionnelle défendue par Paschase touchant l'identité du corps historique et du corps eucharistique.

Il se fait aussi le défenseur direct de la doctrine de ce théologien touchant la nature du sacrifice de l'autel; il montre qu'elle n'implique point de nouvelles souffrances et une nouvelle passion du Christ, comme le prétend à tort l'anonyme de la lettre à Égil. *Ibid.*, IX, col. 187.

5. *Défense de la doctrine sur le caractère sacrificiel de la messe contre les cathares* : Gérard de Cambrai et le synode d'Arras. — En dehors des questions d'écoles qui portent sur l'unité et la nature du sacrifice eucharistique, l'activité théologique s'exerce au cours du

x^e siècle, contre des erreurs radicales qui vont jusqu'à rejeter le sacerdoce, la présence réelle et le sacrifice de la messe, jusqu'à demander la destruction des églises et des autels. Raoul Glaber († 1050) nous fait connaître quelques-uns de ces hérétiques exécutés à Orléans en 1022. *Histor.*, l. III, c. vii, P. L., t. cxlii, col. 659.

En 1025, Gérard, évêque de Cambrai, tient contre eux un synode à Arras. Les Actes de ce synode exposent la doctrine de l'Église en face de l'erreur opposée. Les hérétiques prétendent ne reconnaître dans le sacrement de l'autel que ce que les sens nous y révèlent : *nisi quod corporis oculis intuetur, et hoc tanquam vile negotium respicit. Acta synodi Atréb.*, P. L., t. cxlii, col. 1311 D. En face de cette erreur, évêques et fidèles professent que le sacrement du corps et du sang du Christ est le gage de notre rédemption, qu'il contient la même chair que celle qui est née et qui a souffert, que le mystère eucharistique ne peut être consacré que sur un autel saint. *Ibid.*, col. 1312 B.

Les Actes insistent sur le caractère sacrificiel de ce mystère en définissant la messe selon la formule isidorienne. La messe est à la fois le mémorial d'une chose passée et une réalité présente : *Quod quidem sacrificium de pane et vino cum aqua, ineffabili sanctificatione, cruce et verbis illius in altari consecratur dumque passionis et resurrectionis atque in calum ascensionis ibidem salutifera memoria agitur, verum ac proprium corpus ipsius Domini et sanguis verus ac proprius efficitur quamvis aliud esse videatur. Ibid.*, col. 1278 D. Voir aussi, col. 1281 B, le commentaire des mots : *Hoc facite in meam commemorationem.*

L'autel est sacré; c'est l'image du sépulcre du Christ sur lequel le sang du véritable agneau est offert. *Ibid.*, col. 1287 C. Sans doute il y a un mystère en ce que le même agneau, partout offert et consommé, reste intact et vivant; il faut s'y soumettre en croyant fidèle. Les âmes plus sensibles aux choses visibles qu'aux réalités invisibles en trouveront d'ailleurs la révélation dans les miracles eucharistiques. *Ibid.*, col. 1281 sq.

VI. LA CONTROVERSE BÉRENGARIENNE DU XI^e SIÈCLE. — L'activité théologique est excitée au x^e siècle et au commencement du XII^e siècle par la controverse de Bérenger. La doctrine de l'archidiacre de Tours tend à ruiner la conception réaliste du mystère eucharistique; aussi donne-t-elle lieu à de nombreuses réfutations qui vont mettre en un meilleur relief l'idée traditionnelle de la vérité du sacrifice chrétien. Voir art. EUCHARISTIE, col. 1217-1216, et art. BÉRENGER, t. II, col. 722.

1^o Bérenger. — 1. *Origine de sa doctrine.* — « La controverse provoquée par Bérenger n'est que la reprise de la discussion ouverte jadis devant Charles le Chauve. » Batifol, *L'eucharistie*, p. 380.

Bérenger systématise et accentue, en effet, les idées de Ratramne qu'il connaît sous le nom de Jean Scot; tandis que Lanfranc son adversaire est le défenseur des idées de Paschase. « Ingelram de Chartres m'a appris, écrit-il à Lanfranc, un bruit qui court. Il paraîtrait que tu vois avec déplaisir, bien plus, que tu as qualifié d'hérésie les idées de Jean Scot sur le sacrement de l'autel, idées par lesquelles il s'écarte de la manière de voir de Paschase que tu as adoptée.... Examine sans mépris ce que je dis. Si Jean Scot dont nous approuvons les idées eucharistiques te paraît hérétique tu dois également faire des hérétiques d'Ambroise, de Jérôme, d'Augustin, sans parler de tous les autres. » P. L., t. cxi, col. 63. Traduction d'après Heurtevent, *Durand de Troarn*, p. 130. Ainsi, dès le début de la controverse, Bérenger établit ses positions sur la ligne de Ratramne et en appelle aux mêmes autorités que lui.

2. *Sa conception symboliste-dynamiste de l'eucharistie.* — Quoi qu'il en soit des idées précises qu'il soutient alors, il fait l'impression à ses contemporains d'avoir une conception symboliste-dynamiste du mystère eucharistique.

Adelmann de Liège († 1062), dans une lettre *De eucharistiæ sacramento* publiée en entier dans Heurtevent, *op. cit.*, p. 287-303, lui reproche son symbolisme : *De corpore et sanguine Domini sentire videaris... non esse verum corpus Christi... sed figuram quamdam et similitudinem.* P. 288.

Même reproche chez le moine Anastase († 1086) dans une lettre à l'abbé Gérard, *De veritate corporis et sanguinis Domini : post consecrationem panem esse materialiter, et corpus Domini figuratiter tantum et non veraciter.* P. L., t. cxlix, col. 433 C. De même Wolphelme abbé de Brunwiller († 1091), dans une lettre à Méginhard. *De sacram. eucharistiæ*, P. L., t. cliv, col. 413.

Aux yeux de Hugues de Langres († 1051), l'un des premiers adversaires de Bérenger, celui-ci soutient qu'il n'y a sur l'autel qu'une vertu salutaire du corps du Christ, et non identiquement ce corps : le sacrement de l'autel n'est le corps du Christ que *ob solam salutis potentiam, per potentiam simile.* *De corp. et sang. Christi*, P. L., t. cxlii, col. 1327 et 1328. Voir aussi Durand de Troarn dans son *De corp. et sang. Christi*, vers 1058, l. I, P. L., t. cxlix, col. 1377.

D'ailleurs les définitions que donne alors Bérenger du sacrement et du sacrifice dans sa réponse à Adelmann sont toutes orientées vers le symbolisme, par exemple celle-ci : *Sacrificia visibilia signa sunt invisibilium sicut verba sonantia signa sunt rerum.*

3. *Conséquences de cette conception touchant le sacrifice de la messe.* — a) La messe n'implique point la présence sur l'autel de la victime jadis immolée.

Entre le symbole qui est le sacrifice visible et la réalité invisible qu'il signifie, Bérenger met toute la distance du ciel à la terre. En effet, le corps du Christ dans sa réalité n'est nulle part ici-bas, mais seulement au ciel jusqu'au jour du jugement; dire le contraire c'est aller contre les prophéties de David, contre les saints apôtres Pierre et Paul, contre les Écritures authentiques. *De sacra cæna*, éd. Vischer, 1834, p. 157 et 149, etc.

On conçoit que, dans cette perspective, la conception traditionnelle qui voit dans la messe une œuvre miraculeuse de transsubstantiation soit ruinée. Bérenger s'insurge contre cette conception défendue par Lanfranc, au nom même de la justice divine. Il est incompatible avec la religion chrétienne d'admettre la disparition du pain et du vin sur l'autel et l'apparition du corps du Christ. P. 91.

Le sacrifice de l'Église, loin de comporter une disparition des éléments par la consécration, entraîne de ce fait une élévation de ces éléments à une dignité nouvelle, celle de sacrement ou symbole salutaire du vrai corps du Christ qui est au ciel : *Omne quod sacretur necessario in melius provèhi, minime absumi per corruptionem subjecti.* P. 146 et 248. Le canon de la messe témoignerait dans ce sens, p. 277; si le sacrifice de l'autel comportait à un moment donné la disparition du pain et du vin, le Christ ne serait plus le prêtre selon l'ordre de Melchisédech; il n'offrirait plus vraiment le pain et le vin. P. 125.

Ainsi, les éléments du sacrifice, par le fait de leur consécration, deviennent des objets sacrosaints, porteurs d'une vertu divine, p. 127, 230, significatifs par leur similitude d'un objet qu'ils ne contiennent pas, le corps historique du Christ. Le pain de l'autel est la chair du Christ, comme le Christ est la pierre angulaire : *Panis altaris est corpus Christi, eo locutionis dicitur genere, quo dicitur : Christus est summus angularis lapis.* P. 145, 191. Aussi Bérenger défend-il

comme l'expression de la vérité les mots de Ratramne condamnés à Verecille : *quæ in altari consecrantur esse figuram, signum, pignus corporis et sanguinis Domini*. P. 37 et 43.

b) Il n'y a qu'une seule oblation au sens absolu. — Le Christ ne s'est offert véritablement qu'une fois ; le sacrifice de l'Église ne peut être qu'un mémorial par rapport au sacrifice passé : *Una est Ecclesie hostia et non multæ... quia semel oblatum est Christus, sacrificium vero Ecclesie exemplum est sacrificii Christi*. Entendre ces expressions d'un renouvellement par l'Église de l'offrande de la victime présente sur l'autel, jadis immolée au Calvaire, ce serait multiplier le Christ. P. 131 et 191.

Entre les sacrifices de l'Ancien Testament et celui de l'Église, il n'y a d'autre distinction que celle de signes différents ; les anciens étaient le symbole d'une chose à venir ; l'immolation du Calvaire, le sacrifice de l'Église est la commémoration de cette chose. P. 43. Bref le sacrifice de l'Église est un pur mémorial. « Le pain et le vin subsistent après la consécration comme ils existaient avant. Ils sont appelés chair et sang du Seigneur, parce que, célébrés dans l'Église en mémoire de la chair crucifiée et du sang répandu, ils nous rappellent le souvenir de la passion du Seigneur, et en le rappelant nous invitent à crucifier incessamment notre propre chair avec ses vices et ses convoitises. » C'est en ces termes que la théorie est résumée par Lanfranc, *De corp.*, xxii, P. L., t. cl, col. 440.

Dans la logique de cette conception, il n'y a point de place pour une communion réelle au corps et au sang du Christ. Bérenger rejette celle-ci comme un *flagitium* : le sang du Christ nous est proposé dans la communion de la même façon que dans le baptême, *non sensualiter*. P. 222. La communion consiste à se reposer, à se complaire par la foi, par le souvenir dans l'incarnation et la passion du Verbe, *acquiescendo sibi in incarnatione et passione Verbi*. P. 254, 255 ; p. 223, et aussi p. 71, 248. Il y a dans ces textes non seulement toutes les apparences, comme le dit Heurtevent, mais l'affirmation nette et d'ailleurs cohérente avec l'ensemble du système, d'une communion purement spirituelle, à l'occasion de la manducation du pain consacré qui ne contient point, mais symbolise le corps du Christ. Par cette communion, le fidèle reçoit *veræ naturæ Christi virtutem*, mais non le corps du Sauveur. P. 250. Voir Heurtevent, *op. cit.*, p. 213.

Ainsi Bérenger, tout en conservant certaines manières traditionnelles de parler de la messe, les vide de leur contenu. Il fait du mystère de l'autel un pur mémorial salutaire ; par sa conception symboliste, dynamiste, il compromet, bien plus, il détruit la notion traditionnelle de la vérité du sacrifice eucharistique, de l'unité et de l'identité de celui-ci avec le sacrifice du Calvaire.

2° Réponse des théologiens et du magistère ecclésiastique. — En face de Bérenger qui prétend s'autoriser de la dialectique, de l'exégèse et de la tradition des Pères pour rejeter ce qu'il appelle l'erreur de Paschase et du vulgaire, l'Église va réagir par la voix des théologiens et le magistère des conciles.

En dehors des auteurs cités plus haut qui firent entendre la réfutation de la première heure, il faut nommer surtout Durand de Troarn, Lanfranc, Guilmont d'Aversa, Alger de Liège, voir EUCHARISTIE, col. 1218, 1228, 1230 ; Lepin, *op. cit.*, p. 17-20.

Ces auteurs ne se contenteront point d'affirmer la doctrine de la transsubstantiation ; à l'erreur de Bérenger qui fait du pain et du vin le seul objet du sacrifice de la messe, ils opposeront l'affirmation traditionnelle de la présence du Christ sur l'autel comme victime du sacrifice eucharistique, et mettront ainsi en meilleur relief la vérité de ce sacrifice. Ils se préoccupent

aussi de déterminer la part qu'il faut faire à l'élément figuratif et commémoratif dans sa célébration.

1. La vérité du sacrifice eucharistique : Son unité et son identité avec celui de la cène et du Calvaire. — Dès 1048, Hugues de Langres insistait contre Bérenger sur la valeur religieuse de la vérité de la présence personnelle du Christ à l'autel : là se trouve, par un miracle de transformation rapide et invisible, Celui en qui sont toute choses. Il y est comme prêtre, victime, autel et tabernacle. *De corpore et sanguine Christi*, P. L., t. cxlii, col. 1329 et 1332.

Durand de Troarn, comme l'évêque de Langres, est préoccupé de sauvegarder la même doctrine centrale. Dès le début de son *De corpore*, il dénonce le symbolisme de son adversaire. P. L., t. cxlix, col. 1377. Il lui oppose la doctrine réaliste des Pères, Ambroise, Eusèbe, Bède, *non aliqua phantasmatis vacua imagine*, c. xix, col. 1405, *non per cassam veritatis figuram*, c. iii, col. 1382 D.

Par la parole du Christ, le sang qui nous a rachetés est rendu présent sur l'autel, col. 1397 D. L'oblation de la victime du Calvaire peut être répétée sans préjudice pour l'unité et la vérité du sacrifice rédempteur. La chair du Christ n'a-t-elle pas été deux fois offerte par le Christ lui-même, à la cène et sur la croix, la première fois *in sacramento*, la seconde fois *in pretio*? iii, col. 1381.

Par les paroles *Hoc facite*, le Christ n'a-t-il point ordonné de reproduire sur l'autel son oblation : *ut me videre spiritualiter, sentire præsentialiter, habere valeatis indubitanter*? iii, col. 1381. Ainsi a-t-il institué l'unique sacrifice chrétien en vue de la propitiation des péchés : *unicum ac speciale instituit sacrificium quo et Deus mundo propitiatur et mortalis infirmitas quotidianis eum sceleribus ostendens reconciliationem*. ii, col. 1381.

Lanfranc, dans son traité *De corpore et sanguine Domini*, écrit vers 1070, discute avec vigueur les assertions de Bérenger sur le sacrifice eucharistique. Celui-ci avait ainsi décrit la messe : *Sacrificium Ecclesie duobus constat, duobus conficitur, visibili et invisibili, sacramento et re sacramenti; quæ tamen res, id est Christi corpus, si esset præ oculis, visibilis esset sed elevata in cælum sedensque ad dexteram Patris usque in tempora restitutionis omnium cælo devocari non poterit*, cité par Lanfranc, *De corp.*, x, P. L., t. cl, col. 421.

L'abbé du Bec retient la première partie de la définition de Bérenger et en tire une conclusion opposée : la *res sacramenti* sur l'autel est inséparable du *sacramentum*. L'objet du sacrifice eucharistique c'est le corps et le sang du Christ présents à la fois au ciel et sur l'autel. *Ibid.*, xii, xix, col. 422, 435. Penser autrement ce serait aller contre le témoignage de l'Église entière qui atteste la présence du vrai corps du Christ à l'autel et son identité avec celui du Christ au Calvaire. xxii, xxiii, col. 440, 442. L'unité du sacrifice chrétien vient de l'unité de la victime offerte tous les jours et jadis réellement immolée.

Guilmont se fait l'écho des mêmes doctrines dans son *De corporis et sanguinis Jesu Christi veritate in eucharistia libri tres*, P. L., t. cxlix, col. 1427-1494, surtout l. I, col. 1433 et 1434 ; l. II, col. 1455, 1459-60 ; l. III, col. 1473-1474, 1500.

Alger de Liège († 1130) composa son beau traité *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, vers 1120. P. L., t. clxxx, col. 739-856. On y trouve envisagées et examinées avec beaucoup de finesse les différentes questions qui préoccupent alors les esprits sur le sacrement et le sacrifice de l'eucharistie.

a. Vérité du sacrifice de la messe. — Cette question est étudiée au l. II, c. iii : « Pourquoi le sacrifice de l'Église ne consiste-il point dans le seul sacrement

figuratif, ni dans la seule présence réelle du corps et du sang du Christ et pourquoi dans les deux réunis? » Col. 815-821.

La célébration du corps du Christ, répond Alger, n'est point seulement un mémorial vide et une figure. Autrement, la Nouvelle Alliance ne serait point supérieure à l'Ancienne. Le Christ nous apporte la réalité. Col. 816.

b. *Identité de victime et de prêtre à la messe et au Calvaire.* — Notre sacrifice quotidien est le même que celui par lequel Jésus-Christ s'est offert sur la croix, à raison de l'identité de victime offerte, *quantum ad eandem veram hic et ibi corporis substantiam*. I, xvi, col. 786. Cette victime à l'autel ce n'est pas seulement le corps naturel du Christ immolé sur la croix, c'est aussi très véritablement son corps mystique. Alger « traduit cette vérité par une formule remarquable : *In altari, Ecclesia concorporalis et consacramentalis est Christo*. L'Église forme avec le Christ sur l'autel un seul corps et un seul sacrement, et par conséquent une seule oblation. » Lepin, *op. cit.*, p. 143; Alger, *ibid.*, I, xvi, col. 789.

Victime du sacrifice, le Christ universel et éternel est aussi le vrai prêtre du sacrifice eucharistique. III, viii, col. 840, 841. De là l'efficacité de ce sacrifice, même offert par des prêtres indignes.

c. *Efficacité des oblations eucharistiques.* — Le problème se pose de concilier la vérité, l'efficacité, la multiplicité des oblations quotidiennes avec l'unité, la vérité, la suffisance de l'oblation rédemptrice du Christ. Alger le résout en déduisant la similitude d'effets produits à l'autel et au Calvaire de la présence de la même victime : *prorsus eadem hic et ibi nostræ salutis est gratia; hic et ibi vera, sufficiens et semper necessaria, quia hic et ibi idem verus Christus potens est ad omnia*. I, xvi, col. 787 C. Cette phrase veut être lue à la lumière de celle où il affirme la pleine suffisance du sacrifice de la croix : *Licet enim ejus oblatio in cruce semel suffecerit ad omnium salutem et redemptionem*. Col. 787 B.

Autre problème : celui de la valeur des messes offertes par des prêtres indignes. Peu importe pour la validité du sacrifice que le ministre soit bon ou mauvais, catholique ou hérétique et schismatique; l'essentiel est qu'il opère selon les rites le sacrifice que le prêtre invisible consacre. III, ix, col. 842. Comment alors justifier l'affirmation (alors courante) d'après laquelle le schismatique ne consacre pas le corps du Christ? Cette parole, dit Alger, ne se rapporte pas au corps naturel du Sauveur qui est réellement consacré, mais à son corps mystique intégral, tête et membre, dont le schismatique ne peut produire l'unité. Hors de l'Église, il ne peut s'unir lui-même au Christ et à l'Église, *UNIVERSUM corpus Christi, caput scilicet cum membris, non conficit*. III, xii, col. 847 B.

2. *Le caractère commémoratif et figuratif de la messe.* — La vérité du sacrifice eucharistique n'exclut point en lui le caractère de commémoration et de figure que la tradition lui assigne.

Durand de Troarn reconnaît ce caractère à la cène et au sacrifice quotidien qui la renouvelle : véritable oblation de la chair du Seigneur pour la vie du monde, la cène préfigurait sous un signe sensible, *in sacramento*, l'immolation réelle et efficace, *in pretio*, du Calvaire. *De corp.*, iii, P. L., t. cxlix, col. 1381. « Reproduction de la cène, notre sacrifice quotidien consiste donc lui-même en une figuration rétrospective de l'immolation réelle de la croix. Et qui pourrait nier, accorde-t-il à Bérenger, qu'on appelle à bon droit *similitudo* ou *figure* ce qui représente, *repræsentat*, la passion du Fils unique, réalisée une fois pour toutes précédemment? L'auteur en vient à cette formule très remarquable : « Parce que le Christ

ressuscité d'entre les morts ne meurt plus, nous proclamons chaque jour sa mort passée, afin d'obtenir par elle plus promptement la miséricorde du Père. Ainsi ce mystère de salut est à la fois *significatif* de la mort du Seigneur et *productif* de la réconciliation humaine, *mortis dominicæ significativam, reconciliationis humanæ effectivam*. » Lepin, *op. cit.*, p. 105; Durand de Troarn, xi, col. 1392; xvi, col. 1401.

On retrouve chez Lanfranc la même idée d'immolation figurative dans des passages où il commente la lettre à Boniface : « Ainsi lorsqu'est brisée l'hostie, lorsque le sang est versé du calice dans la bouche des fidèles, quelle autre chose est-elle signifiée que l'immolation du corps du Seigneur en croix? » Lanfranc, *De corp.*, xiii, P. L., t. cl, col. 422-423. « De même que l'immolation de sa chair qui est accomplie par les mains du prêtre est appelée passion, mort, crucifiement du Christ, non pour la réalité de la chose, mais pour la signification du mystère, *rei veritate, sed significante mysterio*, ainsi le sacrement de la foi est la foi. » *Id.*, xiv, col. 423-425.

A l'idée d'immolation figurative Lanfranc joint celle de commémoration : « Cette mort est proclamée dans le sacrement du corps du Christ en ce qu'elle est célébrée chaque jour par les fidèles en mémoire de sa mort. » *In Epist. I ad Cor.*, col. 194 B.

De l'ensemble des textes de l'abbé du Bec, il résulte que la représentation de l'immolation sanglante se fait à la communion par la fraction de l'hostie et l'effusion du sang répandu dans la bouche des fidèles. C'est l'idée des Pères, *ibid.*, col. 424. Lanfranc semble y ajouter un symbolisme nouveau tiré du fait que la communion a lieu au corps et au sang pris séparément : *Sumitur quidem caro per se, et sanguis per se, non sine certi mysterii ratione*. *Ibid.*, col. 425.

Guitmond en face des mêmes problèmes et des mêmes objections donne des réponses semblables. La fraction du pain, comme l'immolation du Christ à l'autel, sont des images. *De corp.*, l. I, P. L., t. clxix, col. 1434. L'idée de signe et de figure trouve son application dans la célébration de l'eucharistie, elle est en connexion avec celle de commémoration de la passion. Ce que saint Augustin appelle signe ou figure, ce n'est pas la nourriture de l'autel, mais la célébration du corps du Seigneur. C'est ce que nous croyons, « car toutes les fois que se fait la célébration du corps du Seigneur, nous ne réitérons pas la mise à mort du Christ, *non iterum occidimus*, mais nous rappelons sa mort dans cette célébration et par cette célébration. La célébration elle-même est une sorte de commémoration de la passion du Christ. La commémoration de la passion signifie la passion elle-même. En conséquence, la célébration du corps et du sang du Christ est un signe de la passion du Christ. La célébration de la messe n'est pas la passion même du Seigneur. Elle est par rapport à celle-ci une simple commémoration significative, *significativa commemoratio*. » *Ibid.*, l. II, col. 1455-1456. Ces derniers mots traduisent bien l'idée de Guitmond : celle d'immolation figurative et commémorative.

Alger reprend la même idée et l'expose avec beaucoup de force. Non seulement il la fait valoir « en mettant en opposition vérité et figure, immolation réelle et immolation imaginaire ou représentative », Lepin, p. 107, mais il ébauche la raison profonde du caractère figuratif du sacrifice eucharistique. Tout d'abord, il explique le fait : « que si notre sacrifice est appelé une copie, *exemplum*, c'est-à-dire une figure ou une image, *figura vel forma*, de celui qui a été offert une fois, ce n'est pas que le Christ soit ici essentiellement autre qu'il était là, mais pour montrer que, sur la croix une fois, et sur l'autel chaque jour, il est offert et immolé d'une façon différente, la dans la vérité de

la passion qui l'a mis à mort pour nous, ici sous une figure et une image de cette passion, figure et image telles que le Christ ne souffre plus en réalité, mais seule la mémoire de sa passion est véritablement renouvelée pour nous chaque jour. » *De sacr.*, I, xvi, P. L., t. CLXXX, col. 786. La passion à l'autel est simplement représentée : *quasi pati representatus*, col. 787 D, *non vero, sed imaginario actu*, col. 788 C, *ipso mysterio significante*. I, xviii, col. 793 B.

Où se trouve à la messe cette image expressive de la passion? Dans la fraction du pain, redit Alger de Liège après Remi d'Auxerre, Florus et d'autres. I, xix, col. 795. Mais il va plus loin et pense la trouver aussi dans le broiement du pain, comme dans l'effusion du vin. « Pourquoi, se demande-t-il, la consécration et la communion sous les espèces séparées? — C'est que le Christ lui-même a introduit ce rite dans l'Église, il a consacré et donné à part son corps et son sang pour la division non de sa propre substance, mais du symbole qui devait la représenter; le pain broyé par les dents devant signifier sa chair broyée dans la passion, et le vin répandu dans la bouche des fidèles le sang tiré de son côté. » II, viii, col. 826 A.

De ce caractère figuratif, il recherche la raison : *Cur visibile sacrificium invisibili Deo fiat?* II, ii. *Cur sacrificium Ecclesiae non constet solo sacramento, vel corpore et sanguine sine sacramento, cur utroque?* II, iii. Alger n'en appelle point ici à une notion générale du sacrifice qui impliquerait à titre d'élément essentiel une figure d'immolation; pas plus pour lui que pour ses contemporains le problème de l'essence du sacrifice n'est posé. Il cherche ailleurs sa réponse. L'homme, être corporel et spirituel à la fois, a toujours besoin d'extérioriser son offrande intérieure : le sacrifice visible ne fait qu'exprimer le sacrifice invisible que nous sommes. II, ii, col. 815. La célébration du corps du Christ a besoin de figures, autant pour cacher à nos regards le corps et le sang du Seigneur que pour soustraire à ceux des infidèles nos mystères. Les merveilles qui s'accomplissent sous ces signes exercent notre foi comme les miracles qui parfois les découvrent nous la confirment. Car le sacrifice n'a pas pour fin de nous rendre oisifs, mais de nous faire porter des fruits. II, iii, col. 819. Nous devons d'ailleurs pour participer à cette immolation, figurative de l'immolation passée du Christ, reproduire en nous la passion du Sauveur, par le crucifiement actuel de notre chair. I, xx, col. 797.

Cette conception traditionnelle du sacrifice eucharistique, fait de vérité et de figures, Alger de Liège, comme les autres antagonistes de Bérenger, la défend au nom des Pères et des théologiens : il faut souligner ici avec Lepin, *op. cit.*, p. 20, la « valeur intrinsèque et la partie considérable de l'information fournie par l'écolâtre de Liège sur l'idée du sacrifice eucharistique ». La synthèse qu'il propose est sans doute la plus riche et la plus harmonieuse qui ait été faite alors des divers éléments de la tradition patristique. Elle intègre aussi bien les idées d'Ambroise sur la conversion substantielle, que celles d'Augustin sur le caractère symbolique de la célébration eucharistique et sur l'oblation du corps mystique. Alger fournit ainsi le meilleur commentaire aux décisions prises contre Bérenger en 1079. De ces décisions, comme de ce commentaire, ressort bien nette la même doctrine : par le mystère de la prière sacrée et des paroles du Sauveur, la messe implique une conversion substantielle qui met sur l'autel, pour y être offert sous les signes de son immolation passée, le corps du Christ identique à la victime du Calvaire et cela, *non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturæ et veritate substantiæ*. *Profession de foi imposée à Bérenger*, Denzinger-Ban., n. 355.

VII. RÉSULTATS ACQUIS À LA FIN DU XI^e SIÈCLE.

Les analyses un peu longues qui précèdent nous permettent de résumer brièvement le mouvement doctrinal qui s'est fait du ix^e siècle au début du xii^e et d'en marquer les résultats.

1^o *Existence du sacrifice de la messe*. — Il va de soi, pour les premiers théologiens comme pour les Pères, que la messe est le sacrifice de l'Église. Le jour où certains hérétiques cathares rejettent l'idée de sacerdoce, d'autel et de sacrifice chrétien, ils se verront immédiatement condamnés au synode d'Arras.

Si Bérenger professe de fausses idées sur la messe, il ne rejette point cependant le caractère sacrificiel de celle-ci : elle est pour lui, comme pour l'ensemble de la tradition, le sacrifice de l'Église.

2^o *Efficacité du sacrifice de la messe*. — Que la messe contienne la vertu du sacrifice de la croix, nous communiquons l'efficacité de la rédemption, c'est aussi une vérité qui est admise et soutenue par tous les théologiens de l'époque, même par Bérenger.

3^o *Vérité ou réalité du sacrifice de la messe, son unité et son identité avec celui de la cène et de la croix*. — Les premiers théologiens ont reçu de la tradition antérieure l'affirmation de la réalité du sacrifice eucharistique; ils la proclament, nous l'avons vu, dans leurs ouvrages.

Mais cette vérité va subir une éclipse dans certaines âmes, du jour où sera posée la question de la part de vérité et de figure à reconnaître dans le mystère eucharistique. Ratramne, tout d'abord, en faisant de la célébration du corps du Christ un simple mémorial, vide de la présence substantielle du Sauveur, Bérenger en reprenant cette thèse et en attaquant directement la transsubstantiation et la présence réelle, tendent par le fait à ruiner du même coup la vérité du sacrifice de la messe. De même ceux qui, rejetant l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ, cherchent à expliquer l'unité du sacrifice chrétien par l'unité du Verbe omniprésent à toutes les hosties, compromettent à leur tour cette vérité.

En face de ces erreurs ou de ces obscurcissements, Paschase Radbert et Hincmar au ix^e siècle, les antagonistes de Bérenger au xi^e siècle, établissent la thèse de l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Sauveur et vont, par le fait même, préciser et développer la doctrine de la vérité du sacrifice eucharistique. Ils le feront en insistant sur l'identité du prêtre et de la victime à l'autel, à la cène et au Calvaire.

1. *Le prêtre du sacrifice eucharistique*. — La messe est pour les théologiens de cette époque une œuvre miraculeuse et divine, semblable à celle de l'incarnation et de la création, aux miracles des prophètes, et de l'Évangile : l'action seule du prêtre visible ne peut l'expliquer.

L'auteur de la *Confessio fidei* résume bien la pensée commune en ces mots : « Des yeux du corps, je vois à l'autel un prêtre qui offre du pain et du vin, cependant par le regard de la foi, dans la pure lumière du cœur, j'aperçois le prêtre souverain, le vrai pontife, Notre-Seigneur Jésus-Christ s'offrant lui-même. » *Confessio fidei*, IV, 1, P. L., t. CL, col. 1087.

Mais comment faut-il concevoir l'action sacerdotale que le Christ exerce au cours de la messe? — Certains théologiens, comme Florus, voient surtout cette action du prêtre invisible dans la consécration comme telle, en tant qu'elle est un acte transsubstantiateur, accompli par les divines paroles dans la puissance de l'Esprit-Saint. D'autres, comme Paschase, Hincmar, l'auteur de la *Confessio fidei*, Rémi d'Auxerre, aiment à la considérer dans l'oblation actuelle proprement dite du sacrifice par le Christ lui-même. D'autres, en fin, rapportent plutôt l'oblation eucharistique à l'activité

de l'Église tout entière, qui par ses prêtres offre, sur l'ordre du Christ et avec son pouvoir, le sacrifice du corps et du sang jadis immolés sur la croix. Ainsi Amalaire, Alcuin, Florus, Alger.

Aux yeux des théologiens qui insistent sur l'oblation actuelle du Christ, son activité sacerdotale s'exerce particulièrement au ciel : le sacrifice de la messe leur apparaît comme une réalité divine à double face, l'une symbolique, mystérieuse, celle que nous avons sous les yeux, où le prêtre visible semble avoir la part principale, l'autre où se découvre dans le ciel la réalité du sacrifice chrétien dans l'oblation perpétuelle de la victime du Calvaire. Dans ce sens les premiers théologiens « parlent volontiers de « l'interpellation » toute-puissante du Christ eucharistique, s'offrant à son Père sous le voile du sacrement, comme il le fait à découvert dans le ciel... Au témoignage de l'apôtre, le Christ a été fait à jamais pontife selon l'ordre de Melchisédech, afin d'intercéder pour nous, en s'offrant lui-même à Dieu le Père. Cet accord de notre oblation terrestre à l'oblation du Christ est si essentiel que Paschase s'exprime comme si le sacrifice commençait véritablement d'être offert au *Jube hæc perferri*. » Lepin, p. 132-133.

Hinemar en parlant de cette oblation dira que le Christ céleste offre pour nous un holocauste ininterrompu par le fait qu'il présente au Père la chair qu'il a prise pour nous.

Alger verra signifié, dans la prière *Jube hæc perferri*, le Fils qui dans le ciel offre lui-même le sacrifice au Père, « prêtre, hostie et autel de son oblation ». Même idée dans Adelmann de Brescia, *De euch. sacr. ad Berengarium*, P. L., t. CXLIII, col. 1293.

De la précision ainsi apportée aux textes antérieurs, il résulterait, selon ces théologiens, « que notre sacrifice tient sa valeur propre de l'oblation que le Christ fait au Père de son humanité sainte, marqué d'un certain signe de l'immolation qu'il a voulu subir pour nous », Lepin, p. 135.

De ces conceptions découlent des conclusions toutes naturelles sur le rôle du prêtre visible. Celui-ci est l'instrument, le représentant visible du souverain prêtre : dès lors la valeur du sacrifice eucharistique est indépendante du mérite personnel du ministre. Le prêtre visible est aussi dans l'oblation même le représentant de l'Église tout entière qui offre par lui et en lui son sacrifice. Cette thèse est plus particulièrement chère aux théologiens d'inspiration augustinienne.

2. *La victime du sacrifice eucharistique.* — Le Christ rendu présent sur l'autel est la victime de l'oblation eucharistique, il n'est produit sur l'autel que pour être offert, immolé à la gloire de Dieu le Père et partagé aux fidèles pour se les incorporer.

Les premiers théologiens du ix^e siècle, Alcuin, Amalaire, Florus, l'affirment à l'occasion ; l'identité de victime et l'unité d'hostie à la cène, à la croix et à l'autel est pour eux la raison qui fonde l'identité et l'unité du sacrifice chrétien avec celui de la croix.

Cette thèse deviendra centrale chez Paschase ; elle sera de nouveau mise en relief par les adversaires de Bérenger. Les paroles suivantes de Lanfranc la résument : *His testimoniis innotescit quod vera Christi caro verusque eius sanguis in mensa dominica immoletur, comedatur, bibatur corporaliter, spiritualiter, incomprehensibiliter*. *De corp.*, XIX, P. L., t. CL, col. 435. Ainsi, grâce à la double controverse du ix^e et du milieu du xi^e siècle, la thèse traditionnelle de la vérité, de l'unité et de l'identité de la victime de l'autel avec celle de la cène et du Calvaire est proclamée et démontrée avec plus de force que jamais. Elle triomphe facilement de l'erreur de Bérenger, qui voudrait réduire le sacrifice de l'autel à n'être qu'un sacrifice de pain

et de vin, pure commémoration de celui de la croix ; elle finit par éliminer l'opinion de ces théologiens qui cherchaient une explication à l'unité du sacrifice chrétien dans l'unité du Verbe omniprésent à toutes les oblations eucharistiques.

Selon la doctrine commune, le corps et le sang du Christ ne sont pas seulement présents sur l'autel ; ils y sont réellement offerts. Le mot d'*oblation* revient sans cesse sous la plume des théologiens pour caractériser le sacrifice chrétien.

Le corps et le sang du Christ y sont aussi immolés, mais d'une façon figurative. La victime de l'oblation eucharistique, c'est le Christ mystique tête et membre, c'est-à-dire la société des saints, l'Église faite hostie une avec son Sauveur. Cette thèse augustinienne est chère à Alcuin, Amalaire, Florus ; elle est développée surtout par Alger. Paschase ne la méconnaît point ; il l'indique sans y insister. On pourrait la retrouver chez la plupart des auteurs étudiés, elle est traditionnelle.

4^e *Caractère figuratif et commémoratif du sacrifice de la messe.* — Tout en admettant la vérité du sacrifice de la messe, les premiers théologiens du ix^e au xi^e siècle ont tous reconnu le caractère figuratif et commémoratif de la célébration du corps du Christ. Ratramne et Bérenger n'ont dévié que pour avoir exclusivement mis en relief cet aspect figuratif de la messe.

Si les théologiens de cette époque parlent d'immolation à l'autel, c'est dans le sens d'oblation commémorative et figurative de l'unique immolation réelle du Calvaire. Voir Lepin, p. 98. Les controverses du ix^e au xi^e siècle donneront seulement l'occasion de préciser cet aspect figuratif de la messe : « Tous déclarent hautement qu'il ne saurait être question d'immolation réelle. Tous unanimement, à la suite des Pères, rangent l'immolation de l'autel dans la catégorie des figures ou des signes, les uns la présentent de préférence comme immolation commémorative, c'est-à-dire figure d'immolation passée, les autres comme immolation mystique : c'est-à-dire figure d'immolation simplement réelle ; le plus grand nombre mêlant les deux points de vue d'ailleurs similaires. » Lepin, p. 99. Paschase, nous l'avons vu, ferait exception : il semble bien admettre, comme correspondant à l'immolation figurative qui se voit, une immolation réelle, invisible qui met mystérieusement le Christ sur l'autel à l'état de victime en le faisant notre nourriture.

Quant à savoir en quoi consiste l'aspect figuratif de la messe, nos auteurs répondent à cette question, soit en développant le symbolisme des Pères, en insistant surtout sur la fraction et la communion comme figures d'immolation réelle, soit en suivant le courant créé par Amalaire d'après lequel le canon entier, voire même la messe dans son ensemble, figurent et commémorent la passion du Seigneur.

5^e *Les traits essentiels du sacrifice de la messe.* — La question de l'essence du sacrifice de la messe ne s'est pas posée pour elle-même devant les théologiens que nous étudions. On ne les voit point ranger dans une synthèse bien unifiée les sacrifices de la cène, de la croix et du Calvaire en parlant d'une définition générale du sacrifice. Ils ont utilisé cependant de préférence la définition transmise par Isidore de Séville et, dans la perspective de cette définition, ils ont regardé comme point central de la messe la consécration, car de la chose profane qu'est le pain et le vin celle-ci fait une chose sacrée le corps et le sang du Christ à offrir en commémoration de la passion.

L'idée d'oblation est prépondérante chez tous ces écrivains ; c'est un trait commun qu'ils reconnaissent à la cène, à la croix et à l'autel. La réalité du sacrifice eucharistique n'est pas seulement liée à la présence du corps et du sang du Christ sur l'autel, mais aussi à

l'oblation en vue de laquelle est produite cette présence. Cette oblation est essentiellement relative à l'oblation centrale du Calvaire. L'immolation réelle ou mise à mort du Christ, n'est aucunement requise pour l'ensemble de ces théologiens afin que la messe soit un vrai sacrifice. Nous en concluons qu'elle n'est point pour eux essentielle à un vrai sacrifice. En revanche, la commémoration sensible de l'immolation réelle du Calvaire est bien un trait essentiel qu'ils reconnaissent unanimement dans la messe telle que le Christ l'a instituée. S'ensuit-il que tout sacrifice pour être un vrai sacrifice doive impliquer soit une immolation réelle, soit au moins une immolation figurative? Ils ne le disent point. Ils constatent seulement le fait : au centre de l'économie sacrificielle, il y a l'oblation sanglante du Calvaire; à la cène, il y a oblation de la victime à immoler sur la croix; dans l'Église, il y a oblation de la victime jadis immolée.

Est-il essentiel à la messe que la commémoration sensible de l'immolation passée soit liée à un acte symbolique précis, censé représentatif de cette immolation? Les théologiens de cette époque ne se posent pas la question *ex professo*. A leurs yeux, si la commémoration de l'immolation passée est essentielle au sacrifice de la messe, « elle peut être quelque chose de plus large, de plus général qu'une rite particulier, figurant l'acte proprement dit d'immolation ». Lepin, p. 132. Les uns à la suite d'Amalaire la rattachent à l'ensemble du canon, les autres la voient soit dans la fraction, soit dans la communion. Aucun ne semble incliné à chercher cette commémoration dans la double consécration séparée du corps et du sang du Christ.

En somme les précurseurs de la théologie scolastique ne se sont pas préoccupés de définir les traits essentiels de la messe; ils les ont plutôt décrits, et dans cette description se trouvent enveloppés les éléments d'une définition postérieure.

Dans cette perspective, la messe apparaît essentiellement comme l'œuvre divine du prêtre invisible opérée dans la puissance de l'Esprit par la prêtre visible, organe du Christ et de l'Église. En vertu de l'action efficace des paroles divines, par une merveilleuse conversion du pain et du vin, le corps et le sang jadis offerts en sacrement à la cène, offerts en oblation sanglante et rédemptrice au Calvaire, sont produits sur l'autel pour y être offerts jusqu'à la fin des temps en union avec l'Église, cela en commémoration figurative de l'immolation réelle du Calvaire. Tel est le vrai sacrifice des chrétiens qui est à la fois, par rapport à Dieu, louange, action de grâces, impétration et propitiation pour les vivants et les morts, par rapport à la cène, reproduction du geste du Christ, par rapport au Calvaire, commémoration vivante qui représente, continue et applique chaque jour l'oblation rédemptrice en vue de l'incorporation de tous les fidèles au Christ mystique.

VIII. LES DÉBUTS DE LA SCOLASTIQUE : LE XII^e SIÈCLE. — Au point de vue de la théologie de la messe aussi bien qu'à d'autres points de vue, cette période que nous pouvons arrêter au IV^e concile du Latran (1215) constitue une époque de transition; les influences antérieures, liturgiques et patristiques, continuent tout naturellement à se faire sentir; mais à ces influences du passé s'ajoute un effort nouveau dans le sens d'une élaboration rationnelle de la matière traditionnelle.

Liturgistes, canonistes, théologiens polémistes ou didactiques donnent suivant des méthodes diverses leur concours à cet effort dogmatique.

Sans reprendre ici une étude *ex professo* des principales sources d'information qui a été faite à l'art. EUCHARISTIE, col. 1233-1267, on s'efforcera de dégager

la doctrine qu'elles contiennent en la considérant avant Pierre Lombard, dans l'œuvre du Maître des Sentences, après l'apparition de cette œuvre jusqu'au concile du Latran.

1. Avant Pierre Lombard. — 1. La messe dans les commentaires liturgiques. — Au début du XII^e siècle se fait sentir un renouveau liturgique.

« Deux ouvrages marquent la reprise de ce mouvement : le *Micrologus*, écrit demeuré longtemps anonyme, attribué généralement aujourd'hui à Bernold de Constance († 1100), et le *De divinis officiis* de Rupert († 1135) abbé de Deutz, près de Cologne, l'un et l'autre traitant d'abord de l'ordinaire de la messe, puis des offices de l'année, tous deux dans la ligne tracée par Amalaire. Du traité de Rupert dérive, semble-t-il, l'ouvrage analogue qu'Honoré d'Autun publia quelques années après sous le titre *Gemma animæ*. » Lepin, *op. cit.*, p. 23.

Comme études spécialement consacrées à une explication liturgique et dogmatique de la messe, il faut citer encore la paraphrase remarquable d'Odon de Cambrai († 1113), *Expositio in canonem missæ*, P. L., t. CLX, col. 1053-1070; le *De sacrificio missæ* attribué à Alger de Liège († 1130), P. L., t. CLXXX, col. 853-856; la paraphrase en vers de Hildebert du Mans († 1133), *Versus de mysterio missæ*, P. L., t. CLXXI, col. 1177-1196; le *Liber de expositione missæ*, mis sous le même nom, col. 1153-1176; le bel ouvrage d'Étienne de Beaugé († 1136), *Tractatus de sacramento altaris*, P. L., t. CLXXII, col. 1273-1308; enfin le *De officio missæ*, P. L., t. CXCIV, col. 1889-1896. Dans l'ensemble de ces commentaires la messe apparaît surtout comme l'oblation du Christ avec ses membres dans l'unité d'un même corps, en vue de commémorer en le représentant par tout ce qui se passe sur l'autel le sacrifice de la passion. Les commentateurs aiment à envisager cette oblation sous ses différents aspects : ils disent ce qu'est la chose offerte, qui sont les offrants, par quel acte se fait l'oblation sacrificielle, quel en est le but commémoratif et figuratif, et aussi l'utilité.

a) L'objet de l'oblation. — a. Le Christ, tête du corps mystique. — Tous les liturgistes, en expliquant le canon, affirment que, par une conversion merveilleuse, la chose offerte sur l'autel est non pas le pain et le vin, mais le Christ lui-même. Ils le font cependant avec des expressions différentes qui cachent des conceptions parfois assez diverses.

Odon de Cambrai trouve, pour exprimer la foi traditionnelle, des mots d'une clarté parfaite : *Solum Christi corpus et sanguis est hostia in omnibus benedicta... hostia quæ Deus est...* P. L., t. CLX, col. 1061 et 1062. De même Étienne de Beaugé : *(Christus) quotidie sine vulnere sacrificatur. Ipse sacrificans est et sacrificium hostia et sacerdos, quia Deus est et homo*. P. L., t. CLXXII, col. 1280 D.

Rupert de Deutz, au premier abord, semble affirmer la même chose lorsqu'il dit : *Non ergo solum panem et vinum quæ corporaliter videntur, sed et... Verbum Dei Filium Dei offert sancta Ecclesia*. *De div. off.*, l. II, c. II, P. L., t. CLXX, col. 34. Sa conception du sacrifice eucharistique et de son unité à travers le temps et l'espace, est loin d'être cependant la conception traditionnelle; elle se rattache à celle de l'anonyme auteur de la lettre à Égil, à celle aussi de Rémi d'Auxerre. La matière ou substance du sacrifice est pour lui double : faite d'une matière terrestre et d'une matière céleste, d'un côté le pain, de l'autre le Verbe, c'est le pain déifère, *panis deifer*. Col. 35 C, 40 C.

Ce qui fait l'unité du corps eucharistique et du corps né de la vierge Marie, ce qui constitue ensuite l'unité du sacrifice chrétien, c'est le même Verbe qui autrefois a pris un corps dans le sein de la Vierge, et qui en prend un aujourd'hui sur l'autel en assumant le pain.

Sic Verbum Patris carni et sanguini, quem de utero Virginis assumpserat, et pani et vino quod de altari assumpsit, medium interveniens, unum sacrificium efficit. II, ix, col. 40; cf. II, ii, col. 35.

Quoi qu'il en soit de la multiplicité des hosties, il y a unité de sacrifice : *Unitas Verbi unitatem efficit sacrificii.* *Ibid.* Mais, objectera-t-on, le prêtre qui sacrifie ne participe-t-il pas lui-même à une grâce du Verbe? Entre cette participation partielle et la plénitude qui se répand dans le pain il y a, déclare Rupert, une grande différence. *Ibid.* De cette conception toute dynamique de l'objet du sacrifice découle une conception très spéciale de la communion; elle est comme une irradiation sur nous, à travers le pain et le vin de la vraie divinité et de la vraie humanité du Fils de Dieu : *Vivo flumine super panem et vinum confluente tam veram divinitatem, veramque humanitatem Christi in cælo sedentis et regnantis excipimus, quam veram substantiam ignis a sole, supposita crystalli sphaera exigua, fere quotidie mutare possumus.* II, v, col. 38.

On s'étonne de rencontrer après la controverse bérengarienne une conception aussi équivoque sur l'objet du sacrifice eucharistique. Elle ne pouvait que mériter les critiques de théologiens soucieux de la vérité traditionnelle. Aussi Guillaume, abbé de Saint-Thierry de Reims, releva-t-il justement ce qu'il y avait d'erroné dans cette conception du *corpus sacrificii*, il rappela le fait de la transsubstantiation méconnu par Rupert, dénonça l'impanation qu'impliquait sa théorie, et formula en une lettre, aussi charitable que ferme, la vérité oubliée de l'identité du corps céleste et du corps sacrifié à l'autel. *Epist. ad quemdam mon.*, P. L., t. CLXXX, col. 341-345. Ce n'est donc point sans raison que Baronius, Bellarmin, Vasquez et Suarez ont fait écho à ces critiques d'un contemporain de Rupert.

b. *Le corps mystique du Christ uni à son chef.* — Nos liturgistes interprètent le texte de la messe à la lumière de la tradition augustinienne, et aiment à montrer sur l'autel, à côté de l'oblation du Christ, celle de ses membres. La messe comprend comme élément essentiel la propre et totale oblation du corps mystique.

Honoré d'Autun l'affirme en un langage un peu subtil qui illustre les vues d'Amalaire. Dans le sacrifice grandiose de la société des saints, il distingue différentes sortes d'oblations ou sacrifices : celui des anges et des esprits bienheureux signifié par la préface, celui des innocents, des apôtres, des martyrs, des confesseurs qu'il trouve commémoré dans le canon : c'est sous une forme originale, l'affirmation du caractère universel de l'oblation eucharistique qui a pour but l'union de tous à la tête du corps mystique. *Gemma animæ*, I, LVIII, P. L., t. CLXXII, col. 561.

De même Isaac de Stella « ramasse dans une vaste synthèse où entrent des éléments assurément fort discutables, mais qui ne laisse pas d'ouvrir sur la messe une perspective grandiose, les divers aspects de ce grand mystère de l'Église, prêtre et victime avec le Christ dans une même oblation qui commence sur l'autel eucharistique et se consomme sur l'autel du ciel ». Lepin, *op. cit.*, p. 144. Isaac de Stella, *Epistola de officio missæ*, P. L., t. CCXCV, col. 1890.

b) *Les offrants : le prêtre et les coopérateurs de l'oblation. Les messes solitaires.* — a. *Rôle principal du Christ et de l'Église.* — Les liturgistes aiment à rappeler à l'occasion la doctrine du sacerdoce universel du Christ : c'est au Christ mystique uni à la société des saints que revient à l'autel le principal rôle dans l'oblation. De là le rôle secondaire du prêtre visible : il n'est que le mandataire du Christ et de l'Église.

b. *Rôle secondaire du prêtre visible et des fidèles.* — Puisque le Christ est le vrai prêtre de la messe, peu importe, au point de vue de la validité du sacrifice, la qualité morale de l'instrument qu'il emploie. Tout prêtre catholique, bon ou mauvais, consacre valablement. Les simoniaques, à raison de leur foi intégrale catholique, consacrent valablement eux aussi. Honoré d'Autun, *Eucharistion*, VI, P. L., t. CLXXII, col. 1253.

Comme l'Église aussi a sa part essentielle dans l'oblation, ceux qui sont séparés d'elle ou en dehors d'elle, les hérétiques, les schismatiques, les gentils ne peuvent faire le sacrement eucharistique. Ainsi Honoré d'Autun, *loc. cit.* Cf. Odon de Cambrai : *Non est locus veri sacrificii extra catholicam Ecclesiam. Expositio in canonem*, P. L., t. CLX, col. 1061; Étienne de Beaugé, *De sacr. alt.*, P. L., t. CLXXII, col. 1290.

Ces vues qui exigent l'adhésion au corps mystique du Christ pour offrir le corps eucharistique ne cadrent point complètement avec la doctrine plus nuancée de Paschase et d'Alger de Liège. Elles seront éliminées plus tard.

Mandataire de l'Église à l'autel, le prêtre a normalement des coopérateurs actifs qui offrent avec lui le corps du Christ : *Offerimus vinum et oblatam, ipsi offerunt mentem sanctam et devotam*, dit Étienne de Beaugé, *ibid.*, col. 1288 D.

Le mode de cette coopération a pu varier au cours des siècles. Jadis les fidèles participaient à l'oblation en offrant la farine pour le sacrifice. Lorsqu'on communia moins, le peuple prit l'habitude d'offrir des deniers au lieu de farine et de pain : *Qui tamen denarii in usum pauperum qui membra sunt Christi cederent, vel in aliquid quod ad hoc sacrificium pertineret.* Honoré d'Autun, *Gemma animæ*, I, LXV, P. L., t. CLXXII, col. 565. Selon la pratique et l'esprit de l'Église primitive, on ne célébrait point ordinairement la messe sans l'assemblée des fidèles. Pour des causes diverses, le nombre des assistants diminuait dans la suite. L'auteur du *Micrologus* rappelle qu'il est extrêmement convenable pour que les prières de la messe gardent un sens, que le prêtre célèbre toujours la messe au moins devant deux assistants. Il appuie cette déclaration d'un décret attribué par lui aux papes Anaclet et Soter. *Micrologus*, II, P. L., t. CLI, col. 979.

Cependant, en se fondant sur le principe que le prêtre à l'autel agit comme représentant de toute l'Église, certains liturgistes de l'époque, comme Pierre Damien, Odon de Cambrai, Étienne de Beaugé, montrèrent que la pratique des messes solitaires n'avait rien d'absurde. Odon commente ainsi les paroles du canon : *Et omnium circumstantium.* « A l'origine on ne célébrait point de messes sans l'assemblée des fidèles; mais dans la suite s'établit dans l'Église et surtout dans les monastères l'usage des messes solitaires. Comme il n'y a pas d'assemblée que l'on puisse saluer au pluriel, et comme aussi il n'est pas permis de changer les salutations faites au pluriel, les célébrants se tournent vers l'Église et disent que, dans l'Église, ils saluent les fidèles qui composent l'Église », et peu après, il ajoute : « Selon ce sens, ici par le mot *circumstantes*, on entend tous les fidèles de n'importe quel pays, qui, unis entre eux et au chef suprême, forment un seul et même corps. » *Exposit.*, P. L., t. CLX, col. 1057. Étienne de Beaugé dit très sensiblement la même chose, *De sacr. alt.*, P. L., t. CLXXII, col. 1289.

De ces paroles, résulte clairement que, dans les monastères, on disait parfois la messe sans que personne y assistât, sans même de ministre pour répondre : d'où le nom de « messes solitaires » données à ces offices. Que ce ne fût là qu'une tolérance, « c'est ce que démontrent les décrets canoniques qui, abolissant tout privilège de ce genre, défendent absolument qu'aucun

prêtre dise la messe étant seul et sans quelqu'un qui lui réponde. » Cardinal Bona, *De la liturgie*, t. I, p. 151-155, Paris, 1874.

c) *L'acte essentiel de l'oblation eucharistique*. — Le moment de la consécration est comme l'âme du sacrifice : *Cum ad summi sacramenti verticem, cum ad ipsam perventum est sancti sacrificii mentem, disparet sermo*. Rupert, *De div. off.*, II, VIII, P. L., t. CLXX, col. 39.

La prière *Supplices te rogamus* a pour les liturgistes de cette époque, comme pour leurs prédécesseurs, une importance toute spéciale; elle marque l'acceptation de l'oblation : *Hic oblata, ibi accepta, non mutatione loci..., sed quia Deus est ubique non fit loci mutatione, ut conjungatur Deo de pane iuncta caro... Hostiam perferri in sublime altare quod est nisi oblationem nostram conjungi Verbo, uniri Verbo, fieri Deum, et per eam nos in Deum assumi et vota nostra acceptari*. Odon, *Expos. in canonem*, P. L., t. CLX, col. 1067 A.

En dehors de la consécration normale par les paroles de Notre-Seigneur, le *Micrologus*, à la suite d'Amalaire, reconnaît pour le vendredi saint la consécration par contact : *Nam ordo romanus in Parasceve vinum non consecratum cum dominica oratione et Dominici corporis inmissione jubet consecrare, ut populus possit plene communicare*. XIX, P. L., t. CLI, col. 989. En rappelant les prières prononcées le vendredi saint sur le corps du Christ, Honoré déclare qu'autrefois était ainsi célébrée la messe apostolique. *Gemma*, III, xcvi, P. L., t. CLXXII, col. 668.

d) *Le but commémoratif et figuratif de l'oblation eucharistique*. — Les liturgistes développent les vues d'Amalaire sur le but commémoratif de la messe. Rupert, *De div. off.*, II, x, P. L., t. CLXX, col. 42.

Le canon entier, d'après le *Micrologus*, commémore la passion du Seigneur. Le prêtre y tient les mains étendues moins pour marquer la dévotion de son âme élançant vers Dieu que pour y signifier l'extension du corps du Christ sur la croix. Les cinq conclusions identiques *per Dominum* font penser aux cinq blessures, et l'inclination profonde du prêtre pendant le *Supplices* rappelle le Christ inclinant sa tête pour mourir. XVI, P. L., t. CLI, col. 987. On retrouve le même symbolisme chez Honoré d'Autun, *Gemma*, I, XLVI, P. L., t. CLXXII, col. 558. De même Rupert, *De div. off.*, II, XII, XV, XVI, t. CLXX, col. 43, 45, 46. Celui-ci insiste surtout sur le caractère représentatif des signes de croix.

« Le symbolisme exposé par Rupert est repris d'un bout à l'autre par Étienne de Beaugé qui se contente de le condenser en formules plus nerveuses et plus pieuses. C'est sans doute sous l'influence de ce symbolisme mystique appliqué à la liturgie, que Guillaume de Saint-Thierry allègue comme signes représentatifs de la passion, non seulement la fraction de l'hostie, mais encore l'ensemble des gestes par lesquels le prêtre prend le corps du Sauveur, l'élève, l'abaisse, *fractio, depositio, et elevatio ejus et cætera*. » Lepin, *op. cit.*, p. 120. Cf. Étienne de Beaugé, *loc. cit.*, XII-XVII, P. L., t. CLXXII, col. 1287-1301; Guillaume, *De sacramento altaris*, IX, P. L., t. CLXXX, col. 356.

2. *La messe d'après les canonistes*. — Les grands recueils canoniques de la première moitié du XII^e siècle coordonnent les témoignages les plus autorisés et les plus significatifs de l'époque patristique et de la première époque théologique.

En distribuant ces témoignages en un certain nombre de chapitres pourvus de titres saillants qui guident les recherches et stimulent la réflexion, non seulement les décrétistes constituent une mine très riche « d'autorités » qui sera exploitée par les théologiens, mais ils fixent en quelque sorte les questions qui seront de préférence traitées dans les écoles.

Tandis que les théologiens de l'âge précédent puisaient leurs documents soit dans les manuscrits des Pères, soit dans des chaînes ou des florilèges, soit déjà dans les recueils de Réginon de Prüm et de Burchard de Worms, ceux de l'âge suivant iront chercher dans les œuvres d'Yves de Chartres et de Gratien une documentation de première importance sur l'eucharistie en général, et le sacrifice de la messe en particulier.

Yves de Chartres († 1116), traite de la messe dans le *Decretum* et la *Panormia*.

La deuxième partie du *Decretum* a pour objet le sacrement du corps du Christ et la messe : *De missa et aliorum sacramentorum sanctitate*. Quelques titres de chapitre ont directement rapport à l'idée de sacrifice; ainsi le c. VI : *Non mentiri eum qui dicit Christum impassibilem et immortalem quotidie in sacramento immolari*. On y montre, surtout d'après l'Épître à Boniface de saint Augustin, qu'il ne peut être question à l'autel que d'une immolation figurative. *Decretum*, II, IV, P. L., t. CLXI, col. 136-140. Ainsi le c. IX, qui définit le sacrifice d'après Lanfranc : *Sacrificium Ecclesiæ duobus confici, duobus constare : id est visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine*. *Ibid.*, col. 152-160. Ainsi les c. XI-XV qui traitent de la matière du sacrifice. De même le c. XV qui marque la raison d'être de la commémoration de la passion à la messe.

Plus riche encore, au point de vue de la messe, est la *Panormia*. Les titres suivants mettent bien en relief les questions qui préoccupaient alors les écoles. Ils sont tirés du I. I, *De sacramento eucharistiæ et de celebratione missarum* : c. CXXXVII, *Sacramentum et res sacramenti sacrificium perficiunt*; c. CXXXIX, *Quid significat fractio hostiæ et sanguinis potatio*, (var. *Dum hostia frangitur, passio Christi ad memoriam reducitur*); c. CXL, *Carnis et sanguinis comestio et potatio dominicæ mortis est commemoratio*; c. CXLII et CXLIII, *Quomodo intelligendum est SEMEL IMMOLATUS EST CHRISTUS ET QUOTIDIE IMMOLATUR?* c. CXLIV, *Hostia quæ semel immolata est, in recordatione suæ mortis quotidie offertur*, col. 1075-1077. Il s'agit surtout dans ces chapitres de mettre en relief le caractère commémoratif et figuratif de la messe.

« Quant à la doctrine des Pères, alléguée sur divers points, elle est censée empruntée tout particulièrement à saint Ambroise et à saint Augustin. Mais, sous le nom de saint Ambroise, on trouve cité, c. CXLIV, le célèbre passage du commentaire de l'Épître aux Hébreux que nous savons être de saint Jean Chrysostome. Sous le nom de saint Augustin et avec référence à la lettre de l'évêque d'Hippone à Boniface, on voit reproduit, c. CXLIII, non plus le texte de cette lettre, mais le commentaire qu'en a donné Lanfranc. Comme extrait du livre des *Sentences* d'Augustin publié par Prosper se trouve allégué, c. CXXXIX, un morceau du même Lanfranc. » Lepin, *op. cit.*, p. 29.

Gratien († 1158), dans sa *Concordia discordantium canonum*, traite lui aussi, part. III, dist. II, du sacrifice eucharistique et en expose les sources principales.

Ce sont à peu près les mêmes cadres, les mêmes questions que chez Yves de Chartres. Dist. II, *De cons.*, c. XXXII, P. L., t. CLXXXVII, col. 1745 : *Quid sit sacrificium?* c. XXXVII, col. 1748 : *Dum hostia frangitur, passio Christi ad memoriam redit*; c. LI, col. 1755 : *Quomodo Christus sit immolatus semel, et quomodo quotidie immoletur?* c. LIII, col. 1756 : *Hostia quæ semel oblata est, in recordationem suæ mortis quotidie offertur*; c. LXXII, col. 1767 : *Quotidianum sacrificium non est reiteratio passionis, sed commemoratio*.

Comme à Yves de Chartres, il arrive à Gratien de citer des extraits de Paschase et de Lanfranc sous le nom d'Augustin. Quoi qu'il en soit de l'imperfection de sa critique, sa collection de textes sera « comme

le grenier d'abondance auquel viendront s'approvisionner les siècles suivants ». Lepin, *op. cit.*, p. 70.

3. *La messe chez les théologiens.* — a) *Théologie polémique contre les cathares, vaudois et autres sectes hérétiques : Pierre le Vénérable.* — Tandis que Bérenger s'était contenté de nier la vérité du corps eucharistique du Christ, et avait maintenu, quoiqu'en le déformant, le caractère sacrificiel de l'eucharistie, les partisans de Pierre de Bruys dans la première moitié du XII^e siècle, en arrivèrent à formuler une erreur plus radicale.

Ils niaient la légitimité de l'oblation eucharistique, en affirmaient l'inanité et l'inefficacité pour les défunts. Sur l'histoire de cette erreur voir art. BRUYS, t. II, col. 1151-1156 et art. EUCHARISTIE, t. V, col. 1239-1243. En les réfutant dans son *Tractatus contra Petrobrusianos*, P. L., t. CLXXXIX, col. 719-850, Pierre le Vénérable fut amené à apporter des précisions touchant la définition et la nécessité du sacrifice en général, sa permanence, le caractère relatif et commémoratif du sacrifice eucharistique, son efficacité pour les défunts.

a. *Définition du sacrifice.* — Pierre le Vénérable décrit le sacrifice comme le signe caractéristique de l'attitude religieuse de l'humanité en face de Dieu, principe et fin de toutes choses. *Cum signo sacrificiorum semper suos Deus ab alienis secreverit, cum divinam servitutem ab humanis obsequiis hoc signo discreverit...* Col. 790 B.

Le sacrifice, en effet, est l'acte par excellence du culte dû proprement et uniquement à Dieu. « Par cet acte, dit Pierre, se trouve signifié que l'homme est le sujet de Dieu seul, qu'au-dessus de lui il ne reconnaît, suivant sa condition originelle, que Dieu comme son seul principe et sa fin suprême, qu'il veut se soumettre à lui et lui obéir, comme à son auteur, à son maître, et à son rémunérateur. L'hommage extérieur sert de signe à la disposition intérieure de l'âme qui ne peut être reconnue que par des signes extérieurs. Ainsi se trouve représentée la sujétion totale de l'homme, corps et âme, à Dieu. » Col. 791 D.

Nous avons ici un développement authentique de l'idée augustinienne du sacrifice. Comme le note M. Lepin, « cette définition met à la base du sacrifice la disposition intérieure de soumission et d'hommage, non un acte extérieur et proprement dit d'immolation. Le sacrifice du Christ lui-même ne consiste pas précisément dans l'acte qui a immolé le Sauveur, mais bien dans sa libre offrande à la mort par obéissance à son Père. » Lepin, *op. cit.*, p. 137. C'est le sens de cette phrase de Pierre : « On dit que le Christ s'est offert lui-même, parce qu'il a donné librement et spontanément sa vie. » Col. 797 A.

b. *Perpétuité de l'hommage sacrificiel sous la variété des sacrifices.* — En fait, les âmes religieuses de tous les temps ont offert à Dieu l'hommage sacrificiel.

Il ne peut en être autrement, le culte divin, dans ce qu'il a de fondamental, ne peut jamais être périmé dans le monde. Col. 790-795. Seule a varié la forme sacrificielle. Col. 796. L'Église offre sur ses autels pour la rémission des péchés une victime qui l'emporte en excellence sur les victimes de l'Ancien Testament. A la pluralité de ces victimes impuissantes à succéder la victime unique qui suffit à racheter tous ceux qui l'offrent. *Bos, vitulus, aries, agnus... implent altaria Judæorum; solus agnus Dei altari superponitur christianorum.* Col. 796 B.

c. *Oblation du sacrifice de l'Église à celui de la croix.* — Le sacrifice de l'Église est identique à celui de la croix. Les pétrobrusiens, qui reconnaissent la réalité sacrificielle de la passion, devraient confesser la réalité du sacrifice de l'Église : c'est le même sacrifice offert une seule fois sur la croix par le Christ lui-même, offert

sur l'ordre du Sauveur, chaque jour à l'autel par son peuple. Col. 798. L'Église offre pour elle-même celui qui s'est offert pour elle : et ce que le Christ a fait une fois en mourant, elle le fait toujours elle-même en offrant. Col. 789.

d. *Le but de l'institution de la messe.* — C'est la commémoration du Christ. Col. 811 D. Aucun homme ne saurait être sauvé qu'en aimant le sacrifice qui le sauve. Le Christ le savait. Aussi a-t-il institué le sacrifice eucharistique qui à la fois signifie son corps et son sang et contient la réalité de ce qu'il signifie : *Ita signum est ut sit tamen idem quod signat*, col. 812 D, tout cela afin « de rappeler plus vivement sa mort, d'exciter plus complètement notre amour, de nous appliquer plus pleinement la rémission des péchés ». Col. 814 B.

Cette commémoration est figurative. Sans doute elle comporte à l'autel la présence du corps et du sang jadis immolé sur la croix et rappelle ainsi plus vivement que tous les discours le drame du Calvaire, col. 813; mais elle n'implique nullement le renouvellement de l'immolation passée, « car, bien que l'on dise du Christ qu'il est immolé dans l'eucharistie, il n'y souffre ni douleur, ni mort comme autrefois. On dit qu'il est immolé, lorsque, demeurant inviolable en lui-même, il est brisé, partagé, mangé à l'autel, car par ces divers signes et d'autres semblables la mort du Seigneur est aussi pleinement que possible représentée, *maxime representatur* ». Col. 812 D. Comment se fait cette représentation? En quelque sorte naturellement, à raison des signes employés. Pour Pierre, disciple de Lanfranc, « la fraction et la communion sont les signes naturels de la passion. Mais cette représentation lui paraît aussi fondée sur une volonté positive de l'apôtre. Si Paul en effet n'a point parlé à l'occasion du sacrifice eucharistique du souvenir de l'incarnation, de la circoncision, du baptême, de la résurrection et de l'ascension, c'est parce qu'il voulait par là montrer dans la mort du Seigneur la plus grande de ses œuvres, celle à laquelle le monde doit la vie et le salut. » Col. 813 A.

e. *Utilité de la messe pour les défunts.* — Aux négations hérétiques touchant l'efficacité de la messe pour les défunts, Pierre oppose la pensée et la pratique de l'Église. Il fonde la foi chrétienne sur la croyance à la communion des saints, sur le fait que l'Écriture parle de fautes remises dans l'autre vie; il en appelle au témoignage des Pères, Ambroise, Augustin, Grégoire, Jérôme. Il construit ainsi un traité théologique complet sur la valeur de la messe pour les défunts. Col. 819-847.

b) *Premiers essais de théologie scolastique.* — L'application de la méthode dialectique aux données de la tradition se développe de plus en plus au XII^e siècle, et se révèle soit dans les *monographies* consacrées à l'étude de l'eucharistie, soit dans les premiers essais de *Sommes théologiques*.

a. *Monographies.* — Parmi celles qui s'intéressent dans une certaine mesure à la question du sacrifice, il faut citer le beau traité de Guillaume de Saint-Thierry, *De sacramento altaris liber*, P. L., t. CLXXX, col. 341-366.

L'auteur y défend la présence du corps du Christ à l'autel contre les tendances ultra-spiritualistes de Rupert de Deutz, voir col. 1038, et marque nettement la différence qu'il faut faire entre l'ubiquité naturelle au Verbe et la multilocation miraculeuse du corps du Christ qui se fait là seulement où il y a la rédemption à appliquer. *Sicut enim exigit necessitas salutis humane ut adsit ubi opus est, sic etiam exigit ut sic adsit corpus eius sicut opus est.* n. col. 348 sq. Il insiste, au c. x, sur le caractère mystique et figuratif de l'immolation de l'autel : *Non enim a*

nobis impie occiditur, sed sacrificatur, et hoc modo mortem Domini annunciamus. Col. 358; cf. 362.

On retrouvera la même idée sur le caractère figuratif de la messe dans le fragment de traité attribué à saint Anselme. *Epist.*, IV, c. VII, *P. L.*, t. CLIX, col. 257.

Sur les autres écrits de circonstance de l'époque qui peuvent fournir quelques indications sur la messe, voir Lepin, *op. cit.*, p. 24-26.

b. *Premières synthèses.* — On s'attendrait à voir les auteurs des premières *Sommes* donner à la question du sacrifice eucharistique une belle place dans leur vaste plan d'ensemble. En fait, cette question n'est guère qu'effleurée. Dans l'eucharistie, ils considéraient surtout le point de vue du sacrement.

Ainsi Hugues de Saint-Victor († 1141), dans le *De sacramentis*, ne consacre qu'une chapitre très court à la célébration de la messe; c'est un résumé des définitions traditionnelles. *De sacramentis christianæ fidei*, I, II, part. VIII, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 472. Un des disciples de Hugues de Saint-Victor et d'Abélard, peut-être Hugues de Mortagne (voir M. Chossat, *La Somme des Sentences*, œuvre de Hugues de Mortagne, Louvain, 1924), dans sa *Summa sententiarum*, étudie l'eucharistie surtout comme sacrement. A noter cependant quelques indications relatives au sacrifice de la messe. Après avoir insisté sur la présence de la victime du Calvaire à l'autel, il met en relief le caractère figuratif de la fraction et de la communion par rapport à l'immolation de la croix : *Cum igitur frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, quid aliud quam Domini corporis in cruce immolatio ejusque sanguinis de latere effusio designatur?* Tract. VI, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 145. En vertu du principe d'après lequel le prêtre à l'autel agit au nom de toute l'Église, l'auteur se rallie à l'opinion de ceux qui affirment l'invalidité des messes célébrées par les excommuniés et les hérétiques manifestes. *Ibid.*, c. IX, col. 146.

Robert Pullus, dans ses *Sentences*, fournit aussi quelques indications sur le sacrifice. Il y traite de la matière du sacrifice, I, VIII, c. II; du caractère figuratif du mélange d'eau et de vin, c. III; de la représentation de la passion à la messe, c. IV. Il prouve c. VI, que l'eucharistie est valablement consacrée par des prêtres indignes. *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 961, 963, 964, 968.

« Le peu de place donné à l'étude du sacrifice de la messe dans ces premiers essais de théologie scolastique montre clairement que l'attention des écoles n'est pas portée sur ce point... Le dogme du sacrifice n'ayant pas subi d'attaque directe, n'est l'objet d'aucune investigation particulièrement approfondie. » Lepin, *op. cit.*, p. 26.

2° Pierre Lombard († 1164). — L'enseignement du Maître des Sentences sur la messe mérite un examen attentif, d'abord parce qu'il est un approfondissement de la pensée traditionnelle, mais surtout parce qu'il se trouve être un écho assez riche de cette pensée et que son influence se fera sentir jusqu'au concile de Trente et au delà.

Comme ses devanciers immédiats, Pierre Lombard donne surtout son attention à l'eucharistie comme sacrement; il n'aborde *ex professo* la question du sacrifice qu'à la dernière page de la dist. XII du livre IV. Il pose ainsi le problème : On demande si ce que fait le prêtre est appelé au sens propre *sacrifice* ou *immolation*, et si le sacrifice est immolé chaque jour ou bien s'il n'a été immolé qu'une fois? La question est complexe et ne va pas sans laisser dans l'esprit une équivoque. Faut-il prendre les deux termes sacrifice et immolation pour synonymes? De l'emploi de ces deux mots distincts et plus encore de l'ensemble de la réponse qui va suivre, il résulte qu'ils ne sont point complètement équivalents.

A la question ainsi posée le Maître répond en montrant qu'il y a dans la messe un sacrifice parce que il y a sur l'autel représentation de l'immolation du Calvaire, et oblation de la victime jadis immolée.

1. *La messe comme représentation du sacrifice du Calvaire.* — « Ce qui est offert et consacré par le prêtre est appelé sacrifice et oblation, parce que c'est la mémoire et la représentation du vrai sacrifice et de la sainte immolation accomplie sur l'autel de la croix. Une seule fois le Christ est mort en croix et y a été immolé en lui-même, mais chaque jour il est immolé dans le sacrement, parce dans le sacrement il est fait mémoire de ce qui a été accompli une fois. » L. IV, dist. XII, n. 7, *P. L.*, t. CXCII, col. 866. C'est dire que l'immolation réelle du Calvaire est le sacrifice par excellence, que la messe n'est sacrifice que par sa relation essentielle « au vrai sacrifice » accompli une seule fois sur la croix. Elle est un sacrifice relatif, souvenir et image du véritable sacrifice constitué par la mort rédemptrice de la croix. La représentation sensible de l'immolation passée ne consiste point dans une modification sensible qui affecterait le Christ impassible, soit au moment de la consécration, soit au moment de la fraction et de la communion. *Ibid.*, n. 5, col. 865. Pierre Lombard ne voit point encore dans la double consécration l'image expressive de la séparation du corps et du sang qui eut lieu au Calvaire. Si la séparation des espèces l'intéresse, c'est au point de vue de la communion et de l'effet rédempteur signifié. Jésus-Christ, en choisissant le pain et le vin comme éléments du sacrifice, a voulu montrer qu'il a pris la nature humaine tout entière, corps et âme, afin de la racheter tout entière. Dist. XI, n. 6, col. 863.

Il place surtout la représentation sensible de l'immolation du Calvaire dans la fraction et la communion. Dist. XII, n. 6, col. 866.

2. *La messe comme oblation de l'Église.* — Mémorial et représentation sensible de l'unique immolation réelle du Calvaire, la messe n'est point seulement une image de sacrifice. D'accord avec l'ensemble de la tradition, le Lombard reconnaît en elle un sacrifice réel.

Sous l'aspect commémoratif et représentatif de la messe se cache une réalité sacrificielle : l'offrande de la victime du Calvaire. « Le passage si remarquable de saint Jean Chrysostome, reproduit par le Maître des Sentences ne contient pas seulement l'idée d'un rappel de la mort soufferte sur la croix, *recordatio*; il y est aussi question d'une « offrande » de la victime autrefois immolée, *offerimus, offertur*. L'immolation, semble-t-on nous dire, est passée; mais la victime est présente, et son oblation actuelle. Or cette double réalité de la présence de la victime et de son actuelle oblation paraît bien être ce qui constitue *hic et nunc* un vrai et réel sacrifice, malgré qu'on ait une simple image commémorative de l'immolation. » Ces paroles de M. Lepin, *op. cit.*, p. 153, expriment bien la conclusion du Maître des Sentences lui-même : « De là il ressort que ce qui se passe à l'autel est un sacrifice et est appelé ainsi à juste titre. Le Christ a été offert une fois, et il est offert chaque jour, mais d'une manière différente autrefois et aujourd'hui. » Dist. XII, n. 7, col. 866. Le concile de Trente adoptera la même formule. L'identité d'oblation fonde l'identité de sacrifice; de part et d'autre, c'est toujours la même victime offerte. La différence entre le sacrifice de l'autel et celui de la croix réside dans le mode de l'oblation. Sur la croix, le Christ s'est offert lui-même une fois en hostie efficace de rédemption d'une façon sanglante : sur l'autel, nous l'offrons et nous nous offrons conjointement avec lui, victimes d'un seul et même sacrifice non sanglant, dans le but de faire dériver

jusqu'à nous la vertu de la croix. Dist. VIII, n. 4, col. 857; dist. XI, n. 7, col. 864; dist. XII, n. 7, col. 866.

Pierre Lombard, comme Pierre le Vénérable, comme les augustiniens, souligne le rôle actif de l'Église à l'autel : il en tire des conclusions sur la validité de la messe. Au sein de l'Église catholique, quelle que soit la qualité morale du ministre, le sacrifice s'accomplit... *quia Spiritus Sanctus vivificat*. En dehors de l'Église, pour les excommuniés et les hérétiques notoires il ne peut être question de célébrer valablement : ceux-ci ne peuvent parler au nom de l'Église. Autre raison : La messe, dit le Lombard, suppose au *Jube hæc perferri* l'intervention des anges; l'hérétique et le schismatique ne peuvent escompter cette intervention : *Ex his colligitur quod hæreticus a catholica Ecclesia præcisus nequeat hoc sacramentum conficere, quia sancti angeli... tunc non adsunt quando hæreticus vel schismaticus hoc mysterium temere celebrare præsumit*. Dist. XIII, n. 1, col. 868. Cette conclusion erronée sera rejetée par la théologie postérieure.

Tandis que le Maître des Sentences met surtout en évidence le rôle du prêtre comme mandataire de l'Église dans l'oblation eucharistique, il se tait sur les rapports de celui-ci avec le prêtre invisible. Le Christ dans cette perspective apparaît prêtre du sacrifice chrétien, surtout en ce qu'il fait offrir, sur son ordre, par l'Église l'oblation de son corps et de son sang rendus présents sur l'autel par la vertu de ses paroles. L'ensemble de la doctrine est d'inspiration augustinienne.

Conclusion. — La vérité du sacrifice eucharistique est tout à fait indépendante d'une immolation actuelle de la victime offerte. Dépend-elle, du moins, d'une représentation sensible de l'immolation passée ? M. Lepin pense que non : l'essence du sacrifice eucharistique, d'après lui, est constituée par autre chose qu'une immolation réelle ou figurative, savoir par l'oblation réelle du Christ réellement présent dans le sacrement. *Op. cit.*, p. 156.

C'est, semble-t-il, ne point tenir assez de compte du premier aspect de la pensée du Lombard, selon laquelle la messe est appelée sacrifice, parce qu'elle est la représentation du sacrifice de la croix. Cet aspect n'exclut point le second : celui-ci le complète. Pour notre auteur, comme pour ses prédécesseurs, la messe est une réalité complexe à double aspect, l'un extérieur et visible, l'autre intérieur et invisible, tous deux essentiels. Par son extérieur, pain et vin, fraction et communion, elle est surtout rappel et représentation de la passion ; par sa réalité profonde, elle est oblation actuelle ; substantiellement identique à celle du Calvaire. L'idée de la messe, telle que l'a décrite le Maître des Sentences, pourrait ainsi se définir : L'oblation par l'Église sur l'ordre du Christ, du corps et du sang du Seigneur, présents sur l'autel sous les signes commémoratifs de l'immolation passée, en vue d'appliquer aux fidèles la vertu de cette immolation rédemptrice.

3^e Les successeurs immédiats de Pierre Lombard.

1. *Les liturgistes.* — Durant la seconde moitié du XII^e siècle, plusieurs auteurs traitent de la messe au point de vue liturgique : Jean Beleth vers 1160 dans le *Rationale divinarum officiorum*, c. xxxiv-lii, P. L., t. cii, col. 43-58; Robert Paululus († 1178), *De cæremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, l. II, c. xi-xli, P. L., t. clxxvii, col. 416-438; Pierre le Peintre, vers 1170, *Tractatus de sacramentis venerabilis sacramenti eucharistie mysteriis*, P. L., t. ccvii, col. 1135-1154; Sicard de Crémone († 1215), *Mitræ seu de officiis ecclesiasticis summa*, l. III passim, P. L., t. ccxiii, col. 89-118. On pour-

rait citer ici Lothaire de Segni, le futur Innocent III, *De sacrosancto altari mysterio*, P. L., t. ccxvii, col. 774-916. Comme son livre est aussi spéculatif que liturgique, nous l'étudierons plus loin comme un écho de l'enseignement à la fois scolastique et liturgique sur la messe à la veille du IV^e concile du Latran.

a) *Conception de la messe.* — Tous ces auteurs mettent en relation le sacrifice de l'autel avec l'immolation sanglante de la croix, mais c'est pour affirmer, à la suite de Pierre Lombard et de la tradition, que l'immolation de l'autel n'est que sacramentelle, représentative, figurative de celle du Calvaire. *Hostia dicta est immolatio quod isthic Christus sacramentaliter immoletur, quod in veritate semel pro peccatis nostris in cruce est immolatus*. Jean Beleth, *Rationale*, c. xlii, P. L., t. cii, col. 51; Sicard, *Mitræ*, l. VI, c. xiii, t. ccxiii, col. 320.

Robert Paululus, il est vrai, semble faire appel à l'idée de destruction pour éclairer la notion de sacrifice eucharistique. Il divise la messe en trois parties qui représentent comme trois actions ou trois formes du sacrifice. La première va de l'offertoire au *Qui pridie*, c'est l'oblation du serviteur. Elle consiste pour le serviteur qui est l'homme à renoncer au pain et au vin pour l'offrir à Dieu. En offrant ainsi les principaux aliments de sa vie, l'homme semble détruire cette vie, s'immoler, puisqu'il renonce à ce qui la soutient et ne veut désormais tenir que de Dieu ce qui lui est strictement nécessaire. Par cette union personnelle à l'immolation du corps et de l'âme du Christ, il devient participant de la passion. La victime secondaire qui est l'homme s'associe ainsi mystiquement, par l'immolation intérieure que figure le renoncement au pain et au vin, à l'immolation de la victime principale jadis réalisée au Calvaire et figurée maintenant sur l'autel. Ce que l'auteur veut inculquer ici, c'est l'union étroite du peuple chrétien à l'oblation du Sauveur : *panem et vinum offerendo quæ in victu vitæ animalis principalia sunt, seipsos et sua omnia, id est totum suum victimum offerre dicantur*. *De off. eccl.*, II, xxix, P. L., t. clxxvii, col. 430. Cf. aussi col. 428.

Après l'oblation du serviteur, vient l'oblation du corps et du sang du Christ, du vrai et parfait sacrifice que le prêtre terrestre offre dans la vertu d'en haut. C. xxxii et xxxiii, col. 431 et 432. Cette seconde partie du sacrifice trouve son couronnement dans une troisième action qui se fait par la coopération du monde invisible : *Rogat sacerdos per manus angeli sui, vide licet custodis, secum eo sacrificium perferri, ut virtuti sacramenti ipsius communicet, ut per corpus Christi quod in cælo est et de altari visibili in terra suscipitur, ad summam propitiationem Dei perveniat et ei uniri mereatur...* c. xxxiv, col. 433.

Sicard de Crémone s'inspire d'Amalaire dans son explication symbolique de la messe, et de Rupert dans sa conception de la victime du sacrifice eucharistique. A l'exemple de ce dernier, il distingue une double substance du sacrifice, l'une matérielle et terrestre, *Mitræ*, l. III, c. vi, P. L., t. ccxiii, col. 116. La substance divine, c'est le Verbe. *Ad prolationem istorum verborum hoc est CORPUS MEUM, panis divinitus transubstantiatur in carnem; divina enim materialis substantia hujus sacrificii est Verbum quod ad elementum accedens perficit sacramentum; sic Verbum carni unitum efficit hominem Christum*. *Ibid.*, col. 129-131.

b) *Critique de la consécration par contact; messe des présanctifiés et messe apostolique.* — L'attention que les théologiens de l'époque donnaient de plus en plus à la question du moment précis ou de la forme de la consécration, leur conviction de plus en plus raisonnée que cette forme consiste uniquement dans les paroles : « Ceci est mon corps » devait amener les liturgistes, à

leur suite, à reviser la vieille conception de la consécration par contact, et à se faire une idée plus théologique de la messe des présanctifiés et de la messe apostolique.

C'est ainsi que, d'après Robert Paululus, les apôtres, ne consacraient pas uniquement par l'oraison dominicale, mais prononçaient auparavant la formule transmise par le Sauveur. *De off. eccl.*, II, XI, t. CLXXVII, col. 416. Jean Beleth rejette expressément la croyance à la consécration par contact. Il accepte la phrase *sanc-tificatur*.... Mais il l'interprète en faisant une distinction que les progrès de la terminologie vont rendre classique. *Sanc-tifier*, explique-t-il, n'est pas synonyme de *consacrer*. Il faut donc renoncer à croire, quoi qu'en disent certains auteurs, que le vin du calice à la messe des présanctifiés soit changé au sang du Christ : *Est enim differentia inter consecratum et sanctificatum. Consecratum dicitur quod in consecratione, ut ita dicam, transsubstantiatur. Sanctificatum vero est quod per verborum significationem efficitur sanctum sine aliqua transsubstantiatione. Ration.*, c. XCIX, P. L., t. CCII, col. 104 A. Voir Andrieu, *op. cit.*, p. 47 sq.

Jean Beleth sera désormais suivi par ceux qui connaîtront la théologie de l'École. Toutefois pendant longtemps encore la théorie amalarienne subsistera dans des milieux moins éclairés. Mais cette doctrine ne pourra que disparaître avec une meilleure connaissance de la tradition, incompatible qu'elle est avec les principes formulés par les théologiens catholiques sur la forme unique et nécessaire de la consécration eucharistique. Andrieu, p. 54.

c) *Témoignage et jugement sur la pratique des MESSES SÈCHES ET BIFACIALES.* — Jean Beleth témoigne de la pratique des messes sèches à son époque; il ne la condamne pas : *Neminem debere uno eodemque die duas celebrare missas cum uno sacrificio, vel cum duobus, sed unam cum sacrificio, et ALIAM SIGAM. Ration.*, c. LI, P. L., t. CCII, col. 58.

La messe sèche était une messe sans offertoire, ni consécration, ni communion. Elle s'était introduite sans doute pour donner satisfaction à la piété des fidèles qui réclamaient un nombre de messes de plus en plus grand. L'Église, pour empêcher les abus qui se glissaient dans l'usage de la pluralité des messes, avait bien fait des lois restrictives, voir art. BINAGE, t. II, col. 893 et 894. Mais la dévotion indiscrette des fidèles et des prêtres cherchait une compensation à ces restrictions dans la pratique de messes qui contenaient les prières ordinaires de l'office sauf le canon. Plus tard Durand de Mende († 1296) dans son *Rational* décrira ainsi cette sorte de messe : « Personne ne peut célébrer deux messes avec un seul sacrifice, ou une seule messe avec deux sacrifices... Le prêtre peut aussi célébrer une seule messe avec le sacrifice, et une autre sèche. On dit messe sèche, parce que, si le prêtre ne peut pas consacrer parce qu'il a peut-être déjà célébré, ou pour une autre cause, il peut, après avoir pris l'étole lire l'épître et l'évangile, dire l'oraison dominicale et donner la bénédiction; de plus, si par dévotion et non par superstition, il veut dire tout l'office de la messe sans offrir le sacrifice, qu'il prenne tous les vêtements sacerdotaux et qu'il célèbre la messe dans son ordre jusqu'à la fin de l'offrande, passant outre la secrète qui appartient au sacrifice. Mais il peut dire la préface. Cependant, qu'il ne dise rien du canon, qu'il n'ait ni calice ni hostie, et qu'il ne dise, ni ne fasse rien de ce qui se dit ou se fait sur le calice ou sur l'eucharistie. » *Rational*, traduction Barthélemy, I, VI, c. I, n. 23, t. II, p. 12 et 13.

On peut deviner à quels abus pouvait prêter cette pratique utilisée par des prêtres cupides. Pierre le Chantre met en garde ses contemporains contre elle; il montre le vide des messes sèches : *Missæ sicca quæ*

est sine gratia et humore confectionis eucharistiæ non celebratur pro fidelibus. Verbum abbreviatum, c. XXIX, P. L., t. CCV, col. 106.

La messe sèche fut usitée sur la mer (*missa nautica*) lorsque le mouvement du bateau rendait la célébration de la véritable messe dangereuse ou impossible.

A condition que l'on ne voie dans cette messe qu'une prière et non un sacrifice, la chose en soi n'était point absolument condamnable. D'après Fortescue « les chartreux ont encore un *nudum officium* qui est tout simplement une messe sèche » et, d'après le traducteur de cet auteur, « la bénédiction des Rameaux au missel romain est un exemple classique de messe sèche. Mais la première partie de l'office du vendredi saint n'est-elle pas une messe sèche y compris la prière des fidèles? » Fortescue, *La messe*, p. 252.

Les messes bi- ou trifaciales. — C'est par contre un détestable abus que Pierre le Chantre dénonce avec force dans l'usage des messes doubles ou triples, *missæ bifaciales, trifaciales*. Elles consistaient en ce que le célébrant disait d'abord deux ou plusieurs fois la messe jusqu'à la préface, et ajoutait une seule fois le canon pour compléter le tout. « Pierre assigne pour principe à cet abus l'avarice de certains prêtres qui, sachant bien qu'il ne leur était point permis de célébrer plusieurs fois dans un jour, imaginèrent cette insertion de plusieurs messes afin de satisfaire à la dévotion de plusieurs personnes qui demandaient qu'on célébrât pour elles, et de toucher ainsi plusieurs honoraires. » Cardinal Bona, *De la liturgie*, t. I, p. 176. Pierre condamne cette pratique comme monstrueuse et contraire à l'institution et à la pratique de l'Église. *Verb. abbrev.*, c. XXIX, col. 104. Voir aussi Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 73-86.

2. *Les théologiens.* — a) Les premiers disciples de Pierre Lombard, *Bandinus* et *Pierre de Poitiers* envisagent la messe sous le même angle que le maître, et insistent comme lui sur le caractère représentatif et symbolique de l'immolation de l'autel. « De même qu'une peinture représente ce dont elle est l'image, et de même que l'image reçoit le nom de la chose qu'elle signifie... ainsi l'immolation eucharistique porte le nom de l'immolation vraie qui n'a eu lieu qu'une fois. » Pierre de Poitiers, *Sentent.*, I, V, c. XIII, P. L., t. CCXI, col. 1256 D.

b) *Beaudoin de Cantorbéry* († 1190), dans son *Liber de sacramento altaris* est plus original. En recherchant la signification des sacrifices de l'ancienne Alliance, « il donne une interprétation que nous retrouverons plus tard chez un bon nombre de théologiens, et que plusieurs prétendront appliquer au sacrifice en général, au sacrifice de l'eucharistie en particulier ». M. Lepin, p. 160. Cette généralisation, toutefois, est loin de sa pensée.

a. *Les sacrifices anciens.* — D'après lui, ceux-ci signifiaient trois choses : la faute de l'homme, le châtement de l'homme, la grâce du pardon. Ils avaient donc surtout un sens expiatoire. L'homme par sa faute était coupable de mort; la loi ne lui demandait point cependant de s'immoler, mais d'offrir le prix de sa rédemption. Par la mort des victimes que l'on immolait en quelque sorte à la place de l'homme, celui-ci se proclamait coupable et digne de mort pour sa faute. *De sacr. alt.*, P. L., t. CCIV, col. 647. L'immolation sanglante des victimes symbolisait ainsi l'idée d'expiation.

b. *Le sacrifice du Christ* ne tire point cependant sa valeur de la crucifixion elle-même comme destruction; il vaut comme œuvre d'amour : *In illa effusione sanguinis non solum operata est persequentium iniquitas, sed operata est et Salvatoris caritas... Non iniquitas, sed caritas operata est salutem... Hæc Christi caritas in morte Christi fuit violentior quam Judæo-*

um iniquitas.... Tradidit et se Filius, et hoc ex charitate. *Ibid.*, col. 668. Saint Thomas s'inspirera de la même pensée dans sa théologie du sacrifice rédempteur.

c. Le sacrifice eucharistique ne comporte point, enfin, pour lui, de destruction : Baudouin insiste, en se recommandant de saint Augustin commenté par Lanfranc, sur le caractère figuratif de l'immolation de l'autel : *Immolutio hæc non est occisionis, sed significationis et representationis. Ibid.*, col. 772 B. Cet auteur se tient donc, en définitive, comme le remarque M. Lepin, *op. cit.*, p. 161, sur la position très simple de Pierre Lombard et de ses disciples.

c) Innocent III. — Le traité *De sacro altaris mysterio libri sex*, P. L., t. ccxvii, col. 773-916, de Lothaire de Segni (Innocent III, † 1213) est à la fois, par rapport à la théologie du xiii^e siècle, un écho et un reflet, et par rapport à la théologie de l'âge suivant une source souvent consultée. Plusieurs chapitres de cet ouvrage ont un rapport direct au sacrifice de la messe.

L'auteur y insiste sur la part active de l'Église. A la suite de Pierre Lombard, il rappelle que le prêtre offre le sacrifice, non point en son nom propre, mais au nom de toute l'Église. L. III, c. v et vi, col. 843 et 845. « Hors de l'Église, dit-il, on n'offre point valablement le sacrifice de la messe. *Extra unitatem Ecclesiæ non est locus offerendi sacrificium unitatis. C. ix, col. 848 D.* Il met aussi en relief cette vérité traditionnelle que le sacrifice rentre dans le culte de latrie et qu'il n'est offert qu'à Dieu seul. C. v, col. 843. Acte d'adoration, il s'adresse également aux trois personnes de la Trinité. C. viii, col. 847. Il est offert pour tous les fidèles, vivants et défunts, appartenant au corps de l'Église, en vue de leurs biens spirituels et temporels, le tout pour le salut éternel. III, v, vi et vii, col. 843-846.

La consécration en est le cœur et le point culminant, *cor divini sacrificii*. IV, i, col. 851. Innocent III ne songe point d'ailleurs à présenter la double consécration comme une image de la séparation du corps et du sang de Jésus-Christ. Il voit cette image dans les cérémonies liturgiques instituées par l'Église. C'est pour mettre devant nos yeux cette image que l'Église a joint aux paroles de la messe des signes nombreux. Dans le canon les paroles ont surtout trait à la consécration, les signes à l'histoire de la passion. Ainsi les signes qui sont faits après la consécration sur le corps divin du Sauveur, représentent ce qui s'est passé durant la semaine sainte jusqu'à la mort du Seigneur. V, ii, col. 888.

Bref, la messe est le mémorial salutaire qui figure, représente, rappelle le sacrifice sanglant du Calvaire, non seulement parce qu'elle est dans ses cérémonies l'image physique de la passion, mais parce qu'elle contient la victime de cette passion et nous en applique les mérites. III, iv, col. 842 et 843; IV, xliii, col. 883 et 884.

d) Les conciles et les professions de foi du XII^e siècle. — L'Église sans doute n'a point au xii^e siècle à intervenir comme au xi^e par une série de réunions conciliaires contre une erreur eucharistique semblable à celle de Bérenger; elle a cependant occasion de toucher à la question du sacrifice de la messe dans les décrets ou professions de foi qu'elle édicte surtout contre les cathares.

Ainsi, au concile de Lombers près d'Albi, en 1176, on rappelle en face de l'hérésie que seul le prêtre a pouvoir de consacrer le corps du Christ, on affirme la vertu toute-puissante des paroles consécatoires, malgré l'indignité du ministre, on déclare que le corps du Christ ne peut être consacré que dans les églises. Mansi, *Concil.*, t. xxii, col. 162, 163.

En 1210, le concile de la province de Sens tenu à Paris condamne les amauriciens : ceux-ci, en vertu d'une erreur connexe à leur panthéisme, affirmaient

la présence du Christ sous les accidents du pain et du vin avant les paroles de la consécration, qui ne produiraient pas, mais constateraient seulement la présence réelle. *Ibid.*, col. 809.

Un décret synodal d'Odon de Paris implique une décision ferme sur le moment de la consécration et de l'élévation : *Præcipitur presbyteris ut, cum in canone missæ inciperint qui pridie lenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod possit ab omnibus videri a populo, sed quasi ante pectus detineant donec dixerint : hoc est corpus meum, et tunc elevent eam ut possit ab omnibus videri. Ibid.*, col. 682.

En 1208, Innocent III, dans une lettre à l'évêque de Tarragone, mentionne une profession de foi imposée aux Vaudois. Elle vise à la fois l'objet, le prêtre et les conditions de validité du sacrifice de la messe, quelles que soient les dispositions morales du célébrant. Mais celui-ci doit être prêtre, et prononcer avec une intention « fidèle » les paroles traditionnelles. *Epist.*, ccxvi, P. L., t. ccxv, col. 1511.

Enfin la définition portée par le IV^e concile du Latran formule et résume nettement la doctrine précisée et défendue par les théologiens de l'époque contre les erreurs bérengariennes et vaudoises, soit au point de vue de la transsubstantiation, soit au point de vue du sacrifice. *Una vero est fidelium universalis Ecclesia, in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus... Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos qui fuerit rite ordinatus. Mansi, Concil.*, t. xxii, col. 982. Nous avons là, rappelé dans une incidente, comme en passant, l'essentiel de la doctrine traditionnelle sur la vérité du sacrifice de la messe. La messe est une œuvre divine, *potestate divina*, où le Christ est prêtre et victime tout à la fois. Le ministre humain de ce sacrifice est le prêtre ordonné selon la volonté du Christ.

IX. LES GRANDS THÉOLOGIENS DU XIII^e SIÈCLE. — La longue période qui va du IV^e concile du Latran à l'apparition de l'erreur protestante ne connaît point de controverse qui intéresse directement le sacrifice eucharistique.

A la fin du xiv^e siècle et au commencement du xv^e, Wiclef et Jean Huss propageront sans doute des erreurs eucharistiques; mais celles-ci viseront surtout la transsubstantiation et n'attaqueront pas directement la messe. Aussi les questions de vérité et d'essence du sacrifice eucharistique ne sont-elles point traitées *ex professo* par les théologiens de cette époque, comme elles le seront plus tard au moment de la controverse protestante. L'attention et l'effort rationnel se portent vers l'exposé précis de la doctrine sacramentelle de l'eucharistie et vers l'interprétation rationnelle de la transsubstantiation; ils ne vont point à établir une synthèse achevée, définitive, qui, à la lumière d'une théorie générale sur la religion et le sacrifice, donnerait une définition précise de la messe.

Les meilleurs théologiens de cette époque se contentent, soit à l'occasion de l'étude des sacrifices anciens, soit dans leur analyse du sacrifice de la croix et de celui de l'autel, de résumer et d'approfondir l'enseignement de leurs prédécesseurs; ils ramassent ainsi les matériaux, posent les bases, tracent les lignes de l'édifice futur beaucoup plus qu'ils ne l'achèvent et ne le couronnent. Parmi les principaux ouvriers de cette œuvre lente d'élaboration théologique, on peut distinguer des précurseurs, puis des chefs d'école.

1^o Les précurseurs. Dans ce commencement du xiii^e siècle, si fécond en commentaires des *Sentences* et en œuvres synthétiques encore inédites, on peut signaler quatre précurseurs immédiats de l'Ange de l'École : Alexandre de Hales († 1245), Guillaume d'Auvergne († 1249), saint Bonaventure († 1274), et le bienheureux Albert le Grand († 1280). Voir leurs articles et Lepin,

op. cit., p. 164 et 165. Ils font progresser l'analyse théologique de la messe, soit en approfondissant la notion du sacrifice, soit en précisant l'idée d'oblation et d'immolation eucharistique.

1. *La notion générale de sacrifice.* — Alexandre de Halès s'inspire à la fois de saint Augustin et de saint Isidore de Séville dans sa théorie du sacrifice.

De l'évêque d'Hippone il cite cette définition : *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum seu sacrum signum est. Summa*, III^a, q. LV, membr. 4, a. 1. A sa suite, il insiste sur le sacrifice intérieur ; de là cette belle formule tirée de saint Augustin : « L'homme consacré au nom de Dieu, en tant qu'il meurt au monde pour vivre à Dieu, est un sacrifice », p. IV^a, q. I, membr. 6, a. 2 ; de là cette distinction d'un double sacrifice dans le mystère de la croix : *Sacrificium Christi ad nostram redemptionem duplex fuit spirituale et corporale. Spirituale fuit sacrificium devotionis et amoris salutis humani generis, quod sacrificium obtulit in mente. Corporale fuit sacrificium mortis quam sustinuit in cruce vel quæ representatur in sacramento*. P. III^a, q. LV, membr. 4, a. 8, ad 2^{um}. Il reprend aussi la définition d'Isidore de Séville, mais pour la compléter. « Le sacrifice est une oblation qui à la fois devient sacrée par l'offrande et qui consacre ou sanctifie l'offrant pourvu qu'il soit bien disposé. » P. III^a, q. LV, membr. 4, a. 1.

Guillaume, évêque de Paris, dira à peu près dans les mêmes termes : sacrifier, c'est offrir pour rendre saint et le don offert, et celui qui offre, et celui pour qui on offre. *De legibus*, c. xxiv, *Opera*, Paris, 1674, t. I, p. 72. « C'est donc l'offrande qui est la raison essentielle du sacrifice ; de la chose offerte, elle fait une chose sacrée, en la transférant au domaine de Dieu. » Lepin, *op. cit.*, p. 174. L'idée n'est pas nouvelle ; nous l'avons trouvée chez saint Ambroise, saint Augustin et ses disciples ; mais elle va prendre, à partir du XIII^e siècle, un relief nouveau dans la théologie de la messe et s'adjoindre plus intimement la considération de sanctification de l'offrant. Cette idée d'offrande va dominer de plus en plus jusqu'à Vasquez. Vacant, *op. cit.*, p. 39.

Alexandre de Halès et Guillaume nous révèlent le sens qu'ils attachent à l'oblation sacrificielle surtout par leur interprétation des sacrifices anciens : « Ceux-ci ont été institués en premier lieu pour le culte et l'honneur à rendre à la divine majesté. En second lieu, parce qu'ils signifient le véritable sacrifice, savoir le sacrifice universel du Rédempteur et le sacrifice spécial de l'âme fidèle. Troisièmement pour donner aux hommes une forte impression de la justice divine, car par cela même qu'ils offraient et égorgaient des animaux, ils se reconnaissaient dignes de mort. Enfin, ces sacrifices étaient agréables à Dieu, parce qu'ils inspiraient confiance en la miséricorde divine par l'amour de la bonté. Les sacrifices faisaient pour ainsi dire des hommes les commensaux de Dieu, et la commensalité est bien la plus étroite des unions, la plus efficace moyen d'intimité. Aussi, comme Dieu ne pouvait communier à ceux qui lui offraient le sacrifice, envoyait-il parfois le feu du ciel et celui-ci consumait et mangeait en quelque sorte, à sa place, la part qui lui était offerte. » P. III^a, q. LV, membr. 4, a. 2. Guillaume de Paris expose les mêmes idées en des termes à peu près identiques. *De legibus*, c. xxiv, t. I, p. 72. Il insiste sur le sens de l'immolation des victimes comme significatrice de la justice et de la miséricorde divine. « De même que cet animal est entre mes mains et que je peux, à volonté, le tuer ou l'épargner, ainsi nous sommes entre vos mains et par justice vous pouvez nous mettre à mort pour nos péchés, ou nous faire miséricorde. »

Plusieurs théologiens, après le concile de Trente, fonderont sur cette considération toute une théorie du

sacrifice-destruction. Il faut remarquer, avec M. Lepin, que Guillaume de Paris, tout comme Alexandre de Halès, « énumère quatre fins du sacrifice : l'adoration, l'action de grâces, l'union. La réparation ou satisfaction à la justice n'en est qu'un élément partiel, non le principal, encore moins l'essentiel ». Lepin, p. 176. Le fait est que l'évêque de Paris ne fait point entrer cette considération dans la définition générale du sacrifice ; l'élément essentiel qui constitue d'après lui cette définition, c'est l'offrande.

2. *L'oblation eucharistique.* — a) *Son objet.* Le sacrifice eucharistique, pour nos auteurs, consiste essentiellement dans une oblation, l'oblation du Christ jadis immolé, et offert actuellement en union avec son corps mystique sur l'autel. C'est là ce qui le constitue différent de tous les autres symboles salutaires, c'est là ce qui en fait l'efficacité.

a. Elle est l'offrande de Jésus lui-même. *Collatio gratiæ majoris efficiæ vel minoris non est causa quare corpus Christi est præsentialiter in hoc sacramento, sed representatio divini passionis cum iteratione oblationis qua ipse præsens corporaliter Patri offerebatur ; quoniam non posset oblatio iterari, nisi præsens esset in sacramento cujus oblatio in ipso iteratur.* Alexandre de Halès, *Summa*, p. IV^a, q. x, membr. 7, a. 3.

Guillaume, de son côté, établit qu'une âme exempte de péché, pleine de vertu, serait un sacrifice parfait, parce qu'elle serait comme un parfum d'agréable odeur, et un brasier de charité offert à Dieu. *De legibus*, c. xxviii, p. 100. Telle fut l'âme de Jésus sur la croix. *Ibid.*, p. 101. Or, c'est cette même victime jadis immolée qui est offerte par le prêtre à l'autel pour la sanctification du peuple : « De tous les sacrifices que le prêtre peut offrir, Jésus-Christ, prêtre souverain, est lui-même le plus digne d'être agréé de Dieu et de l'apaiser : le Christ est en effet tout consumé des feux de sa charité et pour l'excellence de sa sainteté même très agréable à la majesté divine. » *De sacram. eu. har.*, c. II, p. 435. Selon la définition générale du sacrifice, l'oblation du Christ faite à la messe sanctifie tout le peuple chrétien.

« L'oblation de la victime jadis immolée sur la croix reste la seule oblation convenable de la Loi nouvelle », dit saint Bonaventure, *Breviloquium*, art. VI, c. ix, édit. de Quaracchi, t. v, p. 274 a. En tant que la messe contient cette oblation, elle est un mémorial vivant. *Comm. in Lucam*, c. xxii, n. 27, t. vii, p. 547.

Albert le Grand insiste lui aussi sur l'offrande eucharistique de Jésus-Christ à Dieu, mais surtout en la distinguant de l'état d'immolation où Jésus a été constitué sur la croix par l'iniquité des Juifs. Il le fait en répondant à la question classique : Est-ce que le Christ est immolé en chaque sacrifice ? « Le Christ, dit-il, est très véritablement immolé chaque jour en ce sens qu'il est offert en sacrifice. Car l'immolation signifie l'acte d'oblation du côté de la chose offerte, et le sacrifice signifie le même acte du côté de l'effet produit. D'où, comme du côté de la chose offerte, l'oblation jadis faite demeure toujours capable d'être renouvelée, en renouvelant l'acte de cette oblation nous immolons et sacrifions toujours. Il n'en va pas de même de la crucifixion. Celle-ci ne signifie point l'acte d'oblation du côté de la chose offerte, mais plutôt l'horrible forfait des Juifs, et il n'y a pas lieu de le renouveler. On comprend dès lors dans quel sens notre immolation n'est pas purement représentative, mais réelle. L'immolation vraie implique deux choses : une chose immolée et son oblation. L'oblation n'est pas purement représentative, mais renouvelée en toute vérité ; pour la mise à mort et la crucifixion il n'en va pas de même ; elle n'est que rappelée, que figurée. » *In IV^{am}*, dist. XIII, a. 23, édit. Vivès, Paris, 1894, t. xxix, p. 369.

Le sacrifice de la messe ne consacre pas seulement l'offrande mais sanctifie ceux pour lesquels il est offert. Par rapport aux sacrifices anciens, Albert appelle la messe « le seul sacrifice de vérité, parce que seule elle produit et contient en elle-même par la grâce du corps et du sang de Jésus-Christ ce qu'elle signifie, et parce que seule elle renferme la source d'une abondante sanctification. » *De sacram. euchar.*, dist. V, iv, t. xxi, p. 350.

b. *Le sacrifice eucharistique est aussi l'offrande du corps mystique du Christ.* — C'est la pensée de tous nos auteurs.

Albert le Grand la fait valoir tout spécialement. « C'est encore la merveille du plan divin, dit-il que l'hostie de notre sacrifice ne fasse qu'un avec ceux pour qui elle est offerte, car en s'offrant à son Père, le Christ offre tous ceux dont il a pris la nature, qu'il a purifiés de son sang et qu'il s'est incorporés. » *De sacram. euchar.*, dist. V, m, t. xxi, p. 90.

A la suite de Cyprien et de ses successeurs, avec ses contemporains, Albert rappelle dans ce sens le symbolisme du pain et du vin : c'est cette idée mère de l'union de l'Église à l'oblation du Christ qu'il montre impliquée dans les prières de la messe. Ainsi voit-il dans les trois prières du début du canon ce qu'il appelle une triple communion de l'Église à la victime offerte, dans l'élévation non seulement l'offrande du corps du Christ, mais aussi l'offrande de tous ceux qui lui sont unis, dans la prière *Jube hæc perferri*, cette demande « que l'Église militante, corps mystique du Christ, étant unie à ce vrai corps qui est contenu dans le sacrement, monte vers l'autel de la majesté divine pour lui être offerte dans la gloire, comme elle est offerte ici dans la grâce du sacrement. » *Id.*, dist. VI, i, n. 6, p. 103; voir Lepin, *op. cit.*, p. 181 et 182.

On comprend que, dans cette perspective, la communion joue un rôle très important dans le sacrifice puisqu'elle réalise parfaitement l'incorporation de l'Église à son chef. Elle est, selon Alexandre de Halès, « le complément du sacrifice ». *Summa*, p. IV^a, q. 1, membr. 2, a. 4. Telle est l'oblation sacrificielle qui sera offerte ici-bas aussi longtemps que durera le monde ; d'ailleurs, selon la doctrine augustinienne, Alexandre ajoute : « Ce sacrifice demeurera au ciel, là où ne cessera pas l'action de grâces ; là se perpétuera l'universel sacrifice qu'est l'assemblée des saints, offerte par le grand prêtre à Dieu le Père. » P. IV^a, q. 1, membr. 6, a. 2.

c. *Le prêtre.* — Le prêtre principal de la messe c'est le Christ. Mais, tandis que Guillaume et Albert le Grand aiment à voir à la messe principalement l'office du Christ, Alexandre de Halès préfère, à l'exemple de Pierre Lombard, montrer le Christ « offert » par l'Église, c'est-à-dire par le prêtre au nom de l'Église. Tel est aussi le langage habituel de saint Bonaventure. Lepin, *op. cit.*, p. 180.

Le prêtre visible a un rôle dépendant et subordonné à l'autel. De sa dépendance à l'égard de l'Église Guillaume d'Auvergne tire une conclusion contestable : les apostats et les hérétiques ne consacrent pas valablement, *nihil agunt ex parte Ecclesiæ catholicæ cujus neque nuntios, neque ministros se gerunt, neque ex parte perfidæ factionis*. *De sacram. ordinis*, c. vi. En quoi il ne fait que rester fidèle à une opinion depuis longtemps reçue. Voir M. de la Taille, *Mysterium fidei*, c. vi, p. 395-425. Albert le Grand au contraire, *In IV^{um}*, dist. XIII, q. xi, a. 30, et saint Thomas, *In IV^{um}*, dist. XIII, a. 1, q. 1, vont faire prévaloir le principe que tout prêtre consacre valablement s'il en a l'intention et observe la forme de l'Église.

d. *La valeur.* — L'oblation eucharistique n'a qu'une valeur dérivée de l'oblation du Calvaire ; mais elle

possède toute l'efficacité de celle-ci. Du premier point de vue, Alexandre de Halès dira : « L'immolation de la passion a été plus excellente que celle de l'autel » ; du second, il ajoutera : « L'oblation de l'autel doit avoir une efficacité aussi grande que celle de la croix, puisqu'elle tire son efficacité de celle-ci. » *Sum.*, p. IV^a, q. x, membr. 7, a. 3.

Guillaume de Paris voit dans l'immolation du Calvaire le paiement du prix du rachat du monde entier, dans l'oblation quotidienne de l'hostie qui nous a rachetés l'application de ce prix à ceux-là seuls que le Prêtre éternel veut gratifier de ce don. *De sacram. euchar.*, c. v, t. i, p. 427 b.

e. *L'immolation eucharistique.* — Comme leurs prédécesseurs, les précurseurs de saint Thomas sont d'accord à reconnaître que l'immolation du Christ dans l'eucharistie est d'ordre figuratif. Ainsi Alexandre de Halès. *Sum.*, p. IV^a, q. x, membr. 8, a. 1.

Albert le Grand écrit, il est vrai : *Immolutio nostra non tantum est representativa sed immolutio vera id est rei immolatæ oblatio per manus sacerdotum*, *In IV^{um}*, dist. XIII, q. xi, a. 23, t. xxix, p. 371. Il parle de *spiritualis mactatio et immolutio* ; il dit : *Devocamus ad aram Ecclesiæ omni die mysterialem mactandum et immolandum manibus sacerdotum*. *De sacram. euchar.*, dist. VI, tract. i, c. 1, n. 3, t. xxi, p. 93. Mais le contexte nous révèle que l'immolation vraie, l'immolation mystérieuse, la mise à mort spirituelle de la messe ne comporte rien autre chose que l'oblation de la victime jadis immolée, sous un signe représentatif de la passion.

Nos théologiens sont moins unanimes dans la désignation des signes sensibles qui figurent l'immolation passée. Alexandre de Halès cherche ces signes dans la consécration, particulièrement dans la consécration du sang. « Pourquoi, se demande-t-il, le sacrement de l'eucharistie est-il consacré sous deux espèces ? Il y en a, dit-il, plusieurs raisons. La première est le double motif de l'institution de ce sacrement. Il a été institué d'abord pour l'accroissement de la charité, et cela est signifié par le sacrement du corps du Christ sous l'espèce du pain... En second lieu pour la mémoire du bienfait de la rédemption laquelle s'est accomplie par l'effusion du sang du Christ. » *Sum.*, p. IV^a, q. x, membr. 2, a. 2. Ainsi la consécration du sang est-elle mise en rapport symbolique avec la passion du Sauveur. Il ne s'agit point ici de montrer dans la séparation comme telle des deux espèces l'image de la séparation du corps et du sang du Christ, mais de présenter la consécration du vin comme une image du sang répandu. A la suite de saint Grégoire, de Lanfranc, Alexandre voit le signe de l'acte même d'immolation dans la communion « Lorsque l'hostie est rompue, lorsque le sang coule du calice dans la bouche des fidèles, qu'est-il signifié, sinon l'immolation du corps du Christ en croix et l'effusion du sang de son côté. » *Sum.*, p. IV^a, q. xi, membr. 2, a. 4.

Albert le Grand expliquera la présence d'un double élément sur l'autel par la nécessité de figurer l'alimentation spirituelle complète. *De sacram. euchar.*, dist. VI, tract. ii, c. 1, p. 102. Comme signe représentatif de la passion, il signale seulement l'élévation de l'hostie : « Par ce signe est rappelé sans cesse à notre souvenir comment il a été élevé sur la croix et à attiré tout à lui. » *Id.*, dist. VI, tract. i, n. 3, p. 93.

En résumé, les précurseurs de saint Thomas s'accordent à trouver le trait essentiel de la messe dans l'oblation du corps et du sang du Christ jadis immolé. « Fermes sur le caractère purement figuratif ou commémoratif de l'immolation du Christ à l'autel, ces théologiens paraissent aussi incertains que leurs devanciers de ce qui constitue à la messe cette figuration ou commémoration sensible. » Lepin, *op. cit.*, p. 166.

2° *Les chefs d'école de la théologie et de la liturgie.* — La seconde moitié du XIII^e siècle, l'âge d'or de la scolastique, voit fleurir deux chefs d'école dont l'influence fut immense, saint Thomas († 1274) et Duns Scot († 1308). A côté d'eux vers la fin du siècle paraît un grand liturgiste qui lui aussi, dans son domaine, exerça sur les âges suivants une maîtrise incontestable.

1. *Saint Thomas d'Aquin.* — En ce qui concerne l'eucharistie, il est surtout le théologien de la transsubstantiation, et le poète de l'office du très Saint-Sacrement; du sacrifice de la messe, il ne s'est occupé qu'en passant. Mais ce qu'il en a dit résume avec bonheur l'enseignement traditionnel, porte la marque de la précision et de la clarté de son génie, et de plus offre un thème très suggestif aux théologiens qui l'ont suivi.

On trouvera sa pensée sur le sacrifice de la messe exprimée surtout dans son commentaire de la 1^{re} Épître aux Corinthiens, dans celui des *Sentences*, et dans la *Somme théologique*. Pour la saisir, on peut analyser d'abord son enseignement direct sur le sacrifice eucharistique, l'interpréter ensuite à la lumière de sa doctrine sur le sacrifice en général et sur les sacrifices historiques en particulier.

a) *Enseignement direct sur le sacrifice eucharistique.* — La pensée de saint Thomas sur la messe gravite autour des deux idées suivantes : l'idée de représentation ou de commémoration de la passion d'une part, l'idée d'oblation d'autre part. En cela saint Thomas continue le point de vue complexe de Pierre Lombard.

L'eucharistie, dit-il, a le caractère de sacrifice, parce qu'elle est une représentation ou une commémoration de la passion du Seigneur dans laquelle fut le vrai sacrifice : *Hoc sacramentum habet triplicem significationem : unam quidem respectu prateriti in quantum est commemorativum dominice passionis in qua fuit verum sacrificium et secundum hoc nominatur sacrificium.* III^a, q. LXXIII, a. 4, corp. et ad 3^{um}; et q. LXXIX, a. 7.

L'eucharistie a aussi le caractère de sacrifice en tant qu'elle est offerte : *Hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum : sed rationem sacrificii habet in quantum offertur; rationem autem sacramenti in quantum sumitur.* Ibid., q. LXXIX, a. 5.

a. *La messe est une représentation de la passion.* — Saint Thomas recherche à quel titre elle l'est et comment.

α) *A quel titre ?* — Elle l'est doublement, comme image expressive de la véritable immolation réalisée au Calvaire, et comme participation aux fruits de cette immolation.

Elle est d'abord l'image expressive de la passion. « Selon la parole de saint Augustin à Simplicianus, on a coutume de donner aux images les noms des objets qu'elles représentent : ainsi en contemplant un tableau ou une fresque nous disons : voilà Cicéron et voici Salluste. Or la célébration de ce sacrement, on l'a dit plus haut, q. LXXIX, a. 1, est une image représentative de la passion du Christ qui est la vraie immolation : *Imago quædam est representativa passionis Christi, quæ est vera ejus immolatio.* C'est pourquoi la célébration de ce sacrement est appelée immolation du Christ. De là ce que dit saint Ambroise sur l'Épître aux Hébreux : « Dans le Christ a été offerte une seule fois l'hostie qui a puissance pour nous sauver à jamais. Et nous donc, n'offrons-nous pas tous les jours ? Oui, mais en souvenir de sa mort. » III^a, q. LXXXIII, a. 1. De ce point de vue la messe est figurative de l'immolation du Christ comme les sacrifices anciens.

Mais elle est de plus une participation aux fruits de l'immolation du Calvaire. La messe est aussi appelée immolation « sous le rapport de l'effet de la passion

du Christ, en ce que par ce sacrement nous sommes faits participants du fruit de la passion. De là ce qui est dit dans une secrète d'un dimanche : « Chaque fois qu'est célébrée la mémoire de cette hostie, s'exerce l'œuvre de notre rédemption. » Sous le premier rapport, on peut dire que le Christ était immolé même dans les hosties figuratives de l'Ancien Testament. Mais sous le second rapport, il est propre à ce sacrement que le Christ soit immolé dans sa célébration. » Ibid.

β) *En quoi consiste à la messe cette représentation commémorative de la passion ?* — Tandis qu'Albert le Grand n'avait cherché ce rappel figuratif que dans l'élévation, et avait critiqué avec force le mouvement allégorique venu d'Amalaire jusqu'à lui, voir Ad. Franz, *op. cit.*, p. 470-473, saint Thomas, à la suite d'Amalaire, d'Innocent III, et de ses successeurs, cherche dans l'ensemble des cérémonies de la messe comme un tableau de la passion. Tout en effet à la messe concourt à nous donner de la passion une vive impression; les paroles prononcées, les gestes, la matière du sacrifice, le prêtre, l'autel, le calice. Les paroles n'évoquent point évidemment les gestes des Juifs à l'égard du Christ : le Sauveur n'est point crucifié à l'autel; elles rappellent seulement les actes de Jésus-Christ vis-à-vis de son Père; l'oblation sacrificielle, voilà ce qui dure, car l'hostie offerte est éternelle; elle a été offerte jadis par le Christ, elle est offerte maintenant par ses membres. In IV^{um}, dist. XII, *exp. textus*. A côté des paroles, les gestes eux aussi sont représentatifs : ainsi les multiples signes de croix faits sur l'hostie et le calice, les inclinations, l'extension des bras après la consécration, tous ces symboles sont expliqués d'après la tradition allégorique, non seulement dans les écrits de jeunesse, mais dans la *Somme*, III^a, q. LXXXIII, a. 5. Saint Thomas résume l'explication des signes de croix par ces mots qui marquent bien la relation profonde de la messe au calvaire : *Polest autem brevius dici quod consecratio hujus sacramenti et acceptatio hujus sacrificii et fructus ipsius procedit ex virtute crucis Christi, et ideo ubicumque fit mentio de aliquo horum, sacerdos cruce signatione utitur.* Ibid., ad 2^{um}.

La double matière du sacrifice, d'abord en elle-même, et aussi dans son oblation, dans sa consécration et à la communion, évoque elle aussi la passion : *Oportuit ergo ad dominicam passionem representandam, seorsum proponi panem et vinum, quæ sunt corporis et sanguinis sacramentum.* Catena aurea in Matth., xxvi, 8. Même idée, III^a, q. LXXIV, a. 7, ad 2^{um}; voir aussi In IV^{um}, dist. XI, q. II, a. 1 : *Et ideo separatim in hoc Sacramento offerri debet signum corporis et signum sanguinis, duplici materia existenti.*

Saint Thomas déclare cependant, comme le remarque M. Lepin, cette représentation réalisée plus essentiellement dans la consécration, en tant que le corps et le sang du Christ y apparaissent rendus présents séparément l'un de l'autre. Lepin, *op. cit.*, p. 186. Il s'agit bien, en effet, de la consécration comme telle, comme partie précise et distinctive de la messe, dans les textes suivants : *Representatio dominice passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari.* III^a, q. LXXX, a. 12, ad 3^{um}; q. LXXVI, a. 2, ad 1^{um}; *Hoc valet ad representandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus, unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de ejus effusione.* Le calice représente le sang à l'état répandu et séparé. III^a, q. LXXXIII, a. 2, ad 2^{um}.

L'importance reconnue à la double consécration comme image expressive de la séparation du corps et du sang du Christ, n'empêche pas le Docteur angélique de montrer dans le rite de la fraction et dans celui

de la communion sous les deux espèces une image de la passion. III^a, q. LXXVII, a. 7; q. LXXIV, a. 1 : *In hoc sacramento quod est memoriale dominicæ passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis.*

L'autel lui-même, tout comme la célébration de l'eucharistie dans son ensemble, fait penser à la passion. *Sicut celebratio hujus sacramenti est imago repræsentativa passionis Christi, ita altare est repræsentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est.* III^a, q. LXXXIII, a. 1, ad 2^{um}.

De même le prêtre visible ne fait que figurer le prêtre invisible au nom et dans la vertu duquel il consacre. C'est ainsi que le Christ est à la messe *quodammodo* prêtre et hostie. III^a, q. LXXXIII, a. 1, ad 3^{um}. Ainsi donc, la représentation sensible de la passion est attachée à l'ensemble de la messe, mais plus particulièrement, à la consécration. A raison de ce caractère figuratif, la messe est appelée, est dite un sacrifice, elle possède la raison essentielle de sacrifice. Ce n'est là cependant qu'un aspect de l'eucharistie.

b. *La messe est une oblation sacrificielle* — On peut affirmer sans crainte, avec M. Lepin, *op. cit.*, p. 189, qu'aux yeux de saint Thomas, l'oblation tient une place nécessaire et importante dans le sacrifice de la messe. Cela résulte de la façon dont le saint Docteur parle de l'objet, du prêtre et de la valeur de l'oblation eucharistique.

α) *L'objet de l'oblation.* — Au commencement de la messe, pour saint Thomas, comme pour la liturgie, il y a tout d'abord l'offrande matérielle du pain et du vin qui est nôtre avec sa faiblesse, et qui est destinée à devenir le corps du Christ par la consécration. De ce point de vue de l'oblation initiale le docteur angélique parle du vin qui est offert à part; par là s'explique ce qu'il dit de l'offertoire : *Sic igitur, populo præparato, consequenter acceditur ad celebrationem mysterii, quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum. Unde primo peragitur oblatio, secundo consecratio materiæ oblatæ, tertio ejusdem perceptio.* III^a, q. LXXXIII, a. 4. Il oppose ici l'offertoire, partie de la messe où se fait l'oblation sacrificielle à la consécration et la communion, qu'il met plutôt en rapport avec le sacrement. Mais, remarquons-le, il ne s'agit ici que d'un aspect, l'aspect initial, visible du sacrifice. Sous cet aspect il y a la réalité invisible, l'oblation principale de la victime du Calvaire : *Sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit.* III^a, q. LXXX, a. 12, ad 3^{um}; il y a l'unique hostie du Nouveau Testament qui fonde l'unité de sacrifice. II^a, q. LXXXIII, a. 1, ad 1^{um}. A quel moment précis s'accomplit cette offrande principale de la victime ? Saint Thomas ne semble point préoccupé de résoudre cette question. Sans doute il écrit : *Hoc sacramentum perficitur in consecratione eucharistiæ in qua sacrificium offertur.* III^a, q. LXXXII, a. 10. Mais, comme le contexte l'indique, par consécration notre auteur entend plutôt ici l'acte de confection du sacrement dans son ensemble que le moment précis, que la partie centrale de la messe opposée aux autres parties. *Consecrare* entre ici en parallèle avec *baptizare*; il est pris par saint Thomas comme synonyme de *celebrare*. *Abstinere a consecratione* équivaut à *a celebratione abstinere*. La confection du sacrement est ici opposée à l'usage du sacrement. La préoccupation ne va donc point à déterminer le moment précis où s'opère à la messe le sacrifice, mais à montrer la nécessité qui s'impose au prêtre non chargé d'âmes de célébrer quand même, car s'abstenir de consacrer, c'est-à-dire de célébrer, serait par le fait s'abstenir du sacrifice. Pourquoi ? Parce que c'est dans la consécration, c'est-à-dire dans la confection du sacrement

qu'est offert le sacrifice. De là, on conclura seulement que l'oblation du sacrifice est inséparable de la confection du sacrement. Ce n'est qu'indirectement, du fait que, pour saint Thomas, le moment essentiel de la confection du sacrement se trouve dans le moment précis de la consécration, que l'on déduira que l'oblation principale du sacrifice a lieu à ce moment. Saint Thomas laisse d'ailleurs entendre qu'au *Supra quæ propitio*, le sacrifice est accompli : *Petit hoc sacrificium peractum esse a Deo acceptum.* III^a, q. LXXXIII, a. 4.

Enseigne-t-il à la suite de saint Augustin et de ses disciples l'offrande de l'Église à côté de celle du Christ dans le sacrifice de l'autel ? Il faut reconnaître tout au moins que, si le saint Docteur fait allusion à cette doctrine, il n'a point mis dans une lumière aussi vive que ses prédécesseurs, augustinien cette vue traditionnelle et liturgique. En commentant les prières qui concernent à la messe l'union de l'Église et du Christ, il est plus préoccupé de présenter cette union comme un effet du sacrement que comme une matière de l'oblation sacrificielle, q. LXXIV, a. 1, 6.

β) *Le prêtre de l'oblation.* — Le Christ n'est point seulement offert comme hostie sur l'autel; il est d'une certaine façon le prêtre de l'oblation eucharistique. Le sacrifice de l'autel n'est point autre en effet que le sacrifice de la croix, il en est la commémoration : *Sacrificium quod quotidie in Ecclesia offertur non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed ejus commemoratio, unde Augustinus dicit, in l. X, De civitate Dei, c. XX : « Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, ejus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium. »* III^a, q. XXII, a. 3, ad 2^{um}. Comment concevoir ce rôle sacerdotal du Christ à la messe ? Faut-il considérer son oblation comme simplement virtuelle, en tant que l'intention et le mérite de son sacrifice historique continuent à valoir devant Dieu, à la façon d'un acte moral unique jamais rétracté, ou bien peut-on la concevoir comme actuelle, c'est-à-dire comme un acte nouveau répétant le premier ? Saint Thomas, en fait, ne dit expressément nulle part qu'à l'autel le Christ s'offre *actuellement* lui-même : il ne semble connaître d'oblation *actuelle* du Christ que celle jadis réalisée au Calvaire et que s'approprie l'Église : *Et hoc modo semel oblata est per Christum quod quotidie per membra ipsius offeri possit.* In IV^{um} sent., dist. XII, exposit. text.

C'est le même point de vue dans la *Somme*, où il traite du sacerdoce éternel du Christ. Dans l'office de ce sacerdoce il distingue deux choses : l'oblation elle-même du sacrifice sur la croix, et la consommation du sacrifice qui consiste à amener le monde entier à obtenir la fin du sacrifice, c'est-à-dire l'union à Dieu. Il n'y a point à renouveler la mort, la passion, la vertu de l'unique oblation qui dure éternellement. III^a, q. XXII, a. 5, corp. et ad 2^{um} : *Licet passio et mors Christi non sint iteranda, tamen virtus illius hostiæ semel oblatæ permanet in æternum.* Il n'y a qu'à appliquer cette vertu, qu'à faire participer l'Église à l'oblation du Christ, qu'à communiquer aux fidèles le vrai sacrifice du Christ. Enfin saint Thomas souligne aussi d'une part l'unité de l'oblation faite par le Christ lui-même, et d'autre part la multiplicité des oblations faites par ses membres. III^a, q. LXXXIII, a. 1.

Pourquoi le Sauveur demeure-t-il cependant à l'autel le prêtre principal, et pourquoi le prêtre humain n'est-il seulement qu'un mandataire ? Parce que celui-ci n'agit, ne parle qu'au nom et dans la vertu du Christ au moment de la consécration : *Sacerdos gerit imaginem Christi in ejus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia.* *Ibid.*, ad 3^{um}. Sans doute saint Thomas ne dit nulle part que le prêtre humain *offre*

dans la consécration au nom du Christ, mais nous savons qu'à ses yeux l'oblation du sacrifice est liée étroitement à la consécration. On peut en conclure que le Christ en donnant au prêtre par les paroles : « Faites ceci en mémoire de moi » le pouvoir de poser par la consécration la présence réelle de la victime immolée, lui donne par le fait la possibilité, bien plus l'ordre et le pouvoir de l'offrir.

Pour jouir de ce pouvoir, il suffit d'être ministre du Christ par l'ordination; quiconque l'a obtenu ne peut le perdre. Saint Thomas trouve, dans une meilleure connaissance des exigences du caractère sacerdotal, la réponse définitive à la question de la validité des messes des hérétiques ou des schismatiques. La messe dite par un prêtre légitimement ordonné est toujours valide : « Le sacrifice suit la condition du sacrement; par le fait que la consécration pose sur l'autel la présence réelle, elle pose l'oblation; car il suffit qu'il y ait consécration valide, pour qu'il y ait, du même coup, vrai sacrifice, fût-il offert par un hérétique, un schismatique ou un excommunié, auquel cas il serait seulement privé de ses fruits. » Lepin, *op. cit.*, p. 210. En d'autres termes, d'après saint Thomas, tout ce qui est fait par un ministre hors de l'Église au nom du Christ dans la célébration du sacrifice, est valide; tout ce qui est fait au nom de l'Église dont il est séparé, est nul. III^a, q. LXXXII, a. 6; a. 7, ad 3^{um}.

γ) Valeur de l'oblation eucharistique. — Saint Thomas ne traite point *ex professo* de la valeur du sacrifice de la messe; il se contente d'en dire quelques mots dans l'exposé de la q. LXXIX : *De effectibus sacramenti eucharistici*.

Ce sacrement, déclare-t-il, produit dans l'homme l'effet que la passion a produit dans le monde, c'est-à-dire la rémission des péchés : *Per hoc sacramentum repræsentatur, quod est passio Christi, et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine unde et ipse Dominus dicit, Matth., XXVI : « Hic est sanguis meus qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. » Ibid., a. 1.*

La messe comme sacrifice a une valeur satisfactoire pour la peine due aux péchés, proportionnelle à la dévotion de ceux qui l'offrent ou de ceux pour qui elle est offerte. A. 5. Elle est utile comme sacrifice non seulement à ceux qui communient, mais à tous ceux pour qui elle est offerte. A. 7. Multiplier les messes, c'est multiplier les oblations du sacrifice, c'est par conséquent multiplier l'effet du sacrifice. A. 7, ad 3^{um}. Pas plus que la passion dont il est le mémorial, le sacrifice de la messe n'opère magiquement; il n'a son effet que chez ceux qui sont de l'Église, et cela dans la mesure de la dévotion de chacun. A. 7, ad 2^{um}.

b) Interprétation de cet enseignement à la lumière de l'ensemble de la doctrine thomiste sur le sacrifice. — Saint Thomas est augustinien dans sa définition du sacrifice : la sacrifice est un acte de religion qui tend à honorer Dieu. Cet acte a deux aspects, l'un intérieur, l'autre extérieur. Le sacrifice extérieur signifie le sacrifice intérieur qui est au fond le vrai sacrifice, celui par lequel l'âme s'offre à Dieu; il a pour but de nous unir à Dieu comme à notre principe et à notre fin. *Contra Gentes*, I. III, c. cxx.

L'oblation spirituelle est ainsi au cœur du sacrifice; celui-ci se range dans le genre oblation, mais toute oblation n'est pas un sacrifice. Il faut déterminer ce qui est nécessaire pour qu'une oblation soit sacrificielle. Saint Thomas le fait dans cette définition : *Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum.* II^a-II^æ, q. LXXXV, a. 3, ad 3^{um}.

L'expression choisie l'indique, *circa res oblatas aliquid fit*, l'action exercée sur la chose offerte, est quelque chose d'indéterminé. En ce qui concerne l'eucharistie, l'action qui est faite sur la chose offerte, à savoir le pain et le vin destinés à devenir le corps et le sang du Christ, c'est la fraction, la communion et la consécration. Toutes ces actions concourent à faire passer la matière offerte de l'état profane à l'état sacré de victime divine. Voir J. Rivière, *Sur la définition du sacrifice dans saint Thomas*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 1921, t. I, p. 228-332.

Il n'est pas besoin de souligner ici que saint Thomas n'envisage nullement une immutation physique, une modification intrinsèque du Christ glorifié; cette vue irait contre l'ensemble de sa doctrine. Cependant ses commentateurs partiront de cette formule pour affirmer une modification physique de la victime eucharistique. « Trois siècles plus tard, la question principale agitée dans l'École sera de savoir quelle est l'action physique accomplie sur la victime qui constitue l'essence du sacrifice de la messe. » Vacant, p. 46.

On trouve un peu plus loin, chez saint Thomas, une autre définition du sacrifice qui semble favoriser l'idée que l'objet offert doit être consumé et détruit : *Si aliquid exhibeatur in cultum divinum quasi in aliquid sacrum, quod inde fieri debeat consumendum, et oblatio est et sacrificium.* II^a-II^æ, q. LXXXVI, a. 1.

Cependant, à y regarder de près, on remarque que la destruction dont il s'agit n'est pas précisément voulue pour elle-même et en tant que telle; elle est ordonnée à une sorte de production qui en résulte. C'est plutôt un acte de transformation intrinsèque de la matière offerte, la faisant passer à un état supérieur, un acte de sublimation, si l'on peut ainsi dire, en vertu duquel elle devient une chose sacrée, transférée ainsi au domaine de Dieu : *Consumendum... in aliquid sacrum quod inde fieri debeat.* Lepin, *op. cit.*, p. 195. Saint Thomas ne s'arrête point d'ailleurs à creuser ses définitions et à en montrer les applications aux différents sacrifices. Il s'inspire cependant de l'idée d'oblation spirituelle pour montrer que la passion est un vrai sacrifice. II^a, q. XLVIII, a. 3, ad 3^{um}. Le caractère sacrificiel de celle-ci consiste en ce que le Christ s'est offert volontairement sous la pression d'un immense amour. L'immolation sanglante est un forfait des Juifs. C'est en tant qu'acte d'oblation plein d'amour que la passion de Jésus a été un véritable sacrifice.

Dans la logique vivante de cette doctrine, on verrait l'essence du sacrifice de la messe qui est une commémoration vivante de celui de la croix, dans le renouvellement des mêmes dispositions d'amour et d'obéissance qui constituaient l'oblation du Calvaire. Mais, reconnaissons-le, saint Thomas n'a point tiré cette conséquence ni appliqué sa définition au sacrifice de l'autel. Sa synthèse de l'idée de sacrifice est ébauchée, mais non achevée; il a du moins posé les grandes lignes de l'édifice définitif.

Conclusion sur l'idée de la messe dans saint Thomas. — En éclairant son enseignement direct sur l'eucharistie, comme oblation et comme représentation de l'immolation du Calvaire, par ses principes généraux touchant le sacrifice, on sera, semble-t-il, dans la logique immédiate de sa pensée en formulant les conclusions suivantes :

Le sacrifice de la messe consiste essentiellement dans une oblation : celle du pain et du vin destinés à devenir par le fait de la consécration, l'Hostie sainte, le corps et le sang du Christ, infiniment dignes d'être offerts à Dieu.

Cette offrande que le prêtre fait à l'autel d'une part sur l'ordre et en la personne du Christ par la vertu duquel il consacre, d'autre part au nom de l'Église, est un sacrifice identique à celui de la croix, car il

contient invisiblement la victime jadis offerte d'une façon sanglante par le Christ lui-même sur la croix; l'Église s'y approprie, pour l'offrir sur l'ordre et en la personne du Sauveur, cette victime; elle y figure d'une façon sensible la passion. D'une certaine façon, c'est le même prêtre et la même victime.

Cette oblation prend figure de sacrifice grâce à certaines actions exercées autour de l'hostie, particulièrement la double consécration distincte. Celle-ci en effet inaugure l'oblation sacrificielle, non seulement parce que c'est par elle que le prêtre mandataire et instrument du Christ produit et offre la victime à Dieu, mais parce qu'en mettant le corps et le sang du Sauveur sous les espèces séparées du pain et du vin, il représente par une image très vive l'immolation rédemptrice du Calvaire. Cette oblation se continue de la consécration à la communion. Ce n'est pas sans raison que saint Thomas note comme actions exercées autour de la chose offerte la fraction et la manducation. De la consécration à la communion le Christ ne cesse d'être offert, « non seulement sous ce signe permanent de sa mort sanglante qui est l'état de séparation où continuent d'être au point de vue sensible son corps et son sang, mais encore sous ces signes actifs de sa passion que sont la fraction et la manducation. » Lepin, *op. cit.*, p. 209. Notons que saint Thomas laisse dans l'ombre la question de l'oblation du corps mystique, et aussi la question des rapports du sacrifice terrestre à l'activité céleste du Christ devant son Père.

À cette offrande qui se renouvelle sans cesse sur l'autel est attachée non point une expiation nouvelle, mais l'application des mérites rédempteurs, obtenus une fois pour toutes sur la croix, afin de nous rendre Dieu propice, de faire participer tous les fidèles au sacrifice du Calvaire, et de les incorporer ainsi au Christ victime, glorifié éternellement.

2. *Durand de Mende*. — Durand, évêque de Mende, est le maître de la théologie liturgique à la fin du XIII^e siècle.

Dans son ouvrage intitulé *Rationale divinarum officiorum*, il recueille au l. IV tout ce qui a été dit d'important sur la messe par les principaux liturgistes et théologiens depuis Amalaire, en prenant pour guide Innocent III. Il s'inspire aussi particulièrement de Sicard de Crémone, de Hugues de Saint-Victor, de Guibert de Tournai, de Guillaume d'Auxerre, de Pierre Comestor, de Robert Paululus et de Belet. « Édité à Mayence dès les origines de l'imprimerie en 1459 et réédité au moins quarante-trois fois jusqu'à 1500, le *Rationale* a exercé une influence considérable. » Lepin, *op. cit.*, p. 218. On le citera ici d'après l'édition de Lyon, 1640.

a) On y trouve particulièrement mis en relief, selon la méthode allégorique d'Amalaire, le caractère figuratif et commémoratif de la messe : elle est le mémorial par excellence de la passion.

« Nous avons un triple mémorial de la passion. Le premier se présente à notre vue dans les images et peintures. C'est pour cela que l'image du crucifié est figurée sur les missels et dans les églises. Le second frappe l'ouïe comme la prédication de la passion du Christ. Le troisième se manifeste au goût comme le sacrement de l'autel, où la passion du Christ est évidemment exprimée, *patenter exprimitur*. » L. IV, c. XLII, p. 178. Le sacrifice quotidien, ajoute-t-il, est un mémorial non un renouvellement de la passion, *commemoratio, non iteratio passionis*. Il cherche le pourquoi de cette commémoration et en voit trois causes principales : « Parce que ceux qui travaillent à la vigne ont besoin de se restaurer tous les jours; secondement pour que par ce sacrement les néophytes soient incorporés au Christ; troisièmement pour que le souvenir

de la passion du Christ se grave tous les jours dans l'esprit des fidèles, afin qu'ils puissent l'imiter. » *Ibid.*

Il veut aussi en expliquer le comment. Il voit la figuration de l'immolation du Calvaire représentée tant par les formules que par les cérémonies, et particulièrement par les croix du canon. Comme Amalaire, il ne fait point entrer en ligne de compte la double consécration comme représentation sensible de la passion; il trouve plutôt cette figuration, avec Grégoire, dans la communion. L. IV, c. LI, p. 196.

b) L'évêque de Mende, à la suite de saint Augustin et d'Isidore de Séville, met aussi le caractère sacrificiel de la messe en relation intime avec les idées d'oblation et de consécration : *Sacrificia dicuntur quia sacrificantur et offeruntur pro peccatis nostris, ut nos sacros efficiant*. L. IV, c. xxxvi, p. 156.

Il défend ce caractère contre certains hérétiques de son temps qui le contestent. *Quidam perversi hæretici nobis ad præsumptionem magnam reputant quia sacrificamus et consecrationem hostiæ sacrificium appellamus*. L. IV, c. xxx, p. 141. Sur ces hérétiques négateurs du sacrifice de la messe et précurseurs du protestantisme, notre auteur avait dit plus haut : *Dicunt etiam quod Ecclesia nec missam, nec matutinas cantavit, nec Christus, nec apostoli eam instituerunt. Sed id quod missa repræsentat ab evangelistis cæna vocatur*. L. IV, c. I, p. 88, 89.

Il analyse la messe et distingue, comme le fera plus tard Duns Scot, entre consécration et oblation : *Cum autem oraverit pro hostia transsubstantianda, eamque jam transsubstantiatam Patri obtulerit, nunc orat pro ipsius acceptatione*. L. IV, c. XLII, p. 180. Les prières et cérémonies liturgiques lui montrent que, dans cette oblation, l'Église s'unit au Christ comme victime. L. IV, c. xxx, XLII, XLIX, p. 142, 176, 182.

Toutes ces idées sont le patrimoine commun de la théologie de l'époque : aussi le *Rationale* s'impose-t-il à l'attention du théologien, moins par l'originalité des points de vue de l'auteur que par la richesse des questions abordées et des solutions traditionnelles exposées. Il est un curieux répertoire des problèmes théologiques et liturgiques que l'on se posait dans les écoles à la fin du XIII^e siècle. On y remarquera le jugement indulgent de l'auteur pour la coutume des messes sèches, et sa juste réprobation pour celle des messes bifaciales. L. IV, c. xxxiii, xxxiv, p. 90, 91.

3. *Duns Scot* († 1308). — Le Docteur subtil, comme saint Thomas, ne s'est occupé du sacrifice eucharistique qu'incidemment :

Dans son commentaire des *Sentences*, loin de préciser et de développer la doctrine du Lombard sur ce point, il la signale seulement d'un mot : *Sequitur illa pars. Post hoc queritur, quæ potest poni incidentalis in ista distinctione... In ista enim determinat de eucharistia sub ratione sacrificii*. In *IV^{um} sent.*, dist. XII, n. 1, édit. de Lyon, 1639, t. viii, p. 701. Ses préoccupations sont ailleurs; elles vont surtout ici à déterminer la situation des accidents eucharistiques sans substance.

La question quodlibétale XX veut donner une solution pratique à la question de la valeur de la messe; ce faisant elle nous renseigne aussi sur la pensée de Scot touchant la nature du sacrifice eucharistique.

a) *Nature du sacrifice eucharistique*. — a. La messe consiste avant tout et essentiellement dans l'oblation faite par l'Église et acceptée par Dieu de la victime présente actuellement sur l'autel et jadis offerte au Calvaire. Il ne suffit point, en effet, de la seule présence du Christ à l'autel; il faut qu'il y ait oblation de la victime pour que la messe ait valeur de sacrifice : *Illud bonum sacrificii non correspondet præse bono contento in eucharistia; illud enim bonum æquale*

est, quando eucharistia servatur in pyxide et tamen non hanc æquivalet Ecclesia, sicut quando offertur in missa, et sive hoc indistincte dicatur oblatio eucharistiæ, sive sit consecratio, sive perceptio, sive oblatio, vel operatio aliqua sacerdotis in persona Ecclesiæ. Ultra ergo bonum contentum in eucharistia, requiritur oblatio eucharistiæ. Quodl., xx, n. 21, l. II, p. 529.

D'après Duns Scot, l'*oblatio sacramenti* se distingue des autres prières de la messe : elle suppose dans son intégrité la double consécration ; elle est « l'immolation » du corps et du sang du Christ dont la communion nous fait participants. *In IV^{um} sent.*, dist. XIII, q. II, t. VII, p. 846. *Tenendum est ut quotiescumque sacerdos corpus et sanguinem immolat, toties perceptioni corporis et sanguinis participem se præbeat.* Dist. VIII, q. III, t. VII, p. 460.

b. L'oblation sacrificielle de l'autel implique la représentation objective du sacrifice de la croix. Identique à ce sacrifice à raison de la victime offerte toujours la même, elle s'en distingue toutefois à un double titre comme une représentation réelle se distingue de la chose représentée, comme une prière se différencie du motif puissant invoqué pour la faire aboutir : *Fit missa tam representando illam oblationem in cruce quam per eam obsecrando, ut scilicet per eam Deus acceptet sacrificium Ecclesiæ. Obsecratio autem communiter fit per aliquid magis acceptum ei qui rogatur, quam sit sibi supplicatio obsecrantis.* Quodl., xx, n. 22, t. XII, p. 529.

Sans doute y a-t-il aussi d'autres rites qui évoquent la passion, mais, à la différence de ces rites, la messe contient une commémoration plus spéciale de l'oblation offerte par le Christ sur la croix. En effet, la victime offerte à l'autel est celle du Calvaire. Ce n'est point cependant le Christ qui offre immédiatement le sacrifice de la messe ; il ne s'est offert de cette façon qu'une fois : *Etsi hic offeratur, non tamen hic immediate offert sacrificium juxta illud, Hebr., ix, « neque ut sæpe offerat semetipsum », et ibidem : « Christus semel oblatus est », suppl. a seipso offerente, alioquin videretur quod unius missæ celebratio æquivaleret passioni Christi, si idem esset offerens immediate et oblatus.* Ibidem.

Le Christ reste toutefois le prêtre principal de la messe, Quodl., xx, n. 2, p. 515, car s'il n'y concourt point immédiatement, il l'offre en quelque façon en ce sens qu'il la fait offrir : *Esto quod acceptaretur ratione voluntatis Christi ut offerentis hoc est instituentis oblationem, et dantis sibi valorem et acceptationem, tamen non æquivaleret, nec acceptaretur ut passio.* Ibid.

Le prêtre immédiat de l'oblation eucharistique, la volonté qui offre actuellement la victime sacrée et la rend particulièrement digne d'être acceptée, c'est la volonté de l'Église, au nom et dans la dépendance de qui le sacrifice est offert : *Missæ non solum valet virtute meriti personalis sacerdotis offerentis, sed etiam virtute meriti generalis Ecclesiæ in cujus persona per ministrum communem offertur sacrificium.* Quodl., xx, n. 1, p. 515.

c. En quoi consiste à la messe cette représentation objective de l'oblation du Calvaire ? Scot ne le dit pas clairement. À lire ces mots du commentaire des *Sentences*, en dehors du contexte général de la doctrine de Scot, offertur *hostia non consecrata et tunc est sacrificium et non sacramentum.* *In IV^{um} sent.*, dist. XIII, q. II, n. 5, t. VII, p. 811, on serait tenté de croire que le Docteur subtil voit dans l'offertoire la partie essentielle de la messe. Cette phrase, comme celle de saint Thomas, *offertur eucharistia ut sacrificium, consecratur et sumitur ut sacramentum, Sum., II^a, q. LXXXIII, a. 4*, veut être entendue d'une façon large. Il s'agit ici, pour les deux grands docteurs, de l'oblation dans sa phase initiale, sans exclure le développement de cette

oblation qui a son point culminant dans l'offrande du Christ présent sur l'autel. L'oblation proprement sacrificielle présuppose logiquement la consécration. Celle-ci produit le Christ pour qu'il soit offert. C'est dans la répétition de ce qu'a fait le Christ à la cène, que se trouve plus spécialement la représentation commémorative de l'oblation de la croix. *Certum est autem quod missa non æquivalet passioni Christi, licet specialius valeat pro quanto ibi est specialior commemoratio oblationis quam Christus obtulit in cruce juxta illud, Luc., XXII et I Corinth., XI, « Hoc facite in meam commemorationem ».* Quodl., xx, n. 22, p. 529.

La double consécration a sans doute, selon Scot, pour but de figurer l'alimentation intégrale. *In IV^{um} sent.*, dist. VIII, q. I, t. VII, p. 408. Mais ne signifie-t-elle point aussi à ses yeux, comme pour saint Thomas, la séparation réelle du corps et du sang du Christ. C'est du moins ce que l'on peut conclure de ces paroles : *Hoc ergo tenendum est quod corpus Christi, ut est primum signatum specie panis et contentum, non includit animam, nec accidentia nec sanguinem.* *In IV^{um} sent.*, dist. X, q. IV, t. VII, p. 532.

d. *Rapports des doctrines de Duns Scot et de saint Thomas.* — Quoi qu'il en soit de ce détail, il reste que Duns Scot, comme saint Thomas, voit dans la messe, avec la tradition, une représentation objective de l'immolation du Calvaire et une oblation renouvelée de cette immolation.

Mais, plus que le Docteur angélique, il pousse l'analyse de la distinction qui existe entre la représentation et la chose représentée ; plus que lui, il met l'accent sur l'idée d'oblation comme trait essentiel du sacrifice eucharistique, plus loin que lui et ses prédécesseurs, il pousse jusqu'à ses conséquences extrêmes l'analyse de cette vérité traditionnelle si fortement énoncée dans l'Épître aux Hébreux : *Il n'y a qu'une oblation du Christ faite par lui-même*, pour assurer d'une manière absolument satisfaisante le salut ; en conséquence la messe qui se répète à travers le temps et l'espace ne peut être qu'un sacrifice subordonné à celui de la croix, c'est l'oblation, le sacrifice de l'Église. Sans doute, dans l'un et l'autre sacrifice c'est toujours la même victime qui est offerte : de ce point de vue il y a identité absolue entre la croix et l'autel. C'est le sentiment commun de la tradition. Mais au point de vue de l'initiative immédiate du sacrificateur, il n'y a qu'identité relative.

Saint Thomas l'avait déjà noté d'un mot, soit en présentant le sacrifice du Calvaire comme seul offert par le Christ et celui de l'autel comme offert par les membres de son corps mystique, soit en répondant à l'objection qui niait l'identité des deux sacrifices par une distinction : *Sacerdos gerit imaginem Christi in cujus persona et virtute pronuntiat ad consecrandum et ita quodammodo idem sacerdos et hostia.* Duns Scot va s'appliquer à caractériser davantage la différence qui existe entre l'oblation du Christ et l'oblation de l'Église, et à analyser la part respective du Christ et de l'Église à l'autel.

À l'autel, le Christ n'est pas le sacrificateur immédiat. Autrement, une seule messe équivaudrait à la passion : *Unius missæ celebratio æquivaleret passioni Christi, si idem esset offerens immediate et oblatio.* Quodl., xx, n. 22, t. XII, p. 529. Comme l'a remarqué le P. de la Taille, *Esquisse du mystère de la foi*, p. 68 et 69, elle est assurément ignorée de saint Thomas aussi bien que de Duns Scot, étrangère à toute la tradition scolastique aussi bien qu'à la tradition patristique (du moins à la tradition augustinienne) l'opinion qui multiplie les offrandes personnelles du Christ de messe en messe. « S'il y a intervention personnelle, réitérée, du Seigneur en qualité d'oblateur actuel et formel, d'oblateur qui répète son geste d'oblation indéfi-

ninent, comment échapper à cette conclusion que le sacrifice de nos autels est coordonné et non pas subordonné à celui de la Rédemption, car enfin le Christ n'est pas au-dessus du Christ, ni ce qu'il ferait aujourd'hui moins digne que ce qu'il fit alors. » Ces paroles du P. de la Taille, *Esquisse*, p. 68, sont un écho fidèle du sentiment de Scot. Elles ne vont nullement à exclure le rôle sacerdotal du Christ à l'autel. Pour Scot, le Christ y demeure sacrificateur médiateur, en ce sens qu'il donne le pouvoir et l'ordre d'offrir. Mais, sous cette réserve que l'Église agit en dépendance du Christ, c'est à elle que revient le rôle d'*offrir immédiatement* la victime jadis immolée sur la croix. Étant donnée la toute-suffisance de l'oblation unique offerte au Calvaire pour la rédemption du monde, le Sauveur n'a plus à agir « par une nouvelle démarche personnelle et propre procédant de lui à son Père ». De la Taille, p. 70. Il ne reste plus à l'Église qu'à s'approprier pour l'offrir elle-même directement, en application de la vertu rédemptrice, la victime jadis offerte au Calvaire : elle le fait tous les jours en dépendance et en vertu de l'acte oblateur qui préside aux siens, « qui les domine, qui les contient et les pénètre, et les complète leur donnant l'efficacité, et ce qu'il ont d'unité à travers le temps et l'espace. » De la Taille, *Esq.*, p. 69.

De la conception de Scot sur la nature du sacrifice eucharistique découlent naturellement des conséquences touchant la valeur et la validité de la messe.

b) *Valeur et validité de la messe.* — Parce qu'offerte immédiatement par le Christ au Calvaire, l'oblation de la passion a une valeur infinie. Parce qu'offerte par l'Église et acceptée en raison du mérite général de celle-ci, la messe n'a pas la même valeur que le sacrifice de la croix : cette valeur est finie. *Quodl.*, xx, n. 22, p. 515. Elle correspond au mérite de l'Église : *Patet ex dictis quia virtus sacrificii non adæquatur valori ejus qui continetur in sacrificio, sed correspondet merito in Ecclesia, non adæquat merito passionis Christi, sicut dictum est inferius, sed pro tanto ad illud plus accedit pro quanto illam passionem specialius repræsentat, et ita virtute illius specialius Deum placat et bonum impetrat, quantum ad meritum commune.* *Ibid.*, p. 535.

En conséquence, *una missa dicta pro duobus non tantum valet hoc modo isti quam valet si pro eo solo diceretur.* *Quodl.*, xx, n. 54, p. 517.

Quant à la validité de la messe, elle dépend essentiellement de la volonté de l'Église au nom de laquelle le sacrifice est offert. Que vaut alors la messe d'un hérétique ou d'un schismatique dont la volonté est séparée de l'Église? Pierre Lombard avait soutenu qu'un tel prêtre ne consacre pas valablement, puisqu'il n'offre point au nom de l'Église. Saint Thomas, critiquant à juste titre cette opinion, au nom de l'inaémissibilité du pouvoir d'agir *in persona et in virtute Christi* attaché à l'ordination, en avait conclu à la validité des messe dites par les hérétiques et les schismatiques. Duns Scot distingue : « Les prêtres séparés de l'Église, dit-il, consacrent, mais ils n'offrent pas vraiment, car consacrer et offrir sont choses séparables et séparées. L'oblation n'est pas de l'essence de la consécration. L'eucharistie, en effet, peut être consacrée sans qu'elle soit nécessairement offerte. Ainsi on offre l'eucharistie non consacrée à l'offertoire et c'est le sacrifice, non le sacrement, de même que l'hostie consacrée gardée dans la pyxide est sacrement, sans être là pour le sacrifice. *In IV^{um} sent.*, dist. XIII, q. II, n. 5, t. VIII, p. 811. Ainsi l'hérétique pourra consacrer valablement, car il peut avoir l'intention de faire ce que fait l'Église, par là qu'il veut faire d'une façon générale ce qu'a fait le Christ. Il n'offre point cependant le sacrifice, puisqu'il est séparé de l'Église en la dépendance de laquelle il

devrait offrir. — Cette opinion subtile de Scot sur l'invalidité du sacrifice des prêtres séparés de l'Église n'aura point d'avenir et sera éliminée de la théologie.

Conclusion sur la conception scotiste du sacrifice eucharistique. — On admirera sans doute la logique de cette conception qui explique si bien tout ce qui est impliqué dans la tradition augustinienne sur l'eucharistie comme *sacrifice de l'Église*.

Il faut reconnaître cependant que les vues de Scot sur la messe n'enveloppent point d'une façon adéquate et explicite tout le champ de la tradition. On n'y trouve point interprétées les affirmations si nettes de saint Ambroise, de Paschase, d'Hincmar sur l'activité permanente du Christ à l'autel et au ciel où il continue à « s'offrir » d'une certaine façon, et à présenter à son Père son humanité comme victime glorifiée. Tout un courant de la tradition demeure de ce fait en dehors de sa synthèse.

De même cette synthèse dans son appréciation de la messe tient uniquement compte du sentiment de celui qui offre (l'Église), et non du prix de ce qui est offert. Incomplète de ces différents chefs, elle a du moins le mérite de mettre en excellent relief le caractère subordonné, relatif du sacrifice de l'Église, par rapport au sacrifice unique du Christ : Celui-là perpétue celui-ci en le représentant, en le commémorant, en l'appliquant.

X. LES CONTINUATEURS DES GRANDS SCOLASTIQUES AUX XIV^e ET XV^e SIÈCLES. — La longue période qui va du commencement du XIV^e à la fin du XV^e siècle est, pour le sujet de la messe, une époque de transition ; elle offre dans son ensemble peu d'originalité, peut-être parce qu'elle est moins connue que les précédentes. Les théologiens de cette époque se contentent ordinairement de transmettre les idées traditionnelles qu'ils trouvent présentées chez Pierre Lombard, saint Thomas et Duns Scot. La théologie de la messe n'offre point pour eux un intérêt nouveau ; aussi leur suffit-il d'exposer la doctrine courante. A l'occasion cependant, ils émettent sur la nature ou la valeur de la messe des vues fragmentaires qui précisent heureusement telle ou telle idée antérieure.

1^o *Les sources.* — On serait tenté d'aller chercher leur pensée dans les nombreux commentaires édités ou manuscrits du livre qui continue à être le manuel des écoles : les *Sentences* de Pierre Lombard. Voir la liste de ces commentaires, Lepin, *op. cit.*, p. 214-221, et Hurter, *Nomenclator literarius*, 3^e édit., 1906, t. II, p. 442 sq. C'est là en effet, l. IV, dist. XII, que le maître s'occupe du sacrifice eucharistique.

En fait on sera étonné de constater la pauvreté des renseignements fournis sur la messe par les commentateurs de ce passage. Plusieurs de nos auteurs n'expliquent point la partie du texte où il est spécialement question du sacrifice. Les questions relatives au sacrement les préoccupent uniquement. « La plupart ont leur attention si absorbée par ces dernières questions que l'on ne trouve dans le reste même de leur œuvre aucun renseignement utile sur le problème qui nous occupe. Tels Henri de Gand, Pierre de la Palu, Pierre d'Auriol, François de Meyron, Michel de Bologne, Pierre d'Ailly, Jean Capréolus, Tartaret. Les autres, c'est-à-dire Noël Hervé, Durand de Saint-Pourçain, Thomas de Strasbourg, Adrien VI, dans les articles qu'ils consacrent à l'étude directe du sacrement touchent transitoirement à la question du sacrifice. » Lepin, *op. cit.*, p. 217. Parfois, ils n'en disent qu'un mot. Ainsi, Richard de Mediavilla, *Super IV libros sent.*, Brescia, 1591, t. IV, p. 158 : *Circa litteram... quotidie immolatur id est ejus immolatio repræsentatur.*

On trouvera un meilleur écho de la doctrine enseignée à cette époque dans d'autres ouvrages composés, soit par ces mêmes commentateurs des *Sentences*,

soit par des auteurs contemporains, exégètes, prédicateurs ou théologiens mystiques. Citons les principaux : parmi les exégètes, Nicolas de Lyre († vers 1349), *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria et Nicolai Lyrani expositionibus litterali ac morali, additionibus insuper et repletiis*, Lyon, 1545; Alphonse de Tostat († 1455), *Opera omnia*, Cologne, 1613, 16 vol. in-folio; parmi les controversistes mystiques, Gerson († 1429), *Opera omnia*, Anvers, 1706; Nicolas de Cues († 1464), *Opera*, Bâle, 1565; parmi les sommistes, disciples de saint Thomas : saint Antonin († 1459), *Summa theologia in IV partes distributa*, Vérone, 1740, 4 in-fol.; Denys le Chartreux, *Summa fidei orthodoxæ*, Anvers, 1569, 2 in-fol.; Silvestre de Priéras (Mazolini), voir ci-dessus, col. 474 sq.), *Summa summarum*, Lyon, 1519.

Il faut faire une place à part parmi les sources de la théologie de la messe, à la fin du xv^e siècle, à la vaste synthèse doctrinale, morale, canonique, liturgique et ascétique de Gabriel Biel († 1495) sur les paroles et les rites du sacrifice eucharistique : *Sacri canonis missæ expositio resolutissima, litteralis ac mystica*, in-fol., Bâle, 1510. Elle s'impose d'abord à l'attention du théologien par l'ampleur des questions qui y sont posées et résolues. Le lecteur se rendra facilement compte de cette ampleur à parcourir l'excelente table qui se trouve à la fin de l'édition de Bâle, particulièrement aux mots *suffragia pro defunctis, applicatio fructus missæ et sacrificii, consecrationis materia, forma, hostiæ fractio, frequentatio, institutio, expositio canonis*, où les questions de la valeur de la messe sont traitées plus à fond qu'on ne l'avait fait jusque-là. Elle s'impose non moins par la largeur de son témoignage sur la messe. Elle ne nous apporte point sans doute des vues originales, Gabriel Biel a conscience d'être un écho; il déclare lui-même avoir tout emprunté à ses anciens maîtres; en fait la comparaison de son *Expositio* avec le *Correctorium* de son maître Eggingel montre que le disciple a incorporé à son ouvrage tout l'enseignement du maître. Voir Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 537-555. Mais cette dépendance à l'égard de la tradition vivante dans l'école ne fait-elle point la valeur de son témoignage? « Comme il pratique un sage éclectisme, comme il expose bien les idées d'autrui, on peut dire qu'en lui on entend presque toute l'École. » Art. BIEL, t. II, col. 817.

Cette synthèse s'impose enfin à l'attention du théologien par la place qu'elle tient dans l'histoire au moment le plus critique de la doctrine de la messe. N'est-elle point professée et écrite vingt ans seulement avant Luther. Le réformateur l'a connue et étudiée; il en a apprécié l'importance, puisqu'il déclare lui-même que le livre de Biel sur le canon de la messe est le meilleur que possèdent les catholiques. *Tischreden*, édit. Weimar, T. R., t. III, n. 3146, 3722. Luther sur ce point a vu juste. Mais ceci précisément le condamne. Les écrits du théologien de Tubingue, l'*Expositio missæ* aussi bien que les résumés qui en dérivent, *Epithoma expositionis canonis missæ*, Tubingue, 1499, *Expositio brevis et interlinearis sacri canonis missæ* (Hain, *Reperitorium*, n. 3178-3182), peuvent fournir une réponse pertinente à ces deux questions que pose le mouvement réformateur contre la messe : l'enseignement catholique du temps méritait-il les attaques dont il fut l'objet de la part des réformateurs; préparait-il la réforme? Une étude approfondie de l'idée de la messe dans Biel, serait, croyons-nous, la meilleure démonstration historique de la rupture de continuité qui existe entre l'enseignement traditionnel du dernier des scolastiques, et les diatribes novatrices de Luther contre la messe.

2° *Le témoignage des documents.* — Ce témoignage porte principalement sur deux points : la nature et la valeur du sacrifice eucharistique.

1. *Nature du sacrifice eucharistique.* — La messe y apparaît comme un sacrifice essentiellement subordonné à celui du Calvaire : elle est de celui-ci le mémorial efficace, l'oblation faite par l'Église.

a) *La messe mémorial ou représentation efficace de l'immolation rédemptrice.* — a. Tous nos auteurs, à la suite des grands maîtres, sont unanimes à voir dans l'immolation du Christ à l'autel une simple *image* ou *figure commémorative* de l'unique immolation réelle du Calvaire. Plusieurs, selon la pensée et la formule même de saint Thomas, insistent sur ce fait que la messe ne représente pas seulement le sacrifice de la croix, mais nous en applique les fruits.

Selon Richard de Médiavilla, elle est une « immolation » représentée; elle « nous met sous l'influence de la passion et fait descendre ses effets jusqu'à nous ». *Super IV^{um} sent.*, dist. XII, dist. XIII, t. IV, p. 158, 165.

D'après Denys le Chartreux, « la raison pour laquelle la célébration de ce mystère est appelée immolation du Christ est qu'elle est une *image représentative de l'immolation du Christ sur la croix*, et qu'elle nous fait participants du fruit de la passion du Seigneur. » *Sum.*, l. IV, a. 116, t. II, p. 275. Elle est appelée hostie ou sacrifice, d'après Durand de Saint-Pourçain, parce que c'est un spécial mémorial de la passion du Seigneur. *In IV^{um} sent.*, dist. VIII, q. 1, n. 9, fol. 267 a. Nicolas de Lyre affirme qu'à la messe il n'y a pas réitération du sacrifice (par excellence), mais commémoraison quotidienne de l'unique sacrifice jadis offert sur la croix. *In Hebr.*, x, op. cit., t. VI, fol. 152.

Gabriel Biel insistera à son tour sur l'unité de l'oblation rédemptrice et le caractère commémoratif de la messe. Celle-ci est « l'image représentative de la passion qui est la vraie immolation du Christ ». *Expos.*, lect. LXXXV, fol. 253. Il n'y a qu'une seule oblation du Christ qui implique de sa part une intervention personnelle, immédiate, rédemptrice : c'est l'oblation du Calvaire. Notre oblation n'est pas la réitération de cette unique oblation, elle en est la représentation : *Hæc quidem una causa fuit institutionis sacramenti, ut ipsius esset signum memoriale et representativum istius summi sacrificii quod reapse obtulit in cruce... In Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens... Unde nostra oblatio non est reiteratio suæ oblationis, sed repræsentatio*. Lect. LIV, fol. 143. On appelle sacrifice et oblation la consécration et la communion eucharistique pour deux raisons : parce que ces deux rites représentent la passion et en sont le mémorial, parce qu'il sont le principe causal et actif des mêmes effets : *Sed ex aliis duabus causis eucharistiæ celebratio et sumptio sacrificium est et oblatio : tum quia illius sacrificii veri... repræsentativa est et memoriale, tum quia similium effectuum operativa et principium causale*. Lect. LXXXV, fol. 253.

b. *En quels rites de la messe se trouve réalisé ce caractère figuratif, unanimement reconnu, au sacrifice eucharistique?*

Les opinions sur ce point restent assez divergentes comme elles l'étaient d'ailleurs dans la tradition antérieure; cependant la pensée de saint Thomas s'impose de plus en plus.

Durand de Saint-Pourçain rappelle le vieux symbolisme augustinien des grains de blé moulus et des raisins pressés pour signifier l'amertume de la passion. *In IV^{um} sent.*, dist. XI, q. IV, ad 2^{um}, n. 13, fol. 276. Denys le Chartreux fait intervenir la fraction comme sacrement de la passion. *Sum.*, l. IV, a. 106, n. 3, p. 269. Nicolas de Cues voit le mémorial sensible de la mort du Christ surtout dans la commu-

nion, *sensibili masticatione et calicis sumptione. Excitationum*, l. IV, *Ex sermone* : « *Memoriam fecit mirabilium* », *Opera*, p. 447.

D'autres, à la suite de saint Thomas, insistent davantage sur la valeur significative de la consécration, soit qu'ils voient cette signification dans la seule consécration du calice, soit qu'ils la trouvent mieux exprimée dans la double consécration distincte. Ainsi Noël Hervé : « La passion est signifiée plus expressivement par le sang que par le corps, et surtout par le sang répandu qui suppose la blessure. » *In IV^{um} sent.*, dist. VIII, q. II, Paris, 1647, p. 342. De même Thomas de Strasbourg, *In IV^{um} sent.*, dist. XI, q. II, a. 3, ad 1^{um}, Venise, 1564, fol. 97 : « La consécration du sang doit se faire à part, *distincte*, afin que soit expressément signifié que, dans la passion du Christ, son sang a été séparé de son corps par effusion. » Même idée et expressions semblables chez Nicolas de Lyre. *In Math.*, xxvi; *In Lucam*, xxii.

Gerson et Biel unissent très intimement la consécration et la communion comme représentation sensible de la passion du Christ.

Figurée déjà par les espèces du pain et du vin, la séparation du corps et du sang, dit Gerson, l'est encore par la double communion du prêtre à ces espèces. *Tract. contra hæresim de communione laicorum sub utraque specie*, dans *Opera omnia*, t. I, col. 460.

D'après Biel, la signification de l'eucharistie est complexe. C'est surtout le vin consacré dans le calice qui représente le mieux la mort sanglante, soit au moment des paroles de la consécration, soit dans la communion : « Dans la passion s'est opéré notre rachat par l'effusion du sang, cela est signifié par le sacrement du sang sous l'espèce liquide du vin. Dans la communion, l'effusion du sang est également signifiée : *In sumptione sub specie vini, redemptio nostra per sanguinis Christi effusionem*. Lect. LI, fol. 135 a. C'est avec raison que l'on dit : ceci est le calice de mon sang, « parce que le sang du Christ est signifié comme répandu pour notre rançon et servi en breuvage pour notre réfection. Mentionné seul, le sang resterait à l'état indéterminé; mis en rapport avec le calice, il est offert comme répandu et présenté pour être bu ». *Ibid.*, fol. 136. Ce qui rend plus expressive encore cette représentation du sacrifice du Calvaire, c'est que le sang est consacré séparément dans le calice, de même qu'autrefois il a été séparé du corps du Sauveur : *Unde ad representandum distinctius passionem Christi in immolatione hujus sacrificii, sanguis separatim in calice consecratur, quia in passione Christi sanguis a corpore Christi fuit separatus*. Lect. LIV, fol. 143 d. Le pain consacré figure plutôt l'incarnation et l'union du corps mystique à son chef. Lect. LI, fol. 135. Aux yeux de Richard de Médiavilla, les espèces du pain et du vin sont le signe non seulement du corps naturel du Christ, mais aussi de son corps mystique, la sainte Église. *In IV^{um} sent.*, dist. VIII, a. 1, q. 1, p. 96; dist. XI, a. 2, q. 1, p. 138.

b) *La messe comme oblation par l'Église de la victime jadis immolée au Calvaire*. — Nos théologiens ne se contentent point de souligner le caractère représentatif de la messe et sa participation réelle à l'efficacité du sacrifice du Calvaire, lorsqu'ils veulent justifier l'appellation de sacrifice qui appartient évidemment au sacrifice de l'autel. Ils éprouvent parfois le besoin de préciser en quoi consiste le sacrifice eucharistique.

Dans ce dessein, ils s'éclaircissent des définitions anciennes et nouvelles du sacrifice; un certain nombre, et des meilleurs, s'avancant dans la voie tracée par saint Augustin et plus récemment par Pierre Lombard, saint Thomas, saint Bonaventure, et surtout Duns Scot, aiment à chercher dans l'idée d'oblation le trait essentiel de la constitution du sacrifice de la messe.

a. *Anciennes définitions*. — Ils continuent d'abord à s'inspirer des définitions traditionnelles de saint Augustin et de saint Isidore.

Ainsi saint Bernardin († 1444), *De cultu sanctissimæ Trinitatis*, serm. IX, 9, c. II, *Opera*, Lyon, 1650, t. I, p. 39 : *Sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum*.

Saint Antonin va mettre sur le même plan que les anciennes définitions la définition récente de saint Thomas; bien plus il semble donner celle-ci comme la définition propre du sacrifice : *Proprie tamen, secundum Thomam, dicitur sacrificium, quum aliquid fit circa res Deo oblatas. Unde sacrificium dicitur quia homo facit aliquid circa sacrum ut quum frangitur, comeditur et benedicitur*. *Sum. theol.*, part. III, tit. XII, c. IX, § 3, t. III, col. 543. Il éclaire la définition thomiste par celle d'Isidore : *Sacrificium dicitur tanquam sacrum factum, quia prece mystica consecratur pro nobis in memoriam passionis*. Conformément à ces vues, l'action exercée autour de la matière offerte paraît réalisée à la messe, au milieu de la prière mystique qui rend cette matière sacrée, par les différents rites de la fraction, de la consécration et de la communion, les paroles dites et les signes de croix accomplis; tout cela est opéré pour signifier la passion. *Ibid.*, et tit. XIII, c. V, t. III, col. 587-589.

b. *Définitions nouvelles par l'oblation*. — Gerson propose une définition, nouvelle plus encore par la forme que par le fond; elle est ainsi conçue : « Une oblation faite à Dieu, en reconnaissance de son souverain domaine. » *Tract. super Magnificat*, I, *Opera*, t. IV, col. 413.

Cette définition comprend deux éléments. Dans le premier : « oblation faite à Dieu », Gerson, selon l'esprit de saint Augustin et de saint Thomas, à la suite d'Alexandre de Hales, de Guillaume de Paris, et de Duns Scot, met particulièrement en relief le rôle de l'oblation dans le sacrifice. Dans le second : « en reconnaissance de son souverain domaine », il souligne le but du sacrifice. Comment le sacrifice en général et le sacrifice eucharistique en particulier témoignent-ils cette reconnaissance? Est-ce par un acte de destruction de la matière offerte, qui proclamerait ainsi le domaine absolu de Dieu sur sa créature? Certains théologiens le penseront plus tard. Gerson, lui, ne fait nul part appel à cette idée, et il semble bien qu'elle soit en dehors de la perspective dans laquelle il envisage le sacrifice. Sa description de la messe ne comporte que l'idée d'offrir agréablement et non celle de destruction : « Sous la seule apparence d'un peu de pain sur l'autel, d'un peu de vin dans le calice, nous consacrons et nous offrons en parfum de suavité au Seigneur un sacrifice incomparablement plus agréable. » *Ibid.*, III, col. 419. Il oppose ici le sacrifice nouveau aux sacrifices de la Loi ancienne qui comportaient de multiples égorgements d'animaux.

Les vues de Nicolas de Cues, comme celles de Gerson, vont à définir, sous une même inspiration traditionnelle, le sacrifice eucharistique par l'oblation. En quelques mots, d'une profondeur magnifique, le grand mystique marque la place de « la suprême oblation » au centre du plan divin, et fait voir les liens qui unissent les mystères de la création, de l'incarnation, de la messe et de la consommation de tous dans l'unité de la vie éternelle.

Dieu est l'Architecte qui, par la création, construit le temple du monde au centre duquel il veut un autel, et sur cet autel une oblation toute de gloire. Le Verbe incarné est à la fois, comme l'ont dit Paschase et Hincmar, l'autel, le prêtre et la victime de ce sacrifice : *Sicut artifex concepit adem sacrum, que non est ades sacra sine altari, ut altare sit pars ades sacra*,

et finis adis sacræ est altare, et finis altaris est oblatio quæ est signum honorificentie Dei; sic Deus totum mundum creavit in uno nunc æternitatis, quasi adem unum sacram, in quo altare est Christus, et ipse oblatio est supremæ honorificentie Dei, in quo conneidit altare cum oblatione, ut ipse sit finis completus, tam creaturarum quam causæ cræationis earum. Excitat., l. IV, Ex sermone : « Vidi civitatem sanctam », Opera, p. 452.

Cette oblation d'honneur suprême rendu à Dieu se continue dans le sacrifice eucharistique. Nous y trouvons le Christ qui est là notre hostie, notre autel, notre sacrifice. Là s'accomplit l'acte sacerdotal du corps mystique. Nous offrons en lui, nous nous immolons en lui, nous nous conformons à lui en communiant à lui, afin d'obtenir en union avec lui la vie éternelle : *Omnes ibi sacramentum Deo Patri obtulimus; omnes in Christo immolati; omnes ad ipsius communionem admissi. Usque ad altare, hoc est usque ad ipsum Christum qui in nobis est, et nos ipsos in illo; et quod Deus Pater hanc oblationem recipiet, et nos ipsius in Christo Jesu suæ communionis participes faciet et æterna vita reficiet...* Excitat., l. IV, Ex sermone : « Memoriam fecit mirabilem », Opera, p. 446-447. Nicolas de Cues fait ici un écho magnifique à la définition de saint Augustin : *Sacrificium christianum multi unum corpus sumus.*

Gabriel Biel connaît la définition de Gerson aussi bien que celle de saint Augustin, il pense qu'en somme celle-là revient à celle-ci : *Sacrificium cultus quidam est soli Deo debitus... sive, ut alii dicunt, est oblatio facta Deo in recognitionem supremi dominii, et redit in idem. Expos., lect. LXXXV, fol. 252 d.* Les analyses du théologien de Tubingue vont à approfondir cette notion d'oblation sacrificielle, et à marquer le rapport qui existe entre l'oblation unique du Christ au Calvaire, et les multiples oblations de l'Église à l'autel.

Ce rapport est sous certains aspects un rapport d'identité. — Biel le souligne avec les expressions de saint Ambroise : *Ecce dicit B. Ambrosius quod unum est sacrificium quod obtulit Christus et quod nos offerimus quamvis non eodem modo offeratur.* Lect. LIV, fol. 143. Ailleurs il dit que la messe contient le même sacrifice : *In IV^{um} sent., dist. VIII, q. 1.* Il entend ici par sacrifice le sacrifice au sens passif, c'est-à-dire la chose offerte en sacrifice. La raison de l'identité du sacrifice de l'autel avec celui de la croix, c'est en effet l'identité de victime offerte sur l'autel aux mêmes fins que sur la croix, à savoir l'apaisement de la justice divine offensée, et l'imploration du salut éternel. Voilà pourquoi notre messe est à bon droit appelée un sacrifice. *In IV^{um} sent., dist. XII, q. II; Expos., lect. LXXXV, fol. 253 d.*

Cependant entre l'oblation de l'autel et celle du Calvaire, il y a des différences qui touchent à l'offrande et à la chose offerte.

À la croix, c'est Jésus-Christ lui-même qui offre en personne et tout seul par une démarche actuelle, immédiate, allant jusqu'à la mort et obtenant une fois pour toutes la rédemption : *Semel oblatus est in semetipso Christus, tantum quotidie immolatur in sacramento quod ita intelligendum est quia in manifestatione sui corporis semel in cruce pependit, offerens seipsum hostiam vivam, passibilem et mortalem, vivorum et mortuorum redemptionis efficacem.* Lect. LIII, fol. 143. Dans ce sens il n'y a qu'une seule oblation, qui n'est pas à répéter par le Christ lui-même actuellement, immédiatement, formellement à chaque messe : *Nostra oblatio non est reiteratio suæ oblationis.* Lect. LIII, fol. 143. Maintenant à l'autel, c'est l'Église qui offre conjointement au Christ : agrégée comme un corps à la tête, elle entre en participation active au sacerdoce du Christ pour offrir la victime jadis immo-

lée sur la croix, et s'offrir avec celle-ci afin de s'approprier les fruits de la rédemption. La messe est l'acte sacerdotal du corps mystique. Biel développe cette doctrine augustinienne, lect. LXXXV, fol. 253 d, en commentant le texte : *Hoc est sacrificium christianorum : multi unum corpus sumus.*

Cette action de l'Église ne s'exerce point toutefois à l'autel sur le même plan que celle du Christ : celle-là est subordonnée à celle-ci en tant qu'elle n'agit que par sa vertu. En revanche, ce n'est plus la personne du Christ qui offre par elle-même à l'autel comme sur la croix; à la messe elle n'offre que par notre entremise; c'est encore le Christ, mais par nous. Biel, avec plus de précision encore que ses prédécesseurs, développe cette idée traditionnelle : la messe est le sacrifice de l'Église. Il distingue à l'autel un double offrande : l'un qui offre immédiatement et personnellement, l'autre qui offre médiatement et principalement.

Le premier c'est le prêtre qui consacre; l'autre, celui qui offre médiatement et principalement, c'est l'Église : *Primus est sacerdos consecrans et sumens sacramentum quia ita in persona sua auctoritate tantum divina hæc perficit quæ nemo alius in sic offerendo secum concurrat; offerens vero mediate et principaliter est Ecclesia militans in cujus persona sacerdos offert cuius est in offerendo minister. Est enim hoc sacrificium totius Ecclesiæ.* Lect. XXVI, fol. 50 d. Ainsi, il n'y a pas de messe proprement privée; en chaque messe, c'est bien l'Église tout entière qui tient comme offrande le rôle principal, et qui, par le fait, est intéressée.

De la part de la chose offerte, il y a aussi une différence. Au Calvaire la victime offerte fut effectivement immolée; dans l'oblation de l'autel, on commémore sans la renouveler l'immolation passée en la représentant; *non propter iteratam mortem, sed per mortis semel passæ rememorativam repræsentationem.* Lect. XXVII, fol. 54; cf. lect. LIII, fol. 143 : *Ab ipso quidem oblatum est in mortem, a nobis non in mortem, quia Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, sed in mortis recordationem offertur a nobis. Unde nostra oblatio non est reiteratio suæ oblationis, sed repræsentatio.*

Bref, l'unité du sacrifice chrétien n'exclut pas selon Biel une certaine pluralité. L'unité se prend de la chose offerte en sacrifice, numériquement une, toujours la même de la croix à la messe, du fait que l'immolation effective du Calvaire a constitué une fois pour toutes la victime de l'autel : « Notre victime, c'est celle qu'a faite le Calvaire et qu'éternise le ciel. » M. de la Taille, *Esquisse*, p. 21. Elle se prend aussi de l'unité du geste oblateur du Christ, en tant qu'il n'est point répété indéfiniment par lui, mais suffit surabondamment à parfaire la rédemption. Elle se prend enfin de l'unité du corps mystique qui agit dans l'oblation d'une façon conjointe et subordonnée à l'action du Christ au Calvaire. La multiplicité vient de la diversité des oblations de l'Église à travers l'espace et le temps; cette diversité n'est point étrangère à l'unité du sacrifice du Calvaire, puisqu'elle ne fait que commémorer ce sacrifice, contenir et offrir la même valeur, en appliquer les fruits. La messe est essentiellement le sacrifice de l'Église qui perpétue celui du Christ au Calvaire, en se subordonnant à lui pour nous l'appliquer. *In IV^{um} sent., dist. VIII, q. 1.*

2. Valeur du sacrifice eucharistique. — Les vues de nos auteurs sur la nature de la messe comme oblation de l'Église essentiellement subordonnée à l'unique oblation rédemptrice du Calvaire entraînent des conséquences pratiques touchant l'appréciation, les facteurs et l'utilisation de la valeur de la messe. Elles leur permettent de critiquer justement les erreurs plus ou moins répandues dans le peuple touchant la valeur du sacrifice chrétien.

a) *Leur appréciation de la valeur de la messe.* — Tous s'entendent à proclamer qu'elle ne produit pas la rédemption opérée une fois pour toutes au Calvaire. Elle nous en applique les fruits.

Tous reconnaissent sa grande valeur pour nous réconcilier avec Dieu et nous unir à lui : « Elle est offerte à Dieu, dit Richard de Médiavilla, pour nous réconcilier avec lui ou nous unir avec lui plus fortement. » *In IV^{um} sent.*, dist. XIII, a. 1, q. II, t. IV, p. 161. C'est la doctrine traditionnelle exposée selon l'esprit de saint Augustin et de saint Thomas.

On retrouve aussi les mêmes idées et les mêmes termes que chez saint Thomas dans Durand de Saint-Pourçain : « En tant qu'elle est un certain sacrifice très agréable à Dieu, la messe a une vertu satisfactoire, pour remettre la peine due par celui pour qui elle est offerte, qu'il s'agisse de péché mortel ou de véniel, qu'il s'agisse des vivants ou des défunts. » *In IV^{um} sent.*, dist. XII, q. IV, n. 5, fol. 279.

Pour Biel, c'est un sacrifice qui ne peut qu'être agréable à Dieu en tant qu'il émane, par l'intermédiaire du lieutenant qu'est le prêtre humain, du Sauveur, prêtre principal. Lect. LXXXV, fol. 253 d.

Plusieurs, toutefois, déclarent que la valeur de la messe est limitée; elle ne peut être infinie comme la valeur du sacrifice de la croix. Elle est limitée, d'après Durand de Saint-Pourçain, à la mesure de la dévotion du ministre qui offre, du bon plaisir divin et de la disposition de celui pour lequel elle est offerte. *Ibid.* Elle ne peut être infinie, déclare Biel, car la messe est un acte qui émane immédiatement de l'Église et de son représentant le prêtre, et à ce titre sa valeur est finie. Quant à la valeur qui lui vient de l'institution du Christ, elle est aussi finie : l'eucharistie contient sans doute la grâce infinie; mais sa valeur satisfactoire reste finie. Le mérite de l'oblation du Christ à la messe est moindre que sur la croix : à la croix, le Christ s'est offert immédiatement à la mort rédemptrice; à l'autel l'offrande du Christ est renouvelée, mais par nous; son immolation n'est point renouvelée, mais seulement représentée. Qui douterait que sa mort effective ne soit d'un plus grand prix que la représentation de cette mort? *Longe minus est meritum oblationis Christi in sacramento missæ quam fuerit ejus in cruce. In cruce enim Christus se immediate obtulit..., in officio autem missæ idem sacrificium est et oblatio, non propter iteratam mortem, sed per mortis semel passæ rememorationem representationem. Quis autem dubitat esse majoris efficaciz mortem semel in sanguinis effusione... Patris conspectui offerre quam tantum mortis semel passæ memoriam.* Lect. XXVII, fol. 54 d. Biel en conclut que, plus le fruit limité de la messe sera divisé entre un plus grand nombre, moindre sera ce fruit pour chacun. *Ibid.*, fol. 55 c.

b) *Les sources de cette valeur.* — La messe tire sa valeur d'une part de l'œuvre accomplie, *ex opere operato*, d'autre part de la personne du célébrant, *ex opere operantis*.

a. *Valeur ex opere operato.* — En ce qui concerne l'œuvre accomplie : oblation, consécration et communion, Biel distingue encore deux sources de mérite, l'une qui tient à l'institution du Christ, l'autre qui tient à la sainteté de l'Église qui offre.

En vertu de l'institution, le Sauveur s'est déterminé à attacher à la messe certains effets gratuits et salutaires : c'est-à-dire la rémission des péchés et la grâce sanctifiante. Dès lors, même si, par impossible, il n'y avait aucune sainteté dans l'Église, la messe garderait encore son utilité du fait de son institution. Lect. XXXI, fol. 50 d.

Mais la messe comme sacrifice tire principalement sa valeur de la sainteté de l'Église qui l'offre. Biel, à la suite de saint Thomas et de Duns Scot, part

de ce principe que dans tout sacrifice Dieu tient davantage compte du sentiment de celui qui offre que du prix de ce qu'il offre. C'est ainsi que le sacrifice de la croix fut très agréable à Dieu, parce qu'il émanait du cœur de son Fils. Il en eût été au rebut si les Juifs l'avaient offert. C'est ainsi que l'eucharistie n'est pas précisément accueillie comme sacrifice, à raison de son contenu d'une valeur d'ailleurs incomparable, mais à raison de la sainteté de son oblation par l'Église : *Eucharistia non præcise ratione rei contentæ plene acceptatur sed oportet quod sit oblata. Hoc enim bonum in eucharistia contentum quantum reservatur in pyxide et quantum offertur in altari sed tantum non æquivalet Ecclesiæ reservatum in pyxide et oblatum in officio missæ. Ultra igitur bonum contentum in eucharistia ad hoc quod proficiat Ecclesiæ, requiritur oblatio, et ad hoc quod oblatio sit placita et accepta, requiritur quod offerens sit placens et acceptus.* *Ibid.*

A ce titre d'oblation de l'Église universelle, le sacrifice de l'autel sera toujours agréable à Dieu; car la sainteté de l'Église qui offre par le prêtre est indéfectible, malgré ses inévitables fluctuations. Dans la mesure où variera cette sainteté, variera aussi, à un moment de l'histoire ou à l'autre, la valeur de la messe. Lect. XXVI, fol. 51.

Adrien VI († 1523) soutient les mêmes principes sur la source principale de la valeur du sacrifice, en examinant la question de la messe d'un mauvais prêtre. Il distingue entre la valeur du sacrifice en lui-même ou de l'oblation, et celle des prières adressées à Dieu au cours de la cérémonie pour les vivants et pour les morts. Le sacrifice eucharistique tient une valeur propre du fait qu'il est offert au nom de l'Église universelle et de la part de cette Église : *Aliud est de valore sacrificii seu oblationis quæ ibi fit, et aliud de valore orationum quæ Domino porriguntur pro vivis et defunctis. Primum enim valet ex opere operato... Omnis missa fit vice universalis Ecclesiæ et ejus commissionem, et ideo ipsius missæ alius est valor ministri exsequentis, et alius ex parte Ecclesiæ committentis.* *In IV^{um} sent.*, Paris, 1528, fol. 28 b.

b) *Valeur ex opere operantis.* — A côté du rôle indéfectible de l'Église dans l'oblation du sacrifice, il y a le rôle du célébrant. Selon le degré de ferveur de celui-ci, la messe sera plus ou moins agréable à Dieu. Il est évident que la messe d'un bon prêtre est meilleure que celle d'un mauvais prêtre. Mais quelle que soit la malice de celui-ci, il restera toujours que l'Église offre par lui. Du fait que la messe demeure le sacrifice de l'Église universelle, elle sera toujours agréable à Dieu. Biel, *Expos.*, lect. XXVI, fol. 50; XXVII, fol. 53.

c) *Utilisation de cette valeur.* — Bien que la valeur essentielle de la messe ne vienne point du mérite personnel du célébrant, c'est à celui-ci pourtant d'appliquer, de dispenser ses fruits, à raison de la place qu'il tient dans l'Église et de l'ordre qu'il a reçu. Le célébrant *non est tantum nuncius et organum sed etiam minister et dispensator.* Lect. XXVI, fol. 50 b.

C'est à lui que tout d'abord revient d'une façon très spéciale une part du sacrifice : cette part lui appartient plus qu'à personne : elle est à lui avant de pouvoir être communiquée aux autres par charité. *Ibid.*, fol. 51 a. Mais, d'une façon très générale, la messe profite à toute l'Église; le célébrant ne peut exclure personne, mais doit renfermer tous ceux qui appartiennent à l'Église dans son intention habituelle. L'Église seule peut restreindre l'ampleur de la prière du prêtre. En retranchant du corps mystique ceux qu'elle excommunie, elle les retranche de la participation aux grâces du corps eucharistique. Encore faut-il reconnaître que, s'ils sont excommuniés injus-

tement et s'ils demeurent par la charité dans le corps mystique, ils continuent, en vertu même de leur appartenance devant Dieu à ce corps, de participer à ses grâces et à sa vie. Le prêtre ne doit point nommer les excommuniés au cours du sacrifice, mais il peut très bien par charité prier en particulier pour leur conversion.

Enfin, tout naturellement, la messe est utile à ceux pour qui elle est spécialement offerte. *Ibid.* On dit : spécialement et non très spécialement ; car l'ordre de la charité veut que le fruit de la messe aille d'abord de cette façon très spéciale à celui qui offre. Elle ne leur est pas seulement utile d'une façon très générale, à la façon dont elle est utile à tous les membres de l'Église ; autrement les prières spéciales de l'Église pour ceux qui demandent l'oblation, vivants et défunts, n'auraient pas de sens. A titre de membres plus actifs à la messe, ceux qui demandent le sacrifice ont droit à de spéciales largesses *Ibid*

Biel, à la suite de saint Thomas, III^a, q. LXXIX, a. 7, fait remarquer qu'il n'est point nécessaire de communier pour participer aux fruits de la messe. La messe, en tant que sacrifice, a un effet de propitiation pour enlever les fautes mortelles ou vénielles et les peines dues à ces fautes non seulement de ceux qui communient, mais de tous ceux pour qui elle est offerte et cela dans la mesure de leur disposition. Elle agit sur ceux qui sont bien disposés à la façon d'une prière toute-puissante qui leur obtient la grâce de la contrition. Avec saint Thomas, *In IV^{um} sent.*, dist. XII, q. v, a 2, il remarque enfin qu'elle ne requiert pas préalablement une vie spirituelle en acte, mais seulement en puissance. Et si l'on dit au contraire qu'il n'y a de sacrifice que pour les membres du Christ, cette expression, appliquée à certains, doit être ainsi comprise : pour qu'ils deviennent des membres du Christ *Lect. LXXXV, fol. 251 b.*

d) *Critique des superstitions ou abus touchant l'appréciation de la messe.* — Nos auteurs rencontrent sur leur chemin un certain nombre de conceptions inexactes, dont les uns vont à surexalter la valeur de la messe, tandis que d'autres, au rebours, la déprécieraient. Quelle est leur attitude par rapport à ces abus ?

a. *Exagération de la valeur de la messe.* — α) *Appréciation populaire de la messe.* — A côté des justes appréciations de la messe par la théologie savante, se développe dans le peuple, aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, une conception parfois mêlée d'erreur touchant les fruits que l'on attend de l'assistance au sacrifice.

Le peuple veut savoir d'une façon très précise quel sont les bienfaits spirituels et temporels qu'il peut attendre de l'audition de la messe. De là pour satisfaire à cette curiosité la diffusion dans les sermons de formules concises énonçant les *fructus*, les *utilitates*, les *virtutes* de la messe. On y insiste beaucoup sur les avantages temporels que procure la messe. Ainsi dans la *Summula Raymundi*, Strasbourg, 1504, fol. 6, on lit cette formule : *Prima (virtus) est quia si aliquis daret pauperibus omnia quæ haberet.. tantum ei non prodesset sicut si digne audiret unam missam. — Secunda virtus est quod infra auditionem missæ animæ consanguineorum non patiuntur penam in purgatorio. — Tertia virtus, quia infra auditionem missæ non efficitur senex nec infirmabitur. — Quarta virtus quod post auditionem missæ omnia quæ sumuntur magis conveniunt naturæ quam antea. — Quinta virtus est quod missa plus petit coram divina maiestate quam omnes orationes quæ fiunt in toto mundo, quia est oratio Ecclesiæ. — Sexta virtus est quod una missa cum devotione audita in vita plus valet quam centum post vitam...*

Ces formules vont se précisant et se développant :

certaines comptent douze fruits de la messe. Voir le ms. de Saint-Gall 418, fol. 286, cité dans Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter : Die Früchte der Messe*, p. 45, 59. Elles insistent de plus en plus sur les bénédictions temporelles attachées au sacrifice. Bref, elles forment, comme le remarque Franz, un mélange de vérité et d'erreur, d'espérances fondées, et de folles illusions, de pieuses pensées et de superstition dangereuses. Elles insistent sans doute sur la nécessité des bonnes dispositions chez ceux qui entendent la messe. Cependant le peuple sans culture qui les entendra oubliera facilement les dispositions requises pour ne retenir que la sûreté des résultats promis. Ces abus ou ces déviations de l'appréciation populaire fourniront bientôt à Luther matière à de faciles plaisanteries.

β) *Réaction des théologiens contre ces abus.* — Ce matérialisme du peuple et parfois de certains clercs dans l'appréciation du rôle de la messe devait provoquer une réaction critique chez les évêques catholiques réformateurs, chez les mystiques et les théologiens.

Nicolas de Cues, aux vues si hautes sur la messe, ne pouvait, dans ses synodes, que s'attaquer à ces superstitions, et détruire les légendes sur lesquelles elles prétendaient s'appuyer. Voir Bickell, *Synodi Brixinenses sæculi XV*, Innsbruck, 1880, p. 44 à 46.

Les mystiques Tauler et Eckhard, avec leur souci d'intérioriser, de spiritualiser la religion, tout en appréciant sainement la haute valeur de la messe, ne pouvaient que blâmer l'erreur de ceux qui donnaient une trop grande estime à l'assistance tout extérieure au sacrifice. Voir Linsmeyer, *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts*, Munich, 1886.

De même le chancelier Gerson va protester contre cette matérialisation de la messe dans son petit écrit : *Quædam argumentatio adversus eos qui publice volunt dogmatizare seu prædicare populo. quod si quis audiat missam, in illo die non erit cæcus, nec morietur morte subitanea et talia multa*. *Opera*, t. II, p. 521-523. Il dénonce ces superstitions comme « un retour au judaïsme ». Il les montre dénuées de tout fondement en Écriture et en raison ; il invite ses lecteurs à se défier des textes des Pères que l'on apporte en leur faveur, et qui sont probablement inauthentiques. Tout ceci, sans préjudice pour la valeur réelle de la messe, dont il célèbre l'ampleur universelle dans son traité IX sur le *Magnificat*, t. IV, p. 419 sq.

Nicolas Jauer († 1437) et Denys le Chartreux († 1469) s'élèvent aussi énergiquement, en Allemagne, contre une appréciation superstitieuse de la messe. Voir A. Franz, *Der Magister Nicolaus Magni de Jawor*, Fribourg, 1898, p. 187 ; Denys, *Contra vitia superstitionis*, art. 9, Cologne, 1533, p. 613. De même Busch, le réformateur des monastères du nord de l'Allemagne : *De reformatione monasteriorum*, dans *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, t. IV b, p. 729.

Gabriel Biel dans sa *lect. xvi*, fol. 29, 30, énonce les principes très prudents qu'il faut suivre dans la lutte contre ces usages superstitieux : recommander au peuple beaucoup de simplicité et de droiture dans ses intentions ; il lui suffit en somme de s'unir à toutes les intentions de l'Église ; qu'on lui apprenne à éviter les vaines observances, qu'on le mette en garde surtout contre l'idée des recettes infallibles pour se concilier Dieu ou les saints. Biel en appelle sur ce point à Gerson dans son traité *De directione cordis*. Il faut citer aussi l'*Explicatio missæ* de Paul Wann, mort vers 1500, où cet auteur attaque avec vigueur les usages superstitieux qui viennent s'ajouter aux rites commandés par l'Église. Voir le ms. lat., 17651 de la Biblio-

hèque d'État de Munich, fol. 60, 61, et Franz, *Die Messe...*, p. 304-307.

b. Dépréciation de la valeur de la messe. — α) Tendance à mésestimer la messe. — A la tendance qui portait le peuple à exagérer la valeur *ex opere operato* de la messe et à oublier sa valeur *ex opere operantis*, s'opposait, dans certaines âmes qui s'apparentaient plus ou moins aux anciennes sectes vaudoises, la tendance à méconnaître cette valeur *ex opere operato*, et à ne tenir compte que de la valeur *ex opere operantis* du sacrifice eucharistique.

Dans ces milieux vaudois répandus en Italie, en France et en Allemagne, on rejetait comme inutiles certaines cérémonies de la messe, ainsi que l'usage des vêtements sacerdotaux et on contestait la valeur de la messe pour les défunts. Voir Huck, *Dogmenhistorischer Beitrag zur Geschichte der Waldenser*, 1897, p. 48, et Döllinger, *Beiträge zur Sclengesch.*, t. II, p. 310, n. 79 et 80 : *Item omnia verba sacra missæ dicunt et credunt esse superflua et nihil ad missæ officium pertinere exceptis solis verbis consecrationis et Pater noster. Item dicunt et credunt presbyteros celebrantes toties peccare quoties dicunt et exprimunt nomina sanctorum in Missa; p. 313 : Item dicunt omnia verba missæ et omnia paramenta ad missam spectantia esse de errore præter verba consecrationis; p. 307 : Item dicunt et credunt vigilias, missas et orationes ecclesiasticas et quælibet alia suffragia Ecclesiæ pro defunctis facta nullius esse roboris; p. 298 : Dicunt etiam quod licet malus sacerdos non conficiat propter peccata sua, tamen in ore ipsius hæretici recipientis convertitur in carnem Christi propter merita sua. Voir l'Explicatio missæ du ms. lat. 377 (1366) de Munich, cité dans Franz, *ibidem*, p. 310*

On trouve des opinions de ce genre reprochées à Jean de Wesel, en 1479, dans un jugement de l'inquisition de Mayence. « Le Christ, disait-il, n'a pas parlé de sanctifier des fêtes; il n'a donné d'autres prières que l'oraison dominicale... Mais la messe s'est bien alourdie dans la chrétienté. Saint Pierre célébrait la messe en consacrant après récitation du *Pater* et en se communiant lui-même et les autres, et tout était expédié. Aujourd'hui il faut qu'un prêtre vous reste debout, au froid, une heure et plus, à se ruiner la santé. » Ortvinus Gratius, *Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum*, Cologne, 1535, fol. 163. Dans ces propositions l'auteur incrimine n'attaque pas directement la doctrine ecclésiastique de la messe; il se contente d'exalter d'une façon exagérée ce qu'il croit avoir été la messe apostolique. Il est comme un dernier écho de l'opinion depuis longtemps critiquée d'Amalaire sur la messe primitive.

Plus scabreuses sont les opinions du théologien Wessel Harmens Gansfort, voir *Wesseli opera*, Groningue, 1614, p. 818, 819. Il part d'un principe excellent : La messe doit être pour ceux qui y assistent une commémoration du sacrifice du Calvaire dans la contemplation de la passion. Mais il en tire des conséquences exagérées : obligation, sous peine de péché, de ne faire aucune autre prière que celles qui rappellent la passion. *Ibid.*, *De sacramento Eucharistiæ et audienda missa*, p. 658.

Autre conséquence : la valeur de la messe se mesure au degré d'union de l'assistant avec la passion du Sauveur. Ce n'est point de l'honoraire donné, de l'intention du célébrant que dépend cette valeur, elle tient au degré de compassion de l'assistant : *Habet enim missa unicuique quantum spiritaliter immutatur et proficit, non quantum desiderat qui celebrat. Ibid.*, p. 818. Wessel attaque l'opinion reçue, d'après laquelle une messe a moins de valeur lorsqu'elle est offerte pour plusieurs au lieu de l'être pour une seule personne. Le rayonnement du soleil de la passion

est aussi puissant, quel que soit le nombre de ceux qui s'y réchauffent. Dans cette perspective, la messe ne servira aux âmes du purgatoire que dans la mesure de leur compassion en vertu du principe : *Missa nihil prodest nisi compatienti*. Ces âmes ont-elles une compassion parfaite, la messe ne leur est pas nécessaire : *Palet quia perfecte compati, perfecte amare est. Perfecte amans solio dignior est quam purgatorio, sive celebretur, sive non celebretur, animæ in purgatorio quanto patiando profecerint, tanto conregnabunt. Aliena compassio, puta celebrantis, non pro mensura hostiæ, non pro mensura compassionis, non pro mensura devotæ intercessionis arbitrariæ suffragatur existentibus in purgatorio. Opera*, p. 919, cité dans Franz, p. 313. Une telle doctrine insiste tellement sur le facteur dévotion, sur la valeur *ex opere operantis* de l'assistance à la messe, qu'elle méconnaît parfois la valeur en soi du sacrifice chrétien. Reconnaissons pourtant que nulle parole de Wessel ne va à nier le caractère sacrificiel de la messe.

β) Opposition catholique à ces opinions. — Ces opinions sont en contradiction aussi bien avec la théologie classique qu'avec la pratique de l'Église et la piété populaire qui s'en inspire.

Aussi théologiens, clercs, fidèles sont-ils unanimes à reconnaître une valeur *ex opere operato* à la messe. La tendance serait plutôt, nous l'avons vu, chez le peuple à exagérer cette valeur et à oublier l'autre facteur de l'efficacité de la messe : les dispositions morales de ceux qui y assistent et pour qui elle est offerte. Mais la raison ne perd pas ses droits. La théologie classique d'un Gerson et d'un Biel est attentive à défendre contre toute fausse appréciation la part respective de l'un et l'autre facteur de l'efficacité de la messe.

Ce qu'était alors la doctrine commune sur ces points, à la fin du xv^e et au commencement du xvi^e siècle, nous le saisissons particulièrement dans l'article *Missa* du lexique théologique d'Altenstaig. Cet ouvrage, publié d'abord à Haguenau en 1517, fut souvent réédité dans la suite; il reflète la pensée des théologiens alors classiques : Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, saint Thomas, Duns Scot, Richard de Médiavilla, Brulefer, Biel, Gerson, Pierre d'Ailly (le cardinal de Cambrai) y sont cités. On y saisit en quelques phrases précises la doctrine courante sur les origines et le développement de la messe, sur la valeur respective de ses cérémonies, sur la part qui revient au prêtre dans l'efficacité de celles-ci. Altenstaig, *Vocabularius theologiæ*, Haguenau, 1517, fol. 152.

A la suite de Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, l'auteur fait remonter à saint Pierre la célébration de la première messe, à saint Jacques et à saint Basile de Césarée, la disposition ordonnée du sacrifice : *ordinem celebrandæ missæ*, à d'autres les additions qui ont été faites *ad decorem et solemnitatem*. Avec saint Bonaventure, *In IV^{um} sent.*, dist. XIII, q. iv, il fait différence dans la messe entre l'essentiel qui est toujours acquis, quelle que soit la valeur morale du célébrant, et l'accidentel qui varie selon les dispositions de celui-ci. Il concède, de ce point de vue, que mieux vaut donc la messe d'un bon prêtre, qui provoque davantage à la dévotion. « Et si quelqu'un préfère entendre la messe d'un prêtre dévot, je crois qu'il fait bien, pourvu toutefois qu'il croie que pour l'essentiel cette messe ne dépasse point en valeur celle que célèbre un pécheur. » Il rappelle la juste formule de Richard, *In IV^{um} sent.*, dist. XIII, q. viii : *Non habet efficaciam ex opere operato solum sed ex sanctitate et devotione operantis*.

Il note enfin la valeur symbolique des vêtements

et des prières de la messe en vue de la représentation à l'autel du mystère de notre rédemption. *Ibid.*

CONCLUSION GÉNÉRALE : L'IDÉE CATHOLIQUE DE LA MESSE A LA VEILLE DE LA RÉFORME. — Il est intéressant de noter ici les principaux traits de l'idée vivante de la messe dans la conscience et la pratique de l'Église à la veille de l'hérésie protestante.

L'article cité d'Altenstaig, comme résumé des théologiens contemporains et particulièrement de Biel, peut y aider et par son silence sur certains points et par ses développements sur certains autres.

1^o *Vérité du sacrifice eucharistique.* — Il n'y a point alors pour le théologien et le fidèle catholique de question à résoudre touchant la vérité du sacrifice eucharistique. Cette vérité va de soi : elle est une donnée traditionnelle qu'on ne discute pas. C'est le critérium à la lumière duquel les théologiens ont tour à tour combattu, au XI^e siècle, les néomanichéens d'Orléans et d'Arras, au XII^e, les partisans de Pierre de Bruys, au XIII^e, ceux qui rejettent le caractère sacrificiel de la messe en alléguant le témoignage de l'Évangile où, disent-ils, il est question de « cène » et non de « sacrifice ». Malgré la survivance dans certains milieux hérétiques des tendances vaudoises, l'Église vit en possession tranquille de sa croyance, quinze fois séculaire, à la vérité du sacrifice eucharistique. Le dernier des scolastiques, Biel, le maître de Luther, parle dans son *Explicatio missæ* de cette vérité sur le même ton irréprochable que saint Thomas.

2^o *Nature du sacrifice eucharistique.* — Pas plus que la vérité sacrificielle de la messe, la définition, l'essence du sacrifice eucharistique ne fait l'objet des préoccupations théologiques de l'époque. Altenstaig consacre toute une page à recueillir les définitions étymologiques de la messe, pas une ligne à la recherche d'une définition réelle qui essaie de préciser dans une formule les traits essentiels du sacrifice de l'autel. La question d'essence n'est pas posée.

Ce qui s'affirme nettement dans la théologie de l'époque, c'est une tendance commune à envisager de plus en plus, conformément à la tradition, la messe comme une oblation. Ce qui caractérise la célébration de l'eucharistie comme un sacrifice, ce qui en fait la valeur particulière aux yeux de saint Thomas, de Duns Scot et de Biel, c'est l'oblation. A cette oblation eucharistique contribuent de nombreux agents divins angéliques et humains, mais de façon différente. Gerson le rappelle : *Est una oblatio et plures offerunt. Offerunt Filius, offert Spiritus Sanctus, offerunt angeli, offerunt sacerdotes, offerunt fideles assistentes. Tract., ix, in Magnificat.*

Jésus demeure le grand prêtre de cette oblation. C'est la vérité traditionnelle reconnue de tous. Mais il n'offre point à l'autel comme il offrit à la cène et au Calvaire. Alors il s'offrirait lui-même, seul, en une immolation sanglante rédemptrice. Aujourd'hui, il offre, mais il n'offre que par notre entremise.

La messe est essentiellement le sacrifice de l'Église, « l'affaire de l'Église ». M. de la Taille, *Esquisse*, p. 22. « Seule, elle interpose une oblation nouvelle, bien que subordonnée à l'unique oblation du Christ, prêtre principal dont elle tire sa vertu. La messe est dès lors, en ce qu'elle apporte de nouveau, une démarche des hommes vers Dieu, mais non plus le propre et actuel mouvement du Christ vers son Père. » *Ibid.* Selon une doctrine traditionnelle, magistralement exposée déjà par saint Augustin, reprise bien des fois par des disciples comme Alcuin, Amalaire, Alger de Liège, systématisée par Pierre Lombard et saint Thomas, mise en un relief plus puissant encore par Scot et Biel, la messe apparaît de plus en plus nettement, à la veille de la Réforme, comme l'oblation faite par l'Église, sur l'ordre et dans la puissance du Christ de la victime

jadis immolée au Calvaire, offerte de nouveau sur l'autel en union avec tous les membres du corps mystique, en vue de commémorer en la représentant l'unique immolation réelle rédemptrice de la croix, pour nous en appliquer les fruits, nous rendre ainsi Dieu propice et nous unir à Lui.

Dans cette perspective, il n'est point question de rechercher comment le Christ devient victime à l'autel. C'est un problème inexistant, sans signification aucune pour l'esprit des théologiens antérieurs à la Réforme que celui-ci : « Étant donné que la messe est un sacrifice, et qu'il n'y a pas de vrai sacrifice sans une vraie victime, dire ce qui est fait au Christ dans la messe pour le mettre en état de victime. Problème qui n'apparaît nulle part avant le milieu du XVI^e siècle et pour cause : le Christ n'était pas à mettre en état de victime ; il y est à perpétuité de par son sacrifice unique, consommé par la gloire. » De la Taille, *Esquisse*, p. 18. La réalité du sacrifice eucharistique n'est nullement liée à la réalité d'une immolation du Christ à l'autel : il n'y a qu'une immolation effective, celle du Calvaire. La messe est un sacrifice, parce qu'elle est une oblation ; elle est un sacrifice identique à celui du Calvaire, parce qu'à l'autel l'Église s'approprie la victime elle-même du Calvaire, pour l'offrir en représentant son immolation passée.

C'est aussi un problème inexistant pour nos théologiens que celui qui consisterait à concilier l'unité de l'oblation rédemptrice toute suffisante faite par le Christ au Calvaire, avec une multiplicité d'oblations qui répèteraient indéfiniment le geste oblateur du Calvaire par une intervention personnelle actuelle, immédiate du Sauveur, et qui devraient, par le fait, avoir la valeur surabondante de la passion. La question pour eux ne se posait point ainsi. Ils enseignent unanimement, selon l'affirmation de l'Épître aux Hébreux, l'unité de l'oblation rédemptrice, en tant qu'elle est émanée jadis immédiatement de l'âme du Christ. Cette unique oblation en tant que telle n'est point renouvelée par le Sauveur à l'autel. Elle est renouvelée par l'Église son corps mystique. Par la multiplicité de ses oblations subordonnées à l'unique oblation du Christ, l'Église sur l'ordre et dans la puissance du Christ, prêtre éternel, s'approprie activement la victime du Calvaire pour l'offrir et s'appliquer les fruits surabondants de sa rédemption. La messe est essentiellement l'acte sacerdotal, dépendant, subordonné sans doute, mais effectif de l'Église, corps mystique du Christ.

Les théologiens du XIV^e et XV^e siècle, en mettant en un si puissant relief le caractère ecclésiastique du sacrifice eucharistique, ont été certes des disciples très fidèles de l'ancienne tradition, telle que nous la trouvons exposée chez Irénée et Augustin. Ont-ils fait droit cependant aux affirmations d'un Ambroise, d'un Paschase et d'un Hincmar, dans lesquelles ces auteurs nous montrent le Christ s'offrant lui-même à la messe, continuant à présenter au ciel l'oblation de son humanité ? On doit reconnaître que cet aspect de la vérité reste en dehors de leur vue directe. Mais leur doctrine ne l'exclut point. En reproduisant, à l'occasion, la doctrine traditionnelle sur le Christ, prêtre éternel, et sur les prêtres humains, vicaires du Christ à l'autel, des auteurs, comme Biel, Altenstaig, reconnaissent équivalentement que le Christ « s'offre » à l'autel, en tant du moins qu'il offre par notre entremise, « notre oblation s'exerçant en vertu de la sienne, en vertu de cette unique oblation, émanée jadis du Christ, mais toujours opérante comme une cause universelle à l'égard de toutes les oblations particulières et subordonnées, qui l'étendent dans le temps et dans l'espace, à l'universalité de l'Église ». De la Taille, *op. cit.*, p. 19. Telle est bien, semble-t-il, le sens de la doctrine tradi-

tionnelle professée à la veille de la Réforme par la théologie de l'École sur la nature du sacrifice eucharistique.

3^o *Valeur de la messe.* — C'est bien l'un des points les plus vivants de la théologie de la messe au xv^e siècle que celui qui concerne l'appréciation de la valeur du sacrifice eucharistique : Altenstaig consacre à cette question tout un paragraphe important de son article; il y résume la doctrine courante, telle qu'elle résulte des analyses de Scot, *Quodl.* xx, de Brulefer, *In I^{um} sent.*, dist. XIII, q. iv, de Biel, *Expos.*, lect. xxvi et de Pierre d'Ailly, *In IV^{um} sent.*, q. v, a. 1.

Cette doctrine fait une place à la fois au rite lui-même posé, et aussi aux dispositions morales du célébrant dans l'appréciation de cette valeur. Biel, auquel renvoie Altenstaig en disant : *Gabriel doctissime in canone scripsit*, analyse très clairement, lect. xxv, les sources de la valeur *ex opere operato* de la célébration de la messe : c'est l'institution du Christ lui-même, c'est particulièrement la sainteté de l'Église qui offre. Toute la théologie de l'époque est dominée par ce principe déjà posé par saint Thomas. « Dans les relations entre l'homme et Dieu, comme dans celles d'un homme à un autre, pour apprécier la valeur d'un geste libéral, il y a encore plus à tenir compte du sentiment de celui qui offre que du prix de ce qu'il offre. Et ainsi la valeur de notre geste, à nous, tout en empruntant de l'hostie à laquelle il se réfère un surcroît incomparable de valeur, ou pour mieux dire un coefficient incalculable, restera néanmoins fonction d'une quantité finie, qui est celle de la sainteté oblatrice. » Ces expressions d'un maître contemporain traduisent bien la doctrine reçue dans l'Église à la veille de la Réforme touchant la valeur de la messe. De la Taille, *ibid.*, p. 23.

Dans cette doctrine qui fait sa place aux dispositions morales de ceux qui participent au sacrifice, l'Église tient les principes qui permettent à ses réformateurs, théologiens et mystiques, de critiquer les abus ou superstitions qui se glissent à cette époque dans l'appréciation populaire de la messe. Altenstaig rappelle dans son article, à la suite de Gerson, le caractère superstitieux d'une conception trop matérielle et intéressée de la messe : *Superstitiosum est, frivolum, temerarium et vanum, imo nocivum asserere, per auditionem missæ talia vel talia bona temporalia quæcumq; assecuturum.*

Pour ruiner une telle doctrine si bien équilibrée, si vivante dans la théologie de l'École, aussi bien que dans les meilleures âmes, il faudra que la Réforme s'attaque aux principes traditionnels mêmes qui fondent l'appréciation catholique de la valeur de la messe. Il faudra nier d'une part l'institution de la messe comme sacrifice par le Christ, il faudra d'autre part nier la valeur du sentiment de l'Église universelle qui offre la messe. Luther en viendra bientôt à ces négations, mais ce n'est point dans la théologie de l'École qu'il en puisera les germes.

Si l'on veut trouver une préparation au mouvement de la Réforme contre la messe, il faut la chercher dans les tendances de ces sectes vaudoises qui, au cours du Moyen Âge, attaquaient l'institution de la messe comme sacrifice par le Christ, rejetaient le sacerdoce chrétien, proclamaient la corruption de l'Église, lui niaient la sainteté indéfectible et ne reconnaissaient d'autre sacerdoce que celui des parfaits. Il faut la chercher aussi dans ces tendances immanentes dans certains milieux à la piété populaire, qui consistaient à matérialiser en quelque sorte la valeur de la messe. Ces tendances sans doute n'atteignent nullement l'Église; elles n'émanaient pas de sa doctrine et de ses directives pratiques, sa théologie les réprouvait, les meilleurs de ses membres les attaquaient. Il n'en

reste pas moins vrai qu'elles pouvaient devenir et elles vont rapidement devenir pour les réformateurs l'occasion d'une réaction excessive.

Sous prétexte de condamner des superstitions comme celles qui ont été plus haut signalées, de rejeter des dévotions qui pouvaient facilement prêter à des abus, comme la *missa sicca* décrite et approuvée par Durand de Mende et présentée comme légitime par Altenstaig, les réformateurs vont s'insurger contre l'appréciation catholique de la messe. Ils ne pourront la rejeter qu'en brisant avec une pratique, une liturgie traditionnelle, avec une interprétation quinze fois séculaire de la parole du Christ : *Hoc facite in meam commemorationem*. C'était dans la logique de leur système qui allait à rejeter la valeur de l'Église comme interprète de l'Écriture. Luther le proclame lui-même. Pour prouver que le prêtre à l'autel n'accomplit point une œuvre bonne, n'offre point un sacrifice, mais propose un testament et présente un signe, il en appelle à l'Écriture contre la tradition. « Voilà le témoignage clair de l'Écriture. Contre lui, rien ne peut prévaloir, ni le canon, ni les autorités des Pères. La parole même d'un ange y contredirait en vain. » *De captivitate babylonica*, édit. de Weimar, t. vi, p. 524. Recueillons enfin sur les lèvres du réformateur le témoignage de sa rupture consciente avec la tradition. Il nous dira, ce témoignage, ce que Luther lisait lui-même dans la conscience vivante de l'Église, à savoir : la croyance commune à la réalité et à la valeur du sacrifice de la messe : *Tertia captivitas ejusdem sacramenti est longe impiissimus abusus quo factum est, ut fere nihil hodie in Ecclesia receptum et magis persuasum quam missam esse opus bonum et sacrificium. Ibid.*, p. 512.

I. SOURCES. — Les principaux textes concernant la théologie de la messe dans l'Église latine ont été indiqués au cours de cet article. D'ailleurs la bibliographie des sources de cette théologie est, pour une bonne part, identique à celle qui concerne le sacrement de l'eucharistie; voir l'art. EUCHARISTIE, col. 1182 et 1183; col. 1232 et 1233; col. 1234-1302 *passim*, col. 1302-1326 *passim*.

II. TRAVAUX. — On consultera les travaux cités à l'art. EUCHARISTIE. Il nous suffit de signaler ici les travaux relativement récents qui apportent une contribution à l'étude de la théologie de la messe du iv^e au xvi^e siècle.

1^o *Ouvrages catholiques.* — J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, t. I, 1874, t. II, 1875; J. Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 1882; A. Vacant, *La conception du sacrifice de la messe dans la tradition de l'Église latine*, dans *L'Université catholique*, jan., juillet et août 1891, t. xvi, cite ici d'après le tiré à part : P. Schanz, *Die Lehren von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Fribourg-en-B., 1893; Fr. Ser. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der alle Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, 2 vol., Dillingen et Freising, 1902; A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 1902; J. Fernel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904; P. Batifol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 1^{re} édit., 1905, 2^e édit., 1920; c'est à cette dernière, sauf contre indication, que se rapportent les références; du même, *Leçons sur la Messe*, 1^{re} édit., 1918, 8^e édit., 1921; K. Adam, *Die Eucharistielehre des heiligen Augustin*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. xiv; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1912, 3 vol.; J. Lebratton, art. *Eucharistie du P'ion, apostol.*; Adrien Porteseau, *La messe. Étude sur la liturgie romaine*, traduit par A. Boudinhon, Paris, 1920; M. de la Taille, *Mysterium fidei : De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes 30 in 3 libros distincta*, Paris, 1921; du même, *Esquisse du mystère de la prière, de quelques éclaircissements*, Paris, 1924; M. Andrieu, *Immortalité et consécration*, Paris, 1924; J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. xv, Paderborn, 1926; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine*

jusqu'à nos jours, 1926, Paris; on trouvera dans ce magistral ouvrage non seulement une anthologie des morceaux les plus importants de la littérature patristique et théologique concernant le sacrifice de la messe, non seulement une analyse aussi complète que possible de la pensée des Pères et de ces théologiens dans son développement touchant l'idée de ce sacrifice, mais une synthèse qui, fondée sur cette analyse, contribue encore, même après le chef-d'œuvre du Père de la Taille, à mieux faire comprendre la messe, et à mieux saisir parmi les opinions théologiques contemporaines celle qui est en continuité plus profonde avec la tradition ancienne.

2° *Ouvrages non catholiques.* — C. G. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 3^e édit., 1907; du même, *The Body of Christ*, 3^e édit., Londres, 1903; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^e édit., Halle, 1906; du même, art. *Abendmahl*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. 1; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e édit., Fribourg, 1910; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e édit., Leipzig, 1913; F. Kattenbusch, art. *Messe*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. xii; R. Lawson, *L'eucharistie dans saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nouv. sér., t. vi, 1920, p. 99 sq., 472 sq.; F. Wiegand, *Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Leipzig, 1919; G. Wetter, *Altchristliche Liturgien* : I. *Das christliche Mysterium*, Göttingue, 1921; II. *Das christliche Opfer*, 1922; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926. A. GAUDEL.

IV. LA MESSE DURANT LA PÉRIODE DE LA RÉFORME ET DU CONCILE DE TRENTE. —

Jusqu'ici la doctrine catholique du sacrifice de la messe n'a pas rencontré sur son chemin de sérieuses oppositions. D'où il suit qu'autant elle s'installe paisiblement dans la spéculation des écoles, autant elle tient peu de place dans les actes ecclésiastiques officiels, le magistère ordinaire suffisant à maintenir et à propager une croyance que personne encore ne contestait. Avec la Réforme, au contraire, allait surgir l'opposition la plus directe et la plus violente : ce qui fournirait à l'Eglise l'occasion de dresser en face de ses contradicteurs la définition solennelle de sa foi. — I. Négations de la Réforme. II. Réaction de la théologie catholique (col. 1099). III. Définitions du concile de Trente (col. 1112).

I. NÉGATIONS DE LA RÉFORME. — De graves dissensions éclatèrent, dès la première heure, entre les réformateurs sur le sens et la valeur de l'eucharistie. Mais tous, luthériens ou sacramentaires, furent d'accord pour refuser à la messe le caractère sacrificial que la chrétienté lui avait toujours reconnu. Voir M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens*, p. 211-252; Fr.-S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, t. II, p. 1-35.

I. ÉGLISES LUTHÉRIENNES. — Il était réservé à la Réforme allemande tout à la fois de déchaîner la guerre contre l'Eglise catholique et d'organiser les communautés acquises au nouvel Évangile. Si la première tâche autorisait le radicalisme doctrinal le plus complet, la seconde appelait quelques ménagements à l'égard des usages reçus. La position théorique et pratique des Églises luthériennes sur la messe se ressent de cette double inspiration.

1° *Doctrine de Luther.* — Tous ses principes et toutes ses passions de réformateur s'accordaient chez Luther à lui faire rejeter la doctrine traditionnelle de la messe. Voir LUTHER, t. IX, col. 1305-1306. Aussi ce point est-il un de ceux sur lesquels il devait particulièrement s'acharner. La raison en est qu'il avait le sentiment de s'attaquer par là, non pas à un détail seulement, mais à la pierre angulaire de la citadelle catholique. *Triumphata missa puto nos totum papam triumphare*, affirmait-il dans son écrit *Contra Henricum regem Angliæ* (1522), édit. de Weimar (désignée dans la suite sous le sigle W.), t. x b, p. 220. L'importance de l'enjeu explique aisément la violence de l'assaut.

1. *Débuts de la Réforme.* — Prêtre et moine, Luther avait, non seulement étudié, mais vécu la doctrine de l'Eglise sur le sacrifice de la messe. Aussi a-t-on pu en relever de multiples échos dans les écrits de sa période catholique. J. Köstlin, *Luthers Theologie*, 3^e édit., Stuttgart, 1901, t. I, p. 96-98.

Un trait cependant semble déjà suggérer la direction de ses tendances futures. Luther n'admet pas que la communion eucharistique soit séparée de la parole de Dieu. *Dict. sup. Psall.* (1513-1516), ps. cx, W., t. IV, p. 236 : *Simul enim sacramentum et Evangelium est sumendum*. D'où il conclut, *Decem præcepta... prædicata populo* (1518), W., t. I, p. 441-445 : *Ideo non licet missam perficere sine evangelio, privatam privato, publicam publico*. Voir de même son explication du *Pater* en allemand (1519), W., t. II, p. 112. Mais ceci ne signifie pas qu'il élève encore de doute sur la réalité du sacrifice de la messe. Köstlin, *op. cit.*, p. 146.

Il n'y a pas lieu d'insister sur le fait que Luther donne parfois à la messe le nom de *sacrificium laudis*. Voir, par exemple, *Dict. sup. Ps.*, XLIX, 1 et 14, W., t. III, p. 280, 282-283. Car cet aspect très réel n'empêche pas qu'elle en présente aussi d'autres et le réformateur admet, aux mêmes endroits, que la messe agit *ex opere operato*, encore qu'il incite à y ajouter le sacrifice personnel.

Dans un sermon en langue allemande sur le Saint-Sacrement, imprimé en 1520, W., t. VI, p. 78-83, Luther gardait encore le silence sur la question de sa valeur sacrificielle. Köstlin, *op. cit.*, p. 263-264. Mais il n'allait pas tarder à marquer son opposition à cet article de la foi catholique.

Sa conviction était déjà faite dans son célèbre sermon sur les bonnes œuvres (1520), W., t. VI, p. 231, où il l'esquise en quelques mots et annonce pour plus tard un plus long développement. Ce fut l'objet d'un sermon spécial « sur le Nouveau Testament, c'est-à-dire sur la sainte messe », qui parut la même année. *Ibid.*, p. 353-378. L'auteur y soutient l'idée que de concevoir la messe comme un sacrifice est « le pire des abus », p. 365, qu'elle n'est pas autre chose qu'un testament, c'est-à-dire un bienfait reçu de Dieu, et non pas une offrande faite à Dieu. Il n'y a là de sacrifice que dans les prières d'action de grâces que nous adressons à Dieu en reconnaissance des biens reçus de lui. Et Luther de se référer à l'époque primitive où les fidèles portaient à l'église des dons en nature, que le prêtre bénissait et sur lesquels il prononçait une oraison eucharistique. De cet usage il voit une survivance dans le rite de l'offertoire : mais, à partir de là, rien dans la messe n'atteste qu'elle soit un sacrifice.

La même doctrine se fait jour dans le *De captivitate babilonica* (1520), où il mentionne comme « troisième captivité » du Saint-Sacrement le fait qu'il soit conçu comme une bonne œuvre et un sacrifice. *Ibid.*, p. 512. D'après lui, il ressort de l'Écriture que la messe est d'abord et avant tout un testament, c'est-à-dire *promissio remissionis peccatorum a Deo nobis facta, et talis promissio quæ per mortem Filii Dei firmata sit*, p. 513, promesse qui s'accompagne d'un signe sensible, savoir le sacrement du pain et du vin, p. 518, mais qui ne saurait avoir d'autre but ni d'autre effet que d'exciter en nous la foi qui justifie. P. 517-520. C'est donc une prétention impie que de vouloir en faire une bonne œuvre applicable aux autres, p. 521 : ce caractère peut tout au plus convenir aux prières dont la messe est l'occasion. P. 522. Elle n'est pas davantage un sacrifice : le Christ n'a pas célébré un acte rituel, mais un repas; tout ce qui s'est ajouté depuis à cette simplicité de la première cène n'est qu'un cérémonial sans valeur. La même conclusion résulte des prémisses antérieurement établies sur l'essence de la messe : *Repugnat missam esse sacrificium, cum illam reci-*

piamus, hoc vero demus. P. 523-524. Si quelques formules de la liturgie parlent encore de sacrifice, il faut l'entendre des oraisons qui accompagnaient jadis le rite de l'offrande et qui lui ont survécu. P. 524-525.

Il est d'ailleurs notable que l'âpreté même de son opposition oblige le réformateur à convenir que la tradition lui est contraire. *Est longe impiissimus ille abusus, s'écrit-il dès le début de son attaque, ibid., p. 512, quo factum est ut fere nihil sit hodie in Ecclesia receptius ac magis persuasum quam missam esse opus bonum et sacrificium... Rem arduam et quam forte sit impossibile conveli aggredior, ut quæ tanto sæculorum usu firmata omniumque consensu probata*. Cf. p. 522-523 : *Inaudita et stupenda dico... Jam et alterum scandalum amovendum est... quod missa creditur passim esse sacrificium quod offertur Deo. In quam opinionem et verba canonis sonare videntur... Accedunt his dicta sanctorum patrum, tot exempla tantusque usus per orbem constanter observatus*. Tout cela n'en est pas moins par lui résolument écarté. *Quid mihi de multitudine et magnitudine errantium? Fortior omnium est veritas*. P. 522.

Si cette doctrine de la messe marquait une réaction systématique à l'encontre des idées reçues, elle ne tendait pas encore à modifier les habitudes de la vie chrétienne. Au peuple le réformateur faisait toujours une obligation d'« entendre la messe » le dimanche et il prenait même, contre la fréquentation déjà excessive des petites chapelles, la défense des anciens canons qui prescrivent l'assistance à la messe paroissiale. *Decem præcepta*, W., t. I, p. 443. Il n'interdisait pas davantage aux prêtres de célébrer, pourvu qu'ils interprètent les formules du missel dans le sens de sa théologie du sacrifice, et qu'ils n'eussent pas d'autre but que de communier les fidèles et de prier pour eux. Les messes privées lui paraissent acceptables pour la dévotion personnelle du prêtre au même titre que la communion pour les laïques. Même les « messes votives » ne sont pas condamnées, ni l'honoraire qu'elles comportent, pourvu que le ministre se garde de prétendre par là offrir un sacrifice, et dirige son intention sur les prières qu'il adresse à Dieu pour les vivants ou les morts. C'est seulement dans le cas contraire que Luther se dresserait contre lui au jugement de Dieu. *De captiv. bab.*, W., t. VI, p. 524-525.

Bien que l'application en fût restreinte au domaine spéculatif, des principes n'en étaient pas moins posés, dont l'influence n'allait pas tarder à se faire sentir sur le terrain des faits.

2. *Développement de la Réforme*. — En effet, il ne s'agirait bientôt plus d'interpréter seulement la messe, mais de la supprimer. Ici le premier signal ne fut pas donné par Luther lui-même, mais par les augustins de Wittenberg.

Sans doute, dès le 1^{er} août 1521, lettre à Mélancthon, dans E. L. Enders, *Luther's Briefwechsel*, n. 449, t. III, p. 208, le réformateur encourageait ses partisans à restaurer l'*institutum Christi*. C'était, disait-il, sa première pensée pour le moment où il reviendrait parmi eux et, dès maintenant, il se proposait de ne plus jamais dire, pour son compte, de messe privée. Mais son internement à la Wartbourg lui interdisait alors les initiatives pratiques.

En attendant, son confrère Gabriel Zwilling, devenu prédicateur des augustins au couvent de Wittenberg, s'élevait en chaire contre l'abus des messes et, le 29 septembre, fête de saint Michel, commençait à introduire de graves modifications dans la liturgie traditionnelle, en vue de rétablir l'ancienne pratique de la messe célébrée par un seul prêtre, ainsi qu'à distribuer la communion sous les deux espèces. Ces actes soulevèrent quelques oppositions, et le prince Frédéric le Sage fit ouvrir une enquête, suivie d'une confé-

rence, pour ramener les moines à la raison. Mais les idées de Zwilling faisaient rapidement leur chemin, à tel point que le prieur Helt interdit la célébration des messes privées dans l'église conventuelle, en même temps qu'il y ordonnait l'usage du calice pour les laïques. Bientôt la ville entière fut en ébullition. Mélancthon se montrait favorable à cette réforme et déclarait ne voir dans les messes privées *nisi merum ludibrium, mera scena*. Lettre du 9 octobre à W. Link, éditée sous le nom de Bugenhagen et faussement rapportée à l'an 1527 dans *Corp. Reform.*, t. I, col. 894-895.

A son tour, l'Université accueillait des thèses de plus en plus hardies, et Mélancthon y soutenait une série de 65 propositions, *ibid.*, col. 477-481, qui, sans toucher aux côtés pratiques du problème, déniaient à la messe, suivant les positions antérieures de Luther, tout caractère de sacrifice en insistant sur le sacerdoce universel. Sur l'histoire de cette période, voir l'exposé fait par les éditeurs de Weimar, t. VIII, p. 399-406.

L'annonce de ces événements fit tressaillir l'âme de Luther dans sa solitude : il en exprima sa joie et son approbation dans son traité *De abroganda missa privata*, *ibid.*, p. 411-476, dont la préface est datée *ex eremo, die omnium sanctorum*, soit le 1^{er} novembre 1521, et qui fut livré au public en janvier de l'année suivante. Il félicite ses confrères de s'être attelés à la destruction de ce scandale que sont les messes privées, *cum sit ferme caput omnium*. W., t. VIII, p. 412. Dans cette œuvre urgente sa dissertation vient leur donner du renfort.

Une *protestatio* initiale rappelle encore une fois le principe de sa méthode : il ne s'agit pas d'invoquer les traditions, même les plus respectables, mais de suivre l'enseignement de Dieu dans les Écritures. *Non, inquam, queritur ut sancti vixerint aut dixerint, sed ut vivendum Scriptura dicet. Non de facto sed de jure questio nobis est. Sancti errare potuerunt docendo et peccare vivendo : Scriptura errare non potest docendo nec credens illi peccare potest vivendo*. P. 414. Il s'applique donc à montrer comment l'Écriture ne connaît d'autre sacerdoce que celui du Christ, auquel participent également tous les chrétiens. D'où il suit que la prétention d'ériger la messe en sacrifice ne saurait être qu'une impiété : *Missas quas sacrificia vocant esse summam idolatriam et impietatem*. P. 417. On ne peut en attribuer l'origine qu'à Satan : *Quicquid citra Scripturæ autoritatem fit, præsertim in iis quæ pertinent ad Deum, id manifestum sit ab ipso Satana profectum esse*. P. 426. Le seul sacrifice autorisé par l'Écriture, en dehors de la croix, est celui de notre mortification et de notre pénitence. P. 420-421.

Ces prémisses dogmatiques sont suivies d'une deuxième partie, consacrée à la messe elle-même, où Luther reprend avec plus de détail la théologie eucharistique esquissée dans ses précédents ouvrages, en vue de montrer que la cène, étant un testament et un repas de communion, ne saurait être un sacrifice. P. 431-445. Puis il s'attache à la réfutation des arguments invoqués par les catholiques, p. 445-457, l'un des principaux, à son sens, étant celui des prétendues apparitions rapportées par la légende, qu'il ramène à des œuvres démoniaques. Après quoi le traité dévie en invectives contre l'autorité pontificale.

On voit que la réprobation du sacrifice de la messe est absolue et qu'il n'est plus question, comme dans le *De captivitate babilonica*, de lui conserver ce caractère en raison tout au moins des prières que le prêtre y prononce. Cette nuance marque le progrès qui s'est accompli chez Luther dans le sens de la négation totale. Par voie de conséquence, il n'admet plus de célébration eucharistique, si ce n'est en vue de la communion, le prêtre célébrant devant se faire, lui aussi, communier par un autre. Le mieux serait donc de sup-

primer toutes les messes, privées ou publiques, telles qu'elles se font maintenant et de consacrer seulement l'eucharistie, à l'exemple du Christ, pour la distribuer aux fidèles. En tout cas, si un prêtre veut absolument, *extra exemplum Christi*, dire la messe pour se communier lui-même, qu'il ait soin de n'être jamais seul et de donner également la communion à d'autres. *Ibid.*, p. 438-439.

Un peu plus loin, *ibid.*, p. 457, Luther se montre plus déterminé : *Cum ergo ex his omnibus probetur, concludit-il, missas nonnisi Satanæ operatione et communi errore mundi in sacrificia versas esse adversus Evangelium et fidem et caritatem, quæ hac machina aboluntur, tota fiducia abrogandæ sunt universæ nobis qui christiani esse volumus.* A la place, il faut établir un service unique aussi rapproché que possible de la dernière cène : *... Curandumque ut rursus ad formam et institutionem Christi quam proxime accedamus, scilicet ut singulis dominicis diebus, et iis solis, et unica tantum eucharistia consecratur, sicut modo fit in die Pasce.*

Pour donner à son manifeste une plus grande extension, Luther en publia une édition allemande, *Vom Missbrauch der Messe*, W., t. viii, p. 477-563. Aussitôt qu'il eut retrouvé la liberté de son action publique, il ne cessa plus de s'élever en chaire contre la messe, d'agir auprès des princes et des Églises pour en obtenir la suppression. Voir dans l'édition de Weimar, t. xviii, p. 8-11, l'indication des sources relatives à cette campagne, qui aboutit, en 1525, à la publication d'un nouveau pamphlet, *Vom Greuel der Stillmesse* (« De l'abomination de la messe basse »), *ibid.*, p. 22-36.

Dans l'intervalle, pour fournir un directoire positif à ses fidèles, il avait publié une *Formula missæ et communionis* (1523), t. xii, p. 205-220, qui fut bientôt traduite en allemand par Paul Speratus et obtint le plus vif succès. En attendant la *vernacula missa* qu'il appelait de ses vœux, p. 210 et 218, le réformateur se contentait d'une sélection dans les rites et prières de la liturgie reçue, de manière à en retenir *quæ pura et sancta sunt*, p. 211, mais en ayant bien soin d'exclure tout ce qui sentirait le sacrifice. Il n'est même pas opposé aux ornements, *modo pompa et luxus absit*, p. 214. Déjà cependant quelques essais avaient eu lieu çà et là de messes en idiome national. Voir J. Smend, *Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe*, Göttingue, 1896. L'uniformité souffrait de ces initiatives divergentes. C'est pourquoi Luther fut prié de composer un modèle qui pût être universellement adopté. Sur ces préliminaires, voir la note des éditeurs de Weimar, t. xix, p. 44-52. Cette « messe allemande », *ibid.*, p. 72-113, fut prête à Noël 1525 et officiellement introduite dans les Églises à partir de 1526. Voir A. Drews, art. *Gottesdienst*, dans H. Gunkel-O. Scheel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. ii, col. 1576-1577, et P. Wolff, art. *Hauptgottesdienstordnung*, *ibid.*, col. 1875-1880.

Avec la théologie de la messe, Luther finissait donc par en modifier également la liturgie. Sa réforme atteignait ainsi tout à la fois la notion du sacrifice eucharistique dans le dogme et sa place dans le culte chrétien. Il est vrai que, pour ne pas heurter les habitudes populaires, bien des formes extérieures y subsistaient encore du cérémonial traditionnel : mais ce n'étaient plus que des apparences vidées de leur contenu.

2° *Symboles officiels.* — Aussitôt que vint pour la Réforme l'heure d'affirmer ses doctrines, à l'encontre de l'Église, en professions solennelles de foi, un point aussi essentiel de son programme ne pouvait pas ne pas y entrer.

1. *Confession d'Augsbourg* (1530). — En effet, la messe fait l'objet d'une exposition très étendue, sinon très explicite, dans la Confession d'Augsbourg, qui fut

la première en date et reste le symbole le plus important des Églises luthériennes. *Conf. Aug.*, ii, 3 (= art. xxiv de l'édition allemande), dans J.-T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 11^e édit., Gütersloh, 1912, p. 51-53.

Nulle part peut-être la rédaction de ce célèbre document n'est plus habile ni plus modérée. La messe ne figure pas dans la première partie, consacrée aux *articuli fidei præcipui*, mais seulement dans la seconde, parmi les *articuli in quibus recensentur abusus mutati*, après la question de l'usage du calice pour les fidèles et celle du mariage des prêtres. Ce qui est évidemment calculé pour laisser entendre qu'il s'agit là de problèmes purement disciplinaires.

Falso accusantur Ecclesiæ nostræ quod missam aboleant. Retinetur enim missa apud nos et summa reverentia celebratur. Déclaration rassurante ! On pousse même le scrupule jusqu'à proclamer un conformisme liturgique à peu près complet : *Servantur et usitatæ ceremoniæ fere omnes.* La seule différence est que des chants en langue vulgaire y sont ajoutés aux hymnes latines, et rien ne saurait être plus naturel tout à la fois et plus bienfaisant. Après cela, le peuple y est invité à la communion et préparé à la recevoir par de pieuses instructions sur le prix du sacrement. Pareil culte est évidemment fait pour procurer la gloire de Dieu et le bien des âmes. D'où cette conclusion légèrement ironique : *Itaque non videntur apud adversarios missæ majore religione fieri quam apud nos.*

Après cette profession positive de religion eucharistique, la Confession se fait agressive sur les abus dont souffre l'Église sur ce point. C'est un vieux grief de tous les bons chrétiens, *publica et longe maxima querela omnium bonorum virorum*, que beaucoup de prêtres célèbrent la messe *tantum propter mercedem aut stipendium*, ou bien *contra interdictum canonum*. Pour couper court à ce désordre, il n'y avait pas de moyen plus efficace que d'abolir les messes privées, *quum fere nullæ privatæ missæ nisi quæstus causa fierent*. La Réforme n'aurait pas eu besoin de prendre cette initiative si les évêques n'avaient si longtemps toléré des abus contre lesquels ils n'ont pas eu le courage de réagir. Qui sait si les malheurs actuels de l'Église ne sont pas le châtiment de ces sacrilèges impunément multipliés ? *Fortasse dat pœnas orbis tam diuturnæ profanationis missarum.*

Le mal s'est aggravé par suite de certaine conception théologique, aux termes de laquelle le Christ aurait satisfait pour le péché originel et institué la messe comme oblation pour les péchés quotidiens. D'où est venue l'idée courante que la messe aurait une vertu expiatoire : *Hinc manavit publica opinio quod missa sit opus delens peccata vivorum et mortuorum ex opere operato.*

Il est intéressant de noter qu'ici la Réforme rend un involontaire hommage à la croyance commune en la valeur sacrificielle de la messe. Sur la foi de quelles autorités ou de quelles légendes cette *publica opinio* est-elle rattachée à une soteriologie qui restreindrait l'œuvre rédemptrice du Christ au péché d'origine pour réserver les autres au sacrifice des autels ? La théologie catholique n'est pas responsable de cette étrange division, proposée par quelque docteur sans autorité. Toujours est-il que par ce biais s'introduit la dogmatique protestante de la messe.

À la foi catholique ainsi présentée on reproche d'être doublement en contradiction avec les Écritures. Car, d'après Hebr., x, 10 et 14, la passion du Christ vaut *non solum pro culpa originis sed etiam pro omnibus reliquis peccatis*. De même saint Paul enseigne que nous sommes justifiés par la foi : ce qui exclut que nous le puissions être *ex opere missarum*. La messe n'a pas d'autre signification que celle d'un sacrement

propre à nous rappeler les bienfaits du Christ et à rassurer par là nos consciences. C'est pourquoi la Réforme reste fidèle à l'usage d'une seule messe publique, *una communis missa*, célébrée en vue de la communion, et l'on ne se prive pas de rappeler que telle fut la pratique de la primitive Église. En somme, il n'y aurait de différence entre les catholiques et les protestants que pour le nombre des messes : *Tantum numerus missarum est dissimilis*. Divergence d'autant moins condamnable que cette réduction se justifie *propter maximos et manifestos abusos*, et que les messes conservées le sont avec un cérémonial presque identique, *maxime quum publicæ ceremoniæ magna ex parte similes usitatis servantur*.

On voit que tous les moyens sont pris pour donner le change. De la foi catholique la Confession d'Augsbourg feint de ne viser que les abus, tandis qu'elle insiste avec une visible coquetterie sur les éléments qu'elle retient du dogme et du culte traditionnels. Qui pourrait néanmoins se dissimuler que cette affectation d'archaïsme liturgique prenait les allures d'une véritable révolution et masquait une attaque de fond contre la réalité du sacrifice eucharistique? Sous prétexte de réviser des opinions d'école, c'est la foi même de l'Église qui était mise en question. Tous les artifices de langage ne sauraient pallier le fait évident que la Réforme donnait ici son adhésion formelle aux négations les plus brutales de son fondateur.

2. *Apologie de Mélanchthon*. — Rédacteur de la Confession d'Augsbourg, Mélanchthon assumait la charge de l'expliquer et de la justifier à l'usage du public. Dans ses *Loci theologici*, édit. de 1521, *Corp. Ref.*, t. XXI, col. 221, il avait lui-même déjà pris à son compte, en une sorte de résumé sommaire, la dogmatique luthérienne de la messe. Le commentaire de l'*Augustana* allait lui fournir l'occasion d'un exposé plus personnel et plus approfondi. *Apol. Conf.*, art. xxiv, dans J.-T. Müller, *op. cit.*, p. 248-270.

Naturellement, l'auteur commence par protester, au nom de son Église, de son respect pour la messe : *Praefandum est nos non abolere missam, sed religiose retinere ac defendere*. P. 248. Quelques lignes lui suffisent pour expliquer l'introduction de chants en langue vulgaire, et tout autant le retour à l'ancien usage de la messe publique. 2-8, p. 248-249. Le principal de son exposition porte ensuite sur la question de savoir si la messe est ou non un sacrifice. Ce qui revient, d'après lui, à se demander si elle est capable de remettre leurs fautes ou leurs peines aux vivants ou aux défunts pour lesquels elle est appliquée. Manière tendancieuse de poser le problème et qui permet aussitôt d'opposer au pharisaïsme des œuvres la doctrine chrétienne de la justification : *Impossibile est consequi remissionem peccatorum propter opus nostrum ex opere operato, sed fide...* 12, p. 250. Bien que cette remarque lui paraisse suffisante *a priori* pour trancher le débat, il n'en prend pas moins la peine de lui consacrer une longue et minutieuse discussion.

Il paraît que jusque-là tous les contradicteurs de la Réforme ont négligé l'essentiel, savoir de définir le sacrifice : *Tantum arripunt nomen sacrificii vel ex Scripturis vel ex Patribus. Postea affingunt sua somnia, quasi vero sacrificium significet quicquid ipsis libet*. 15, p. 251. En vue de mettre fin à cet *ingens tumultus verborum*, 9, p. 250, il donne tout d'abord du sacrifice la définition suivante : *Ceremonia vel opus quod nos Deo reddimus ut eum honore afficiamus*. Dans ce genre il y a lieu de distinguer deux espèces : sacrifice propitiatoire, qui apaise la colère divine et obtient la rémission des péchés; sacrifice eucharistique, qui est offert par l'âme déjà réconciliée pour rendre grâce à Dieu de ses divers bienfaits. *Ibid.*, 18-19, p. 252.

De ce concept l'application paraît à l'auteur des

plus obvies. Il n'y a de sacrifice propitiatoire que la mort du Christ; les prières et bonnes œuvres des fidèles ne sont et ne peuvent être que des *sacrificia laudis*. L'une et l'autre de ces assertions sont longuement justifiées par l'Écriture. Mélanchthon leur demande tout spécialement la réprobation des pratiques extérieures au profit du culte spirituel. 22-34, p. 252-256. En restant fidèle à ce dernier par la prédication de l'Évangile et la pratique des sacrements, la Réforme réalise le précepte du *juge sacrificium*, tandis que les catholiques s'absorbent dans le formalisme de vaines cérémonies. 35-51, p. 256-260. Quant aux textes qui annoncent un sacerdoce et un sacrifice nouveaux, ils s'entendent uniquement du Christ. 52-59, p. 260-262.

Autant Mélanchthon s'étend sur l'Écriture, autant il est laconique sur la tradition. *Non ignoramus*, avoue-t-il, *missam a Patribus vocari sacrificium*. Mais ce langage s'explique sans peine par la double notion du sacrifice ci-dessus distinguée : *Hi non hoc volunt missam ex opere operato conferre gratiam et applicatam pro aliis mereri eis remissionem peccatorum... Ubi leguntur hæc portenta verborum apud Patres? Sed aperte testantur se de gratiarum actione loqui*. 66, p. 263. Cette solution est appuyée sur la théorie protestante du sacrement et du sacrifice, celui-là ne pouvant signifier que le soulagement des consciences où il excite la foi, celui-ci l'action de grâces pour les bienfaits de Dieu. Tel est le cadre auquel il faut ramener tout ce que les Pères disent de l'eucharistie. 68-77, p. 264-265. Le terme d'oblation et autres semblables que la liturgie applique parfois à la messe s'entendent pareillement, *non... proprie de corpore et sanguine Domini, sed de toto cultu, de precibus et gratiarum actionibus*. 88, p. 267.

Cette discussion générale est suivie d'une sorte d'épilogue complémentaire sur le point spécial de la messe pour les défunts. A cette croyance si chère aux catholiques l'auteur oppose d'abord le silence des Écritures : *Nulla habent [adversarii nostri] testimonia, nullum mandatum ex Scripturis*. 89, p. 267. Puis il lui est facile de l'écarter au nom des postulats dogmatiques déjà posés : *Quum missa non sit satisfactio, nec pro pœna nec pro culpa, ex opere operato sine fide, sequitur applicationem pro mortuis inutilem esse*. 92, p. 268. Les textes liturgiques qui semblent lui être favorables visent uniquement la prière pour les morts : *Scimus veteres loqui de oratione pro mortuis quam nos non prohibemus*. 94, p. 269. Mais la prétention d'attribuer à la messe une valeur satisfactoire lui paraît une telle injure à la passion du Christ et à la *justitia fidei* qu'il ne sait la comparer qu'au culte des Baal en Israël. Au demeurant, il reste persuadé que ce *baaliticus cultus* durera jusqu'au dernier jour. Du moins les vrais disciples de l'Évangile auront-ils élevé leur protestation contre cette impiété. 96-98, p. 269-270.

Ainsi la négation du sacrifice de la messe, que la Confession d'Augsbourg insinuait plutôt qu'elle ne l'énonçait *ex professo*, est érigée par l'*Apologia* en thèse formelle. Voir çà et là d'autres points polémiques, par exemple, III, 167, p. 138; XII, 15, p. 169; xv, 40, p. 212.

En s'attaquant sans cesse à la conception qui lui accorde une efficacité *ex opere operato*, Mélanchthon est, d'ailleurs, loin de représenter exactement les positions catholiques. Mais, avec cette théorie d'école, ce n'en est pas moins le dogme lui-même qu'il prétend éliminer. En dehors du sacrifice ainsi conçu, il n'admet qu'un *sacrificium laudis*. A dessein l'*Augustana*, témoigne-t-il, 14, p. 251, a évité ce terme *propter ambiguitatem*. S'il le reprend lui-même, comme Luther en avait donné l'exemple, c'est en l'accompagnant de commentaires qui lui enlèvent toute équi-

voque et en font une formule commode pour donner une apparence de satisfaction aux témoignages traditionnels qui parlent de sacrifice à propos de la messe, alors qu'on en supprime visiblement la réalité.

3° *Témoignages postérieurs.* Il suffira de quelques indications pour montrer que la Réforme n'a plus abandonné, à l'égard de la messe catholique, cette attitude agressive.

En 1533, Luther publiait contre la « messe borgne » un nouveau pamphlet plus passionné que les précédents : *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, W., t. xxxviii, p. 195-256, qui fut aussitôt traduit en latin par Juste Jonas, *De missa privata et unctioe sacerdotum*, Wittenberg, 1534. L'ouvrage offre cette particularité de s'ouvrir par une dispute avec le diable, *ibid.*, p. 197-205, qui se livre à une âpre critique de la messe privée sans que le réformateur soit capable de rétorquer pertinemment ses objections. A l'encontre des controversistes catholiques, qui se sont copieusement égayés de cette singulière *lucta cum diabolo*, des apologistes protestants ont pris soin de montrer qu'il s'agit là d'un simple procédé littéraire et non d'une expérience vécue. Voir A. Freitag, *Ueber die Entwürfe Luthers zu den Schriften Von der Winkelmesse*, etc., Liegnitz, 1905, p. 16-18.

La violence dont Luther y faisait preuve parut choquante, même à quelques-uns de ses partisans, voir une lettre d'Amsdorf en date du 28 janvier 1534, dans Enders, *Luther's Briefwechsel*, t. ix, p. 342, et on l'accusa de reprendre à l'égard de l'eucharistie le radicalisme de Zwingle. Aussi jugea-t-il bon de s'expliquer sous la forme d'une lettre publique à l'un de ses amis, W., t. xxviii, p. 262-272, où il déclare réserver ses censures à l'idolâtrie papiste sans vouloir porter atteinte à l'usage légitime du sacrement tel que la Réforme l'avait conservé.

Toujours éloigné de ces excès de plume, Mélanchthon s'appliquait à maintenir sa physionomie doctrinale à la foi de la nouvelle Église. Dans les remaniements qu'il fit subir à ses *Loci theologici*, la question de la messe prit une plus grande place; mais l'auteur se contenta d'y résumer, sans modifications sensibles, l'exposition de l'*Apologia*. Voir *Loc. theol.*, édit. de 1535, dans *Corp. Ref.*, t. i, col. 480-485; édit. de 1543, *ibid.*, col. 871-876.

L'occasion allait, d'ailleurs, bientôt se présenter, pour les dirigeants de la Réforme, de formuler une nouvelle confession de foi. Invités par le pape Paul III à un concile qui devait se tenir à Mantoue, les protestants d'Allemagne répondirent par les « articles de Smalcalde », février 1537. Ils furent rédigés par Luther et souscrits par les principaux réformateurs.

Une large place y est faite à la messe, et de manière à mettre plus en évidence que ne le faisait l'*Augustana* le caractère dogmatique de la question. On commence, en effet, par poser en principe le rôle unique du Christ Rédempteur et la justification par la foi en ses mérites, à l'exclusion de toutes les œuvres. *Art. Smalc.*, n, 1, dans J.-T. Müller, *op. cit.*, p. 300. Suit un article second consacré à la messe, n, 2, p. 301-305, qui est immédiatement exclue comme incompatible avec la foi énoncée à l'article précédent : *Quod missa in papatu sit maxima et horrenda abominatio, simpliciter et hostiliter e diametro pugnans contra articulum primum*.

Ce verdict de condamnation est appuyé sur cinq arguments, à l'adresse des « papistes les plus sensés », en vue d'établir que la messe est un *hominum inventum* : invention inutile, au surplus, puisque la communion peut se faire autrement; dangereuse, à cause des abus qu'elle engendre; impie, parce qu'elle attente au sacrifice du Christ. De cette institution malfaisante d'autres funestes conséquences ont découlé : *Ceterum*

draconis cauda ista (missam intelligo) peperit multiplices abominationes et idololatrias, savoir la croyance au purgatoire avec toutes les superstitions qu'elle entraîne, la pratique des pèlerinages, la création des confréries, le culte des reliques, l'usage des indulgences.

Une fois le problème ainsi posé, on conçoit aisément qu'il n'en est pas de plus capital. Au cours de cet article, *ibid.*, 10, p. 302, Luther atteste l'attachement que les papistes portent au dogme du sacrifice eucharistique : *Sentiant quidem optime cadente missa cadere papatum*. De son côté, il n'a pas une moindre résolution de le combattre : *Ego etiam per Dei opem in cineres corpus meum redigi et concremari patiar priusquam ut missarium ventrem* (expression qui lui est familière pour désigner les prêtres)... *æquiparari Christo Jesu*. Ainsi la question de la messe devenait de part et d'autre, entre l'Église catholique et la Réforme luthérienne, une question de vie ou de mort.

II. *ÉGLISES RÉFORMÉES.* — Il n'en va pas autrement dans les branches secondaires de la Réforme. Au contraire, la négation de la présence réelle, qui les distingue du luthéranisme, y développe, à l'égard de la messe catholique, une plus radicale hostilité.

1° *Doctrine de Zwingle.* — En attendant la querelle sacramentaire, qui devait les mettre aux prises d'une manière si violente, les réformateurs de Suisse et d'Allemagne marchaient en plein accord. « Même en matière de sacrements, ...jusqu'à l'été de 1523, la doctrine de Zwingle est très semblable à celle de Luther. » F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^e édit., Halle, 1906, p. 797. Ce n'est pas du moins la question de la messe qui risquait de les diviser.

Dans les 67 articles que Zwingle défendit en colloque public le 29 janvier 1523 et qui sont comme le programme de sa réforme, figure un article xviii ainsi conçu : « Que le Christ, qui s'est offert lui-même une seule fois, est pour l'éternité un sacrifice perpétuel et efficace pour les péchés de tous les croyants. D'où il suit que la messe n'est pas un sacrifice, mais le mémorial du sacrifice et la garantie de la rédemption que le Christ nous a value. » *Opera omnia*, édit. Schuler et Schulthess, Zurich, t. i, 1828, p. 154. Un long traité en langue allemande suivit cette conférence, où ces divers articles sont successivement expliqués et justifiés. Sur la question de la messe, voir *Uslegung*, 18, *ibid.*, p. 232-261. L'auteur s'applique à y montrer par l'Écriture que le sacrifice du Christ est unique et, suivant la conception développée par Luther, que l'eucharistie n'est pas autre chose, comme du reste les autres sacrements, qu'« un signe et un gage » de la promesse divine, p. 240, un « testament » incarné dans le rite d'un repas d'amitié. P. 252.

Quelques mois après (août 1523), Zwingle reprenait la question, sous une forme plus théologique et plus positive, dans son traité *De canone missæ epichiresis*, *ibid.*, t. ii, p. 83-116. La liturgie catholique de la messe et la doctrine sacrificielle qu'elle respire pour ainsi dire à chaque ligne y sont rejetées au nom des Écritures : *Si Christus unquam dixisset : Ite, offerte mihi vel Patri meipsum, non injuria dedisses oblationi nomen missæ... Nunc, cum Christus edere ac bibere solummodo jubet, nonne peccas cum aliud ex ipso facis quam ipse se fecerat?* *Ibid.*, p. 90. Chacune des paroles du canon est ensuite réfutée suivant la même méthode. Zwingle voulait cependant conserver, pour la célébration de la cène, plusieurs des rites reçus, voire l'usage de quelques vêtements sacrés. Il dut se défendre sur ce point, dans une lettre à Géroldsegg, contre certains extrémistes qui regrettaient ces concessions, propres à ménager indûment, sinon à ramener, les superstitions catholiques. *De canone missæ libelli apologia*, *ibid.*, p. 117-120.

Malgré ces attaques, la messe gardait encore ses

partisans. Pour les réduire, Zwingli soutint à Zurich, les 26, 27 et 28 octobre, une nouvelle dispute sur cette question et celle des images. Actes publiés au t. I, p. 459-540. Il y en eut encore une autre devant le conseil de la ville, dans les derniers jours de l'année, entre les prêtres fidèles et les réformateurs dont Zwingli était l'âme. *Ibid.*, p. 566-583. Cette ardeur réformatrice allait de pair avec une égale activité doctrinale. Zwingli eut l'occasion de s'expliquer une fois de plus dans sa réponse aux critiques de Jérôme Emser. *Adversus Hier. Emserum... antibolon* (1524), *ibid.*, t. III, p. 141-142.

Les arguments allégués par Zwingli contre la messe n'offrent rien de saillant. Ce sont toujours les mêmes textes scripturaires sur l'unique oblation du Christ qui font les frais de sa démonstration. On y peut remarquer pourtant qu'au lieu de s'établir, comme Mélancthon, sur le terrain polémique de l'ex opere operato, il serre de plus près le problème essentiel du sacrifice. Qu'on en juge par ces trois propositions dans lesquelles il résume sa pensée, *Antibolon*, p. 142 : *Christus illic tantum offertur ubi patitur, sanguinem fundit, moritur : hæc enim æquipollent. ... Christus non potest ultra mori, pati, sanguinem fundere... Ergo Christus ultra offerri non potest : mori enim non potest.*

Aussi s'applique-t-il à suivre les catholiques sur leur terrain, *De canone missæ*, p. 101, où il entreprend de discuter leur conception du sacrifice eucharistique ainsi présentée : *Dicunt verum esse quod Christus se tantum semel obtulerit, sed nos sæpe eum offerre aīserunt... Sic enim reclamationt : Unam esse hostiam non negamus. Quod autem semel oblata sit sic intelligimus quod semel tantum mortuus sit, ultra nunquam moriturus; vivus tamen sibi vivo a nobis quotidie offerri potest. A quoi il s'efforce de répondre en solidarissant les deux concepts de sacrifice et d'immolation sanglante : *Quasi aliud sit Christum mori et aliud Christum offerri, aut quasi aliud moriendo aliud offerendo actum sit, aut mactari aliquid Deo possit quod non simul offeratur, aut victima ulla offeratur quæ non mactetur. D'où suit la conclusion : At Christus semel tantum mactatus est... Ergo semel tantum oblatus est. Cf. p. 102 : Facessant igitur... qui oblationem a morte distinguunt rem eandem sed aliter appellatam. Si la solution reste toujours résolument négative, du moins le problème est-il plus correctement posé.**

Dans la suite, Zwingli eut à défendre contre Luther et son école sa conception d'une eucharistie purement symbolique. Mais, au cours de ses explications polémiques, la négation du sacrifice de la messe ne se fait que plus fréquente et plus ferme. Voir *De vera et de falsa religione* (1525), dans *Opera*, t. III, p. 261-264; *Subsidium sive Coronis de eucharistia* (1525), *ibid.*, p. 341, 353-354. Aussi bien cette commune opposition à la foi catholique fut-elle un des points sur lesquels les deux confessions rivales purent aisément se mettre d'accord au célèbre colloque de Marbourg (3 oct. 1529). L'article XV relatif à l'eucharistie, *ibid.*, t. IV, p. 182, contient cette clause : *Quod missa non sit opus quo alter alteri, defuncto aut viventi, gratiam impetret. Formule indéterminée, où l'on ne peut méconnaître que, sous le nom générique d'« œuvre », le concept de sacrifice ne soit implicitement compris.*

2^e Doctrine de Calvin. Si Calvin s'efforce, en général, de tenir une sorte de position intermédiaire entre les doctrines eucharistiques de Luther et de Zwingli, il se montre, en ce qui concerne le sacrifice de la messe, aussi violemment hostile que l'un et l'autre.

Le principal de sa pensée est acquis dès la première édition de l'*Institution chrétienne* (1536). Voir *Inst. relig. christ.*, c. IV, dans *Opera omnia*, édit. Baum.

Cunitz et Reuss, t. I, col. 131-138. Cependant les éditions postérieures à partir de 1539 présentent quelques compléments. Voir *Inst. relig. christ.*, c. XVIII (= c. XII dans l'édit. de 1539), 49-69, *ibid.*, col. 1023-1036. On les retrouve tous, avec des additions insignifiantes et quelques transpositions dans l'ordre des derniers paragraphes, dans l'édition de 1559. *Inst. relig. christ.*, l. IV, c. XVIII, t. II, col. 1051-1065. C'est donc là qu'il faut chercher l'expression définitive donnée par le réformateur à une doctrine qu'il avait, comme on le voit, depuis longtemps mûrie.

Tout comme Luther, Calvin est obligé de reconnaître, par l'effort même qu'il fait pour le combattre, le consentement unanime de l'Église de son temps au sujet du sacrifice eucharistique. *Horrendæ abominationis caput fuit... quum pestilentissimo errore totum pæne orbem obcæcavit [Satan] ut crederet missam sacrificium et oblationem esse ad impetrandam peccatorum remissionem.* Il ne saurait pourtant lui échapper tout à fait que cette conception présente, chez les catholiques, bien des nuances. Mais il négligera ce qu'ont pu en dire les *saniore scholastici*, pour s'en tenir à la notion courante de ceux qu'il appelle volontiers dans la suite les *missarii*, savoir *missam esse opus quo... Deum promerentur vel expiatoriam esse victimam qua sibi Deum reconcilient.* 1, col. 1051. On ne saurait marquer plus nettement l'intention de tout subordonner aux passions de la polémique.

A cette croyance catholique il oppose cinq arguments : elle est un blasphème contre le Christ, en méconnaissant la pérennité de son sacerdoce qui le dispense d'avoir « des successeurs et des vicaires » ; elle attente à la vertu de la croix, qui est notre unique sacrifice ; elle fait perdre aux hommes le souvenir de la mort du Christ ; elle empêche d'en reconnaître les fruits salutaires ; elle modifie le caractère de la cène, en prétendant faire un don à Dieu de ce qui est un don de Dieu. 2-7, col. 1052-1056. Chemin faisant, 3, col. 1054, il écarte en quelques mots la conception catholique, en faisant observer que le sacrifice du Calvaire n'a pas besoin d'être reproduit, et ne comporte pas d'autre application que le fait de prêcher l'Évangile et de célébrer la cène.

La messe privée, c'est-à-dire, quel que soit le nombre des assistants, celle qui ne comporte pas de communion, lui paraît particulièrement contraire à l'institution divine et il ne manque pas de faire remarquer *quod hæc perversitas puriori Ecclesiæ incognita fuit.* 9, col. 1057.

Cependant il lui faut bien avouer que les « anciens » ont parlé de sacrifice à propos de la messe. Mais Calvin assure que ce n'est pas au sens des papistes : *Simul exponunt se aliud nihil intelligere quam memoriam veri illius et unici sacrificii quod in cruce peregit Christus.* Tel serait, en particulier, le cas de saint Augustin : *Passim apud eum reperies non alia ratione vocari cœnam Domini sacrificium nisi quod est memoria, imago, testimonium illius singularis, veri et unici sacrificii.* 10, col. 1058. Encore est-il que, pour eux, la messe ne signifiait pas une image vide : *Nescio quam repetitæ aut saltem renovatæ immolationis faciem eorum cœna præ se ferebat.* Malgré tout, Calvin consent à ne pas incriminer ce langage, parce qu'il n'entendait pas *unico Domini sacrificio vel minimum derogare.* Tout au plus regrette-t-il qu'on ait voulu donner à la pure institution du Christ une couleur sacrificielle tirée de l'Ancien Testament. 11, col. 1059. On voit que, dans la mesure où ses préventions lui ont permis de la saisir, la notion traditionnelle de la messe finissait par ne pas inspirer à Calvin, tout au moins en théorie, de trop profondes répugnances.

Il reste néanmoins le mot de sacrifice, dont le réformateur ne peut nier l'usage. Pour arracher cette arme

aux mains de ses adversaires, il ne trouve rien de mieux que de reprendre l'exégèse de Mélanchthon. Voir ci-dessus, col. 1091. Le sacrifice se divise en propitiatoire et eucharistique. Dans le premier sens, il n'y a pas d'autre sacrifice que la mort du Christ : ce qui lui fournit l'occasion d'une nouvelle charge contre la vénalité et l'impiété des messes catholiques. 14-15, col. 1061-1062. Mais, au sens biblique de louange, ce terme peut convenir à la célébration de l'eucharistie : *Hujus generis sacrificio carere non potest cœna Domini, in qua, dum ejus mortem annuntiamus et gratiarum actionem referimus, nihil aliud quam offerimus sacrificium laudis*. 17, col. 1063. A cette condition, on peut éviter les abominations sacrilèges de la messe et la ramener à la pureté de ses origines : *Missam in selectissima sua, et qua maxime venditari potest, integritate acceptam, sine suis appendicibus, a radice ad fastigium, omni genere impietatis, blasphemiarum, idolatriæ, sacrilegii scalere*. 18, col. 1064.

Nulle part Calvin n'a rien ajouté d'essentiel à cet exposé de l'*Institution chrétienne*. On en trouve un résumé populaire dans son *Petit traité de la sainte Cène*, 1541, *ibid.*, t. v, col. 448-450. Il semble pourtant avoir été inquiet du parti que l'on pouvait tirer de la cène évangélique au profit de la messe. Contre quoi il affirme avec véhémence qu'entre ces deux faits « il y a autant de convenance qu'entre le feu et l'eau ». *Reformation pour imposer silence à un certain belistre*, 1556, t. ix, col. 134. Expression qui se retrouve dans le sermon xxiii sur Daniel, t. xii, col. 564. Comme manifestations plus importantes de sa persistante animosité contre la messe, qu'il suffise de citer : *Interim*, t. vii, col. 574-581, suivi de *Veræ Ecclesiæ reformandæ ratio*, *ibid.*, col. 640-651; *Epistola de fugiendis impiorum sacris*, t. v, col. 255-259, 261; *Epistola de sacerdotio papali*, *ibid.*, col. 288, 296, 301-302; *Quatre sermons : Sermon I contre l'idolâtrie*, t. viii, col. 384-388; *De necessitate reformandæ Ecclesiæ*, t. vi, col. 488; *Sermons sur le Deutéronome*, xlv, t. xxvi, col. 430; *Com. in I Cor.*, xi, 24, t. xlix, col. 485-486, 490.

On voit que la négation du sacrifice eucharistique est un thème non moins fécond chez les réformés qu'il ne le fut chez les luthériens. Chez les uns et les autres, l'identité de la thèse entraîne celle des arguments et les mêmes habitudes polémiques développent de semblables passions.

3° *Symboles officiels*. — Quelques-unes des nombreuses confessions de foi où les Églises réformées essayèrent de fixer officiellement leurs croyances font une place spéciale à la réprobation de la messe.

Ainsi en est-il de la *Confession de Zurich* (1523), formulée sous l'influence immédiate de Zwingle. On y reproche aux « prêtres » d'avoir transformé la messe en sacrifice « depuis plusieurs centaines d'années ». Suivent, à l'appui de ce grief, les textes scripturaires et les raisons dogmatiques qui sont censés établir qu'il n'y a pas d'autre sacrifice pour le chrétien que celui de la croix. E.-F.-K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, p. 26-28. En même temps qu'ils affirment leur foi, les protestants éprouvent le besoin d'argumenter contre celle de l'Église. Voir de même les *thèses de Berne* (1528), vi, *ibid.*, p. 30, et la *Confessio tetrapolitana* (1530), xix, *ibid.*, p. 73-74. L'*Helvetica posterior* (1562) réserve la question de savoir si la messe, *apud veteres*, fut *tolerabilis an intolerabilis*, mais ne laisse pas douter qu'elle ne fût, dans l'Église actuelle, un abus qu'il était urgent d'extirper. *ibid.*, p. 213.

Genève parle un langage encore plus violent.

D'autant que la messe du pape a été une ordonnance maudite et diabolique pour renverser le mystère de ceste sainte cène, nous déclairons qu'elle nous est en exécution comme une idolâtrie condamnée

de Dieu. » *Confession de Genève* (1536), xvi, *ibid.*, p. 114. Le *Catéchisme de Genève* s'abstient de ces anathèmes, mais confirme résolument la même négation. *ibid.*, p. 150-151. On y pose la question formelle : *Ergo non in hunc finem instituta est cœna ut Deo Filii sui corpus offeratur?* La réponse est non moins nette : *Minime. Solus enim ipse... hanc prærogativam habet. Atque hoc sonant ejus verba quum ait : « Accipite et manducate. » Neque enim ut offeramus corpus suum, sed tantum ut vescamur hic præcipit.*

Chez les presbytériens écossais, on repousse pareillement l'« opinion » des papistes qui veut faire de la messe un sacrifice : *Hanc nos eorum doctrinam velut contumeliosam adversus Jesum Christum rejicimus et detestamur. Conf. Scolica*, xxii, *ibid.*, p. 261. Cf. p. 264, où se lisent ces formules de réprobation : *Diabolicam missam, sacrilegum sacerdotium, abominandum pro vivorum mortuorumque peccatis sacrificium*.

Dans l'Église anglicane, la réprobation de la messe prend une forme plus dogmatique sans être moins déterminée. Un seul petit article lui est consacré dans la série des 39 qui forment la célèbre *Confession de Westminster* (1562-1563). Art. xxxi, *ibid.*, p. 517. On commence par y rappeler les prémisses doctrinales qui commandent toute la question, savoir la valeur décisive et exclusive du sacrifice de la croix : *Oblatio Christi semel facta perfecta est redemptio, propitiatio et satisfactio... Neque præter illam unicam est ulla alia pro peccatis expiatio*. Au nom de ces principes, la conception catholique de la messe est écartée comme un blasphème : *Unde missarum sacrificia, quibus vulgo dicebatur sacerdotem offerre Christum in remissionem peccatorum aut culpæ pro vivis et defunctis, blasphema figmenta sunt et perniciosæ imposturæ*.

Les protestants hongrois se montrent particulièrement agressifs : *Missa papistica horrenda idolatria... Fit enim in sacrificio missæ papisticæ idolatria, Christi illusio, panis adoratio, gratiæ Dei et meriti Christi suppressio. Asserere missam tollere peccata omnia et conversionem, pœnitentiam viribus hominum fieri posse est occasionem dare ad omnia scelera*. Contre quoi on allègue l'autorité de Dan., xi, 38, celle du Christ sur-tout qui a fait de la cène un sacrement et non un sacrifice, celle aussi des Pères. En effet, *Patres cœnam memoriam sacrificii propitiatorii dixerunt, ... non ipsam salutem ut nugantur sacrificuli... Patres ignorarunt missam papisticam*. D'où il suit que la messe ne saurait être qu'une invention diabolique : *Tota doctrina cælestis et ritus missæ a diabolo per papas et indoctos homines corrupta et immutata sunt impio et temerario ausu. Confession d'Erlauthal* (1562), *ibid.*, p. 305-306. Les enseignements évangéliques sur le culte « en esprit et en vérité » imposent également la même conclusion : *Turpiter errant sacrificuli Baal, qui Christum, panem et vinum offerre et sacrificare se fingunt in missa, cum nostra oblatio sit spiritualis*.

En regard de ces formules qui ne diffèrent entre elles que par le degré de violence et d'injustice, la *Confession gallicane* (1559) fait preuve d'une honorable discrétion. On n'y trouve pas d'article spécial sur la messe; mais il n'est pas douteux qu'elle ne soit indirectement visée dans ces déclarations tendancieuses sur l'œuvre rédemptrice : « Nous croyons que par le sacrifice unique que le Seigneur Jesus a offert en la croix nous sommes reconciliez à Dieu... Aussi nous protestons que Jesus Christ est notre lavement entier et parfait. » *Conf. gallic.*, xvii, *ibid.*, p. 225. Voir de même xxiv, p. 227, qui reprouve l'intercession des saints et continue : « Nous rejettons aussi tous autres moyens que les hommes presument avoir pour se racheter envers Dieu comme dérogeans au sacrifice de la mort et passion de Jesus Christ. » L'a. xxxvii relatif à la cène, *ibid.*, p. 230-231, se contente de la

présenter comme un sacrement. La messe y est écartée par simple préterition. Voir de même la *Confessio belgica* (1561), XXI et XXXV, *ibid.*, p. 240 et 247.

Une parfaite unité de tendances se manifeste donc à travers la diversité de ces formules, dont le seul intérêt est de montrer avec quelle résolution les Églises réformées, aussi bien que les Églises luthériennes, se sont systématiquement établies sur les positions doctrinales que leurs fondateurs respectifs avaient adoptées dès l'origine. A l'expression officielle de leur foi les unes et les autres ne se privent d'ailleurs pas, à de rares exceptions près, de mêler d'acrimonieuses critiques, où s'affirme la virulence de leurs préjugés confessionnels. La messe est un de ces points dont la Réforme ne sut jamais traiter avec mesure.

En laissant de côté ces violences, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles n'avancent pas la cause du nouvel Évangile et qui seraient plutôt un signe de sa faiblesse, il reste que le protestantisme a cru voir dans l'idée de l'oblation eucharistique un attentat à l'unique sacrifice du Christ, et dans la pratique de la messe une des formes les plus aiguës du pharisaïsme des œuvres. Voilà pourquoi tous ses postulats dogmatiques et toutes ses préventions ecclésiastiques devaient le dresser contre la doctrine catholique sur ce point. On a vu si la Réforme s'est dérobée à la logique de ses principes constitutifs. Mais ni l'intrépidité de son dogmatisme, ni l'apreté de ses polémiques ne peuvent pallier l'amputation que cette opposition brutale au sacrifice de la messe faisait subir au passé chrétien.

II. RÉACTION DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE.

Entre l'explosion de la Réforme et la XXII^e session du concile de Trente, qui devait définir la doctrine catholique de la messe, près d'un demi-siècle s'est écoulé, pendant lequel les théologiens durent assurer à eux seuls la défense de la foi. Ils ne faillirent pas à ce devoir.

1. PRINCIPAUX TÉMOINS. — *Toto jam devennio infinita pæne volumina ediderunt adversarii de sacrificio*, constatait déjà Mélanchthon dans son *Apologie* de la Confession d'Augsbourg, XXIV, 15. J.-T. Müller, *Die symbolischen Bücher*, p. 251. S'il en était ainsi après dix ans, que ne faudra-t-il pas dire des trente qui ont suivi? Il serait manifestement aussi inutile qu'impossible de prétendre établir la liste complète de ces *infinita volumina*. Qu'il suffise d'indiquer ceux qui furent les plus célèbres et qui peuvent, à distance, nous sembler les plus importants.

1^o *Apologistes du premier jour*. — Parmi les défenseurs de la cause catholique, il faut faire une place spéciale aux volontaires de la première heure, à qui revint l'honneur de soutenir le choc de l'assaut mené par les protestants contre le sacrifice de la messe.

On a vu, en effet, que, pour agiter plus efficacement l'opinion, Luther publia sur la question plusieurs pamphlets successifs, soit en latin, soit en allemand. Les réponses ne manquèrent pas du côté catholique et, naturellement, c'est surtout en Allemagne qu'il faut les chercher. A ces passes d'armes, avec les grands controversistes de l'époque dont les noms sont bien connus, de plus modestes champions ont tour à tour pris part. En publiant les œuvres de Luther, les éditeurs de Weimar ont pris soin de relever les principales tout au moins des ripostes dont elles furent l'objet. Le rappel de ces publications aujourd'hui bien oubliées aura tout au moins l'avantage de montrer ce que fut alors la vivacité de la lutte.

C'est en 1520 que parut le premier manifeste de Luther contre la messe, sous la forme d'un sermon en langue allemande intitulé : « Du Nouveau Testament, c'est-à-dire de la sainte messe. » L'année suivante,

Jean Cochlée en entreprenait déjà la réfutation, dans un grand traité qui ne put voir le jour qu'en 1523 : *Glos und Comment... uff CLIIII Articklen gezogen uss einem Sermon Doc. Mar. Luterss von der heiligen Mess und neuem Testament*. Dès le mois de septembre de la même année, l'auteur y ajoutait un petit supplément : *Glos und Comment auf den XLIII Artickel von rechtem Mess*. Malgré les promesses du titre, plusieurs des articles extraits de Luther n'y sont, paraît-il, pas glosés, pour faire court, et le ton de la controverse, suivant les habitudes de l'époque, y est violent jusqu'à la grossièreté. Édit. de Weimar, t. VI, p. 351-352.

A l'adresse du public lettré, Luther publiait en même temps son *De captivitate babilonica* (1520), qui provoqua, en France, la *Determinatio theologicæ facultatis Parisiensis* (avril 1521) et, en Angleterre, la fameuse *Assertio septem sacramentorum* (1521), qui valut à Henri VIII le titre de *Defensor fidel*. Luther ayant riposté dans son opuscule *Contra Henricum regem Angliæ* (1522) s'attira l'intervention d'un plus sérieux adversaire, John Fisher, évêque de Rochester, qui lui opposait en 1523 son *Assertiois lutheranæ confutatio*. En Allemagne, Jean Cochlée méditait un grand ouvrage sur l'eucharistie, qui devait compter trois livres, mais ne put jamais voir le jour. Il fut tardivement et imparfaitement remplacé par Henri Helmesius, *Captivitas babilonica Martini Lutheri ex ipsissimis sacræ Scripturæ sententiis plane dissoluta* (Cologne, 1557). Édit. de Weimar, t. VI, p. 494-495. Sans être l'unique objet de ces divers traités, la question de la messe y occupe une grande place, tant chez Luther que chez ses contradicteurs.

Pour le *De abroganda missa privata* (1522), la première réfutation vint de France. Josse Clichtoue le vise principalement dans le second livre de son *Antilutherus* (1524), intitulé : *Contra abrogationem missæ quam inducere molitur Lutherus*. Édit. de Weimar, t. VIII, p. 409.

En Allemagne, c'est seulement un peu plus tard que Jean Mensing lançait coup sur coup contre ce traité, en allemand d'abord, puis en latin, les quatre opuscules suivants : *Von dem Testament Christi*, puis *Von dem Opfer Christi* (1526) : *De sacerdotio Ecclesiæ Christi catholicæ... adversus Martini Lutheri dogmata, præsertim libello suo infando « De abroganda missa » malesuado demone prodita, et Examen scripturarum atque argumentorum quæ adversus sacerdotium Ecclesiæ libello « De abroganda missa » per Martinum Lutherum sunt adducta* (1527). Dédaigné par Luther, cet obscur adversaire fut combattu par Jean Fritzhaus de Magdebourg : *Was die Mess sey* (1527). A l'adaptation allemande du même libelle : *Vom Missbrauch der Messe* (1522) le dominicain Jean Dietenberger opposait une réponse, composée dès 1524, mais qui ne devait paraître qu'en 1525 : *Wider das unchristlich buch Mart. Luth. von dem missbrauch der Mess*. Édit. de Weimar, t. VIII, p. 477-479.

Contre la *Formula missæ et communionis* (1523), c'est d'abord Jérôme Emser qui partit en guerre avec sa brochure *Missæ christianorum contra lutheranam missand formulam assertio*, 1524, où les allégations de Luther sont relevées et accompagnées pas à pas de gloses critiques. La même année, l'auteur publiait également une *Canonis Missæ contra H. Zwinglium defensio*. Une seconde édition parut à Cologne en 1532, qui réunissait en un seul volume les deux opuscules. Sur les pas de Jérôme Emser, mais en réalité sous une forme très personnelle, Josse Clichtoue consacrait à la réfutation de la messe luthérienne le premier livre de son *Propugnaculum Ecclesiæ adversus Lutheranos* (1526). L'ouvrage se fait remarquer par la solidité du fond et l'élégance de la forme. Après des controversistes postérieurs, voir Renz, *op. cit.*, p. 54.

le silence de Luther à son endroit passa pour un aveu d'impuissance. Édit. de Weimar, t. xii, p. 199-201.

Le même Jérôme Émsér prit encore la plume contre le nouveau manifeste de Luther : *Vom Greuel der Stillmesse* (1525), auquel il opposait, en lui retournant son propre titre, la riposte suivante : *Auff Luthers greuel Wider die heiligen Stillmess* (= *Sur l'abomination de Luther contre la messe basse*), 1525. Il existe à la bibliothèque royale de Munich, *Cod. germ.* 930, une réfutation encore inédite du même ouvrage, écrite en bas allemand par le chancelier Luder van Reventlo. Édit. de Weimar, t. xviii, p. 14-16. A la même époque remontent les trois livres de Jean Eck, *De sacrificio missæ contra Lutheranos* (1527), qui, sans viser aucun ouvrage spécial de Luther, sont une des plus solides réfutations que la controverse catholique ait jamais opposées à l'ensemble de sa doctrine.

Enfin, le dernier en date des pamphlets dirigés contre la messe par le réformateur : *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe* (1533) ne passa pas davantage inaperçu. Jean Cochlée commença par lui opposer une réédition du traité d'Innocent III : *De sacro altaris mysterio* (Leipzig, 1534). Puis il voulut le suivre sur son propre terrain par une réponse plus accessible au populaire : *Von der heyligen Mess und Priesterweyhe Christlicher bericht* (Leipzig, 1534). Une semblable riposte du curé François Arnoldi est restée manuscrite aux archives de Dresde, *Loc.*, 10 299. Édit. de Weimar, t. xxxviii, p. 179-180.

A ces monographies de circonstance il faudrait ajouter, pour être moins incomplet, les pages relatives au sacrifice de la messe contenues dans les œuvres générales de controverse, telles que l'*Enchiridion* de Jean Eck (1525), la *Twesche Theology* de Berthold Pirstinger (1528), la *Hierarchie ecclesiasticæ assertio* d'Albert Pighius (1538), les divers opuscules de Cajétan, de Catharin et de Driedo. Voir Lepin, *op. cit.*, p. 253-255. L'ensemble de cette littérature polémique montre qu'en face de la Réforme naissante les défenseurs de l'Église ne restèrent pas inactifs, que les attaques de Luther contre la messe retinrent tout spécialement leur attention, et qu'à défaut de la verve tumultueuse et agressive qui fit le succès du réformateur ils déployèrent du moins les plus honorables efforts pour répondre à ses coups.

2° *Théologiens postérieurs*. — Dans la suite, pour être d'allure plus sereine, la controverse ne fut ni moins ardente ni moins féconde. Il ne s'agissait plus de riposter pour ainsi dire du tac au tac aux manifestes lancés dans le public par les auteurs de la Réforme, mais de prendre corps à corps des critiques déjà plus systématisées et de leur opposer une doctrine cohérente du sacrifice eucharistique. Après les polémistes d'avant-garde, c'est aux théologiens qu'il appartenait d'entrer en lice. Ils ne se dérobèrent pas à cette tâche, puisque, parmi les interprètes de la tradition catholique au sujet de la messe, on a pu ranger à juste titre, voir Lepin, *op. cit.*, p. 255-258, les principaux noms de la théologie du temps.

Naturellement, la question de la messe est touchée en son rang dans les réfutations opposées à la Confession d'Augsbourg par Jean Cochlée, *Quadruplex concordia ratio et consyderatio super Confessione Augustana* (1544), et l'augustin Jean Hofmeister de Colmar, *Judicium de articulis confessionis fidei* (1559), dans l'*Antididagma* de Jean Gropper (1544) et la *Panoplia evangelica* de Guillaume Lindanus (1559). De même, elle intervient dans la *Declaratio articulorum* faite au nom de la Faculté de Louvain par Ruard Tapper (1554), et dans l'*Explicatio articulorum* qui la suivit de près (1555).

La controverse n'inspire pas seulement ces publications de circonstance. Elle pénètre jusque dans les

expositions doctrinales, où les représentants de l'École ne peuvent plus ne pas faire leur place aux erreurs du jour. Souvent les titres eux-mêmes reflètent cette intention polémique.

En Allemagne, contre la synthèse toujours imposante de Mélanchthon, la mode, si l'on peut ainsi dire, était aux *Loci communes*. Dès cette époque, on en compte au moins trois différents, dus à l'augustin Jean Hofmeister (1546), au franciscain Conrad Kling (1559) et à Jean Gaspard Rutland (1559). On peut croire que l'illustre cardinal polonais Stanislas Hosius pensait à la Confession d'Augsbourg en publiant sa *Confessio catholicæ fidei christiana* (1551). En France, il semble que le besoin se fit plutôt sentir de faire contrepoids au grand ouvrage de Calvin, si l'on en juge par les œuvres du toulousain Jean Viguier, *Institutiones ad naturalem et christianam philosophiam, maxime vero ad scholasticam theologiam*, et du champenois Pierre Boulenger, *Institutionum christianarum libri octo* (1561).

L'importance toute spéciale du problème de la messe lui valut encore quelques monographies. Une des plus célèbres fut, en Allemagne, celle du dominicain Jean Fabri, *Was die Evangelisch Mess sey* (1555), traduite aussitôt en latin par le chartreux Laurent Surius (1556) et qui bénéficia, dans les années suivantes, de plusieurs autres traductions latines ou françaises, ainsi que d'une réfutation par Flacius Illyricus (1557). Voir FABRI, t. v, col. 2058-2059. Aux théologiens se joignaient les prédicateurs, témoins les quinze discours prononcés en 1548 par l'évêque auxiliaire de Mayence, Michel Holding, que Laurent Surius traduisit encore en latin, sous ce titre : *De sanctissimo Missæ sacrificio* (Cologne, 1562). Dans le genre doctrinal, on signale, en France, Antoine de Mouchy, surnommé Demochares, *Christianæ religionis... adversus Misolituragicorum blasphemias... præcipueque Joannis Calvinii et suorum contra sacram Missam catholica et historica propugnatio* (1562); Nicolas Durand de Villegaignon, *Ad articulos calvinianæ de sacramento Eucharistiæ traditionis* (2^e édit., 1562) et *De venerandissimo Ecclesiæ sacrificio* (1562).

Même dans les pays les plus éloignés des centres réformateurs, on retrouve l'influence de l'actualité. En 1534, le mineur espagnol Alphonse de Castro publiait un traité *Adversus omnes hæreses*, dans la série alphabétique desquelles l'article *Missa* figure en bon rang. Les dernières éditions de l'ouvrage (1556 et 1565) sont d'ailleurs de beaucoup augmentées par rapport à la première. On doit également retenir les contributions apportées à la théologie du sacrifice eucharistique par le dominicain François de Vittoria, *Summa sacramentorum* (1546) et l'augustin Jérôme Fossano, *De admirando mysterio* (1554), dont le livre III traite spécialement *De sacrificio*.

C'est à ces divers témoins qu'il faut demander l'attestation de la foi catholique au sacrifice de la messe et le sens des premières réactions provoquées dans l'Église par l'assaut de ses négateurs.

II. *POSITIONS DOCTRINALES*. — En pareille matière, il ne saurait être question de s'attacher à recueillir chacune des dépositions individuelles. On trouvera une analyse de ce genre, pour les principaux tout au moins de nos théologiens, dans Fr.-S. Renz, *op. cit.*, p. 35-109. Ce travail ne pourrait tout au plus offrir qu'un intérêt d'érudition ou de curiosité. Il est plus important de vérifier les indications d'ensemble qui en résultent sur les positions générales de l'Église à cette époque.

Au demeurant, les abondantes richesses de cette mine ont été déjà largement fouillées à ce point de vue par H. Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, Berlin, 1858, p. 259-278, et, plus près de

nous, par M. Lepin, *op. cit.*, p. 258-291. Plus attentif au problème dogmatique, le premier s'attache de préférence aux apologistes du début, tandis que le second, plus soucieux de suivre le mouvement de la spéculation théologique, utilise plutôt les théologiens de la génération suivante. Ainsi les deux enquêtes se complètent l'une l'autre : il nous suffira d'en marquer ici les principaux résultats.

1° *Affirmation dogmatique.* — Contre les négations de la Réforme il fallait tout d'abord mettre *in tuto* la foi traditionnelle de l'Église. D'où résultait tout à la fois l'obligation d'en fournir les preuves et de répondre aux objections de ses adversaires.

Il n'est pas de document plus propre à montrer ce que furent les positions catholiques sur ce double point que la *Confutatio* remise à l'empereur par les théologiens pontificaux en réponse à la Confession d'Augsbourg. Les quelques pages consacrées à la messe, *Confutatio pontificia*, II, 3, dans C.-A. Hase, *Libri symbolici Ecclesiae evangelicae*, Leipzig, 1846, p. LXXIV-LXXVIII, peuvent servir de cadre pour recueillir les matériaux similaires que fournissent les divers controversistes contemporains.

Les auteurs commencent par s'établir sur le terrain de la tradition ecclésiastique, éminemment représentée par l'Église romaine. Autant ils font profession d'accepter ce qui lui est conforme, autant ils rejettent par principe tout ce qui lui est contraire, *quia Deum graviter offendit, christianam unitatem laedit, ac dissensiones, tumultus ac seditiones in sacro Rom. Imperio suscitavit*. C'est de ce point de vue qu'ils se prononcent sur les principaux problèmes alors soulevés.

1. *Problèmes de surface.* — En vertu de ce principe, ils s'expliquent tout d'abord sur une innovation superficielle dont les réformateurs faisaient grand état, savoir l'introduction de la messe en langue vulgaire. S'il faut à tout prix se faire comprendre par les fidèles, pourquoi donc la liturgie nouvelle conserve-t-elle encore plusieurs morceaux de latin ? Après cet argument *ad hominem*, on rappelle le rôle du prêtre à l'autel, qui est d'être *persona communis totius Ecclesiae*, et non pas seulement l'interprète de l'assistance. Cela étant, peu importe l'idiome dont il se sert. Les fidèles peuvent, d'ailleurs, profiter du sacrifice en y assistant *in fide Ecclesiae*. D'autant que leur éducation leur en rend de bonne heure les cérémonies familières. Au demeurant, l'expérience montre que la dévotion pour la messe latine qu'ils ne comprenaient pas, était plus grande *apud Germanos* que pour la messe allemande que leur offrent les novateurs.

Une curieuse tradition historique vient ensuite appuyer cette argumentation : les auteurs croient savoir que, jusqu'au temps de l'empereur Hadrien, la messe aurait été dite en hébreu, langue parfaitement inconnue aux convertis de la gentilité. Plus justement, Jean Eck invoquait la pratique des apôtres de la Germanie : *Sic missa celebrata est ante mille annos*, alors justement qu'il eût semblé le plus nécessaire de se mettre à la portée du peuple. Observateur non moins avisé des réalités présentes, il notait la position ridicule qu'on se donne devant les étrangers à célébrer en langue barbare et la cacophonie qu'introduirait, en Allemagne même, la diversité des dialectes et des prononciations. *Enchiridion*, loc. xxxvii, édit. de Cologne, 1537, p. 394-395.

Après la question de la langue liturgique, la *Confutatio pontificia* aborde celle, beaucoup plus grave, des messes privées. Elle ne conteste pas qu'il ait pu se produire des abus à cet égard, abus dont il faut souhaiter la suppression. Mais elle refuse de compter dans ce nombre la perception d'un honoraire ; car le prêtre a le droit de vivre de l'autel. Abolir sous ce prétexte toutes les messes privées serait faire le plus

grand tort à la religion ainsi qu'à la justice : *Hac abrogatione missarum cultus Dei minuitur, sanctis subtrahitur honor, ultima fundatoris voluntas corrumpitur et irrita fit, defuncti debitis spoliantur suffragiis, et vivorum devotio auferitur et frigescit*.

Sur cette question Jean Eck accumule les témoignages tirés de la tradition ecclésiastique, *op. cit.*, loc. xxxviii, p. 400-424. Chemin faisant, on y relève cet argument *ad hominem* qui ne manque pas de saveur : *Omnes faterentur missam esse recordationem mortis et victimæ in ara crucis oblatae. Cum autem bonum sit mortis Christi et tanti beneficii memoriam agere..., quid ergo prohibet sæpius in eadem ecclesia fieri memoriam mortis Domini ?*

Il était évidemment paradoxal de partir en guerre contre les messes privées si on admettait la messe en elle-même. Aussi bien c'est la valeur fondamentale de celle-ci que les réformateurs prétendaient atteindre par ce biais et sur laquelle les catholiques avaient à s'expliquer.

2. *Problème de fond.* — Avant tout les auteurs de la *Confutatio* s'appliquent à déblayer le terrain de quelques confusions initiales qui faussaient tout le débat.

On a vu que les protestants imputaient à l'Église l'idée de reconnaître à la messe une valeur satisfaisante pour les péchés actuels, le Christ ayant satisfait seulement pour le péché d'origine. Les théologiens catholiques écartent cette invention polémique comme dénuée de tout fondement : *Neque satis intelligi potest quod assumpsit Christum sua passione satisfecisse pro peccato originali et instituisse missam pro actuali peccato; nam hoc nunquam auditum est a catholicis, jamque rogati plerique constantissime negant ab eis sic doceri*. Voir une semblable protestation dans la *Responsio privata Cochleio-Vesaliensis*, qui vit le jour à la même occasion. Lämmer, *op. cit.*, p. 272.

Il reste donc que la messe ait pour but de remettre la peine du péché et d'obtenir aux âmes bien disposées les grâces qui leur sont nécessaires : *Delet poenam peccato debitam, satisfactiones supplet, et gratiæ confert augmentum ac salutare vivorum protectionem*. Nos théologiens s'abstiennent de préciser davantage la mesure de cette efficacité et se gardent particulièrement de recourir à la formule *ex opere operato*, contre laquelle les réformateurs croyaient devoir diriger tous leurs coups. L'accord n'avait pu se faire sur ce point dans les conférences préliminaires d'Augsbourg. Lämmer, p. 274, et Jean Eck, malgré sa conviction personnelle sur ce point, se gardait d'y attacher la foi de l'Église : *Quid de applicatione missæ, scrivebat ille, et opere operato dimicas? Ego quidem ejus rei tam certus sum ut vel morte mea id testari non dubitem, et tamen, pacis retinendæ causa, omnibus ordinibus suadeo ut indecisæ ad concilii judicium rejiciatur*. Lettre à Mélancthon, 27 août 1530, dans *Corpus Reform.*, t. II, col. 317.

Ces nuages une fois dissipés, il restait à prendre parti devant la question fondamentale de savoir s'il y a oblation du Christ à la messe. La négation protestante est repoussée comme hérétique : *Hoc enim et sacris litteris et toti Ecclesie refragatur*.

En raison de son importance et de son actualité, c'est l'argument scripturaire qui est surtout développé dans la *Confutatio*. On y invoque d'abord l'Ancien Testament, avec la prédiction classique de Malachie, v, 11, confirmée par le texte voisin, III, 3. Daniel fournit une autre preuve, quand il prophétise, XII, 11, la cessation, au temps de l'Antéchrist, du « sacrifice perpétuel ». Ce qui prouve qu'il doit évidemment durer jusque-là et que les princes chrétiens ont à prendre garde, en entrant dans les vues des réformateurs, de se faire *tanquam impietatis Antichristi præparatores*. Le

Nouveau Testament enseigne, lui aussi, Hebr., v, 1, la permanence d'un sacerdoce et d'un sacrifice visibles dans l'Église. Où trouver ce sacrifice en dehors de l'eucharistie? A quoi les adversaires objectaient l'enseignement de la même épître, x, 10, sur l'unique oblation du Christ qui suffit à nous justifier. Mais nos auteurs de répondre qu'il s'agit là du sacrifice de la croix, dont précisément la messe tire toute sa vertu : *Loquitur Paulus de oblatione victimæ. hoc est cruenti sacrificii..., a quo omnia sacramenta et etiam sacrificium missæ habent efficaciam.*

Cette argumentation peut passer pour un aperçu du parti que les catholiques tiraient de l'Écriture contre les adversaires de la messe. Mais à ces textes fondamentaux les controversistes ne manquaient pas d'en ajouter bien d'autres. Toute la première partie du traité de Jean Eck, *De sacrificio missæ*, est consacrée à la preuve par l'Écriture, édit. de Paris, 1527, fol. 1-65, tandis que la troisième, *ibid.*, fol. 112-176, défend cette vérité contre les sophismes de Luther. Non seulement l'auteur s'appuie à corser, par l'appel à Lev., xxi, 7 et Num., xxviii, 2, l'attestation du sacrifice perpétuel, qui doit être offert sous la forme du pain, et fait intervenir le symbolisme de l'agneau pascal, mais il prend soin de montrer la portée sacrificielle des paroles de l'institution eucharistique. C. ix, fol. 41-46. Sous des formes plus ou moins analogues, qui varient seulement avec l'érudition et le but de chaque auteur, la justification scripturaire du sacrifice eucharistique tient aussi la plus grande place chez les auteurs de la même période. Voir Lämmer, *op. cit.*, p. 261-269.

L'argument traditionnel n'était pas non plus négligé, *Et missam fuisse sacrificium in primitiva Ecclesia abunde testantur et huic sententiæ suffragantur S. Patres*, affirment les rédacteurs de la *Confutatio*. Mais ils se contentent, *brevitalis gratia*, de citer saint Ignace d'Antioche et saint Irénée. John Fisher, *Assert. luth. confutatio*, a. xv, Londres, 1523, p. cclxvii, donnait, lui aussi, la réalité du sacrifice eucharistique comme *id quod omnes orthodoxi Patres affirmant unanimiter*, et apportait à l'appui trois textes de saint Cyprien, de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin. Le dossier est déjà plus considérable dans *Defensio regie assertionis*, c. vi, 1-6, Cologne, 1525, p. lviii-lxi.

Chez Jean Eck, au lieu d'une simple esquisse, on a déjà toute une démonstration *De usu sacrificii missæ in Ecclesia*, qui remplit la deuxième partie de son traité, fol. 65 v-111, et met en œuvre la liturgie, les Pères, les papes et les conciles. Dans ces pages improvisées en pleine lutte, il y a comme une petite somme de théologie positive, qui, malgré des défauts tels que l'utilisation des Fausses Décrétales, fait le plus grand honneur à la science du temps.

Il restait à défendre la messe contre une difficulté spéciale, que l'Écriture et la raison théologique contribuaient à entretenir, savoir qu'il n'y a pas de sacrifice sans immolation et que la foi chrétienne n'en connaît qu'une seule, savoir l'immolation du Christ sur la croix. A quoi la *Confutatio* répondait en rappelant la double manière dont se réalise l'unique oblation du Fils de Dieu : *Semel oblatum est in cruce effuso sanguine; hodie offertur in missa ut hostia pacifica et sacramentalis. Tunc offerebatur passibilis in forma visibili, hodie offertur in missa velatus mysteriis impassibilitatis*. Plus nettement Jean Eck, *Enchir.*, loc. xvii, p. 194-195, avait distingué l'oblation du Christ en effective et commémorative : *Gemina siquidem est oblatio Christi, ... una qua semel corpus suum vivum et sanguinem Deo Patri obtulit in ara crucis...; altera vero oblatio sacramentalis est, qua quotidie in Ecclesia Christus offertur et sumitur a sacerdotibus in sacrificio missæ... in commemorationem... oblationis prioris in*

cruce semel peractæ. Voir de même Berthold Pirstinger, *Teutsche Theologie*, édit. Reithmeier, Munich, 1852, lxxv, 3-4, p. 458-459.

La même distinction servait à expliquer l'efficacité de la messe sans attenter à la vertu souveraine de la croix. Il ne s'agit plus ici de création, mais seulement d'application : *Christus*, note Jean Eck, *ibid.*, p. 196, *semel oblationem perfecit in ara crucis et effectus ejus quotidie derivatur ad nos*. Bien loin d'ailleurs que cette application soit automatique, elle demande comme condition préalable, conformément à la doctrine catholique de la justification, la foi et la charité des assistants. Ainsi C. Wimpina, *Anacephalæosis*, II, 6, fol. lrv a, n. 69, et Henri VIII, *Adversio septem sacram.*, 1523, p. 26. Mais elle peut aussi profiter aux défunts qui sont membres du corps mystique. J. Eck, *Enchir.*, loc. xxxviii, p. 407.

En terminant, la *Confutatio* touche à la question des messes privées. Non pas qu'on veuille blâmer l'usage d'avoir une *missa communis* dans chaque église, mais seulement la prétention d'interdire les autres. *Si unam missam utilem arbitrantur, quanto utiliores essent plures missæ!* Et il n'y a pas lieu d'exiger absolument la communion des fidèles; mais il reste qu'on ne saurait trop la souhaiter : *Utinam sic omnes essent dispositi ut quotidie hunc panem digne sumere valerent*. Jean Eck avait également traité avec autant de soin que d'ampleur *De privatis missis*, loc. xxxviii, p. 400-411, et revendiqué, en conséquence, pour le célébrant, *ibid.*, p. 411-424, le droit d'en appliquer à son gré les fruits. Berthold se préoccupe, *op. cit.*, lxxvi, 5-6, p. 467-468, de justifier spécialement la perception d'un honoraire.

Ces indications suffisent à faire voir que les théologiens catholiques, loin d'être pris au dépourvu par l'attaque dirigée contre la foi au sacrifice de la messe, assumèrent vaillamment la charge de la défendre et surent trouver dans l'arsenal de la tradition des armes pour le faire efficacement.

2° *Explication théologique*. — Il était difficile d'affirmer la foi de l'Église sans y mêler quelques essais d'interprétation. Cette œuvre théologique était d'autant plus nécessaire que les négations protestantes s'accompagnaient d'arguments rationnels ou procédaient de postulats tacites auxquels un travail d'analyse scientifique permettait seul de répondre avec succès.

Voilà pourquoi les premiers apologistes de la messe s'en faisaient, à l'occasion, les théologiens. A plus forte raison en fut-il ainsi chez les auteurs que leur tournure d'esprit portait davantage à la spéculation ou que leur entrée plus tardive dans la controverse obligeait à y intervenir avec une doctrine plus étudiée. Sous l'effort des uns et des autres, la théorie de la messe était appelée à recevoir un notable développement, en précision aussi bien qu'en étendue. Mais la remarque a été déjà faite avec raison par le protestant R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. iv b, p. 753, que ces divers auteurs ne font que « reprendre l'ancienne doctrine scolastique », sans aborder encore « les spéculations de la scolastique récente ». Cf. *ibid.*, p. 795. De ce jugement l'enquête méthodique de M. Lepin, *op. cit.*, p. 258-291, est l'éclatante confirmation.

1. *Définition du sacrifice*. — On ne conçoit plus aujourd'hui d'étude sur la messe sans une définition préalable qu'on s'efforce de rendre applicable à tous les sacrifices en général, et de vérifier ensuite dans le cas particulier de celui-ci. Telle n'est pas encore la méthode suivie par nos théologiens, et c'est là peut-être ce qui les distingue le plus de ceux qui viendront après le concile de Trente.

Il est bien vrai que les négations de la Réforme faisaient sentir le besoin de définir le sacrifice, et l'on

a vu plus haut, col. 1091, que Mélanchthon reprochait précisément aux apologistes de l'Église leur insuffisance à cet égard. Si ce reproche pouvait être justifié pour les premiers controversistes, il ne le fut certainement plus dans la suite. Contarini reconnaissait tout spécialement l'importance de cette question, *De sacram.*, l. II, c. III, dans *Opera*, Paris, 1571, p. 357; mais il devait avouer en même temps la difficulté qu'il y avait à la résoudre : *Paucos inveni auctores qui bene prodiderint scriptis suis quidnam sit sacrificium*. De fait, ni lui ni ses contemporains n'ont abouti à une notion uniforme. Si toutes les formules traditionnelles ont été plus ou moins reproduites, on ne voit pas que l'une d'entre elles arrive à s'imposer, ni que ceux-là même qui les adoptent en fassent, en général, le critère régulateur de leur théologie.

Plusieurs, comme Contarini lui-même ou Hosius, *Conf. cath. fidei*, c. LXXXIX, dans *Opera*, Paris, 1562, fol. 112, s'en tiennent aux définitions classiques de saint Augustin. Mais dire de la messe qu'elle est un signe visible propre à rappeler le sacrifice invisible du Christ ou à réaliser notre union avec Dieu, ne pouvait en éclaircir beaucoup le concept et moins encore l'épuiser. De même en est-il chez A. de Castro, *Adv. hæc.*, art. *Missa*, dans *Opera*, Paris, 1578, p. 655, quand il se contente, avec Calvin, d'appliquer au sacrifice eucharistique l'idée tout à fait générale d'« œuvre bonne ». J. Fisher, *Defensio regie assert.*, VI, 10, fol. LXIII v°, et J. Clichtoue, *Antilutherus*, II, 14, Paris, 1524, fol. 80 v°, en s'attachant à la définition étymologique de saint Isidore, *facere aliquod sacram*, ne peuvent atteindre que l'acte de la consécration sans aucune nuance spécifique.

Mais on voit aussi apparaître quelques définitions d'une plus grande portée doctrinale. Driedo trouve la sanctification essentielle au sacrifice dans l'idée d'offrande : *Sacrificium est oblatio Deo sacrata, qua offerens protestando recognoscit Deum ut creatorem, aut conservatorem, aut omnium bonorum largitorem, aut propitiatorem*. *De captiv. et red. generis humani*, c. I, dans *Opera*, Louvain, 1572, t. II, fol. 9 v°. Mis à part les compléments, qui énoncent les diverses fins du sacrifice, celui-ci reste caractérisé par l'acte d'oblation. Cf. *ibid.*, c. II, a. 5, fol. 49 v° : *Omnis enim oblatio, id est omnis res, sive externa sit sive interna, spontanea data seu presentata Deo tanquam supremo omnium domino proprie sacrificium vocatur*.

A cette notion générale d'offrande Ruard Tapper se préoccupe d'ajouter une note distinctive. Elle lui est fournie par saint Thomas, qui réclame une certaine action *circa res oblatas*. D'où cette formule : *Sacrificium proprie dictum fit quando id quod offertur intrinsecus afficitur aliqua qualitate vel nova dispositione*. *Expl. art.*, XVI, dans *Opera*, Cologne, 1582, t. II, p. 253. « Première manifestation, note Lepin, p. 291, d'une tendance qui portera bientôt les théologiens à chercher l'essence du sacrifice dans un changement véritable de la matière offerte, par conséquent l'essence du sacrifice eucharistique dans une sorte de modification subie par la personne du Christ. On doit également la supposer chez Cajétan, comme le principe latent qui le pousse, ainsi que nous le verrons, à caractériser l'état du Christ à l'autel comme un *status immolatus* ».

Malgré son importance reconnue, l'analyse de la notion générale de sacrifice n'a pas, en somme, fait beaucoup de progrès chez nos auteurs. « Les apologistes de la contre-Réforme font appel, un peu indistinctement, à toutes les définitions du sacrifice qui leur sont familières, en s'efforçant de les appliquer au sacrifice de la messe » (M. Lepin, *ibid.*). Ce qui veut dire que leur explication du sacrifice eucharistique n'est pas commandée par une définition *a priori* :

c'est ailleurs qu'il faut en chercher les éléments.

2. *Notion générale du sacrifice de la messe.* — Pour faire face aux objections du protestantisme, nos apologistes reprennent tour à tour, avec souvent de très heureuses précisions, les principes essentiels du donné chrétien au sujet de la messe.

Ils mettent d'abord en relief ce point fondamental que l'économie chrétienne comporte un seul et unique sacrifice, celui du Christ sur la croix, que la messe ne fait que renouveler sous une autre forme. *Una eademque per commemorationem oblatio, quæ a Christo in cruce semel peracta est*, déclare Jean Cochlée, *Quadruplex concordia ratio*, I^a p. : *De missa*, n. 9, Ingolstadt, 1544, fol. B³. Cf. Driedo, *De eccl. script. et dogm.*, l. IV, c. V, dans *Opera*, t. I, fol. 251 r° : *Non aliud sacrificium nunc offerimus, non aliam hostiam, sed idem quod olim semetipsum in ara crucis obtulit*. Et si l'on peut, en raison de ce renouvellement, parler de « deux sacrifices », c'est à condition de prendre garde qu'ils sont, en réalité, *eadem secundum substantiam*. P. Boulenger, *Inst. christ.*, l. VI, Paris, 1561, fol. 185.

Entre ces deux états du sacrifice chrétien toute la différence consiste dans la manière dont le Christ y est offert. *Christum duas et valde diversas fecisse oblationes : alteram incruentam in cæna, alteram cruentam in cruce*. A. de Castro, *Adv. hæc.*, art. *Missa*, Anvers, 1565, fol. 293 r°. Cf. Cajétan, tract. II : *De err. in euch. sacram.*, c. IX, dans *Opuscula*, Turin, 1582, t. II, p. 231a : *Differentia autem est in modo offerendi, quia tunc oblatum est corporaliter, modo offertur spiritualiter, tunc est oblatum in re mortis, nunc offertur in mysterio mortis*.

Ce qui entraîne pour le sacrifice de la messe un caractère doublement relatif. Au lieu que le sacrifice comporte normalement l'immolation effective de la victime, il n'y a plus ici, suivant la remarque du même Cajétan, qu'une immolation *secundum quid*. *De missæ sacrificio*, c. VI, dans *Opuscula*, t. III, p. 428 v°. En second lieu, la messe est nécessairement le mémorial d'un sacrifice déjà offert en réalité, et ce caractère ne s'oppose pas à ce qu'elle soit néanmoins un véritable sacrifice, *cum hæc duo nequaquam ad invicem pugnent esse sacrificium et esse memoriam sacrificii, sed ratione habita ad diversa magno inter se consensu conveniant*. J. Clichtoue, *Antilutherus*, II, 13, fol. 78 v°.

A ce titre de commémoraison, la messe fait donc intervenir un double élément, savoir tout d'abord le Christ dont l'oblation y est renouvelée. En effet, le sacrifice du Christ ne s'est pas terminé au Calvaire : il dure toujours, de manière à constituer *oblatio illa unica, continua, semperque vivens*. Nic. Durand de Villegaignon, *De ven. Eccl. sacrificio*, Paris, 1562, p. 10. Deux docteurs de Louvain, Lindanus et Ruard Tapper, reprennent à ce propos l'idée médiévale du sacrifice céleste, suggérée par l'Épître aux Hébreux, en des termes qu'on a pu rapprocher de Bossuet et de l'école oratorienne. Lepin, p. 277.

Mais cette oblation éternelle du Christ ne devient notre sacrifice que lorsque l'Église le renouvelle. A la rigueur, il ne serait pas besoin pour cela d'un décret divin spécial : étant donné le trésor de la présence réelle, rien ne nous empêcherait de l'offrir à Dieu de notre propre initiative, au jugement de R. Tapper, *Explic. art.*, XVI, dans *Opera*, t. II, p. 253, et nous pourrions nous tenir pour assurés qu'aucune offrande ne saurait lui être plus agréable. Mais nous avons de plus l'institution du Christ à la dernière Cène, qui nous garantit ses intentions positives : *Christi passionem... ex Christi mandato... coram Deo statuimus*. J. Fabri, *De missa evang.*, Paris, 1558, fol. 148. Cf. Kling, *Sum. doct. christ.*, III, Cologne, 1562, p. 107 : *Missa est*

opus in quo, juxta mandatum Christi, peragitur memoria passionis suae.

L'idée précise du sacrifice de la messe doit naturellement prendre une nuance différente, suivant qu'est davantage mis en relief l'un ou l'autre de ces éléments de valeur.

3. *Essence du sacrifice de la messe.* — Sans être systématiquement débattue comme elle le sera plus tard, la question de l'essence du sacrifice eucharistique devait surgir devant l'esprit de nos théologiens. Il est intéressant de voir dans quel sens commencent à s'orienter les premiers essais de réponse.

« La tendance plus commune jusqu'ici a été de chercher l'essence du sacrifice de la messe dans l'oblation proprement dite. C'est cette tendance que paraît suivre l'ensemble des théologiens », à l'époque où nous sommes. Lepin, p. 266. Aucun peut-être n'exprime cette identité des deux concepts d'offrande et de sacrifice avec plus d'énergie que J. Clichtoue, *Antilutherus*, II, 13, fol. 79^{ro} : *Oblatio panis et vini nonne sacrificatio est? Et offerre idemne designat quod sacrificare?*

Dans cette oblation eucharistique, quelques-uns semblent mettre au premier plan l'acte de l'Eglise qui par là s'approprie l'oblation permanente du Christ. Ainsi Jean Eck, *Enchir.*, loc. XVII, p. 195 : *Sacerdos in persona Ecclesiae præsential Deo Patri oblationem factam per Filium in ara crucis et oblatum ipsum.* Voir de même Villegaignon, *De ven. Eccl. sacr.*, p. 10 : *Recens non offerimus sed oblatum adhibemus*, et, mieux encore, Jean Gropper, *Antididagma*, Cologne, 1544, fol. 63^{vo} : *Ecclesia Christum... Deo Patri... proponit seu repræsental.* Cf. *ibid.*, fol. 70^{ro} : *... Ecclesia offerens per temporalem sacerdotem ministrum suum.*

Mais d'autres pensent plutôt à l'offrande personnelle que le Christ réitère par les mains de l'Eglise. Ainsi A. de Castro, *Adv. hæc.*, art. *Missa*, fol. 292^{vo} : *Christus autem est qui principaliter tunc per sacerdotes et per Ecclesiam se Deo Patri offert.* R. Tapper glisse de l'un à l'autre point de vue. Après avoir défini la messe, *Explic. art.*, XVI, dans *Opera*, t. II, p. 247 : *præsentatio realis et substantialis ejusdem corporis quod pro nobis in mortem tradidit* (cf. *ibid.*, p. 279 : *ipsius oblatio per nos facta*), il précise en ces termes sa pensée : *Sicut enim [Christus]... perpetuo se vultui Patris præsentat...*, *ita et nos corpus et sanguinem ejus Patri præsentamus; imo et ipse Christus per nostrum ministerium se offert et præsentat.* Pour les uns et les autres, c'est la présence réelle qui est ici le fait décisif. *Christus nobis in specie panis et vini datus Deoque præsentatus sacrificium appellatur.* Driedo, *De capt. et red. gen. hum.*, c. II, a. 5, dans *Opera*, t. II, fol. 49^{vo}.

Beaucoup, la plupart peut-être, s'en tiennent à ce concept d'offrande. Un certain nombre cependant estiment que cette présentation par l'Eglise doit aussi comprendre une « représentation » du sacrifice de la croix. *Repræsentatio est [missa], inquam, ac imitatio dominicæ passionis*, écrit Nicolas Ferber, *Conf. luther. danici*, III, 19, Quaracchi, 1902, p. 206. Et de même Jean Viguier, *Inst.*, XVI, 3, Lyon, 1571, p. 359 : *Dicitur sacrificium ratione præteriti, in quantum scilicet est repræsentativum dominicæ passionis.*

Ce qui conduit à insister sur la séparation des espèces comme symbole de la mort sanglante du Christ. Ainsi Cajétan, qui voit dans cette circonstance le *status immolatus* qu'il juge indispensable à la notion du sacrifice eucharistique, *De missæ sacrif.*, c. VI, dans *Opuscula*, t. III, p. 428^{ro} : *Immolandi modus... incruentus, upote sub specie panis et vini oblatum in cruce Christum immolatio modo repræsentans.* Ruard Tapper retient également cette donnée, *Expl. art.*, XVI : *Reipsa mors Domini repræsentatur ex*

significatione sanguinis a corpore separati. Mais il veut, en plus, conformément à sa théorie générale du sacrifice, que le Christ y soit affecté d'une certaine modification, qu'il lui est, du reste, assez difficile de déterminer : *In sacra eucharistia non solum panis et vinum tanquam verum sacrificium transeunt in corpus et sanguinem Christi, sed et Christus accipit ibi novum esse sacramentale quale in cælis non habet.* *Ibid.*, p. 253.

A propos des précisions introduites par Cajétan, M. Lepin remarque, p. 265 : « Cette façon de concevoir les choses apparaît nouvelle. » De même, celles de R. Tapper lui semblent manquées et surtout contraires à la pensée de saint Thomas dont elles prétendent se réclamer. *Ibid.*, p. 290-291. C'est dire, en tout cas, que des besoins spéculatifs commencent à se faire sentir, que le passé ne connaissait pas au même degré. Tandis que les formules traditionnelles suffisent encore à la plupart des théologiens catholiques pour combattre la Réforme, l'histoire doit retenir comme un signe des temps que quelques-uns entreprennent déjà de les dépasser et par là, quelle que soit la réussite de leur effort doctrinal, préludent aux systèmes que la théologie postérieure au concile de Trente verra se développer.

4. *Moment du sacrifice de la messe.* — Des divers rites qui entrent dans la liturgie de la messe, on a voulu déterminer celui qui lui donne proprement son caractère sacrificiel. Cette question, toujours un peu flottante, commence à bénéficier des progrès réalisés par la théologie de notre époque dans l'analyse même du sacrifice eucharistique.

L'insistance sur l'immolation commémorative du Christ conduit à mettre en relief l'acte de la consécration. Non qu'on n'y trouve encore des archaïsants. « Les controversistes, écrit M. Lepin, p. 261, n'ont pas complètement rompu avec la tradition plus ancienne qui plaçait cette immolation, soit dans les cérémonies qui ont lieu au cours du canon, soit surtout dans la fraction de l'hostie ou la communion. Cependant plus généralement les théologiens se rangent à l'opinion qui semble avoir prévalu depuis saint Thomas. Ils mettent en avant le fait qu'à la suite de la double consécration le corps et le sang du Christ apparaissent comme séparés. » Cette position est particulièrement ferme chez ceux qui s'attachent de préférence à chercher dans la messe une *repræsentatio* symbolique. Ainsi Cajétan, *De erroribus*, c. IX, dans *Opuscula*, t. II, p. 213^{vo} : *Significatur Christi mors hoc sacrificio, non solum quia verba consecrationis illam explicant...*, *sed etiam quia sanguis seorsum a corpore consecratur.*

D'autre part, ceux qui aiment plutôt voir dans la messe un acte d'offrande la trouvent parfois réalisée au moment de la consécration. Tel est le sentiment de J. Clichtoue, qui l'appuie sur le souvenir de l'ancienne liturgie, où se conservait encore la simplicité de la cène, *Antilutherus*, II, 13, fol. 79^{vo} : *Ipsius igitur sacrificacionis substantia et integritas tum subsistebat in consecratione sacrosanctæ eucharistiæ per verba consecratoria ad imitationem nostri Salvatoris facta.* « La plupart des autres controversistes, d'après Lepin, p. 272, établissent, au contraire, une distinction formelle entre l'acte d'oblation, constitutif du sacrifice de la messe, et la consécration. » Il semble qu'ils se soient crus liés à cet égard par les suggestions de la liturgie. Ainsi A. de Castro, *Adv. hæc.*, art. *Missa*, dans *Opera*, fol. 285^{vo}-286^{ro} : *Sacerdos, post consecrationem eucharistiæ, nomine suo et totius Ecclesiæ offert illam Deo, sic dicens : Offerimus... At sola consecratio sine oblatione et manducatione sacrificium dici non debet.* De même Ruard Tapper, *Explic. art.*, XVI, dans *Opera*, t. II, p. 248 : *Missæ namque oblatio post consecrationem est Filii et mortis ejus apud Patrem rememoratio et repræsentatio.*

Cette distinction entre la consécration et l'offrande procédait d'une méthode beaucoup trop formaliste. Plus tard on devait mieux apercevoir, comme l'avait déjà fait J. Clichtoue, que ces deux actes peuvent parfaitement être simultanés et que rien n'oblige à placer le centre du sacrifice eucharistique ailleurs que dans la consécration.

5. *Fins du sacrifice de la messe.* — Suivant l'adage : *Operatio sequitur esse*, la notion du sacrifice eucharistique commande la manière d'en comprendre l'efficacité.

Étant donné que toute la valeur sacrificielle de la messe tient à sa relation avec le sacrifice unique de la croix, il ne saurait être question de lui attribuer des fruits propres, mais seulement de nous appliquer les effets de celui-ci. *Missam celebramus ut... virtus et meritum passionis Christi applicetur sacerdoti celebranti et illis pro quibus celebrat.* A. de Castro, *Adv. har.*, art. Missa, fol. 293 v°. Cf. Kling, *Sum. doct. chr.*, c. vii, p. 11 : *Offerimus Christum Patri... orando ut in nobis efficac sit promerita salus per sacrificium crucis et nobis impertiat.* Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, on peut parler d'efficacité *ex opere operato* au sujet de la messe : *Cum enim nos dicimus sacrificium missæ efficacissimum esse ex opere operato, ad opus illud respicimus quod per Christum in ara crucis operatum est.* J. Hofmeister, *Judicium de articulis*, Mayence, 1559, fol. O^o.

C'est ainsi qu'on peut et doit reconnaître à la messe un caractère propitiatoire : *Petimus ut propter ipsum corpus et sanguinem Christi, quibus salus nostra est acquisita, nostrorum omnium... pro quibus suffragia fiunt velit Deus misereri.* Kling, *Catech. cath.*, l. III, c. xiii, Cologne, 1562, p. 160. *Non ut peccatorum remissionem et animarum nostrarum salutem jam primum promereamur*, précise P. Boulenger, *Inst. christ.*, l. VI, fol. 190, *sed ut... Deo gratias agamus pro salute nobis in cruce impetrata, et ibi promeritam peccatorum remissionem et redemptionem... nobis adjungamus et vindicemus.*

Mais l'idée générale de la religion selon l'économie chrétienne invite à subordonner cet effet à celui de la glorification désintéressée de Dieu. C'est pourquoi Driedo adopte la définition du sacrifice donnée par Gerson : *De ratione sacrificii est esse oblationem sacram Deo tanquam universali omnium domino. Unde reconciliationis effectus ad rationem sacrificii extrinsecus se habet.* *De captiv. et red.*, c. ii, a. 5, fol. 49 v°. Cf. *ibid.*, c. i, fol. 9 v° : *Sacrificium esse reconciliationem aut propitiationem pro peccatis... accidentale est illi ex intentione sacrificantis intendentis hoc ipso placare Deum iratum.* En conséquence, le prix de la messe consiste en ce qu'elle nous permet d'offrir à Dieu le Christ sous les espèces, et à nous approprier par ce moyen l'acte incessant de son oblation religieuse dans le ciel. Voir Lepin, p. 276-278.

Dans ces perspectives, c'est l'acte de l'Église qui reste au premier plan pour la plupart de nos auteurs. Ainsi chez Driedo, *op. cit.*, c. ii, art. 5, fol. 51 r° : *Verum Christi corpus et sanguinem... de manu Dei, invisibili Spiritu sanctificatione, accipiens Ecclesia simul et ipsum et seipsam offert Deo Patri.* De même Hosius, *Conf. cath. fidei*, c. xli, fol. 39 r° : *Quam ille obtulit in cruce hostiam eam Patri sistimus, supplices orantes ut illius contemplatione nobis placatus et propitius esse... velit.* Et encore Kling, *Catech. cath.*, l. III, c. xiii, p. 159 : *Missa est tanquam annuncians oratio nostra ad Deum Patrem, ut propter merita Filii sui hæc nobis concedat, et est acceptum nuncium apud Patrem quia scum deferret passionem et mortem Filii sui dilecti.* Néanmoins l'auteur ajoute : *Et hujus dilecti sanguinis vox clamat et impetrat ea nobis.*

Cet élément mystique, toujours sous-entendu

mais ici expressément dégagé, devient le premier et presque l'unique chez Cajétan, *De sacrif. missæ*, c. iv : *Quemadmodum Christus per proprium sanguinem penetravit cælos, perseverans sacerdos in æternum ad interpellandum pro nobis... ita perseverat nobiscum per eucharistiam immolatio modo intercedendo pro nobis.* Comme dans la question de l'essence du sacrifice de la messe, il était normal de retrouver ici les mêmes nuances, suivant que les auteurs s'attachent de préférence à l'oblation de l'Église ou à l'immolation personnelle du Christ.

Au total, on peut voir que le demi-siècle qui suivit l'explosion de la Réforme fut une période féconde pour le problème de la messe. Non seulement les théologiens de l'Église firent face aux novateurs en affirmant contre eux la réalité du sacrifice eucharistique, mais ils commencèrent, pour le défendre d'une manière plus efficace, à mieux en expliquer la nature. Leur œuvre présente donc moins d'intérêt pour l'histoire du dogme lui-même, où tout l'essentiel était acquis depuis longtemps, que pour celle de la théologie. On y trouve assez exactement le reflet de la tradition médiévale, tout entière dominée par la notion d'offrande; mais on y peut aussi découvrir çà et là les signes précurseurs des préoccupations nouvelles qui allaient caractériser le prochain avenir en vue de ramener le sacrifice de la messe à des cadres plus précis.

III. DÉFINITIONS DU CONCILE DE TRENTE. — Quel que fût le mérite de ces premiers défenseurs de l'Église, le besoin devait se faire sentir d'opposer aux négations de la Réforme une plus haute autorité. Étant donnée l'importance de la messe dans l'économie de la foi catholique et l'attitude si violemment agressive prise à son endroit par les diverses fractions du protestantisme, le concile de Trente ne pouvait pas ne pas mettre cette question au programme de ses travaux. Ils aboutirent, après une série d'abandons et de reprises, au décret de la xxx^e session (17 septembre 1562).

1. HISTOIRE DU DÉCRET. — Aussitôt après la justification (13 janvier 1547), le concile aborda le problème des sacrements. En raison de son étendue, la matière fut divisée en plusieurs séries : sacrements en général, baptême et confirmation (17 janvier), eucharistie (3 février). Le questionnaire soumis aux théologiens sur ce dernier point ne comprenait que les problèmes proprement sacramentaires. Mais, entraînés sans doute par la logique du sujet, les consultants, au terme de leurs délibérations (6 mars), proposaient déjà d'y joindre la condamnation d'un article ainsi conçu : *Eucharistiam non esse verum sacrificium.* Dans *Concilium Tridentinum*, t. v : *Act. pars altera*, édit. Ehses, p. 1008.

Cette suggestion ne pouvait surprendre les légats. Mais le cardinal Cervino avait son plan, qui était de réserver la messe *post omnium sacramentorum absolutionem*. Saisis de cet ordre du jour dans l'assemblée du 7 mars, les Pères du concile l'approuvèrent à la quasi-unanimité. Diaire de Severoli, dans *Conc. Trid.*, t. i : *Diar. pars I^a*, édit. Merkle, p. 137; *Journal de Massarelli, ibid.*, p. 623.

Dans l'intervalle, le concile était transféré à Bologne et demeurait suspendu pendant quatre ans. Les séances ne reprirent qu'en 1551, d'où sortirent les décrets de la xiii^e session sur l'eucharistie (11 octobre), puis de la xiv^e sur la pénitence et l'extrême-onction (25 novembre). Dès le 10 octobre, une session ultérieure était prévue pour le 25 janvier suivant, qui serait consacrée au sacrifice de la messe. A. Theiner, *Acta genuina ss. conc. Trid.*, t. i, p. 529. Le 24 novembre, *ibid.*, p. 600, on décidait d'y joindre le sacrement de l'ordre et les travaux préparatoires commençaient, en effet, sans retard.

1^o *Première délibération* (décembre 1551-janvier 1552). En attendant l'édition de la *Görresgesellschaft*, qui n'a pas encore paru pour cette partie du concile, on peut se faire une suffisante idée de la première élaboration de notre décret par les extraits qu'en donne A. Theiner, *ibid.*, p. 602-647. Voir Renz, p. 117-139.

1. *Consultations des théologiens*. — Il appartenait aux théologiens, ici comme toujours, d'assurer le premier travail de préparation.

a) *Méthode de travail*. — Suivant la procédure adoptée pour les sacrements, dix articles, empruntés aux divers réformateurs, avec références à l'appui, furent soumis aux consultants, qui devaient discuter la question de savoir s'ils étaient hérétiques et méritaient d'être condamnés. Le général des augustins, Jérôme Séripando, avait travaillé personnellement à la constitution de ces dossiers; mais les précédents seraient dus, en majeure partie, aux deux jésuites Salmeron et Lainez. Ét. Ehes, dans *Conc. Trid.*, t. v, p. 835, n. 3. On peut croire que celui qui concerne le sacrifice de la messe, bien qu'il ait été utilisé beaucoup plus tard, eut la même origine.

De ces dix articles, les trois premiers contenaient la négation du sacrifice eucharistique comme contraire à l'institution du Christ et injurieux pour le sacrifice de la croix, la messe n'étant et ne devant être que la simple commémoraison de ce dernier, et l'immolation du Christ ne signifiant pas autre chose que le fait qu'il nous est donné en nourriture. A quoi s'ajoutait (art. 4) la réprobation du canon de la messe. Les art. 5 et 6 visaient pour la condamner l'application de la messe aux vivants et aux morts. Enfin les quatre derniers se référaient aux principales revendications pratiques de la Réforme : protestation contre les messes privées, contre l'usage de prononcer à voix basse les paroles de la consécration et de célébrer en langue latine ou en l'honneur des saints, contre le cérémonial liturgique. Comme sources, on renvoyait principalement au traité du Luther, *De captivitate babilonica*, aux *Loci communes* et à l'*Apologia* de Melanchthon, à l'*Institution chrétienne* et au *De cena Domini* de Calvin, avec mention supplémentaire de quelques réformateurs de second plan. Du reste, ces articles visent seulement à reproduire la pensée générale des auteurs en question.

Les théologiens en discutèrent du 7 au 29 décembre, sauf une interruption à Noël. Il y eut « vingt-quatre séances, auxquelles prirent part environ soixante-dix théologiens. » Lepin, p. 294. Mais vingt-six seulement s'expliquèrent sur la question du sacrifice eucharistique, quelques-uns faisant porter leurs observations sur l'ensemble, d'autres uniquement sur tel ou tel des articles proposés à leur examen. La plupart ont l'air de choisir à leur gré l'objet de leurs réponses.

D'après les instructions données en septembre par les légats au sujet du sacrement de l'eucharistie, Theiner, t. I, p. 489, et qui furent renouvelées en la circonstance, l'ordre suivant était établi : en premier lieu les théologiens envoyés par le pape, ensuite ceux qu'avait choisis l'empereur, puis les clercs séculiers suivant leur promotion, et enfin les réguliers d'après leur famille religieuse. C'est ainsi qu'on entendit tout d'abord le jésuite Lainez qui venait au nom de Jules III; puis les théologiens impériaux, pour la plupart non moins illustres, savoir : le doyen de Louvain, Ruard Tapper, le dominicain Melchior Cano, les mineurs Alphonse de Castro et Jean de Ortega, le séculier Jean Arze. Un autre groupe de lovanien représentait en même temps l'empereur et la reine Marie de Hongrie. Les cardinaux et aussi les princes électeurs avaient leurs délégués, parmi lesquels figurait la gloire de l'Église de Cologne :

Jean Gropper. A la fin prirent rang les religieux, ainsi classés : prêcheurs, mineurs de l'Observance, mineurs conventuels, augustins, carmes.

Une sage précaution leur prescrivait à tous la brièveté. Theiner, t. I, p. 603. Il semble que cette règle ait été suffisamment observée. Au surplus, ils avaient mission d'apprécier les dix articles à eux soumis d'après les sources de la foi : Écriture, tradition, conciles, souverains pontifes et Pères, consentement de l'Église catholique. Ce qui leur interdisait d'entrer dans les questions d'école pour s'en tenir aux points reconnus par tous comme certains.

b) *Aperçu des opinions*. — Avec une méthode ainsi déterminée, il ne pouvait être question que de variétés individuelles dans la manière de présenter les doctrines communes de l'Église.

On y entendit, comme il était naturel, de longues démonstrations pour établir la réalité du sacrifice de la messe : Lainez donna le ton à cet égard dans la séance du 7 décembre, Theiner, p. 603-606; Melchior Cano développa toute une grande thèse suivant les cadres de l'École : *videtur quod non*, puis *respondeo dicendum*, suivi d'une réponse méthodique aux objections alignées en premier lieu. A noter au passage que, pour Alphonse de Castro, *ibid.*, p. 609, la négation du sacrifice eucharistique serait une erreur d'Érasme aussi bien que de Luther. Les éléments de cette démonstration sont surtout demandés à l'Écriture. Cependant le dominicain Barthélemy Miranda rappelle à ce propos, p. 633, l'autorité prépondérante de la tradition, et le mineur Jean Mahusius en appelle assez heureusement aux besoins religieux de l'humanité, p. 614 : *Si enim missa non esset sacrificium, christiani non haberent sacrificium et essent cunctis gentibus infeliciores, cum nulla unquam gens fuerit quæ illud non habuerit*.

La question de la valeur du sacrifice de la messe semble aussi avoir particulièrement retenu l'attention. C'est à elle qu'est principalement consacrée la déposition du lovanien Josse de Ravenstein, dans J. Le Plat, *Mon. ad hist. conc. Trid.*, t. iv, p. 350-359, qui lui reconnaît une efficacité *ex opere operato*, c'est-à-dire *ex rei oblatæ prelio et gratia*, p. 356, mais *per modum impetrationis*, sans qu'il y ait en sa faveur cette promesse infailible qui est accordée aux sacrements. Dans le même sens, voir le mineur Jean Antoine Delphin, dans A. Theiner, p. 631. Le dominicain Ambroise Pélarzo avait noté sur ce point, *ibid.*, p. 621 : *Applicatur autem non omnibus sed dispositis*, et Melchior Cano précisait, p. 609, qu'il s'agit d'une *participatio finita*, limitée, soit par la volonté divine, soit par nos propres dispositions.

Au bout de ces trois semaines, beaucoup de théologiens avaient encore à prendre la parole. Mais la date envisagée pour la future session approchait. C'est pourquoi les présidents du concile décidèrent d'arrêter là ces consultations, qu'ils estimaient largement suffisantes pour éclairer la religion de l'auguste assemblée, et c'est ainsi qu'une trentaine de consultants furent privés de dire leur mot dans ce débat. Theiner, p. 634.

Sur les points essentiels les avis avaient été parfaitement uniformes. En effet, tous étaient unanimes à conclure que les dix articles protestants méritaient d'être condamnés, et c'est ce que le concile avait surtout besoin de savoir. La discussion la plus rigoureuse à cet égard fut sans doute celle du lovanien Ruard Tapper, dans Le Plat, *op. cit.*, p. 337-350. Il y eut le même ensemble chez le plus grand nombre des théologiens pour les qualifier tous indistinctement d'hérétiques. D'aucuns pourtant firent quelques réserves, sur la question, par exemple, de la langue liturgique ou sur telles formules de détail qui étaient

susceptibles d'être prises en bonne part. Une *minutula* fut rédigée qui analysait ces remarques légèrement divergentes, Theiner, p. 636; mais, au total, le secrétaire Massarelli résume exactement la situation quand il écrit : *Articuli de missa... judicantur dammandi a theologis, neque adnotationes alicujus momenti facte sunt. Ibid.*, p. 635. Cet accord des théologiens ne pouvait que faciliter la tâche du concile, qui avait maintenant à se prononcer.

2. *Discussion des Pères du concile.* — Une première séance fut tenue le 2 janvier 1552, afin de régler l'ordre du jour.

Aux dix articles primitifs, en effet, un exposé doctrinal avait été joint, dont les réponses des consultants avaient fourni les matériaux et qui est encore inédit. La question était de savoir si on discuterait ensemble ou séparément ces deux parties du futur décret. A la demande des légats, en vue de gagner du temps, la majorité résolut d'adopter la première procédure. En conséquence, les deux documents furent distribués le dimanche 3. Il s'agissait en même temps de nommer une commission qui aurait la charge, au terme des délibérations, de procéder à la rédaction définitive. Le concile donna pleins pouvoirs aux présidents, qui attendirent la fin des débats pour en user.

Une semaine (7-14 janvier) suffit aux Pères pour exprimer leurs opinions. Suivant le programme adopté au début, ils avaient, comme les théologiens, à s'expliquer en même temps sur la messe et sur l'ordre. C'est pourquoi, dès le premier jour, le cardinal de Trente, pour donner satisfaction à la logique, demandait qu'on plaçât tout d'abord le sacerdoce, dont le sacrifice n'est qu'une fonction. Theiner, p. 636. Dans la suite, quelques prélats se rallièrent à cette manière de voir, *ibid.*, p. 637, 640, 642, qui fut, au contraire, combattue par l'évêque de Cagliari. *Ibid.*, p. 638. En attendant, chacun donnait son avis sur les deux.

a) *Dogmatique de la messe.* — Il importait avant tout de fixer la foi de l'Église en regard du protestantisme, tâche qui ne pouvait offrir beaucoup de difficultés.

En effet, la discussion des articles ne donna pas occasion à des remarques bien saillantes. Il y eut encore force dissertations théologiques sur la réalité du sacrifice de la messe. Dans ce genre se distinguèrent les archevêques de Mayence, p. 636, et de Grenade, p. 638, ainsi que l'évêque de Bitonto, p. 640, qui s'en expliqua, note le secrétaire, *longa oratione*. Seul l'évêque de Feltre se permit de contester, p. 639, l'argument classique tiré de Malachie et l'analogie de Melchisédec. Plusieurs Pères après eux, p. 640-642, prirent diversement position pour entreprendre de déterminer si c'est à l'ordre de Melchisédec ou à celui d'Aaron qu'il faut référer l'acte sacerdotal du Christ. Le même évêque de Feltre proposait également une distinction subtile sur le caractère sacrificiel de la messe, p. 639 : *Cuperet dici in missa esse sacrificium, non autem missam esse sacrificium... Neque videtur dicendum missam esse sacrificium, cum sit imago veri sacrificii*. Il ne semble pas que ces vues aient été prises en considération.

Quelques points qui touchaient à la pratique amenèrent des observations concrètes. L'évêque d'Agram avertit de ne pas prendre de décision générale au sujet de la langue liturgique, p. 637, ajoutant que, dans plusieurs endroits de son diocèse, un dialecte local est employé qu'on dit être celui de saint Jérôme. A propos de l'art. viii, qui concernait la matière du sacrifice, l'archevêque d'Upsal rappela, p. 638, que Sixte IV avait concédé aux Norvégiens de consacrer seulement avec du pain.

La doctrine recueillit les éloges de l'évêque de Saint-Marc, p. 639; mais d'aucuns la souhaitèrent plus courte, tels l'évêque de Belcastro, p. 640, et les abbés

d'Italie, p. 647. D'autres firent observer qu'on n'y devait pas toucher aux controverses d'école. P. 642 et 644. C'est sans doute en vertu de ce principe que l'archevêque de Mayence, p. 637, attirait l'attention du concile sur une phrase où il était dit que la communion est « une partie du sacrifice », *cum multi hoc negent et quia communio non est oblatio*.

Plus grave était la question de savoir s'il y eut sacrifice à la cène. Dès le 8 janvier, l'évêque de Feltre, p. 639, émettait quelques doutes à cet égard, *cum id clare probari non possit*. Le lendemain 9, l'évêque de Bitonto, Cornelio Musso, prenait vivement parti contre la thèse affirmative. P. 640. Il fut suivi, le 14, par l'archevêque de Manfredonia, p. 645, qui reconnaissait aller par là contre l'« opinion générale » du concile. En effet, la plupart des Pères se prononcèrent formellement pour l'oblation du Christ à la cène. Lepin, *op. cit.*, p. 298-299. Bien qu'il partageât le sentiment de la majorité, l'évêque de Civitá dans la Pouille, p. 644, aurait voulu qu'on ne décidât rien sur ce point.

b) *Théologie de la messe.* — D'accord sur les principes essentiels de la foi, les Pères, pas plus que les théologiens, ne semblent pas s'être beaucoup avancés sur le terrain des explications théologiques. « Comment ce caractère expiatoire de la messe s'accorde-t-il, mieux que celui de la cène, avec le principe de l'unique sacrifice rédempteur? Personne ne l'explique avec précision... Sera-ce en alléguant une certaine réalité d'immolation qui se produirait actuellement dans l'oblation eucharistique? Aucun, même parmi les Pères qui se sont arrêtés à une explication semblable au sujet de la cène, ne paraît y songer à propos de la messe. Tous, sans exception, ne voient d'autre immolation à l'autel qu'une représentation figurative de l'immolation de la croix. A défaut de cette réalité d'immolation, qu'est-ce donc qui donne à la messe son caractère de sacrifice expiatoire? Les Pères ni les théologiens ne semblent le discerner nettement. » M. Lepin, p. 311-312.

Cependant, à travers ces premières délibérations, le même auteur croit apercevoir, *ibid.*, p. 314, « trois façons de concevoir le sacrifice de la messe : la théorie de l'immolation représentative, celle de l'oblation, et quelques théories mixtes ou composites ». La première se reflète chez le mineur Alphonse de Castro et le séculier Jean Arze. Séance des 9 et 10 décembre 1551, Theiner, t. I, p. 610. A elle se rallie, le 9 janvier suivant, l'évêque de Constance. *Ibid.*, p. 641. D'autre part, la lovanien Fr. Sonnius, Jean Gropper et l'espagnol Jacques Ferrusio se rattachent à la doctrine de l'oblation, puisqu'ils « établissent un rapprochement entre l'oblation quotidienne du Christ et l'oblation qu'il fait éternellement dans le ciel. » Lepin, p. 318. Voir Theiner, p. 612, 618, 623.

A cette idée d'oblation Ruard Tapper veut joindre la consécration qui conférerait au Christ « un nouvel être sacramentel qu'il n'a pas dans le ciel. » Le concile lui fournit l'occasion de soutenir une fois de plus, séance du 7 décembre, dans Le Plat, t. IV, p. 339-342, cette conception déjà exposée dans ses écrits antérieurs. Voir plus haut, col. 1109. Mais « cette opinion de Ruard Tapper apparaît dans les délibérations du concile complètement isolée. » Lepin, p. 320.

Un plus grand nombre associe à l'oblation eucharistique la consécration, qui réalise, par la séparation des espèces, la représentation symbolique de la passion. Ainsi Melchior Cano, séance du 9 décembre 1551, Theiner, p. 608, puis, le 11 janvier 1552, l'évêque de Guadix. *Ibid.*, p. 643. D'autres font, en outre, entrer en ligne de compte la communion. Ainsi Jean Arze, Jean Gropper, Alphonse de Contreras. Theiner, p. 611, 618, 624. Cette opinion avait dû entrer dans le texte

soumis aux Pères, puisque, le 7 janvier, l'évêque de Mayence éprouva le besoin de la désavouer comme trop incertaine au profit de la simple oblation. *Est adverendum quod dicitur communionem esse partem sacrificii, cum multi id negent et quia communio non est oblatio*. Theiner, p. 637.

« Nulle trace, conclut avec raison Lepin, après une analyse diligente des courants qui se manifestèrent au cours de ces premières délibérations, *op. cit.*, p. 326, des théories que l'on verra surgir dans les années suivantes et qui tendent à exiger du sacrifice eucharistique une immutation de la victime équivalant de quelque manière à sa destruction... L'idée du sacrifice de la messe apparaît liée pratiquement à trois éléments fondamentaux : la consécration, l'oblation, et la représentation commémorative de l'immolation passée. Si divers théologiens semblent placer la raison formelle du sacrifice eucharistique dans l'un ou l'autre de ces éléments pris à part, ce sont plutôt des exceptions. Le plus grand nombre et les plus importants tendent à la mettre dans ces trois éléments réunis. »

C'est dire qu'à en juger par cette espèce de referendum dont les débats conciliaires furent l'occasion, l'état moyen de la pensée catholique au sujet du sacrifice de la messe en restait à la phase ancienne de synthèse dogmatique, sans manifester encore, autrement que par des indices, les besoins d'analyse qui s'affirmeront plus tard.

3. *Résultat : Projet de décret.* — Dès le 14 janvier, la cause paraissait suffisamment entendue pour qu'il semblât urgent de nommer les commissaires qui devaient être préposés à la rédaction. Mandaté par le concile, le légat choisit à cette fin les archevêques de Cologne et de Cagliari, les évêques de Vienne, de Feltre, de Castellamare, de Naumbourg, d'Orense, de Clonfert (Irlande), de Calahorra, de Monopoli, de Léon, de Tuy, d'Alghero et de Ségovie. A ces quinze prélats furent adjoints trois membres de l'ancienne commission qui s'était récusée, savoir les archevêques de Torrès et de Grenade et l'évêque de Bitonto.

Ces commissaires se mirent à l'œuvre dès le lendemain et continuèrent les jours suivants. Le 17, ils avaient rédigé treize canons sur la messe, qui furent distribués aux Pères le 18. Deux jours après, la *doctrina de sacrificio missæ* était prête à son tour, et les membres de l'assemblée en recevaient un exemplaire pour servir de base à leurs discussions. Theiner, p. 645-647.

a) *Analyse.* — Après une courte préface, qui liait le problème de la messe à celui de l'ordre, le document, conçu dans le style des grandes constitutions antérieurement promulguées par le concile, se composait d'un exposé doctrinal en quatre chapitres, suivi de treize canons. Texte complet dans J. Le Plat, t. iv, p. 385-397; A. Theiner ne publie que les canons, p. 646-647.

Bien qu'il ne soit rien resté de ce texte dans le décret définitif, il ne manque pas d'intérêt. La doctrine catholique de la messe y est présentée avec une ampleur et une abondance d'arguments théologiques, qui en font une dissertation équilibrée suivant toutes les règles de l'art. Un premier chapitre affirme, avec preuves à l'appui, le caractère sacrificiel de la messe. On y peut remarquer cette définition du sacrifice, p. 387 : *Cum constet rem externam mystica sacerdotis operatione consecratam ac Deo oblatam, sacrificium esse proprie dictum*. Puis un second chapitre établissait la « nécessité » de ce sacrifice et sa convenance avec celui de la croix : la raison d'être du sacrifice dans l'économie religieuse y était longuement revendiquée. De l'oblation eucharistique, largement comparée à celle de l'Ancien Testament, le troisième chapitre exposait les fruits et l'application. Toutes les questions

d'ordre pratique étaient enfin bloquées dans le quatrième. Cà et là le texte ne manquait pas de réprover les négations ou innovations correspondantes des réformateurs.

Les canons suivaient pas à pas les articles qui avaient servi de base à la discussion conciliaire, sauf que quelques-uns de ceux-ci, savoir les nos 1, 3 et 10, étaient dédoublés, sans doute pour en rendre la rédaction moins complexe. Ainsi les dix articles primitifs donnaient naissance à treize canons, mais qui respectaient l'ordre et jusqu'à la lettre de ceux-là.

b) *Destinées.* — Ce document n'eut guère le temps d'être mis en discussion. Quelques avis cependant nous sont parvenus.

Dès le 20 janvier, il recueillait l'approbation enthousiaste de l'évêque de Vienne, Frédéric Nausea, qui, sans vouloir parler en flatteur, assure-t-il, n'en épuise pas moins à son endroit toutes les formes et redondances du lyrisme ecclésiastique. Le Plat, p. 397. Cependant les critiques directes ou les projets d'amendement ne lui auraient sans nul doute pas manqué, comme en fait foi le mémoire de l'électeur de Cologne. *Ibid.*, p. 405-412. Mais les affaires du concile étaient, dès lors, en train de suivre un autre cours.

En effet, le 23 janvier, des ambassadeurs du prince protestant Maurice de Saxe étaient annoncés, qui promettaient, sous le bénéfice d'un plus large sauf-conduit, d'envoyer au concile une députation de leurs théologiens. Sur quoi l'assemblée résolut de surseoir à la publication des projets préparés, pour qu'on pût, au préalable, fournir aux adversaires l'occasion de se faire entendre. Theiner, p. 647-648. Ces décisions furent officiellement publiées à la session du 25 janvier, qui avait tout d'abord été choisie pour la promulgation des décrets dogmatiques. *Ibid.*, p. 651.

Dès le 24 janvier, deux orateurs wurtembergeois avaient présenté une profession de foi. *Ibid.*, p. 648. On attendait les autres luthériens avec impatience; mais ceux-ci ne se pressaient pas. Aussi la session prochaine, fixée tout d'abord au 19 mars, dut-elle être encore une fois prorogée, *ibid.*, p. 653-654, et les délibérations suspendues. Entre temps, les événements politiques prenaient une tournure inquiétante, de telle sorte que Jules III décida la suspension du concile. Ce fut le seul objet de la session du 28 avril, où l'assemblée, malgré l'opposition de douze Pères, entérina purement et simplement le décret pontifical. Theiner, p. 659.

Au surplus, la maladie s'en mêlait. Les membres de l'assemblée se dispersèrent donc un peu de tous côtés et le concile fut interrompu *sine die*. Cette nouvelle interruption devait durer près de dix ans.

2° *Deuxième délibération* (juillet-septembre 1562). — Quand le concile fut rouvert par Pie IV (janvier 1562), il mit tout d'abord à son programme divers projets de réformes pratiques. Le dogme n'y apparut qu'à la xxx^e session (16 juillet), avec le problème de la communion sous les deux espèces. Aussitôt après fut mise à l'ordre du jour la question de la messe, et les travaux furent menés si rondement qu'en moins de deux mois la définition dogmatique était prête pour la promulgation. Voir Renz, p. 139-176.

Le texte officiel de ces actes est publié dans *Conc. Trid.*, t. viii : *Act. pars V^a*, édit. Eheses, p. 718-981. On y peut suivre jour par jour, suivant le témoignage que se rend le concile dans son texte définitif, c. ix, p. 961, la préparation et l'élaboration de notre décret *post multos gravesque his de rebus mature habitos tractatus*.

1. *Travaux préparatoires des théologiens.* — Suivant a marche adoptée aux précédentes sessions, les Pères du concile commencèrent tout d'abord par solliciter les lumières des *theologi minores*.

a) *Méthode de travail.* — Dès le 19 juillet, treize articles étaient soumis aux discussions de ces derniers. P. 719. Au lieu d'être, comme en 1551, des propositions empruntées aux docteurs du protestantisme, il se présentaient sous la forme théologique de questions. Sauf cette différence de rédaction, la matière en était à peu près la même, mais dans un ordre moins rigoureusement logique. On y posait tout d'abord (n. 1-2) la question fondamentale de savoir si la messe est un sacrifice et si, en l'affirmant, on fait tort au sacrifice de la croix. Puis il s'agissait de l'institution de ce sacrifice et de ses fruits possibles (n. 3-4). Venaient ensuite les problèmes pratiques : messes privées, addition d'eau au vin, prétendues erreurs du canon, usage de la consécration à voix basse, de la langue latine, des messes en l'honneur des saints, des vêtements et cérémonies liturgiques (n. 5-11). Les deux questions finales (n. 12-13) revenaient aux problèmes de fond, en invitant à se demander si l'immolation du Christ est identique au fait qu'il se donne à nous en nourriture, si la messe est seulement un sacrifice de louanges et d'action de grâces ou aussi de propitiation.

Pour aller plus vite en besogne, une méthode de travail plus stricte qu'autrefois était minutieusement déterminée. P. 720. Tous les consultants ne seraient pas appelés à donner leur avis. Parmi les théologiens de Sa Sainteté, les légats en choisiraient quatre : deux séculiers et deux réguliers. Trois seraient pris parmi les théologiens des princes, au choix de leurs ambassadeurs ; un seul parmi les théologiens des cardinaux légats, quatre au plus parmi ceux des évêques, trois dans les divers ordres réguliers désignés par leurs supérieurs. Chacun de ces théologiens ne pourrait parler au maximum qu'une demi-heure, sous peine d'être interrompu d'office par le maître des cérémonies, et il leur était recommandé de se tenir plutôt en dessous. La matière leur était également délimitée : un premier groupe de dix-sept étudierait les sept premiers articles, tandis que les autres se prononceraient sur les suivants. Aux uns et aux autres il restait toujours permis de présenter des communications écrites sur ce qu'ils n'auraient pas pu traiter de vive voix.

En même temps, deux commissions furent nommées par les légats. P. 721. La première aurait à rédiger l'exposé doctrinal et les canons relatifs à la messe. Elle se composait de neuf prélats : Pierre Guerrero, archevêque de Grenade ; Léonard Marini, dominicain, archevêque de Lanciano ; Jean Antoine Panthusa, évêque de Littere ; Jean Jacques Barba, augustin, évêque de Terni ; Gaspard Casale, également augustin, évêque de Leiria (Portugal) ; Pierre Danès, évêque de Lavaur ; Antoine Gurroniero ou Corriorero, évêque d'Almería ; Jérôme Trevisano, dominicain, évêque de Vérone ; François Zamorra, général des observantins. La seconde commission, dont faisaient partie sept prélats, était chargée de réunir les abus en matière de messe.

Quelques membres de l'assemblée proposèrent alors, p. 722, au lieu d'ouvrir un nouveau débat, de reprendre purement et simplement le décret déjà préparé en 1552. Cette manière de voir ne fut pas suivie pour la raison qu'alors le concile n'avait plus que 70 Pères, tandis qu'il en comptait aujourd'hui 180. Il semble qu'il y ait eu aussi quelques réclamations au sujet du temps réservé aux théologiens consultants. Les légats défendirent leurs prescriptions limitatives : *quod illis addimur Patribus additur*. Néanmoins la mesure ne fut pas suivie dans toute sa rigueur. Le jésuite Salmeron s'y déroba le premier, voulant avoir la liberté de dire *quanto si sentisse dettar dallo Spirito*, et bien d'autres après lui. *Ibid.*, p. 722, n. 3 ; cf. p. 751, n. 2. Du

moins en resta-t-il la consigne suffisamment observée d'une certaine concision.

b) *Aperçu des opinions.* — C'est dans ces conditions que les consultants commencèrent leurs travaux, le mardi 21 juillet, pour les poursuivre, au cours de quatorze séances, jusqu'au 4 août. Procès-verbal, *ibid.*, p. 722-751. Suivant le programme fixé au début, les sept premiers articles occupèrent les dix premières séances jusqu'au 29 juillet, p. 722-741, tandis que les quatre dernières furent consacrées aux six autres. Cette proportion répond assez exactement à l'importance des problèmes soulevés.

Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, c'est surtout l'article premier qui retint l'attention de nos théologiens : il motiva, comme dix ans plus tôt, d'abondantes dissertations sur le fait du sacrifice eucharistique. Salmeron donna l'exemple, le 21 juillet, en développant ce thème *per duas continuas horas... docte et pie*. P. 724. Dans la suite, il rencontra de nombreux imitateurs. Toutes les variétés d'argumentation scripturaire, patristique, canonique ou rationnelle, y furent tour à tour abordées.

Peut-être y peut-on remarquer une plus grande place qu'autrefois faite à la preuve de tradition. Pierre de Soto, le 22 juillet, en défendait le principe : d'autres s'attachèrent à en montrer l'application, en particulier, le 26, p. 733-734, Diégo de Paiva, qui se mit en mesure de prouver, contre les protestants, que le sacrifice de la messe ne fut pas inconnu à l'Église des quatre premiers siècles. Le portugais François Foreiro accordait à la tradition tellement d'importance que, sans elle, les paroles de la dernière cène ne lui paraîtraient pas suffisantes pour établir l'institution du sacrifice eucharistique par le Christ. Séance du 24 juillet, p. 731-732. Déclarations un peu imprudentes qui choquèrent l'assemblée, et que son compatriote Diégo de Paiva prenait soin d'amender à la séance du lendemain. P. 733.

A la démonstration de la foi catholique s'ajoutait naturellement la réponse plus ou moins copieuse aux objections. Un des premiers, l'espagnol Gaspard de Villalpando y fait état, pour discréditer ses doctrines, des entretiens de Luther avec le démon. Séance du 29 juillet, p. 739. L'argument devait être repris par Lainez, le 6 septembre. P. 888.

Cette discussion fit aussi apparaître quelques divergences. La première et la principale porta sur la relation du Christ à Melchisédec : Salmeron l'avait placée à la dernière cène, 21 juillet, p. 724 ; il fut combattu, le lendemain, p. 725, par le séculier espagnol François Torrès, qui la voulait plutôt rattacher à la croix. Opinion qui devait être longuement réfutée, le 27, par le portugais Melchior Cornelius, lequel s'appliquait à prouver que Melchisédec a offert un véritable sacrifice, type du sacrifice eucharistique. P. 735. Sur les fruits de la messe, l'espagnol Ferdinand de Bellogiglio critiquait, au passage, la doctrine de Cajétan, *ut non applicetur nisi iis qui meruerunt ut eis applicetur*, p. 730, sans probablement se rendre compte qu'il atteignait parla saint Augustin. Mais, dans l'ensemble, les consultants ne firent guère que reprendre, chacun à sa façon, les positions classiques de la théologie.

Une fois mise in tuto la réalité du sacrifice de la messe, la réponse aux autres questions allait de soi. La plupart des théologiens n'en parlent même pas et ceux qui en traitent ne le font qu'en quelques mots. A propos de l'institution du sacrifice eucharistique, on peut retenir cette opinion, émise par Diégo de Paiva, p. 734, et que nous avons déjà rencontrée, voir plus haut, col. 1108 : *Si etiam Christus non instituit eucharistiam uti sacrificium, potuisset Ecclesia eam constituere, quia sacramentum et sacrificium non sunt inter se contraria*.

La discussion du deuxième groupe de questions commença le 29 juillet et occupa seulement quatre séances. Elles ne soulevaient pas, en effet, de problème important. Nos consultants n'eurent aucune peine à justifier les pratiques de la liturgie catholique attaquées par les protestants; mais aucun ne semble avoir qualifié d'hérétiques les positions de ceux-ci, comme l'avaient fait généralement les commissaires de 1551. A noter que l'espagnol François de Sanctio admettait trois langues liturgiques, p. 743, savoir : le latin, l'hébreu et le grec, en souvenir du titre de la croix.

Forcément les questions 12 et 13 ramenèrent le problème de la réalité du sacrifice eucharistique : de ce dernier article César Ferrant faisait remarquer avec raison qu'il était identique au premier, P. 741. A ce sujet, le même François de Sanctio écarte les prières du sacrifice proprement dit, *cum debeat esse res quæ Deo dicatur et offeratur et comedatur*, p. 743, et le mineur Aloïs de Borghonovo définit en ces termes le rapport de la messe au Christ, p. 745 : *Missa autem, licet a sacerdote celebretur, tota tamen Christi actio est et nihil nisi Christi nomine in ea agitur*. Mais le problème avait été suffisamment étudié par les précédents consultants. Aussi la discussion fut-elle vite terminée.

Chemin faisant, quelques théologiens, comme Pierre de Soto, p. 726, et le jésuite Jean Cuvillon, p. 738, n. 2, avaient attiré l'attention du concile sur les abus relatifs à la messe. On a vu qu'une commission spéciale avait reçu mission d'en faire le recensement.

2. *Discussion des Pères du concile : Projet du 6 août.* — Ces travaux préliminaires des consultants fournirent aux commissaires chargés de la rédaction les éléments d'un projet qui fut rendu public le 6 août. Il se composait de quatre chapitres et de douze canons, p. 751-755, le tout suivant de très près l'ordre et parfois le texte préparé les 18-20 janvier 1552. La discussion s'ouvrit quelques jours après et ne remplit pas moins de dix-sept séances, du 11 au 27 août, p. 755-788, au taux de deux séances par jour à partir du 22.

a) *Forme du projet.* — Dès le premier jour, Louis Nuccius laissait prévoir à un correspondant que cette exposition serait « maltraitée », *per esser troppo longa*. P. 751, n. 3. En effet, cette observation était formulée dès le 11 par le patriarche d'Aquilée, p. 755 : *Prolizitas non videtur convenire dignitati synodi, neque rationes reddi debent*.

Au grief superficiel de longueur s'en ajoutait un plus fondamental sur le caractère de justification que présentait le texte projeté. L'opinion du patriarche fut reprise le même jour par l'évêque de Rossano, J.-B. Castagna, qui se donna la peine d'énumérer, p. 758-759, tous les inconvénients qu'il y avait pour l'autorité du concile à préciser ses considérants. Tel semblait aussi être l'avis de l'archevêque de Sorrento, quand il disait, p. 757 : *Non addantur auctoritates; sufficit auctoritas Ecclesiæ*. Mais d'autres opposaient que le rôle du concile est également d'enseigner. Ainsi l'évêque de Città, p. 780, et celui de Lucques, p. 783 : ... *Cum præcipue munus concilii sit non solum determinare articulos fidei sed docere*.

De ce conflit théorique dépendait le sort qu'il convenait pratiquement de faire à l'exposé doctrinal qui ouvrait le décret. Le patriarche d'Aquilée voulait qu'on le supprimât entièrement et plusieurs Pères, dans la suite, se rangèrent à cet avis radical. Il est curieux que cette partie du texte fût lâchée même par des membres de la commission qui en avait assumé la rédaction, comme, par exemple, l'archevêque de Lanciano. P. 758. A sa place il proposait *aliqua præfatuncula*. Solution mitoyenne qui devait recueillir de nombreux suffrages : *præfatio nuda uno solo capite distincta*, précisait l'évêque de Lavant. P. 773. L'évêque de Volturara prenait même la peine de soumettre

au concile un spécimen dûment réduit. P. 770.

Cependant la *doctrina* ne manqua pas de défenseurs. Un des commissaires, l'archevêque de Grenade, rappela qu'il en existait une dans le projet de 1552 et qu'il y aurait inconvénient à paraître la renier; on paraîtrait avoir peur. Séance du 11 août, p. 756. De même l'évêque de Lésina, p. 768, et celui de Lucera. P. 770. L'évêque d'Ortuni ouvrait son âme à des craintes encore plus hautes : *Alias cogitent omnes defuisse nobis rationes ad stabiliendam catholicam veritatem*. Séance du 23, p. 778. Tout au plus l'évêque de Modène demandait-il qu'on fit suivre cette *doctrina* d'une note qui lui laisserait une autorité moindre que celle des canons. Séance du 19, p. 767. Cette suggestion resta d'ailleurs isolée, et tout autant la proposition faite par l'évêque d'Orviété, qui, trouvant les canons *nimis nudi*, demandait qu'on ajoutât à chacun *sua declaratio et doctrina*. Séance du 26, p. 785.

En tout cas, les avis étaient à peu près unanimes sur la longueur excessive du texte proposé. Seul l'évêque de Nocera appelait de ses vœux *doctrina quæ uberrima fiat*. P. 783. Chez la plupart des autres Pères, on retrouve comme une sorte de refrain le désir qu'elle soit *brevior et dilucidior*.

b) *Fond du projet : Le sacrifice de la cène.* — Une seule question grave fut débattue, mais qui eut le don de diviser autant, semble-t-il, que de passionner les Pères du concile : c'était de savoir, comme en 1552, s'il faut ou non tenir la cène pour un véritable sacrifice.

Il paraît qu'il y avait eu force discussions à ce sujet parmi les membres de la commission. Lettre de Louis Nuccius, en date du 6 août, citée p. 751, n. 3. Pour éclairer son jugement, le cardinal Sérpando avait réuni ou fait réunir un dossier, encore inédit, p. 786, n. 4, de textes favorables à l'opinion affirmative; mais il était lui-même acquis à la thèse contraire. C'est probablement sous son influence que, « malgré l'accord des théologiens en ces séances préparatoires », Lepin, p. 302, le chapitre 1 du décret attribuait au Christ l'institution du sacrifice eucharistique et la fixait à la dernière cène, mais sans dire qu'il eût, à ce moment là, offert lui-même un sacrifice. La prétention était trop remarquable pour n'être pas remarquée.

Dès la première séance, les opinions s'entrechoquèrent. Tandis que le cardinal Madruzzo demandait qu'on interprêtât les paroles *Hoc facite*, comme signifiant que le Christ venait d'offrir le sacrifice qu'il ordonnait de renouveler et que l'évêque d'Otrante rappelait le précédent de 1552, voir plus haut, col. 1116, l'archevêque de Grenade et l'évêque de Braga tenaient cette doctrine pour insuffisamment certaine et, par conséquent, son insertion pour superflue. P. 755-757.

La thèse affirmative semble avoir eu de beaucoup le plus grand nombre de partisans. Elle était notamment soutenue, le 13, *longa oratione*, par l'évêque de Capo d'Istria, p. 762; le 18, par l'évêque de Paris, Eustache du Bellay. P. 765-766. Vers la fin des débats, l'évêque d'Alife éprouvait encore le besoin d'y consacrer une démonstration en règle, séance du 26, p. 784, et les séances se clôturèrent le 27 sur une très ample déposition faite dans ce même sens par le général des jésuites, Jacques Lainez. P. 786-788. La seule différence notable consistait en ce que les uns se contentaient de revendiquer en général le caractère sacrificiel de la dernière cène, tandis que les autres, la plupart même, en affirmaient expressément la valeur propitiatoire. Ainsi les évêques de Zengg en Croatie et de Fiesole, p. 768, de Paris, p. 765, de Leiria, dont les explications s'étendirent sur les deux séances du 19 et du 20 août, p. 768-770, et bien d'autres.

Aux arguments théologiques d'aucuns en joignaient de politiques. Rappelant le projet de 1552, l'évêque

de Sainte-Agathe continuait, séance du 17, p. 764 : *Quod si non apponeretur, videremur modo non idem sentire et ex consequenti sentire cum hæreticis qui id negant*. Plus brutalement, l'évêque de Coïmbre avait dit, le 13, p. 763 : *Qui contrarium tenet sumit argumenta hæreticorum*, ajoutant contre toute évidence : *Cum nullus catholicorum id asserat*. Un peu plus modéré dans ses expressions, Lainez devait dire pareillement, p. 786-787 : *Nemo contradicit nisi primo Lutherus et ejus sequaces*.

Jusque dans le sein du concile, les contradicteurs ne manquaient pourtant pas. Témoin des sentiments de la commission, dont il faisait partie, l'archevêque de Lanciano déclarait, le 11, p. 758 : *De oblatione Christi in cæna omissa est quia id non habetur in Scriptura neque in traditione*. A cet argument négatif s'en ajoutaient de positifs. La principale question portait sur le caractère expiatoire de la cène, qui paraissait à plusieurs attenter au sacrifice de la croix. Ainsi l'évêque de Veglia, séance du 18, p. 766 : *Nulla enim oblatio expiatiua fuit nisi illa crucis*. Le prélat ne voulait, au mieux, voir dans la cène qu'une oblation au sens large : *Dici autem potest aliquo modo oblatio illa actio Christi in cæna, sicuti aliæ Christi actiones, non autem verum sacrificium*.

Par mesure de transaction, un certain nombre auraient consenti à parler d'un sacrifice d'action de grâces. Ainsi les évêques de Braga, p. 757; de Brugnato, p. 764; de Ségovie, p. 765; de Modène, p. 767-768. D'autres, en tout cas, ne se croyaient pas sûrs de pouvoir aller plus loin. Tels les évêques d'Adria, p. 771; de Larino, p. 772; de Fünfkirchen, p. 777, et de Luni-Sarzana, p. 783.

Bien entendu, des réponses étaient exposées à ces difficultés ou scrupules et l'on exposait, comme le fit, le 18, l'évêque de Paris, p. 765-766, que le caractère expiatoire de la cène lui venait de ce qu'elle fut un seul et même sacrifice avec celui de la croix. Plus subtilement, p. 778, l'évêque d'Almería distinguait entre *sacrificium expiatorium* et *reconciliatorium* ou *reconciliativum*, c'est-à-dire rédempteur; ce dernier n'étant autre que celui du Calvaire, la cène peut néanmoins constituer un sacrifice expiatoire ou propitiatoire par anticipation.

« Mais il est visible, note Lepin, p. 303, que les objections produites ont impressionné l'assemblée. » Le général des servites, J.-B. Miliavaca, résumait assez bien le pour et le contre, à la séance de 26, p. 786 : *Christum se obtulisse in cæna multis rationibus comprobavit; contrarium vero defendi posse ostendit, in quam partem ipse declinavit, et multo minus quod non obtulerit expiatorie*. Dans ces conditions, il semblait à l'évêque d'Orense, le 22, p. 774, que la bonne règle était de s'abstenir : *Non ponantur incerta pro certis*. Position réservée qui avait toutes les sympathies de Sérripando, *ibid.*, n. 4. Voir dans le même sens, p. 781, le vœu de l'évêque de Sutri. C'était comme le premier acte d'un débat que nous verrons se ranimer.

c) *Fond du projet : Questions subsidiaires.* — On a cherché à surprendre la notion du sacrifice eucharistique qui se faisait jour dans ces discussions, pour conclure que, pas plus que de celles qui s'étaient produites dix ans plus tôt, il n'en ressort de précise.

Pour éclairer le caractère sacrificiel de la cène, l'idée la plus nette que l'on voit se produire, c'est qu'elle est le commencement de la passion. *Nam in cæna oblatio cœperat pati*, notait l'évêque de Paris. P. 765. A la différence de la croix, l'évêque de Campagna, Marc Laureus, y reconnaissait tout au moins « une douleur de contrition ». Séance du 21 août, p. 773. Ce qui amenait plusieurs Pères à déclarer que la vie tout entière du Christ eut en soi le caractère d'un sacrifice. Ainsi les évêques de Leiria, p. 769-770; de Ségorbe,

p. 774; de Léon, p. 777, et Jacques Lainez, p. 787.

Mais la question de ce qui fait l'essentiel du sacrifice de la messe et la raison de sa valeur expiatoire ne fut pas davantage tranchée, malgré le désir exprimé par l'évêque de Veglia. Séance du 18, p. 766. On y parla beaucoup d'oblation, mais généralement sans en préciser la nature. L'évêque d'Almería voulait qu'elle fût distincte de la consécration, séance du 23, p. 777-778, tandis que celui de Tortosa soutenait, le 25, p. 781-782, que les deux actes sont identiques. Mais d'aucuns semblent déjà réclamer autre chose. Ainsi Lainez, quand il définit le sacrifice, p. 787 : *consecratio cum aliqua mystica actione*.

Cette « action mystique », que le général des jésuites ne définit pas davantage, était ainsi précisée, le 22, par l'évêque de Léon, André Cuesta, p. 777 : *Missam esse sacrificium hac ratione quia Christus aliquo modo moritur et a sacerdote maclatur. Nam sacerdos ex vi sacramenti separat corpus a sanguine, licet per concomitantiam utrumque simul sit cum anima et divinitate*. « Au concile même, fait remarquer Lepin, p. 317, il ne semble pas que l'orateur ait fait beaucoup d'impression. Aucune voix ne fait écho à la sienne. » Le nom de cet évêque espagnol n'en doit pas moins être retenu comme un des premiers témoins de cette théorie du « glaive mystique » qui devait se développer après le concile. Voir sur lui F. Renz, p. 203-210, qui le rapproche de Lessius. Sur ce problème spéculatif, on ne relève donc pas, dans l'ensemble, de changement appréciable par rapport à l'état de choses antérieurement constaté. Voir plus haut, col. 1116.

En outre, le projet du 6 août suscita plusieurs observations de détail. On y entendit les habituelles réserves sur la langue liturgique. P. 766 et 768. L'évêque d'Ostuni ne voulait pas qu'on parlât de foi au sujet de l'usage qui consiste à mêler un peu d'eau au vin du sacrifice. Séance du 23, p. 779. Un plus grand nombre s'opposaient à ce que l'on condamnât ceux qui prononcent le canon à haute voix. Voir les évêques de Naxos, p. 756; de Braga, p. 757; de Calamon, p. 768. Sur quoi l'évêque de Caorle rappelait, p. 761, le cas de la messe d'ordination. L'évêque de Nîmes était d'avis qu'il fallait, tout en les tenant pour licites, restreindre les messes privées. Séance du 24, p. 779-780.

Beaucoup de remarques portèrent sur les canons, dont la principale était que leur ordonnance ne correspondait pas à celle des chapitres, que le canon 5, en particulier, n'y était expliqué nulle part. Ces observations, faites dès le 11 par le cardinal Madruzzo et adoptées par l'évêque d'Otrante, p. 755, furent souvent répétées dans la suite. D'autres, comme l'évêque de Lavant, p. 773, et celui de Mazzara, p. 776, proposaient de grouper les deux ou trois derniers canons en un seul. Plus théologien, l'évêque de Nîmes, Bernard del Bene, s'opposait à ce qu'on sanctionnât d'un anathème le canon 10, relatif à la célébration en langue vulgaire, et il notait avec raison, d'une manière plus générale : *Neque omnes canones æqualiter anathemate damnandi sunt, cum aliqui sint erronei, aliqui scandalosi, etc.* Séance du 24, p. 780.

Des suggestions positives furent aussi faites sur ces divers points, qui n'ont plus aujourd'hui d'intérêt du moment que le projet du 6 août allait être purement et simplement abandonné.

3. *Discussion des Pères du concile : Projet du 5 septembre.* — Sur la question du sacrifice de la messe un problème imprévu était venu se greffer, lorsque, le 22 août, p. 775-776, l'empereur avait fait officiellement demander la communion sous les deux espèces pour les laïques. Cette délibération, qui commença le 27 août pour se continuer jusqu'au 6 septembre, p. 788-909, n'intéresse pas notre sujet.

Entre temps, les commissaires s'étaient mis à l'œuvre pour rédiger un nouveau décret conforme aux *desiderata* des Pères. Il fut prêt le 5 septembre, p. 909-912. Du précédent il ne retenait que le plan général; mais l'ordonnance et la rédaction en étaient entièrement nouvelles. Suivant le désir unanime, il se présentait sous une forme plus courte et plus simple. Les trois longs chapitres d'exposition dogmatique y étaient réduits à deux. Suivaient six chapitres touchant les problèmes d'ordre pratique, dont chacun ne comprenait que cinq ou six lignes et parfois moins encore. Un dernier chapitre servait de préface à neuf canons, qui sont faits à peu près des mêmes matériaux que ceux du 6 août, mais plus condensés et répartis d'une manière plus logique. C'est ce projet qui allait devenir quasi instantanément le décret définitif.

La discussion commença le 7 septembre et put s'achever le jour même. P. 912-915. Un des opposants, l'évêque de Modène, Gilles Foscarari, informant ironiquement le cardinal Morone de *questo bel miracolo*, l'expliquait par cette circonstance que les Pères, n'ayant pas eu assez de temps pour étudier le texte soumis à leur appréciation, s'en étaient pour ainsi dire débarrassés par des *piacet* de complaisance. Lettre du 7 septembre, citée p. 915, n. 2. Quoi qu'il en soit de cette insinuation, toujours est-il que l'approbation fut à peu près complète et unanime.

Un point, comme il fallait s'y attendre, réveilla les dissentiments antérieurs : savoir la question du sacrifice du Christ à la dernière cène. Suivant les préférences de la majorité, la commission avait introduit dans son premier chapitre l'affirmation de cette doctrine dans les mêmes termes que nous y lisons maintenant. Ce succès ne suffisait pas encore au cardinal Madruzzo de Trente, qui souhaitait que le verbe *obtulit* y fût renforcé des deux compléments *pro nobis* et *verum sacrificium*. Beaucoup de prélats se rallièrent dans la suite à cet amendement.

Les adversaires furent les mêmes que dans les discussions précédentes, savoir surtout l'archevêque de Grenade, les évêques de Braga et de Modène. Au témoignage de celui-ci, p. 915, n. 2, pour ménager les opposants, la commission avait repris ailleurs dans le projet du 6 août, p. 731, la formule mitigée : *ut est patrum* (ou *plurimorum patrum*) *sententia* et l'avait appliquée au sacrifice de la cène. Mais les légats auraient fait sauter cette parenthèse. Beaucoup de Pères é mirent le vœu qu'elle fût rétablie.

À ce premier objet de discorde un second vint s'ajouter. Le projet contenait un canon 3, qui aggravait le canon 4 du texte précédent, pour dire que le Christ avait « institué prêtres » ses apôtres par les paroles : *Hoc facite*. Contre quoi l'archevêque de Grenade fit valoir que cette question regardait plutôt le sacrement de l'ordre, et qu'au surplus elle était fort discutée entre théologiens. Aussi proposait-il de faire disparaître ce canon. Son sentiment fut partagé par un bon nombre d'évêques, notamment ceux de Braga, de Messine, de Terni, de Ségovie, de Veglia, de Modène, de Calamon, de Vich, d'Orense, de Léon, d'Ostuni, de Città San Severo, de Feltre, avec lesquels d'autres prélats se déclaraient plus ou moins complètement d'accord. Mais la majorité se montra favorable au projet tel qu'il était proposé. Évidemment le concile avait hâte d'aboutir.

Outre ces deux problèmes de fond, la séance du 7 septembre fit surgir, comme toujours, des amendements assez nombreux sur divers détails de rédaction. La plupart furent pris en considération par les commissaires, et c'est de là que proviennent les minimes différences que ce projet présente avec notre texte actuel. Mais rien ne fut changé sur la question du sacrifice de la cène, ni sur l'ordination des apôtres.

À la séance du 16, p. 954-956, l'archevêque de Grenade, soutenu par l'évêque de Braga, essaya d'une suprême tentative sur ce dernier point. Il attira l'attention des Pères *ut, antequam dogma fidei constituant, omnia prius diligenter et mature considerare velint*. Rappelant, en conséquence, la diversité des opinions chez les théologiens et les Pères de l'Église, il demandait que l'affaire fût remise à la session prochaine, où elle pourrait être plus amplement débattue. Cette intervention souleva un gros incident. La majorité voyait une sorte d'injure à prétendre revenir sur une question déjà tranchée par le concile; mais l'archevêque de Grenade avait aussi quelques partisans. Entre les deux groupes s'échangeaient les cris et les oburgations; les Pères avaient quitté leurs places pour discuter les uns avec les autres ou faire le siège des légats : ce n'était partout que tumulte et confusion.

Cependant, au milieu de ce que l'évêque de Modène appelait avec quelque emphase des *accidenti terribilissimi*, p. 955, n. 1, le cardinal Hosius finit par obtenir un moment de silence et s'efforça de se poser en médiateur. Après avoir rappelé à l'ordre l'assemblée trop houleuse, il essaya de montrer que les divergences n'étaient, en somme, qu'apparentes. Car les paroles de la cène donnaient aux apôtres le pouvoir sur le corps naturel du Christ, tandis que celles qui suivent la résurrection visaient la juridiction sur son corps mystique.

Pour tirer au clair cette situation confuse, les légats demandèrent aux Pères de se prononcer individuellement. Quelques-uns demandèrent que la question fût renvoyée; d'autres souhaitaient qu'on usât de formules moins précises ou qu'on fit état de la distinction exposée par Hosius. Mais il y eut une grosse majorité de *placet*. En conséquence, il fut résolu qu'aucun changement ne serait fait au texte proposé.

4. *Le chapitre des abus*. — Dans l'intervalle de ces délibérations dogmatiques, la commission de sept prélats nommée pour s'occuper des abus relatifs à la messe avait poursuivi activement sa tâche. Elle tint séance les 24, 25, 26, 31 juillet, 5 et 8 août. Ce jour-là, elle put remettre au cardinal légat Hercule de Gonzague, archevêque de Mantoue, un long mémoire, p. 916-921, qui fut ensuite résumé en un plus court, p. 921-924, à la date du 24 ou du 25. Les abus, ramenés à deux genres principaux, savoir la superstition et l'avarice, y étaient rangés sous les rubriques suivantes : de la messe elle-même, du célébrant et des ministres, des ornements, du lieu, du temps, des assistants.

Toutes sortes d'observations y étaient colligées, qui donnent un jour assez curieux sur les mœurs de l'époque. Il y est question pour les blâmer de préfaces apocryphes, de messes sèches ou célébrées plusieurs fois par jour. On relève l'abus des messes en série fixe ou qui comportent un nombre déterminé de cierges. Des prêtres baissent la tête en élevant l'hostie, jusqu'à empêtrer celle-ci dans leur chevelure, ou risquent de renverser le calice à force de vouloir le montrer. Aux paroles et gestes liturgiques ils en ajoutent de leur cru; les uns célèbrent avec une indécente précipitation, les autres avec une importune lenteur; il y en a qui lèchent le patène après la communion ou qui soulignent les paroles de la consécration comme s'ils prétendaient ajouter quelque chose à leur valeur. Les premières messes sont le prétexte à de véritables festins et beuveries, les linges trop souvent sales et les ornements mal tenus. D'autre part, on laisse s'introduire dans l'église des mendiants ou des chasseurs avec leurs chiens et leurs éperviers. On apporte à l'autel des cadavres en pleine putréfaction. Nos commissaires se scandalisent même que les franciscains célèbrent les pieds et les jambes nus.

Au milieu de ces remarques plus ou moins impor-

tantes, apparaissent quelques suggestions appropriées aux controverses de l'époque. On se demande, p. 918, s'il ne vaudrait pas mieux réduire le nombre des messes pour ne pas les avilir et s'il n'y aurait pas lieu de prévoir, à la messe solennelle dans les couvents ou les cathédrales, que quelques-uns des ministres communissent toujours avec le célébrant.

De ces matériaux réunis pêle-mêle par les commissaires fut composé un projet en neuf canons, qui fut soumis à l'examen des Pères le 10 septembre, p. 926-928, à la suite du projet sur la réforme générale des clercs. On y censurait le marchandage des honoraires, l'*inane simulacrum* des « messes sèches », la célébration de plusieurs messes par jour, la substitution de messes votives à la liturgie régulière. En revanche, on y prescrivait la création par les évêques de fondations pour les défunts. La messe ne devait être célébrée que dans un lieu saint, avec des ornements et des vases sacrés en bon état. On ordonnait aux prêtres d'avoir à l'autel une tenue décente, de ne prononcer les paroles liturgiques ni trop haut ni trop bas, et on leur interdisait de faire appel à la musique profane. Défense spéciale était faite d'admettre à l'église les excommuniés ou les pécheurs publics.

La discussion de ce projet commença dès le 10, concurrentement avec celle du décret de réforme. Ce dernier semble avoir absorbé toute l'attention des Pères, qui se contentent sur l'autre de quelques rares réflexions, la plupart approbatives. Seul l'évêque de Veglia avait l'air de regretter qu'on eût si peu retenu des remarques faites par les commissaires et prenait la défense des « messes sèches », lorsqu'elles sont inspirées par la dévotion. P. 932-933. Le vœu le plus intéressant, parce qu'il devait aboutir, fut relatif à la forme du décret. Dès le 10, p. 928, l'archevêque de Grenade souhaitait qu'on le ramenât à « un seul canon général ». Cette idée fut défendue également le lendemain par l'évêque de Ségovie, qui remit à cette fin un modèle, p. 932, dont le décret officiel semble s'être beaucoup inspiré. L'évêque de Veglia proposa, lui aussi, p. 933, un semblable contre-projet. Cependant l'évêque de Fünfkirchen tenait à ce que les canons restassent distincts. P. 935. Mais les avis furent tellement nombreux et concordants en vue d'une simplification plus synthétisée que l'assemblée résolut d'en tenir compte. Le carme Diégo de Léon ne fut pas suivi, quand il demandait, p. 938, de supprimer toute cette question des abus.

En conséquence, le 14 septembre, p. 940, un nouveau texte fut rédigé, qui reçut des approbations à peu près unanimes et devint, à quelques légères modifications près, le décret définitif. Les jours qui suivirent furent occupés par la difficile question du calice, et tout fut enfin terminé pour la xxii^e session, qui devait avoir lieu le 17.

5. La XXII^e session. — Sous la présidence des cinq légats pontificaux, l'archevêque d'Otrante donna lecture du décret, suivi des canons, p. 959-962, et les secrétaires recueillirent le vote individuel des prélats.

Jusqu'en ce moment solennel se manifestèrent les oppositions dont nous avons rencontré la trace tout le cours des débats. L'archevêque de Grenade avait, paraît-il, résolu tout d'abord de ne pas se rendre à la session; mais il y fut mandé d'office par les légats. P. 963, n. 5. A l'appel de son nom, il remit un papier où il s'élevait encore une fois contre le canon 2 relatif à l'ordination des apôtres, et contre la mention introduite au chapitre premier de l'oblation de la cène. Cette même double protestation fut également formulée par les évêques de Veglia et de Ségovie. Les trois évêques d'Orense, d'Ostuni et de Lucques bornèrent leurs réserves au canon 2. Enfin une objection spéciale fut adressée par le seul évêque de Ségovie

au canon 3, qui définit que la messe peut s'appliquer *pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus*. Pareille extension lui paraissait aussi dange-reuse que peu justifiée.

Bonne note fut prise de ces diverses protestations, qui figurent encore aux *Actes* du concile, p. 963-965. Mais le décret, auquel l'immense majorité des Pères était favorable sans restrictions, n'en resta pas moins acquis.

En même temps fut promulgué le décret sur les abus en matière de messe. Texte p. 962-963. Une seule remarque fut formulée à son endroit par l'évêque de Lavello, p. 464, qui demandait qu'on y exprimât formellement le droit pour les évêques d'accorder la permission de l'autel portatif. Il ne fut d'ailleurs pas tenu compte de cette observation et le texte préparé par la commission fut adopté tel quel. Un décret de réforme et un autre destiné à réserver au Souverain Pontife la difficile question du calice achevèrent les travaux de la xxii^e session.

II. DOCTRINE DU DÉCRET. — Autant fut longue la préparation du décret sur le sacrifice de la messe, autant est relativement simple la doctrine dont il contient la définition.

1^o *Partie dogmatique*. — Son premier et principal objet est d'affirmer, à l'encontre du protestantisme, la foi catholique au sacrifice des autels. Ce qui devait amener secondairement quelques explications apolo-gétiques en réponse aux plus graves des critiques adressées à l'Église par les réformateurs.

1. *Protocole*. — Comme dans tous les documents de ce genre, quelques phrases protocolaires tendent à énoncer l'intention qui préside à ce décret.

a) *Prologue*. — Elle ressort en premier lieu des lignes succinctes qui lui servent de préface.

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, presidentibus in ea eisdem Apostolicæ Sedis legatis, ut vetus absoluta atque omni ex parte perfecta de magno eucharistie mysterio in sancta catholica Ecclesia fides atque doctrina retineatur et in sua puritate, prolescat erroribus atque hæresibus, conservetur, de ea quatenus verum et singulare sacrificium est, Spiritu Sancti illustratione edocta, hæc quæ sequuntur docet, declarat et fidelibus populis prædicanda decernit.

Cavallera, *Thesaurus*, n. 1806.

Le saint concile œcumenique et général, régulièrement réuni à Trente dans l'Esprit-Saint, sous la présidence des mêmes légats du Siège Apostolique, pour que l'ancienne foi et doctrine au sujet du grand mystère de l'eucharistie soit retenue au sein de la sainte Église catholique dans toute sa plénitude et son absolue perfection, pour qu'elle y soit maintenue dans sa pureté à l'encontre des erreurs et des hérésies, (la voulant aussi envisager) en tant que véritable et singulier sacrifice, instruit par les lumières de l'Esprit-Saint, enseigne [sur ce point], publie et ordonne de prêcher aux peuples fidèles ce qui suit.

Ce prologue, qui reproduit textuellement le projet du 5 septembre, a surtout pour but de rattacher le présent décret à celui de la xiii^e session. La notion du mystère eucharistique ne serait évidemment pas complète si, après le sacrement, on n'y considérait encore le sacrifice. Sur ce point, en effet, il y a aussi « une foi et une doctrine » qu'il s'agit de maintenir intactes, « des erreurs et des hérésies » auxquelles il importe de barrer le chemin. Le concile se contente ici de cette lointaine allusion à la Réforme. C'est à l'Église qu'il va maintenant s'adresser, au nom du Saint-Esprit dont il détient l'autorité et reçoit les lumières.

Fort de ce mandat surnaturel, le concile se propose d'« enseigner » (*docet*) et de « publier » (*declarat*) ce qu'un chrétien fidèle doit tenir au sujet de l'eucharistie envisagée comme sacrifice. Ces paroles doivent

évidemment être rattachées à ce qui était dit un peu plus haut de la « foi » à garder et des « hérésies » à combattre sur le « mystère de l'eucharistie ». Ainsi la messe est formellement incluse dans ce dépôt divin dont l'Église sait avoir la garde. La nature de cet ob et la teneur des formules employées à son endroit s'accordent à faire du texte qui va suivre une solennelle expression du magistère ecclésiastique. En conséquence, le décret devra servir de norme à la prédication : cette mesure pratique achève d'en indiquer la souveraine valeur.

b) *Canons*. — De ce prologue qui ouvre le décret il faut rapprocher le c. ix qui le termine en introduisant les canons destinés à lui servir de complément.

Quia vero adversus veterem hanc in sacrosancto Evangelio, apostolorum traditionibus sanctorumque Patrum doctrina fundatam fidem hoc tempore multi disseminati sunt errores, multaque a multis docentur atque disputantur, sancta synodus, post multos gravesque his de rebus mature habitos tractatus, unanimi omnium consensu quæ huius purissime fidei sacræque doctrinæ adversantur dammare et a sancta Ecclesia eliminare per subjectos hos canones constituit.

Denzinger-Bannwart, n. 247 ; Cavallera, *Thesaurus*, n. 1095.

Ce texte confirme de tous points l'impression qui résultait déjà du prologue, savoir que les précédents chapitres avaient pour but et pour objet de promulguer la foi de l'Église. Le concile prend même ici la peine d'en rappeler expressément les sources : « Évangile », « traditions des Apôtres » — celle-ci est une addition par rapport au projet du 5 septembre — « doctrine des Pères ». On ne saurait mieux marquer que cet exposé doctrinal sur la messe appartient à la révélation.

Mais cette « foi » est aujourd'hui menacée par une profusion d'erreurs : ce terme plus théologique a été substitué au mot *libelli* qui portait le texte primitif. Le contexte oblige à prendre dans le même sens les « enseignements » et « disputes » dont la mention suit. Il s'agit évidemment là des polémiques soulevées par les adversaires, ainsi que des doctrines disséminées par eux, et non pas du paisible travail des écoles catholiques.

Après en avoir mûrement délibéré, le concile veut opposer quelques canons à celles de ces erreurs qui lui paraissent porter la plus grave atteinte à la foi de l'Église. Comme dans les autres décrets, nous avons ici une série de définitions négatives, qui complètent la doctrine positive des chapitres. Il y a donc lieu de réunir, pour les éclairer l'une par l'autre, ces deux parties solidaires d'un même enseignement.

2. *Réalité du sacrifice eucharistique*. — Tout l'essentiel de la foi catholique sur la messe est indiqué dès le prologue, quand le concile y affirme sa volonté de définir qu'elle est un *verum et singulare sacrificium*.

a) *Exposition de la doctrine catholique*. — A ce dogme fondamental sont consacrés le premier chapitre et les deux premiers canons, c'est-à-dire la partie de beaucoup la plus substantielle du décret.

Sans nul doute pour mieux marquer la place du sacrifice eucharistique dans l'économie de la révélation, le décret débute par quelques lignes de synthèse dogmatique sur les deux grandes phases du culte religieux selon le plan divin. L'ancienne Loi n'avait qu'un

sacerdoce imparfait et qui ne pouvait aboutir à la « consommation ». C'est pourquoi Dieu a voulu lui substituer le sacerdoce du Christ, seul capable de parfaire l'œuvre de notre sanctification. Il s'agit d'embrasser dans toute sa plénitude cette fonction sacerdotale du Sauveur. Une seule vaste phrase, d'une extraordinaire densité, en rappelle, classe et enchaîne les moments successifs.

Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat ut æternam illi redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in cena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visibilis, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur, ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum quæ a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur, sacerdotem secundum ordinem Melchisedec se in æternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit ac sub earundem rerum symbolis apostolis, quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituabat, ut sumerent tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent præcepit per hæc verba : *Hoc facite in meam commemorationem*, uti semper Ecclesia catholica intellexit et docuit.

Denzinger-Bannwart, n. 938 ; Cavallera, n. 1087.

Ainsi donc, bien que notre Dieu et Seigneur dût s'offrir lui-même une seule fois à Dieu son Père par sa mort sur l'autel de la croix, en vue d'y réaliser une rédemption éternelle, cependant, parce que son sacerdoce ne devait pas s'éteindre par la mort, à la dernière cène, la nuit même où il était livré, pour laisser à son épouse bien aimée l'Église, comme le réclame la nature humaine, un sacrifice visible propre à représenter ce sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une fois pour toutes sur la croix, à en prolonger le souvenir jusqu'à la fin des siècles, ainsi qu'à en appliquer la vertu salutaire à la rémission de nos péchés quotidiens, se déclarant lui-même comme prêtre établi pour l'éternité selon l'ordre de Melchisedec, il offrit à Dieu son Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, les distribua sous ces mêmes symboles aux Apôtres qu'il établissait alors comme prêtres du Nouveau Testament, et leur donna, à eux ainsi qu'à leurs successeurs dans le sacerdoce, l'ordre de les offrir par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, comme l'Église catholique l'a toujours compris et enseigné.

Quatre thèmes consécutifs forment la charpente de ce long développement : affirmation du sacrifice unique de la croix, sa perpétuation dans l'Église par un rite visible, première oblation du sacrifice eucharistique à la dernière cène, mission donnée aux apôtres et à leurs successeurs de l'offrir à leur tour. C'est visiblement la messe qui en forme le centre, dont le concile veut exposer ici la signification dogmatique et l'institution historique.

A la base de tout le dogme du salut, il faut placer l'oblation sacerdotale du Christ sur la croix. Pour répondre aux imputations protestantes, le concile ne manque pas de noter en passant, d'après Hebr., ix, 12 et 26, qu'elle devait être unique et son efficacité à jamais définitive. C'est en quelques lignes une ébauche de l'économie rédemptrice sous son aspect de sacrifice expiatoire, comme ailleurs, sess. vi, c. vii, Denzinger-Bannwart, n. 799, le concile l'avait présentée sous son aspect de mérite et de satisfaction.

Bien loin de rester solitaire, le sacrifice de la croix est destiné, selon les plans de Dieu, à se continuer sous une forme rituelle dans la famille chrétienne. De ce fait le concile signale une double raison : raison christologique, pour établir la perpétuité du sacerdoce du Christ sur la terre ; raison ecclésiologique, pour donner à l'Église le sacrifice visible dont notre nature a besoin. A l'occasion de cette dernière sont énumérées les principales fins qui justifient l'institution du sacrifice eucharistique, savoir de « représenter » le sacrifice

unique de la croix, d'en perpétuer le souvenir, d'en appliquer les fruits à nos défaillances de tous les jours.

Il n'est pas inutile d'observer que toute cette philosophie de la messe est orientée vers le sacrifice de la croix, qui reste dans l'Église la seule valeur absolue, celui des autels n'ayant pas d'autre but que d'en raviver la mémoire et d'en monnayer les effets à notre profit. Nous retrouverons cette idée au c. II, qui montre en détail comment le sacrifice de la messe se compose des mêmes éléments que celui de la croix et lui emprunte toute son efficacité.

Le premier acte de cette oblation rituelle remonte à la cène. Malgré les oppositions que l'on a vu se produire au cours des discussions préparatoires et s'affirmer jusqu'à la dernière heure, le concile a voulu maintenir la doctrine traditionnelle sur ce point. « Mais, note très justement Lepin, p. 304-305, eu égard aux réserves et aux hésitations d'un grand nombre, on s'abstient de caractériser l'oblation en question, et l'on se borne à cette mention très simple : que le Christ « à la dernière cène, dans la nuit où il était livré, offrit son corps et son sang, sous les espèces du pain et du vin, à Dieu son Père ». On remarquera que le mot de sacrifice, malgré les instances de quelques Pères, n'y est même pas prononcé; mais le verbe *obtulit* indique très suffisamment la pensée de l'Église à cet égard.

A propos de cette doctrine, on a parlé d'« imbroglio théologique ». F. Chaponnière, art. *Messe*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IX, p. 108, qui ne prend d'ailleurs pas la peine de justifier cette imputation. Sans doute l'auteur pense-t-il à la difficulté classique de comprendre comment la cène pouvait être un sacrifice alors que l'immolation réelle du Christ sur la croix n'avait pas encore eu lieu. Mais il est aisé de concevoir qu'elle en puisse être l'anticipation, comme nos messes actuelles en sont le renouvellement.

Cette objection formaliste une fois résolue, l'affirmation conciliaire sur le caractère sacrificiel de la cène est absolument normale. Du moment que l'offrande du pain et du vin par le ministère de l'Église constitue un sacrifice, l'analogie de la foi n'exige-t-elle pas de reconnaître le même caractère à l'acte par lequel le Christ a lui-même inauguré ce rite? C'est pourquoi le concile a voulu que la chaîne des oblations eucharistiques fut expressément soudée à ce tout premier anneau.

Un léger détail de rédaction distingue ici le texte définitif de celui qui fut présenté le 5 septembre. Celui-ci disait, p. 909 : *ut se sacerdotem secundum ordinem Melchisedec in æternum constitutum ostenderet* et, par là, semblait faire entrer cette intention de réaliser le sacerdoce typique de Melchisédec dans les fins primaires de l'institution eucharistique. Au lieu de trancher ainsi la question de droit, le texte actuel se contente d'exprimer un fait : *sacerdotem secundum ordinem Melchisedec se... declarans*. Sans doute les auteurs du décret se sont-ils souvenus des discussions qui avaient eu lieu sur ce point en 1552, voir col. 1115, bien que personne ne semble les avoir réveillées au cours des dernières délibérations.

Ce que le Christ a fait, il a donné aux siens mandat de le refaire en son nom. Voilà pourquoi, à l'adresse probablement des réformateurs qui voulaient confondre les deux, le concile tient à séparer la communion des apôtres de l'ordre qui leur est intimé par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*. Par où le renouvellement de la cène devait manifestement avoir le caractère d'oblation sacrificielle qu'il lui avait lui-même conféré. En raison de son importance, cette institution du sacrifice eucharistique est expres-

sément appuyée, après l'Écriture, sur l'autorité de l'Église, qui « l'a toujours ainsi compris et enseigné », sans autre précision d'ailleurs que ce rappel indéterminé.

Mais comment pourrait-il en être ainsi sans que les apôtres aient en même temps reçu la dignité sacerdotale, qui est indispensable pour offrir un sacrifice? C'est sans nul doute cette logique qui a fait introduire ici l'ordination des apôtres et imposé au concile l'obligation de l'y maintenir, ainsi qu'au canon 2, en dépit des protestations tenaces que nous avons vu se produire à ce sujet. Ainsi le texte de l'institution eucharistique : *Hoc facite in meam commemorationem* est officiellement interprété comme signifiant à la fois l'origine du sacrifice et du sacerdoce chrétiens.

Cet exposé fondamental est suivi d'une phrase qui reprend la synthèse dogmatique esquissée au début, et montre comment cette institution du Christ réalise l'harmonie des deux Testaments.

Nam, celebrato veteris Pascha, quod in memoriam exitus de Ægypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem.

En effet, après avoir célébré le Pâque ancienne, que la multitude des enfants d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Égypte, il a institué la Pâque nouvelle, savoir sa propre personne qui devait être immolée sous des signes visibles par l'Église au moyen des prêtres en mémoire de son passage de ce monde au Père.

Saint Paul avait présenté le sacrifice de la croix, I Cor., v, 7, comme la Pâque du chrétien : logiquement le concile de Trente étend ce même caractère au sacrifice de la messe qui en est le renouvellement. Mais ce qui fait le prix de ce texte, c'est moins l'indication de ce symbolisme pascal que celle des éléments du sacrifice eucharistique, ramassés là en quelques mots sobres et pleins. « Ce que contient l'exposé doctrinal, note Lepin, p. 330, c'est moins une définition qu'une description du sacrifice de la messe. » A tout le moins cette « description » est-elle remarquablement complète.

Dans la langue religieuse, sacrifice est synonyme d'immolation. Mais ce qui caractérise le sacrifice chrétien, c'est que la matière en est la personne même du Christ (*seipsum... immolandum*) « sous les signes visibles » du sacrement : ce dernier trait fut très heureusement ajouté au texte du 5 septembre. Encore faut-il que cette mystique réalité devienne nôtre : c'est pourquoi l'immolation eucharistique se fait, non pas seulement « au nom de l'Église », Lepin, p. 329, mais « par l'Église » (*ab Ecclesia*), qui se sert pour cela du ministère des prêtres (*per sacerdotes*). Difficilement sans doute trouverait-on autre part, pour exprimer la nature essentielle de la messe, une formule de si haute et si pure teneur.

Une fois la vérité du sacrifice de la messe ainsi rattachée à ses sources dogmatiques par l'institution du Christ, le concile en rappelle brièvement quelques autres fondements scripturaires, savoir l'oracle de Malachie, I, 11, et le témoignage de saint Paul dans I Cor., x, 21. De ce dernier texte le projet du 5 septembre, p. 910, disait seulement : *innuit*. Pour faire droit aux réclamations de quelques Pères, notamment du cardinal Madruzzo, p. 912, cette affirmation trop timide fut renforcée de l'adverbe : *non obscure*. Enfin le concile, suivant une exégèse reçue, met la messe en rapport avec les sacrifices anciens, pour dire qu'elle en est la « consommation », parce qu'elle renferme tous les « biens » — ce mot est une addition de la dernière heure — dont ceux-ci contenaient la figure. Il ne s'agit d'ailleurs là que de rappeler des thèmes ou textes traditionnels, sans que le concile prétende

par là les adopter ou les interpréter officiellement.

b) *Condamnation des erreurs protestantes.* — A la doctrine ainsi déduite en toute sérénité il ne restait plus qu'à joindre la condamnation des erreurs qui la menacent : c'est l'objet des deux premiers canons.

Can. 1. Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, A.S.

Denzinger - Bannwart, n. 948 ; Cavallera, n. 1096.

Si quelqu'un dit que dans la messe n'est pas offert à Dieu un vrai et propre sacrifice, ou que être offert ne signifie pas autre chose que le fait pour le Christ de nous être donné en nourriture, qu'il soit anathème.

La première phrase de ce canon ne fait que dégager la doctrine diffuse dans le chapitre, en affirmant qu'il y a ici un « sacrifice véritable et proprement dit ». Formule très suffisante pour exclure la notion d'un sacrifice métaphorique, *translato nomine sacrificium*, qui figurait encore nommément dans le projet du 6 août, p. 754, mais a disparu des rédactions subséquentes. En revanche, là où ce texte disait formellement : *missam esse sacrificium*, le concile a substitué l'expression plus réservée : *in missa offerri... sacrificium*, reprise, intentionnellement sans nul doute, du projet rédigé en 1552. Theiner, t. 1, p. 646. C'est évidemment la même doctrine, mais avec une nuance de subtilité qui a probablement sa source dans la diversité des éléments dont se compose la messe. Le concile n'a pas voulu dire que tout cet ensemble de prières et de gestes liturgiques est un *verum et proprium sacrificium* : il suffit à l'Église que ce « vrai et propre sacrifice » y soit contenu, sans qu'il soit besoin de savoir au juste en quel endroit et même avec la certitude que ce n'est pas partout. On entendra dans le même sens le *missæ sacrificium* dont il est question aux canons 3 et 4.

A cet énoncé du dogme catholique essentiel le concile joint la réprobation expresse de l'erreur protestante qui consistait à équiper sans plus le concept de sacrifice à celui de communion : ce qui était une manière d'annuler pratiquement celui-là. Cette phrase du canon se rattache à la partie du c. 1 qui marque la communion des apôtres à la cène, et le précepte de la renouveler au nom du Christ comme deux actes distincts et successifs.

Du sacrifice qu'affirme le canon 1, le suivant précise l'origine :

Can. 2. Si quis dixerit illis verbis : *Hoc facite in meam commemorationem* Christum non instituisset apostolos sacerdotes, aut non ordinasset ut ipsi alique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, A.S.

Denzinger - Bannwart, n. 949 ; Cavallera, n. 1096.

Si quelqu'un dit que, par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, le Christ n'a pas institué ses apôtres prêtres, ou n'a pas disposé qu'eux-mêmes et les autres prêtres offrent son corps et son sang, qu'il soit anathème.

Ce canon avait essentiellement pour but de condamner les protestants, qui déniaient à cette parole du Christ toute signification à l'égard du sacerdoce et du sacrifice futurs. On le voit par l'art. 3 proposé aux théologiens de 1551, Theiner, t. 1, p. 602, et par la question III soumise à ceux de 1562. Ehses, p. 719. Mais le projet du 6 août, *ibid.*, p. 754, ne portait pas la phrase : *instituisset apostolos sacerdotes*, qui fut seulement introduite dans celui du 5 septembre, alors can. 3, p. 911. Elle était évidemment appelée par la logique, puisqu'on enseignait que « les apôtres et les autres prêtres », *apostoli et alii sacerdotes*, can. 4, p. 754, avaient reçu à ce moment-là le pouvoir d'offrir le corps du Christ. Quelques Pères cependant, comme on l'a vu, ne croyaient pas opportun de trancher ainsi en passant une question qu'ils croyaient controversée. Le concile passa outre à leurs scrupules et maintint dans le canon 2, aussi bien que dans le c. 1, le fait de

l'ordination des apôtres à la cène, qui était indispensable pour sauvegarder la corrélation du sacerdoce et du sacrifice.

Dans le projet du 5 septembre, l'ordre de nos canons 2 et 3 était interverti. A la dernière minute, on fit passer du troisième au second rang celui qui visait l'institution du sacrifice eucharistique, de manière à ce qu'il fût à la suite immédiate du canon 1^{er} qui en affirme la réalité. Ce détail de distribution révèle le souci de faire cadrer l'ordre des canons avec celui des chapitres. Un avantage logique en est résulté par surcroît : celui de mieux grouper les enseignements de l'Église sur la vérité du sacrifice de la messe, qui forme ainsi très nettement l'unique objet de cette première section.

3. *Nature du sacrifice eucharistique.* — Suivant l'adage : *operatio sequitur esse*, l'efficacité du sacrifice de la messe dépend tout à la fois de sa nature en même temps qu'elle contribue à l'éclairer. C'est pourquoi ces deux thèmes se mêlent un peu au cours du c. II, où il n'est pourtant pas impossible de les distinguer.

Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur qui in ara crucis semel seipsum cruento obtulit, docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse... Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.

Denzinger - Bannwart, n. 910 ; Cavallera, n. 1088.

Et parce que, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, ce même Christ est contenu et immolé d'une manière non sanglante, qui s'est offert lui-même une seule fois sur l'autel de la croix d'une manière sanglante, le saint concile enseigne que ce sacrifice est véritablement propitiatoire... C'est, en effet, une seule et même hostie, et le même l'offre maintenant par le ministère des prêtres qui s'offrit alors lui-même sur la croix, la seule différence étant dans la manière de l'offrir.

Comme on le voit, le but du concile est ici d'établir le caractère propitiatoire de la messe. Mais, pour en justifier l'affirmation, il est conduit à l'encadrer de prémisses dogmatiques sur la nature de ce sacrifice, dont son efficacité est ensuite la conséquence. Ce thème était déjà touché au chapitre précédent, où l'on voit que le Christ, « après s'être offert lui-même une seule fois, par sa mort, sur l'autel de la croix », offre ensuite à Dieu le Père « son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin », ordonnant à ses apôtres d'en faire autant, de sorte que la nouvelle Pâque, c'est « lui-même immolé par l'Église sous des signes visibles grâce au ministère des prêtres ». Mais ces données sont ici reprises en vue de les mieux préciser.

L'idée dominante est d'affirmer l'absolue identité du sacrifice de la messe et du sacrifice de la croix. En effet, « le même Christ y est contenu » et le concile d'ajouter un peu plus loin, en reprenant les éléments constitutifs du sacrifice, qu'il y a dans les deux la même hostie, *una eademque hostia*, et le même prêtre, *idem offerens*. Toute la différence est dans les modalités accidentelles, dont deux sont spécialement relevées : le sacrifice de la croix fut sanglant, tandis que celui de la messe ne l'est plus ; là c'est le Christ qui s'offrit en personne, au lieu qu'il s'offre ici « par le ministère des prêtres ». Ce disant, le concile ne faisait que reproduire les principes élémentaires de la foi traditionnelle.

En vain y chercherait-on après cela le moindre essai de spéculation systématique. L'histoire établit que les théories futures sur l'essence du sacrifice de la messe n'existaient pas encore et le concile, en tout cas, a eu bien garde d'incorporer les ébauches qui en purent se produire dans son sein. Sans doute y est-il parlé

d'hostie, d'immolation et d'oblation. Mais ces termes, que leur alternance a d'ailleurs tout l'air de rendre synonymes ou du moins équivalents, n'y prennent nulle part une précision technique et ne veulent exprimer que l'idée générale de sacrifice. Le fait est bien reconnu par F. Kattenbusch, art. *Messe*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XII, p. 690. Aucune école n'a donc le droit de s'en prévaloir exclusivement.

« Cette description [du sacrifice de la messe] est faite des éléments que la tradition et la spéculation théologique ont le plus constamment reconnus comme constitutifs de ce sacrifice. » Et si l'on demande « ce qui fait la vérité de ce sacrifice », le concile s'en tient à des données communes aussi incontestables qu'incontestées. « C'est d'abord la présence réelle du Christ, prêtre et victime sur l'autel eucharistique comme sur la croix. C'est ensuite son oblation, faite actuellement à Dieu le Père par les prêtres, et par lui-même en la personne des prêtres, lesquels sont à la fois les ministres de l'Eglise et les siens. C'est enfin son immolation, également actuelle, mais... immolation « non sanglante », donc simple figure, rappelant l'immolation réelle qui a été restreinte à la croix. Qu'est-ce à dire? sinon que le sacrifice de la messe est essentiellement dans l'oblation qui se fait du Christ, rendu présent dans l'eucharistie par la consécration, avec commémoraison sensible de l'immolation sanglante du Calvaire. » Lepin, p. 330-331.

Sur la nature du sacrifice de la messe, le concile de Trente ne dépasse pas, en somme, les lignes fondamentales du dogme catholique. Elles dominent encore aujourd'hui, et sans doute faudrait-il ajouter qu'elles jugent les systèmes qui s'efforcent de l'interpréter.

4. *Valeur du sacrifice eucharistique.* — Il reste maintenant à suivre la doctrine conciliaire sur la valeur de la messe, dont les explications précédentes n'avaient pour but que d'indiquer la raison. Elle se résume en un seul mot : c'est que le sacrifice eucharistique est « vraiment propitiatoire ».

D'après nos concepts habituels, on aurait pu croire cette précision superflue : qui dit sacrifice ne dit-il pas en même temps propitiation ? Le concile ne s'est pas arrêté à ces considérations de pure théorie. Car il avait devant les yeux les protestants, qui acceptaient assez volontiers, à l'exemple de Luther, d'appliquer à la messe le terme de sacrifice, mais au sens large d'action de grâces ou de mémorial du sacrifice de la croix, réservant à ce dernier la note caractéristique de propitiation. La première partie du canon 3 vise nommément ces erreurs :

Si quis dixerit missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut namque commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium,...

A. S.
Denzinger-Bannwart, n. 950 ; Cavallera, n. 1096.

Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement [un sacrifice] de louange et d'action de grâces ou une simple commémoraison du sacrifice accompli sur la croix, et non pas [un sacrifice] propitiatoire,.... qu'il soit anathème.

Bien entendu, il n'est pas question de refuser à la messe ces finalités secondaires ; mais l'Eglise tient qu'on ne doit pas s'en contenter et que, précisément parce que la messe est le sacrifice même de la croix renouvelé d'une manière non sanglante, elle possède le même efficacité propitiatoire que celui-ci.

« C'est sans doute à dessein que le terme de propitiation a été choisi, de préférence à celui d'expiation. Qui dit « expiation » paraît évoquer l'idée de souffrance et d'immolation actuelle. L'effet de propitiation peut, au contraire, plus facilement s'entendre d'un sacrifice qui, par sa valeur propre et par le simple rappel d'une immolation expiatoire déjà réalisée, est apte à plaire à Dieu et à le rendre propice. » Lepin, p. 328.

Toujours est-il que ce terme a paru mériter quelque explication.

C'est l'objet de la partie centrale du c. II, que nous avons dû réserver pour en suivre d'abord la doctrine générale sur la notion du sacrifice eucharistique.

... Docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse per ipsumque fieri ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac penitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Huius quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum penitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit.

Denzinger-Bannwart, n. 940 ; Cavallera, n. 1088.

... Le saint concile enseigne que ce sacrifice [de la messe] est vraiment propitiatoire et que par lui il se fait que, si avec un cœur sincère et une foi droite, avec crainte et respect, contrits et pénitents, nous nous approchons de Dieu, nous obtenons miséricorde et recevons le secours de la grâce en temps opportun. Car, apaisé par cette oblation, le Seigneur, en nous accordant la grâce et le don de la pénitence, nous remet nos crimes et nos péchés, même les plus grands.

On voit ici dans quelles conditions s'exerce la valeur propitiatoire de la messe. Il en est de subjectives : le concile tient à marquer, que loin d'être en quelque sorte automatique, elle réclame nos bonnes dispositions morales et religieuses. Mais il a soin d'en préciser aussi les conditions objectives : la messe peut bien aboutir à la rémission des péchés, fussent-ils les plus graves — ce qui n'est pas autre chose qu'une explication détaillée de sa valeur expiatoire — mais par un intermédiaire, savoir « la grâce et le don de la pénitence ». Cette incise, qui manquait encore dans le texte du 5 septembre, y fut introduite au dernier moment. Elle a pour but de sauvegarder l'économie normale de la justification, par rapport à laquelle la messe ne peut intervenir, un peu comme la prière, qu'à titre de cause éloignée.

Ce disant, d'après Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, 4^e édit., p. 704, le concile n'aurait fait au sacrifice de la messe qu'une « place très modeste », pour ne pas compromettre le rôle prépondérant du baptême et de la pénitence qu'il ne pouvait abandonner. En effet, ces deux sacrements sont les seuls moyens de pardon dont l'Eglise dispose et jamais l'idée ne lui est venue que la messe pût leur faire concurrence. Il ne s'agit pas là de réduire celle-ci à un rang effacé, comme en désespoir de cause, mais de consacrer le seul que la foi chrétienne puisse et veuille lui reconnaître.

Encore est-il que la doctrine conciliaire, au jugement du même auteur, *ibid.*, p. 704-705, serait contradictoire, puisque la messe, qui, d'après le c. I, a pour but « la rémission des péchés quotidiens », est ici donnée comme un sacrifice propitiatoire qui peut effacer même les *crimina et peccata ingentia*. La contradiction apparaît imaginaire si l'on prend garde que le c. I a pour but de justifier l'institution du sacrifice eucharistique comme continuation de celui de la croix. Seul celui-ci est proprement rédempteur : la messe ne fait qu'en appliquer les fruits à la rémission des fautes dont la croix nous a mérité le pardon. Dire que ces fautes sont « quotidiennes » n'est pas laisser entendre qu'elles sont nécessairement légères, mais bien qu'elles se reproduisent fréquemment malgré la grâce initiale de la rédemption. Grandes ou petites, le c. II précise que la messe peut contribuer à nous en obtenir la rémission par les grâces actuelles dont elle est la source.

Même ainsi entendue, cette valeur propitiatoire du sacrifice eucharistique pourrait avoir l'air de porter atteinte à la valeur absolue du sacrifice de la croix. C'était du moins l'accusation des protestants : le concile l'écarte d'un seul mot rapide, en rappelant

que la messe, loin de nuire à la croix, tient d'elle toute son efficacité :

Cujus quidem oblationis cruentæ, inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur. Tantum abest ut illi per hanc quovis modo derogetur.

De cette oblation sanglante, dis-je, nous recevons en abondance les fruits au moyen de l'oblation non sanglante. Tant s'en faut que celle-ci fasse en aucune façon tort à celle-là.

À cette partie du chapitre se rattache le canon 4, Denzinger-Bannwart, n. 951, et Cavallera, n. 1096, où est condamnée l'erreur des protestants, qui affectent de voir dans le sacrifice de la messe « un blasphème contre le très saint sacrifice accompli par le Christ sur la croix » ou un moyen de lui porter dommage. Mais ici le concile ne se restreint plus aux fruits de la messe et n'indique pas le lien intime qui la relie au sacrifice du Calvaire. Le canon n'ajoute rien à la doctrine du chapitre : il demande, au contraire, à être expliqué et commenté par elle.

Il ne restait plus au concile qu'à énoncer les principaux effets du sacrifice de la messe. Une seule phrase, dont les éléments remontent jusqu'au premier questionnaire de 1551, Theiner, t. I, p. 602, affirme qu'il est applicable « aux péchés, peines, satisfactions ou autres nécessités des vivants » et pareillement profitable aux défunts. La même doctrine est reprise, à peu près dans les mêmes termes, à la fin du canon 3, Denzinger-Bannwart, n. 950, et Cavallera, n. 1096, qui la fait précéder de quelques mots — ramenés ici du canon 1, où ils figuraient dans le texte de septembre — pour dire, à l'encontre des protestants, que l'oblation eucharistique ne profite pas « uniquement à celui qui la reçoit par la communion ». Pour le commentaire, voir FRUITS DE LA MESSE, t. VI, col. 933-936.

Du moment que la messe est un véritable sacrifice, l'Église ne pouvait pas ne pas lui reconnaître, toujours par application du sacrifice de la croix, cette valeur propitiatoire qui est le principal bienfait que l'humanité religieuse ait cherché dans cette institution, et la communion des saints prescrivait d'en étendre le profit aux morts non moins qu'aux vivants.

5. *Modalités du sacrifice eucharistique.* — Tant de calomnies avaient été déversées par les protestants sur la doctrine catholique de la messe, et la manière dont elle était pratiquée par l'Église que le concile a voulu redresser tout au moins les principales. À cette apologétique sont consacrés les c. III-VIII et les canons 5-9 du décret. Denzinger-Bannwart, n. 941-946, 952-956; Cavallera, *Thesaurus*, n. 1089-1094, 1096.

a) *Messes en l'honneur des saints.* — Si « l'Église a coutume de célébrer parfois quelques messes en l'honneur et mémoire des saints, elle enseigne que ce n'est pourtant pas à eux que le sacrifice est offert, mais à Dieu seul qui les a couronnés » (c. III).

Le canon 5 ajoute que ces messes ont pour but, en même temps que d'honorer les saints, d'« obtenir leur intercession auprès de Dieu ». C'est pourquoi l'anathème est lancé contre qui traiterait cette pratique d'« imposture ». Il n'est pas douteux, en effet, que la doctrine catholique et la liturgie qui en est l'expression n'excluent jusqu'à la possibilité de cette idolâtrie dont se scandalisent les protestants. Le chapitre primitif disait en outre que, par cet hommage, l'Église entend recommander les saints à notre imitation. Ces mots ont été supprimés, sans doute comme n'étant pas *ad rem*.

b) *Canon de la messe.* — Non contents de s'attaquer au sacrifice eucharistique en général, les réformateurs avaient criblé de leurs critiques le canon de la messe, et n'y voulaient voir qu'un tissu d'erreurs et d'impie-

tés. C'est pourquoi le concile en prend tout spécialement la défense (c. IV).

S'il a été institué par l'Église — le complément chronologique « depuis plusieurs siècles » est une addition au texte du 5 septembre — c'est pour assurer la digne célébration de cet auguste sacrifice. Non seulement il est « pur de toute erreur », mais il respire la sainteté et la piété. Alors que le projet primitif s'arrêtait là, le texte actuel continue pour justifier son assertion : « Il se compose, en effet, soit des paroles mêmes du Seigneur, soit de traditions apostoliques et de pieuses institutions des souverains pontifes. » En conséquence, le canon 6 frappe d'anathème ceux qui, sous prétexte qu'il contiendrait des erreurs — le projet du 6 août portait : *erroribus scatere*, qui fut adouci, dans celui du 5 septembre, en *errores continere* — en réclament l'abrogation.

c) *Cérémonies de la messe.* — Plus encore que le canon, les cérémonies de la liturgie catholique avaient le don de provoquer les sarcasmes de la Réforme. Là-contre le concile en montre le bien fondé dans « la nature humaine, qui a besoin de secours extérieurs pour s'élever à la méditation des choses divines » (c. V). C'est pourquoi il se plaît à en faire remonter l'origine jusqu'à « l'enseignement et à la tradition des apôtres ». L'Église y reste fidèle pour rehausser la majesté du saint sacrifice et, par ces signes visibles, exciter les âmes à la contemplation des sublimes réalités qu'il contient. D'où l'anathème porté au canon 7 contre la formule de Luther qui dénonçait, dans tous ces gestes et pratiques, *irritabula impietatis magis quam officia pietatis*. À quoi il faut joindre la première proposition du canon 9, qui interdit de « condamner le rite de l'Église romaine en vertu duquel une partie du canon et les paroles de la consécration doivent se dire à voix basse ». L'Église ne pouvait que défendre les prescriptions liturgiques que l'usage avait fini par consacrer.

d) *Messes privées.* — Luther, on le sait, était tout d'abord parti en guerre contre les messes privées. Depuis, la Réforme officielle affectait de s'opposer uniquement à cet usage, au nom de la tradition primitive et des fins du sacrifice qui exigeraient la communion des fidèles. Le concile s'explique à ce sujet au c. VI.

On souhaiterait certes que tous les assistants communiasent à chaque messe. *Non solum spirituali affectu sed sacramentali etiam eucharistiæ perceptione* est une précision significative, ajoutée au premier projet, en vue de dissiper toutes les équivoques sur le rôle normal de la communion dans l'ensemble du sacrifice chrétien. Mais les messes où le prêtre est seul à communier, loin d'être condamnables, méritent, au contraire, toute approbation. Car, au lieu d'être des « messes privées », *illæ quoque missæ vere communes censeri debent*. Deux circonstances leur assurent ce caractère, savoir la communion spirituelle du peuple et le rôle du ministre, qui sacrifie, non pas en son nom seul, mais au nom de tous. Il y a donc lieu de condamner (can. 8) ceux qui les tiennent pour « illicites » et prétendent les supprimer.

De cet enseignement on retiendra l'insistance que met l'Église à unir le sacrifice et la communion dans l'économie de son culte aussi bien que de sa foi. C'est évidemment sur les mêmes règles que les fidèles doivent modeler leur dévotion.

e) *Mélange d'eau dans le vin du sacrifice.* — Au c. VII, le concile rappelle que l'Église ordonne aux prêtres de mêler un peu d'eau au vin du calice. Cette pratique était déjà longuement justifiée dans le décret aux Arméniens, Denzinger-Bannwart, n. 698 : les Pères de Trente en résument les arguments, mais

sans recourir à l'autorité des *Fausse Décrétales*. L'intention de l'Église est de rester par là fidèle à ce qu'on croit être l'exemple du Seigneur; puis de commémorer le symbolisme de l'eau qui jaillit de son côté avec le sang sous la lance du soldat, Joan., xix, 14; enfin d'affirmer l'union des fidèles du Christ, en vertu du symbolisme des eaux énoncé dans Apoc., xvii, 1 et 15. Dans le canon 9, la dernière phrase condamne ceux qui désavoueraient cette pratique « comme contraire à l'institution du Christ ».

f) *Langue de la messe.* — Enfin le c. viii règle la question alors brûlante de la langue liturgique. « Bien que la messe contienne de grands enseignements pour le peuple fidèle, il n'a pas paru expédient aux Pères qu'elle fût célébrée couramment en langue vulgaire. » Le concile réserve d'ailleurs expressément à cet égard les anciens rites qui ont reçu l'approbation de l'Église romaine. Pour répondre aux besoins des fidèles — et cette préoccupation se comprend d'elle-même, sans qu'il soit besoin d'y voir, avec Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. iii, 4^e édit., p. 705, « une certaine influence de la Réforme » — il impose aux pasteurs d'âmes l'obligation de lire et d'expliquer de temps en temps, « surtout aux dimanches et fêtes », l'une ou l'autre des prières liturgiques.

Après avoir ainsi réglé la question pratique, le concile, au canon 9, porte l'anathème contre quiconque dirait que « la messe doit être célébrée uniquement en langue vulgaire ». Pareille assertion serait, en effet, un intolérable désaveu infligé à sa conduite séculaire.

Cette justification de la discipline et de la liturgie catholiques complètent la synthèse doctrinale contenue dans les deux premiers chapitres du décret. En une matière qui touche de si près à l'ordre de la vie réelle et où la Réforme multipliait les insinuations et les attaques, le concile de Trente a mis le même soin à exposer la doctrine de l'Église, et à montrer que sa pratique officielle n'avait rien qui autorisât le reproche d'oublier ou de ternir la foi dont elle fait profession.

2^e *Partie disciplinaire.* — En même temps que cette constitution dogmatique, le concile publiait un *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missarum*. Texte dans Ehse, p. 962-963. C'était l'aboutissement de l'enquête menée sur ces « abus » dont la Réforme faisait tant d'état, et contre lesquels l'Église n'avait pas moins à cœur de se prémunir.

1. *Prologue.* — Quelques phrases préliminaires énoncent les principes dont le concile entend s'inspirer. A la sublimité de la foi catholique doit évidemment répondre une religion en conséquence.

Quanta cura adhibenda sit ut sacrosanctum missæ sacrificium omni religionis cultu ac veneratione celebretur, quivis facile existimare poterit qui cogitavit maledictum in sacris litteris cum vocari qui facit opus Dei negligenter (Jer., XLVIII, 10). Quod si necessario fatemur nullum aliud opus adeo sanctum ac divinum a Christi fidelibus tractari posse quam hoc tremendum mysterium, quo vivit et per hunc qua Deo Patri reconciliati sumus in altari per sacerdotes quodque inanolatur, satis etiam apparet omnem operam et diligentiam in eo ponendam esse ut quam maxima fieri potest interior cordis munditia et puritate atque exte-

riel devotionis ac pietatis specie peragatur. rioris devotionis ac pietatis specie peragatur.

gence à ce qu'elle soit accomplie avec le maximum de pureté et de pureté intérieures dans le cœur et de dévotion extérieure et de piété au dehors.

Mais force est bien de reconnaître que cet idéal ne fut pas toujours réalisé et que des désordres se sont introduits qui ne conviennent pas à la dignité d'un si auguste sacrifice. A ces maux le concile veut énergiquement porter remède.

Ut et debitum honor et cultus ad Dei gloriam et fidelis populi ædificationem restitueretur, decernit sancta synodus ut ordinarii locorum episcopi ea omnia prohibere atque e medio tollere sedulo curent ac teneantur, quæ vel avaritia, idolorum servitus, vel irreverentia, quæ ab impietate vix sejuncta esse potest, vel superstitione, veræ pietatis falsa imitatrix, induxit.

En vue de rendre à Dieu l'honneur et le culte qui lui sont dus pour sa gloire et pour l'édification du peuple fidèle, le saint concile décrète que les évêques ordinaires des lieux aient soigneusement cure et soient tenus d'interdire et de faire disparaître tout ce que l'avarice, qui est le service des idoles, ou l'irrévérence, qui est, à peine séparable de l'impiété, ou la superstition, qui est la fausse imitatrice de la vraie piété, ont introduit.

Le concile compte donc sur la vigilance des Ordinaires immédiatement responsables. Ils sont avertis et sommés de prendre les mesures nécessaires pour rétablir le culte de Dieu dans sa pureté, en corrigeant tous les désordres qui peuvent lui porter atteinte. Les dispositions qui vont suivre ne veulent être que des directives données aux évêques dans l'œuvre qui leur incombe, et en vue de laquelle le concile ne prétend que les stimuler.

2. *Dispositif.* — Suivant le plan logique proposé, le 11 septembre, par l'évêque de Ségovie, Martin Perez de Ayala, les abus dénoncés par le concile sont ramenés à trois chefs principaux : avarice, irrévérence, superstition, dont chacun reçoit ensuite un bref développement. Car il s'agit ici de suggestions plutôt que de longues énumérations qui ne sauraient être complètes.

Au titre de l'avarice, on interdira les salaires et pactes de toutes sortes exigés *pro missis novis celebrandis*. Il résulte du travail fourni par les commissaires, p. 918 et 922, que le concile entend prohiber ici un abus très spécial, savoir la coutume qu'avaient certains évêques et chapitres, de prélever une espèce d'impôt sur les premières messes. De même il faut arrêter ces demandes trop instantes d'honoraires, qui finissent par être *exactiones potius quam postulationes*, et, d'une manière générale, tout ce qui sentirait la simonie ou l'amour excessif de l'argent.

Pour éviter l'irrévérence, on n'autorisera pas à célébrer les prêtres vagabonds et inconnus; on ne laissera pas servir à l'autel ou assister au saint sacrifice les pécheurs publics et notoires. Les prêtres ne pourront pas célébrer dans les maisons particulières, mais seulement dans les locaux désignés par les Ordinaires et visités par eux. Encore devront-ils attendre auparavant que l'assistance ait manifesté le recueillement et la piété convenables. On évitera dans les églises les musiques ou chants lascifs, les actions profanes de toutes sortes, les entretiens inutiles, les promenades, les bruits et les clameurs. Car la « maison de Dieu » doit toujours être et paraître une « maison de prières ».

En vue de couper court à la superstition, des mesures seront prises, avec sanctions à l'appui, pour que les prêtres ne célèbrent qu'aux heures voulues et n'introduisent pas dans la messe d'autres cérémonies et prières que celles qui sont approuvées par l'Église. On

écartera donc le déplorable usage des messes ou des cierges en nombre fixe, en ayant soin d'enseigner au peuple quel est et d'où provient le fruit du saint sacrifice. Les fidèles seront également avertis d'aller souvent à leur paroisse, au moins les jours de dimanche et de fêtes.

Ces dispositions se terminent par une clause juridique qui en indique à nouveau le sens, et donne aux évêques pleins pouvoirs pour y ajouter toutes celles qu'il jugeront utiles :

Hæc igitur omnia, quæ summatione enumerata sunt, omnibus locorum Ordinariis ita proponuntur ut non solum ea ipsa, sed quæcumque alia huc pertinere visa fuerint, ipsi pro data sibi a sacrosancta synodo potestate ac etiam ut delegati Sedis Apostolicæ prohibeant, mandent, corrigant, statuatur atque ad ea inviolate servanda censuris ecclesiasticis aliisque poenis, quæ illorum arbitrio constituentur, fidelem populum compellant. Non obstantibus privilegiis, exemptionibus, appellationibus et consuetudinibus quibuscumque.

Toutes les mesures qui viennent d'être ici sommairement énumérées sont proposées aux Ordinaires respectifs de telle sorte que, non seulement pour elles mais pour toutes celles qui leur paraîtront tendre à la même fin, en vertu du pouvoir qui leur est accordé par le saint concile et aussi comme délégués du Siège apostolique, ils puissent interdire, ordonner, corriger, décider et, pour les faire observer inviolablement, porter des censures ou autres peines ecclésiastiques à leur discrétion en vue d'y contraindre le peuple fidèle. Ce nonobstant tous privilèges, exemptions, appels et coutumes, quels qu'ils soient.

Si, par le détail des mesures qu'elle prend ou autorise à prendre, cette partie pratique de la xxii^e session intéresse l'histoire des institutions et du droit, on voit aussi combien elle est étroitement coordonnée à la partie doctrinale, puisqu'il ne s'agit dans celle-là que d'assurer au sacrifice eucharistique, proclamé comme un dogme de l'Eglise par celle-ci, le respect qui lui est dû. Tout en ayant l'air de ne s'en prendre qu'à des abus, c'est à la doctrine même de la messe que la Réforme s'était attaquée. Après avoir tout d'abord, comme il convenait, donné à sa foi traditionnelle le rempart d'une définition contre ses ennemis du dehors, l'Eglise a pris également soin de la protéger contre les désordres qui pouvaient la menacer du dedans.

3^e Portée de l'œuvre conciliaire. — Malgré l'œuvre de loyale réforme que le concile de Trente s'est préoccupé d'accomplir, on ne pouvait s'attendre à ce que son effort eût raison des préjugés que la passion polémique de ses adversaires avaient élevés à la hauteur d'un dogme. C'est pourquoi, aussi bien que dans la Confession d'Augsborg, le *papisticum missæ sacrificium* est réprouvé dans la Formule de Concorde (1578). *Epitome*, vii, 2, dans J.-T. Müller, *Die symbol. Bücher*, p. 542. Cf. *Sol. decl.*, vii, 109, *ibid.*, p. 671 : *Reprobamus et damnatum etiam omnes alios pontificios abusos hujus sacramenti, imprimis vero abominationem sacrificii missæ pro vivis et defunctis.*

C'est pourquoi les controversistes postérieurs n'ont pas cessé de reprendre les vieux griefs de Luther contre la messe catholique. Voir par exemple Chemnitz, *Examen conc. Trid.*, pars II^a, édit. de Genève, 1641, p. 332-369, qui suit pas à pas le décret de la xxii^e session pour établir la *pontificiæ missæ abominatio* ; J. Gehrard, *Confessio catholica*, l. II, pars II^a, a. xv, édit. de Francfort, 1679, p. 1200-1250. Si les célèbres *Loci theologici* de celui-ci n'ont rien sur la messe, leur dernier éditeur, J. Fr. Cotta, a eu bien soin de combler cette lacune. Voir *Loc. theol.*, t. x, Tubingue, 1770, Suppl., p. 446-459. En regard de ces diverses attaques, le meilleur spécimen de la controverse catholique est encore constitué par les deux livres de Bellarmin, *De sacrificio missæ*, dans *Opera omnia*

édit. Vivès, Paris, 1872, t. iv, p. 296-434, qui suivent l'ordre même de concile de Trente.

Généralement moins agressive de forme, l'opposition de la Réforme reste aujourd'hui encore tout aussi résolue au fond. Voici, pour ne citer qu'un seul exemple, le jugement formulé par un des plus modérés parmi les historiens protestants du dogme, R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. iv b, p. 797 : « Tous les artifices d'exégèse et de dialectique ne sauraient pourtant dissimuler que la messe est, dans l'ensemble de la doctrine chrétienne, un corps étranger. Cette conscience explique la polémique implacable des réformateurs contre ce morceau de la tradition ecclésiastique. » Et c'est assez dire l'effort qui s'impose aux théologiens catholiques pour défendre, sur le double terrain de la synthèse dogmatique et de l'histoire, la foi dont le concile de Trente a promulgué la solennelle expression.

D'autre part, le dogme du sacrifice de la messe soulève toutes sortes de questions théologiques sur ses éléments, sa nature et ses effets. Elles ne se posèrent jamais plus clairement qu'après la définition dogmatique : comme toujours, après avoir affirmé la foi, il s'agissait de l'expliquer. « Il aurait fallu des volumes pour résoudre tous les problèmes touchés par la scolastique à ce sujet sans être résolu en formules nettes », Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. iii, 4^e édit., p. 704, et l'auteur semble reprocher aux Pères de Trente d'avoir négligé cette tâche. C'est confondre le rôle du magistère et celui de la théologie. Il appartient à l'autorité de fixer la tradition authentique de l'Eglise, à l'Ecole d'en entreprendre l'analyse et d'ententer la systématisation.

Au concile de Trente l'Eglise doit la promulgation officielle, contre les négations protestantes, de cette croyance au sacrifice eucharistique dont elle avait paisiblement vécu jusque-là. Mais un effort restait à faire pour en élaborer la théorie, effort d'autant plus intense que la matière était ici plus complexe et plus discutée. A cette œuvre, dont la tradition fournissait tout au plus les matériaux, allaient désormais s'adonner les théologiens postérieurs.

En l'absence de toute monographie, constatée par O. Scheel, art. *Opfer*, dans *Die Religion in der Gegenwart und der Geschichte*, t. iv, Tubingue, 1913, col. 975, il ne reste, pour connaître les positions de la Réforme au sujet de la messe et de la définition que le concile de Trente lui opposa, qu'à consulter les indications, ici particulièrement rapides et naturellement fort tendancieuses, qui sont contenues dans les histoires générales du dogme. Les plus utiles sont : Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e édit., t. iii, Tubingue, 1910 ; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^e édit., Halle, 1906 ; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. iv, en deux parties, Leipzig, 1917 et 1920. Quelques brefs renseignements sont également fournis par F. Kattenbusch, art. *Messe*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. xii, Leipzig, 1903, p. 690-694, et F. Chaponnière, art. *Messe*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. ix, Paris, 1880, p. 107-109.

Il n'existe pas davantage de monographie catholique. Mais cette période est assez largement traitée dans les ouvrages qui ont retracé l'histoire de la systématisation théologique en la matière : H. Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, Berlin, 1858 ; Fr. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, Frisingue, t. ii, 1902, p. 1-176 ; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens*, Paris, 1926, p. 241-331. Les uns et les autres doivent d'ailleurs être complétés par le recours aux actes de la xxii^e session du concile de Trente, publiés par Ét. Esnes, *Concilium Tridentinum*, t. viii : *Actorum pars V^a*, Fribourg-en-B., 1919. Étude sommaire de ces derniers par P. Junglas, *Die Lehre des Konzils von Trient über das heilige Messopfer*, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 1925, t. ii, p. 193-212.

J. RIVIÈRE.

V. LA MESSE CHEZ LES THÉOLOGIENS POSTÉRIEURS AU CONCILE DE TRENTE. — ESSENCE ET EFFICACITÉ. — L'existence du sacrifice de la messe est une vérité de foi consacrée par la définition du concile de Trente. Bien que les théologiens postérieurs au concile reprennent à la base de leurs traités du sacrifice de la messe la démonstration de l'existence de ce sacrifice, à l'aide des preuves tirées de l'Écriture et des Pères, nous n'avons pas à reproduire ici leurs démonstrations dont on trouvera les matériaux abondamment rassemblés dans les articles précédents.

La théologie catholique, en effet, est définitivement constituée sur ce point; le progrès s'affirme désormais dans le domaine des opinions. Il s'agit de savoir, non plus si la messe est le sacrifice de la Loi nouvelle, mais *comment* la messe peut renfermer un sacrifice. La plupart des théologiens traitent le problème en deux temps. Tout d'abord, ils établissent que l'essence du sacrifice réside dans la consécration. Ensuite ils cherchent à expliquer comment et sous quel aspect la consécration réalise l'action sacrificielle. Cette méthode peut et même doit être retenue en principe, à condition qu'on fasse précéder la discussion ainsi conduite de l'exposé intégral et loyal des systèmes. Dans l'esprit des théologiens qui ont étudié l'essence du sacrifice eucharistique, le choix de telle ou telle partie de la messe comme élément constitutif du sacrifice implique souvent déjà la solution de la deuxième question. A commencer par rejeter en bloc tous les systèmes qui ne se rallient pas au choix de la seule consécration, on s'expose à méconnaître et à mutiler des opinions qu'on a le droit de ne pas admettre, que peut-être même on a le devoir de rejeter, mais qu'il faut étudier objectivement.

On observera toutefois que dans la multitude et la divergence des opinions, un grand nombre d'explications présentent entre elles de réelles affinités. Il n'est donc pas impossible de les grouper par catégories. C'est ce que les théologiens ont fait de tous temps. C'est ce que nous ferons ici, nous rencontrant en cela avec le catalogue très complet que M. Lepin a dressé dans son bel ouvrage, *L'idée du sacrifice de la messe*, Paris, 1926. Pour quelques théologiens, dont il nous a paru utile de rapporter l'avis, nous avons comblé les rares lacunes que présente ce travail; mais plus souvent nous avons cru devoir passer sous silence des noms aujourd'hui parfaitement oubliés et sans intérêt réel.

I. Principes directifs adoptés pour la classification des opinions. II. Première conception générale : la messe, sacrifice en raison d'un acte représentatif du sacrifice de la croix (col. 1145). III. Deuxième conception générale : la messe, sacrifice en raison d'un changement apporté dans la matière offerte ou dans la victime (col. 1168). IV. Troisième conception générale : la messe, sacrifice en raison de l'oblation, faite à l'autel, du sacrifice passé de Jésus-Christ (col. 1192). V. Critique des systèmes et essai de synthèse théologique (col. 1246). VI. Efficacité du sacrifice eucharistique (col. 1289).

I. PRINCIPES DE CLASSIFICATION DES OPINIONS.

D'une manière générale, la théologie catholique postérieure au concile de Trente accepte la formule de saint Thomas relative au sacrifice. Le Docteur angélique, on le sait, distingue le sacrifice de la simple oblation : *Sacrificium proprie dicitur quando circa res Deo oblatas, aliquid fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non conversum. Sum. theol., II^o-II^o, q. LXXXV, a. 3, ad 3^{um}*. Les termes dont se sert saint Thomas pour exprimer la différence spécifique (sacrifice) par rapport au genre (oblation) sont vagues à dessein : *circa res Deo oblatas aliquid*

fit. Cette imprécision permet une grande liberté.

Quelques auteurs se contentent de reprendre les termes du Docteur angélique, sans y rien ajouter. En ce qui concerne le sacrifice eucharistique, cet *aliquid* pourrait n'être et n'est, en réalité, qu'un rite expressif symbolique, représentatif, mystique. D'autres entendent cet *aliquid circa res* d'une *immutatio réelle*, affectant la matière offerte. L'initiateur de cette précision théologique paraît être Ruard Tapper († 1559), qui écrit : *Sacrificium proprie dictum... fit quando id quod offertur intrinsecus afficitur aliqua qualitate vel nova dispositione. Explicatio articulorum... a. 16, dans Opera*, Cologne, 1582, t. II, p. 233. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 731-732. Cette idée d'immutation réelle, accentuée dans le sens de la destruction de la victime par Gaspard Casal, lequel invoque l'autorité de la *Somme*, III^a, q. XLVIII, a. 8; par Jean Hessels et par François Torrès, entre désormais dans la définition classique du sacrifice et reçoit la consécration des plus grands théologiens de l'époque : Suarez, Bellarmin, Vasquez, Grégoire de Valencia, P. Ledesma. Ce dernier auteur donne même la définition de Bellarmin comme reflétant la doctrine commune. Voici cette définition, qui est comme le type classique sur lequel se modelent les autres : *Sacrificium est oblatio externa facta soli Deo, qua, ad agnitionem humanæ infirmitatis et professionem divinæ majestatis, a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens RITU MYSTICO consecratur et TRANS-MUTATUR*. Le rite « mystique », loin d'être exclusif d'une transmutation physique, la suppose et l'implique. *De missa*, l. V, c. II, dans *Opera*, éd. Vivès, Paris, 1872, t. IV, p. 300.

Le grand nombre des théologiens accepte, dans la définition du sacrifice, l'idée d'une transmutation, voire d'une destruction de la victime. Mais beaucoup, pour ne pas dire la plupart, se refusent à appliquer à l'adorable victime de l'autel le concept de transmutation, d'immolation, de destruction *réelles*. Ils ne retiennent, dans leur explication, qu'une immolation mystique, représentative de l'immolation sanglante de la croix. Et par là, ils rejoignent en vérité les théologiens interprétant le terme *aliquid circa res oblatas* dans le sens d'une simple action mystique autour de la chose offerte. Nous sommes donc en face de deux grands courants : le premier se refuse à admettre, dans le sacrifice eucharistique, une immutation réelle ou physique de la victime; le second veut trouver, soit dans la matière du sacrifice, soit dans la victime elle-même, un changement réel, une immutation, une sorte de destruction s'ajoutant à l'immolation mystique pour constituer l'action proprement sacrificielle. Toutefois immolation purement mystique, immutation mystique doublée d'une sorte d'immutation réelle, ces deux tendances retiennent encore l'élément immolation réalisée à l'autel même comme le constitutif du sacrifice de la messe. En regard de ce concept du sacrifice-immolation, et sans doute en raison des difficultés qu'on y trouve et des objections qu'il soulève, un certain nombre de théologiens proposent une autre explication, fondée sur le concept du *sacrifice-oblation*, dans lequel l'immolation mystique de l'autel, pure représentation sensible du sacrifice de la croix, joue le rôle de simple condition; l'essence du sacrifice résidant dans l'oblation elle-même que Jésus a faite depuis son incarnation de sa vie, de sa mort, et de ses mérites.

Encore que ces courants et tendances ne sauraient présenter — on le verra par la suite — des explications adéquatement distinctes de l'essence du sacrifice de la messe, et qu'on ne puisse retenir d'une façon exclusive aucun d'entre eux, ils constituent un mode de classification commode, auquel, pour plus de clarté, il convient de s'arrêter.

II. — PREMIÈRE CONCEPTION GÉNÉRALE : LA MESSE, SACRIFICE EN RAISON D'UN ACTE REPRÉSENTATIF DU SACRIFICE DE LA CROIX. — I. FORMULES ENCORE GÉNÉRALES. — 1° *Rite de la fraction.* — Melchior Cano († 1560) reconnaît que la consécration appartient essentiellement au sacrifice eucharistique. Seule, en effet, elle réalise la chose offerte à Dieu. L'oblation qui suit (*Unde et memores*) est également indispensable, car tout sacrifice implique l'offrande. Mais, puisque d'après saint Thomas, à l'offrande doit s'ajouter, pour constituer le sacrifice une certaine action (*aliquid*) exercée à l'égard des choses offertes, il faut chercher en quoi consiste cette action : *Ejus verba non obscura sunt*, écrit Cano, *sacrificium proprie dici cum circa res oblatas aliquid fit. Quam rem illo etiam confirmat, ut quum panis frangitur et comeditur.* L'exemple apporté par saint Thomas, « le pain qu'on rompt et qu'on mange », suggère à Cano la solution suivante : le rite accompli par le prêtre après le *Pater*, lorsqu'il rompt l'hostie consacrée et en détache une parcelle qu'il mélange au précieux sang paraît bien représenter le corps du Christ brisé sur la croix. La fraction est donc le rite symbolique, spécifiquement constitutif du sacrifice. Sans doute, la consécration et l'oblation sont nécessaires au sacrifice eucharistique... Bien plus, la communion elle-même achève de perfectionner ce sacrifice, moins parce qu'elle détruit la victime que parce qu'elle est, surtout en ce qui concerne l'espèce du vin, représentative du sang répandu au Calvaire. Aussi, la « consommation » des espèces constitue-t-elle l'achèvement du sacrifice. Seule, cependant, la fraction de l'hostie constitue le rite mystique qui ajoute le caractère sacrificiel à l'oblation du corps et du sang du Christ à la messe. *De locis*, l. XII, c. xiii.

Prise dans son intégrité, la théorie de Melchior Cano lui est restée personnelle. La place qu'il accorde à la fraction de l'hostie dans le sacrifice n'est plus agréée par aucun théologien moderne. Estius et Grégoire de Valencia feront mention de la fraction comme d'un élément sacrificiel à la messe; mais ils ne le considéreront pas comme acte distinct de la consécration.

2° *Rite de la communion.* — Dominique Soto († 1560) abandonne la considération de la fraction. Le sacrifice de la messe étant, avant tout, l'offrande de Jésus-Christ à son Père, suppose comme fondement la présence réelle par la consécration et implique l'oblation du corps et du sang consacrés. Mais consécration et oblation ne suffisent pas. L'*aliquid circa res oblatas* n'existe pas encore. Retenant, lui aussi, l'un des exemples proposés par saint Thomas : « pain béni, rompu et mangé », D. Soto insiste sur la manducation. La communion lui paraît constituer l'élément proprement sacrificiel de la messe; seule, en effet, elle réalise parfaitement la représentation de l'immolation du Christ. *In IV^{um} Sent.*, dist. VIII, q. ii, a. 1.

Qu'on remarque le point de vue exact de Soto. Nous entendrons, certes, d'autres théologiens placer dans la communion, soit l'essence, soit une partie essentielle du sacrifice eucharistique. Mais l'identification de leur opinion avec celle de Soto n'est pas possible. Ces autres théologiens — tel, par exemple, Bellarmin — considèrent la communion comme un acte tendant de soi à la destruction de la victime. Soto considère simplement la communion comme un rite représentatif de la passion et de la mort du Sauveur sur la croix et, à ce titre, apportant à l'oblation de la messe, un caractère spécifiquement sacrificiel.

D'après M. Lepin, on trouve un écho de l'opinion de Soto dans les *Méditations* du P. Louis du Pont († 1624) : « En ce sacrement, Jésus-Christ lui-même représente sa mort et sépulture, quand il est mangé et divisé avec les dents et quand il est avalé dans l'estomach, en souvenir de ce qu'il fut haché et deschié des

dents de ses persécuteurs et englouti de la mort qui le rangea dans le tombeau. » *Méditations des mystères de notre sainte joy*, Paris, 1610, part. VI, médit. xli, 3^e point, t. ii, p. 652. On rencontre des pensées analogues chez le P. Collet, *Institution catholique*, Paris, 1610, c. l, t. ii, p. 1233. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 351.

3° *Rite de la double consécration.* — Quelles que soient leurs préférences pour les systèmes particuliers, la plupart des théologiens catholiques considèrent la double consécration comme l'acte essentiel du sacrifice eucharistique. Nous étudierons le développement de cette doctrine, d'abord chez ceux qui, fidèles à la conception traditionnelle des anciens scolastiques ne voient dans le sacrifice eucharistique qu'une représentation du sacrifice du Calvaire, immolant mystiquement Jésus-Christ. En général, ces théologiens restent fidèles à l'explication de Cajétan, voir col. 1109, et se contentent de la développer ou de l'interpréter. Mais les interprétations accusent souvent des divergences accentuées et donnent naissance à des systèmes différents. Relevons ici ceux qui, les premiers d'ailleurs selon l'ordre chronologique, se tiennent encore dans des généralités et n'accusent pas encore de système bien déterminé. Disons qu'ils proposent, comme raison du sacrifice eucharistique, la *séparation sacramentelle du corps et du sang, symbolisant la mort réelle du Christ sur la croix.*

1. Salmeron († 1586) définit le sacrifice : *Actio mystica, a Deo instituta, et per ejus sacerdotem ministrata, rem sensibilem Deo soli sacrum faciens, atque ei offerens, ad fructus... percipiendos.* *Comment. in evang. histor.*, Madrid, 1601, tract. xxix. Pour lui, la consécration seule réalise l'action mystique, constitutive du sacrifice. En effet, dès l'instant que le pain et le vin sont consacrés, le Christ existe sur l'autel à titre de victime, *eo ipso quod fit consecratio, Christus immolatio modo* (remarquons l'expression empruntée à Cajétan) *ibi existit.* Et voici la solution du problème : « Le sacrifice de l'autel, en soi, ne consiste pas dans le changement qui donne au Christ le mode d'être sacramentel, mais dans ce fait que le Christ s'y trouve à la façon d'une victime immolée, non pas simplement dans sa présence sacramentelle, mais dans cette présence sacramentellement divisée par la différence des espèces. Le Christ est immolé, parce qu'il existe sous des espèces différentes... Dans la consécration est réalisée l'action mystique qui sacrifie le Christ véritablement... Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que la mort réelle de la victime intervienne dans tout sacrifice : le Christ s'offre présentement dans le ciel et il s'est offert pendant toute sa vie mortelle, et cela *citra mortem*... Mais, même en admettant que la mort de la victime soit de l'essence du sacrifice, elle ne manque pas dans l'eucharistie, puisqu'elle s'est produite antérieurement, à la croix... Certains théologiens résolvent la difficulté en disant que, par la force des paroles, la consécration sépare le corps du sang, et que la mort devrait s'ensuivre, si la loi de concomitance naturelle ne s'y opposait. (Salmeron, fait ici allusion à l'explication fournie au concile de Trente par Cuesta, évêque de Léon, voir col. 1124.) Mais cette réponse n'ajoute rien de nouveau à ce qu'on a déjà répondu : la séparation n'est qu'apparente et représentative. Ce qu'il faudrait plutôt dire, c'est que la mort d'une victime vivante et animée, offerte à Dieu sous son espèce propre, doit être effective et réelle pour qu'existe le sacrifice; mais il n'en est plus de même « quand la victime immolée est offerte sous une espèce d'emprunt, *sub aliena specie*, inanimée et dépourvue de vie, comme le Christ l'est sous l'espèce du pain, et surtout si la victime offerte sous l'espèce d'emprunt, ne peut être capable d'immolation réelle

et de mort. Ainsi en est-il, en effet, du Christ toujours immortel... » *Ibid.*, tract. xxxi.

2. Salmeron interprète largement la pensée de saint Thomas touchant l'action sacrificielle : *aliquid circa res oblatas*. D'autres auteurs tiennent pour la nécessité d'une immutation réelle et physique, qui cependant, en ce qui concerne la messe, adoptent la thèse de l'immolation purement représentative dans la séparation sacramentelle.

Pierre de Ledesma, O. P. († 1616), présente la définition de Bellarmin comme le reflet de la doctrine communément admise. Et cependant, il recourt à l'immolation figurative, résultant de la double consécration. Il rappelle d'abord que « l'hostie consacrée est offerte, avec une certaine immutation, par le prêtre... et que plusieurs autres rites sacrés sont exercés autour des espèces eucharistiques ». Mais, quand il s'agit de rendre raison de l'élément proprement sacrificiel, il ne parle pas d'autre manière que Salmeron. « Le Christ s'est offert à son Père sur la croix d'une façon douloureuse et sanglante. Sur l'autel, il s'offre, non pas en souffrant réellement, mais d'une façon non sanglante. Son sang n'est pas réellement séparé de son corps, sinon par mode de représentation et de signe, marquant (par la séparation sacramentelle) la séparation réelle qui s'est effectuée à la croix entre le corps et le sang. » *Theologia moralis*, Cologne, 1630, *Tractatus de augustissimo eucharistiæ sacramento*, c. xvii.

3. C'est encore dans le même sens que Guillaume Allen († 1594) développe son explication. Ce théologien définit le sacrifice : *Exhibitio seu oblatio alicujus rei sensibilis per aliquam ejus rei confectionem, conversionem aut mutationem, ipsi Deo, ad naturæ tributum persolvendum, in agnitionem supremi in nos domini summique beneficii, facta. Opus aureum : de sacramentis in genere, de eucharistiæ sacramento, de sacrificio eucharistiæ*, Douai, 1693, I, II, tit. i, c. i, p. 508. Mais, lorsqu'il doit appliquer la notion du sacrifice à la messe, il en parle comme Ledesma, comme Salmeron. Il conçoit, non une immutation physique de la victime, mais une simple immolation sacramentelle rappelant le *modum immolationis* de Cajétan. Dans la consécration seule se trouve toute l'essence du sacrifice. Allen avait écrit au c. xiii, p. 554, cette phrase significative : *In eorum duorum, hoc est carnis et sanguinis separatione... consistit vis hujus mysterii, ut in eo solo cernatur dominicæ passionis representatio*. Ainsi donc, « ce n'est que sacramentellement que les parties de l'humanité de Jésus, corps et sang, sont séparées et, à l'instar d'un corps mort, peuvent être mangées, portées, touchées, rompues, répandues ». *Id.*, *ibid.*

4. Jacques de Bay († 1618) propose, lui aussi, sa définition du sacrifice. *Oblatio facta Deo per immutationem alicujus rei, in signum legitime institutum divinæ excellentiæ et reverentiæ*. Ou bien encore : *Oblatio externa, per rei alicujus sensibilis immutationem, immediate Deo in ejus supremi domini nostræque subjectionis professionem, facta. De ven. eucharistiæ sacram. et sacrif.*, Paris, 1626, I, III, c. ii. La messe est un sacrifice parce que « le Christ impassible y daigne souffrir et être immolé derechef d'une manière sacramentelle et non sanglante, en tant que son corps est placé par Dieu sur l'autel, vraiment et réellement, mais séparément, sous l'espèce du pain et sous l'espèce du vin, et que son sang, par une consécration distincte, est placé sous l'espèce du vin. Car cette séparation du corps et du sang sous des espèces propres à la nourriture, et au breuvage constitue une oblation vraie et réelle du Christ et un renouvellement non sanglant de la passion. » *Ibid.*, c. xv. Il y a donc ici figure d'immolation réelle : *Vi verborum consecrationis ipse Christus exhibetur incruento ritu*

dissectus, mactatus, et ad cibum potumque idoneus, ac proinde incruente immolatus... En somme, malgré l'allusion à la destruction de la victime (destruction toute figurative dans la théorie de Bay), nous sommes encore en face de l'explication de Salmeron ; sous les espèces d'emprunt, l'immolation de la victime ne saurait être que mystique et figurative.

5. Estius († 1613) demeure dans le même sillage, tout au moins dans son *Commentaire sur les Sentences* et dans celui sur la *Première Épître aux Corinthiens*. Il définit le sacrifice : *Oblatio rei externa in agnitionem divinæ majestatis summique domini, certo ritu, cum ipsius rei immutatione facta. In IV^{um} Sent.*, disp. XXII, § 12, Douai, 1616, p. 167. Bien que l'immutation de la chose offerte entre dans la notion qu'il retient du sacrifice, il adopte, en ce qui concerne la messe, l'interprétation large du texte de saint Thomas : *aliquid circa res oblatas*. « L'offrande du Christ à la messe sous les espèces du pain et du vin doit être appelée sacrifice, à cause de certaines actions qui sont faites à son égard, et dont la première et la principale est la consécration. » Pourquoi la consécration est-elle l'élément principal du sacrifice ? Parce que, répond Estius, « par la consécration nous obtenons la représentation du Christ sur la croix, en tant que le corps et le sang sont consacrés séparément, ou même l'un sans l'autre. » Remarquons en passant l'hypothèse du sacrifice réalisé dans la consécration sous une seule espèce.

Sur ce point particulier il s'explique nettement dans le commentaire sur I Cor., xi, 26 : « Bien que la représentation de la mort du Seigneur soit plus expressive dans les deux espèces sacramentelles séparées, elle existe d'une façon suffisante, si l'espèce du pain est présentée sans l'espèce du vin ; le corps du Seigneur y apparaît en effet exsangue, et, en cela, réside assez clairement une représentation de la mort du Calvaire. » Dans le commentaire du § 24, il admet que la fraction soit aussi, *conjointement avec la consécration*, une représentation du sacrifice sanglant et, partant, qu'elle constitue un élément secondaire, mais réel, du sacrifice. Cf. *In IV^{um} Sent.*, loc. cit.

Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, Estius semble rapporter l'action du Christ dans l'eucharistie au sacrifice éternel qu'il offre dans le ciel. Voir plus loin, col. 1194.

6. Il faut passer rapidement sur un certain nombre de théologiens et d'auteurs spirituels qui s'en tiennent à l'affirmation générale de la représentation sacramentelle du sacrifice sanglant. Citons, d'après M. Lepin, *op. cit.*, p. 450 sq. : Denys Petau, S. J. († 1682), *Theologica dogmata, De incarnatione Verbi*, Bar-le-Duc, 1867, I, XII, c. xii, n. 3, 6 ; c. xiv, n. 5, 14-15 ; François de Harley, archevêque de Rouen († 1653), *La manière de bien entendre la messe de paroisse*, Paris, 1685, p. 162 ; P. Laymann, S. J. († 1664), *Theologia moralis*, Lyon, 1703, I, V, tract. v, c. i, n. 1 ; Louis Mairat, S. J. († 1664), *Disputationes in Sum. S. Thomæ*, Paris, 1633, disp. XXXVI, sect. iv.

Mais il faut faire une place à part, en raison de sa haute valeur théologique, à Jean de Saint-Thomas, O. P. († 1644), qui clôt dignement la série des auteurs qui s'en tiennent encore à la formule générale de l'immolation mystique constituée par la séparation sacramentelle du corps et du sang. C'est dans son *Cursus theologicus*, au commentaire de la III^e, q. lxxxiii, disp. XXXII, à la fin de l'a. 2, n. 40, que ce théologien expose *in qua actione consistit sacrificium eucharistiæ in quantum sacrificium*. Après avoir rapporté diverses opinions, qu'il critique, il prend position et opte pour la consécration seule. « Je dis que la raison essentielle du sacrifice consiste dans la consécration considérée non absolument, mais en tant qu'elle sépare sacra-

mentellement et mystiquement le sang d'avec le corps. C'est pourquoi le sacrifice requiert essentiellement la consécration sous les deux espèces. (Remarquons ici l'opinion de la nécessité de la double consécration.) Les autres actions, et surtout la communion, peuvent appartenir à l'essence du sacrifice subsidiairement ou indirectement, *de consolatō et in obliquo*, ou tout au moins à l'intégrité du sacrifice, parce que cette participation et communion à la victime est voulue comme une conséquence du sacrifice eucharistique. « Et quelle est la raison formelle du sacrifice dans la consécration? Et pourquoi la consécration seule appartient-elle à l'essence du sacrifice? C'est : « parce que ce sacrifice est le même que le sacrifice de la croix, seule la manière de l'offrir est différente, comme l'enseigne le concile de Trente. Il faut donc que ce sacrifice soit accompli par le prêtre tenant la place de la personne même du Christ, de telle sorte que le Christ soit le prêtre principal, et que les prêtres soient simplement ses ministres et ses causes instrumentales. Donc, cette action constituera le sacrifice, dans laquelle se rencontreront les deux conditions suivantes : tout d'abord, cette action devra d'une façon parfaite et expresse représenter l'effusion du sang du Christ, effusion sanglante sur la croix, sacramentelle et mystique dans la séparation sacramentelle; ensuite, elle devra essentiellement être faite au nom du Christ. Or, ces conditions ne sont réalisées dans aucune autre action que dans la consécration, considérée comme on a dit... »

II. THÉORIES PARTI: CLIERES. — 1^o Théorie dite de Vasquez : La consécration représentative de l'immolation réelle du Calvaire et sacrifice relatif. — 1. Vasquez, S. J. († 1604), est bien dans la ligne doctrinale qu'on vient de tracer.

S'il accepte la définition des *recentiores* (c'est-à-dire Bellarmin et Suarez), son originalité consiste d'abord à déclarer nettement que cette définition ne saurait être appliquée au sacrifice eucharistique. Dans l'eucharistie, en effet, aucune immutation réelle. La communion n'est ni de l'essence, ni partie essentielle ou même intégrale du sacrifice. Nous n'avons pas à suivre ici Vasquez dans sa polémique, souvent fort juste, contre les thèses adverses : retenons qu'après avoir critiqué Suarez (lequel, dans sa définition du sacrifice, accueille l'idée d'une immutation réelle et, *sui non memor*, dans l'explication du sacrifice de la messe, déclare que cette immutation n'est nullement requise), Vasquez maintient que l'immutation ou même la destruction réelle est requise dans tout sacrifice, en tant que le sacrifice a pour but de signifier la toute-puissance de Dieu, auteur de la vie et de la mort, arbitre souverain de l'existence ou de la non-existence des êtres. In III^{am} part. Sum. S. Thomæ, Lyon, 1631, disp. CCXX, c. II, n. 15; c. III, n. 18-24. Bien plus, le sacrifice matériellement considéré consiste, non dans l'offrande de la matière soumise à l'immutation, mais dans l'acte même de l'immutation; formellement, le sacrifice ne sera que la marque de notre reconnaissance du souverain domaine de Dieu donnée par l'immutation de la chose offerte, *nota existens in re qua profitemur Deum auctorem vitæ et mortis*. *Ibid.*, n. 25.

Et cependant, comme ses devanciers, Vasquez confesse que le sacrifice eucharistique fait exception au principe de l'immutation réelle; à la messe, le Christ demeure inchangé. Pourquoi cette exception? C'est ici que Vasquez apporte une explication nouvelle qui fait l'originalité de sa thèse. Il distingue deux sortes de sacrifices : « le sacrifice *absolu*, qui n'est pas commémoratif d'un autre, et le sacrifice *relatif* ou *commémoratif*, dont le seul exemple que nous ayons est, d'ail-

ne se produise aucune immutation de la chose offerte, on y trouve cependant la signification essentielle au sacrifice, la marque, le signe, *nota existens in re*, de notre reconnaissance de la toute-puissance divine, tout comme dans le sacrifice absolu, et ainsi au sacrifice relatif convient formellement le caractère sacrificiel, aussi bien qu'au sacrifice sanglant et absolu. » *Ibid.*, n. 26.

Ce n'est pas tout. Au c. VIII, n. 66, Vasquez fait une remarque capitale : « Il faut observer, dit-il, que dans le sacrifice commémoratif qui est appelé en toute vérité et propriété sacrifice, il ne serait pas suffisant de trouver un simple signe de la mort d'une victime, si ce signe ne contenait pas réellement la victime même dont est représentée la mort. Sans la présence de cette victime, il ne serait pas possible d'affirmer que, sous la représentation de sa mort, elle est offerte en sacrifice, ni que le sacrifice commémoratif est un vrai sacrifice; il faudrait plutôt y voir un simple signe, une simple représentation du sacrifice. Il faut donc que la victime, dont est représentée la mort, soit elle-même le signe de sa mort. Par exemple s'il fallait tenir pour vraie la doctrine hérétique qui nie la présence réelle du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin, et si la substance du pain et du vin existait encore après la consécration, la messe pourrait bien représenter la mort du Christ, mais on ne saurait affirmer que le Christ y est offert réellement en sacrifice. Tout ce qu'on pourrait dire, c'est qu'il y est offert d'une manière figurative, et que son immolation comme sa mort y sont simplement en image ou représentation. » Disp. CCXII c. VIII, n. 66. « Lors donc que nous disons que la raison formelle du sacrifice exige l'immutation de la chose offerte, il faut comprendre que cette chose est affectée d'une immutation, sinon dans le sacrifice relatif, du moins dans le sacrifice absolu. Dans le sacrifice relatif, en effet, il suffit de commémorer l'immutation survenue autrefois dans la chose offerte, de façon que ce mémorial marque vraiment la toute-puissance de Dieu sur la vie comme sur la mort. En ce qui concerne l'eucharistie, il suffira donc de commémorer la passion et la mort du Sauveur, vraiment et réellement présent sur l'autel, pour qu'il y ait véritablement immolation et sacrifice. » *Ibid.*, n. 67.

En fonction de cette théorie, Vasquez place l'essence du sacrifice « dans la seule consécration et de telle sorte qu'aucune autre action n'appartienne même à son intégrité ». C. V, n. 30. La consécration seule constitue l'essence du sacrifice, « en tant que par elle se trouve réalisée sur l'autel, par le corps et le sang du Christ consacrés, une représentation du sacrifice sanglant jadis offert sur la croix ». C. VII, n. 57. Suit l'explication traditionnelle, que nous connaissons déjà, avec l'accent mis sur la représentation de la mort du Calvaire par la séparation sacramentelle du corps et du sang. Disp. CCXXIII, c. IV, n. 37; cf. disp. CCXXII, c. IX, n. 97. Et ici Vasquez esquisse une explication que nous retrouverons poussée plus avant chez les partisans de l'immolation virtuelle : les paroles de la consécration sont la cause efficiente de la séparation figurative et du sacrifice; elles jouent le rôle du glaive qui met à mort la victime. Disp. CCXXII, c. IX, n. 42. A ce compte, le sacrifice n'existe que si la consécration sous les deux espèces est réalisée. C. V, n. 30.

On le voit, deux parts sont à faire dans la théorie vasquézienne; dans l'une, l'auteur ne fait que recueillir les éléments traditionnels de la représentation du sacrifice sanglant de la croix par la séparation sacramentelle du corps et du sang; dans l'autre, il introduit des éléments nouveaux en vue de résoudre la difficulté posée par l'élément sacrificiel de l'immutation

dans un sacrifice où la victime demeure sans changement. On pourra trouver plus ou moins heureuse la solution du sacrifice purement relatif, contenant la victime même du sacrifice absolu dont il est la représentation figurative; on devra reconnaître cependant que cette solution répond à une préoccupation théologique très légitime.

2. *Les disciples.* — Nous citerons brièvement quelques noms, renvoyant pour plus de détails à l'ouvrage de M. Lepin : François Véron († 1649), dans sa *Règle de la Foi catholique*, Paris, 1646 (éditée en latin dans le *Cursus theologicus* de Migne, t. I), c. II, § 14; C. Roncaglia († 1737), *Universa moralis theologia*, Vienne, 1736, tract. XVIII, q. II, c. I; et, au XIX^e siècle, Perrone, B. de Welte, et, dans une certaine mesure, dom Souben.

a) Le P. Perrone, S. J. († 1876), après avoir rappelé la définition commune du sacrifice, reconnaît que cette définition ne plaît pas à tous les théologiens. Personnellement, il accepte volontiers la position de Vasquez et résume ainsi sa pensée : « Nous avons déclaré que l'eucharistie est un sacrifice relatif ou commémoratif. Or, deux éléments sont requis et suffisent pour constituer la raison formelle d'un tel sacrifice : la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, la représentation de la mort de Jésus-Christ, en témoignage de la toute-puissance de Dieu, maître de la vie et de la mort. Le premier point a été prouvé contre les sacramentaires et personne, parmi nos adversaires, ne peut révoquer en doute le second; car tous les protestants non seulement concèdent, mais affirment eux-mêmes que la consécration sous un double symbole, pain et vin, faite séparément signifie la séparation réelle du corps et du sang qui s'est produite à la mort du Christ. De plus, cette représentation et, par conséquent, cette relation à l'immolation faite en la croix, étant intrinsèque à la consécration, la consécration possède intrinsèquement par elle la raison formelle d'un sacrifice véritable et propre. » *Prælect. theologicæ de eucharistia, pars posterior*, n. 214.

b) Dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, trad. par Göschler, Paris, 1870, B. de Welte, († 1885) reprend la thèse de Vasquez. « La messe, dit-il, « n'est pas un sacrifice absolu, mais un sacrifice relatif, c'est-à-dire que dans chaque messe ce n'est pas un autre Christ qui est offert, un autre Christ qui est mis à mort et sacrifié à Dieu; c'est le même Christ qui est immolé, c'est celui-là même qui s'est un jour offert sur la croix; le mode seul du sacrifice est différent, le sacrifice est le même... D'après l'opinion des meilleurs théologiens, la *mutatio rei* n'est exigée que dans le sacrifice absolu et non dans le sacrifice relatif, comme l'est celui de la messe. Du reste, l'immolation de la victime, *mactatio victimæ*, est au moins symboliquement représentée par le changement du pain et du vin, par les doubles espèces et la double forme de la consécration. » Art. Messe, t. xv, p. 10, 15.

c) Dom Souben exposant les trois thèses de Vasquez, de Suarez et de De Lugo s'arrête avec complaisance sur la première, ne formulant à son endroit aucune critique et, au contraire, résumant les trois raisons pour lesquelles cette théorie lui semble acceptable : elle satisfait à la notion générale du sacrifice; elle résout de la manière la plus satisfaisante le problème de la commémoration de la passion du Sauveur; et très naturellement elle explique ainsi pourquoi la consécration sous les deux espèces est de droit positif et sans dispense possible. Enfin, elle place l'essence du sacrifice eucharistique au moment et au seul moment où le prêtre humain cesse d'être l'interprète de l'Eglise et s'approprie les paroles du Sauveur. *Nouvelle théologie dogmatique*, t. VII, Les sacrements, I, Paris, 1907, p. 134-135.

Parmi de plus récents disciples de Vasquez, M. Lepin, p. 604-606, cite H. Lesêtre († 1914) dans son livre *La foi catholique*, Paris, 1911, c. XXXII, n. 3; le P. Lebreton, dans le *Diction. apolog. de la foi catholique*, art. *Eucharistie*, t. I, col. 1582-1583; Götzmann, *Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik* (catalogué, à tort semble-t-il, par M. Lamiroy parmi les disciples de Suarez), Fribourg-en-B., 1901, p. 91; Schepens, S. J., *Comment la messe est-elle un sacrifice?* dans la *Nouvelle revue théologique*, 1907, p. 491.

3. De la théorie vasquézienne, il faut rapprocher l'explication mise en relief récemment par Mgr Coghlan, *De ss. eucharistia*, Dublin, 1913, p. 466, et celle que propose le Dr Adalbert Sanda, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, t. II, Fribourg-en-B., 1922, § 294, n. 5 : « Le sacrifice sanglant de la croix est dit absolu, parce qu'il ne dépend d'aucun autre; il possède en propre sa matière éloignée et prochaine ainsi que sa forme. L'acte d'oblation, que le Christ en croix posa lui-même, avait été immédiatement, précédé de l'immolation du corps du Christ, c'est-à-dire des blessures dont la suite nécessaire et prochaine devait être la mort. Le sacrifice de la messe est dit relatif parce qu'il emprunte au sacrifice de la croix non seulement la victime, mais encore l'immolation, à laquelle il rapporte, d'une manière non sanglante, la victime aujourd'hui ressuscitée. Le Christ placé sous les espèces séparées devient à la messe l'expression objective de l'intention juridiquement inhérente à l'acte d'oblation, intention qui se propose de transférer au souverain domaine de Dieu le Christ lui-même, comme s'il était encore immolé sur la croix. Et cette intention appartient à l'acte sacerdotal par lequel le prêtre, énonçant la formule consécatoire, demande au nom du Christ la réalisation physique de la transsubstantiation et, partant, la réalise lui-même moralement. Elle n'appartient pas à l'acte divin qui réalise physiquement la transsubstantiation; car l'action sacrificielle est faite, non pas par Dieu, mais par le prêtre. »

Sous ces formules contournées, l'auteur reconnaît reproduire la thèse de Vasquez, corrigée toutefois, *schol. 1* : « L'idée vraie, sur laquelle insiste Vasquez, c'est que le sacrifice relatif ne requiert pas une nouvelle immolation de la victime. Il suffit d'une représentation de l'ancienne immolation, mais dans la victime actuellement présente. Nous ajoutons plus clairement (déclare M. Sanda) : Cette représentation a pour but d'introduire dans le Christ une relation réelle à l'état d'immolation réalisée à la croix. Et ainsi l'action sacrificielle du prêtre atteint le Christ en tant qu'immolé sur la croix et l'offre en signe du souverain domaine de Dieu sur la vie et la mort et en témoignage de notre soumission. »

2^e *Théorie dite de Lessius, et de nombreux thomistes : l'immolation virtuelle.* — On reproche à la thèse de Vasquez de faire du sacrifice eucharistique une simple représentation du sacrifice de la croix. La messe ne renouvellerait pas, elle rappellerait simplement le sacrifice du Calvaire. De bons auteurs ont donc pensé que l'immolation requise pour le sacrifice de la messe devait s'expliquer différemment; ils ont voulu trouver sur l'autel même une immolation véritable, quoique simplement virtuelle.

Les théologiens partisans de cette thèse de l'immolation virtuelle se rattachent sans doute à ceux dont on vient d'exposer les sentiments; toutefois ils s'en distinguent par le sens très particulier qu'ils donnent à l'efficacité propre des paroles de la consécration relativement à l'immolation du Christ dans l'eucharistie. L'idée générale du système est celle-ci : Autant qu'il est en leur pouvoir, ces paroles : *ecce est mon corps*,

ceci est mon sang, séparément prononcées sur les espèces sacramentelles, tendraient, par leur efficacité propre, à séparer réellement le corps et le sang; c'est tout à fait accidentellement, en raison de la loi de la concomitance des parties de l'humanité de Jésus-Christ, que le corps et le sang, qui devraient être séparés, en fait ne le sont pas. On le voit : un élément nouveau intervient ici, que nous n'avions pas trouvé chez les auteurs précédents. A vrai dire cependant, l'immolation virtuelle était une doctrine déjà enseignée avant l'époque que nous étudions. Toutefois, ce n'est qu'après le concile de Trente qu'elle fut mise en relief par Lessius.

1. Lessius, S. J. († 1623), définit le sacrifice : *Oblatio externa, per legitimum ministrum soli Deo exhibita, in qua substantia aliqua sensibilis immutatur vel etiam perimitur, in protestationem divini principatus nostræque servitutis. In divum Thomam... De sacramentis et censuris*, Louvain, 1645, III^a, q. LXXXIII, a. 1, n. 7. La destruction de la victime confère plus de perfection au sacrifice, mais il paraît suffisant que la matière offerte subisse en l'honneur de Dieu quelque immutation, par laquelle soit signifié le souverain domaine de Dieu sur toutes choses. *Ibid.* La doctrine de l'immutation réelle trouve, avec Lessius, son explication, même dans le sacrifice eucharistique.

Sans doute, dans les *Prælectiones de sacramentis et censuris*, la pensée de Lessius semble encore hésitante. Il oscille entre les thèses suarézienne et vasquézienne, ou plutôt il les unit, en y ajoutant certains éléments empruntés à Melchior Cano ou à Dominique Soto. A la messe, dit-il en substance, la consécration réalise le sacrifice; elle apporte, en effet, un véritable changement dans la matière offerte en la transsubstantiant au corps et au sang, changement qui, plus que tout autre, marque le domaine souverain de Dieu. Mais la consécration est aussi l'essence du sacrifice, parce qu'elle place séparément le corps et le sang sous les espèces sacramentelles et signifie l'effusion du sang à la croix. Le premier point de vue concerne le sacrifice comme tel; le second concerne le sacrifice eucharistique en tant qu'il est représentatif du sacrifice de la croix. *Ibid.*, n. 31-32. Cf. *De jure et justitia*, Louvain, 1605, I. II, c. XXXVIII, dub. II. Mais très probablement aussi la communion appartient au sacrifice. *Ibid.*, n. 33.

Dans le traité *De perfectionibus moribusque divinis*, composé vers 1690, la pensée de Lessius évolue. Il abandonne Suarez et, retenant quelques expressions de Vasquez, dépasse ce dernier auteur dans le sens de l'immolation virtuelle. Le changement de la substance du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ ne retient plus son attention; il n'est plus question de la communion. La consécration y est envisagée, comme chez Vasquez, en tant qu'elle réalise la séparation sacramentelle du corps et du sang. Mais Lessius, dépasse Vasquez. Pour ce dernier, *vi verborum*, seul le corps se trouve sous l'espèce du pain, seul le sang sous l'espèce du vin. Dès lors, bien que par concomitance, le Christ soit tout entier sous l'hostie ou dans le calice, il n'en est cependant pas moins vrai que la séparation sacramentelle est une représentation de la mort de la croix, où fut réelle la séparation. Cf. Disp. CCXXIII, c. IV, n. 37. Pour Vasquez, la séparation sacramentelle est donc essentiellement *représentative*. Lessius va beaucoup plus loin et considère que par la force des paroles, la séparation serait effective, si la loi de concomitance ne s'y opposait. C'est par accident que la séparation effective n'est pas réalisée : le Christ est immolé mystiquement; il est détruit virtuellement. *Non obstat veritati hujus sacrificii quod non fiat reipsa separatio sanguinis a carne; quia id est quasi per accidens propter concomitantiam partium. Nam quan-*

tum est ex vi verborum, fit vera separatio, et sub specie panis solum ponitur corpus, non sanguis; sub specie vini solus sanguis, non corpus... De perfectionibus divinis, I. XII, c. XIII, n. 95, 97. Les paroles de la consécration sont comme un glaive qui sépare le Christ et le réduit à l'état de victime immolée. *Ibid.*, n. 95.

2. Sylvius († 1649) pose en principe que le sacrifice requiert une immutation réelle de la chose offerte à Dieu. Comment l'immutation se retrouve-t-elle dans la consécration du pain et du vin? La réponse est assez éclectique. A l'analyser dans ses détails, on y trouverait d'abord l'explication de Suarez : « une chose profane y devient sacrée, car le pain est changé au corps du Christ; » celle de Bellarmin : « celui-ci, présent sous l'espèce d'un aliment, est ordonné à la manducation; » celle de Ruard Tapper et de Hessels : « le corps et le sang du Christ commencent d'être sacramentellement en un lieu et sous un mode d'être où il n'étaient pas auparavant. » Mais finalement notre auteur ajoute l'explication de Lessius : *Quia quantum est ex vi verborum consecrationis, corpus et sanguis sistuntur et exhibentur ut seorsum, unum ab altero, sicut in cruce separatus fuit sanguis a corpore, atque ita Christus mystice et incruente immolatur. In III^{am}, q. LXXXIII, a. 1, quest. II, concl. 3 a. Cf. q. LXXIV, a. 1, concl. 2.* Malgré les flottements de sa pensée, Sylvius paraît devoir être inscrit à l'école de Lessius. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 453, note 3.

3. Le dominicain Thomas Léonardi († 1668) admet la distinction vasquézienne du sacrifice relatif et du sacrifice absolu. Mais sur l'essence même du sacrifice de la messe, sa pensée reproduit le système de Lessius. *Brevis seu methodica refutatio totius operis Dorschæzani*, Bruxelles, 1661, thèse IX. Même note, plus accentuée encore, chez le jésuite Gaspard Hurtado († 1646), qui insiste sur le point essentiel par où la thèse de l'immolation virtuelle se différencie de l'immolation mystique représentative, telle que l'a proposée Vasquez : « Par la force des paroles de la consécration, le Christ est immolé comme une victime, mais d'une façon mystique et non sanglante... La consécration est réellement une immolation mystique, non parce qu'elle représente simplement la mort sanglante du Sauveur (quoiqu'il soit vrai en fait qu'elle la représente), mais elle est dite une mise à mort mystique du Christ, parce que, sans être une immolation physique, elle existe d'une façon cachée et mystérieuse, en tant que réalisée en Jésus-Christ par la force de la signification des paroles consécatoires. » *Tractatus de sacramentis et censuris*, Anvers, 1664; *Tractatus de sacrificio missæ*, disp. I, diffic. VIII. On cite également le capucin Louis de Caspe de Saragosse († 1647), dans son *Cursus theologicus*, Lyon, 1643, tract. XXIII, disp. I, sect. II. La même thèse se retrouve encore et très expressément chez Gabriel de Henao, S. J. († 1704), *De missæ sacrificio divino...*, Salamanque, 1658, part. I, disp. III, sect. III, n. 48. Cet auteur explique que la séparation sacramentelle est suffisante pour constituer le sacrifice, car « bien qu'elle ne soit en réalité qu'un simple changement local, la signification des paroles et l'action qui en résulte tendent à la division du corps et du sang, et, conséquemment, de l'âme d'avec le corps et le sang, sous les espèces du pain et du vin. Or, cette division causerait la mort physique et naturelle, si, en vertu de la loi de la concomitance, le sang ne devait se trouver avec le corps sous l'espèce du pain, et pareillement l'âme. »

4. Gonet, au XVII^e siècle († 1681), et Billuart, au XVIII^e († 1767), ont attaché leur nom à la thèse de l'immolation virtuelle.

a) Gonet, avec l'universalité des thomistes de son époque, définit expressément le sacrifice par l'idée d'immolation : *Sacrificium est oblatio rei sensibilis,*

cum illius immutatione. Manuale thomistarum, Lyon, 1680, tract. iv, *De eucharistiæ sacramento*, c. xii, § 1. Et comment se réalise, à la messe, l'immutation? Non certes par la mort réelle du Christ, mais peut-être par la communion, à coup sûr par la consécration : « L'action qui sépare le sang de la substance d'un être vivant y cause un changement et détruit cet être. Or, la consécration, en elle-même et par la vertu des paroles, sépare le sang du corps de Jésus-Christ; car, par la consécration du pain, le corps seul est rendu présent, par la force des paroles, et le sang seul par la consécration du calice; en sorte que, relativement à la consécration, ce n'est que par accident, dès qu'elle est faite, que le sang se trouve dans le corps de Jésus-Christ. Donc la consécration, autant qu'il est en elle, immole, *maclat*, Jésus-Christ sacramentellement et mystiquement, et il s'y fait une certaine effusion mystérieuse du sang par le glaive des paroles, comme dit saint Cyrille. » *Clypeus : De eucharistiæ sacramento*, disp. XI, a. 2, n. 45; cf. *Manuale*, loc. cit., § 2.

b) Billuart définit aussi le sacrifice par l'immutation : *De eucharistiæ sacramento*, diss. VIII, a. 1. Mais il n'est pas nécessaire que la destruction s'opère complètement; il suffit, pour qu'existe le sacrifice, que la victime offerte soit placée dans un état nouveau et amoindri, *sufficit quod res novo et deteriori modo sistatur*, reçoive un changement dans le sens de sa destruction ou de sa détérioration : *Ibid.*, ad obj. 2 et ad obj. 3. Qu'on ne se laisse pas tromper ici par des expressions qui font songer à la thèse de Bellarmin et même de De Lugo. Billuart ne conçoit pour le Christ d'autre amoindrissement et d'autre destruction que la séparation sacramentelle. Mais il entend, à la façon de Gonet, son guide préféré, cette séparation sacramentelle, *et verborum*, dans le sens de l'immolation virtuelle. Et, pour exposer son opinion, il emploie les expressions mêmes de Gonet.

5. L'école dominicaine semble avoir accueilli, dès le xvi^e siècle, presque comme une doctrine de famille, l'opinion de l'immolation virtuelle. Citons : P. Labat († 1670), *Cursus theol.*, Toulouse, 1661, *De sacramentis*, disp. V, dub. II; Contenson († 1674), *Theologia mentis et cordis*, Paris, 1875, I. XI, part. II, dissert. II, c. II; N. Alexandre († 1724), *Theologia...*, Paris, 1714, *De eucharist.*, I. II, a. 1; le cardinal Gotti († 1742), *Theologia scholastico-dogmatica...*, Bologne, 1727-1735, tract. viii, q. I; Drouin († 1740), *De re sacramentaria contra perduelles hæreticos*, Venise, 1757, I. V, t. I, p. 473 sq.; et, au xix^e siècle, Monsabré qui donne une description très oratoire en même temps que très théologique du sacrifice ainsi compris. *Exposition du dogme catholique*, Carême, 1884, 70^e conférence, *Le sacrifice*.

Enfin, le R. P. Hugon, soit dans ses *Tractatus dogmatici*, t. III, Paris, 1927, soit dans son livre, *La sainte eucharistie*, Paris, 4^e éd., 1922, reprend et vulgarise la thèse de Gonet et de Billuart, la distinguant nettement, comme l'avait fait au xvii^e siècle Gaspard Hurtado, de la thèse de Vasquez. Pour le P. Hugon, la thèse vasquezienne de l'immolation purement représentative ne suffit pas. Comme la messe est plus qu'un sacrifice relatif, elle doit à la fois représenter la séparation, opérer la séparation *virtuellement* et appliquer les fruits de la passion. « Que la double consécration *représente* la séparation accomplie sur la croix et qu'elle *applique* les fruits du Calvaire, c'est accordé par toutes les écoles; voyons comment elle *renouvelle* et *produit virtuellement* la séparation. Nous savons, d'une part, que les paroles sacramentelles réalisent uniquement ce qu'elles signifient, et, d'autre part, que les paroles de la première consécration signifient seulement la présence du corps, et les paroles de la seconde consécration seulement la présence du

sang; nous concluons que les paroles de la première consécration ne réalisent par elles-mêmes que la présence du corps et que les paroles de la seconde consécration ne réalisent par elles-mêmes que la présence du sang; en vertu des paroles, il devrait y avoir sur l'autel le corps sans le sang, et le sang pareillement sans le corps, et le corps sans l'âme principe de vie. Donc, les paroles, par elles-mêmes, comportent la séparation, et, si la séparation n'a pas lieu, c'est qu'elle est empêchée par la loi de la concomitance... » *La sainte eucharistie*, p. 313-314. Cf. *Tractatus : De sanctissima eucharistia*, q. ix, a. 2, n. 13.

6. En dehors de l'école dominicaine, la thèse de Lessius-Gonet-Billuart est encore défendue par un certain nombre d'auteurs.

Citons, parmi ceux dont la tendance est le plus accentuée, Frassen († 1711), *Scotus academicus*, Paris, 1672-1677, t. IV : La messe est un sacrifice, parce qu'elle est l'immolation non sanglante de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cette immolation « consiste, premièrement, en ce que Jésus-Christ est rendu présent dans l'eucharistie comme s'il était mort...; deuxièmement, en ce que, en vertu des paroles, le sang de Jésus-Christ est mis séparément de son corps, et que, dans le sacrifice non sanglant de la messe, il se fait une effusion mystérieuse du sang par le glaive des paroles, comme dit saint Cyrille... parce que, en vertu des paroles, le sang est placé seul sous l'espèce du vin séparé du corps, et il en serait très réellement séparé, si Jésus-Christ, dans son état d'immortalité, n'était incapable de souffrir et de mourir. » *Appendix de sacrificio missæ*, p. 599-602.

On pourrait allonger cette liste de quelques noms, notamment de ceux de Huygens de Louvain († 1702), *Conferentiæ...* part. II, Louvain, 1690, *De eucharistia*, c. II, n. 1; de Gervais Pizzardi de Gênes, *Cursus theologicus*, Milan, 1682, part. IV, q. xxiii, concl. vi; de Habert († 1718), *Compendium theologiæ dogmaticæ et moralis...*, Venise, 1770, tract. de eucharistia, q. III. Mais, pour montrer combien la thèse de Lessius était alors communément admise, il suffira de citer l'autorité de deux catéchismes, celui d'Aix, publié par M. de Brancas, en 1738, et celui de Mâcon, publié par M. Moreau, en 1755. Le premier explique que l'immolation de l'autel est représentative de la séparation réelle qui fut faite sur la croix, « en ce que par la consécration séparément faite du corps de Jésus-Christ sous l'espèce du pain et du sang de Jésus-Christ sous l'espèce du vin, Jésus-Christ est rendu présent sur nos autels, comme dans un état de mort, pour être immolé; en sorte qu'en vertu des paroles de la consécration prononcées par les prêtres, le corps seul de Jésus-Christ se trouverait sous l'espèce du pain, et son sang seul sous l'espèce du vin, si Jésus-Christ pouvait encore mourir réellement... »

Le second, pour caractériser l'immolation de l'autel, emploie les expressions : *immolation vraie, mais commencée*; et il les explique ainsi : « Le corps et le sang de Jésus-Christ devant se trouver séparés par la force des consécration séparées, s'il n'y avait une autre vertu, ces deux consécration ont de leur part toute la vertu de l'immolation et en ont tout l'effet requis pour le sacrifice, qui est de témoigner par le glaive auquel la victime est soumise, le pouvoir et le domaine de Dieu sur la vie de toutes créatures. » Au xix^e siècle, parmi les disciples de Lessius, M. Lepin, *op. cit.*, p. 602, range Wilmers, S. J., *Précis de la doctrine catholique*, Tours, 1896, p. 389, et E.-P. Bourceau, *La messe, étude doctrinale, historique et liturgique* Paris, 1912, p. 18.

3^e *Theorie de la séparation sacramentelle, plaçant le Christ sous une apparence externe de mort et réalisant ainsi par l'immolation mystique, la signification symbolique propre au sacrifice.* — Trois nuances parti

culières distinguent cette théorie des précédentes.

D'abord, la séparation sacramentelle n'est pas seulement un symbole de la mort passée du Christ : elle place *actuellement* le Christ sous une apparence externe de mort et, de ce chef, cette explication ajoute quelque chose à la thèse de Salmeron et de Jean de Saint-Thomas. Ensuite, l'action qui place ainsi le Christ sous une apparence externe de mort, réalise *actuellement* en lui l'immolation mystique, laquelle ne peut être entendue d'une simple représentation de l'immolation réelle de la croix, mais constitue le sacrifice offert sur l'autel, et, de ce chef, cette explication précise et complète celle de Vasquez. Enfin, si les paroles de la consécration, par leur force propre, séparent sacramentellement le sang du corps et réalisent ainsi dans le Christ-hostie l'*habitum externum mortis*, elles n'iraient point cependant, par elles-mêmes, jusqu'à la séparation effective du sang et du corps, et, de ce chef, cette explication reste en deçà de la thèse de l'immolation virtuelle.

Les défenseurs de ce système insistent moins d'ailleurs, en exposant la notion du sacrifice, sur la nécessité de l'immolation d'une victime, que sur la *signification symbolique du sacrifice extérieur par rapport au sacrifice intérieur* ; par là, ils atténuent, dans la théologie du sacrifice de la messe, l'apparente contradiction qu'on ne manque pas de relever chez ceux qui, adoptant la définition de Bellarmin ou quelque autre définition similaire, proclament à la messe l'existence d'une immolation purement représentative ou mystique. En regard de cette thèse, nos manuels citent habituellement trois ou quatre noms d'auteurs contemporains, Billot, Tanquerey, Labauche, Gihl, Van Noort. En réalité, nous sommes ici en face d'une doctrine très traditionnelle, dont, immédiatement après le concile de Trente, Salmeron avait recueilli presque tous les éléments. Autant et plus peut-être que la thèse de l'immolation virtuelle, cette explication pourrait revendiquer le patronage de saint Thomas.

Au XVII^e siècle, deux théologiens ont contribué à maintenir en honneur cette explication que les opinions différentes risquaient d'éclipser et de faire oublier. En Italie, Pasqualigo ; en France, Bossuet.

1. Zacharie Pasqualigo, théatin de Vérone († 1664), établit tout d'abord que le sacrifice « est un signe sensible destiné à manifester le sacrifice intérieur par lequel nous nous offrons à Dieu en victimes ». Et le sacrifice intérieur consiste en ce que l'homme se donne tout entier à Dieu, de qui il tient tout et au service duquel il doit se dévouer. Ce sacrifice intérieur a donc pour objet l'excellence de la fin dernière, vers laquelle tout doit être dirigé en signe de l'hommage dû à Dieu ; et le sacrifice extérieur signifie cette excellence et manifeste, de la part de l'homme, le pieux sentiment de se donner tout à Dieu. *De sacrificio novæ legis*, Lyon, 1662, tract. I, q. VI, n. 7, 8. Pris en soi, indépendamment de l'institution positive qui en détermine les éléments, le sacrifice ne requiert donc pas la destruction de la victime. On pourrait le définir : *Cultus sensibilis expressivus totalis dependentiæ et subjectionis practico modo respectu Dei*. *Ibid.*, q. XIV, n. 3. Mais, en vertu de l'institution qui en détermine les éléments, le sacrifice implique une certaine immutation destructive de la chose offerte. *Ibid.*, n. 7. L'institution du sacrifice de la messe requiert cette immutation destructive. En quoi consistera donc ici l'élément sacrificiel ? Notre auteur ne s'écarte ici de Vasquez et de Lessius que dans la mesure où cela est nécessaire pour établir sa thèse : « Disons que l'immolation ou destruction de la victime au sacrifice de la messe existe en ce que, par la force des paroles, il se fait une certaine séparation du sang d'avec le corps.

En effet, par la force des paroles, sous l'espèce du pain se trouve uniquement le corps du Christ, et les autres parties de l'humanité du Sauveur n'y sont que par concomitance... Ainsi donc, par la force des paroles et, conséquemment, en vertu de leur action consécrationnelle et sanctifiante, le Christ est présenté comme mort, dans la séparation de son sang et de son corps. » *Ibid.*, q. LXIII, n. 1. Pasqualigo rattache cette doctrine à Vasquez et à Lessius ; et de ce dernier il rappelle la thèse de l'immolation virtuelle. Mais il propose ensuite son explication personnelle : *Licet sufficeret... representatio destructionis factæ in cruce* (thèse de Vasquez), *intervenit etiam realis destructio, in qua fundatur representativa; nempe destructio secundum modum essendi sub speciebus*. Ne croyons pas cependant à un nouveau mode d'être affectant intrinsèquement le Christ. *Nam cum sub una existat ratione corporis, et sub alia ratione sanguinis, fit quædam destructio ratione modi essendi, nam per ipsum sanguinem habet modum essendi seorsim a corpore et corpus seorsim a sanguine, qui quidem realis est, et convenit corpori et sanguini secundum esse replicatum ex vi actionis realis physicæ*. Ce mode d'être nouveau est donc la séparation sacramentelle, physiquement réalisée par la consécration : *Hinc per hunc modum essendi, exhibetur Christus per modum mortui sub speciebus...* *Hæc autem exhibitio sufficit ad protestandum totum id quod protestari posset realis destructio, nempe totalem submissionem respectu Dei et recognitionem supremæ majestatis et alia hujusmodi*. Cette protestation de soumission et de dépendance absolue à l'égard de la divine majesté, ce n'est pas seulement l'Eglise qui la fait par son sacrifice, c'est encore, c'est surtout Jésus-Christ, prêtre principal, qui s'offre et s'immole en sacrifice sur l'autel.

Le grand mérite de Pasqualigo a donc été de réduire la nécessité et le mode de l'immolation, à ce qui est rigoureusement exigé par la signification symbolique du sacrifice extérieur. Ce point de vue sera à retenir pour préciser la portée exacte des affirmations analogues que nous recueillerons plus loin chez les théologiens de l'école dite française, sous le patronage desquels on place la thèse du sacrifice-oblation.

2. Bossuet tient la même doctrine que Pasqualigo. Sans doute, quelques-unes de ses expressions feraient songer à l'immolation virtuelle ; mais, en réalité, il admet dans la consécration une immolation mystique consistant dans la séparation sacramentelle qui revêt Jésus-hostie d'une apparence, d'un état extérieur de mort.

a) Tout le texte de la célèbre *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique* sur le sacrifice de la messe, est à citer :

« Étant une fois convaincus que les paroles, toutes puissantes du Fils de Dieu opèrent tout ce qu'elles énoncent, nous croyons avec raison qu'elles eurent leur effet dans la cène aussitôt qu'elles furent prononcées ; et, par une suite nécessaire, nous reconnaissons la présence réelle avant la manducation. Ces choses étant supposées, le sacrifice que nous reconnaissons dans l'eucharistie n'a plus aucune difficulté particulière.

Nous avons remarqué deux actions dans ce mystère, qui ne laissent pas d'être distinctes, quoique l'une se rapporte à l'autre. La première est la consécration, par laquelle le pain et le vin sont changés au corps et au sang, et la seconde est la manducation, par laquelle on y participe.

Dans la consécration, le corps et le sang sont *mystiquement séparés*, parce que Jésus-Christ a dit expressément : *Ceci est mon corps ; ceci est mon sang* : ce qui enferme une vive et efficace représentation de la mort violente qu'il a soufferte. Ainsi le Fils de Dieu est mis sur la sainte table, en vertu de ces paroles, *revêtu des signes qui représentent sa mort* ; c'est ce qu'opère la consécration ; et cette action religieuse porte avec soi la reconnaissance de la souveraineté de Dieu, en tant que Jésus-Christ présent y renou-

veille et perpétue en quelque sorte la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix, si bien que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice. On ne peut douter que cette action, comme distincte de la manducation, ne soit d'elle-même agréable à Dieu et ne l'oblige à nous regarder d'un œil propice, parce qu'elle lui remet devant les yeux la mort volontaire que son Fils bien-aimé a soufferte pour les pécheurs, ou plutôt elle lui remet devant les yeux son Fils même, sous les signes de cette mort, par laquelle il a été apaisé.

Tous les chrétiens confesseront que la seule présence de Jésus-Christ est une manière d'intercession très puissante devant Dieu pour tout le genre humain, selon ce que dit l'Apôtre, que *Jésus-Christ se présente et paraît pour nous devant la face de Dieu*, Hebr., xi, 24. Ainsi nous croyons que Jésus-Christ présente sur la sainte table en cette figure de mort intercedé pour nous et représente continuellement à son Père la mort qu'il a soufferte pour son Église. C'est en ce sens que nous disons que *Jésus-Christ s'offre à Dieu pour nous dans l'eucharistie*; c'est en cette manière que nous pensons que cette oblation fait que Dieu nous devient plus propice, et c'est pourquoi nous l'appelons propitiatoire.

Lorsque nous considérons ce qu'opère Jésus-Christ dans ce mystère, et que nous le voyons par la foi présent actuellement sur la sainte table avec ces signes de mort, nous nous unissons à lui en cet état, nous le présentons à Dieu, comme notre unique victime et notre unique propitiatoire par son sang, protestant que nous n'avons rien à offrir à Dieu que Jésus-Christ et le mérite infini de sa mort. Nous consacrons toutes nos prières par cette divine offrande et, en présentant Jésus-Christ à Dieu, nous apprenons en même temps à nous offrir à la Majesté divine en lui et par lui comme des hosties vivantes. *Exposition*, n. 14, Œuvres, édit. Outhenin-Chalandre, Besançon, 1836, t. viii, p. 639.

Encore que dans les formules oratoires dont Bossuet enveloppe ailleurs l'exposé de la même doctrine, voir *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n. 17, t. ix, p. 332, on croirait retrouver quelque concession faite à l'explication de Bellarmin, il faut néanmoins tenir que Bossuet n'a pas fait d'éclectisme. Il rejette d'ailleurs expressément la thèse bellarmienne dans la *Lettre IX au ministre Ferri*, t. ix, p. 400. Tout le monde connaît le magnifique passage des *Méditations sur l'évangile*, La cène, I^{re} partie, 57^e jour, où Bossuet condense sa pensée. « Pour imprimer sur ce Jésus qui ne meurt plus le caractère de la mort qu'il a véritablement soufferte, la parole vient qui met le corps d'un côté, le sang de l'autre, et chacun sous des signes différents. Le voilà donc revêtu du caractère de sa mort, ce Jésus autrefois notre victime par l'effusion de son sang, et encore aujourd'hui victime d'une manière nouvelle par la séparation mystique de ce sang d'avec ce corps. » T. iii, p. 354. On trouvera la même doctrine dans l'*Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n. 8, et surtout n. 17, où l'auteur touche de plus près à l'exposé du dogme. « Ce sacrifice est dans les paroles par lesquelles le pain est changé au corps, et le vin au sang avec une image de séparation et une espèce (apparence) de mort... D'où il résulte que l'essence de l'oblation est dans la présence même de Jésus-Christ en personne, sous cette figure de mort, puisque cette présence emporte avec elle une intercession aussi efficace que celle que fait Jésus-Christ dans le ciel même, en offrant les cicatrices de ses plaies. Je ne prétends pas nier par là que l'oblation ne soit aussi expliquée par d'autres actions du sacrifice... (élévation, fraction de l'hostie) : surtout la consommation du sang présente à l'esprit une idée de sacrifice... C'est tout cela joint ensemble qui consomme notre sacrifice, très réel par la présence de la nature actuellement revêtu des signes de mort, mais mystique et spirituelle..., où le glaive c'est la parole, où la mort ne se rencontre qu'en mystère... » Œuvres, t. ix, p. 332.

b) La doctrine de Bossuet a été, au XVIII^e siècle et de

nos jours, mal interprétée. Il convient d'insister ici sur son véritable sens.

a. Premièrement, Bossuet affirme, sans aucun doute possible, avec toute la théologie catholique, que l'immolation mystique de la messe est l'image très expressive de l'immolation réelle du Calvaire. Mais il affirme également que cette immolation n'est pas simplement une image; car elle suppose la présence actuelle de Jésus sous l'hostie et sous le vin, et elle place actuellement Jésus sous des signes de mort. Ainsi donc, les termes : *le Fils de Dieu revêtu des signes qui représentent sa mort*; *le Fils de Dieu sous les signes de cette mort*; *Jésus-Christ présent sur la sainte table en cette figure ou avec ces signes de mort...* ne doivent pas s'entendre de la simple séparation des espèces sacramentelles, séparation qui représenterait d'une manière vive et efficace la mort violente soufferte au Calvaire, et ferait paraître Jésus devant Dieu, en état, en figure sous des signes de mort : c'est le corps, c'est le sang, mystiquement séparés, qui portent en eux l'image de la mort endurée sur la croix.

b. Deuxièmement, en plaçant « l'essence du sacrifice dans la présence même de Jésus-Christ en personne, sous une figure de mort », Bossuet n'entend pas nier que l'essence du sacrifice soit primordialement dans l'acte de séparation mystique du corps et du sang : « L'essence de l'oblation, dit M. Lepin commentant Bossuet, est, non précisément dans l'acte de séparation mystique du corps et du sang, mais dans la présence même de Jésus Christ en personne sous cette figure de mort. » *L'idée du sacrifice*, p. 509. On met ainsi dans la pensée de Bossuet une opposition que contredit le contexte, puisque quelques lignes plus haut, l'illustre évêque a écrit cette phrase significative : « Et vous voyez que... ce sacrifice est dans les paroles par lesquelles le pain est changé au corps et le vin au sang avec une image de séparation et une espèce de mort. » Et si quelque doute pouvait encore subsister sur la vraie pensée de Bossuet, il suffirait de se reporter à d'autres passages parallèles de ses œuvres polémiques contre les protestants : « Jésus-Christ a fait consister ce sacrifice de l'eucharistie dans la plus parfaite expression qu'on pût imaginer du sacrifice de la croix. C'est pourquoi il a dit séparément : *Ceci est mon corps* et *Ceci est mon sang*, renouvelant mystiquement par des paroles, comme par un glaive spirituel, avec toutes les plaies qu'il a reçues dans son corps, la totale effusion de son sang, et encore que ce corps et ce sang, une fois séparés, fussent être éternellement réunis dans sa résurrection... il a voulu néanmoins que cette séparation faite une fois à la croix, ne cessât jamais de paraître dans le mystère de la sainte table. C'est dans cette mystique séparation qu'il a voulu faire consister l'essence du sacrifice de l'eucharistie. » *Traité de la communion sous les deux espèces*, II^e partie, n. 2. Et qu'on n'objecte pas qu'il s'agit de l'état où se trouve Jésus, non de l'action qui le place en cet état. Car, dans l'*Explication*, Bossuet identifie expressément « cette immolation », « cette consécration », « ce sacrifice », qui est dans les paroles, etc., et au n. 20, il dit explicitement de la cène qu'il s'agit de l'action, où Jésus-Christ « mettant son corps d'un côté et son sang de l'autre, par la vertu de sa parole, s'exposa lui-même aux yeux de Dieu sous une image de mort et de sépulture ». Et enfin, pour dissiper les derniers scrupules, il suffira de citer ce passage de la lettre ix au ministre Ferri, t. ix, p. 400 : « L'essence du sacrifice consiste précisément dans la consécration, c'est-à-dire dans l'action par laquelle le ministre, ou plutôt Jésus-Christ même, rend son corps et son sang présents, etc. »

c. Troisièmement, il n'est pas exact d'identifier, dans la pensée de Bossuet, « présence réelle » et « sacri-

fice, de façon à établir une sorte d'équation constante entre ces deux choses. Sans doute, Bossuet insiste sur la présence eucharistique, comme sur le pivot de toute la discussion relative au sacrifice. Mais, s'il parle ainsi, c'est que la présence réelle par la transsubstantiation et telle que l'enseigne l'Église catholique, est le fondement, le principe d'où suit le sacrifice. Voir *Exposition*, n. 14. Tout le contexte indique bien que l'oblation présuppose la présence. Le sacrifice « est une suite de la réalité », explique Bossuet lui-même. *Fragment IV en réponse aux écrits faits contre le livre de l'Exposition. Œuvres*, t. viii, p. 711. « La doctrine de la présence réelle infère celle du sacrifice. » *Réflexions sur l'écrit de Molanus*, t. ix, p. 504. « Le sacrifice n'est qu'une suite nécessaire et une explication naturelle » de la doctrine de la présence réelle. *Exposition*, n. 16, t. viii, p. 633. Et la raison est que la présence réelle, selon l'institution du Christ, n'est réalisée que par la séparation sacramentelle du corps et du sang, par voie de transsubstantiation.

d. Quatrièmement, quand Bossuet déclare qu'« il y a sacrifice véritable, parce que Jésus-Christ en personne s'offre à son Père sous les signes de son immolation passée », il n'exclut pas l'immolation actuelle de Jésus par le prêtre visible : « dans l'oblation que nous faisons du corps de Jésus-Christ, c'est lui-même qui s'offre ». *Explication...*, n. 11, p. 329. Et cette oblation est impliquée dans la consécration. Par les paroles de la consécration, en effet, « non seulement Jésus se met lui-même sur la sainte table, mais encore il se met revêtu des signes représentatifs de sa mort... Jésus-Christ présent y renouvelle la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix et l'y perpétue en quelque sorte... C'est pour cela que nous disons que Jésus-Christ s'offre... Il ne faut pas discuter du mot. Si l'on entend par offrir l'oblation qui se fait par la mort de la victime, il est vrai que Jésus ne s'offre plus. Mais il s'offre, en tant qu'il paraît pour nous, qu'il se présente pour nous à Dieu, qu'il lui remet devant les yeux sa mort et son obéissance. » *Explication de différents points de controverse*, t. ix, p. 387.

En bref, oblation-immolation réelle et sanglante à la croix; oblation-immolation actuelle mais mystique, à l'autel, la seconde n'impliquant pas l'insuffisance de la première, mais continuant l'intercession et la propitiation du Calvaire. Cf. *Exposition...* n. 15, t. viii, p. 631; *Fragments, IV, De l'eucharistie*, n. 17, id., p. 713, et surtout *Explication de la messe*, n. 25, t. ix, p. 338, où Bossuet explique par la prophétie de Malachie le sens précis du mot oblation appliqué à l'eucharistie : *Oblation non-sanglante, présent où il n'y a pas de victime égorgée*.

e) Cette mise au point de la pensée de Bossuet nous permet d'étudier chez le même auteur le rapport de l'oblation eucharistique à l'oblation de Jésus au ciel. Dans les derniers passages auxquels nous nous sommes référé, le deuxième sens du mot « offrir » (l'oblation par la présence devant Dieu en une figure d'immolation ou de mort, sans qu'intervienne la mort réelle) est appliqué aussi bien à l'intercession toute-puissante de Jésus au ciel qu'à son immolation mystique dans l'eucharistie : « Poser devant Dieu le corps et le sang dans lesquels étaient changés le pain et le vin, c'était, en effet, les lui offrir; c'était imiter sur la terre ce que Jésus-Christ fait dans le ciel, lorsqu'il y paraît pour nous devant son Père, comme dit saint Paul, *Hebr.*, vii, 25; ix, 24, 26. C'est aussi à quoi revient ce que dit saint Jean dans son Apocalypse, v, 6, lorsqu'il y vit l'Agneau devant le trône, vivant à la vérité, puisqu'il est debout, mais en même temps comme immolé et comme mort, à cause des cicatrices

de ses plaies et des marques qu'il conserve encore, dans la gloire, de son immolation sanglante... Il est à peu près dans ce même état sur la sainte table, lorsqu'en vertu de la consécration, il y est mis tout vivant, mais avec des signes de mort, par la séparation mystique de son corps d'avec son sang. » *Explication de la messe*, n. 9, t. ix, p. 326-327.

Le rapprochement de l'intercession céleste et du sacrifice terrestre, dans la pensée de Bossuet, semble avoir une double raison d'être. D'abord, il montre aux protestants que le sacrifice eucharistique ne fait nullement tort au sacrifice de la croix : « De penser maintenant que cette manière dont Jésus-Christ se présente à Dieu fasse tort au sacrifice de la croix, c'est ce qui ne se peut en façon quelconque... car il faudrait conclure, par la même raison, que lorsqu'il continue de paraître pour nous devant Dieu, *Hebr.*, ix, 24, il affaiblit l'oblation, par laquelle il a paru une fois par l'immolation de lui-même, id., 26; et que, ne cessant d'intercéder pour nous, vii, 25, il accuse d'indigence l'intercession qu'il a faite en mourant, avec tant de larmes et de si grands cris, v, 7. » *Exposition...* n. 15, p. 632. Ensuite, il nous fait entendre comment l'oblation de Jésus présent dans l'eucharistie sous des signes de mort est tout aussi efficace sur la miséricorde divine que l'intercession du Sauveur glorifié, mais encore marqué des stigmates de la passion et de l'immolation sanglante. Bien loin que l'enseignement de l'Apôtre dans l'Épître aux Hébreux sur la présence de Jésus intercédant pour nous dans le ciel, empêche la présence eucharistique et l'oblation sur l'autel, il nous sert, au contraire, à mieux comprendre l'utilité et l'efficacité de cette présence et de cette oblation terrestres. Mais l'oblation céleste de Jésus ne doit pas être conçue comme un élément du sacrifice eucharistique; le sacrifice de la messe ne saurait être dit purement et simplement le sacrifice du ciel rendu présent sur nos autels; il y a sur l'autel quelque chose, la consécration du pain et du vin au corps et au sang sous des espèces séparées, qui apporte à la messe un élément sacrificiel qui fait défaut dans l'intercession de Jésus au ciel : « Pour nous répliquer maintenant qu'on offrait Jésus-Christ comme étant au ciel, il faudrait avoir oublié ce qu'on a vu tant de fois, que ce qu'on offrait, on le formait sur l'autel des dons qu'on y apportait, c'est-à-dire du pain et du vin. » *Explication de la messe*, n. 9, p. 327. C'est pourquoi il n'y a pas ombre de difficulté à dire que ce sacrifice est un sacrifice de pain et de vin, parce qu'il se fait de l'un et de l'autre. Id., n. 13. — Il faut donc tenir fermement que Bossuet envisage que le sacrifice de la messe est l'oblation du corps et du sang du Christ, actuellement rendus présents sur l'autel par la consécration du pain et du vin, et mystiquement séparés sous les espèces sacramentelles, Jésus-Christ étant revêtu, par cette séparation mystique, des signes de mort représentant son immolation sanglante au Calvaire et réalisant présentement son immolation mystique sur l'autel.

d) Un dernier point de doctrine catholique est mis en relief d'une façon saisissante par l'évêque de Meaux : c'est l'union de l'Église à son chef dans le sacrifice. L'Église offre avec Jésus-prêtre; l'Église s'offre avec Jésus-victime. *Explication*, n. 3, 36, 37.

Sans doute, dans l'oblation du corps et du sang du Sauveur, c'est toujours Jésus-Christ l'offrant principal :

Dans ce sacrifice, Jésus-Christ est le véritable sacrificeur, qui s'offre encore lui-même..., étant l'instituteur de cette oblation, c'est en son nom et par son autorité qu'on la continue. Id., n. 11, p. 329. Mais l'Église qui, au nom et par le pouvoir que lui confère le Christ, « offre le pain et le vin pour en faire le corps et le sang, et qui ensuite, offre

encore ce corps et ce sang après qu'ils sont consacrés, ne le fait que pour accomplir une troisième oblation, par laquelle elle s'offre elle-même. Le prêtre commence le premier, et à l'exemple de Jésus-Christ, qui a été tout ensemble le sacrificateur et la victime, il s'offre lui-même avec son oblation : c'est ce que signifie la cérémonie d'étendre les mains sur les dons sacrés, comme on fait un peu avant la consécration. Autrefois dans l'ancienne loi, on mettait la main sur la victime (Lev., 1, 4; m; viii, 14, 15, etc.), en signe qu'on s'y unissait et qu'on se dévouait à Dieu avec elle ; c'est ce que témoigne le prêtre en mettant les mains sur les dons qu'il va consacrer. Tout le peuple pour qui il agit entre dans son sentiment, et le prêtre dit alors au nom de tous : *Nous vous prions, Seigneur, de recevoir cette oblation de notre servitude et de toute votre famille*, où nous apprenons, non seulement à offrir avec le prêtre les dons proposés, mais encore à nous offrir nous-mêmes avec eux. L'ancienne cérémonie, où chacun portait lui-même son oblation, c'est-à-dire son pain et son vin, pour être offert à l'autel, confirme cette vérité. Car outre qu'offrir à Dieu le pain et le vin dont notre vie est soutenue, c'est la lui offrir elle-même comme une chose qu'on tient de lui, et qu'on veut lui rendre, les saints Pères ont remarqué dans le pain et dans le vin un composé de plusieurs grains de blé réduits en un et de la liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble; et ils ont regardé ce composé comme une figure de tous les fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir à Dieu en unité d'esprit... Quoique cette cérémonie d'offrir en particulier son pain et son vin ne subsiste plus, le fond en est immuable : et nous devons entendre que ce sacrifice doit en effet être offert par tous les fidèles à l'autel, puisque c'est toujours pour eux tous que le prêtre y assiste. Mais lorsque les dons sont consacrés, et qu'on offre actuellement à Dieu le corps présent du Sauveur, c'est une nouvelle raison de lui offrir de nouveau l'Eglise, qui est son corps en un autre sens, et les fidèles qui en sont les membres. Il sort du corps naturel de notre Sauveur une impression d'unité pour assembler et réduire en un tout le corps mystique ; et on accomplit le mystère du corps de Jésus-Christ, quand on unit tous ses membres pour s'offrir en lui et avec lui. Ainsi l'Eglise fait elle-même une partie de son sacrifice, de sorte que ce sacrifice n'aura jamais sa perfection toute entière qu'il ne soit offert par des saints. Id., n. 36, p. 346-347.

Dans ce développement, on retrouve bien, poussé jusque dans ses conséquences dernières, l'exposé de la doctrine du symbolisme qui s'attache au sacrifice extérieur par rapport au sacrifice intérieur; doctrine que nous avons signalée comme caractéristique de la thèse dont Bossuet est un des plus illustres représentants.

3. Bossuet n'a pas fait école; son influence est néanmoins sérieuse sur plusieurs théologiens du XVIII^e siècle notamment sur Tournely et Collet, qui se réfèrent expressément à son autorité. Mais ces deux théologiens doivent être rattachés plutôt à l'école de De Lugo. Le jésuite Lacroix († 1714) se rapproche beaucoup de Bossuet dans son explication de la « destruction mystique » du Christ sur l'autel, la séparation sacramentelle donne au Christ un aspect de mort, *quia solum corpus sine anima et sanguine non intelligitur vivere, nec solus sanguis sine anima et corpore. Theologia moralis*, Paris, 1866, *De sacramentis*, I. VI, part. II, q. 1, 2, n. 3. Même sens, même terminologie chez Ferraris († 1766), *Prompta bibliotheca*, 8^o *Sacramentum*, I. 1, 13 : *Ita quod a consecratione per diversos species per se et vi verborum corpus velut mortuum et sanguis velut effusus incruente representatur*; cf. n. 54. On retrouve également la même doctrine (encadrée toutefois d'explications subsidiaires empruntées à d'autres systèmes) chez F. Babin, principal rédacteur des *Conspiciens eucharistias in diocèse d'Angers* (1716), Paris, 1778, t. III, p. 213.

4. Il faut arriver à la fin du XIX^e siècle pour trouver, avec le cardinal Billot, un défenseur de la doctrine de l'immolation mystique, telle que Bossuet l'avait enseignée, dans toute sa pureté, au XVIII^e siècle.

a) Comme Pasqualigo, Billot clarifie la définition

du sacrifice. Le sacrifice, comme l'enseigne saint Thomas, est « un signe représentant symboliquement le sacrifice intérieur », par lequel nous rendons à Dieu l'honneur qui lui est dû proprement et exclusivement. Cette exclusivité doit être marquée dans le signe choisi pour constituer le sacrifice. Le choix de cet élément n'est pas, d'ailleurs, laissé à l'arbitraire; il doit, en effet, présenter une ressemblance symbolique avec le sacrifice intérieur qu'il s'agit de signifier extérieurement. L'acte cultuel qui constitue le sacrifice a été fort convenablement placé dans l'immolation ou la destruction d'une victime; immolation et destruction qu'on recherche, non certes pour elles-mêmes, mais uniquement en raison de la signification symbolique qu'on y attache. Cette signification symbolique est justifiée : l'honneur souverain exclusivement dû à Dieu est parfaitement exprimé par la consommation de la victime, Dieu étant ainsi reconnu comme celui en l'honneur de qui il est juste que toute vie humaine se consume. *De sacramentis Ecclesiae*, t. I, 6^e édit., Rome, 1924, p. 580-588.

b) Le sacrifice propre de la Loi nouvelle, § 3, est le sacrifice de la messe et non le sacrifice de la croix. Le sacrifice de la croix appartient à la Loi nouvelle parce qu'il en est la source, d'où découle toute grâce propre à cette loi. Mais la mort du Christ ne peut être renouvelée et, si elle le pouvait, ce ne saurait être du fait des chrétiens. Donc, seul sur la croix, Jésus a offert le sacrifice et comme prêtre et comme victime. Si donc la religion exige un sacrifice offert au nom du peuple chrétien par l'intermédiaire des prêtres, en témoignage de notre commune servitude vis-à-vis de Dieu, il faut conclure que ce sacrifice ne peut être que le sacrifice de la messe. Si l'on considère à qui est offert ce sacrifice, nulle différence entre le Calvaire et l'autel, puisque c'est à Dieu qu'est adressée l'oblation. Mais si l'on considère et le prêtre qui offre, et la victime qui est offerte, on doit reconnaître que la messe diffère du sacrifice de la croix. Sans doute, à l'autel comme au Calvaire, c'est toujours Jésus Christ qui offre et qui s'offre et, en ce qui concerne le prêtre souverain et la victime parfaite qu'est Jésus, nulle différence encore entre le Calvaire et l'autel. Mais, à la messe, l'Eglise corps mystique de Jésus offre le sacrifice en union avec son chef et, avec lui, se sacrifie. Avec Jésus, elle est prêtre; avec lui, elle est victime.

c) Dans la dernière édition de son ouvrage, Billot a intercalé un § 4, relatif à la dualité du sacrifice offert par le Christ, d'après la doctrine du concile de Trente. Il s'agit, d'une part, de la cène et, par voie de conséquence, de la messe, et, d'autre part, du Calvaire. Billot affirme que le sacrifice de l'eucharistie, tout en renouvelant d'une façon mystique l'immolation de la croix, se distingue adéquatement du sacrifice du Calvaire. Trois points concentrent la démonstration : a. — Le concile de Trente affirme qu'un seul et même sacrifice fut accompli à la cène et est accompli à la messe; de sorte que c'est à la dernière cène que, sans aucun doute possible, il faut aller chercher non seulement l'institution, mais encore la première et prototype célébration du sacrifice de la messe. b. — L'oblation de la cène, d'après le concile de Trente, non seulement ne peut être tenue pour une partie essentielle ou intégrale du sacrifice de la croix, mais, au contraire, on doit reconnaître qu'elle s'y oppose en tous points, *ut que ei per omnia opponatur*; elle s'y oppose comme le représentatif au représenté, comme le mémorial à l'objet qu'on doit perpétuellement commémorer, comme ce qui, jusqu'à la fin, se renouvellera et continuellement se reproduira, selon le précepte du Christ, à ce qui devait être une seule fois accompli, sans répétition possible. c. — Le concile de Trente (et cette remarque est capitale) reconnaît non pas seulement

une, mais deux immolations du Christ, l'une sanglante, sur la croix, l'autre non sanglante, dans le sacrement.

« Voilà les trois points, continue l'auteur, tirés de la doctrine du concile de Trente, qui nous permettent d'apporter à la question posée une solution... Il faut donc en inférer que le sacrifice de la messe n'est pas le même que celui de la croix, mais que ce sont deux sacrifices, différents et par le nombre et par l'espèce : le sacrifice consiste dans l'oblation; les différents modes d'oblation feront donc les sacrifices différents. Si donc on rencontre fréquemment des textes qui paraissent affirmer le contraire, il faut les entendre en ce sens que, par une métonymie assez commune, le sacrifice y est pris pour la chose sacrifiée. Mais, en prenant le sacrifice pour l'action sacrificielle même, il est clair, et au delà de l'évidence, que ne peuvent constituer un sacrifice unique, ni numériquement, ni spécifiquement, les oblations dont la raison intrinsèque se manifeste à nous comme composée d'éléments opposés entre eux d'une manière contradictoire : oblation sanglante et oblation non sanglante; immolation où intervient la mort de la victime, et immolation qui s'accomplit sans que la victime souffre quelque dommage réel; sacrifice dont la nature n'affirme qu'une fois pour toutes la possibilité, et sacrifice qui a été institué précisément pour être renouvelé sur tous les points de l'univers, par toutes les générations, et jusqu'à la fin du monde. Nous ne rejetons pas pour autant ce que d'autres ont affirmé touchant l'unité du sacrifice du Christ. Nous confessons volontiers qu'il faut admettre une certaine unité et même, en son genre, une unité extrêmement étroite. Nous ne disons point que le sacrifice de la croix et le sacrifice de la messe sont disparates, comme s'ils n'avaient entre eux aucune liaison intime. Loin de nous cette pensée. Mais, si nous rejetons très résolument entre eux une unité spécifique et *a fortiori* numérique, nous affirmons d'autant plus fortement une unité d'ordre. Cette unité d'ordre consiste en ceci : le sacrifice de la messe suppose essentiellement le sacrifice de la croix; il offre la même victime que le sacrifice de la croix, mais d'une façon non sanglante et sous un revêtement sacramentel qui exprime l'immolation sanglante de la croix. En conséquence, tout entier, le sacrifice de la messe se réfère à celui de la croix, dont il est la représentation et le mémorial perpétuel. »

d) Ces principes posés, Billot rejette l'opinion de ceux qui placent l'action sacrificielle dans la consécration en tant qu'elle serait : 1° avec certains auteurs (Tanner) la destruction de la substance du pain et de celle du vin; 2° avec Suarez, la destruction de la même substance, mais conjointement avec la production du corps et du sang du Christ; 3° avec De Lugo, la position du corps et du sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Christ lui-même en un état amoindri et diminué; 4° avec Lessius, une immolation virtuelle; 5° avec Vasquez, une simple représentation de l'immolation sanglante de la croix. Et voici finalement la solution proposée. « La messe, dans son essence, consiste dans la seule consécration des deux espèces, bien qu'à l'action consécatoire doive s'adjoindre, par la nature même des choses, la communion du célébrant; et c'est la raison pour laquelle la communion est prescrite par une loi dont il n'est pas possible d'accorder de dispense. Mais la consécration possède en soi la vraie raison du sacrifice, formellement et précisément, en tant qu'elle est une immolation non sanglante du Christ, représentative de l'immolation sanglante de la croix, cette représentation s'exprimant par la séparation sacramentelle ou mystique du corps et du sang sous les espèces distinctes du pain et du vin. » Cette séparation sacramentelle place, en effet, le Christ à l'autel *in habitu passionis et mortis*

quam semel... pertulit in cruce (p. 633). C'est très exactement la position de Pasqualigo et de Bossuet. Comme Salmeron, d'ailleurs, Billot pose en principe que le sacrifice de l'eucharistie, parce qu'il est offert *in specie aliena*, ne requiert pas d'immolation sanglante.

e) Quelques mots relatifs à la communion du célébrant montrent bien que le savant théologien n'a pas omis un dernier et très important aspect du sacrifice. Les partisans du sacrifice-oblation insistent fréquemment sur le commerce intime que le sacrifice établit entre l'homme et Dieu. Billot rappelle que la communion doit être jointe à l'oblation sacrificielle de la messe, et cela par la nature même des choses, *quia consecratio ponit victimam sub speciebus cibi et potus, ac per hoc, ordinem dicit ad sumptionem ut ad complementum sacrosancti illius commercii quod sacrificantes habemus cum Deo*. P. 623.

5. La grande autorité de Billot a remis en honneur l'explication de Salmeron-Pasqualigo-Bossuet. Elle a conduit Gehr de l'opinion de Franzelin, que cet auteur avait primitivement professée à Fribourg, en 1877, à celle de l'immolation mystique, qu'il enseigna depuis ouvertement (1897), se référant directement à Pasqualigo, dont il reproduit en note deux passages expressifs. « D'une façon sacramentelle, quant aux signes extérieurs, le sang de Jésus-Christ est séparé de son corps et par conséquent répandu... Cette séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ; cette immolation mystique suffit pleinement pour exprimer, d'une manière effective et symbolique, la disposition intime du Sauveur eucharistique, prêtre et hostie, c'est-à-dire pour accomplir le véritable sacrifice. Et vraiment le sacrifice est essentiellement un signe extérieur et symbolique du sacrifice intérieur, et pour cette signification l'effusion mystique du sang sur l'autel produit le même effet que cette effusion effectuée sur la croix. Cette immolation non sanglante et sacramentelle de l'Agneau eucharistique établit un sacrifice réel de Jésus-Christ sous les espèces étrangères du sacrement. L'eucharistie est un sacrifice mystique et sacramentel, et en même temps effectif et réel : *Mystica nobis Domine prosit oblatio* (Miss. rom.). »

Gehr note ensuite comment la messe n'est pas un sacrifice purement relatif : « La double consécration peut être considérée sous deux aspects différents; c'est d'abord l'immolation mystique du Sauveur appelant sur l'autel son corps et son sang, d'où résulte un sacrifice proprement dit; c'est ensuite la représentation sensible du sacrifice du Calvaire. Une seule et même opération, la transsubstantiation des deux éléments réalise le caractère d'un sacrifice à la fois absolu et relatif, c'est-à-dire d'un sacrifice véritable en soi, mais qui, par sa nature intrinsèque, se rapporte au sacrifice de la croix et le reproduit sous nos yeux. »

Dans sa conclusion, Gehr insiste sur la part prise par Jésus-Christ dans l'immolation actuelle de la messe : « L'essence complète du sacrifice eucharistique repose donc dans l'effusion mystique du sang opérée par la transsubstantiation des deux éléments, en tant qu'elle est l'expression réelle de la volonté de Jésus-Christ de se sacrifier actuellement, et du don de lui-même sur l'autel, et en tant qu'elle représente et renouvelle à la fois le sacrifice sanglant de la croix. » *Le saint sacrifice de la messe*, tr. fr. de L.-Th. Moccand, Paris, 1900, t. I, p. 125-126.

Van Noort se rattache aussi à Billot, dont il proclame *verior* la solution. Toutefois, en définissant le sacrifice par la destruction réelle de la victime, Van Noort reconnaît que ce n'est là qu'une opinion plus probable, à laquelle il se rallie comme telle. Mais, parce que la fin essentielle du sacrifice est de signifier notre soumission parfaite à Dieu, la destruction réelle

n'est pas toujours requise; en soi peut suffire toute espèce de destruction, pourvu que la signification symbolique du sacrifice y soit réalisée. L'application à l'eucharistie selon l'explication de Billot devient claire et facile. Ainsi la messe est un véritable sacrifice, puisque dans la consécration le Christ-homme est immolé mystiquement, et par cette immolation mystique offert à Dieu. *Tractatus de sacramentis*, Amsterdam, 1910, t. I, n. 469-471.

Labache se rallie purement et simplement à la thèse de Billot, qui lui paraît plus simple que les autres. *Leçons de théologie dogmatique*, t. IV, *Les sacrements*, Paris, 1918, p. 303-305.

Tanquerey rappelle que l'opinion du cardinal Billot concevant le sacrifice de la messe comme une immolation mystique était commune chez les théologiens avant les controverses protestantes; il s'y rallie pleinement, comme à l'explication plus probable. *Synopsis theologiae dogmaticae*, Paris, 1920, t. III, n. 690. Même thèse, simplement esquissée, chez J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 4^e édit., Paris, 1923, plus développée dans Pègues, *Commentaire littéraire...*, t. XVIII, p. 415 sq.

6. Parmi les partisans de l'immolation mystique, il faut accorder une mention très spéciale à J. A. Schwane († 1891), que M. Lamiroy place à tort, semble-t-il, parmi les disciples de Vasquez, et au P. Étienne Huguency, O. P., en raison de l'harmonie que ces deux auteurs mettent entre la définition générale du sacrifice et la définition particulière du sacrifice eucharistique.

a) « Des divers essais d'explication et des multiples commentaires des théologiens du XVI^e et du XVII^e siècles, écrit Schwane, on peut inférer comme un résultat sûr que le sacrifice doit être distingué de l'oblation en général, et qu'il doit être entendu comme le don d'un bien visible, réellement existant, fait à Dieu par un rite symbolique prescrit ou approuvé par une autorité publique ou par Dieu, pour reconnaître son souverain domaine sur l'être et le non être. On a été conduit à plusieurs essais désespérés pour montrer dans la sainte messe une réelle destruction de la victime, parce qu'on la faisait entrer dans l'essence du sacrifice de la messe... On renonce donc à compter celle-ci parmi les éléments essentiels du sacrifice. Le sacrifice eucharistique est précisément un sacrifice tout particulier, et son accomplissement n'est que le renouvellement du sacrifice sanglant du Christ, représenté par la séparation sacramentelle et mystique du sang et du corps du Christ, sous les espèces séparées du pain et du vin, à l'égard desquelles les paroles de la consécration prononcées par le prêtre, de la bouche même de Notre-Seigneur, forment pour ainsi dire l'épée que le Seigneur employa d'abord lui-même, la veille de sa mort, afin d'exprimer sa plus parfaite immolation et qu'il a commandé à ses apôtres et à leurs successeurs d'employer jusqu'à la fin des temps. » *Histoire des dogmes*, tr. fr., Paris, 1904, t. VI, p. 633.

b) « Le sacrifice, déclare à son tour le P. Huguency, est toujours un signe et n'est pas essentiellement une occasion... Ce signe doit être de lui-même expressif et non pas purement conventionnel, afin qu'il ait de quoi frapper les sens et favoriser, par cette impression sensible, le développement du sentiment d'adoration qu'il doit exprimer et éveiller; mais sa signification doit être consacrée par l'autorité religieuse, à laquelle il appartient de choisir, entre les divers signes capables d'exprimer l'adoration, celui ou ceux qui deviendront pour tous le rite central du culte public. Nous exprimons ces différents caractères essentiels du sacrifice en le définissant : *Un acte symbolique naturel et sensible, par lequel on exprime sa culte d'adoration qui est dû à Dieu.*

L'application de cette définition à la messe devient facile : « Rentré en gloire après l'immolation réelle et sanglante du Calvaire, Jésus ne pouvait plus être soumis à un nouveau crucifiement, mais les hommes avaient toujours besoin d'un rite sacrificiel qu'ils pussent répéter pour redire et éveiller efficacement chaque jour en leurs âmes les sentiments de sacrifice intérieur. Ce rite sacrificiel..., c'est la messe. La victime de la messe, c'est Jésus-Christ. Son prêtre principal, c'est encore Jésus-Christ...; mais l'immolation qui constitue ce nouveau sacrifice n'est plus une immolation réelle, c'est une immolation mystique, une immolation représentative de l'immolation réelle du Calvaire, la représentation du Christ à l'état de mort, par la consécration séparée du pain en son corps et du vin en son sang. Cette immolation mystique est la seule possible, puisque le Christ est impassible; c'est la seule qui puisse constituer un rite sacrificiel avec le Christ pour victime, puisque le Christ n'étant pas visible en lui-même, mais seulement sous les apparences, l'acte sacrificiel, pour être sensible, doit s'accomplir sous les apparences ou espèces eucharistiques. Enfin, cette immolation mystique... est suffisante... *parce qu'elle est étroitement liée comme effet et comme signe à l'acte très réel d'offrande que la volonté du Christ a posé au Calvaire, et qui se renouvelle à l'autel*; suffisante aussi parce que, pour tous ceux qui croient à son institution divine et à la réalité du sacrifice du Calvaire, elle est bien un rite de par lui-même et socialement expressif de l'hommage d'adoration que nous ne devons qu'à Dieu et que nous ne pouvons lui rendre qu'en union avec notre Rédempteur. » *Critique et catholique*, Paris, 1914, t. III, p. 236-237.

III. DEUXIÈME CONCEPTION GÉNÉRALE : LA MESSE, SACRIFICE EN RAISON D'UN CHANGEMENT RÉEL APPORTÉ DANS LA MATIÈRE OFFERTE OU DANS LA VICTIME. — Pour mieux répondre aux critiques protestantes contre l'existence du sacrifice de la messe, un certain nombre de théologiens postérieurs au concile de Trente ont cru devoir ne pas s'en tenir à la conception d'un acte sacré, représentatif de l'immolation réelle du Calvaire; mais ils ont voulu, jusque dans le sacrifice eucharistique, retrouver l'élément d'immolation réelle, de destruction partielle ou totale de la victime qu'ils insèrent dans leur définition du sacrifice.

La théorie du sacrifice relatif, l'immolation mystique, l'immolation virtuelle elle-même ne suffisent point; il faut, dans la chose offerte, un changement réel qui tende à sa destruction. Mais comment concevoir en Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'adorable victime de l'autel, ce changement destructeur? Le Christ, présent sous les espèces sacramentelles, est désormais impassible et glorieux. Là se trouve donc le point difficile de la thèse, et c'est à résoudre cette difficulté que tendent les efforts des théologiens de cette école.

Sans doute, ces théologiens admettent la doctrine qu'on a exposée précédemment : la consécration est sinon l'unique élément essentiel de la messe, du moins l'élément principal de l'essence du sacrifice eucharistique. Tous reconnaissent l'existence de l'immolation mystique, non sanglante, constituée par la séparation sacramentelle du corps et du sang sous les espèces du pain et du vin. Mais, ainsi que le déclare Bellarmin, cette doctrine ne paraît pas satisfaire l'esprit au point de lui apporter un apaisement complet. Est-ce là le dernier élément du sacrifice ou faut-il pousser plus loin encore l'analyse théologique?

Deux courants se partagent cette deuxième conception générale. Certains, considérant que le Christ est impassible sous les espèces sacramentelles, refusent de le soumettre à une immolation destructive; cette

immutation affectera donc uniquement les substances du pain et du vin, soit considérées en elles-mêmes, soit considérées dans l'acte même de la transsubstantiation qui se termine par la production du corps et du sang de Jésus-Christ. D'autres chercheront à démontrer que l'existence sacramentelle apporte au corps et au sang de Jésus-Christ un changement réel, compatible avec l'impassibilité glorieuse dont le Sauveur jouit présentement.

I. PREMIER COURANT. THÈSE DE L'IMMUTATION RÉELLE AFFECTANT LE PAIN ET LE VIN. — 1^o Le changement affecte seulement la substance du pain et du vin qui disparaissent dans la transsubstantiation. — Sous cette forme, la thèse a été présentée par de rares théologiens. Signalons au moins Tanner et Richeome.

1. Tanner, S. J. († 1632), définit d'après saint Thomas, I^o-II^o, q. xxi, a. 1, le sacrifice par l'immutation destructrice : *Theologia schol.*, Ingolstadt, 1627, disp. V, *De religione*, q. iii, dub. i. Cette définition doit trouver son application dans l'eucharistie. Or, la chose offerte dans l'eucharistie paraît à Tanner contenir trois éléments : la substance du pain et du vin, leurs espèces ou accidents, le corps et le sang du Christ, c'est-à-dire le Christ lui-même. « Le sacrifice consistera essentiellement dans l'action consécrationnaire, par laquelle est offert et détruit l'élément matériel de l'oblation ; et cette action convient admirablement à la consécration. Par la consécration, en effet, le pain ordinaire et terrestre devient, les apparences demeurant les mêmes, le pain vivant et céleste ; par elle est détruite d'une façon admirable toute la substance du pain et du vin, et cela, selon l'intention de l'Église et du célébrant, pour proclamer l'excellence et la majesté divine, dont la toute-puissance éclate dans l'une et l'autre consécration. » Si la double consécration est nécessaire, c'est en raison, non pas de la signification qui s'attache au sacrifice, mais de la représentation de la passion que Jésus-Christ a voulu réaliser à la messe. *De ss. eucharistia et de sacrificio missæ*, disp. V, q. ix, dub. ii.

2. La thèse de Richeome, S. J. († 1625), est toute différente, bien que partant d'un principe analogue. — Dans le sacrifice eucharistique, tout le changement, toute l'immolation affecte les espèces eucharistiques, mais s'étend au corps et au sang de Jésus contenus réellement sous les espèces par une sorte de *communication des idiomes*. Thèse fantaisiste au premier chef, à laquelle nul théologien sérieux n'a fait accueil, mais qu'il faut néanmoins signaler d'après le texte même de l'auteur : « La vraie essence de cette réelle immolation consiste aux espèces du pain et du vin, sous lesquelles Jésus-Christ est contenu, et à raison desquelles il est immolé, par la communication qu'il y a entre icelles espèces et son corps. Et comme nous disons que Dieu a vraiment enduré, qu'il est mort, qu'il est ressuscité, à cause de la communication des propriétés, entre la divinité et l'humanité, combien qu'il n'y eût que l'humanité à qui ces qualités appartenissent, de même nous disons icy que son corps est vraiment rompu, qu'on le voit, qu'on le touche, qu'on le mange, parce que tout cecy se fait vraiment aux espèces, qui sont un sacrement avec son corps : et parce que l'estre des espèces du pain et du vin est un estre et un estat mort, et sans âme, nous disons aussi que Jésus-Christ prend un tel estre, se donnant en viande et breuvage, qui est un estre mort. Item, parce que l'immolation emporte privation de quelque vie, Jésus-Christ aussi se despoille d'une sorte de vie visible et perceptible aux autres, sans intérêt de son immortalité... » *La sainte messe, déclarée et défendue contre les erreurs sacramentaires de nostre temps...*, Bordeaux, 1600, l. III, c. xxxv.

2^o Le changement affecte le pain et le vin, mais en tant qu'ils sont transsubstantiés au corps et au sang du Christ : Thèse dite de Suarez. — Cette thèse, qui est généralement présentée comme celle de Suarez, a été proposée avant lui.

1. Les précurseurs. — a) Baïus († 1589), dans son *De sacrificio*, c. x, se réfère à certains théologiens qui placent le sacrifice dans l'immolation de la victime, et cherchent à la messe quelle peut être l'immolation, l'immolation possible. Et Baïus donne son avis : *Quemadmodum in sacrificio populi veteris vitulus et vivens sacrificium dicebatur, quia id erat quod occisione erat sacrificandum, et occisus, quia erat hostia jam immolatione sanctificata...*, sic etiam in eucharistiæ sacramento, panis et vinum sacrificium dici possunt, tanquam illa a quibus ipsa mactatio sumit initium... Et ipsum Christi corpus et sanguis sub specie panis et vini contenta dicuntur sacrificium, tanquam res in quas fit sancta mutatio. *Op. cit.*, c. x. Sur les insuffisances de cette théorie, voir M. Lepin, *op. cit.*, p. 359.

b) François Torrès (Turrianus), S. J. († 1584), professe nettement la thèse de l'immolation mystique. *Apostolicæ constitutiones*, Anvers, 1578, l. V, c. xviii ; l. VIII, c. xiv. Et cependant, fidèle à la conception de l'immolation réelle et physique dans le sacrifice, il veut, pour l'eucharistie, trouver un changement dans la matière offerte. *Cur non sit et dicatur sacrificium MUTATIO ista mystica PANIS ET VINI pro nobis facta in idem corpus quod pro nobis mortuum fuit*. L. VIII, c. xiv. Mais il n'y a encore chez Torrès qu'une simple indication : le véritable précurseur de Suarez fut

c) Mathieu van der Galen ou Galenus († 1573), auteur d'un *De ss. missæ sacrificio*, Anvers, 1574. Sa définition du sacrifice veut être précise et complète : *Sacrificium proprie esse actionem, qua hostia ita adficiatur atque immoletur ut neque ab immolatione seu mactatione, neque a crematione existat aliena; offerturque ad suæ quidem colendissimæ majestatis, nostræ autem, hoc est mortalium sacrificantium, subjectionis, opis ejus necessariæ, gratitudinis declarandæ, ac veniæ optatæ, cum per animi votum, tum per religiosas preces et decentissimas cæremonias, sanctissimam professionem*. C. vi. De cette définition, il faut retenir que le sacrifice, même le sacrifice eucharistique, ne se peut concevoir sans un changement intrinsèque à l'hostie. Or, il est impossible de concevoir un changement dans le Christ lui-même à l'autel. Supposer ce changement possible, même par le rite simplement figuratif de la fraction, c'est s'exposer à tomber en de multiples absurdités. C. vii. Celui qui règne glorieux à la droite du Père ne peut subir le moindre changement local : inutile donc d'invoquer la thèse d'une présence nouvelle, d'un mode d'être nouveau acquis par le Christ dans l'eucharistie. D'ailleurs, supposer un changement intrinsèque en Jésus-Christ, c'est attribuer à l'eucharistie, indépendamment de la croix, une efficacité particulière, que toute la tradition rejette. Enfin, introduire quelque changement dans le Christ, c'est lui infliger un abaissement incompatible avec sa gloire.

Au sentiment de Van der Galen, écrit M. Lepin, *op. cit.*, p. 365, l'immolation constitutive du sacrifice eucharistique ne peut être cherchée que du côté de la matière première de l'oblation, le pain et le vin. Elle est à identifier avec la consécration, en tant que la consécration est acte de transsubstantiation. Le pain et le vin sont convertis au corps et au sang du Christ ; voilà l'unique changement qui se laisse découvrir à l'autel. Mais il est impossible de s'en tenir là ; la messe apparaîtrait comme étant purement et simplement un sacrifice de pain et de vin. Or, l'hostie véritable et proprement dite, offerte à Dieu sur l'autel, ce ne sont pas les aliments matériels ; c'est, sous leurs apparences, le Christ lui-même. C'est donc, semble-t-il, sur le

Christ que doit porter directement l'acte d'immutation, s'il est proprement l'acte sacrificiel. Cette induction est cependant jugée par l'auteur contraire à la réalité des faits. » Ne pouvant se résoudre à abandonner le concept de sacrifice-immutation, Van der Galen fait appel à une donnée complémentaire : « Le sacrifice de la messe consisterait, non uniquement dans l'immutation substantielle du pain et du vin, mais aussi, et même principalement, dans ce qui termine cette immutation : savoir l'oblation du Christ lui-même, rendu présent sous les espèces du pain et du vin transsubstantiés, avec représentation sensible de son immolation passée, par le fait de la distinction des deux espèces. » Cf. Van der Galen, *op. cit.*, c. vii. On remarquera, présupposée à ce système, la doctrine de l'immolation mystique du Christ, par le fait de la distinction sacramentelle du corps et du sang sous les deux espèces.

2. La thèse proprement suarézienne. — Le véritable initiateur de la thèse est Suarez († 1617), *Commentaria in III^{am} partem D. Thomæ*, q. lxxxiii, a. 1, disp. LXXV, *De essentia sacrificii missæ*, édit. Vivès, t. xxi, p. 648 sq. A l'exposé de la question de l'essence du sacrifice de la messe, il consacre six sections, dont nous condenserons la doctrine.

a) Le Christ tout entier est-il la chose offerte dans le sacrifice de la messe (sect. i)? — On pourrait croire que l'oblation porte sur le seul pain et le seul vin, matière du sacrifice, n. 1. Mais la doctrine certaine et commune est que le Christ est la chose tout d'abord et principalement offerte en ce sacrifice, n. 6. Les paroles prononcées par le Christ à la cène suffisent à elles seules à prouver la vérité de cette assertion. Mais le Christ est offert à la messe, non sous son apparence propre, n. 7, mais sous les espèces sacramentelles, n. 8. C'est ici que Suarez commence à développer son explication. Le Christ existant sous les espèces sacramentelles est la chose offerte à la messe, comme le terme du sacrifice, non comme la matière présupposée au sacrifice. C'est la consécration qui constitue le sacrifice; or, le Christ n'est présent sous les espèces sacramentelles qu'en vertu de la consécration. Les espèces font donc intrinsèquement partie de la chose offerte dans ce sacrifice. La victime doit être visible. Or, le Christ n'est visible que par les espèces, n. 9. Enfin, le pain et le vin sont offerts comme la matière du sacrifice et quant à leur substance et quant à leurs accidents, la substance, matière disparaissant, les accidents, matière demeurant après la consécration. Ne faut-il pas d'ailleurs dans tout sacrifice une matière qui reçoive quelque changement de l'action sacrificielle? n. 11.

b) Suarez étudie ensuite (sect. ii), par quelle action Notre-Seigneur a accompli le sacrifice à la dernière cène. — Il en compte six : oblation du pain et du vin, consécration du corps et du sang, distribution du corps et du sang à ses apôtres, oblation à Dieu du corps et du sang, fraction et *commixtio*, enfin, communion du prêtre lui-même.

c) De toutes ces actions, on peut se demander (sect. iii), si l'oblation qui précède et si celle qui suit la consécration, si la fraction, si la distribution de l'eucharistie appartiennent à l'essence du sacrifice. Et la réponse est négative.

d) Suarez en arrive (sect. iv) à établir la doctrine commune : la consécration appartient essentiellement au sacrifice. De multiples raisons obligent à l'admettre, tirées de la volonté du Christ, lequel institua le sacrifice en consacrant le pain et le vin et en imposant à ses disciples le précepte de renouveler cette consécration en mémoire de lui; et cette raison *ex natura rei* est confirmée par ce fait que la consécration est la représentation la plus expressive de la passion du

Christ, *dum corpus et sanguis ex vi verborum separata consecrantur*; — du sacerdoce de la nouvelle Loi, dont le principal pouvoir concerne précisément la consécration du pain et du vin au corps et au sang du Christ; cf. Conc. Trident., sess. xxiii, can. 1; — du témoignage unanime des Pères; de la nature même de la consécration, acte sacré par excellence, et bien propre à constituer le sacrifice; du prêtre principal qui est à la messe le Christ; de la comparaison avec les autres rites de la messe : si la consécration n'appartenait pas à l'essence de la messe, quel autre rite constituerait donc le sacrifice essentiellement? La communion seule ne saurait être l'essence du sacrifice, car il deviendrait impossible de distinguer le sacrifice du sacrement; — enfin si l'action sacrificielle était indépendante de la consécration, et si la consécration n'était que prérequis à l'action sacrificielle sans lui appartenir intrinsèquement, on pourrait à la rigueur séparer l'un de l'autre; or, cette séparation n'est pas même concevable : la messe des présanctifiés n'est pas un véritable sacrifice.

e) Du moins la communion appartient-elle à l'essence du sacrifice (sect. v)? — Suarez se prononce nettement : *Sola consecratio est sufficiens et de se apta, ut possit imponi, ut in ea tota essentia alicujus sacrificii consistat*. Et cette réponse lui paraît très certaine : « La consécration fournit un fondement suffisant à toute la signification tant mystique que morale requise pour le sacrifice. » Et de plus, « on peut y trouver une reconnaissance suffisante du culte souverain dû à Dieu, comme à l'auteur de toutes choses. » L'explication de cette deuxième raison touche de très près au système particulier de Suarez : « Par cette action, dit-il, il se produit une immutation de choses, admirable et surnaturelle, et cette immutation a pour fin d'offrir à Dieu, et mieux, de rendre présente sur l'autel en son honneur, une chose très noble et particulièrement agréable pour lui, c'est-à-dire le Christ lui-même, Homme-Dieu », n. 4. Mais il faut admettre que la consécration est faite en vue de la communion, qui complète ainsi le sacrifice. En conséquence, la participation du prêtre à l'oblation, est très probablement de droit divin, n. 16.

Dans cette sect. v, Suarez revient sur l'assertion qui spécifie sa thèse et y insiste à plusieurs reprises. Parmi les raisons qu'on apporte pour comprendre dans l'essence du sacrifice la communion elle-même, on dit qu'il est de l'essence du sacrifice que la victime soit livrée à la destruction ou tout au moins à une mutation. Donc, la communion semblerait requise, dans le sacrifice eucharistique, pour atteindre ce but. Et Suarez répond que « seule la consécration suffit à l'immutation requise dans le sacrifice. Mais comment? On peut répondre en premier lieu qu'à la messe se produit le changement réel de toute la substance du pain et du vin. Mais ce n'est pas dire assez. D'une part, en effet, la principale chose offerte n'est pas le pain, mais le Christ; d'autre part, le pain lui-même n'est pas complètement détruit par ce changement puisque les espèces demeurent; ainsi l'holocauste ne paraît pas entièrement consumé. Enfin, le changement qui affecte le pain et le vin n'est pas sensible, alors que l'immolation de la victime dans le sacrifice extérieur doit être sensible. Aussi d'autres donnent-ils une solution différente. Dans l'eucharistie, disent-ils, il ne se produit aucune immutation réelle; on y trouve une immolation mystique, en tant que, par la force des paroles, le corps et le sang sont consacrés séparément représentant ainsi la mort sanglante du Christ, laquelle fut un véritable holocauste; or, l'immolation mystique n'est pas une immutation réelle, une destruction de la victime, mais seulement un signe, une représentation de la réelle destruction »,

n. 2. La véritable explication a déjà été donnée, et Suarez la reprend, n. 6.

Dans notre sacrifice, réalisé par une action surnaturelle et divine, bien que la substance du pain et du vin soit détruite, cependant ce qui est principalement voulu, c'est l'« effectio », et pour ainsi dire, la « présentation » du corps et du sang du Christ sur l'autel et en l'honneur de Dieu. Aussi la chose offerte en ce sacrifice est-elle principalement et surtout le Christ lui-même, terme de l'action sacrificielle. Il n'est pas nécessaire que la matière soumise au changement soit toujours la chose offerte, quand le terme de l'action sacrificielle est recherché principalement et en vertu même de l'action sacrificielle, et dans l'intention de celui qui offre le sacrifice; surtout lorsque ce terme est en soi plus digne et plus apte à rendre à Dieu le culte qui lui est dû, n. 6.

Sans doute, l'immutation n'atteint pas le Christ lui-même, mais ici l'action productrice du corps et du sang du Christ, par rapport à l'objet du sacrifice, joue avantagieusement le rôle de la destruction dans les autres sacrifices. L'objet du sacrifice n'est-il pas avant tout de manifester la soumission et l'amour de l'homme à l'égard de la majesté de la bonté divine; la destruction, la combustion de la victime n'étaient qu'un moyen propre à atteindre ce but, n. 8.

f) En dernier lieu (sect. vi), Suarez examine si la consécration d'une seule espèce serait suffisante pour constituer le sacrifice, ou si les deux consécérations sont requises. — Après avoir rappelé les diverses solutions, Suarez donne son avis. Jésus-Christ aurait pu certes instituer une consécration sans l'autre; en fait, il a voulu les deux consécérations. Leur union est-elle, d'après l'institution du Christ, requise pour qu'existe le sacrifice? Suarez répond : La consécration est un sacrifice en tant qu'elle comporte une destruction mystique et, par la force des paroles, la séparation du corps et du sang. Tout cela est requis pour l'essence du sacrifice; il semble donc que le corps ne puisse être consacré séparément du sang, n. 6. Donc, pour que ce mystère soit absolument et simplement un sacrifice véritable, tel que Jésus-Christ l'a institué, la double consécration est essentiellement requise, n. 7. Et, comme troisième conclusion, Suarez en revient à sa thèse sur l'essence du sacrifice : l'action essentielle de ce sacrifice inclut dans la consécration, en tant qu'elle contient la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang du Christ, ces deux termes : 1° la destruction du pain et du vin dans leur substance, et 2° la présence du Christ sous les espèces sacramentelles, qui, tous deux, appartiennent à l'essence du sacrifice, n. 12.

3. L'école de Suarez. — a) A la fin du xvi^e siècle, le cardinal Tolet, S. J. († 1596), présente de réelles affinités avec Suarez. Dans sa définition du sacrifice, il se préoccupe de traduire exactement la pensée de saint Thomas : le sacrifice, dit-il, est la présentation *exhibitio*, d'une chose sensible en l'honneur de Dieu, *propter Deum*. Trois éléments le constituent : la chose sensible; un certain changement affectant cette chose, en vue de rendre honneur à Dieu : destruction, bénédiction ou tout autre acte accompli sur la victime; enfin l'oblation de cette victime à Dieu. Si aucun changement n'affecte la chose offerte, il n'y a plus sacrifice, mais simple oblation. In *III^{am} part.*, q. lxxxiii, controv. 1. En ce qui concerne la messe, la consécration des deux espèces forme le sacrifice entier et parfait, tout au moins dans son essence. Il n'y manque, en effet, rien de ce qui est requis pour le sacrifice : la chose sensible est ici le pain et le vin; il y a changement dans cette chose, la transsubstantiation; enfin ce changement est opéré en l'honneur de Dieu, parce que mémorial de la passion du Sauveur. La consécration

sous une seule espèce ne constituerait pas le sacrifice parfait de l'eucharistie. *Ibid.*, controv. v.

b) Becanus († 1624), ou, de son nom flamand, Van der Beeck, part aussi de la notion du sacrifice-immutation : *De essentia sacrificii est ut res oblata aut destruatut totaliter aut immutetur* : « Le sacrifice de la messe ne contient pas seulement une immolation mystique; il faut l'envisager aussi comme conversion réelle du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. La raison en est que ce sacrifice est réel; donc il requiert une réelle action sacrificatoire, laquelle ne peut consister dans un simple signe ou une simple représentation. La raison de sacrifice à la messe est donc dans la consécration en tant que telle et qu'elle est représentative de la mort et de la passion du Christ. » *Summa theol. scol.* : de sacramentis, I^{er} vol. 1655, part. III, tract. II, c. xxv, q. II, n. 17.

c) Bon nombre de théologiens présentent des explications analogues : le carme François de Bonne-Espérance († 1677), *Commentarii tres in universam theologiam scholasticam*, Anvers, 1662, tract. VI : *De sacramentis*, disp. IX, dub. III, resol. 5, n. 53 : *Consecratio habet rationem sacrificii prævisæ sub ratione conversionis, sive prout est destructiva substantiæ panis et vini, ac corporis Christi sub speciebus panis et sanguinis sub speciebus vini constitutiva*. Il admet pleinement la nécessité d'une immutation, mais avec cette restriction pour l'eucharistie, qu'elle ne se rapporte pas à l'hostie principale, mais à une matière annexe. Même thèse chez J.-B. du Hamel († 1706). *Theologiæ clericorum seminariis accommodata summam*, Paris, 1694, dissert. ult., c. I; chez Jean Wiggers, S. J. († 1639), *Comment. in III^{am} : De sacramentis*, Louvain, 1640, q. lxxxv, dub. I (on retrouve jusqu'à la terminologie de Suarez : *Immutatio victimæ... non destructiva... sed productiva*); chez le théatin Quarto († 1655), *Rubricæ missalis romani commentariis illustratæ... cum appendice questionum de sacrificio missæ*, Rome, 1674, appendix, q. I; chez Gilles de Coninck, S. J. († 1633), *Comment. et disput. in universam doctrinam D. Thomæ, De sacramentis et censuris*, Anvers, 1616, t. I, q. lxxxiii, a. 1, dub. I et v. Sur ces auteurs, voir Lepin, *op. cit.*, p. 442-445.

Il semble qu'on puisse rapprocher également de Suarez, au xvi^e siècle, le scotiste Antoine Hicquey, O. M. († 1641), qui s'exprime ainsi : « La raison du sacrifice consiste essentiellement dans la consécration même... Le sacrifice exige l'immutation de la chose offerte. Or, dans l'eucharistie, l'immutation se produit doublement parce que les substances du pain et du vin cessent d'exister par la consécration et sont changées au corps et au sang du Christ; ensuite parce que le Christ acquiert l'existence sacramentelle sous les espèces. » La communion, plus probablement, fait partie intégrante du sacrifice. In *IV^{am} Sent.*, dist. XIII, q. IV, n. 75, 88.

d) A la fin du xvi^e siècle et pendant tout le xvii^e, la doctrine de Suarez subit une véritable éclipse; il faut arriver jusqu'au xix^e siècle pour la retrouver rajeunie et complétée, sous la plume de Scheeben († 1888), *Mysterien des Christentums*, 3^e édit., Fribourg-en-B., 1912, § 72, et *Handbuch der kath. Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1873, 1887, t. III. De la doctrine de Suarez, Scheeben conserve les traits caractéristiques. Sa définition du sacrifice comporte l'immutation qui n'est pas nécessairement une destruction. Dans le sacrifice eucharistique, l'immutation c'est la transsubstantiation elle-même du pain au corps, du vin au sang, considérée non comme la destruction du pain et du vin, mais comme le changement de ces substances en une substance surnaturelle, infiniment plus digne, l'humanité sainte de Jésus-Christ, qui est la chose vraiment offerte à Dieu.

A cette idée toute suarézienne sont adjointes deux autres considérations. L'une concerne le sacrifice céleste, en relation étroite, tout comme l'eucharistie, avec le sacrifice de la croix. Le sacrifice céleste continue virtuellement celui du Calvaire : « La victime immolée et devenue par son immolation même l'objet de la complaisance et de la jouissance de Dieu, se présente sans cesse comme sous le coup de son immolation récente, et toujours avec le même mérite et la même vertu qu'elle tient de son immolation. » § 1496. L'autre considération (que nous avons déjà trouvée spécialement développée par Bossuet et Billot), concerne l'union de l'Église à Jésus-Christ dans l'offrande faite de la victime à Dieu. A dire vrai, le don offert à Dieu est moins l'humanité du Christ, déjà agréée, que l'Église, corps mystique représenté par les dons matériels du pain et du vin, et unie à l'offrande du Christ. Scheeben insiste sur la signification que présente à cet égard l'eucharistie. *Die Mystik*..., p. 448.

e) Le système de Suarez a encore été substantiellement repris par Paul Schanz, *Lehre von den hl. Sacramenten der Kirche*, Fribourg-en-B., 1893, p. 479 sq. Comme pour Scheeben, l'immutation que comporte le sacrifice n'est pas nécessairement, pour Schanz, une destruction : cette idée de destruction, « exagération de l'idée d'immolation sacrificielle » a été introduite, depuis le concile de Trente, sous l'influence des discussions antiréformistes. On est bien plus d'accord avec l'Écriture et la Tradition antérieure à la fin du XVI^e siècle, si, au lieu de l'idée de destruction, on s'en tient à une idée d'immutation au sens plus large, et si l'on met en relief le but du sacrifice, qui est l'union à Dieu. Schanz définit le sacrifice : l'offrande d'un présent sensible par un ministre légitime, au moyen d'un changement de la chose offerte, dans un but de reconnaissance de la majesté divine, d'expiation et d'union avec Dieu. P. 479. Voir aussi le *Kirchenlexikon*, art. *Opfer*, t. ix, col. 1895.

4. En marge de Suarez : Arriaga. — Il faut faire une place à part à Rodrigue de Arriaga, S. J. († 1667), dont la thèse a plus d'une connexité avec celle de Suarez, bien qu'elle s'en écarte sous plusieurs aspects. Tout d'abord Arriaga ne conçoit pas l'immutation physique comme appartenant à l'essence du sacrifice : une simple immutation morale de la chose offerte suffit. *Disputat. theol. in III^{am} part.* Lyon, 1669, disp. XLIX, sect. III. « Dans mon opinion, on explique facilement comment le Christ est sacrifié à la consécration. Il est offert à Dieu le Père en signe public du domaine divin sur notre vie et sur notre mort. Et il ajoute à la simple offrande la production physique du corps du Christ placé localement sous les espèces sacramentelles. Par là est produite une sanctification morale du Christ lui-même et de ce tout offert, formé du Christ et des espèces sacramentelles, ce tout appartenant au sacrifice, en tant que victime, puisque la victime et le sacrifice doivent être chose immédiatement ou tout au moins médiatement sensible. » Disp. I, sect. v, subs. 4.

Adam Burghaber, S. J. († 1678), se réfère à Arriaga, *Theologia polemica*..., Fribourg-en-Suisse, 1673, part. II, controv. LXXIII, *De sacrificio missæ*, part. I, n. 2.

11. — *LA MESSA, THÈSE DE L'IMMUTATION DE L'ÉGLISE EN JÉSUS-CHRIST LUI-MÊME.* — Ici encore, deux tendances générales : L'une, à laquelle Bellarmin a attaché son patronage, cherche l'immutation réelle dans la consécration, en tant qu'elle prépare la communion, et dans la communion elle-même qui consomme la destruction réelle de Jésus eucharistisé. L'autre, à laquelle De Lugo a attaché son nom, cherche, de plus, un amoindrissement réel de la per-

sonne même de Notre-Seigneur. Mais ces deux tendances se retrouvent rarement pures de tout alliage chez les autres théologiens, qui y apportent des nuances assez variées.

1^o *Le sacrifice consiste essentiellement dans la consécration, en tant qu'elle prépare la victime et même dans la communion qui la détruit et la consume : Thèse dite de Bellarmin.* — Cette thèse se rencontre déjà en quelques théologiens antérieurs à Bellarmin.

1. *Avant Bellarmin.* — Nous avons dit plus haut, voir col. 1145, pourquoi Cano ne saurait être attaché à cette école, dont le véritable fondateur est Bellarmin. Cependant il faut reconnaître que, tout aussitôt après le concile de Trente, quelques théologiens, convaincus que le sacrifice comporte une immutation réelle exercée sur la chose offerte, ont voulu trouver dans la consécration une immolation réelle du Christ. Timidement sur ce point, Hessels, dont la théorie se résume plutôt dans l'oblation, voir plus loin, col. 1193, esquisse une explication sur la manière dont le Christ reçoit, dans la consécration, un véritable changement : *Per consecrationem non tantum panis et vini substantia (etsi imperceptibiliter) transmutatur, sed et corpus Domini alium quemdam subsistendi modum accipit, quem prius non habebat : nempe quod jam sub forma panis subsistat.* A quoi correspond ce nouveau mode d'existence sous l'espèce sacramentelle, Hessels ne le précise pas.

2. *Thèse de Bellarmin.* — La question controversée avec les protestants est celle-ci : La messe est-elle un vrai sacrifice ?

A l'encontre des définitions larges du sacrifice, le cardinal Bellarmin († 1621), dans ses *Controversiæ de missa*, l. V, *Opera*, Paris, 1870, t. I, p. 296 sq., rappelle que « dans l'usage de l'Écriture, tout sacrifice est une oblation, mais toute oblation n'est pas un sacrifice ; en effet, en plus de l'oblation il faut le changement, la consommation de la chose offerte, c. II. On connaît la célèbre définition du sacrifice, laissée par Bellarmin : *Oblatio externa facta soli Deo, qua, ad agnitionem humanæ infirmitatis et professionem divinæ majestatis, a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur.* Le point capital est que l'oblation sacrificielle transforme l'objet offert, cet objet devant être détruit, c'est-à-dire tellement changé qu'il cesse d'être ce qu'il était auparavant, c. III. Ce concept du sacrifice, pleinement réalisé dans la mort du Christ sur la croix, se vérifie-t-il à la messe ? La réponse à cette question et aux objections des protestants fournit à Bellarmin l'occasion d'exposer sa théorie sur l'essence du sacrifice de la messe :

« Parmi les diverses actions dont se compose le rite eucharistique, l'oblation du pain et du vin qui précède la consécration, l'oblation qui suit la consécration, la fraction de l'hostie sont nécessaires à l'intégrité du sacrifice ; elles ne sont point de son essence. » Deux actions seulement sont de l'essence du sacrifice eucharistique, la consécration et la communion du prêtre. Le cardinal rejette l'opinion de ceux qui voient dans la seule consécration tous les éléments d'un sacrifice ; ces théologiens admettent une immolation virtuelle, parce que *vi verborum* le corps du Christ seul, sans l'âme et le sang, et le sang, séparé du corps, commencent à être sur l'autel ; seul, l'état glorieux où se trouve présentement le Christ empêche la séparation effective du corps, du sang et de l'âme, c. XXVII.

Une telle explication n'est pas suffisante au point que l'esprit puisse s'y reposer pleinement. En effet, un vrai et réel sacrifice requiert une mort, une destruction vraie et réelle de la victime immolée ; la consécration ne fait pas une mort vraie et réelle, mais seulement une mort mystique. Dire que la consécration

pourrait d'elle-même donner la mort, mais que l'état glorieux du corps du Christ empêche cette mort, c'est dire que cet état glorieux empêche le sacrifice. Sous l'ancienne loi, si un prêtre, dans le temple, avait porté à un animal un coup capable de l'immoler, mais qu'à raison d'un empêchement quelconque, l'animal n'eût pas été immolé, il n'y aurait pas eu accomplissement, mais seulement volonté du sacrifice. » *Ibid.* Bellarmin donne alors sa propre théorie. Dans la consécration, on trouve trois choses dans lesquelles consiste vraiment et réellement le sacrifice : 1° un objet profane devient sacré; ainsi, le pain est changé au corps du Christ; 2° cet objet, de profane devenu sacré, est offert à Dieu sur l'autel; 3° enfin, « par la consécration, l'objet sacré, offert à Dieu, est ordonné à un changement, à une destruction vraie, réelle, extérieure, requise essentiellement pour le sacrifice. Par la consécration, en effet, le corps du Christ prend la forme d'une nourriture; la nourriture est faite pour être absorbée et, par là même, changée et détruite. Sans doute, le corps du Christ n'éprouve en lui-même aucun dommage, et ne perd pas son être naturel, lorsque l'eucharistie est consommée; mais il perd son être sacramentel et cesse d'être réellement sur l'autel; il cesse d'être une nourriture sensible. » Voilà pourquoi la communion du prêtre, elle aussi, est de l'essence du sacrifice, « car, dans toute l'action de la messe, il n'existe pas d'autre destruction réelle de la victime que la communion et une destruction réelle de la victime est requise pour qu'il y ait sacrifice. » *Ibid.* Cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 435-437. Cette explication présente le grand avantage de répondre directement aux objections protestantes. On accepte leur notion du sacrifice, basé sur l'idée de destruction; on établit qu'une destruction de l'hostie a réellement lieu à la messe. La théorie bellarminienne devait être appelée à un grand succès près des théologiens.

3. *L'influence de Bellarmin.* — a) A la fin du XVI^e siècle. — M. Lepin, *op. cit.*, p. 387 sq., fait remarquer que les contemporains de Bellarmin n'adoptèrent pas sa thèse purement et simplement; ceux qui en acceptent la substance y mêlent des considérations étrangères. Toutefois, on retrouve l'élément essentiel de la thèse bellarminienne, la consommation de la victime par la communion, chez Henriquez († 1608), *Summa theologiæ moralis*, Mayence, 1613, l. IX, c. 1, n. 2-9. Cet auteur intercale entre la consécration et la communion un troisième élément essentiel, l'oblation vocale, n. 3-4.

D'autres auteurs se contentent de faire une allusion bienveillante à l'explication du grand controversiste : tel P. de Ledesma, cf. supra, col. 1147, *op. cit.*, c. xvii. D'autres enfin la considèrent comme une opinion recevable, sans s'y rallier explicitement : tel Azor († 1603), *Institutiones morales*, Lyon, 1625, l. X, c. xix.

Nous rattacherions plus volontiers à Bellarmin le jésuite Grégoire de Valencia († 1603), *De rebus fidei hoc tempore controversis*, Lyon, 1591 : *De ss. missæ sacrificio*, l. I, c. ii. Sans doute cet auteur se complait dans l'opinion de ceux qui pensent que non seulement la consécration, mais la bénédiction, mais la fraction et la *committio*, la communion surtout sont nécessaires à l'oblation du sacrifice eucharistique. Toutefois, la consécration est la partie principale, qui constitue essentiellement ce sacrifice et lui donne son caractère spécifique, en tant que, par la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang, elle fait que, d'une manière mystérieuse, que nous appelons sacramentelle, le Christ est contenu sous les espèces du pain et du vin, *sic ut sumi possit*. Toute la force de la thèse de Grégoire porte sur cette idée : la consécration opère la transsubstantiation en vue de la communion; et c'est en cela que réside le sacrifice. Telle est bien la pensée

fondamentale de Bellarmin. Toutefois, Grégoire se sépare radicalement de Bellarmin sur un point tout aussi fondamental. Pour lui, l'idée de destruction n'entre ni dans la définition du sacrifice, ni dans l'application qu'on doit en faire à la messe. La consécration est la partie essentielle, qui donne à la messe son caractère sacrificiel, parce qu'elle rend présents, sous les espèces sacramentelles, le corps et le sang du Christ, d'une manière qui les rend aptes à être pris en nourriture et en breuvage. Mais d'autres éléments sacrificiels, moins importants, existent dans le sacrifice : fraction, communion. En ce qui concerne la communion, la raison en est évidente, puisque selon le XII^e concile de Tolède, le prêtre doit participer à la victime.

b) Au XVII^e siècle, Bellarmin fait école. — Citons comme partisans de la communion, partie essentielle du sacrifice de la messe : Nicolas Coëffeteau, O. P. († 1623), *Apologie*, Paris, 1622, article *Du sacrifice de la messe*, n. 7 (voir les textes dans Lepin, *op. cit.*, p. 392-393); Fabricius Pignatelli, S. J. († 1656), *De monte propitiatorio, sive de sacrosanctæ Ecclesiæ sacrificio*, Paris, 1660, l. III, q. v, n. 1; Bonacina († 1631), *Opera de morali theologia*, Venise, 1706 : *De eucharistia*, q. ult., punct. ii (à la consécration et à la communion, cet auteur ajoute n. 6, l'oblation vocale); G. Mahler († 1701), *Theologia doctoris subtilis D. Scoti...*, Zug, 1702, l. IV, *De eucharistia*, q. ix. Plus tard, le scotiste Mastrius, O. M. († 1673), suit pas à pas Bellarmin, *Disput. theol. in IV Sent.*, Venise, 1675, l. IV, disp. IV, q. iv, et dans sa définition du sacrifice, n. 4, et dans la conception du sacrifice eucharistique. La consécration est partie essentielle, « plus principale » *magis principalis*. La communion est partie essentielle, nécessaire pour expliquer l'immutation dont doit être affectée la victime.

Ysambert († 1642), *Disput. in III^{am}*, Paris, 1639, ad q. LXXXIII, disp. I, propose du sacrifice une définition analogue à celle de Bellarmin : nécessité d'une immutation réelle de la victime pour attester la toute-puissance de Dieu sur la vie et la mort et maître de l'existence comme de la non existence. De là, en ce qui concerne l'eucharistie, il proclame la nécessité de la destruction de l'hostie pour réaliser cette signification essentielle du sacrifice. La consécration est donc de nécessité essentielle, mais il est indispensable d'y joindre la communion du prêtre qui seule réalise l'immutation réelle en consommant la victime offerte. Disp. III, a. 2, 4.

L'évêque de Rodez, Abelly († 1691), admet lui aussi que l'idée de destruction est incluse dans la notion du sacrifice : l'essence du sacrifice eucharistique suppose donc et la consécration qui amène la victime sur l'autel, et la communion qui l'y détruit et l'y consume en quelque façon. *Medulla theologica*, Paris, 1662, sect. xi, § 1.

Il convient de s'arrêter sur le *Cursus theologicus* des *Salmanticensis*. Le traité *De eucharistiæ sacramento* (*Cursus*, Paris, 1882, t. xviii) a pour auteur Jean Llanes de l'Annonciation († 1701). Cet auteur définit le sacrifice, disp. XIII, dub. i, n. 2 : *Oblatio facta Deo per immutationem alicujus rei, in signum supremi super omnes res dominii ex legitima institutione*. Il s'agit de prouver dans le sacrifice de la messe l'existence d'une immutation. Au n. 9, Jean Llanes écrit : « A la messe convient la définition du sacrifice... L'immutation de la chose offerte s'y trouve, car la consécration comporte ce changement. » Le changement opéré dans le Christ par la consécration, c'est l'existence sacramentelle doublée de la séparation mystique *vi verborum*. Mais le théologien de Salamanque est trop bon thomiste pour trouver là un mode réel d'être affectant intrinsèquement le Christ. Aussi se

rallie-t-il, dub. III, § III, n. 29-30, à une autre solution. La communion du prêtre appartient à l'essence du sacrifice, parce qu'il est de l'essence du sacrifice que la victime ou la chose offerte soit affectée d'un changement réel. Il faut donc que le Christ contenu sous les espèces du pain et du vin reçoive une immutation réelle. Mais la présence sous les espèces n'apporte aucun changement dans le Christ lui-même et ainsi le Christ demeure sans changement jusqu'à la communion du célébrant. Donc, la communion du célébrant est requise essentiellement pour qu'il y ait sacrifice. C'est, on le voit, la solution de Bellarmin, sous le patronage duquel se range Jean Llanes.

Une mention particulière est due à Ph. Gamache († 1625). Ce sorboniste, tout en rattachant étroitement son explication au principe posé par Bellarmin, la présente cependant sous une forme plus compréhensive. Pour lui le sacrifice comporte une immutation physique de la victime, afin de signifier le pouvoir suprême de Dieu sur la vie et sur la mort. *Summa theologiae*, Paris, 1627, In III^{am} p., De sacrificio missae, c. II. Comment cette définition générale trouve-t-elle son application à la messe? Gamache fait état de la seule consécration, laquelle renferme une mutation, non seulement le changement du pain et du vin au corps et au sang, mais encore un changement dans le Christ lui-même, dont l'humanité est produite et passe, tout au moins *secundum quid*, de la non-existence à l'existence, au moment où la consécration rend Jésus présent sur l'autel, où il n'était pas auparavant, c. IV. Mais ce n'est pas assez. La consécration inclut un rapport très certain à la réelle destruction et consommation du corps et du sang du Sauveur. On sait d'ailleurs que les espèces sont naturellement vouées à la corruption; d'où il suit que le Christ y est contenu d'une façon qui le voue fatalement à la corruption et à la destruction. On le voit, le principe posé par Bellarmin est élargi dans la conclusion qu'on en tire. Gamache ajoute ensuite, sans s'y arrêter personnellement, l'explication de Lessius, c. IV.

D'autres théologiens du XVII^e siècle, tels Casal, Martinon, Platel, Th. Raynaud, aux explications de Bellarmin ajoutent celles du cardinal De Lugo. Nous les retrouverons plus loin.

c) Au XVIII^e siècle, un seul théologien, mais d'autorité, reprend la thèse de Bellarmin dans son intégrité. C'est saint Alphonse de Liguori († 1787). Il part de la définition commune, comportant l'immutation; rappelle ensuite le dogme qu'il formule selon les grandes lignes de son système, savoir : « Par la consécration et par la communion, le Christ est immolé mystiquement et ainsi, à la messe, on trouve l'immutation requise pour le sacrifice. » *Theologia moralis*, I. VI, tract. III, c. III, dub. I, n. 304, édit. Gaudé, Paris, 1909, t. III, p. 283 sq. Saint Alphonse rappelle, n. 305, les opinions relatives à l'essence du sacrifice de la messe. Précédemment, I. III, n. 310, il avait laissé entrevoir qu'il se rallierait à l'opinion plaçant l'essence du sacrifice dans la seule consécration. Mais, ici, il se rétracte et adopte l'opinion de Bellarmin, Tournely, Soto, Boncompagni : *Haec sententia deest essentiali eucharistica consistere partialiter in consecratione et partialiter in sumptione : in consecratione enim ponitur victima et in sumptione consumitur*. Saint Alphonse admet cependant comme une opinion très probable que les deux consécérations sont requises pour qu'existe le sacrifice, lequel doit être commémoratif du sacrifice sanglant offert sur la croix.

La thèse de saint Alphonse a été retenue au XIX^e siècle par les liguoriens. Cf. Marc, *Instit. morales*, Rome, 1880, t. II, p. 129; J. Aertnys, *Theologia moralis juxta doctrinam A. M. de Liguori*, Tournai, 1898, t. II,

p. 70; J. Hermann, *Instit. theologiae dogmaticae*, Rome, 1908, t. II, p. 581-583.

4. La thèse de Bellarmin, adaptée à la considération de la seule consécration comme élément essentiel du sacrifice eucharistique. — Un grand nombre de théologiens, tout en retenant le principe formulé par Bellarmin, ont adapté ce principe à la thèse communément reçue de la seule consécration constitutive du sacrifice eucharistique. Nous signalerons ici les principaux :

a) Viva, S. J. († 1710), définit le sacrifice à la manière de Lessius, mais suppose que l'immolation virtuelle ne suffit pas; la définition requiert une immolation réelle. Toute l'action sacrificielle réside dans la consécration, et la communion n'est pas même partie intégrante. « Rien d'étonnant, écrit-il, que la même action produise la victime et simultanément l'immole et la sacrifie... Le Christ, par le fait même qu'il est placé sous les espèces du pain et du vin, s'y trouve à l'état d'aliment, destiné à une prochaine destruction. Par la communion, en effet, il cesse d'être sacramentellement présent. Ainsi, il est immolé et sacrifié. »

Une nuance sépare Viva de Bellarmin et lui permet de ne retenir que la consécration comme élément constitutif du sacrifice. Pour lui, l'état de nourriture auquel est amené le Christ sous les espèces sacramentelles, l'affecte *hic et nunc*, au moment de la consécration. Donc, l'immutation est déjà réalisée en lui avant la communion. *Cursus theologico-moralis*, t. I, De sacramentis, Padoue, 1723, part. V, q. v, a. 1.

b) Même doctrine chez Holtzelau, S. J. († 1783), l'auteur du traité du Verbe incarné et des sacrements dans la *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1880. Il se tient prudemment dans la ligne tracée par Bellarmin et rectifiée par Viva : « Par la force des paroles, le Christ est immolé symboliquement, en ce que, par la force des paroles, le sang est séparé du corps. Mais de plus, il est placé sous les espèces dans un état pour ainsi dire de mort, orienté qu'il est vers sa destruction : il y est placé à l'état de nourriture et de breuvage, destinés à être consommés, et même, dans le but de disparaître, aussitôt réalisée la corruption des espèces. » *De eucharistia*, p. 391.

c) Plus timide et plus éclectique est Thomas de Charmes († 1765). Chez lui aussi, la thèse du sacrifice suppose l'immolation réelle de la victime. *Theologia universa...*, Nancy, 1759 : De sacramentis, dissert. IV, c. II, q. I. Toute l'essence du sacrifice est dans la consécration. Mais, dans la q. III, il rajeunit l'explication de Bellarmin-Viva : *Per consecrationem ponitur Christus in statu proximo ad realem destructionem, nam producit sub speciebus, ul, iis corruptis, Christus non solum mystice, sed et realiter destruitur quoad esse reproductum*. La double consécration est nécessaire, non *ex natura rei*, mais par suite de l'institution divine.

Au XIX^e siècle, dans la même dépendance de Bellarmin, corrigé par Viva-Holtzelau, il faut citer le capucin Albert Knoll (a. Bulsano), *Instit. theologiae*, Turin, 1868. Toutefois, dans sa définition du sacrifice, cet auteur nie que la destruction réelle de la victime, telle qu'elle se pratiquait dans certains sacrifices de l'Ancien Testament, soit nécessaire. Part. IV, sect. II, § 614. L'application de cette doctrine est tout autre qu'on l'aurait pu attendre. Knoll reprend l'explication de Lessius, complétée par Bellarmin et Viva. Par les paroles de la consécration, il est fait à l'hostie l'immutation requise et suffisante pour le sacrifice; non seulement parce que la consécration effectue la séparation mystique du corps et du sang, mais encore parce que, sous les espèces du pain et du vin, le Christ, devenu nourriture et breuvage, est destiné à une véritable, réelle et extérieure immutation et destruction.

De cette solution, on pourra rapprocher celle de

Mgr Orazio Mazzella, *Prælect. scholastico-dogmaticæ*, Rome, 1905, t. IV, n. 237.

5. *Un rajeunissement de la thèse de Bellarmin-Viva-Holtzclau* : H. Lamiroy. — C'est dans la lignée théologique précédente qu'il convient de placer M. Lamiroy, pour le système qu'il propose dans sa thèse, *De essentia ss. missæ sacrificii*, Louvain, 1919. Sans doute, Lamiroy rejette expressément l'explication de Bellarmin, parce qu'elle place en réalité l'essence du sacrifice eucharistique dans la communion, ce qui contredit et l'institution de l'eucharistie, et la tradition constante dans l'Église. Toutefois, il accepte le principe qui a guidé Bellarmin, et corrige la thèse du grand controversiste à la façon de Viva et de Holtzclau (qu'il ne cite d'ailleurs pas). La notion essentielle du sacrifice comporte, pour Lamiroy, une destruction réelle ou équivalente de la chose offerte. *Sacrificium est oblatio, quæ per destructionem ipsius vite humanæ, aut rei sensibilis et permanentis, vitam humanam repræsentantis ei quæ substitutæ, a legitimo ministro peractam, supremum Dei dominium agnoscitur*. P. 102. Et l'auteur spécifie que « cette destruction peut être réelle, lorsque la chose offerte est détruite dans sa substance par occasion ou combustion, ou équivalente, quand, par exemple le vin ou le lait est répandu à terre et ainsi est détruit, non dans sa substance, mais dans son mode ou sa forme extérieure.

Pour Lamiroy, « l'action sacrificielle est réalisée essentiellement dans la consécration des espèces », p. 416; c'est la doctrine qui ressort des textes scripturaires relatifs à l'institution, et de la nature même du sacrifice eucharistique, offert au nom et en la personne du Christ. La communion n'appartient pas à l'essence du sacrifice, mais elle est de l'intégrité de l'oblation sacrificielle. Part. III^a, sectio I, a. 1, § 1, p. 416. Puis il réfute les arguments de ceux qui professent que la communion appartient à l'essence du sacrifice, § 2, p. 419 sq. Il s'agit de Bellarmin, de De Lugo et de leur école. Au § 3, p. 423 sq., il réfute ceux qui placent l'essence du sacrifice de l'eucharistie dans la seule communion. Parmi les anciens auteurs, Lamiroy ne cite, d'après Vasquez, que Ledesma. Mais, parmi les auteurs contemporains, il s'attaque principalement à la théorie du sacrifice-banquet de Renz et de Bellord. Voir plus loin. Enfin, § 4, le sacrifice de la messe n'est pas réalisé par l'oblation vocale distincte de la consécration, ni par la fraction de l'hostie. L'a. 2 va au vif du problème qui nous occupe : il y est question de la *raison formelle* du sacrifice dans la consécration même. Le texte de Luc., xxii, 19-20 et les textes parallèles de Matth., xxvi, 26-28; Marc., xiv, 22-24; I Cor., xi, 24-25, démontrent que le corps et le sang du Christ sont offerts en véritable sacrifice : « Déjà les Pères et les liturgies primitives affirment que la célébration de ce rite eucharistique était une immolation du Christ non sanglante et mystique... Mais il faut remarquer qu'« immolation mystique » n'est pas synonyme d'« immolation dans la séparation sacramentelle du corps du Christ d'avec son sang ». Cette dernière formule, que depuis longtemps de nombreux théologiens considèrent comme synonyme de la première, n'atteint en réalité qu'un seul aspect l'aspect représentatif, du sacrifice eucharistique... Mais nous démontrerons que la séparation sacramentelle n'est pas suffisante pour fonder un véritable sacrifice. » Et cette démonstration est faite dans la réfutation des thèses divergentes, notamment de celle du cardinal Billot.

Voici comment Lamiroy conçoit son système : « Nous savons que, dans la consécration, en même temps que se réalise le sacrement, est offert le sacrifice. Or, un sacrifice véritable suppose une véritable destruction, soit réelle, là où la chose offerte est

détruite en sa substance, soit équivalente, là où la destruction atteint plutôt le mode d'être extérieur de la chose sacrifiée... Or, la victime du sacrifice eucharistique est le Christ lui-même, qui est immolé, non plus en lui-même et d'une manière sanglante, mais d'une façon mystique. Il est immolé d'une façon non sanglante sous l'espèce ou signe visible, selon la formule du concile de Trente. Cette immolation non sanglante et mystique, par laquelle le Christ lui-même est vraiment sacrifié, non en lui-même et sous son espèce propre, mais dans le sacrement et sous une espèce d'emprunt, est celle-là même que nous déclarons les paroles de l'institution. Dans la consécration, le Christ revêt un état d'immolation, *status immolatiui*, qui se manifeste en ce que le corps du Sauveur peut être mangé, et son sang peut être bu. La consécration place le Christ sous la forme de victime équivalement immolée, car elle le rend présent sur l'autel et l'y place en un état tel, que son corps devient vraiment nourriture sous l'apparence du pain comme le corps d'une victime animale immolée, et que son sang devient vraiment breuvage, sous l'espèce du vin, comme s'il était répandu. »

« Nous ne disons pas que la raison formelle du sacrifice eucharistique réside en ce que le Christ est rendu présent sous les espèces du pain et du vin; nous n'affirmons pas que la raison du sacrifice réside en ce que le Christ est réduit à l'état de nourriture et de breisson, car cette considération relève plutôt de la raison formelle du sacrement que de celle du sacrifice. » Mais la raison formelle qui fait le sacrifice essentiellement réalisé à la consécration existe « parce que le Christ, sous les espèces sacramentelles, est placé en un état extérieur de mort et de destruction, état manifesté en ce que le corps peut être mangé et le sang peut être bu ». P. 434.

On le voit, c'est l'hypothèse, à peine remaniée de quelques nuances nouvelles, de Viva, de Holtzclau, de Thomas de Chartres. C'est donc toujours le principe de Bellarmin, mais dont l'application est restreinte à la seule consécration.

6. *En marge de Bellarmin; la théorie du sacrifice-banquet* : le sacrifice réside dans le banquet, accompli par la communion, mais apprêté dans la consécration. — S'inspirant de la forme des sacrifices antiques des Juifs ou des païens, dans lesquels une part était réservée pour servir de nourriture à l'homme, ainsi devenu le commensal de la divinité, quelques auteurs veulent envisager le sacrifice de la messe comme constitué par la communion, dans laquelle le repas s'accomplit, et par la consécration, où le repas est préparé. C'est, au fond, toujours l'idée de Bellarmin, mais présentée sous un aspect très particulier.

a) L'idée du sacrifice-banquet, appliquée à la messe, a été proposée par Mgr James Bellord, vicaire apostolique de Gibraltar, dans *The notion of sacrifice* et dans *The sacrifice of the New Law*, dans *Ecclesiastical Review*, 1905, t. xxxiii, p. 1-14; 258-273. La mort du Christ au Calvaire ne constitue pas, indépendamment de la cène, un sacrifice véritable. L'essence du sacrifice du Christ se trouve dans le repas de la cène, dont la messe est la reproduction. « Là, dit-il, il n'y a en vérité, ni mort, ni symbole de mort. L'emploi des deux espèces distinctes n'est pas pour figurer l'immolation sanglante du lendemain, mais seulement pour représenter la double matière d'un banquet complet, aliment et breuvage... Quand bien même le calice se serait éloigné, à la suite de la prière au Jardin, et quand Jésus n'aurait pas souffert la mort, la dernière cène serait encore un plein et parfait sacrifice. » Trad. Lepin, *op. cit.*, p. 619.

b) Cette théorie du sacrifice-banquet a été exposée, avec des nuances différentes, par Fr. S. Renz, *Die*

Geschichte des Messopfer-Begriffs, oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers, Dillingen et Frisingue, 1902. Dans ce volumineux ouvrage, le professeur de Breslau entreprend un inventaire de la tradition patristique et théologique au sujet du sacrifice de la messe. Voici comment M. Lepin présente le système de Renz :

Appuyé sur la tradition, Renz critique, non moins vivement que Bellord, la thèse qui place l'essence du sacrifice dans une immutation ou une destruction de la victime, et met au contraire en évidence le caractère essentiellement relatif du sacrifice de l'autel par rapport à l'immolation sanglante de la croix. A l'entendre, il n'y a de vrai et réel sacrifice du Christ que celui de la croix. La messe n'en est qu'une représentation, parce qu'elle n'est qu'une figure de l'unique sacrifice sanglant. Néanmoins, elle est appelée justement un vrai et propre sacrifice, à raison de la présence réelle du corps et du sang du Christ. Telle a été, d'après Renz, la seule notion admise dans l'antiquité chrétienne et au Moyen Âge, et c'est aussi la seule juste. A son sens, comme à celui de Scheeben, de Gihl et de Schwane, la théorie du sacrifice-destruction a été inspirée aux théologiens catholiques par les besoins mal compris de la controverse protestante : elle est en désaccord avec l'ancienne doctrine traditionnelle.

Non content de souligner de la sorte la relativité du sacrifice de la messe, Renz prétend également justifier son caractère essentiel de sacrifice par sa qualité de banquet sacré. Toutefois, au lieu d'identifier purement et simplement le sacrifice avec la communion, comme Bellord, il le voit réalisé déjà dans la consécration, en ce que, par le consécration, l'hostie une fois immolée sur la croix et pourvue actuellement des signes sensibles de cette immolation passée, est apprêtée en nourriture pour le banquet qui doit suivre.

Autant qu'on peut préciser la pensée de l'auteur, le sacrifice de la messe consisterait donc, à la fois, dans la communion et dans la consécration, par la raison que l'une et l'autre servent à opérer la *sanctification* ou la *sacrilification* de l'homme, c'est-à-dire son union avec Dieu. — D'abord la communion. Car « il ne faut pas dire que le service eucharistique est le sacrifice non sanglant du Christ et qu'il se termine par un repas ; mais bien plutôt : le sacrifice eucharistique est de son essence un repas, qui a un caractère de sacrifice. Or, d'une façon générale, ce repas seulement a caractère de sacrifice, qui associe directement à la Divinité, par conséquent donne à celui qui ne vit pas encore dans une union parfaite avec la Divinité, de s'approcher plus près de cette perfection. Dans l'autre vie, la jouissance de la Divinité n'a plus la signification de sacrifice, puisqu'elle ne sanctifie plus les non-saints, mais garde et béatifie les saints dans la sainteté. Mais, sur terre, la participation à la table de Dieu est un acte sacrificiel. Ce serait s'écarter des vues de l'ancienne Église de se représenter la communion comme étant avant tout une descente de Dieu vers les hommes ; elle est à concevoir beaucoup plutôt comme une ascension des hommes vers Dieu, comme une action par laquelle les hommes se sanctifient librement et spontanément. Ainsi le repas eucharistique se distingue d'un repas terrestre ordinaire, et aussi du repas céleste, précisément en ce qu'il n'est pas premièrement un acte de jouissance, mais un acte par lequel l'homme se sanctifie, et se sacrifie lui-même : un acte de sacrifice. » *Op. cit.*, t. II, p. 500.

De la communion ainsi entendue, la consécration est inséparable, car c'est elle qui rend présent le Christ sous la forme où il doit servir à l'alimentation sacrée des fidèles, c'est-à-dire, comme parle l'auteur, à leur sanctification et à leur sacrification. « Ce n'est pas, dit-il, que la communion n'ait aussi un caractère sacrificiel, ni que le sacrifice non sanglant ne soit essentiellement un repas sacré ; c'est simplement que, de par la volonté du fondateur, la préparation de ce repas, ou de ses éléments, constitue en fait la première partie du sacrifice. Mais si l'on demande pour quoi la préparation de l'aliment, qui ne sera jamais regardée pourtant comme partie intégrante d'un repas, a été introduite ici dans le repas même, et de telle sorte que, sans elle, le repas porterait un autre nom, voici la réponse : c'est parce que ce repas est le sacrifice non sanglant du Christ et des chrétiens. Le sacrifice non sanglant suppose que la victime dont la chair et le sang doivent être mangée et bu, n'est pas immolée présentement, mais a dû être immolée

déjà auparavant, donc qu'elle existe déjà comme aliment formel, et a seulement besoin d'être rendue présente d'une façon qui témoigne de son immolation sanglante antérieure. Rendre présente la matière du repas sous une forme qui figure ou reproduit sensiblement sa sacrification antérieure : voilà en quoi consiste la préparation du repas ; voilà ce que signifie l'acte de la consécration. La consécration n'est donc pas formellement la mise à mort de l'Agneau de Dieu qui doit être mangé ; elle rend seulement présent cet Agneau déjà mis à mort auparavant ; et c'est pourquoi elle est un élément essentiel du repas lui-même ; elle est un acte de repas. » *Ibid.*, p. 501.

Ainsi, « consécration et communion sont, de par leur essence, des actes d'union, l'accomplissement du sacrement de l'union, et pour autant des actes sacrificiels. » « Dans l'une et l'autre, nous voyons le Christ, unissant ses membres avec lui, et par là même les sacrifiant. Seulement, dans la consécration, le Christ est rendu présent à l'état de nourriture devant l'homme : la sanctification de l'homme par le Christ est *objective*. Dans la communion, elle est subjective, parce que le Christ entre dans l'homme lui-même pour le nourrir et le sacrifier. » *Ibid.*, p. 502.

Dès lors, « l'essence de l'acte sacrificiel en ce qui regarde l'eucharistie doit se définir ainsi : l'essence formelle du sacrifice non sanglant du Nouveau Testament consiste en l'accomplissement *objectif* et *subjectif* du sacrement de la communion, par le moyen du corps et du sang de Jésus-Christ, réellement présents sous les apparences du pain et du vin. » « Et si l'on demande quel est, dans ce sacrement sacrificiel, ou dans ce sacrifice sacramentel, l'acte essentiellement sacrificiel, nous répondrons : il est *objectivement* dans la consécration ; *subjectivement*, dans la communion à la chair et au sang du Seigneur. » *Ibid.*, p. 503. — Lepin, *op. cit.*, p. 620-623.

2° *Le sacrifice consiste essentiellement dans la consécration, en tant qu'elle place le Christ lui-même en un état d'amoindrissement : Thèse dite de De Lugo.* — La thèse de Bellarmin suppose toujours dans une certaine mesure que l'immutation requise par le sacrifice n'atteint pas le corps réel du Christ, mais simplement le corps, en tant que placé sous les espèces sacramentelles. Ou mieux, les espèces seules sont directement affectées par l'immutation. La catégorie de théologiens que nous allons étudier prétend que l'immutation doit atteindre directement le corps du Christ lui-même. A partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, en France surtout, les théories cartésiennes appliquées à l'eucharistie viendront donner à cette opinion un complément de relief.

1. *Avant De Lugo.* — a) Un précurseur de De Lugo est Gaspard Casal († 1585) évêque de Leiria. En regard de la définition vague que saint Thomas donne du sacrifice : *Aliquid circa res oblatas*, il place une autre définition du même théologien, III^a, q. XLV, a. 3 : *Aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum*. L'idée de sacrifice expiatoire et propitiatoire requiert une destruction réelle. Pendant toute sa vie, Jésus dans chacune de ses actions a pu offrir un sacrifice véritable, mais le caractère sacrificiel de l'expiation du Christ apparaît surtout et sans conteste possible à la dernière cène, « institution admirable et inouïe, par laquelle le Christ place son propre corps sous les espèces du pain et son propre sang sous celles du vin, cherchant toujours... à rendre honneur à Dieu et à apaiser sa justice à notre endroit ». *De sacrificio missæ*, Venise, 1563, l. I, c. XIX. Il faut que l'eucharistie, continuation de la cène et mémorial de la croix, s'accomplisse *modo immolatio*, c. XII, ce qui se fait par la séparation sacramentelle du corps et du sang. Il s'agit maintenant d'expliquer comment cette séparation sacramentelle produit l'immolation et le sacrifice. C'est ici que Casal prélude à De Lugo : « Le Christ, dit-il, avait dans son être naturel la faculté de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de toucher, comme chacun sait. Or, tel qu'il est dans le sacrement, il n'a plus rien de cela, au jugement de Scot : il ne voit, ni n'entend, ni ne sent, ni ne

goûte, ni ne touche. Il est donc là en manière d'immolation et de sacrifice, *modo immolatio et sacrificio*, puisqu'il est là privé de ses actes vitaux, ne peut exercer aucune de ces multiples opérations vitales pour lesquelles l'homme doit se servir d'un organe corporel... Le mode selon lequel le Christ est dans le sacrement est donc bien un mode d'immolation, *modus immolatus*, car c'est en quelque sorte un mode de mise à mort, *modus mortificatus*, en tant que, privé de ses actions vitales, le Christ, de ce chef, est en quelque façon, mis à mort. » *Id.*, c. xix.

A cette explication fondamentale, Casal en joint deux autres : le corps et le sang dans l'eucharistie sont destinés à devenir nourriture et breuvage, et, d'ailleurs, en soi, le mode d'existence sacramentelle est un mode non matériel, mais miraculeusement imposé au corps et au sang du Christ. *Id.*

Quoi qu'il en soit de la véritable pensée de Scot, il faut retenir de la thèse fondamentale de Casal, qu'elle comporte un amoindrissement réel dans le Christ : c'est sa caractéristique.

b) Le précurseur immédiat de De Lugo fut Malderus (Jean van Malderen) († 1633), professeur à Louvain, puis évêque d'Anvers. Pour Malderus, l'immolation du sacrifice doit être destructive. *De virtutibus theol. et iustitia, ad II^m-II^e*, Anvers, 1616, tract. X, c. iii, dub. 1. Il n'admet pas comme suffisante pour le sacrifice, l'immolation morale; il faut, pense-t-il, une immolation physique, réelle, par laquelle la victime « reçoive un état amoindri incluant d'une certaine façon soit destruction soit cessation d'être » : *status declivior*, telle est l'expression qui fera fortune dans l'école de De Lugo.

Sans s'arrêter à la destruction du pain et du vin, changés au corps et au sang de Jésus-Christ, Malderus trouve l'immolation destructive dans le fait « que le Christ Seigneur, qui naturellement est homme vivant, inapte à devenir nourriture et breuvage, à moins d'être mis à mort, reçoit dans l'eucharistie comme une nouvelle existence de mort, dans laquelle il peut être mangé, et son sang peut être bu, comme s'il était tué. » Nous en resterions encore ici à la thèse bellarmienne; mais Malderus ajoute une explication nouvelle qui transforme cette thèse. Le *quasi mortuus*, *tanquam occisus* indique qu'il n'y a pas à la messe d'immolation sanglante; et pourtant il y a véritable sacrifice. Le sacrifice réside en ce que le Christ, par la séparation sacramentelle, se présente comme sous un revêtement de mort. Mais ce n'est pas encore assez. Dans une explication assez embarrassée, Malderus tente de démontrer qu'à l'autel le Christ, sans être mis à mort, souffre ce qu'il a souffert à la croix, et plus encore. Sur la croix, l'âme fut séparée du corps; mais elle demeura intacte et le corps ne connut pas la corruption. Sur l'autel, le Christ s'abaisse dans sa condescendance au point de se livrer comme nourriture et breuvage; lui-même demeure intact et sans corruption, mais, par la corruptibilité des espèces sacramentelles, il se voue à la perte totale de son existence sacramentelle, son âme ne devant pas plus préserver son corps de cette disparition selon l'existence sacramentelle, que si elle ne lui était pas unie, son corps ne devant pas plus conserver le sang, qui cependant par la loi de concomitance lui demeure uni, que si le sang était réellement répandu.

2. La thèse de De Lugo. — Le cardinal De Lugo, S. J. († 1660), identifie sacrifice et immolation ou destruction : *Dicimus de ratione sacrificii esse quod sit protestatio illius excellentiæ divinæ quæ dignus est ut in ipsius cultum vita nostra destruat, sive hæc protestatio fiat per realem destructionem propriæ vitæ, sive per destructionem alterius rei, per quam noster affectus explicetur quando destructio propria non licet vel non*

expedit. De ven. eucharistiæ sacramento, dans *Opera*, Paris, 1892, t. iv, disp. XIX, sect. 1, n. 1. Tout sacrifice requiert donc la destruction de la victime, et c'est en ce sens qu'il faut comprendre saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. lxxxvi, a. 1. *Ibid.*, n. 7.

De Lugo examine ensuite les diverses explications fournies du sacrifice de la messe. Sect. iii. Il réfute successivement l'hypothèse de l'oblation vocale, soit avant (offertoire) soit après la consécration (*Unde et memores*), n. 37, car le sacrifice doit comporter une action réelle, distincte des paroles, n. 38; l'hypothèse de Cano, plaçant le sacrifice dans la fraction de l'hostie, la fraction n'étant qu'une cérémonie liturgique non universellement admise, hypothèse d'ailleurs abandonnée de tous, n. 39-40; il démontre ensuite que la thèse, plaçant de manière exclusive l'essence du sacrifice dans la consécration est la seule fondée, la seule à retenir, n. 41-45; qu'il faut donc rejeter l'explication de ceux qui font constituer le sacrifice dans la communion, n. 46-49. On doit cependant reconnaître que de graves raisons, et en particulier l'autorité de saint Thomas, inciteraient à admettre que la communion soit une partie essentielle du sacrifice.

Dans la sect. iv, De Lugo examine les différentes opinions théologiques expliquant comment la consécration appartient à l'essence du sacrifice. Il rejette : l'opinion de ceux qui disent que la consécration détruit, en l'honneur de Dieu, la substance du pain et celle du vin : une telle explication est insuffisante à l'égard du sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, n. 51; — l'opinion de Suarez, plaçant à la consécration l'essence du sacrifice, par le fait de la disparition du pain et du vin en vue de la production du corps et du sang, principale matière offerte à Dieu : cette opinion est d'ailleurs contraire au sentiment commun des théologiens, n. 52-53; — l'opinion de Vasquez, niant que la destruction de la victime soit requise dans le sacrifice relatif ou commémoratif : la représentation du sacrifice n'est pas le sacrifice, n. 54-60; — l'opinion de l'immolation virtuelle enseignée par Lessius, et déjà réfutée par Vasquez, cette immolation n'étant qu'une image d'immolation et non une immolation réelle, n. 61-63.

Dans la sect. v, De Lugo expose sa solution. Pour lui, la consécration et la communion appartiennent à l'essence du sacrifice, de telle manière cependant que l'action sacrificielle *substantielle* se trouve déjà réalisée à la consécration, n. 64. Pour expliquer cette action sacrificielle substantielle, il remarque qu'il n'est point nécessaire que la destruction de la victime soit une corruption substantielle, physique ou métaphysique, de son être; il suffit que le résultat de l'action sacrificielle soit de placer la victime en un état tellement amoindri, *statum aliquem declivorem*, qu'on la puisse humainement estimer détruite, n. 65-66. « Cela supposé, il devient facile d'expliquer comment, par la consécration même, le corps du Christ est sacrifié. Bien que la consécration ne le détruise pas substantiellement, on peut l'estimer détruit, puisqu'il est placé en un état si amoindri qu'il est rendu inapte aux actes de la vie corporelle et apte à divers autres usages propres à la nourriture. Donc, à l'estimation humaine, ce corps est exactement comme s'il était un véritable pain, préparé en nourriture aux hommes. Un tel changement suffit certes à constituer un sacrifice », n. 67. — Et pourtant, la communion, elle aussi, appartient à la substance et à l'intégrité du sacrifice, car elle consomme la destruction de la victime. Et il ne répugne pas qu'une victime subisse, dans le même sacrifice, une double destruction. De Lugo apporte ici l'exemple de la victime offerte en holocauste, d'abord mise à mort, ensuite brûlée, n. 68. La messe des pré-

sanctifiés n'est pas un sacrifice, mais un complément de sacrifice, n. 69. Donc, à la messe, le sacrifice dure jusqu'à la communion, tout comme les holocaustes duraient après l'occision des victimes jusqu'à leur combustion, n. 72.

La messe est le sacrifice offert par le Christ, prêtre principal; mais il n'est pas nécessaire que le Christ concoure *hic et nunc* et d'une façon physique à l'action du sacrifice : le Christ offre vraiment son corps et son sang à l'autel, en ce que le prêtre son ministre, en vertu de l'institution, offre le corps et le sang au nom du Christ, dont il n'est que le délégué et le substitut. Sect. vii, n. 93. D'après cette doctrine, la validité du sacrifice offert sous une seule espèce serait assurée, et la consécration, valable. Cependant jamais on ne peut se dispenser de consacrer sous les deux espèces, parce que l'Église n'a pas le pouvoir de changer le précepte du Christ. Or, le Christ a voulu que la messe comportât la consécration sous les deux espèces, afin de représenter ainsi sa passion et sa mort. Sect. viii, n. 106; cf. n. 112.

3. *L'influence de De Lugo, les théories composites des XVII^e et XVIII^e siècles.* — Aux XVII^e et XVIII^e siècles, l'« école » de De Lugo à proprement parler, n'existe pas, mais l'influence de ce théologien est considérable. Les innombrables auteurs qui proposent à cette époque des explications composites et éclectiques du sacrifice de l'eucharistie, insèrent, pour la plupart, dans leur système, l'idée maîtresse du système de De Lugo, le *status declivior*.

a) Mêlant les explications de Lessius, Bellarmin et De Lugo, le cardinal de Richelieu († 1642), dans son ouvrage : *Les principaux points de la foy catholique défendus contre l'escrit adressé au roy par les quatre ministres de Charenton*, Paris, 1629, p. 130-131, s'exprime ainsi : « Le changement qui se fait en l'eucharistie consiste en ce que Jésus-Christ, qui subsiste au ciel en sa propre espèce, est establi en terre sous l'espèce estrangère du pain et du vin et sous l'apparence de la mort. Qu'en cet estat, il soit sous l'apparence et l'espèce de la mort, il paroist en ce qu'il est privé d'apparence de vie en plusieurs sens, et par ce qu'on ne voit aucune action, en luy, et par ce que, par la force des paroles sacramentelles, son corps et son sang sont establis sous des espèces séparées, ainsi que, par la mort qu'il a souffert en croix, ils ont été réellement séparés : par ce enfin que les espèces qui le voient sont comestibles et que, d'ordinaire, on ne mange aucune chair qui ne soit morte... »

b) Martinon, S. J. († 1662), semble se rallier d'abord à la thèse du sacrifice représentatif de Vasquez, expliquée par l'immolation mystique dans la séparation sacramentelle, *Disput. theologicæ*, Bordeaux, 1645, disp. XXXVIII, sect. iv, n. 44. Mais, à la thèse vasquezienne, il ajoute un complément d'explication : *mortuo quodam modo positum et tendente ad destructionem*. Et, pour expliquer cet état de mort, tendant à la destruction, il adopte pleinement la thèse lugo-nienne. « C'est en ce sens que nous disons que le corps et le sang du Christ sont moralement détruits dans l'eucharistie, en tant que, par la force des paroles, ils sont placés sous les espèces du pain et du vin en un état d'amointrissement, *in statu decliviori*, état d'infirmité quant à leurs fonctions naturelles et humaines, état de tendance à la consommation et à la destruction... Enfin, il y a immolation mystique du Christ lui-même, en tant que, par la force des paroles, le corps est placé sous l'espèce du pain et le sang sous l'espèce du vin, pour représenter la séparation faite de l'un et de l'autre à la croix dans la mort du Christ. » Sect. i, n. 7.

c) L'explication de De Lugo se retrouve — jointe à celle de Lessius — chez Georges de Rhodes, S. J. († 1661), *Disput. theologicæ scholasticæ*, c. ii, Lyon,

1661, tract. x, disp. II, q. n, sect. i et sect. ii; chez le frère du cardinal, François De Lugo († 1652), *De missa*, Venise, 1653, c. ii, q. ii, n. 34; chez Thomas Muniessa († 1696), *Disput. scholasticæ*, Barcelone, 1689, t. ii, disp. XXXIII, sect. iv, n. 40; ces deux auteurs également jésuites; et, au XVIII^e siècle, chez le jésuite Paul Antoine († 1743), *Theologia universa...*, Paris, 1742 : *De eucharistia*, c. iii; jointe à celles de Suarez et de Lessius, chez Platel, S. J. († 1681), *Synopsis cursus theologici*, Douai, 1706, part. V, c. iv. Une mention spéciale doit être accordée au jésuite Théophile Raynaud, qui renchérit encore sur De Lugo pour décrire l'abaissement du Christ dans l'eucharistie : « Dans l'eucharistie, quel abaissement! le Christ s'est humilié et a choisi un état de si profonde abjection, qu'à moins de miracle, il doit y demeurer inanimé à l'instar d'un tronc ou d'une souche : pour lui, plus d'acte d'intelligence en raison des idées précédemment acquises; plus de vouloir consécutif à la connaissance antérieure; plus même de sensation; impossible de se mouvoir; il est là, comme s'il ne jouissait plus d'aucune faculté intellective, sensitive ou même motrice. Jésus y est réduit à un état pire que celui de la croix, puisqu'au milieu des tourments du Calvaire, il jouissait du moins de ses facultés. L'état eucharistique est donc d'une extrême misère et d'un anéantissement plus profond encore que celui de la croix. » *Candelabrum sanctum...*, dans *Opera*, Lyon, 1775, t. vi, *Eucharistica*, sect. iii, c. v, n. 19, 23; cf. n. 5.

d) Dans l'exposé de son système, Platel, au XVII^e siècle, avait indiqué un point de vue particulier, qui se ressent des théories cartésiennes sur l'essence des corps. « On peut comprendre, écrit-il, l'annihilation ou l'immuation réelle du Christ dans l'eucharistie, en ce sens que le Christ acquiert un nouveau mode d'être, qui paraît tendre à l'annihilation, puisqu'en vertu de ce mode, le Christ est réduit à un point », loc. cit. Voir DESCARTES, t. iv, col. 555-560. Cette idée est acceptée par nombre de théologiens, qui la juxtaposent aux explications du cardinal de Lugo. Citons François Henno († 1713), *Theologia dogmatica et scholastica*, Douai, 1705-1713, t. ii, tract. iv, disp. XI, q. iii; Jean de Ulloa († 1725), *Theologia scholastica*, Augsburg, 1719, disp. VIII, n. 8, 9; cf. disp. II, c. i. On pourrait inscrire parmi ces théologiens tous ceux qui ont expliqué l'eucharistie d'après les principes cartésiens, encore qu'ils n'aient pas parlé explicitement du sacrifice de la messe. Voir EUCHARISTIQUES (*Accidents*), t. v, col. 1433 sq.

e) Au XVIII^e siècle, une place à part doit être faite à Tournely et surtout à son continuateur Collet.

Tournely († 1729) reprend en substance l'opinion de Bellarmin, à laquelle il ajoute des considérations relevant de la pensée de De Lugo. Sa définition du sacrifice implique la destruction ou tout au moins l'immuation de la victime. *De eucharistiæ sacramento*, Paris, 1729, q. viii. Tout d'abord Tournely s'approprie la doctrine exposée par Bossuet dans l'*Explication... de la messe*, et dans l'*Exposition de la doctrine catholique* : immolation mystique par la séparation sacramentelle *vi verborum*. Mais il y ajoute le point de vue de Bellarmin : « Il se fait dans la consécration une immutation de l'hostie, en ce que le corps du Christ est placé en manière d'aliment, et son sang en manière de breuvage; or, la nourriture est ordonnée à la manducation et, conséquemment, au changement et à la destruction. » *Ibid.*, concl. v, p. 239. Mais ce n'est pas encore assez. Tournely s'empare de la thèse de De Lugo pour l'appliquer au sacrifice eucharistique. « D'autres répondent enfin, et leur sentiment me plaît davantage, que le Christ est immolé, mis à mort dans le sacrement de l'eucharistie mystiquement et mora-

lement, soit parce que la consécration, autant qu'il est en elle et par la force des paroles, sépare le sang du corps du Christ et ainsi, bien qu'en réalité elle ne divise pas le Christ, elle tend cependant à sa destruction; soit parce que le Christ est revêtu dans l'eucharistie d'un état de mort, privé qu'il y est des fonctions naturelles et de l'usage de ses sens externes. En conséquence, la communion, non celle du peuple, mais celle du célébrant est une partie essentielle du sacrifice. »

La théologie de Bossuet inspire également Pierre Collet († 1770), continuateur de Tournely; mais la doctrine de Collet, prise dans son ensemble, est elle aussi un mélange d'opinions se juxtaposant sans grande cohésion. « La consécration, par elle-même et par la force des paroles, sépare le sang de Jésus-Christ d'avec son corps. En vertu des paroles, en effet, la consécration met le corps seul sous l'espèce du pain et le sang seul sous l'espèce du vin. De là les Pères reconnaissent dans le sacrifice de l'eucharistie une effusion mystique du sang qui se fait par le glaive de la parole, comme le dit saint Cyrille, ce que Bossuet a exprimé en termes énergiques... » Puis, Collet démontre que toute l'essence de la messe réside dans la consécration et la consécration se fait *par immolation*, soit que cette immolation consiste dans la séparation mystique du corps et du sang, comme nous l'avons dit jusqu'à présent, soit qu'elle consiste, suivant le sentiment d'autres auteurs, dans cette réduction de Jésus-Christ à un point, réduction grâce à laquelle il est mis sur l'autel en un certain état de mort. La consécration est faite pour témoigner que Dieu est auteur de la vie et de la mort, auteur de la vie en ce que Jésus reçoit par la consécration une existence ou mode d'être qu'il ne possédait pas auparavant; auteur de la mort, en ce que, par la consécration, Jésus revêt un état de mort qui doit se terminer par une sorte de destruction de lui-même dans la communion. *Instit. theologicæ*, Paris, 1779, t. iv, p. 683. Les dernières paroles de Collet laisseraient supposer qu'il est partisan de la thèse bellarminienne : or, dans la concl. v (p. 679), il la réfute expressément : la communion ne fait pas partie de l'essence du sacrifice; elle n'en est que partie intégrante, et il en apporte comme raison que la communion n'affecte la victime d'aucun changement : *sumptio rem oblatam non immutat*. Il accepte plus complètement l'opinion singulière de la *reductio ad punctum*. L'immolation mystique lui paraît insuffisante à produire une véritable et actuelle immutation, laquelle est précisément empêchée par l'état glorieux du Christ.

4. Une déformation de la thèse lugonienne : le cardinal Cienfuegos. — Une mention très particulière doit être réservée au cardinal Alvarez Cienfuegos († 1739), jésuite espagnol.

Cet auteur part de la définition du sacrifice adoptée par les Salmanticenses : *Oblatio facta Deo per immutationem alicujus rei sensibilis in signum supremi illius in res omnes dominii vite necisque, ex legitima auctoritate*. Mais, parmi toutes les thèses qui ont été proposées pour expliquer l'immutation dans le Christ eucharistique, Cienfuegos n'en trouve aucune pleinement satisfaisante. Aucune ne tient un compte suffisant de l'immutation réelle due au sacrifice. *Vita abscondita...*, Rome, 1728, disp. V, sect. i, n. 1-23. Le cardinal croit avoir trouvé la vraie solution et la propose sous cette forme : Jésus-Christ, devenant présent par la consécration, ne jouit pas seulement en son âme d'un mode de connaissance supérieur, indépendant des sens, ainsi qu'on s'accorde à le reconnaître, mais, par un privilège extranaturel, dû à la puissance divine qui élève de la sorte son humanité, il jouit de l'exercice de ses sens externes eux-mêmes; il entend nos gémissements, il voit nos larmes (sur la proba-

bilité théologique de cette hypothèse, voir art. CIENFUEGOS, t. II, col. 2512; Franzelin, *Tractatus de ss. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome, 1879, p. 179; Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 184, et *Tract. dogm.*, Paris, 1927, t. III, p. 380, 385). « Le Sauveur donc aussitôt après la consécration, commence à exercer quelques actes de cette vie sensitive, puis, par un acte libre de sa volonté humaine, suspend ces actes vitaux, sacrifie par conséquent la vie sensitive qui en dépend, pour les reprendre de nouveau à la communion du pain et du vin, laquelle symbolise la résurrection. Et c'est dans cette suspension provisoire de ses actes sensitifs que réside la raison formelle du sacrifice non sanglant. » Sect. III, n. 37.

Dans la discussion des opinions, nous ne reviendrons pas sur la thèse de Cienfuegos, laquelle, par sa singularité même échappe à toute classification. M. Lepin, à qui nous en avons emprunté l'exposé (*op. cit.*, p. 524), apprécie ainsi cette hypothèse : Arbitraire et invérifiable. Cf. Franzelin, *op. cit.*, p. 402, note 1; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Innsbruck, 1893, t. III, p. 377; Billot, *De sacramentis*, Rome, 1924, t. I, p. 622.

Ajoutons que Cienfuegos applique son hypothèse au sacrifice du Christ dans le ciel, sacrifice qu'il estime réel dans toute la rigueur du terme. Ce sacrifice consisterait dans la suppression volontaire de toute vie actuelle dans le corps physique de Jésus-Christ. Disp. VII, sect. I, § 2, n. 9.

5. Le renouveau de la thèse lugonienne au XIX^e siècle : Franzelin. — La thèse de De Lugo, laissée dans l'ombre depuis le XVIII^e siècle, reparait soudain à la fin du XIX^e, avec grand éclat, dans l'enseignement du Collège romain, renouvelée et mise en relief, par le cardinal Franzelin, S. J. († 1886).

De son traité *De ss. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, 3^e édit. Rome, 1878, le cardinal a consacré la deuxième partie au sacrifice en général et au sacrifice de l'eucharistie en particulier. L'ordre même des thèses mérite de retenir l'attention, parce qu'il fait voir le lien intime qui existe entre le sacrifice de la croix et celui de l'eucharistie. Le Christ s'est sacrifié au Calvaire, se substituant à l'humanité pécheresse (th. v). Dès l'incarnation, il a été constitué prêtre pour s'offrir à Dieu comme victime pour nos péchés; mais sur la croix, il s'est offert actuellement en un sacrifice véritable et proprement dit (th. vi). La consommation du mérite et de la satisfaction du Christ pour nous a été réalisée au Calvaire (th. vii); et pourtant ce sacrifice unique et sanglant, consommant le mérite du Sauveur, n'exclut pas un sacrifice perpétuel destiné à appliquer les mérites de la croix (th. viii). Ainsi, très naturellement, Franzelin passe du sacrifice de la croix au sacrifice de l'eucharistie, dont il démontre la vérité, par la perpétuelle et universelle tradition (th. ix), par la prophétie de Malachie (th. x), par les paroles de l'institution (th. xi). Il étudie ensuite la valeur propitiatoire de la messe, et montre la raison de la valeur propitiatoire et impétratoire (th. xii-xiii). Il aborde enfin, en trois thèses (xiv-xvi), le problème de l'essence du sacrifice de la messe.

a) Dans la thèse xiv, Franzelin se demande comment, dans l'eucharistie, se vérifie la définition du sacrifice en général, afin de démontrer la vérité du sacrifice de l'autel. Or, dans la thèse II, il avait ainsi défini le sacrifice : *Oblatio Deo facta rei sensibilis per ejusdem realem aut æquivalentem destructionem legitime instituta, ad agnoscendum supremum Dei dominium simulque pro statu lapsi ad profitendam divinam justitiam hominisque reatum expiandum*. La thèse xiv est proposée pour délimiter, dans la question de l'essence du sacrifice de la messe, le point de vue dogmatique et le point de vue simplement théologique.

En voici le sommaire : « Puisqu'il faut croire que la célébration de l'eucharistie est un sacrifice véritable et propre, il faut pareillement croire que tous les éléments constituant l'essence du sacrifice en général se retrouvent dans ce sacrifice spécial. Et pourtant la foi ne saurait nous apprendre, ni quelles sont précisément les notes essentielles du sacrifice en général, ni en quel élément l'essence du sacrifice eucharistique doit être uniquement placée. Ils confondent donc l'objet propre de la foi catholique avec l'objet de la déduction ou de l'analyse théologique, ceux qui abusent des divergences existant entre théologiens sur la forme et l'essence du sacrifice eucharistique, pour attaquer leur unanimité dans la foi à la vérité de ce sacrifice. » Autre chose est d'affirmer dogmatiquement que l'eucharistie est un sacrifice, autre chose est de dire en quoi consiste ce sacrifice. La question *an sit* ne saurait être assimilée à la question *quomodo sit*.

b) La thèse xv rappelle la vérité suivante : le sacrifice non sanglant de la messe est relatif au sacrifice sanglant de la croix, et cette relativité même ressort de la nature de l'eucharistie et de la forme sous laquelle Jésus-Christ l'a instituée. A ce propos, Franzelin fait observer que l'idée énoncée en cette thèse ne doit pas être confondue avec les explications de Vasquez et de Lessius : « Être un sacrifice relatif, dit-il, signifie ici deux choses : tout d'abord, être, en soi, un sacrifice véritable et proprement dit, possédant toutes les qualités essentielles à la nature du sacrifice ; ensuite, et de plus, présenter une relation à un autre sacrifice, relation essentielle à ce sacrifice particulier, mais non au sacrifice en général. » P. 387. Comment le sacrifice eucharistique est relatif au sacrifice de la croix, Franzelin l'a déjà démontré plus haut. Il ne lui reste donc à déclarer que la raison formelle sous laquelle la messe est un sacrifice véritable et proprement dit.

c) C'est l'objet de la th. xvi. Il faut d'abord rejeter comme insuffisantes les explications de Vasquez, de Lessius, comme défectueuse celle de Suarez, qui laisse de côté le véritable aspect du problème. L'explication la plus plausible semble être celle que De Lugo a mise en relief. La victime offerte dans le sacrifice eucharistique, c'est le corps et le sang du Sauveur, c'est le Christ lui-même rendu présent sous les espèces du pain et du vin. L'essence du sacrifice est donc dans la consécration, qui réalise cette présence. « Nous disons, ajoute Franzelin, que le Christ revêt l'état de victime par le fait même qu'il se constitue dans l'état et le mode d'existence sacramentelle, dans l'état de nourriture et de breuvage. » Et il le démontre par les paroles de l'institution, par le témoignage des Pères et de la liturgie et par l'autorité d'un grand nombre de théologiens... Dans cet état et ce mode d'existence sacramentelle, il est hors de doute que se vérifie la notion du sacrifice. Ne s'agit-il pas, dans le sacrifice, de proclamer le souverain domaine de Dieu et d'apaiser sa justice ? Or, cette double signification du sacrifice ne peut être réalisée que par la destruction de la victime, destruction physique ou destruction morale équivalente, capable d'exprimer notre dépendance absolue vis-à-vis de Dieu et notre devoir d'expiation. Dans la messe existe cette destruction équivalente à la suppression de l'existence et de l'usage des fonctions naturelles. Le Christ est comme anéanti. A ce sujet, Franzelin a écrit une page plus éloquente que convaincante (p. 403), où il accentue les expressions déjà employées par De Lugo, mais où l'assurance du ton masque à peine la faiblesse démonstrative.

6. Les disciples et imitateurs de Franzelin. — L'influence et l'autorité du cardinal Franzelin ont réalisé autour de sa théorie le phénomène que nous avons vu se

reproduire, plus récemment, autour de la théorie du cardinal Billot. Nombre de disciples et d'adeptes s'y sont ralliés immédiatement et avec enthousiasme. Citons, dans la Compagnie de Jésus : Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, Innsbruck, 1893, t. III, p. 410 ; sous une forme plus sobre et plus adoucie, De Augustinis, l'un des successeurs de Franzelin au Collège romain, *De re sacramentaria*, Rome, 1889, t. I, thèse xvi ; B. Tepe, *Institut. theologiae*, Paris, 1896 : *De ss. eucharistia*, q. III, c. I, n. 337, 376, avec tendance à concevoir la consécration comme incluant déjà la destruction finale de la communion ; Stenstrup, *Prælect. dogmaticæ de Verbo incarnato*, Innsbruck, 1896, part. II, th. xcv ; en dehors de la Compagnie : Lambrecht, *De ss. missæ sacrificio*, Louvain, 1885, p. 207 ; Elnig, *Tract. de ss. eucharistiæ mysterio*, Trèves, 1888, p. 139 ; et, parmi les auteurs qui, sans prendre position, lui sont favorables : Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn, 1912, t. III, p. 399 ; Heinrich-Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1901, t. IX, p. 868 ; Gallacher, *The formal essence of the holy sacrifice of Mass*, dans *Ecclesiastical Review*, 1913, t. XLVIII, p. 513-530.

Dans maints ouvrages de spiritualité, la thèse de De Lugo-Franzelin est reprise avec l'insistance des développements oratoires auxquels elle se prête si facilement. Cf. J.-M. Baathier, *Le sacrifice dans le dogme catholique et dans la vie chrétienne*, Lyon, 1886, c. VII ; A. Tesnière, *Manuel de l'adoration du Très Saint-Sacrement*, I^{re} série, Paris, 1889, p. 53-56 ; *Somme de la prédication eucharistique*, I^{re} partie, 4^e conférence ; Chanoine Beaudenom, *Méthodes et formules pour bien entendre la messe*, Paris, 1905, t. I, p. 48-53 ; *Formation à l'humilité*, 6^e édit., p. 359-360, etc., etc. On retrouve également comme un écho de la thèse lugoienne, accolée à la thèse de Lessius-Gonet, dans le P. Monsabré, *loc. cit.* Voir col. 1155.

III. TROISIÈME CONCEPTION GÉNÉRALE : LA MESSE, SACRIFICE EN RAISON DE L'OBLATION, FAITE À L'AUTEL, DU SACRIFICE AUTREFOIS OFFERT PAR JÉSUS-CHRIST. — Les partisans de ce système font valoir que l'idée du sacrifice-immutation est une idée relativement récente dans la théologie, et qu'on peut en assigner l'origine vers 1551, dans l'interprétation étroite que Ruard Tapper donne de la définition vague du sacrifice par saint Thomas d'Aquin, et qu'avant le concile de Trente nul n'avait songé à chercher une immutation réelle dans le sacrifice eucharistique.

Sans doute, pour la plupart des auteurs de cette catégorie, il n'est pas question de rejeter l'immolation mystique que la tradition tout entière reconnaît dans l'eucharistie. Mais, au lieu de définir le sacrifice par l'immolation, ils se prononcent pour « une notion générale du sacrifice construite sur l'idée d'oblation, avec accompagnement d'une immutation simplement mystique. La séparation du corps et du sang du Christ à l'autel serait une action purement symbolique ou un rite, qui enveloppe l'oblation du Sauveur, et c'est en l'oblation faite sous cet aspect rituel que le sacrifice de la messe résiderait proprement ». Lepin, *op. cit.*, p. 728-729.

A dire vrai, les théologiens que nous avons recensés jusqu'ici considèrent l'oblation comme essentielle au sacrifice : le prêtre offre à Dieu une victime *immolée* en son honneur. L'immolation de la victime en l'honneur de Dieu comporte l'offrande, et l'offrande est sacrifice par l'immolation, réelle ou mystique, de la victime. Ainsi l'explique le catéchisme du concile de Trente : *Omnis sacrificium vis in eo est, ut offeratur. De eucharistie sacramento*, n. 71. Mais, tandis que les théologiens partisans du système du sacrifice-immolation font de l'immolation même (immutation réelle ou immutation mystique) la différence spécifique (sacrifice) du genre oblation, les partisans du sacrifice-oblation font, comme l'écrit M. Lepin, de l'oblation sacri-

ficielle une simple condition. L'oblation est celle qu'une fois pour toutes Jésus-Christ a faite au Calvaire : mieux encore, Jésus-Christ a commencé cette oblation dès le premier instant de l'incarnation et l'a continuellement renouvelée durant sa vie mortelle, et cette oblation persévère encore éternellement dans le ciel. L'immolation mystique du corps et du sang sacramentellement séparés sous les espèces du pain et du vin, ne fait donc que situer sur l'autel, en y amenant Jésus rituellement immolé, l'oblation que le Sauveur a faite de sa mort et de sa passion et qu'il renouvelle perpétuellement dans le ciel.

Cette théologie du sacrifice se réclame de la définition même de saint Thomas : *Sacrificium proprie dicitur quando circa res oblatas aliquid fit*. Il n'est pas question d'un changement réel apporté à l'hostie du sacrifice, mais seulement d'une cérémonie ou d'un rite extrinsèque, laissant l'hostie intacte et non modifiée.

Les auteurs qu'on cite en faveur de cette opinion sont scrupuleusement recensés par M. Lepin. Nous suivrons la liste de cet auteur — ajoutant parfois, retranchant plus souvent — pour nous arrêter aux noms principaux. Et, de l'examen des textes, nous verrons dans quelle mesure l'opinion du sacrifice-oblation leur doit être attribuée.

I. AU XVI^e SIÈCLE : QUELQUES TRAITS DE LA THÈSE DU SACRIFICE-OBLATION. — 1^o Parmi les premiers théologiens ayant ébauché la théorie du sacrifice-oblation, on cite Jean Hessels († 1566). Tout en acceptant que le sacrifice comporte une immutation destructive, ce théologien ne trouve dans l'eucharistie qu'une *image d'immolation* en un sacrifice réel. La seule mutation qu'on puisse trouver dans l'eucharistie et qui concerne la victime elle-même, c'est le nouveau mode d'existence sous les espèces, mode d'existence que Jésus-Christ n'avait pas auparavant. Par elle-même, la présence eucharistique ne serait pas un sacrifice expiatoire, et donc un sacrifice proprement dit, si elle ne se référait par l'immolation mystique au sacrifice sanglant de la croix. L'intercession du Fils s'offrant dans le ciel à Dieu son Père, *semper vivens ad interpellandum pro nobis*, n'est un sacrifice qu'en vertu du sacrifice accompli sur le Calvaire. En réalité, à la messe, la consécration place sur l'autel le corps et le sang du Christ, que nous pouvons ainsi offrir à Dieu. *Catechismus*, Louvain, 1663, p. 575 sq.

2^o Faut-il trouver dans la doctrine de Suarez et de Van der Galen, voir col. 1170 sq., quelque germe de la doctrine du sacrifice-oblation? M. Lepin le pense et s'exprime ainsi : « On voit (Suarez) au cours de son argumentation déclarer assez nettement qu'une *immutation réelle n'est pas nécessaire*; il peut suffire de quelque autre action sacrée faite « *circa rem oblatam* », et il faut bien traduire ici autour de la victime; ou que, si l'immutation réelle doit intervenir dans la *materia ex qua*, elle n'est pas requise dans l'hostie principale et proprement dite qui en résulte. Finalement, il observe que la signification morale jugée essentielle au sacrifice, savoir la proclamation de la souveraineté de Dieu, peut être procurée aussi bien par un acte d'*effection* ou de production que par un acte d'immutation réelle ou de destruction, surtout quand il s'agit d'une « *effection surnaturelle* », qui va à présenter à Dieu, *ad præstandum Deo*, l'hostie la plus capable de lui plaire et de l'honorer. » C'était évidemment en vue de se ménager cette dernière réponse que l'illustre théologien, dans les explications de sa définition du sacrifice, avait glissé l'idée d'*effection*. » *Op. cit.*, p. 372-373.

3^o Plus explicitement, Maldonat († 1583) insiste sur le caractère d'oblation dans le sacrifice et, à toutes les époques, ce théologien-exégète a été considéré comme

un partisan du sacrifice-oblation. Dans le *De sacramentis disputationes*, des *Opera theologica*, Paris, 1677, *De eucharistiæ sacramento*, part. III^a, il définit le sacrifice, non par l'immolation, mais par l'oblation : *Oblatio sensibilis rei sensibilis facta soli Deo, ad agnitionem humanæ infirmitatis ac naturæ, et ad professionem divinæ majestatis, a legitimo ministro, ritu aliquo mystico*. A la croix, on trouve la mise à mort sanglante de la victime. A la cène, qui précède la croix, il n'y eut que la consécration ou l'oblation de la victime à immoler. Dans l'eucharistie, c'est la même oblation, avec la même représentation sensible de l'immolation : les termes dont Jésus-Christ se sert dans l'évangile pour marquer que son corps est présentement donné, son sang présentement répandu, Luc., xxii 19, 20; cf. I Cor., xi, 24-25, ne peuvent s'entendre que d'une oblation : *Magis eorum probo sententiam, qui interpretantur « funditur » id est offertur, sacrificatur... Cum de corpore dicitur : quod pro vobis datur, non potest esse sensus : quod pro vobis datur ad edendum, sed : quod pro vobis sacrificatur. Ergo, et cum de sanguine dicitur : qui pro vobis effunditur. Commentarius in quatuor evangelistas*, Lyon, 1607. *In Matth.*, xxvi, 26.

4^o Un autre point de vue, sur lequel insistent fréquemment les partisans du sacrifice-oblation, c'est l'étroite dépendance du sacrifice de l'autel et du sacrifice céleste, l'un et l'autre continuation du sacrifice de la croix. Ce point de vue particulier avait été amorcé, aussitôt après le concile de Trente, par Jean de Via († 1582), *Jugis Ecclesiæ catholicæ sacrificii... defensio*, Cologne, 1570, p. 466.

5^o Estius, voir col. 1148, dans son *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, vii, 17, établit, lui aussi, ce parallélisme et cette dépendance. Des paroles de l'Apôtre, il résulte que le Christ est appelé prêtre pour l'éternité, en raison de sa puissance, de son office et de l'effet qu'il obtient. En raison de sa personne, il est le prêtre par excellence. En raison de son office, il est toujours près du Père, intervenant pour nous; et le Christ remplit son office éternellement, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde, tant qu'il y aura des élus à conduire à leur salut. Et cette intervention ne va pas sans une oblation; l'oblation fait partie de l'office sacerdotal. Continuellement il montre au Père et lui offre pour le salut des élus son humanité propre et ses blessures. Enfin, en raison de l'effet obtenu par le sacrifice jadis offert une fois sur la croix, le Christ a été constitué à tout jamais cause de notre rédemption et de notre salut; sous cet aspect, le sacrifice de la croix lui-même peut être appelé éternel.

On le voit, Estius arrête le sacrifice céleste à la fin du monde. Ce sacrifice, pour lui, ne semble pas devoir se prolonger dans l'éternité, puisque l'effet que Jésus en attend est obtenu : la réunion des prédestinés dans le royaume des cieux. Mais ce n'est pas tout : « Sur la terre, le Christ encore mortel avait offert un don et une victime à Dieu, le don de lui-même dans l'eucharistie à la dernière cène, l'hostie de son humanité mise à mort sur la croix. Aujourd'hui qu'il est immortel, il continue d'offrir le même don de l'eucharistie depuis le levant jusqu'au couchant par ses vicaires, les prêtres, et il continue d'offrir au ciel la même victime, en tenant toujours sous les yeux du Père et pour notre propitiation son humanité, autrefois attachée à la croix, blessée et mise à mort. »

II. AU XVII^e SIÈCLE. — La thèse du sacrifice-oblation prend définitivement corps, surtout parmi les théologiens de l'école française. M. Lepin rattache à l'idée du sacrifice-oblation la grande autorité de Bossuet. Voir ci-dessus, col. 1158 sq. Quant aux autres auteurs cités en faveur de cette thèse, il convient d'examiner ici et la doctrine qu'ils ont défendue et les

rapports de cette doctrine avec la notion du sacrifice-oblation.

1° *Autorités douteuses en faveur du sacrifice-oblation.*

1. *Le cardinal Du Perron.* - L'autorité de ce grand controversiste a été mise en avant en faveur de la thèse du sacrifice-oblation, au XVIII^e siècle. Il est donc nécessaire de rapporter la doctrine de ce théologien.

Du Perron, en effet, semble exclure du sacrifice de la messe tout acte d'immolation présente, pour ne retenir que l'immolation passée, mais réelle, de la croix, sous une oblation renouvelée autant de fois que se renouvelle le sacrifice de la messe. « Le sacrement du corps du Christ est le corps du Christ en deux diverses manières : l'une vraie et réelle, en tant qu'il se réfère au corps du Christ vivant, animé, glorieux ; l'autre, simplement figurative et représentative, en tant qu'il se réfère au corps de Christ considéré comme corps immolé, c'est-à-dire constitué en l'être actuel de corps occis, mort et inanimé. » *Du Saint-Sacrement de l'Eucharistie*, Paris, 1622, l. II, c. III, p. 433. Et encore : « L'oblation de l'eucharistie... est une même oblation avec celle de la croix, tant à cause de l'unité de la victime, qu'à cause de l'unité de l'occision de la même victime. Car ni la substance de la victime ne se multiplie point en chaque eucharistie, comme faisaient les Juifs, mais demeure toujours une en nombre ; ni l'occision de la même victime ne se multiplie point non plus, comme faisaient les sacrifices juifs, où chaque oblation répétée avait son occision particulière ; mais la même seule et unique occision de Jésus-Christ faite en la croix, sans se réitérer, sinon par représentation en mémoire, image et figure, sert de fondement commun à toutes les oblations subséquentes..., de sorte que notre sacrifice, quant à la chose offerte, est le même sacrifice que celui de la croix ; et, quant à l'occision, est le même représentativement, c'est-à-dire : l'image, la mémoire, la représentation du même sacrifice. » *Œuvres diverses*, Paris, 1633, p. 342 ; cf. p. 516, 852.

Maintenant le cardinal controversiste n'admet-il dans la messe qu'une représentation de l'immolation sanglante de la croix, représentation contenue dans la séparation sacramentelle des espèces ; ou bien cette séparation sacramentelle manifeste-t-elle pour Du Perron une immolation présente, représentative de l'immolation passée ? La deuxième interprétation semble ne faire aucun doute, car Du Perron déclare expressément que « l'oblation quotidienne de l'Église contient la vérité et l'image du sacrifice de la croix ; la vérité quant à l'essence de la victime ; l'image et la figure, quant à l'acte d'immolation. » *Œuvres diverses*, p. 516. L'immolation représentative est donc, selon le cardinal, un acte d'immolation, donc une chose présentement effective et réelle, quoique sa réalité ne soit pas de même nature que celle de la chose qu'elle représente. En lisant attentivement le premier des textes ici rapportés, on doit conclure que l'acte d'immolation représentative s'accomplit à la messe sur le corps même de Jésus-Christ, et non pas sur les apparences extérieures, et que ce corps y est considéré comme corps immolé. Pour le cardinal, l'acte d'immolation consiste dans les paroles de la consécration qui produisent la division sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ. Cf. *Œuvres diverses*, p. 985. Il faut donc éviter de conclure trop rapidement que le cardinal Du Perron, parlant du sacrifice de la messe, y semble mettre en opposition la vérité de la victime et l'image de la représentation, qu'il n'y a pour lui de réel que la présence de Jésus-Christ et l'oblation, mais que l'immolation n'est à l'autel qu'une figure. Il enseigne, au contraire, que la victime sanglante qui était sur la croix, c'est-à-dire Jésus-Christ, est réellement sur l'autel en état de victime non sanglante : ce n'est pas

une simple représentation du corps et du sang de Jésus-Christ immolé sur le Calvaire ; c'est le corps et le sang même de Jésus-Christ immolé sur l'autel. Quant à l'immolation, réelle (c'est-à-dire sanglante) sur la croix, elle est à l'autel représentative du sacrifice de la croix. Mais cette immolation représentative n'est pas seulement la séparation extérieure des espèces ; elle est un acte véritable, et cet acte consiste dans la consécration, dont les paroles, qui sont la forme du sacrifice, divisent sacramentellement le corps et le sang de Jésus-Christ. On le voit, le cardinal Du Perron parle, en somme, comme Salmeron ou Vasquez.

2. *Le cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire.* —

a) *Exposé.* — Un troisième élément de la thèse du sacrifice-oblation, élément qu'on rencontre déjà chez Gaspard Casal, voir col. 1184, est mis en relief par Bérulle : l'oblation faite par Jésus-Christ, seul prêtre de son sacrifice au Calvaire, n'existe pas seulement au moment de la passion : cette oblation a été inaugurée à l'instant même de l'incarnation. En même temps que par le mystère de l'incarnation, la vraie et unique hostie du Père est préparée et séparée du commun des hommes et consacrée par l'onction de la divinité, elle est offerte et présentée à Dieu par l'oblation que Jésus fait de soi-même en entrant dans ce monde : « La naissance du Christ est proprement un mystère d'offrande et d'adoration. » *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, discours XI, a. 4, dans *Œuvres complètes*, édit. Migne, Paris, 1856, col. 360-361. Cette oblation, inaugurée par Jésus dès le premier instant de son existence, se continue d'une façon permanente. *Vie de Jésus*, c. XXVI. Toutefois, dans la pensée du cardinal, l'oblation ne saurait constituer un sacrifice si elle n'était accompagnée d'une immolation. Il explique cette immolation, commencée dès l'incarnation, par un commentaire de Phil., II, 7 : *Œuvres de piété*, LVIII : *De la pénitence du Fils de Dieu*, n. 4. Id., col. 1030. L'immolation ainsi comprise, par l'acte de renoncement inauguré à l'incarnation, se continue pendant toute la vie mortelle du Sauveur pour se consommer à la croix. Cf. *La source de la mort et la passion de Jésus est l'amour qu'il nous porte*, n. 1 ; LXXII, *De la dévotion du vendredi ; des rapports des trois principaux mystères du Fils de Dieu ; son incarnation, sa passion et son eucharistie*.

A la cène, Bérulle conçoit le sacrifice de Jésus-Christ comme l'offrande d'une immolation non plus concomitante, mais prochaine, et l'offrande de cette immolation prochaine et réelle se fait sous les signes d'une immolation toute « sacramentale » et « mystique » : « Le même Fils de Dieu, en ce divin banquet, a voulu prévenir l'oblation visible et sanglante de la croix par cette effusion sacramentale et immolation mystique en l'eucharistie. Et si nous observons les moments de Celui qui fait toutes choses en temps, en poids, en nombre et en mesure, nous verrons cette action mystérieuse avoir été réservée par lui comme à la dernière heure de sa vie, et lorsque sa passion réelle et sanglante avait déjà son cours..., afin que cette action religieuse et sacrée (la cène) se trouvât engagée dans les bornes de ses souffrances et fût initiative et dédicative du mystère de la croix, et que l'oblation mystérieuse qu'il fait de soi-même à Dieu son Père en l'eucharistie fût suivie, continuée et exécutée visiblement et sanglamment en son humanité, sans l'interruption d'aucune action et mystère. De sorte que c'est ici qu'il commence de faire le premier pas pour aller à la mort... » *Œuvres de controverse*, discours II : *Du sacrifice de la messe*, n. 12, col. 701.

Il y a donc, à la cène, oblation du Christ présent sous les espèces sacramentelles et s'immolant mystiquement dans l'eucharistie, en représentation et indi-

cation du sacrifice sanglant et prochain de la croix. Bérulle le décrit à la façon de Lessius : « C'était le glaive qui faisait le sacrifice de la Loi, et maintenant c'est la parole de Dieu qui fait le sacrifice de l'Église, l'un et l'autre étant vrai et propre sacrifice, c'est-à-dire cette parole toute-puissante du Verbe : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, laquelle étant plus tranchante et pénétrante que le glaive, ferait la séparation du sang d'avec le corps et la division du corps d'avec l'esprit, si la Divinité ne l'empêchait par le privilège de l'immortalité. *A raison de laquelle cette parole divine a bien puissance de joindre que le Fils et l'Agneau de Dieu soit mis et offert en l'autel, mais non qu'il soit occis en icelui, ni que son sang soit séparé de son corps et de ses veines.* » Ibid.

b) Discussion. — Sacrifice réel, réalisé par le moyen de la double consécration; immolation mystique; offrande de soi-même faite par le Christ sacramentellement présent sur l'autel; voilà trois affirmations, incontestablement bérulliennes. Est-ce à dire que l'immolation mystique, par laquelle Jésus est présent dans l'eucharistie d'une façon qui symbolise la passion et la mort sanglante, ne soit qu'une condition de l'offrande, laquelle constituerait l'essence même du sacrifice? Rien dans le texte du cardinal ne nous paraît autoriser cette déduction. Bien au contraire, la thèse que nous avons déjà relevée chez Bossuet et d'autres théologiens catholiques est explicitement enseignée. Le sacrifice de la cène n'est pas l'offrande de l'immolation sanglante de la croix. Il est bien vrai que le sang est répandu sur la croix, ce que nous ne nions pas; mais il est inexact de dire qu'il ne soit répandu qu'en la croix; les paroles de Jésus-Christ à la cène ne s'entendent pas que de cette effusion de la croix, « car les évangélistes nous rapportent non une, mais trois effusions de son sang au dernier jour de sa vie, l'une mystérieuse en l'autel entre ses espèces; l'autre violente et miraculeuse au jardin et (comme nous pouvons penser) entre les anges; et la troisième, violente mais ordinaire, en la mort de la croix entre ses bourreaux. Et deux auteurs sacrés vous empêchent de référer cette oblation du corps de Jésus-Christ et cette effusion de son sang à la croix; car saint Paul rend ces premières paroles : *Ceci est mon corps, qui est donné pour vous*, par celles-ci : *Ceci est mon corps qui est rompu pour vous* (I Cor., xi, 24), lesquelles ne se peuvent référer directement sinon au corps de Jésus-Christ sous les espèces sacramentelles. Donc ce corps, tandis qu'il est sous ces espèces, est donné et est rompu pour vous. » Interprétant Luc., xxii, 26, dans le même sens, Bérulle conclut que par là est démontré le sacrifice. Le corps donné pour nous, le sang mystiquement répandu pour nous, voilà le sacrifice eucharistique : « Du texte de Luc, deux puissants et violents efforts sont tirés pour la vérité du corps et du sacrifice de Notre-Seigneur en l'eucharistie, que Bèze n'a pu parer qu'en proférant un blasphème, en ôtant l'autorité du texte sacré... » Ainsi dans ce mystère, Jésus-Christ « sait effectuer et établir une immolation sans occision, une manducation sans digestion et, en somme, un sacrifice vrai et parfait, sans être pourtant un sanglant sacrifice. Car, à parler proprement et généralement, *il n'est pas de l'essence du sacrifice d'enclorre l'occision de l'hostie, mais seulement de l'exclure hors d'usage commun et vulgaire, et l'appliquer et dédier à un usage du tout religieux et sacré*; et, où la destruction de l'hostie serait nécessaire, il n'est pas besoin qu'elle se fasse en l'acte précis du sacrifice; mais il suffit qu'elle soit destinée à cette immolation ou qu'elle ait été auparavant immolée », n. 13 et 14, p. 702 sq.

Quoi de plus clair? Nous sommes bien en face du concept sacrifice-immolation mystique, l'oblation

étant incluse dans cette immolation par le fait de la présence eucharistique. Et la conclusion est aussi ferme en ce sens : « Disons donc que le Sauveur... a institué un sacrement et un sacrifice tout ensemble..., que ce sacrifice non sanglant est pleinement fondé au sanglant sacrifice de la croix, duquel il tire et sa nature et sa vertu, car sans la croix nous aurions bien Jésus-Christ présent en ce banquet, mais nous n'aurions pas une victime présente, d'autant qu'il est fait victime par le sacrifice de la croix; que cette qualité n'intéresse point la vie naturelle de Jésus-Christ, car nous le croyons être toujours vivant et glorieux, et au ciel et au sacrement... (n. 14, col. 704). L'eucharistie est donc dite un sacrifice, en tant qu'elle rend sous ces espèces l'hostie du genre humain présente devant Dieu, c'est-à-dire ce corps qui est livré pour nous, et ce sang qui est répandu pour nous. » N. 15, col. 705.

Le parallélisme du sacrifice céleste et du sacrifice eucharistique est abordé en quelques mots par le cardinal de Bérulle : « Ce mystère, déclare-t-il en parlant du sacrifice eucharistique, porte un état éternel, car (Jésus-Christ) est ici et prêtre pour l'éternité, *sacerdos in aeternum*, Hebr., v, 6, et hostie éternelle, puisque, jusque dans le ciel et dans l'état de la gloire, il y est comme agneau et agneau de Dieu; cet agneau qui a été chargé des péchés du monde... Et saint Jean, en son Apocalypse, v, 6, dit qu'il a vu cet agneau comme occis, *tanquam occisum*. Et ce même prêtre qui s'offre éternellement à Dieu en l'état d'hostie dans le ciel, a voulu demeurer en la terre et sur nos autels, et s'y offrir par nos mains à la majesté de Dieu son Père en cet état d'hostie. Tellement qu'il est véritable de dire que nous avons en la terre et en ce mystère, aussi bien que les saints dans le ciel, un prêtre éternel et une hostie éternelle; avec cette différence toutefois que nous possédons ce trésor dans l'obscurité de la foi et sous le couvert des espèces sacramentelles, et les bienheureux le possèdent dans la splendeur et la manifestation de la gloire. » *Œuvres de piété, LXXX : Des excellences du très Saint-Sacrement et de la religion chrétienne*, n. 1, col. 1056.

3. Le P. Ch. de Condren († 1641). — a) Exposé. — Les Conférences du P. de Condren, deuxième supérieur général de l'Oratoire, recueillies par ses disciples ont été publiées d'après les notes de plusieurs d'entre eux par le P. Quesnel, en 1677, sous ce titre : *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*. Une nouvelle édition, revue et corrigée par le même éditeur, parue en 1697, a servi de base pour les éditions postérieures. Nous suivons ici celle de l'abbé Pin, Paris, 1858. Quesnel a certainement apporté des modifications à la pensée primitive du P. de Condren. Nous renvoyons à M. Lepin, pour cette discussion d'ordre critique. Voici comment au point de vue théologique, on peut présenter la synthèse de la doctrine du P. de Condren, *op. cit.*, II^e partie.

a. — D'après les buts du sacrifice décrits au c. i, p. 49-51, il semble que le sacrifice requiert essentiellement un acte de destruction de la victime. L'auteur le déclare d'ailleurs expressément : « Le sacrifice étant institué pour reconnaître Dieu comme auteur de tout l'être, et pour honorer son souverain domaine sur cet être. il demanderait la consommation et la destruction entière. Si dans les sacrifices tout n'est pas détruit et consommé par la mort des hosties et des victimes, cela vient de l'imperfection du culte humain et de l'impuissance de l'homme qui ne peut rien davantage. De sorte que la mort n'est proprement qu'une représentation de cette entière destruction de l'être, qui devrait se faire dans le sacrifice en hommage de l'être divin et de son domaine sur tout l'être créé. » P. 49-50. Le sacrifice de Jésus-Christ a été offert pour satisfaire à tous les devoirs et à tous les besoins de la créa-

ture, et il suffit seul pour remplir la vérité de toutes les espèces différentes des sacrifices anciens. Il est holocauste, oblation, immolation et le peuple y participe. C. II, p. 52-53.

b. — Dans les sacrifices anciens, on trouvait plus ou moins distinctement cinq parties, la sanctification de la victime, son oblation, son occision, sa consommation ou inflammation, et la communion des prêtres ou du peuple même à la victime. C. II, p. 53-60. Ces parties du sacrifice se retrouvent parfaitement dans le sacrifice de Jésus-Christ, qui est le sacrifice infiniment parfait; la sanctification de la victime dans l'incarnation, son oblation au même moment, selon le texte de Hebr., x, 9; l'occision différée jusqu'au Calvaire; la consommation de son corps sacré dans la gloire de la résurrection; la communion, au ciel par l'entrée du divin crucifié dans le sein du Père, sur terre, par l'eucharistie: « le sacrifice de la croix est l'immolation et l'occision de la victime, et la messe en est la communion. » C. IV, p. 65 sq; VII, p. 94.

c. — Ainsi le sacrifice de Jésus-Christ, *considéré dans toute son étendue*, a commencé au mystère de l'incarnation pour ne finir jamais. Et c'est en parlant de ce sacrifice, pris dans toute son étendue, que saint Paul, Hebr., x, 14, déclare que Jésus, « par une seule oblation, a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés ». C'est par une seule oblation que Jésus-Christ a consommé la sanctification des hommes, si son oblation est considérée dans toute son étendue: « si l'on prend son sacrifice dans toute sa perfection et toutes ses parties, et non dans la seule occision, qui était la moindre partie du sacrifice dans les anciens sacrifices figuratifs de sa mort. » C. VIII, p. 99. Mais le sacrifice complet de Jésus-Christ est si parfait que chacune de ses parties est un sacrifice parfait et accompli dans lequel on peut remarquer toutes les conditions nécessaires au sacrifice. C. VII, p. 93. Et « cela peut se montrer clairement dans le sacrifice de la croix et dans celui de la messe, *qui sont des sacrifices véritables et parfaits, quoiqu'en même temps ils fassent l'un et l'autre partie du sacrifice complet de Notre-Seigneur.* » *Ibid.*, p. 93.

d. Dans cette partie parfaite du sacrifice complet de Notre-Seigneur qu'est le sacrifice de la croix, « la sanctification de l'incarnation persévère; l'oblation existe: *oblatulus est quia ipse voluit*; l'immolation y est bien visible. Dieu communie pour ainsi dire au sacrifice de son Fils et il y communie seul...; ce n'était pas encore le temps où l'Église devait y communier. » C. VIII, p. 94. Elle y communiera plus tard à la messe. « Au sacrifice de la croix, Notre-Seigneur qui n'a point été prêtre de l'ordre d'Aaron, a néanmoins accompli la vérité du sacerdoce d'Aaron, en *offrant* dans une *immolation* cruelle et sanglante la victime de son corps. » C. VIII, p. 96. Bien plus, « l'offrande expresse de l'immolation du Calvaire, de préférence à toute autre action de la vie du Christ, était le sacrifice explicitement voulu et imposé par le Père pour la rédemption des hommes. » C. VI, p. 87.

e. — Si parfait soit-il, le sacrifice de la croix n'est qu'une partie du sacrifice complet de Notre-Seigneur. « Il est le sacrifice de la rédemption et du mérite; Jésus « y apaise par son sang la colère de Dieu et satisfait à sa justice, en portant la peine, le supplice et la malédiction due aux pécheurs. Il y expie le péché et y meurt pour le salut du monde ». Mais ce sacrifice « ne donne pas encore actuellement (aux hommes) les grâces et les bénédictions dont il est la source; il les y prépare et les dispose à les recevoir... Il mérite tout, mais il ne donne et n'applique rien. » C. VIII, p. 93-96. — La nécessité du sacrifice de la messe paraît donc visiblement, en ce que nous devons nécessairement participer à l'oblation que Jésus-Christ a

faite de lui-même en la croix, et communier à la victime qu'il y a offerte pour nous », p. 97; ainsi le sacrifice de la messe, sacrifice d'application et de sanctification, donne et applique tout, mais il ne mérite rien. P. 96.

f. — Toutefois, partie du sacrifice complet de Jésus-Christ, la messe est elle-même un sacrifice parfait: la sanctification s'y trouve, « puisque c'est le même corps de Jésus-Christ sanctifié et consacré dès le moment de l'incarnation et qui, par sa résurrection, est encore sanctifié et consacré à Dieu d'une autre manière plus parfaite. » L'oblation s'y trouve, car selon Hebr., x, l'oblation faite par Jésus-Christ de lui-même dès son entrée en ce monde a été faite une seule fois, et « par conséquent c'est une oblation permanente, qui dure toujours, et qui nous oblige de dire que toutes les oblations qui se remarquent dans les divers états de la vie du Fils de Dieu, ne sont qu'une même oblation, et qu'il n'y a jamais eu qu'une seule oblation du corps de Jésus-Christ; oblation qui s'est faite dans le sein de sa très sainte Mère dès le premier moment de son incarnation, qui a été parfaite en la croix, qui se continue dans la messe, et qui sera éternellement dans le ciel. » *Ibid.*, p. 100.

g. — Si l'oblation de soi-même faite par Jésus-Christ à la messe n'est que la continuation de l'oblation faite jadis dès l'instant de l'incarnation, elle ne saurait cependant exister sans l'intervention du prêtre, ministre de Jésus-Christ, et qui célèbre la messe. Jésus s'offre par ses ministres. C. V, p. 80. Le rôle du prêtre visible à la messe est de produire, par la consécration, Jésus-Christ par la même action et par la même vertu, par laquelle son Père l'a ressuscité. Et rien de choquant en cela puisque le prêtre ne produit Jésus-Christ sur l'autel que comme instrument; et la vertu de l'instrument n'est pas différente de celle de sa cause principale. C. VII, p. 92.

h. — Cette oblation, à la messe, est sacrifice, puisque selon saint Paul il n'y a qu'une seule oblation du Christ qui est sacrifice. Et, à la messe, cette oblation se fait par la consécration. Tout le passage du P. de Condren sur ce point est à citer: « On peut trouver facilement qu'il y a oblation de Jésus-Christ en la messe, si on considère les paroles dites par Jésus-Christ au rapport des évangélistes: « Ceci est mon corps, qui est donné pour vous. » Voilà évidemment une oblation du corps de Jésus-Christ, non faite aux apôtres, mais à Dieu pour les apôtres. De même dans ces autres paroles de Jésus-Christ: « Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang, lequel calice sera répandu pour vous; ou, selon le grec, *qui est répandu.* » Voilà un sang répandu dès lors pour les apôtres en la rémission des péchés; voilà une effusion de sang qui précède celle de la croix. Vous voyez dans ces paroles qu'il y a deux donations du corps de Jésus-Christ: l'une à Dieu pour le monde, *quod pro vobis datur, qui est donné pour vous*; l'autre au monde pour Dieu: *accipite et comedite, prenez et mangez*. La première est le sacrifice; l'autre est la communion du sacrifice. Remarquez de plus que ces paroles des évangélistes sont toutes des termes de sacrifice. Enfin, l'oblation est même bien plus expresse à la messe que sur la croix; car en la croix, elle ne paraît point, et on ne lit nulle part dans les écrits des évangélistes que Jésus-Christ se soit offert sur la croix; au contraire, vous n'y voyez qu'un meurtre et qu'un sacrilège, et cette oblation y est couverte du massacre horrible d'un homme crucifié. Il n'y a que saint Paul qui depuis nous ait enseigné cette oblation que Jésus-Christ a faite de lui-même à la croix; au lieu que dans l'institution de l'eucharistie et du mystère de la messe, Jésus-Christ dit lui-même très clairement qu'il est offert pour ses Apôtres et pour plusieurs, et offert dans le

temps même qu'il parle. Il y a donc oblation du corps de Jésus-Christ en la messe et oblation réelle, quoique cachée sous les signes. C'est la manière de sacrifice qui convient à l'état présent de l'Église. » C. viii, p. 101-102.

i. — Mais l'immolation se trouve aussi à la messe : car Jésus-Christ y est immolé, non pas d'une manière sanglante, mais d'une occision sacramentelle et mystérieuse. Et sa résurrection n'exclut pas tout à fait cet état de mort, qui suit de l'immolation. Au contraire, la résurrection contient la mort de Jésus-Christ comme déjà accomplie et parfaite... Il est donc vraiment dans la messe l'Agneau mis à mort : *Agnus occisus*. Il y est en état de mort, n'ayant plus la vie qu'il avait sur la terre : outre les autres manières qui sont marquées par les théologiens, comme de ce qu'il ne fait aucune action extérieure de vie, ni aucun usage de ses sens et de son corps. » P. 102. Dans ce dernier texte, le P. de Condren ne paraît pas prendre parti entre les différentes explications de l'immolation du Christ à l'autel. Il fait même allusion à une doctrine enseignée expressément dans l'édition de 1677, et mise, dans l'édition de 1697, sur le compte d'un auteur étranger : « Pour expliquer en quelle manière Jésus-Christ est en état de mort au ciel et en la messe, un auteur a eu cette pensée : que la mort est la privation de la vie présente, et que, quand Jésus-Christ est ressuscité, il est demeuré privé de cette même vie mortelle et passible, etc. » C. v, p. 82. Voir, pour le rapprochement des textes, Lepin, *op. cit.*, p. 478-479. Mais dans un autre texte (également remanié dans l'édition de 1697, voir Lepin, p. 480-481), le P. de Condren semble adopter purement et simplement la thèse de l'immolation mystique : « Jésus-Christ porte (sur l'autel) cet état de mort où les Juifs l'ont mis sur la croix, en tant qu'il s'y offre lui-même comme immolé une fois sur la croix, et que c'est en mémoire et en vertu de cette immolation qu'il y est aussi offert par son Église; et cet état d'immolation et de mort y est marqué et représenté par la séparation mystérieuse du corps et du sang sous les espèces différentes du pain et du vin séparément consacrées... Si vous me demandez s'il s'y fait une effusion de sang, comme en la croix, je vous réponds qu'il s'y fait une effusion du même sang quant à la substance, mais différent en tant qu'il est renouvelé par la résurrection. Et cette effusion s'est faite en la cène, Luc., xxii, 20; car selon le grec, il y est parlé d'une effusion présente du calice. Ce n'est pas une effusion qui se fasse visiblement et hors des veines de Jésus-Christ comme sur la croix; c'est dans la bouche et dans le cœur des communians qu'elle se fait; et c'est une effusion réelle, mystérieuse, sacramentelle, sacrificale et sanctifiante. » C. vii, p. 90.

j. — Le P. de Condren ne manque pas de marquer l'étroite relation qui existe entre la messe et le sacrifice céleste de Jésus-Christ. En réalité, c'est le même sacrifice du Christ qui se continue parallèlement au ciel et sur la terre : « La seule différence qu'il y a, c'est qu'encore que l'hostie y soit aussi réellement présente que dans le ciel, ce n'est pas toutefois d'une manière visible. » C. v, p. 80-81. Dans le ciel, comme sur l'autel, Jésus apparaît *tanquam occisus*. Malgré la gloire dont jouit son humanité sainte, il se présente à Dieu en état de mort, état justifié par ce qui lui reste des cicatrices de ses plaies. *Ibid.*, p. 82. Cf. c. viii, p. 103.

b) Conclusion. — Les affirmations du P. de Condren sont tellement claires qu'on peut conclure avec Rivière, dans sa *Défense* (voir col. 1217), t. i, p. 121 : « Le P. de Condren non seulement ne restreint pas l'essence du sacrifice de la messe à la seule offrande de l'immolation de la croix, mais il enseigne positivement que Jésus-Christ est sur l'autel dans un état de mort

et de victime par une immolation particulière et non sanglante, et que cette immolation qui représente celle du Calvaire et qui en renouvelle la mémoire, consiste dans la séparation mystérieuse de son corps et de son sang sous les espèces différentes du pain et du vin séparément consacrés. Il ne dit pas seulement en général, comme certains auteurs : Jésus-Christ est immolé sur l'autel; il explique encore ce que c'est que cette immolation. Il ne ja réduit pas à la séparation extérieure des espèces : C'est, dit-il, une séparation mystérieuse du corps et du sang de Jésus-Christ même sous les espèces différentes du pain et du vin séparément consacrés. » En réalité, nous retrouvons ici la doctrine du cardinal de Bérulle et de Bossuet. Et, pour fortifier cette conclusion, il suffirait de rappeler que le P. de Condren à plusieurs reprises affirme l'identité du sacrifice de la croix et de celui de la messe, en tant que dans l'un et l'autre sacrifice est offerte la même victime, Jésus-Christ immolé sur la croix, est présent à l'autel et y est offert comme ayant été immolé sur la croix pour nous. P. 90. « La messe est le même sacrifice que celui de la croix, la même victime y étant offerte. » C. viii, p. 95. A vrai dire, le sacrifice de la croix n'est pas réitéré dans le sacrifice de la messe; mais c'est le même sacrifice offert d'une manière qui n'est plus sanglante pour participer et communier au sacrifice sanglant. *Ibid.*, p. 95.

En somme rien de particulier dans la doctrine du P. de Condren n'autorise à classer cet auteur parmi les défenseurs du concept de sacrifice-oblation dans le sens exclusif où nous l'avons exposé. Le P. de Condren, comme le cardinal de Bérulle, retient la thèse de l'essence du sacrifice eucharistique placé dans l'acte de la consécration, en tant que cet acte contient l'oblation de Jésus placé sous un état de mort par l'immolation mystique. En dégagant cette doctrine de l'opinion quelque peu arbitraire des cinq parties du sacrifice — opinion qui n'est pas essentielle à la thèse du P. de Condren, voir JÉSUS-CHRIST, t. viii, col. 1340 — nous avons la doctrine courante au xvii^e siècle, telle que Bossuet l'a si exactement exposée.

4. Jean Jacques Olier († 1657), fondateur de Saint-Sulpice, est un disciple du P. de Condren. Sa doctrine eucharistique est renfermée principalement dans le petit volume, *Explication des cérémonies de la grande-messe de paroisse selon l'usage romain*, Paris, 1657. Nous suivons ici l'édition de Clermont-Ferrand, 1835r.

a) Exposé. — Comme le P. de Condren, M. Olier admet que le sacrifice de Jésus-Christ, dans sa plénitude, comprend plusieurs parties. Il passe sous silence la consécration, mais retient l'oblation, l'immolation, la consommation et la communion. *Op. cit.*, l. II, c. iv, p. 69 sq.; l. VII, c. ii, p. 220 sq.; c. v, p. 238 sq. Reprenant une idée émise par le P. de Condren (mais que l'éditeur de celui-ci paraît avoir corrigée, voir col. 1201), M. Olier affirme que la consommation de l'immolation sanglante du Calvaire a été réalisée par la résurrection, « où, non content d'être mort et de s'être privé de la vie pour l'amour de son Père, (Jésus) a voulu se consumer totalement en Dieu et retourner en lui..., périr à son premier état et cesser d'être à cette première vie et à cette première génération qui l'assujettissaient aux infirmités de la chair, et qui lui faisaient porter la ressemblance du péché. » *Traité des saints ordres*, Paris, 1672, édit. de 1831, III^e part., c. v, p. 385. L'immolation réelle du Calvaire se prolonge donc dans le ciel et constitue le sacrifice céleste qu'offre éternellement le prêtre éternel.

La pensée de M. Olier rejoint ici celle du P. de Condren. L'oblation de Jésus a commencé avec l'incarnation et, si on la considère dans toute son étendue, se prolonge dans l'éternité. *Explication*, l. VI,

c. II, p. 175 sq.; cf. préface, p. 11-12. Toutefois, tandis que sur terre, Jésus s'est offert en état de contrition et d'humiliation, dans le ciel, il s'offre dans un état glorieux. « Il ne se présente pas à Dieu comme préparé à la mort, qui est le premier état de l'hostie, mais comme une hostie une fois immolée et déjà consommée en Dieu. » Il s'offre « dans un état immortel, impassible, spirituel et divin, qui est l'état dont il jouit dans le ciel avec tous les bienheureux consommés dans la même gloire et dans un même feu que lui, lesquels il offre en sacrifice avec lui à son Père. » L. VII, c. 1, p. 213-214. Comme le P. de Condren, M. Olier considère la messe comme étant le sacrifice du paradis, « offert en même temps sur la terre puisque l'hostie qui s'y présente est portée sur l'autel du ciel, et il est différent seulement en cela qu'il se présente ici sous des voiles et des symboles, et là il est offert à découvert et sans voile. » Préface, p. 12. Toutefois, lorsqu'il s'agit de préciser en quoi consiste l'essence du sacrifice eucharistique, la pensée de M. Olier, toujours substantiellement fidèle à celle du P. de Condren, est cependant moins explicite. Aussi bien, une explication des cérémonies de la messe ne saurait présenter la rigueur d'exposition d'un traité théologique. Néanmoins, au l. VII, c. II, *De la consécration*, on peut retrouver les traits principaux de la théologie béruillienne. La consécration constitue à proprement parler l'immolation dans le sacrifice eucharistique, puisqu'elle représente sacramentellement la séparation du sang d'avec le corps : « Le prêtre, après avoir prononcé les mêmes paroles que Notre-Seigneur prononça instituant cet adorable mystère, met par la vertu des paroles sacramentales le corps à part et le sang à part sous les diverses espèces du pain et du vin, qui représentent le corps et le sang de Jésus-Christ séparés; et qui ainsi signifient la mort de Notre-Seigneur, et expriment la seconde partie du sacrifice, à savoir l'immolation de la victime, où le sang était répandu et les parties du corps divisées. » Toutefois, l'immolation de la messe est essentiellement figurative; en réalité, Jésus se trouve dans l'eucharistie avec la gloire dont il jouit au ciel : « Encore que Notre-Seigneur soit mis sous les espèces extérieurement figuratives de la mort, il y est toutefois dans sa gloire et consommé dans le feu de Dieu, comme il le fut aux mystères de sa résurrection et de son ascension... » La conclusion, c'est que « le prêtre, prononçant les paroles de la consécration, représente le Père éternel qui engendre son Fils au jour de sa résurrection dans le tombeau, et qui l'engendre encore tous les jours dans le repos de sa gloire et le consume en lui avec béatitude. »

b) *Discussion*. — A prendre à la lettre cet exposé, on croit y retrouver une double influence, celle de Vasquez, en ce qui concerne la séparation sacramentelle, figurative de la mort réelle du Christ, et celle de Suarez, en ce qui concerne la production du corps et du sang, c'est-à-dire, de Jésus-Christ lui-même sous les espèces sacramentelles. L'influence du P. de Condren est plus vive encore, surtout lorsque M. Olier applique à l'eucharistie les divisions proposées par le théologien de l'Oratoire, et notamment quand il insiste sur la consommation de l'hostie du sacrifice de la croix et de l'autel dans et par la gloire divine. Ce qui ne l'empêche pas de rester très fidèle à la doctrine traditionnelle touchant l'état de victime dans lequel Jésus se trouve à l'autel : « Notre-Seigneur a voulu être mis en état d'hostie en son Église : *tanquam agnus occisus*, afin de renfermer dans cet état tous ses mystères, et de faire servir au bien et à l'avantage de l'Église, tout ce qu'il a jamais fait de plus grand et de plus saint... Notre-Seigneur a voulu même que ce mystère fût un mémorial de ses souffrances et de sa mort, comme du mystère qui a acquis

et obtenu de Dieu que les mérites de sa vie et de tous ses mystères nous fussent appliqués, et passassent à nous par la communion : et, en l'instituant, il nous a donné espérance de jouir des biens de sa mort et de sa vie, et nous a fait espérer dans une confiance parfaite que nous obtiendrions, par ce divin sacrifice et cet adorable sacrement, tout ce que peuvent et la vie et la mort d'un fils sur l'esprit d'un père... » L. VII, c. IV, p. 237-238. *État d'hostie*, c'est-à-dire de victime, voilà comment le Jésus consommé dans la gloire du Père est rendu présent sous les espèces eucharistiques; et c'est cet état d'hostie qui rend la messe efficace pour l'application des mérites de la croix.

Sur l'essence du sacrifice de la messe, la théologie de M. Olier ne va pas plus loin : elle est muette, par exemple, sur le point précis de savoir si la séparation sacramentelle est simplement représentative de l'immolation passée de la croix, ou significative d'une immolation présente, simplement mystique. Par contre, le fondateur de Saint-Sulpice projette de vives lumières sur l'union de l'Église au Christ dans l'oblation de l'autel. L'Église qui s'unit au Christ dans l'oblation du sacrifice, c'est d'abord l'Église du ciel, ainsi que le proclament les prières liturgiques elles-mêmes. Au *Communicantes*, « non contents de vous offrir tous nos devoirs, dit le prêtre à Dieu, nous vous offrons encore en Jésus-Christ tous ceux des bienheureux; nous vous offrons la religion de la sainte Vierge et de tous les saints, et ce grand sacrifice d'eux tous, qui sont tous une hostie avec Jésus-Christ, et qui veulent bien n'en faire qu'une avec nous par le moyen de Jésus-Christ... » L. VII, c. 1, p. 219. C'est aussi et en conséquence l'Église de la terre qui ne se contente pas d'adhérer à l'oblation du Christ et de l'Église du ciel, mais qui entre elle-même en participation du sacrifice de son Chef. » *Ibid.*, p. 214. La communion est particulièrement représentative de cette union du corps mystique de Jésus-Christ avec son chef dans l'eucharistie; elle est « comme une union à l'Hostie pour la dilater, pour faire un plus grand sacrifice, et pour faire de tous les offrants et adorateurs autant de victimes à Dieu. » L. VIII, c. III, p. 276; cf. p. 274 et, en général, tout le chapitre.

Sous ce dernier aspect, la messe « est la continuation du sacrifice de Jésus-Christ, consommé en son Père au jour de la résurrection, et communiant son Père au jour de son ascension...; mais c'est un sacrifice prévenant le sacrifice universel de toute l'Église consommée en Jésus-Christ, et montant dans le ciel au jour du jugement et du sacrifice universel, » lorsque l'Église tout entière « ne sera qu'une hostie de louange avec Jésus-Christ ». L. III, c. 1, p. 114.

5. *Divers oratoriens*. — Nous retrouvons encore l'influence du P. de Condren chez plusieurs théologiens du XVII^e siècle. — a) Le troisième supérieur de l'Oratoire, François Bourgoing († 1662), insiste comme de Condren sur l'extension du sacrifice de Jésus-Christ à toute son existence terrestre et glorieuse : « Dès le premier moment de sa vie et de son entrée au monde, *Ingressus mundum*, dit l'Apôtre, Hebr., x, 5, en qualité de prêtre et de souverain prêtre, il s'est offert et présenté à Dieu son Père en sa chair mortelle, comme une victime destinée à la mort. Et depuis, il a toujours continué ce sacrifice de soi-même jusqu'à la dernière consommation qui s'est faite en la croix. » *Préface*... (des) *Œuvres complètes du cardinal de Bérulle*, édit. Migne, Paris, 1856, col. 107. — b) Le P. Desmares († 1687), auteur présumé du traité *Du sacerdoce de Jésus-Christ* (première partie du *Traité du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, publié sous le nom du P. de Condren, voir col. 1198), établit que Jésus-Christ a exercé le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech, c'est-à-dire le sacerdoce éternel, en prolon-

geant le sacrifice de sa mort ou plutôt en le consommant dans le ciel : « La mort par le sacrifice de la croix est donc pour Jésus le moyen, non seulement de fonder la nouvelle alliance en nous rachetant, mais encore de consommer et de perfectionner son œuvre sacerdotale. » C. III, p. 36, 38. Il faut donc reconnaître que « outre la première oblation que Jésus-Christ a faite de lui-même avant sa mort, pour transférer et porter sur lui la peine de nos iniquités, il en faut encore reconnaître une seconde, qui s'est faite à son entrée dans le ciel, qu'il y continue toujours par lui-même, et que les prêtres font aussi sur la terre en son nom et en sa personne, et qu'ils y feront jusqu'à la fin des siècles dans le sacrifice de l'eucharistie. Cette oblation est comme une commémoration de sa mort, accompagnée de la prière sacerdotale, par laquelle... il demande à Dieu que sa satisfaction nous soit imputée et vraiment appliquée pour la rémission réelle de nos offenses, et pour notre réconciliation avec lui et pour notre entière et parfaite sanctification. » P. 41-42. Il est assez difficile, sur un simple passage d'un traité qui, de toute évidence, doit faire corps avec la deuxième partie, dont l'auteur est le P. de Condren, de formuler l'opinion de l'auteur de la première partie. Dans le texte que nous avons cité, il n'est question que d'oblation, et d'oblation d'un sacrifice que Jésus lui-même offre au ciel. — c) La troisième et la quatrième partie du *Traité* publié sous le nom de P. de Condren, sont en réalité du P. Quesnel († 1719). Cet auteur étudie, part. III, c. x et xi, « comment toutes les parties et conditions du sacrifice de Jésus-Christ seront perfectionnées dans le ciel. » De plus, tout le thème exposé par l'auteur développe cette pensée que le sacrifice de la religion chrétienne doit être quelque chose de tout spirituel et de tout divin. C. I. C'est par la charité que tout ce que fait le chrétien est un véritable sacrifice, soit sur terre, soit au ciel, où la charité parfaite fait la consommation du Christ entier. Ce thème fournit d'éloquents et pieux développements sur l'union de l'Église au Christ, dans le sacrifice, sur la terre et dans le ciel. C. II. Mais, on le voit immédiatement, nous sommes ici assez loin de la question théologique de l'essence du sacrifice de la messe. Le P. Quesnel aborde plus directement cette question dans quelques passages des *Réflexions morales*. Les partisans du sacrifice-oblation citent deux passages du P. Quesnel en leur faveur. A propos de Hebr., ix, 25, Quesnel fait cette réflexion : « Si Jésus-Christ n'eût offert son propre sang, rien ne pouvait nous réconcilier avec Dieu. L'unité de ce sacrifice adorable, qui consiste dans l'unité de la victime et dans l'unité de son immolation, n'empêche pas la multiplicité de l'oblation : multiplicité qui se réduit elle-même à l'unité dans la personne de Jésus-Christ, par qui, avec qui et en qui ses ministres font tout ce qu'ils font. Car l'oblation que Jésus-Christ a faite de son sacrifice dès le premier moment et dans toute la suite de sa vie, qu'il a continuée sur la croix, et qu'il fait éternellement dans le ciel, et celles qui s'en sont faites et s'en feront partout jusqu'à la fin des siècles et dans le ciel, ne sont qu'une seule oblation. » Et, plus loin, sur Hebr., x, 14 : « Le sacrifice expiatoire de la croix est unique pour tous les temps et pour tous les lieux. La répétition innombrable de ce sacrifice, qui se fait tous les jours sur nos autels par l'oblation de la même hostie toujours vivante, est une preuve de sa perfection et de son immortalité. » « Le sacrifice de la messe n'est pas une autre oblation, mais la réitération et l'application de celle de la croix. Puisqu'il y a une vraie oblation, il y a un vrai sacrifice; mais ce n'est pas un autre sacrifice, parce que c'est la même victime qui est offerte par les prêtres associés au sacerdoce de Jésus-Christ, en mémoire de l'oblation qu'il en a faite une seule fois.

Toute la différence est dans la manière, et non dans la substance du sacrifice. »

A vrai dire, ces textes insistent sur l'unité qui relie en la personne du Christ et dans son sacrifice sanglant toutes les autres oblations du Christ ou de son corps mystique. Mais que le P. Quesnel accepte l'idée d'une immolation mystique à la messe, on n'en saurait douter, en lisant ses *Prières chrétiennes*, pour la fête du Saint-Sacrement : « Vous demeurez sur la terre avec les pécheurs, ô Jésus, en l'état d'hostie et de victime... et ce sacrifice que vous avez accompli une seule fois sur le Calvaire d'une manière sanglante, vous l'offrez encore tous les jours... Vous renouvez à tous moments, aux yeux de notre foi, la mort que vous y avez offerte pour nous. » Et dans l'ouvrage, *De la part envers Jésus-Christ* : « Considérez, dit-il plus explicitement encore, que le sacrifice de la messe est le même que le sacrifice de la croix; car c'est le même prêtre et la même victime, avec cette différence : 1° qu'à la croix, Jésus-Christ a été offert d'une manière sanglante, et que le sang a coulé visiblement de ses veines; mais que dans le sacrifice de la messe, l'effusion est mystérieuse, sacramentelle et sanctifiant les âmes, mais toutefois réelle et véritable; 2° que le sacrifice de la croix expie les péchés du monde, mais qu'il n'applique point les grâces. »

6. Denys Amelote, l'historien du P. de Condren († 1678), deux ans avant la publication de l'*Idée du sacerdoce*, fait paraître un *Abrégé de théologie*, Paris, 1675, où l'on retrouve toutes les idées du P. de Condren. Pour Amelote, ce qui fit la valeur du sacrifice de la croix, ce fut moins l'immolation sanglante que l'oblation intérieure qu'en fit Jésus-Christ. Cf. I. VI, c. xxxv. Il admet, au ciel, l'existence d'un vrai sacrifice, par lequel Jésus continue de s'offrir, représentant au Père le prix de sa mort. C. XL. Et de la vérité de ce sacrifice céleste, il tire la vérité du sacrifice de l'eucharistie, par voie d'analogie. *Ibid.* — En quoi consiste la vérité du sacrifice eucharistique? En ce qu'il est oblation, immolation, consommation. « L'immolation y est aussi, parce que nous présentons à Dieu l'Agneau qui a effacé nos péchés; et il a voulu que ce fût son corps, comme séparé mystiquement du sang, qui fût l'offrande nécessaire de notre sacrifice. » L. IX, c. vii. Sans doute, cette immolation ne saurait se comprendre ni même exister en dehors de l'immolation de la croix, notre sacrifice « étant de sa nature commémoratif de celui de la croix et de tout le mystère de l'incarnation »; néanmoins il faut dire que « par la même puissance par laquelle Jésus s'est intérieurement sacrifié sur la croix, il se sacrifie extérieurement lui-même sous des signes sensibles. »

7. On accorde que Thomassin († 1695) a surtout mis en relief l'idée de l'oblation commencée sur terre par Jésus-Christ dès le premier instant de son incarnation; et celle du sacrifice céleste, qui est, avant tout, l'oblation du Christ, portant en sa chair glorifiée les cicatrices de son immolation. Voir JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1340-1342. Mais, « quand il s'agit de l'eucharistie, le théologien de l'Oratoire est moins net. Il continue de se préoccuper d'immolation et d'immolation. Cependant tout ce qu'il peut faire valoir à ce point de vue, ce sont des actes d'immolation figurative, c'est-à-dire d'immolation accomplie sur les seules espèces : fraction, distribution, manducation de l'hostie, effusion de sang. La logique lui demanderait de recourir à l'idée d'oblation, mise en relief par ses prédécesseurs. Il ne le fait pas d'une façon claire et précise. Thomassin ne donne donc pas à la thèse oratorienne une justification théologique, complète et rigoureuse » Lepin, *op. cit.*, p. 503. — Nous avons vu par l'exposé de la thèse du cardinal de Bérulle et du P. de Condren que l'oblation et l'immolation se confondent dans leur

pensée. Thomassin, plus théologien que ces deux auteurs, insiste formellement sur l'idée traditionnelle d'immolation invisible, mystérieuse, qui à la messe, affecte le Christ lui-même, et dont la séparation sacramentelle du corps et du sang est la manifestation. Telle est exactement la thèse de Thomassin : « Que le sacrifice de l'eucharistie soit un seul et même sacrifice avec celui de la croix, c'est ce qu'a parfaitement établi saint Grégoire de Nysse, établissant que les trois jours passés par le Christ dans la mort, doivent être comptés à partir du sacrifice de la cène. Car alors, Jésus-Christ en se sacrifiant et s'immolant à son Père comme victime, et se donnant lui-même à manger, est mort par avance d'une manière ineffable, plus conforme que toutes les autres à sa puissance et à sa dignité. Il convenait à ses perfections que ce ne fussent pas les bourreaux, ni la force des douleurs, ni la nécessité de la nature, qui lui arrachassent une vie divine qu'il ne pouvait pas perdre malgré lui; mais que par sa propre volonté, par sa charité toute-puissante, il se hâtât de l'immoler à son Père, comme une victime propre à apaiser sa colère et à sauver le monde. Jésus-Christ est donc mort mystérieusement dans la cène, et c'est de cet instant qu'on doit compter les trois jours de sa mort. » *Dogmata theologica*, Paris, 1868, t. IV, De incarnatione Verbi Dei, l. X, c. XVII, n. 1. — Thomassin rapporte ensuite le passage de saint Grégoire de Nysse, *Orat.*, I, In resurrectionem, P. G., t. XLVI, col. 611, et continue ainsi : « Ce seul texte de saint Grégoire de Nysse fournit plusieurs preuves de la vérité de notre sentiment : 1° La mort de Jésus-Christ sur la croix commence véritablement dans l'eucharistie, et l'eucharistie est pour ainsi dire une croix et une mort prématurée, puisque c'est de là qu'on commence à compter le temps de la mort ; 2° Dans l'eucharistie, on mange la chair de la victime et on boit son sang : ce qu'on ne peut faire à moins que la victime n'ait été mise à mort. Il y a donc dans l'eucharistie une anticipation de la mort et de la croix ; 3° Il est de la dignité de Jésus-Christ de donner sa vie par son choix et sa propre volonté, et par conséquent d'accélérer lui-même sa croix, de prévenir sa mort et d'aller en quelque sorte au-devant d'elle, parce qu'elle est trop lente au gré de ses desirs ; 4° ... ; 5° Il y a donc eu dans la suite une croix, une mort, une immolation visible ; mais tout cela se trouvait auparavant dans l'eucharistie d'une manière invisible. Si donc on demande laquelle des deux croix, des deux morts, des deux immolations, a été plus précieuse pour nous, plus utile à notre salut, je répondrai que cette mort et cette immolation visibles sur la croix n'ont dû être accomplies qu'une fois ; que cette mort et cette immolation invisible (dans l'eucharistie) a dû nécessairement être accomplie une fois auparavant, et qu'elle doit l'être continuellement jusqu'à la fin des siècles dans l'Église de Jésus-Christ, comme étant la source inépuisable de toute sainteté. » *Ibid.*, n. 2.

Commentant un texte de saint Cyrille d'Alexandrie, *Homél.*, X, In mysticum cenam, P. G., t. LXXVII, col. 1018, qu'appuie Prov., IX, 2, Thomassin conclut encore : 1° ... que Jésus s'immole lui-même dans l'eucharistie par anticipation et qu'il y prévient la mort qu'il devait subir sur la croix ; 2° que cette mort donnée par le pontife lui-même à sa victime convient mieux au sacrifice que celle qui serait donnée par un bourreau, parce qu'elle annonce mieux la liberté de la charité ; 3° que, suivant l'Apôtre, Jésus-Christ n'est mort qu'une seule fois ; c'est donc la même mort qu'il a soufferte dans l'eucharistie et sur la croix, mais sur celle-ci d'une manière visible, et dans l'autre, d'une manière invisible. Sur la croix, il a été mis à mort par son ennemi ; dans l'eucharistie, il s'immole lui-même. *Ibid.*, n. 2. Plus loin, Thomassin, de saint Jean Chry-

sostome, *In Epist. ad Hebr.*, hom. XVII, n. 2, 3, P. G., t. LXXI, col. 130-131, tire plusieurs conséquences, entre autres : 4° « On offre le sacrifice de l'eucharistie en mémoire de la croix ; ce n'est donc pas un sacrifice différent de celui de la croix ; c'est le renouvellement mystérieux de ce sacrifice. Il ne faut pas croire que le sacrifice eucharistique soit une commémoration stérile et sans effet du sacrifice de la croix ; c'est une réitération véritable et réelle du sacrifice de la croix, dont on a seulement retranché tout ce qui paraît étranger à un sacrifice religieux... Dans l'eucharistie, la mort est cachée, et tout découvre, tout annonce un sacrifice religieux. A la croix et à l'autel, il y a une victime immolée et offerte ; mais sur la croix, elle est érogée publiquement et offerte en secret... ; dans l'eucharistie, Jésus-Christ est immolé en secret et il est offert publiquement. » *Ibid.*, n. 3.

En réalité, si Thomassin d'une part couvre de son patronage la thèse oratorienne des Bérulle et des Condren, et d'autre part insiste avec tant de force sur l'idée d'immolation réelle dans le sacrifice eucharistique, c'est que la thèse oratorienne accueille, comme toute la théologie du XVII^e siècle, cette idée. A cela rien d'étonnant.

2° *Autorités certaines en faveur de la thèse du sacrifice-eucharistique simple oblation.* — Nous trouvons l'indication de cette thèse très nettement marquée par L. Habert († 1718), docteur et professeur de Sorbonne : « Deux choses, dit-il, sont essentielles à un sacrifice proprement dit, l'immolation d'une victime extérieure et sensible, et l'oblation de la victime immolée. Tous les théologiens conviennent qu'il y a, dans le sacrifice de la messe, une véritable oblation, puisque Jésus-Christ s'y offre comme réellement présent à la majesté de son Père. Mais ils se partagent quand il s'agit de trouver l'immolation, qui n'est pas moins essentielle à un vrai sacrifice. Un grand nombre (*alii bene multi*) soutiennent que Jésus-Christ s'y immole, quoique sans effusion de sang, et que cette immolation mystérieuse et non-sanglante consiste en ce que les paroles de la consécration, par la vertu qui leur est propre, ne mettent sous l'espèce du pain que le corps et sous l'espèce du vin que le sang de Jésus-Christ... Quelques théologiens rejettent cette explication, comme plus subtile que solide... Ils nient qu'aucune immolation ait lieu à la messe, et disent qu'on y offre seulement, sous les espèces du pain et du vin, Notre-Seigneur autrefois immolé sur la croix, et que cela suffit pour l'essence d'un sacrifice commémoratif. » *De eucharistia ut sacrificio*, Paris, 1704 ; Venise, 1770, p. 506 sq.

Ces « quelques auteurs » sont *Les Conférences de La Rochelle*, et surtout *Pierre Nicole*.

1. *Les Conférences ecclésiastiques du diocèse de La Rochelle*, publiées en 1676, après l'*Exposition de la doctrine catholique*, mais avant l'*Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, tout en reconnaissant que « Jésus-Christ est immolé sur l'autel », et qu'« il y paraît dans un état de mort », s'expriment de façon à éliminer du sacrifice eucharistique toute immolation même simplement mystique, différente de la simple séparation sacramentelle des espèces. Après avoir mis en principe que le sacrifice requiert « quelque changement ou destruction de la chose offerte », n. 2 et 13, les *Conférences* reconnaissent, en fait, qu'il n'est pas besoin d'une destruction actuelle et effective, mais qu'il suffit d'un « changement d'état ou de condition », qui soit un rappel de l'immolation passée, avec une oblation présente de la victime, immolée « mystiquement et par représentation », n. 23. Ainsi, « Notre-Seigneur Jésus-Christ est véritablement offert au sacrifice de la messe... d'une manière non sanglante... en tant que la mort, qu'il a une fois soufferte, es

encore présentée à son Père, comme le prix de l'expiation de nos crimes, et parce que cette mort nous y est représentée par la consécration qui se fait séparément de son corps et de son sang ». *Ibid.*, n. 15, Lepin, *op. cit.*, p. 514. Donc, l'immolation à la messe consiste uniquement pour les *Conférences*, dans la représentation du corps et du sang consacrés séparément sous les espèces; mais ce qui fait l'essence du sacrifice, c'est l'oblation présente de la victime autrefois immolée. A cette doctrine fondamentale, se joignent dans les *Conférences* d'autres considérations fort justes, que nous avons déjà recueillies de la bouche de Bossuet et rencontrées dans la théologie des Oratoriens : commencement du sacrifice de Jésus-Christ au premier instant de l'incarnation; continuation du sacrifice de la croix dans l'éternité par l'oblation que le Christ renouvelle sans cesse devant Dieu de sa personne et de sa mort; union de l'Église à son chef dans l'offrande du sacrifice de la messe. *Ibid.*, n. 23, 25, 22.

L'affirmation principale des *Conférences* fut, au début du XVIII^e siècle, l'objet de vives critiques; elle fut attaquée par de la Broue, évêque de Mirepoix, *Sixième instruction pastorale sur le sacrifice de la messe*, 1710, p. 46 : « Il n'est nullement nécessaire, écrit le prélat, que la mort de la croix intervienne autrement qu'en représentation dans le sacrifice de l'eucharistie; et vouloir l'y rappeler en l'unissant par le sacrifice intérieur à l'oblation extérieure qu'on y fait de Jésus-Christ, sous prétexte qu'il n'est pas toujours nécessaire que l'immolation de la victime soit faite en même temps que l'offrande, pourvu qu'elles soient réunies l'une avec l'autre par le sacrifice intérieur du prêtre et du peuple, comme ont fait dans ces derniers temps de très habiles théologiens (en marge : *Conférence de La Rochelle*, n. 23), c'est non seulement faire dépendre le sacrifice extérieur de l'Église d'un sacrifice intérieur, dont il peut n'être pas accompagné, mais encore confondre en quelque sorte dans la manière d'offrir, contre la décision du concile de Trente, les deux sacrifices de l'eucharistie et de la croix, sans autre avantage que de pouvoir trouver dans le sacrifice de l'eucharistie une destruction réelle qui n'y doit pas être. »

2. *Nicole*. — Cette critique de l'évêque de Mirepoix atteint aussi Pierre Nicole. Au texte rapporté par M. Lepin, *op. cit.*, p. 515, on ajoutera ce passage bien plus expressif : « Il n'est pas nécessaire que l'immolation et l'oblation de la victime se fassent en un même temps; et la diversité des temps auxquels les actions se passent ne fait pas que ce soient de différents sacrifices. Le Grand-Prêtre, après avoir égorgé la victime, emportait le sang dans le sanctuaire où il entraînait une fois l'an. Cette oblation et cette immolation ne composaient qu'un même sacrifice, quoique faites en des temps différents. Et c'est ce qui arrive dans le grand sacrifice, dont tous les autres ne sont que des figures. L'immolation de la victime s'est faite une fois sur le Calvaire, mais l'oblation de la victime a commencé, dès l'entrée de Jésus-Christ au monde, et continuera dans toute l'éternité. C'est aussi ce qui se fait dans le sacrifice de l'autel. Car on y offre, à la vérité, Jésus-Christ présent sur nos autels; mais on l'y offre comme immolé sur la croix, *passio est Domini*, dit saint Cyprien, *sacrificium quod offerimus*. C'est une continuation de l'oblation que Jésus-Christ y a commencée. Ainsi, c'est le même sacrifice, comme il est très bien expliqué dans les *Conférences de la Rochelle*. Ce seraient deux sacrifices, s'il y avait deux immolutions; mais n'y ayant qu'une même immolation et une même victime, quoique l'oblation soit faite par diverses personnes, et en divers temps, ce n'est qu'un même sacrifice; ce qui fait dire au concile de Trente, qu'il n'y a que la manière d'offrir Jésus-Christ qui soit différente : *sola offerendi ratione diversa*. » *Instructions théologiques et*

morales sur les sacrements, Paris, 1767, t. I, 6^e Instruction : *Du sacrifice de l'eucharistie*, p. 12 sq.

Sans doute, dans son *Explication du Pater*, Nicole enseigne que Jésus-Christ s'immole sur nos autels, mais cette expression, jetée en passant, doit être comprise comme celle des *Conférences de la Rochelle* et expliquée selon les exigences du contexte. « Le sacrifice de la messe est en même temps une commémoration et une continuation du sacrifice de la croix. C'est une commémoration, parce que l'immolation de la victime n'y est pas actuellement faite, mais seulement représentée par la distinction des espèces du pain et du vin, dont l'une représente le corps de Jésus-Christ mort, et l'autre son sang comme séparé du corps. La messe est une continuation du sacrifice de la croix, parce qu'on y offre le même corps de Jésus-Christ immolé sur la croix, comme Jésus-Christ l'offre dans le ciel. » *Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale*, etc., Paris, 1708, p. 123-124.

III. AU XVIII^e SIÈCLE. — 1. Continuation de la théologie de l'Oratoire. — 1. Gaspard Juenin († 1713). On peut rattacher au P. de Condren cette pensée exprimée par Juenin : « Le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont pas changés intrinsèquement dans l'eucharistie; mais ils sont changés extrinsèquement, c'est-à-dire relativement au lieu... Ce changement extrinsèque suffit pour un sacrifice proprement dit, car le Christ ne saurait être présent quelque part, sans s'offrir à Dieu le Père, sans se présenter pour nous devant sa face. » Est-ce suffisant pour affirmer que Juenin place au premier plan du sacrifice eucharistique l'idée d'oblation, laissant l'idée d'immolation au second? Juenin est en réalité un disciple de Lessius, avec, en ce qui concerne la nécessité de la double consécration pour le sacrifice, une légère teinte de lugo-

nisme. A la suite du texte qu'on vient de rapporter, cet auteur écrit en effet : « Par la consécration, le corps et le sang sont séparés mystiquement, puisque par la force des paroles le corps seul est mis sous l'espèce du pain, et le sang seul sous l'espèce du vin. » *Institut. theologicæ*, Lyon, 1705, t. VII, p. 348. Cette séparation mystique est comme un état de mort pour Jésus-Christ : « Il y est, en effet, comme mort, au moins extérieurement. » Mais encore, ce n'est point là le dernier mot de l'explication de Juenin. Nous le trouvons dans sa *Théorie et pratique des sacrements*, Paris, 1713, t. I, c. III, p. 406 : « On veut bien supposer (ce qui néanmoins n'est pas) qu'il faut que la victime meure dans un sacrifice parfait; mais il n'est pas nécessaire que cette mort soit réelle et véritable, il suffit au contraire qu'elle soit mystique et représentative. C'est aussi ce qui se fait dans l'eucharistie, dans la consécration de laquelle le corps de Jésus-Christ serait séparé de son sang, si l'état d'immortalité où Jésus-Christ est dans le ciel le permettait, car par la vertu et par la force des paroles, *vi verborum*, par lesquelles l'eucharistie est consacrée, le seul corps du Sauveur est rendu présent sous les espèces du pain, et le seul sang sous les espèces du vin. Cependant, par accident, ce même corps et ce même sang se trouvent réunis sous chacune des deux espèces, parce qu'ils sont réellement unis dans le ciel, etc... qu'ils sont inséparables; et c'est ce que les théologiens appellent être présent par concomitance. » Cf. *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis*, Lyon, 1717, dissert. V, q. II, c. II, p. 285.

Juenin est toutefois quelque peu infidèle à la pensée de Lessius, dans la question de la nécessité des deux consécrations. Toujours dans la *Théorie et pratique des sacrements*, t. I, p. 412 : « Il n'est pas certain, dit-il, de certitude de foi catholique, que la consécration des deux espèces soit requise pour l'essence du sacrifice.

Estius (voir col. 1148) croit le contraire probable. Car, dit-il, par la consécration d'une seule espèce, Jésus-Christ est rendu présent..., comme mort, puisque son seul corps, *vi verborum*, est rendu présent sous les espèces du pain, et son seul sang sous les espèces du vin; car il n'y a sous les espèces, *vi verborum*, que ce qui est clairement exprimé par les termes dont la consécration est composée. Mais quoique la consécration des deux espèces ne soit pas, selon la doctrine d'Estius, de l'essence du sacrifice, elle est néanmoins de droit divin de son intégrité; de telle sorte que l'Église ne peut pas dispenser pour consacrer une seule espèce...

2. Jacques-Joseph Duguet († 1733). — On retrouve également un point important de la doctrine du P. de Condren, celui du sacrifice céleste, chez l'oratorien Duguet, en ce sens qu'il insiste sur l'oblation céleste du Christ. *Dissertations théologiques et dogmatiques*, Paris, 1722, dissert. II, sur l'eucharistie, part. II, n. 68. Mais ce point de vue doit être complété. Duguet est de l'école de Bossuet et de Condren en tout ce qui touche à l'immolation mystique qui constitue le sacrifice de l'autel. On pourrait multiplier les citations.

« (Jésus-Christ) a pu s'immoler après sa mort, puisqu'il a pu s'immoler avant que de mourir... Il a pu joindre une immolation réelle à la mémoire de son immolation passée, comme il a pu joindre une immolation très réelle à une immolation anticipée. » (On remarquera l'immolation réelle de l'eucharistie, mise en parallèle avec l'immolation très réelle de la croix)... *Explication du mystère de la passion*, part. II, a. 3, c. xvii. Cf. a. 5, c. xxii. Et enfin, a. 7, c. xxiv : « Nous devons (à l'eucharistie) la perpétuité de l'oblation de Jésus-Christ; nous lui devons la perpétuité de l'exercice de son sacerdoce; nous lui devons l'Hostie qui s'est immolée une fois pour nous sur le Calvaire et qui s'immole sans cesse pour nous sur nos autels. » Duguet unit, on le voit, très intimement l'immolation sanglante, très réelle, du Calvaire et l'immolation réelle, non sanglante et mystique, de l'autel, la seconde renouvelant la première. Toutefois, il parle nettement de deux immolations. Cette opinion a reçu développements et précisions dans la « Lettre de M. Duguet à M. de Mirepoix », t. vi, lettre 8. Voir *Défense de la Dissertation sur la nature et l'essence du S. Sacrifice de la messe* (par Rivière-Pelvert), Paris, 1781, t. II, p. 277 sq.

3. Le liturgiste Pierre Le Brun († 1729) suit de très près le P. de Condren dans son exposé des conditions du sacrifice : acceptation de la victime par les prêtres; son oblation à Dieu; changement ou destruction affectant la victime; enfin consommation. *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, Paris, 1843. Traité préliminaire : *Du sacrifice et des préparations prescrites pour l'offrir*, n. 16, 17. Il accueille aussi l'idée de l'oblation permanente du Christ, oblation commencée avec l'incarnation, continuée sans interruption à travers tous les mystères de la vie et de la mort de Jésus, et se perpétuant dans le ciel et parallèlement sur la terre. *Ibid.*, n. 16; cf. part. IV, *De la messe*, art. 2, § 2. Il met également en relief l'idée de l'union de l'Église avec son chef dans l'offrande du sacrifice, *Tr. prélim.*, n. 20. Mais, chez Le Brun encore, nous constatons que l'essence du sacrifice eucharistique est placée dans l'immolation de la victime. Le Brun le fait en combinant la théorie de Lessius et celle de De Lugo : « Dans les holocaustes et dans les sacrifices pour les péchés et pour les délits, la victime était immolée et égorgée; elle changeait d'état. Ici le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ, qui est immolé et comme en état de mort sur l'autel parce qu'il est privé des fonctions de la vie naturelle qu'il avait sur la terre, et parce qu'il y est avec des signes de mort par la

séparation mystique de son corps d'avec son sang, ainsi que saint Jean voit devant le trône du ciel l'Agneau vivant, puisqu'il était debout, mais en même temps comme immolé et comme mort, à cause des cicatrices de ses plaies et des marques de son immolation sanglante qu'il conserve même dans la gloire. » *Ibid.*, n. 17.

4. On retrouve nombre d'idées du P. de Condren chez l'évêque de Toulon Louis-Albert Joly de Choin († 1759). « A la suite du P. de Condren, écrit M. Lepin, *op. cit.*, p. 555, de Choin conçoit le sacrifice de Jésus-Christ comme une immense réalité, qui a commencé à son incarnation, s'est développée en sa passion, en sa résurrection, en son ascension, et se continue éternellement au ciel. La liturgie même de la messe lui paraît exprimer cette vérité (Cf. *Instructions sur le rituel*, Paris, 1829; *Du sacrifice de la messe*, t. I, p. 295.). D'après de Choin, comme d'après de Condren, l'élément proprement constitutif de ce grand sacrifice de Jésus-Christ (l'eucharistie)... c'est l'oblation. Or, cette oblation se renouvelle, et par conséquent le sacrifice de Jésus-Christ se reproduit chaque jour sur nos autels. » Toutefois, écrit de Choin, la messe « n'est pas une simple mémoire et représentation de la mort de Jésus-Christ, c'est une oblation véritable et propre, quoique non sanglante et mystique, de Jésus-Christ réellement présent et immolé sous les espèces du pain et du vin... Dans la consécration, le corps et le sang sont mystiquement séparés, parce que Jésus-Christ a dit séparément : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*; ce qui enferme une vive et efficace représentation de la mort violente qu'il a soufferte. Ainsi le Fils de Dieu est mis sur la sainte Table, en vertu de ces paroles, revêtu des signes qui représentent sa mort. » Et encore : « Le glaive est la parole qui sépare mystiquement le corps et le sang; ce sang par conséquent n'est répandu qu'en mystère, la mort n'intervient que par représentation. Sacrifice néanmoins véritable, en ce que Jésus-Christ y est véritablement contenu et présenté à Dieu sous cette figure de mort... » *De l'eucharistie considérée comme sacrifice*, édit. de 1748, t. I, p. 61, 63, 56. Et dans l'instruction sur le sacrifice de la messe, déjà citée : « Le prêtre, y lit-on, fait l'immolation mystique de la victime par la consécration séparée du corps et du sang de Jésus-Christ sous l'espèce du pain et du sang de Jésus-Christ sous l'espèce du vin. Il fait cette consécration au nom et en la personne de Jésus-Christ, dont il emprunte les paroles, ou plutôt il n'est que l'organe de Jésus-Christ, qui parle et consacre par sa bouche. »

5. Benoît XIV († 1758) est un dernier exemple de la possibilité d'unir certaines idées chères à l'école oratorienne à la thèse du sacrifice-immolation. Sur l'essence du sacrifice, Benoît XIV se rapproche de Tournely dont il accepte les idées. Le sacrifice n'existe pas sans destruction ou immutation de la victime. A la messe, il y a destruction, soit en ce que les espèces sacramentelles sont consommées, soit en ce que, par la consécration du pain, le corps est placé sous l'hostie et le reste de l'humanité de Jésus-Christ par concomitance, par la consécration du vin, le sang est mis dans le calice avec, par concomitance, le corps, l'âme, la divinité de Jésus-Christ; soit en ce que, dans le sacrifice eucharistique, le Christ, qui est la victime, est détruit non dans son être substantiel, mais dans son être sacramentel. *De sacrosancto missæ sacrificio*, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. xxiii, l. II, c. xvi, n. 22. « Interprétant la prière *Suscipe sancta Trinitas*, et la triple mention qui y est faite de la passion, de la résurrection et de l'ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Benoît XIV s'exprime dans les mêmes termes que l'évêque de Toulon. A son sens, les trois grands mystères sont mentionnés, comme constituant

la totalité du sacrifice du Christ : *ut totum exprimatur Christi sacrificium*; ou plutôt, comme représentant ses trois parties principales : *præcipuæ sacrificii partes*. Car, dans le sacrifice du Christ, comme dans ceux de la Loi ancienne, on distingue : la séparation ou sanctification de la victime, qui a lieu à l'incarnation; l'oblation de la victime, qui a lieu dès sa naissance; son immolation, réalisée à la croix; son inflammation ou consommation, réalisée dans la résurrection et l'ascension au ciel; enfin la communion du peuple à la victime qui se fait en la Pentecôte. » Lepin, *op. cit.*, p. 557, citant Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XI, n. 5. On retrouve en ces assertions comme un écho de la doctrine du P. de Condren; mais, nous l'avons dit, à cette doctrine Benoît XIV superpose, comme de Condren lui-même, la thèse de l'immolation mystique du Christ dans la double consécration : « La consécration d'une seule espèce forme un sacrement, mais non un sacrifice; car Jésus-Christ a institué l'eucharistie comme sacrement en forme de victime égorgée, et cette forme ne se trouve que dans la consécration de l'une et l'autre espèce. Car, comme parlent les théologiens, dans la consécration du pain, par la vertu des paroles, le corps est mis séparé du sang et, dans la consécration du vin, le sang est mis séparé du corps; et par là est représenté le sacrifice sanglant que Jésus-Christ a offert sur la croix par l'effusion de son sang et par la séparation d'avec son corps... » *Op. cit.*, l. II, c. xvi, n. 83.

2° Un excès dans la théorie du « sacrifice simple oblation : l'erreur du P. François Le Courayer († 1776). — Vers 1716, quelques théologiens français et anglais tentèrent un rapprochement entre l'Église catholique et l'Église anglicane. En 1723, sans doute en vue de favoriser cette union, parut à Nancy, sans nom d'auteur, un livre, imprimé à Bruxelles, *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais et sur la succession des évêques de l'Église anglicane*. L'auteur était le P. Le Courayer, chanoine régulier de Sainte-Geneviève. Deux idées fondamentales sont à retenir de cet ouvrage : 1° les évêques actuels d'Angleterre remontent sans interruption aux évêques du temps de la Réforme, lesquels ont été tous régulièrement ordonnés; 2° la différence de croyance relative au sacerdoce et au sacrifice n'est pas suffisante pour infirmer la validité des ordinations. Cette double thèse, et principalement la deuxième relative au sacrifice de la messe, trouva de nombreux contradicteurs parmi les théologiens de l'époque. Il faut citer dom Gervaise, abbé de la Trappe, Hardouin, mais surtout le P. Michel Lequien, O. P., *Nullité des ordinations anglicanes ou Réfutation du livre intitulé : Dissertation, etc.*, Paris, 1725, et Vivant, docteur en Sorbonne et chancelier de l'Église de Paris, *Dissertation contre les erreurs du P. Le Courayer*, Paris, 1728. En 1726, Le Courayer avait répondu au P. Lequien, par une *Défense de la Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais*, Bruxelles, 1726. Les manuels théologiques de l'époque consacrent un chapitre à la controverse. Voir Collet, *Tractatus de eucharistia*, part. II, c. III, § 1; Billuart, *De sacramento ordinis*, dissert. III, a. 2, appendice, etc. Voir ici art. LE COURAYER, t. IX, col. 113. De cette controverse, nous ne retiendrons ici que ce qui concerne l'essence du sacrifice de la messe. Le Courayer la place dans l'oblation de la mort sanglante de Jésus-Christ, à l'exclusion d'une immolation mystique actuelle sur l'autel. Sur les rapports de la question du sacrifice eucharistique et de la validité des ordinations anglicanes, voir De la Taille, *The eucharistic Sacrifice in the light of a recent document*, dans *Gregorianum*, 1926, p. 97.

1. Thèse de Le Courayer. — « Saint Ignace, Tertulien, saint Cyprien, et tant d'autres ne reconnaissent

point de sacrifice dans la célébration de nos mystères, dans un autre sens que celui du sacrifice représentatif et commémoratif... »

« Les catholiques, autorisés par l'usage perpétuel de l'Église, soutiennent que l'immolation réelle n'étant point nécessaire au sacrifice, on doit reconnaître dans l'Église le sacrifice propre de Jésus-Christ, et que ce nom lui convient en rigueur. Les protestants, au contraire, accoutumés de régler le langage des Églises sur une logique plus scrupuleuse, prétendent que n'y ayant de sacrifice, à parler exactement, qu'où se trouve une immolation réelle, on ne doit point qualifier ainsi l'eucharistie, quoiqu'ils y reconnaissent, comme nous, la représentation et la mémoire de la mort de Jésus-Christ, l'oblation de son sacrifice et l'application de ses mérites. Ils reconnaissent donc, au fond, la même chose que nous.

« Les Anglais pourraient reconnaître le même sacrifice que nous dans la célébration de l'eucharistie, quand bien même ils rejetteraient la réalité de la présence. Je soutiens que ce n'est pas sur cette présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, qu'est fondée l'idée du sacrifice... On peut admettre le sacrifice sans admettre la présence... Nos meilleurs controversistes n'ont jamais tiré l'idée de sacrifice dans l'eucharistie que de la mémoire et de la représentation de la mort de Jésus-Christ. » Propositions censurées par l'Assemblée du clergé de 1728.

Quelques explications tirées de la *Défense*... préciseront encore la pensée de Le Courayer :

Le concile (de Trente) appelle la célébration de l'eucharistie un sacrifice, *ut Ecclesie relinquatur sacrificium* parce que, le sacrifice consistant dans l'offrande d'une victime immolée, et la passion de Jésus-Christ demeurant toujours présente, toutes les fois qu'on offre cette victime, autant de fois offre-t-on le sacrifice de Jésus-Christ... Mais ce sacrifice n'est pas un sacrifice renouvelé, puisque Jésus-Christ ne meurt qu'une fois. Ce n'est pas un sacrifice continué ou suppléé, puisqu'il a eu toute sa perfection et son complément dans la mort de Jésus-Christ. C'est seulement un sacrifice représente *quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur*; un sacrifice rappelé, *ejusque memoria in æternum usque sæculi permaneret*; et un sacrifice appliqué, *atque illius salutaris virtus applicaretur*. On trouve donc dans l'eucharistie un vrai sacrifice, en ce sens qu'on y fait à Dieu l'oblation d'une mort toujours présente, *mortem æternitatis*. Mais comme cette mort ne se réitére point, ce sacrifice n'est que la représentation d'un autre, *Hoc facite in meam commemorationem*. *Défense de la Dissertation*, l. IV, c. IV, p. 157-158. « Si le concile ajoute que ce sacrifice n'est point une commémoration toute nue, ce n'est point pour établir l'essence du sacrifice sur la présence de Jésus-Christ : c'est pour marquer qu'il ne s'agit pas ici d'un simple rappel de la mort de Jésus-Christ à notre souvenir, mais de l'offrande que nous faisons à Dieu de ce souvenir, afin qu'en faveur de ce qu'il a souffert il ait pitié de nous, comme l'explique le cardinal Du Perron. » *Ibid.*, p. 148. Le Courayer conclut : « L'offrande de la mort étant tout ce qu'il y a de réel dans le sacrifice, cette offrande est aussi réelle sans aucune présence physique du corps, comme avec cette présence, parce que la mort de Jésus-Christ ne se trouve pas moins réellement offerte dans la supposition d'une absence physique, que dans la présence; et, l'objet étant aussi réel, le sacrifice subsiste également avec les deux opinions. Toute l'erreur du P. Lequien vient de ce qu'il confond le sacrement avec le sacrifice. Le sacrement à la vérité est fondé sur la présence; mais le sacrifice ne l'est que sur la mort. » *Ibid.*, p. 189. Donc, « si la reconnaissance du sacrifice de Jésus-Christ n'est fondée que sur l'offrande de sa mort, représentée par la consécration des symboles, il s'ensuit que les Anglais, qui admettent comme nous cette offrande et cette représentation, et qui l'ont toujours admise, pourraient reconnaître le même sacrifice que nous dans la célébration de l'eucharistie quand bien même ils rejetteraient la réalité de la présence. » *Ibid.*, p. 162.

On le voit, la thèse de Le Courayer, quant à l'essence du sacrifice eucharistique, revient essentielle-

ment à nier la nécessité de la présence réelle, mais de plus l'existence d'une immolation actuelle, même simplement mystique, pour ne conserver que la représentation, par la séparation des espèces, de l'immolation de la croix.

2. *La position des adversaires.* — a) Contre Le Courray, le P. Lequien affirme la thèse catholique de la nécessité de la présence réelle, fondement de l'oblation véritable et actuelle « du corps et du sang du Sauveur, cachés sous les apparences du pain et du vin ». *Op. cit.*, part. II, c. 1, t. II, p. 9. Mais il insiste également sur l'immolation mystique qu'implique actuellement en Notre-Seigneur, cette oblation de son corps et de son sang : « De cette vérité, que Jésus-Christ est tous les jours immolé et offert, véritablement et réellement, quoique mystiquement, sur nos autels..., il s'ensuit nécessairement qu'il y a dans l'Église chrétienne un vrai sacerdoce qui est une participation de celui de Jésus-Christ. » *Ibid.*, p. 7. Ici immolation et oblation sont synonymes, ou plutôt, s'impliquent mutuellement. Deux lignes plus loin, en effet, le P. Lequien parle du ministère des prêtres, par lequel le Christ « continue de s'immoler et de s'offrir pour nous. » D'ailleurs, cet auteur, dans les *Instructions chrétiennes sur les sacrements*, Paris, 1734, fait profession expresse d'enseigner la thèse de l'immolation virtuelle : « La mort que Jésus-Christ a endurée sur la croix, se renouvelle dans le sacrifice de la messe d'une manière mystique, parce qu'en vertu des paroles, *vi verborum*, ainsi que parle la théologie, son corps est séparé de son sang, comme il le fut à sa mort, quoique par une concomitance nécessaire, ils soient maintenant inséparables. »

b) Vivant serre peut-être encore de plus près la position de Le Courray. Une page particulièrement expressive de ce théologien est à citer en entier :

On donne, dit-il, le nom de *sacrifice* à la victime qui est à sacrifier, ou qui est déjà sacrifiée, et à l'offrande qui est faite de cette victime. C'est en ce sens que Jésus-Christ est appelé notre *sacrifice* et qu'en quelque temps et en quelque lieu que Jésus-Christ s'offre, lui qui s'offre partout où il est, cette offrande peut porter le nom de *sacrifice*, dans le sein de Marie, à chaque moment de la vie de Jésus-Christ, au ciel, dans l'eucharistie, pendant tout le temps que restent les saintes espèces sous lesquelles il est renfermé. Mais ce n'est pas précisément dans ce sens et sous cette acception du nom de sacrifice que la sainte messe a été définie être un *vrai sacrifice*. Ce nom lui a été donné dans le même sens qu'au sacrifice de la croix, à cause de l'action qui s'y fait et qui y sacrifie et immole Jésus-Christ véritablement et proprement, mais d'une manière non-sanglante et mystique, au lieu qu'elle a été sanglante et corporelle sur la croix. Et c'est encore ici Jésus-Christ, comme sur la croix, qui se sacrifie et s'immole, parce que ce sont ses propres paroles, prononcées en son nom par le prêtre tenant sa place, qui font cette immolation mystique, qui sont le glaive qui sépare mystiquement le corps et le sang ; rien de tel n'est au ciel. Jésus-Christ n'y est sacrifié ou immolé ni d'une manière sanglante, car il n'y meurt pas ; ni d'une manière mystique, car il n'y a plus de mystère. Tout y est dévoilé, sans symbole et sans figure ; ce qui a engagé le cardinal de Richelieu (après avoir prouvé que Jésus-Christ étant toujours prêtre, doit en conséquence, avoir toujours un sacrifice à offrir) à conclure en ces termes que ce sacrifice est celui de la messe : Jésus-Christ ne pouvant sacrifier au ciel, doit par nécessité sacrifier par ses ministres en terre, s'il y a un autre sacrifice que celui de la croix, qui est ce qu'enseignent tous les Pères. *Principaux points*, c. VI, p. 165, 166 ; *Dissertation contre les erreurs du Père Le Courray*, p. 18 sq.

c) L'évêque de Marseille, de Belzunce († 1755), rectifie lui aussi l'erreur de Le Courray sur l'essence du sacrifice eucharistique. « La Foi, dit-il, apprend aux enfants de l'Église que l'on offre à Dieu dans le sacrifice de la messe, et que l'on y immole le même Jésus-Christ qui est mort sur la croix, le même qui vit et

règne dans le ciel ; que ce n'est point seulement la mémoire de sa mort, mais encore Jésus-Christ lui-même, qui y est offert et immolé, caché sous les espèces et apparences du pain et du vin. » *Instruction pastorale contre les erreurs du P. Le Courray*, 1727, p. 22. Et, répondant à une lettre du P. Le Courray, le même prélat lui écrit : « Convenir avec vous que ces mots *immolation mystique* signifient *immolation représentative*, serait en vérité pousser la complaisance bien loin ; et vous ne pouvez exiger de moi que je reconnaisse qu'ils ne peuvent naturellement signifier autre chose qu'*immolation mystérieuse*, qui, pour être incompréhensible, n'en est pas moins réelle. Je ne dis pas que l'immolation de Jésus-Christ n'est pas représentative, mais je dis qu'elle est représentative et réelle tout à la fois. »

3. *Condamnation par l'épiscopat de la thèse du P. Le Courray.* — a) Le cardinal de Noailles, dans son *Instruction pastorale contre les erreurs de Le Courray*, 1727, rappelle en ces termes la doctrine catholique : « Le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix, puisque, pour nous servir des paroles du concile, sur la croix et sur l'autel c'est une seule et même hostie ; c'est le même pontife qui s'est offert alors sur la croix, qui s'offre aujourd'hui sur l'autel par le ministère des prêtres, et qu'il n'y a de différence que dans la manière de l'offrir. Sess. xxii, c. II. Jésus-Christ s'offrit sur le Calvaire d'une manière sanglante ; il est offert sur nos autels d'une manière non sanglante. Jésus-Christ fut immolé sur le Calvaire par sa mort actuelle et par l'effusion de son sang ; présent et vivant sur nos autels, il y est immolé d'une manière mystique et qui représente la mort. Jésus-Christ s'offrit sur le Calvaire d'une manière visible, en expirant à la vue du peuple juif ; sur nos autels, la victime n'est aperçue que par la foi, Jésus-Christ est caché à nos yeux sous les apparences du pain et du vin ; le sacrifice est cependant extérieur et visible, puisque Jésus-Christ s'offre sous les symboles qui frappent nos sens. » P. 14. Le cardinal ajoute ensuite l'explication théologique suivant laquelle l'immolation non sanglante de Jésus-Christ sur l'autel consiste dans la séparation mystique du corps et du sang, et, sur ce point, fait sienne l'explication de Bossuet.

b) Outre 32 propositions censurées (on a rapporté ci-dessus celles qui concernent directement la présente question), l'Assemblée du clergé du 22 août 1727 fait une déclaration de foi catholique dont voici les deux passages principaux : « Il faut, selon la foi catholique, reconnaître dans le sacrifice de la messe, non une simple offrande d'une mort passée, mais l'offrande véritable d'une victime réellement présente ; et, en tant que présente, actuellement offerte à Dieu par le prêtre. C'est ce qu'énoncent ces paroles sacrées du canon : *Nous ressouvenant, ô mon Dieu, de la bienheureuse passion de Notre-Seigneur, de sa résurrection et de sa glorieuse ascension, nous offrons à votre infinie majesté une hostie pure, sainte et sans tache, que nous avons reçue de vos mains, le pain sacré de la vie éternelle et le calice du salut.* Ce n'est donc pas seulement la mémoire et la mort de Jésus-Christ que nous offrons à Dieu ; c'est le corps et le sang de Jésus-Christ même, actuellement présents, et mis dans un état de victime sous les sacrés symboles. » *Censure des livres du Frère Pierre-François le Courray*, etc., Paris, 1727, p. 18. Et, quelques pages plus loin, les évêques expliquent comment la présence réelle est le fondement du sacrifice eucharistique : *Jésus-Christ, dit le concile de Trente, sess. xxii, c. I, afin de nous laisser un sacrifice qui représentât son sacrifice sanglant sur la croix et qui perpétuât la mémoire de sa mort, a offert son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin et a commandé aux prêtres de l'offrir.* » Le mystère de la présence réelle a donc été institué par Jésus-Christ pour

qu'il y eût un sacrifice véritable, et une offrande réelle dans l'eucharistie : *ut relinquere sacrificium, corpus oblit, et ut offerret præcepit*. C'est-à-dire que la présence réelle est le moyen employé par Jésus-Christ pour faire de l'eucharistie un sacrifice véritable, et par conséquent ce sacrifice est dépendant de la présence réelle, et la présence réelle est le fondement essentiel du sacrifice tel qu'il a été institué par J.-C., quoique l'idée du sacrifice, outre la présence réelle, renferme essentiellement une immolation non sanglante. C'est ce que le saint concile a fait encore entendre, lorsqu'il a déclaré que notre sacrifice doit sa qualité de propitiatoire à la présence réelle de Jésus-Christ, qui sur nos autels nous rend Dieu propice par l'offrande qu'il y fait de son corps et de son sang. Et parce que le même Jésus-Christ, dit le concile (*ibid.*, c. n) *qui s'est offert lui-même une fois sur l'autel de la croix avec effusion de son sang, est contenu et immolé sans effusion de sang dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe*, le saint concile dit et déclare que ce sacrifice est véritablement propitiatoire.

Il suffira de souligner ici deux pensées caractéristiques dans la déclaration des cardinaux, archevêques et évêques : 1^o Il est de foi que le sacrifice de la messe comporte l'oblation d'une victime réellement présente. 2^o L'idée du sacrifice eucharistique renferme essentiellement une immolation non sanglante.

3^o La controverse Plowden-Rivière. — Cinquante ans plus tard, ces déclarations serviront de point de départ à une vive controverse où sont aux prises des partisans du « sacrifice-oblation » et un défenseur convaincu du « sacrifice-immolation ». Un ecclésiastique d'origine anglaise mais d'éducation française, François Plowden († 1787), publia un *Traité du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, 1778, 3 vol. Il y enseigne que la réalité du sacrifice eucharistique consiste, non dans l'immolation, mais dans l'oblation faite à Dieu de la victime immolée, et que le sacrifice de la messe n'est que l'oblation de l'immolation faite autrefois, sur la croix. Ce livre suscita des divisions entre théologiens « appelants ». L'un d'eux, l'abbé Rivière, dit Pelvert, écrivit contre Plowden une *Dissertation sur la nature et l'essence du sacrifice de la messe*, un vol., Paris, 1779. Divers écrits, au nombre de quatorze, furent publiés par les amis de Plowden contre Rivière. Celui-ci prépara en réponse une longue *Défense de la dissertation sur la nature et l'essence du sacrifice de la messe*, publiée en 3 vol. quelques mois après la mort de son auteur, Paris, 1781. Cf. Michaud, *Biographie universelle*, art. Plowden (François).

1. *Exposé de la thèse de Plowden.* — L'auteur accepte la définition de Bellarmin, mais remarque qu'elle fait difficulté « à l'égard de ce qui est dit de la destruction ou du changement de la chose offerte. » La réponse apportée par un grand nombre de théologiens, savoir que « par la double consécration il se fait une espèce de séparation du corps et du sang de J.-C., et par conséquent une sorte d'immolation ou de destruction, » ne paraît pas suffisante, car la « séparation n'étant pas réelle, mais en figure, le sacrifice ne serait que représentatif et non réel ». Et Plowden propose une explication « beaucoup plus simple » :

Puisque... la messe est un même sacrifice avec celui de la croix, et n'en est que la continuation, il est inutile d'y chercher une immolation du corps sacré de J.-C. autre que celle qui s'est faite sur le Calvaire. Il y a eu une immolation sanglante de l'humanité sainte de J.-C. sur la croix; et dans la messe il se fait une véritable oblation de cette même humanité qui a été immolée, et qui est réellement rendue présente dans cet état d'immolation, quoique d'une manière non sanglante, par les paroles de J.-C. que le prêtre prononce; ce qui suffit pour conserver à la messe la qualité de sacrifice réel et véritable... Admettre une

autre immolation réelle que celle (du Calvaire), ce serait déprécier la valeur infinie du sacrifice unique qui nous a rachetés, et le réduire à la condition des anciennes victimes, dont l'immolation souvent renouvelée démontrait l'impuissance, selon saint Paul.

Il est vrai que des théologiens... admettent dans le sacrifice de la messe une espèce d'immolation appelée mystique ou mystérieuse, et qui consiste dans les paroles sacramentelles, qui, prononcées séparément sur le pain et sur le vin, pour les changer au corps et au sang de J.-C., auraient la vertu de les produire séparés, si cela était possible : mais comme cet effet est incompatible avec l'état d'un corps ressuscité, impassible et immortel, elles ne servent qu'à représenter cette séparation réelle, et à nous mettre sous les yeux, d'une manière sensible, et sous des signes de mort, le corps et le sang de J.-C. vivant; à peu près de même que la fraction des deux espèces dans le calice, après la fraction de l'hostie, sert à représenter sa résurrection...

Cette immolation réelle et unique, qui ayant commencé dès le premier instant de son incarnation, a duré toute sa vie, et s'est terminée à la fin sur la croix par différents supplices et par la séparation réelle de l'âme et du corps de J.-C., subsiste perpétuellement dans le ciel et sur nos autels, par la persévérance des mêmes dispositions qui l'animaient dans chaque circonstance de ses souffrances et de sa mort, et dans l'oblation réelle et toujours subsistante qu'il en fait continuellement à la majesté divine?

Puis, rappelant d'après l'Épître aux Hébreux, le sacrifice céleste de Jésus-Christ, Plowden ajoute :

Le sacrifice que J.-C. offre dans le ciel est parfait, est le même que celui que nous offrons. Or il est certain que dans le ciel, où il ne peut se trouver ni ombre ni figure, le sacrifice ne peut consister que dans l'oblation que J.-C. continue de faire à Dieu de son immolation consommée sur la croix, et qui persévère éternellement dans les mêmes sentiments et les mêmes dispositions... C'est donc dans l'oblation que nous faisons de cette unique immolation que consiste essentiellement le sacrifice que nous offrons à Dieu sur nos autels. Mais... il a voulu attacher sa présence et l'oblation qu'il fait de lui-même entre les mains de son Église, aux paroles qui, prononcées par ses ministres séparément sur le pain et sur le vin, rendent son corps et son sang, son âme et sa divinité présents sous ces symboles, qui, étant séparés, paraissent sans vie... (Part. III, c. 1, n. 4, p. 374-386.)

2. *Les critiques faites par Rivière.* — a) La thèse du sacrifice-oblation telle que la formule Plowden renferme, dit Rivière, une triple équivoque roulant sur les termes suivants : *victime*, *immolation réelle*, *oblation*.

a. Jésus-Christ ne saurait être, sur l'autel, en état de victime tel qu'il était au Calvaire : il faut donc, pour réaliser actuellement le sacrifice, que Jésus soit victime, à l'autel, d'une manière mystérieuse et sans effusion du sang :

Mais nos adversaires ne veulent point de cet état mystérieux de victime; ils le regardent comme un être de raison. Lorsqu'ils disent que Jésus-Christ est victime sur l'autel, ces paroles ne signifient donc pas dans leur bouche que Jésus-Christ y soit en état de victime, mais seulement qu'il y conserve le nom, la qualité et la vertu d'ancienne victime ressuscitée, et qu'il y rappelle, par la séparation des espèces, l'idée de cet ancien état de victime sanglante : ou, si quelques-uns conviennent que Jésus-Christ même est en état de victime sur l'autel, ils n'entendent par ces mots qu'une simple disposition intérieure de son cœur...

b. L'autre équivoque... roule sur le terme réel.

(Les adversaires) trouvent mauvais que nous admettions une immolation réelle de Jésus-Christ dans le sacrifice de la messe, et ils insinuent que, par cette immolation réelle, nous n'entendons ou ne pouvons entendre qu'une immolation sanglante; ou que, si nous prétendons donner le nom de réelle à une immolation non sanglante, nous raisonnons comme des insensés...

De ce que l'immolation de la messe est représentative, s'ensuit-il qu'elle n'ait aucune réalité? Nos adversaires le pensent. Sont-ils en cela d'accord avec la doctrine de l'Église? L'immolation sanglante de Jésus-Christ sur la croix était une action réelle; ...une action réelle peut être

représentée de telle ou telle manière par une autre action réelle... Or, quoique l'immolation de la messe, en tant que représentative, n'ait point la même réalité que celle de la croix, puisque Jésus-Christ ne meurt point sur l'autel, et qu'il est mort sur le Calvaire, elle a cependant une réalité particulière et propre à la manière dont elle représente l'immolation sanglante... Elle consiste dans la séparation mystérieuse et sacrificale du même corps et du même sang qui ont été séparés sur la croix d'une manière sanglante...; elle a une réalité particulière et propre à l'ordre mystérieux dans lequel elle s'opère... C'est en cet unique sens que... nous avons donné le nom d'immolation réelle à l'immolation non sanglante de la messe.

c. Une troisième équivoque a pour objet le terme *oblation* :

Cette expression *offrande, oblation*, se prend pour une offrande intérieure ou extérieure; l'une peut être faite sans l'autre, mais l'oblation extérieure ne peut être agréable à Dieu sans l'offrande intérieure. L'Écriture, les Conciles, les auteurs ecclésiastiques de tous les siècles sentent, par « oblation extérieure », la seule dont il s'agisse ici, ou l'action d'offrir, ou la chose qui est offerte, ou enfin l'une et l'autre, c'est-à-dire l'offrande et la chose que l'on offre. Tantôt ils parlent d'une simple oblation sans victime actuellement immolée, telle que les oblations que Jésus-Christ faisait de lui-même avant sa Passion ou celles qu'il fait continuellement dans le ciel; tantôt ils font mention de l'offrande de la victime présente et en état de victime, et alors ils ont en vue ou l'oblation sanglante de Jésus-Christ sur la croix, ou l'oblation non sanglante de Jésus-Christ sur l'autel. Enfin, après l'action sacrificale, ils appellent encore oblation la victime qu'on a offerte à Dieu par cette action, jusqu'à ce qu'on y ait participé. Il faut distinguer, si l'on veut éviter les méprises, ces divers sens que les monuments ecclésiastiques donnent au terme « oblation ». C'est ce que les Brochures (des adversaires) n'ont eu garde de faire; elles n'y auraient pas trouvé leur compte. Ceux qui les ont composées ont un talent admirable pour brouiller toutes ces notions. Trouvent-ils dans un auteur le terme « oblation », ils l'adaptent aussitôt à leur manière de penser sans s'embarrasser du vrai sens qu'il présente dans les textes dont ils s'autorisent. Cet auteur, comme il arrive souvent, comprend-il sous le terme d'oblation et l'action d'offrir et l'immolation de la victime; ou ne désigne-t-il la victime que par ce terme d'oblation, ils restreignent cette expression à la seule action d'offrir. Un autre ne parle-t-il que d'une offrande actuelle et passagère, ils donnent à ses paroles le sens d'oblation virtuelle et permanente. Celui-ci continue-t-il de désigner le sacrifice, après même qu'il est offert, par ce terme d'oblation, ils lui font appliquer ce terme à l'action même sacrificale, et, par ces équivoques perpétuelles... ils sont venus à bout de fabriquer un nouveau système sur le saint sacrifice de la messe...

(Défense..., t. 1, § 7, p. 299 sq.)

b) Rivière accuse ses adversaires d'erreur. Nous ne le suivons pas dans chacune des neuf « erreurs » qu'il prétend relever en leur système, *op. cit.*, p. 335-490. Relevons seulement deux points :

a. Le premier est relatif au *sacrifice céleste* qu'on ne saurait apporter comme preuve de la vérité du sacrifice-oblation dans l'eucharistie : les adversaires, en effet, tiennent ce raisonnement :

Le sacrifice du ciel consiste dans l'offrande que Jésus-Christ et les saints font continuellement du sacrifice de la croix. Donc, le sacrifice de la terre ne doit consister que dans cette même offrande, parce que c'est un seul et même sacrifice; conséquence absolument fautive. Il vaudrait autant dire, et le raisonnement serait aussi concluant : le sacrifice de la croix est un sacrifice où Jésus-Christ a réellement versé son sang. Donc il doit le verser de même dans le sacrifice de la messe, donc il doit encore le verser réellement dans le ciel, puisque le sacrifice de la croix, celui de la messe et celui du ciel sont un seul et même sacrifice. Il n'y a personne qui ne sente tout d'un coup la fausseté de cette illation. Dans les choses qui ne dépendent que des volontés humaines, on peut en effet ne point s'apercevoir par ses propres idées... mais par la révélation. Or, la révélation, en nous découvrant que le sacrifice de la croix, celui de la messe et celui du ciel ne sont qu'un seul et même sacrifice, nous apprend en même temps qu'il ne s'offre point de la même manière dans ces trois actions différentes. Sur la

croix, il y a eu une offrande et une immolation sanglante; dans la messe, il y a une offrande et une immolation non sanglante; dans le ciel il n'y a qu'une offrande perpétuelle de la mort que Jésus-Christ a soufferte sur le Calvaire. La première et la troisième de ces propositions sont avouées par nos auteurs; mais la seconde qu'ils contestent est appuyée sur une tradition constante et uniforme, et sur la décision formelle du concile de Trente...

(Dissertation, p. 194-195.)

b. Le second concerne l'unité du sacrifice en Jésus-Christ. Le concile de Trente met cette unité dans l'unité du prêtre et de la victime; il ne parle pas de l'unité de l'immolation, si ce n'est pour dire que l'immolation sanglante ne se renouvelle point, tandis que l'immolation de la messe se réitère chaque jour. Ce sacrifice qui est le même, quant au prêtre et quant à la victime, s'offre diversement : sur la croix l'immolation fut sanglante; sur l'autel elle se fait sans effusion de sang. Toutefois, « la messe n'est un vrai sacrifice que par son rapport essentiel à l'offrande et à l'immolation sanglante qu'elle perpétue d'une manière ineffable et mystérieuse et dont elle emprunte toute la vertu. » La thèse de Plowden, au contraire, ne reconnaît qu'une seule immolation, celle de la croix, et une seule oblation, indivisible, permanente, éternelle, de cette unique immolation. « De ce principe, déclare Rivière, il faudrait déduire logiquement que le sacrifice de l'autel est une pure offrande de commémoration du sacrifice de la croix, et, puisque cette offrande est indivisible, unique, permanente, éternelle, qu'elle n'est pas différente sur le Calvaire et à l'autel. Double erreur, dont la première fait consister l'unité du sacrifice où elle ne consiste pas, et dont la seconde confond l'action sacrificale de la croix avec l'action particulière de la messe, quoique ce soit deux actions distinctes du même sacrifice. » Cf. *Défense*, t. 1, p. 484-488.

c) Rivière attaque directement, au nom de la raison théologique, la thèse du sacrifice simple oblation de l'immolation passée.

a. Plowden avait rappelé que l'immolation sanglante du Christ au Calvaire était le fait, non de Jésus lui-même, mais de ses boureaux. Et il concluait 1° que la fonction de Jésus-Christ comme prêtre de son sacrifice, consistait « à se soumettre à l'inhumanité de ses ennemis, et à offrir à son Père son corps qui était déchiré et son sang qui était répandu par leurs mains »; 2° qu'il faut donc placer la réalité du sacrifice même de la croix, non dans l'immolation, mais précisément dans l'offrande que Jésus-Christ faisait de son corps immolé.

Suivant cette idée singulière, déclare Rivière, la mort de Jésus-Christ n'était proprement qu'un assassinat commis par des méchants, tel que celui qu'on a exercé sur des martyrs; et son sacrifice se bornait directement et précisément à souffrir avec patience cette inhumanité, et à offrir à Dieu son corps déchiré, et son sang injustement répandu. Doctrine opposée à l'Écriture, à la Tradition et à la prédication commune de l'Église. Jésus-Christ n'a pas seulement permis qu'on l'attachât à la croix; il s'est immolé lui-même, comme une victime sans tache, pour le salut des hommes, par la séparation volontaire de son corps et de son âme, lorsque le Verbe, qui dirigeait toutes ses actions, l'a voulu, *quando Verbum voluit* (S. Augustin, *In Joann.*, tract. XLIII). Je donne ma vie pour mes brebis, dit-il, personne ne me la ravit; c'est de moi-même que je la quitte. J'ai le pouvoir de la quitter, j'ai le pouvoir de la reprendre (Jean, x, 18). Paroles que la Tradition n'a pas seulement entendues de l'offrande, mais encore de l'immolation que Jésus-Christ a faite de lui-même sur la croix.

b. L'autorité du concile de Trente paraît à Rivière péremptoire pour établir la « réalité » de l'immolation mystique à l'autel.

Le terme immolation non sanglante, déclare cet auteur, doit être pris dans le sens que le concile lui a donné. Or, le concile n'a jamais appelé l'immolation de Jésus-Christ

à la messe, une métaphore, une simple figure; mais il l'appelle une immolation non sanglante, qui s'opère par un mystère infiniment élevé au-dessus de nos faibles connaissances. Voilà le sens propre et naturel du concile. En effet, c'est la personne même de Jésus-Christ, dit-il, qui est immolée sur l'autel. Cette immolation rend le sacrifice vraiment propitiatoire, et renferme un grand mystère. Or, Jésus-Christ serait-il immolé lui-même par une simple figure? Cette figure... rendrait-elle le sacrifice vraiment propitiatoire? Renfermerait-elle un mystère effrayant par sa profondeur, *tremendum mysterium*? Que l'on dise, à la bonne heure : Jésus-Christ est comme mort sur nos autels. C'est l'expression de l'Écriture et des Pères. Il est de foi qu'il ne meurt pas une seconde fois. C'est aussi l'expression du concile de Trente, qui déclare que l'immolation de Jésus-Christ dans le sacrifice de la messe s'opère sans effusion de sang. Mais c'est un faux raisonnement de conclure que ce n'est qu'une espèce, une apparence, une simple figure d'immolation. Le concile la considère comme une action réelle et mystérieuse, et définit, sess. xxii, c. ii, en termes absolus que Jésus-Christ est immolé lui-même tous les jours par le ministère des prêtres d'une manière surnaturelle, qui surpasse les bornes étroites de notre intelligence. *Dissertation*, p. 53-54.

La conclusion de Rivière est que l'immolation mystique de l'autel n'est pas une simple figure sacramentelle, mais une sorte de réalité mystérieuse se référant à l'immolation sanglante de la croix.

3. *Un écho de cette controverse : Mgr du Pressy.* — Faisant allusion à la controverse dont on vient de parler, Mgr du Pressy, évêque de Boulogne († 1789) soutient que « la consécration... immole (Jésus à l'autel), parce qu'elle l'y met en état de mort, puisque le corps est séparé du sang par la vertu des paroles ». Mais il ajoute une autre explication, selon laquelle on peut dire qu'il y est immolé, dans le même sens qu'on dit qu'il s'est immolé sur la terre, et qu'il s'immole encore dans le ciel.

Dès le moment de son incarnation, il a exercé son sacerdoce; il a continué de l'exercer à chaque instant jusqu'à sa mort; il a continué depuis lors à chaque moment, et il continuera ainsi durant tous les siècles l'exercice de ce même sacerdoce... Dès son entrée dans ce monde, Jésus-Christ s'est mis en la place des victimes; il s'est offert, dévoué, sacrifié à Dieu... (Le) bon plaisir divin lui fut manifesté dès l'instant de l'incarnation. Dès lors Dieu lui commanda de mourir pour les hommes et de verser son sang sur la croix pour leur rédemption... Il lui déclara encore qu'il voulait que, lorsque en conséquence de l'institution de l'eucharistie, son corps et son sang seraient présents dans quelque endroit de la terre, il lui offrirait en cet endroit cette même mort, dont l'image serait retracée et le souvenir rappelé aux assistants... Le Fils de Dieu se soumit dès le moment de son incarnation au commandement de son Père : en conséquence il a offert sans interruption, il offre sans cesse, il offrira sans fin son obéissance jusqu'à la mort de la croix. Quoique l'oblation de cette obéissance puisse être regardée sous différents rapports, soit à divers temps, au passé, au présent, au futur; soit à divers lieux, au ciel, à la terre et à une multitude d'autels; soit à divers ministres qu'il s'associe pour la faire avec lui sous les espèces du pain et de vin, cette diversité de ministres, de lieux, de temps, d'espèces n'empêche pas... l'identité physique, l'unité numérique de cet acte d'oblation. Il subsiste toujours le même en son fonds, que cette diversité ne touche pas, lui étant tout à fait extrinsèque... Il n'y a qu'un seul pontife, une seule victime, une seule immolation, une seule oblation, soit sur le Calvaire, soit sur l'autel... (*Instruction pastorale sur l'eucharistie*, dans *Œuvres*, édit. Migne, t. 1, col. 1240-1242.)

IV. LES IDÉES DE L'ÉCOLE ORATORIENNE REPRISES AU XIX^e SIÈCLE. — La synthèse esquissée à la fin du xviii^e siècle par Plowden ne devait attirer l'attention que du petit cercle des appelants, dans lequel elle trouva, en la personne de Rivière, un âpre contradicteur. Il semble qu'elle ait été ignorée des auteurs du xix^e siècle qui, tout en se rapprochant de l'idée générale du sacrifice-oblation, n'en tirent pas complètement ou expressément toutes les conclusions.

1^{re} Août 1870. — 1. François Patrik Kenrick, archevêque de Baltimore († 1871), tout en mettant l'accent, dans sa définition du sacrifice, sur l'oblation, reconnaît dans le sacrifice eucharistique une immolation mystique, qui rend le corps et le sang de Jésus présents sur l'autel, et les offre à Dieu, pour reconnaître sa divine majesté. L'auteur ne dit nulle part que la raison formelle du sacrifice se trouve réalisée *uniquement* dans l'oblation, et que l'immolation mystique de la messe n'est qu'une condition du sacrifice. *Fil mystica mactatio, quum distincta elementorum consecratione corpus et sanguis ponantur, veluti a se invicem separata, ut separationis realis in cruce, quando fusus est sanguis, imago quoddam habebatur... Immolatur Christus incruente, et mystice, vere tamen, quia corpus ejus et sanguis presentia sunt, et Deo offeruntur, ad divinam majestatem recolendam... Theologia dogmatica*, Malines, 1859, tract. xiii, parl. II, c. i, n. 83, 85.

2. En Allemagne, on rencontre chez Möhler, Klee, Veith et surtout Thalhofer, certains traits caractéristiques de la thèse du sacrifice-oblation. — Möhler († 1838) présente le sacrifice du Christ comme étendu à sa vie entière et ayant son fondement dans l'amour avec lequel Jésus veut d'une façon permanente s'abaisser jusqu'à nous. La messe et le Calvaire appartiennent à cette réalité une et indécomposable. *Symbolik*, Mayence, 1834, p. 301 sq. Voir les textes dans Lepin, *op. cit.*, p. 573. — Klee († 1840) souligne le parallélisme du sacrifice du ciel et du sacrifice de la messe : « La mort du Christ en croix n'est pas réitérée ni multipliée en elle-même; mais sa représentation est bien réitérée et renouvelée constamment pour nous d'une manière sacramentelle; ainsi le Christ dans le ciel se présente incessamment à son Père comme prêtre et victime pour nos péchés. » *Katholische Dogmatik*, Mayence, 1841, t. iii, p. 262, trad. Lepin, *op. cit.*, p. 574. — Veith († 1876) insiste, comme de Condren, sur la continuation du sacrifice de Jésus-Christ après le Calvaire. *L'oblation unique*, Hebr., x, 12, 14, comprend « comme moment essentiel l'acceptation faite par Dieu de la victime, donc la glorification du Christ en sa résurrection et son ascension. » Ainsi, le sacrifice du Christ dure éternellement et dans le ciel, et sur l'autel. C'est le même sacrifice qui a lieu de part et d'autre : « lorsque le Christ céleste est rendu présent au milieu de nous par la consécration, il est rendu présent avec son oblation sacrificale. » « Ce qui fait l'unité du sacrifice du Christ, à la croix, au ciel et sur l'autel, c'est l'acte d'amour qui se traduit vis-à-vis de nous par des sentiments de condescendance et d'abaissement volontaire, et vis-à-vis de Dieu par une obéissance parfaite. Cette obéissance s'est traduite ici-bas par la mort sur la croix; au ciel, elle persévère sous les signes qui rappellent sa mort et son triomphe sur la mort; dans l'eucharistie, elle se renouvelle, adaptée aux conditions de sa chair glorifiée, mais également voilée sous les signes sacramentels. » *Eucharistia*, 12 Vorträge, Vienne, 1847. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 574.

Plus peut-être encore que ces auteurs, Thalhofer († 1891) a mis en relief l'unité du sacrifice de Jésus-Christ, sur la croix, dans le ciel, sur l'autel. « A la consécration, écrit-il, le grand-prêtre du ciel se rend présent sur notre terre avec son sacrifice céleste, se soumettant à nos conditions de succession dans le temps et de localisation dans l'espace. Au moment où se prononcent les paroles de la consécration d'une manière séparée, il se rend présent sur l'autel *in forma sacrificii*, et réalise ainsi parmi nous, dans le temps, essentiellement le même acte de sacrifice qu'il accomplit autrefois sur la croix et qu'il continue dans le ciel. » Thalhofer admet d'ailleurs que le sacrifice céleste prend fin au jugement dernier. *Das Opfer des Alten und Neuen Bundes*, Ratisbonne, 1870, p. 262.

Cf. *Die Opferlehre des Hebräerbriefes und die kath. Lehre vom h. Messopfer*, Dillingen, 1855. Sur la conception du sacrifice céleste d'après Thalhofer, voir JÉSUS-CHRIST, t. viii, col. 1339. « Dans cette triple phase de la croix, du ciel et de l'autel eucharistique, écrit M. Lepin exposant la thèse de Thalhofer, qu'est-ce qui fait l'unité essentielle du sacrifice? Comme Veith, Thalhofer la place surtout dans la pérennité des sentiments qui animaient le Christ en sa première offrande, et qui continuent de l'animer en son offrande actuelle. Dans le sacrifice du Christ, en effet, il distingue l'intérieur et l'extérieur. La forme intérieure est constituée par la disposition intime d'obéissance et d'absolue livraison qui remplissait ici-bas l'âme de Sauveur à l'égard de son Père. La forme extérieure est l'acte par lequel a été traduite cette disposition, savoir la mort sur la croix et l'effusion du sang. Or, dit-il, la disposition intérieure d'obéissance est inséparable de l'âme du Christ, et il continue de la traduire extérieurement sur l'autel par une représentation sensible de sa mort sanglante, c'est-à-dire la double consécration séparée de son corps et de son sang. » Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 576.

3. En France, le jersulpcien Bonal († 1904) rejette expressément les opinions de Vasquez, de Lessius et de De Lugo, pour adopter celles de Suarez (?), Bossuet, Thalhofer, etc. La critique des trois premières opinions est vive; mais elle ne semble pas reposer sur un concept exact de la doctrine de l'immolation mystique. Bonal se rallie à la thèse du sacrifice-oblation : « Selon d'autres (théologiens), le Christ, au sacrifice de la messe, n'est pas constitué à nouveau prêtre et victime par une nouvelle immutation et immolation de lui-même; mais, demeurant à jamais dans le ciel prêtre et victime d'une façon non sanglante, il est comme tel rendu présent sur l'autel, sous les espèces du pain et du vin, par la consécration, c'est-à-dire (par) l'action d'un prêtre ministre. Par là-même le sacrifice du Christ, offert d'une façon permanente dans le ciel, est accommodé aux conditions de l'Eglise militante, et lui devient propre... C'est cette opinion, si supérieure à toutes les autres par sa simplicité admirable et par sa sublimité doctrinale, que nous avons toujours défendue. » *Inst. theol.*, t. iii, n. 186. La messe est un sacrifice véritable, parce que le Christ, offrant son sacrifice dans le ciel d'une façon invisible pour nous, est rendu visible sur l'autel sous les signes de son immolation passée, signes marqués dans la consécration séparée du corps et du sang, et qui rappellent à la fois le sacrifice intérieur du Christ, toujours existant, et son sacrifice extérieur autrefois accompli sur la croix. *Ibid.*, n. 188.

Mgr Bouvier († 1854) se rallie personnellement à la thèse de Vasquez, *Institutiones theologicæ*, Paris, 1868, t. iii, p. 167-168. Néanmoins, il accueille favorablement l'opinion du P. de Condren, qui « se recommande par l'ampleur et la sublimité de l'exposé », mais surtout « convient merveilleusement à résoudre les difficultés qui entourent un si grand mystère. » *Ibid.*, p. 169-170. A la thèse de Condren, ou plus exactement à la thèse du sacrifice-oblation, il se rallie encore, dans une large mesure du moins, Gosselin († 1858), supérieur du séminaire d'Issy.

2^e Deux courants dans la thèse du sacrifice-oblation à la fin du XIX^e siècle. — L'idée si grande, si sublime et si juste à la fois de la pérennité du sacrifice de Jésus-Christ, commencée avec l'incarnation et se perpétuant dans l'éternité, est reprise, avec une insistance toute particulière, par des écrivains encore plus récents. M. Lepin, *op. cit.*, p. 623 sq., a cité autour de cette idée fondamentale un grand nombre d'auteurs. « Mais ici, dit-il, deux courants sont dessinés... Les uns

mettent plus directement à la base du sacrifice l'oblation que le Christ fait de lui-même rendu présent sur l'autel. Les autres font valoir avant tout l'oblation du Christ par l'Eglise.

Au premier courant se rattachent plus ou moins explicitement les systèmes des théologiens allemands : Hermann Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893, t. iii b, p. 513; Thomas Specht, *Die Wirkungen des eucharistischen Opfers*, Augsburg, 1876, p. 2 sq.; J.-Th. Franz, *Die eucharistische Wandlung und die Epiklere der griechischen und orientalischen Liturgien*, Wurtzburg, 1880, t. ii, p. 61 sq.; Simar, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1899, t. ii, § 155; G. Pell, *Jesu Opferhandlung in der Eucharistie*, Passau, 1910 (sur cet auteur, voir Ch. Pesch, *Praelectiones dogmaticæ*, t. vi, n. 916), et plus ou moins complètement les considérations ascétiques et mystiques d'écrivains spirituels français : Mgr Gay, *Entretiens sur les mystères du saint Rosaire*, Mystères joyeux, iv, *La purification de la sainte Vierge et la présentation de N.-S. au temple*, Paris, 1888, t. i, p. 243; le P. Gautrelet, S. J., *Le prêtre à l'autel. Méditations pour servir de préparation au saint-sacrifice de la messe*, Lyon, 1874, considérations préliminaires, p. 17 et vi^e méditation, p. 59; L. Bacuez, S. S., *Du divin sacrifice et du prêtre qui le célèbre*, Paris, 1888, c. iii, a. 1, p. 61; le cardinal Manning, *Le sacerdoce éternel*, Lille, 1884, c. i; et, nonobstant la thèse de l'immolation mystique, dom Columba Marmion († 1922), *Le Christ, vie de l'âme*, Paris, 1920, part. II, c. xvii, p. 383, 390; *Le Christ dans ses mystères*, Maredsous, 1922, c. v, p. 92 sq., 101-102. Pour tous ces auteurs, on consultera Lepin, *op. cit.*, p. 625 sq. D'autres noms appartenant à ce premier courant retiendront plus spécialement notre attention : M. Lepin lui-même, le P. Grivet, S. J., Mgr Batiffol, M. Rivière, le P. J.-M. Bover, S. J., Mgr Paquet, le card. Lépiciér, Mgr Macdonald.

Parmi les théologiens qui font valoir surtout l'oblation du Christ par l'Eglise, on retiendra les noms du P. Ch. Pesch, S. J., et du P. M. de la Taille, S. J.

3^e La thèse de M. Lepin. — Cette thèse est une première fois formulée en 1897, dans *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le P. de Condren et M. Olier*, Paris, et Lyon. En 1926, l'auteur reprend une seconde fois le même thème, mais en étendant ses investigations positives dans toute l'histoire de la théologie. La conclusion doctrinale du nouvel ouvrage : *L'idée du sacrifice de la messe, d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, demeure la même que celle de la thèse de 1897. Mais l'auteur la fait précéder d'une riche moisson de textes, glanés chez près de cinq cents auteurs.

1. Voici comment M. Lepin lui-même résume sa thèse de 1897 : « L'auteur cherche à définir l'essence du sacrifice en partant de l'analyse des sacrifices de la Loi ancienne. Or, ces sacrifices figuratifs lui apparaissent d'abord comme un ensemble complexe, dont les diverses parties se complètent les unes les autres. Pour en donner « une sorte de vue générale et de représentation synthétique », l'auteur fournit du sacrifice ancien une première définition. C'est « un acte religieux composé de rites symboliques, officiellement institué pour exprimer les rapports de religion qui unissent l'homme à Dieu : à savoir, pour représenter l'offrande personnelle du fidèle (*rite de l'oblation*), reconnaître sensiblement ses obligations vis-à-vis la justice divine (*rite de l'immolation et de l'oblation du sang*), marquer son désir de plaire au Seigneur et de lui rendre qu'un aveu de sa culpabilité... » (p. 11), exposer enfin la satisfaction du Père Eternel et du Dieu que le fidèle acquiert avec son Créateur (*rite de la communion*). *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne...*, p. 66.

En considérant, non plus l'ensemble, mais ce qui constitue la nature intime de chacun de ces sacrifices, l'auteur y trouve essentiellement « une offrande, la donation d'un présent agréable au Seigneur ». L'acte même de donation, il est vrai, est fait par une sorte de destruction, absolue ou moralement équivalente, de la matière offerte. « Mais si nous regardons bien, dit-il, cette destruction n'est pas seulement pour marquer l'anéantissement de la créature devant Dieu son créateur, elle est aussi, et surtout... pour la représentation sensible de la donation du présent au Seigneur. Le présent est matériel : l'acte même de donation doit être matériel et symbolique. On détruit la matière du présent, afin de marquer, en quelque sorte, sa donation à Dieu, son passage en Dieu, comme nous détruisons un aliment pour en jouir, en le faisant passer en nous, comme nous détruisons les grains de l'encens et les résolvons en fumée pour nous délecter de son parfum. Aussi bien, l'acte sacrificateur paraît être moins une destruction qu'une transformation. Il fait périr la matière du sacrifice à son premier état, mais pour la faire passer comme à un état supérieur. Il anéantit son être naturel, mais pour l'absorber, en quelque sorte, en l'Être même de Dieu. » L'auteur conclut : « En un mot, le caractère essentiel du sacrifice mosaïque ne semble pas être de représenter la disposition de l'homme prêt à donner sa vie au Créateur en reconnaissance de son souverain domaine et de sa rigoureuse justice. Il semble plutôt exprimer sensiblement la volonté qu'a le fidèle d'être lui-même une offrande agréable au Seigneur, et de s'unir d'une union intime avec lui. » Dès lors, « le sacrifice mosaïque, d'après son idée fondamentale, communique à toutes les espèces », est défini : « la donation officielle à Dieu, par un acte d'anéantissement symbolique, d'une matière propre à représenter l'homme et censée apte à charmer le cœur du Très-Haut. » *Op. cit.*, p. 63-65.

Interprété d'après ces notions premières, le sacrifice du Verbe incarné se présente comme étant avant tout un *acte de donation*, inséparable de lui-même. « Au premier instant de son incarnation, en effet, et depuis lors sans interruption aucune jusque dans l'éternité même, la sainte humanité de Jésus-Christ est tout entière, dans son corps et dans son âme, un acte de religieux anéantissement devant la Majesté divine, et de donation d'un prix infini à son Père. » D'autre part, cet acte d'anéantissement et de donation parfaite se poursuit à travers diverses phases correspondantes aux parties trouvées dans le sacrifice figuratif : « C'est la *consécration* de la victime au premier jour de l'incarnation; c'est son *oblation*, commencée dans le sein de sa mère, et rendue extérieure au temple; c'est son *immolation* sur le Calvaire; sa *consommation* au jour de la résurrection; enfin la *communion* de Dieu et de l'homme, réalisée, d'une part au ciel, pour l'éternité entière, de l'autre parallèlement sur nos autels eucharistiques jusqu'à la fin des temps. » *Ibid.*, p. 78-79.

Après avoir décrit le sacrifice du ciel par lequel « de l'âme du Christ s'élève incessamment vers son Père l'hommage infini de son adoration réparatrice », l'auteur passe au sacrifice de la messe. Celui-ci n'est que « le sacrifice même du ciel, amené sur l'autel par la production de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques, mais reproduit sous une forme particulière qui en fait un sacrifice vraiment propre à l'Église militante. » P. 230. L'auteur la définit : « l'offrande que Jésus-Christ souverain prêtre, par le ministère extérieur du prêtre visible, y fait de son humanité sainte, anéantie sous les espèces, mais aussi revêtue des marques sensibles de sa passion et de sa mort : oblation extérieure et sensible, destinée à faire agréer de Dieu l'hommage spirituel de son adoration, de sa

réparation, de son action de grâces et de sa prière pour les hommes. » P. 221.

Après la consécration successive du pain et du vin, « où se trouve la reproduction mystique de l'immolation du Calvaire », le Sauveur « ne cesse de s'offrir sous les deux espèces séparées » qui continuent d'apparaître comme une marque réelle de sa mort. En conséquence, et tout en voyant dans la consécration, le moment principal du sacrifice, l'auteur croit pouvoir dire que le sacrifice « ne se borne pas à cet acte momentané, mais s'étend, comme un acte continué, jusqu'à la communion. » P. 226.

Enfin, il s'efforce de mettre en lumière l'union étroite de l'Église au sacrifice du Christ, et montre dans le sacrifice du corps mystique, soit ici-bas, soit dans le ciel, une extension et un achèvement du sacrifice unique du chef. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 627-630.

2. Dans l'ouvrage paru en 1926, M. Lepin esquisse la synthèse de l'idée du sacrifice-oblation appliquée à la messe. On peut condenser cette synthèse en cinq points :

a) Il faut distinguer, après saint Augustin, entre « sacrifice personnel ou direct » et « sacrifice rituel ». Le sacrifice personnel est celui que l'homme doit de lui-même et de ses œuvres à son Créateur. Ce sacrifice ne saurait être un acte de destruction, qui attenterait à l'œuvre de Dieu, mais un acte de vie, donnant au Très-Haut la vraie gloire de son œuvre. Ce sera un acte d'*oblation* ou de *donation*, qui le fera entrer en *communion* intime avec son Dieu. Mais ce sacrifice d'oblation ne suffit pas; il doit être marqué par une cérémonie rituelle extérieure; nous aurons ainsi le sacrifice rituel, dont la victime est prise hors de l'homme, mais représente néanmoins l'homme, et dont l'oblation, sous le symbole d'un acte extérieur, signifie l'acte intérieur de religion par lequel l'homme s'offre lui-même. Il sera, lui aussi, essentiellement un *acte significatif d'oblation* ou de *donation*; l'*expiation* n'y entrera que comme élément partiel ou secondaire.

b) En dehors de l'eucharistie, il ne saurait être question pour le Christ de sacrifice rituel. Son sacrifice s'est particulièrement réalisé sur la croix; il s'est offert lui-même *personnellement et directement*. Immolation, ce sacrifice? Pas précisément. L'immolation de Jésus fut l'œuvre des soldats et des Juifs, œuvre d'impunité et d'irrégularité. Le sacrifice de Jésus sur la croix, c'est bien plutôt l'offrande spontanée qu'il a faite de sa vie par obéissance au Père. L'idée de *donation*, d'*oblation* entre donc essentiellement dans la note caractéristique du sacrifice de la croix. Ce n'est pas seulement au moment de la passion et de la mort que Jésus s'est offert : son oblation a commencé, pour lui, avec la vie. Sa vie tout entière a été un sacrifice perpétuel, parce que toujours Jésus a offert son immolation future : « A la cène et à la messe, l'oblation s'accompagne d'un rite, parce que le Christ est rendu présent sous le voile d'un sacrement et qu'il s'agit d'un sacrifice sensible destiné à l'Église. Mais il n'y a aucune raison de chercher cet élément rituel dans le sacrifice direct du Sauveur. Il peut donc y avoir une oblation de son immolation sanglante, séparée de cette immolation elle-même et antérieure à elle, qui, sans revêtir la forme d'un rite extérieur, soit néanmoins réellement et proprement sacrificielle. » P. 742.

c) « Le motif pour lequel le sacrifice du Christ doit être étendu à l'ensemble de sa vie terrestre, c'est donc que, dès le premier instant, il n'a cessé de s'offrir, victime vouée à l'immolation sanglante... Or, la même raison semble-t-il, oblige à l'étendre à la partie de sa vie qui suit le tombeau, c'est-à-dire à sa vie glorieuse et éternelle au ciel. Évidemment, il ne peut être question d'un sacrifice identique de tout point à celui

qu'il a réalisé ici-bas. Le Christ ressuscité n'est plus dans la condition de serviteur; il ne peut plus souffrir; il ne peut plus mériter. Mais il peut offrir ses souffrances passées et ses mérites acquis, qui demeurent à jamais efficaces. » P. 745. M. Lepin justifie son assertion par le fondement scripturaire et théologique du sacerdoce éternel du Christ. Voir JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1338 sq. L'oblation du Christ céleste n'est, à proprement parler, ni rituelle, ni pragmatique. Néanmoins la permanence en sa chair sacrée des cicatrices de la passion donne à son oblation un certain caractère sensible qui permet de parler d'un sacrifice du Christ au ciel.

d) Parallèlement au sacrifice du ciel, l'oblation eucharistique constitue le sacrifice de la terre. Par l'eucharistie, « le Sauveur se rend présent, tel qu'il est au ciel, donc, comme prêtre et victime, et dans l'acte perpétuel de son oblation. C'est le sacrifice du ciel, rendu présent sur notre autel : non pas d'une façon pure et simple, mais dans des conditions toutes spéciales. Le Christ s'offre présent, en ce moment du temps bien déterminé, en ce point de l'espace nettement circonscrit, pour cette portion de l'Église que constitue la génération qui vit actuellement, et plus particulièrement l'assistance qui est là. Ainsi, le sacrifice du ciel est adapté à nos conditions terrestres... Mais justement, parce qu'il s'agit d'un sacrifice adapté à nos besoins et fait nôtre, il est indispensable qu'il soit relé d'une manière propre au sacrifice central de la croix. C'est pourquoi le Christ ne se contente pas de se rendre présent et de s'offrir; à quoi aurait pu suffire la consécration sous une seule espèce. Il se rend présent et s'offre, sous deux espèces distinctes, où apparaît un signe de son immolation rédemptrice... L'immolation rédemptrice est signifiée tout d'abord par la double consécration, considérée comme acte, non de transsubstantiation, mais d'immolation mystique. La consécration du sang, venant après celle du corps, semble tirer l'un de l'autre, et renouveler ainsi sensiblement l'immolation sanglante. Il serait vain de prétendre avec Cajétan et d'autres, que cet acte de mystique immolation constitue proprement l'acte sacrificiel. Le sacrifice de la messe ne consiste pas plus dans l'acte d'immolation figurative que le sacrifice de la croix dans l'acte d'immolation réelle. La raison formelle du sacrifice étant dans l'oblation, la véritable essence du sacrifice de la messe est dans l'offrande que le Christ fait de lui-même à ce moment de la double consécration, sous la pression des mêmes sentiments, des mêmes désirs, du même amour, qu'au cours de sa vie mortelle et particulièrement lors de sa mort effective. La représentation figurative de l'immolation sanglante n'est qu'une condition de la forme présente de son sacrifice... » P. 750-751.

e) L'oblation du Christ dans l'eucharistie est intimement liée à une intervention active de l'Église. Le Christ n'est rendu présent sur l'autel que par le prêtre. L'immolation mystique du corps et du sang est faite par le prêtre. Mais il ne suffit pas au Christ que l'Église, en le consacrant et l'immolant mystiquement, fournisse à son oblation personnelle les conditions dans lesquelles elle s'accomplit. Il veut encore être offert par elle; il veut que l'Église s'offre elle-même avec lui... Et ainsi, le sacrifice de la messe peut se définir : « l'oblation que le Christ fait de lui-même et que l'Église fait du Christ sous les signes représentatifs de son immolation passée. » P. 754. Ainsi le sacrifice de l'Église complète le sacrifice du Christ.

3. Si l'on veut marquer en peu de mots l'unité réelle qui, sous les différences modales, relie le sacrifice de la croix, celui du Calvaire, et le sacrifice céleste, il faut en venir au concept d'oblation. Le sacrifice consiste essentiellement dans l'oblation que le Christ

fait directement de lui-même. Mais cette oblation personnelle du Christ revêt divers modes, suivant les circonstances et les conditions dans lesquelles elle s'opère. A la croix, le Christ s'offre réellement immolé; à la cène, sous les signes représentatifs de l'immolation future; à la messe, sous les signes représentatifs de l'immolation passée; au ciel, avec un certain rappel de cette même immolation en sa chair et en son sang. Ainsi l'unité d'oblation constitue ce fond commun qu'il faut certainement admettre dans ce qu'on appelle : sacrifice de la cène, sacrifice de la croix, sacrifice de la messe, et qui paraît s'étendre à l'ensemble de la vie terrestre du Christ et à sa vie au ciel. Sous cette unité foncière d'oblation se laissent reconnaître aisément les divers « modes d'oblation » dont parle le concile de Trente, et qui permettent de distinguer réellement, avec l'ensemble des théologiens : un sacrifice de rédemption et de mérite : l'oblation sanglante de la croix; un sacrifice de prélude à la rédemption, et d'inauguration par rapport à l'eucharistie : l'oblation non sanglante de la cène; un sacrifice d'application du mérite rédempteur : l'oblation non sanglante de la messe; et l'on peut ajouter un sacrifice de pure glorification : l'oblation éternelle du Christ dans le Ciel. » (*Communiqué personnel de l'auteur.*)

4° La thèse du P. Grivet, S. J. — Dans sa brochure, *La messe de la terre et la messe du ciel*, Paris, 1917, le P. Grivet reprend, avec moins de coordination, la thèse du sacrifice-oblation. Rejetant le concept du sacrifice-destruction, l'auteur critique les opinions théologiques qui s'appuient sur le fondement commun d'un changement introduit dans l'hostie elle-même : Suarez et Scheeben, Lugo et Franzelin, Vasquez et Perrone, Lessius et Bossuet. A ce sujet, Grivet fait une observation assez juste, qui a échappé à beaucoup de théologiens : ces opinions qui impliquent la thèse de la reproduction ou de l'adduction du corps du Christ dans l'eucharistie, ne correspondent pas à l'explication théologique donnée par saint Thomas de la transsubstantiation. Aussi, saint Thomas semble-t-il avoir placé l'essence du sacrifice, non dans une mutation ou dans une destruction, mais dans l'oblation. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXV, a. 1-3; cf. I^a-II^a, q. CXI, a. 3. Sur cette idée fondamentale, le P. Grivet greffe son concept du sacrifice : « Est sacrifice tout acte du culte de Dieu, acte de la religion ou inspiré par elle » (p. 25); « Une offrande faite à Dieu pour reconnaître ses droits de Maître souverain » (p. 20); ou encore : « Une oblation dans un geste religieux. » P. 21.

Quoi qu'il en soit du concept du sacrifice, l'auteur en fait les applications suivantes. A la « messe du Calvaire », le sacrifice existe parce que le Christ s'y est donné avec une obéissance et un amour que n'a pu ébranler la perspective de la mort. Dans l'eucharistie, le sacrifice existe « puisqu'elle symbolise et tend à réaliser l'union dans la soumission parfaite de l'homme à Dieu », p. 25; « parce qu'elle représente la passion par laquelle le Christ s'est offert en hostie, et c'est là l'essence du sacrifice de l'autel »; « parce que dans les mains du prêtre, comme gage de sa soumission et de la soumission du genre humain dont il est la tête, Jésus offre à son Père son humanité qui a été immolée sur la croix ». P. 27. Ainsi donc, à la messe, Jésus offre un mémorial de son immolation passée; mais actuellement, il n'y a pas d'immolation à la messe; il n'y a qu'oblation. Toutefois, la messe n'est pas une commémoration pure et simple du Calvaire, « car le souvenir du Calvaire évoqué à l'autel en applique la vertu salutaire ». P. 27. C'est le rôle des espèces sacramentelles de rappeler à la messe la séparation du corps et du sang au Calvaire; ou, plus exactement, « les espèces séparées du corps et du sang rendent sensible à la

terre l'offrande de la même immolation du Calvaire. » *Revue du Clergé français*, t. xciv, p. 466. Si l'on dit que le Christ est *immolé* sur l'autel (et saint Thomas n'éprouve aucun embarras à ce sujet), c'est que la messe, image de la croix, prend le nom de la chose représentée par l'image : c'est que, par la messe, nous participons aux fruits de l'immolation sanglante du Christ ; et l'on fait prendre à l'effet le nom de la cause. *La messe de la terre...*, p. 30. Si le concile de Trente dit que le Christ est *immolé* au sacrifice de la messe, entendons que « les mots *immolare*, *immolari* deviennent synonymes d'offrir ou d'être offerts en sacrifice ». P. 32. Par cette thèse de l'oblation se comprend l'unité du sacrifice de Jésus-Christ : « La messe et le sacrifice du Calvaire sont le même sacrifice... Au Calvaire, Notre-Seigneur offre à Dieu le Père son humanité qui souffre. A l'autel, Notre-Seigneur offre à Dieu le Père son humanité qui a souffert. Même offrant, même offrande, que veut-on de plus pour que ce soit le même sacrifice ? *Omnis vis sacrificii in eo est ut offeratur*. Au Calvaire, Notre-Seigneur offre son obéissance allant jusqu'à la mort de la croix. A l'autel, Notre-Seigneur offre cette même obéissance allant jusqu'à la même mort sur la même croix. Mais, au Calvaire, la mort était future d'un futur immédiat, réalité acceptée ; à l'autel, cette mort est passée, elle est souvenir rappelé... La question sera simplifiée le jour où l'on reconnaîtra que l'acte des bourreaux, l'acte qui met la victime dans l'état de mort, l'acte destructeur, ne fait pas partie du sacrifice, puisqu'il n'est pas l'acte du prêtre sur l'autel de la croix. Cet acte écarté, il ne reste plus, pour constituer le sacrifice, que l'offrande. » *Op. cit.*, p. 33-34.

Jusqu'ici nous retrouvons chez le P. Grivet l'idée fondamentale mise en relief par M. Lepin. Mais cet auteur ajoute une note caractéristique qui lui est personnelle : *La messe, sacrifice du Calvaire, commence à l'autel après l'élévation*. La transsubstantiation est la dernière préparation au sacrifice, et, « comme telle, en dehors de ce qui constitue l'essence du sacrifice ». Si la messe, en effet, n'est que la représentation de l'action sacrificale du Christ sur la croix, « la transsubstantiation est un *sacrum factum*, oui sans doute, mais non une action du Calvaire ; » elle n'a donc pas, par elle-même, de quoi représenter l'action sacrificale du Christ sur la croix. « Par la consécration, le sacrement de l'eucharistie est constitué. Une fois constitué il est offert. Cette offrande, c'est la messe... La transsubstantiation n'est donc que la dernière préparation de ce qui sera essentiellement la messe. » P. 37-39. La messe commence à la prière : *Unde et memores* : « Au souvenir de la passion, nous rappelant la mort — comme un fait appartenant au passé — et aussi la résurrection et la glorieuse ascension dans le ciel, nous offrons l'hostie, le pain très saint de la vie éternelle et le calice de perpétuel salut. Voilà la messe. Voilà le commencement de la messe... Le rappel de la résurrection et de l'ascension dans le ciel... facilite l'élévation de la pensée vers celui qui, toujours vivant, s'est offert et s'offre lui-même pour nous, dans une intercession qui ne cesse pas. L'offrande, l'hostie, c'est l'humanité de Notre-Seigneur dans son union à ses fidèles, les membres de son corps mystique. P. 39-40. La messe se continue par le *Pater*, et trouve son achèvement et sa perfection dans la communion. P. 42. L'essence de la messe, c'est donc « l'ascension de l'âme vers Dieu, en s'appuyant sur l'hostie ; c'est la pleine soumission de notre cœur au Maître souverain par l'incorporation à l'hostie. » Id.

Ces principes nous conduisent naturellement à considérer le sacrifice céleste et ses rapports avec le sacrifice de l'autel. Que Jésus offre au ciel un sacrifice, c'est la doctrine de l'Épître aux Hébreux, développée par

les Pères de l'Église. Quel rapport unit donc la messe du ciel et celle de l'eucharistie ? Ces deux messes sont UNE messe. Pour toute l'Église, triomphante et militante, il n'y a qu'une messe à laquelle on assiste et de la terre et du ciel. Il ne faut pas dire : messe du ciel et messe de la terre ; mais plutôt : messe unique qui se prolonge éternellement au ciel et à laquelle participent différemment les voyageurs ici-bas et les arrivés en paradis... « Seule, à la fin du monde, subsistera sans fin la messe du ciel, qui « sera la communion du Père, recevant dans son sein et son Fils bien-aimé et avec lui le genre humain, le corps mystique du Christ, racheté, purifié, sanctifié par le sang du Calvaire et gardé par le prêtre-hostie dans la vie éternelle. » P. 51-52.

Après avoir analysé l'opuscule du P. Grivet, M. Lepin, *op. cit.*, p. 635, ajoute cette remarque : « La doctrine qui y est exprimée, dit-il, est incomplète. Le sacrifice du ciel est lié à la présence du Christ, et le Christ demeure présent dans le tabernacle : il s'en suivrait qu'il n'y a pas de distinction entre la présence eucharistique et le sacrifice de la messe. Pour avoir une explication plus satisfaisante, il est nécessaire de faire entrer en compte, en les coordonnant entre eux, les passages épars où l'auteur a soin de joindre à l'idée de présence celle de représentation sensible de la passion, et d'oblation propre faite par le Christ. » Sur la doctrine du P. Grivet, d'abord exposée dans un article de la *Revue pratique d'apologétique*, 1916, t. xxii, p. 733-748, voir quelques explications de l'auteur, insérées dans la brochure, même revue, 1916, t. xxiii, p. 310-312.

5^e Mgr Batiffol, dans ses *Leçons sur la messe*, Paris, 4^e édit., 1919, coordonne les mêmes idées en une synthèse impressionnante.

Après avoir rappelé que la dernière cène constitue le sacrifice même que le Christ voulait laisser à son Église, sacrifice qui représenterait le sacrifice sanglant qu'il allait offrir sur la croix, Mgr Batiffol continue ainsi : « L'oblation de la cène et l'oblation de la messe ont ceci de commun qu'elles sont l'oblation d'une victime immolée en un autre point de l'espace et du temps : à la cène, l'oblation est faite de la victime qui sera immolée sur la croix ; à la messe, l'oblation est faite de la victime qui a été immolée sur la croix. De plus, à la cène, le Christ fait lui-même l'oblation de son corps et de son sang, tandis que, à la messe, le prêtre offre *vice Christi* le corps et le sang immolés du Christ. »

« Il n'est pas indifférent, ajoute l'auteur, que le pain et le vin, symboles sensibles du corps et du sang (réellement, mais invisiblement présents), symbolisent la passion du Christ dans laquelle le sang fut séparé du corps, et constituent ainsi ce que saint Thomas appellera une *imago quædam representativa passionis Christi* (III^a, q. lxxxiii, a. 1). Si, en effet, le Sauveur a choisi ces symboles, c'est que le signe s'accordait à la chose signifiée. Mais ce qui importe ici, c'est l'intention que le Sauveur a eue d'offrir et de faire offrir, tout en représentant. Car par là, la messe n'est pas plus une commémoration verbale ou figurée que la cène n'était une annonce verbale ou figurée : le Sauveur a fait à la cène une oblation réelle et véritable de son corps et de son sang, et il fait à la messe une oblation aussi réelle et véritable, encore que par les lèvres et les mains du prêtre, parce que dans la messe se perpétue sur son ordre sa volonté de s'offrir. » *Op. cit.*, vi : *Les traits essentiels du saint sacrifice*, p. 179-180.

Cette doctrine, continue l'auteur, a l'avantage d'être la doctrine même de la liturgie... « Le concile de Trente, fidèle à sa méthode de laisser aux théologiens le soin de tirer au clair les questions d'écoles, n'a voulu définir que ce qui est de foi sur l'article du sacrifice

de la messe, et c'est à savoir : 1° qu'il n'est pas simplement une prière (en d'autres termes un *sacrificium laudis* ou une *gratiarum actio*); ni 2° une pure commémoration du sacrifice consommé sur la croix, mais 3° vraiment et proprement un sacrifice offert à Dieu. Ces trois principes posés, les théologiens ont eu libre carrière pour déterminer de leur mieux, et en n'engageant qu'eux seuls, l'essence de ce *verum et proprium sacrificium* qu'est le sacrifice de la messe; on sait que leurs opinions sont nombreuses à souhait. Elles vont à donner une définition du sacrifice en général et à la vérifier dans le sacrifice de la croix d'une part, dans le sacrifice de la messe d'autre part, mais elles négligent de la vérifier dans le sacrifice qu'est aussi et d'abord la cène. Il n'est pas possible cependant que ces discussions n'aient pas serré de près la solution que la liturgie suggère. »

« Le sacrifice de la messe est appelé par les théologiens un sacrifice relatif, en tant qu'il se réfère au sacrifice de la croix; mais il n'est pas le seul, puisque la cène célébrée par le Sauveur est déjà un sacrifice relatif, en ce sens que la cène anticipa le sacrifice de la croix comme la messe le commémore, *unum sacrificium cujus nunc memoriam celebramus* (S. Augustin, *Contra Faust. manich.*, l. VI, c. v). Ne disons pas que la présence réelle du corps et du sang sur l'autel suffit à représenter, commémorer, reproduire le sacrifice de la croix, comme si la présence réelle était une oblation. La théorie classique (et l'auteur cite en note, comme représentant de cette théorie, Ch. Pesch, voir plus loin, col. 1235), qui voit dans la consécration une sorte d'immolation, du fait de la distinction des espèces sensibles sous lesquelles le Christ est présent, et présenté *tanquam occisus*, a le tort de ne pas impliquer assez nettement dans la consécration une oblation formelle, l'offrande que, par le ministère du prêtre, le Christ fait à Dieu de son corps immolé et de son sang versé. La consécration fait le sacrement, mais le sacrement n'est pas par lui-même le sacrifice : or toute l'essence du sacrifice est dans l'offrande. La liturgie met l'accent sur cet acte sacerdotal, quand elle enferme dans le mot *offerre* l'essence du sacrifice de la messe : offrir à Dieu le corps et le sang du Sauveur crucifié, le corps et le sang présents dans le sacrement de l'autel, l'offrir comme le Christ à la dernière cène a offert et institué que nous offririons, l'offrir sur son ordre et avec l'assurance que, quand nous prononçons les paroles sacramentelles, le Christ par nos lèvres s'offre à nouveau à son Père. » *Op. cit.*, p. 187-189.

6° De la manière dont il expose le dogme du sacrifice de la croix dans son ouvrage *Le dogme de la rédemption, Étude théologique*, Paris, 1914, il était facile de déduire que M. J. Rivière adopterait, sur la question du sacrifice de la messe, la thèse de l'oblation. Cet auteur nous a donné d'ailleurs sur ce sujet, à l'occasion d'une recension du livre de M. Lamiroy, un excellent article : *Un nouveau système sur l'essence du sacrifice de la messe*, dans la *Revue des sciences religieuses*, janvier-mars 1921, p. 69 sq., article où il trace de la thèse du sacrifice-oblation une esquisse aussi forte que cohérente. Il se rallie nettement à « la doctrine de ces grands théologiens mystiques français, vers laquelle un nombre toujours croissant de théologiens modernes revient avec une visible sympathie. » Il en rappelle les traits essentiels et en tente la synthèse qu'il estime leur manquer encore. Cette synthèse a comme point de départ l'idée même du sacrifice de la croix : « La valeur du sacrifice eucharistique est de même ordre et de même sens que celle du sacrifice de la croix. Or, n'est-ce pas l'évidence même que, dans l'oblation du Calvaire, l'effusion du sang et la mort qui en fut la suite n'étaient qu'un élément accessoire et, pour parler avec l'École, le *matériel* du sacrifice,

tandis que l'abnégation dévouée de la sainte victime en constituait l'élément principal et formel? D'où une logique élémentaire conduit à dire que l'essentiel du sacrifice eucharistique doit consister dans le fait que le Christ, rendu présent par la consécration sur nos autels, y affirme et renouvelle devant Dieu les mêmes dispositions d'amoureuse obéissance. Quant à la séparation sacramentelle des espèces, elle ne saurait être autre chose qu'un rappel symbolique de la séparation réelle de son corps et de son sang. Ainsi, sous les dehors visibles du sacrement, se reproduit dans une invisible réalité l'oblation définitive du Fils de Dieu sur la croix, aussi infiniment glorieuse pour Dieu qu'indéfiniment bienfaisante pour nous. » *Loc. cit.*, p. 88-89. De ces affirmations, nous retiendrons principalement deux points : celui qui a trait à la distinction d'un élément matériel et d'un élément formel dans le sacrifice; et celui qui concerne le renouvellement par le Christ des dispositions d'amoureuse obéissance qu'il eut jadis au moment de mourir sur la croix. L'auteur signale ensuite, fort à propos, l'union de l'Église au Christ dans l'oblation du sacrifice, d'où « l'on pourrait conclure, ajoute-t-il, qu'en dernière analyse, l'essence du sacrifice eucharistique est l'acte par lequel l'Église s'approprie pour les offrir à Dieu, sous les signes sacramentels qu'elle tient de son divin fondateur, les dispositions permanentes en vertu desquelles le Christ ne cesse de prolonger devant son Père le sacrifice unique de la croix ». P. 91. Cf. *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, art. *Messe*, t. IV, col. 917-918. — M. Rivière estime ces données assez certaines pour ne point demeurer le patrimoine d'une école; il lui semble qu'elles expriment « plutôt des données essentielles qui s'imposent à tous les systèmes et le critère qui en mesure la valeur. »

7° La distinction des éléments formel et matériel du sacrifice se retrouve à la base du commentaire donné par le P. Bover, S. J., sur Hebr., VII, 23-25; VIII, 1-3; IX, 21-24, dans *Verbum Domini*, juin 1921, p. 162 sq. : *De oblatione Christi caelesti secundum Epistolam ad Hebraeos*. Le Christ a un sacerdoce éternel; il a donc nécessairement quelque chose à offrir éternellement à Dieu. Cette hostie ne peut être que lui-même, et puisque « sur la croix l'immolation de cette hostie a été consommée et son oblation achevée, il ne reste donc plus au Christ dans le ciel qu'à continuer moralement à jamais son oblation de la croix ». P. 163. Vérité clairement affirmée dans le c. IX, où le Christ est montré pénétrant dans le ciel même, pour s'y présenter maintenant devant Dieu en notre faveur. L'auteur marque ensuite le rapport étroit entre cette oblation céleste du Christ et le sacrifice de la messe. Et il en met en relief deux aspects principaux : 1° A la messe, le Christ est le prêtre principal; 2° la messe reproduit, ou pour ainsi dire, s'incorpore l'oblation céleste du Christ. A vrai dire, cette double affirmation ne fait qu'effleurer le problème qui nous occupe; mais elle semble bien montrer que, d'après le P. Bover, l'essence du sacrifice de la messe est dans l'oblation même du Christ, que le Christ lui-même, comme prêtre principal, continue à l'autel.

8° On trouve chez Mgr Paquet et le cardinal Lépicier une position théologique, au premier abord assez déconcertante, mais dont l'analyse montre que ces deux auteurs tentent une conciliation entre la doctrine de l'immolation mystique, même virtuelle, et la doctrine de l'oblation.

Cette conciliation n'est qu'ébauchée par le recteur de l'université Laval. Sa définition du sacrifice est celle de Bellarmin : il admet que l'enseignement commun de tous les théologiens exige que « la raison formelle du sacrifice soit un acte destructif ou immutatif de la victime ». Mais, à la messe, s'il y a vrai sacrifice,

il n'y a cependant pas d'immolation réelle du Christ. Cette immutation réelle n'existe qu'au Calvaire, et c'est donc l'immolation sanglante de la croix qui sera la raison formelle du sacrifice de la messe. Cet argument, déclare Mgr Paquet, détruit toutes les opinions des théologiens modernes (depuis le concile de Trente), selon lesquelles la raison formelle du sacrifice eucharistique serait, non pas l'immolation sanglante de la croix, mais une nouvelle immolation, ou toute autre forme du sacrifice. Et cependant, à la messe, l'immolation mystique par la consécration séparée du corps et du sang est nécessaire, pour spécifier l'oblation sacrificielle : « L'essence du sacrifice ne requiert pas que l'oblation et l'immolation de la victime coexistent physiquement ; il suffit entre elles d'une union morale. Or, dans l'eucharistie, cette union morale existe certainement, car elle résulte et de l'intention de l'offrant, et de l'unité de victime, et de la représentation sensible, par laquelle, sous les espèces séparées du pain et du vin, l'effusion du sang et sa séparation d'avec le corps est commémorée. D'où il apparaît que cette représentation de l'immolation du Christ, cette destruction mystique, bien que ne constituant pas la raison formelle du sacrifice, est cependant la condition nécessaire par laquelle la victime sacrée, en tant qu'immolée sur la croix, est rendue rituellement présente sous une apparence visible. » *Disput. theologicæ...*, *De sacramentis*, disp. VIII, q. viii, a. 4, Québec, 1922, p. 408. Ainsi donc, il n'y a pas de différence spécifique entre le sacrifice du Calvaire et celui de l'autel, mais une simple répétition numérique de la même oblation. Id., *ibid.* Et par là, on doit dire que « la raison propre du sacrifice de la messe est, *simpliciter et specificè*, la même que celle du sacrifice de la croix ; *secundum quid* ou *quoad modum*, elle consiste dans la mactation mystique. » Id., *ibid.*, p. 404.

Le cardinal Lépiciér s'inspire visiblement de Mgr Paquet dans son *Tractatus de sanctissima eucharistia*, part. II, *De sacrosancto sacrificio eucharistico*, Paris, s. d. (1917), a. 3-6. Il établit tout d'abord que le sacrifice eucharistique est substantiellement le même que le sacrifice de la croix, dont il ne diffère que par le mode d'oblation : même prêtre offrant, même victime offerte, même oblation sacrificielle. A. 3. Puis, il démontre, a. 4, que « la raison essentielle du sacrifice eucharistique consiste dans la consécration de l'une et l'autre espèce ». Rien ne manque à la consécration à cet égard : elle est par excellence la représentation de la passion du Seigneur ; elle en contient au moins implicitement l'oblation ; enfin, elle implique la mutation essentielle au sacrifice. Cette mutation existe de plusieurs chefs : mutation dans le changement du pain et du vin au corps et au sang ; mutation dans le mode d'existence sacramentel qu'acquiert le Christ ; mutation surtout, en ce que, par la vertu des paroles, le corps et le sang sont placés et manifestés séparément l'un de l'autre, comme ils le furent en réalité à la croix. L'auteur conçoit cette immolation mystique à la façon de Lessius et de Gonet, dont il rapporte l'explication. Il admet donc pleinement la théorie de l'immolation virtuelle. P. 93-94. Aussi la double consécration lui semble-t-elle nécessaire pour réaliser le sacrifice, n. 14, p. 98. Dans l'article 5, l'auteur serre de plus près la question de la raison formelle du sacrifice eucharistique, et prend pour thème le début du c. II de la sess. XXII du concile de Trente : *In divino hoc sacrificio quod in missa peragitur, cum ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruenta obtulit*. Il estime que ni l'opinion de Vasquez, ni celle de Suarez, ni celle de Lessius, ni celle de De Lugo, ni celle de Cieľuegos ne peuvent expliquer le sacrifice eucharistique, et il expose sa solution, n. 8, résumée dans la proposition suivante :

Ratio essentialis sacrificii eucharistici eadem substantialiter et specificè est ac ratio essentialis sacrificii crucis, sola existente differentia quoad modum. « Le sacrement de l'autel est identique substantiellement au sacrifice de la croix, dont la raison formelle fut l'immolation faite une fois pour toutes au Calvaire. Donc, la raison formelle du sacrifice de l'autel consiste, non dans une immolation quelconque, mais dans celle-là même qui fut faite sur la croix. L'immolation mystique cependant, qui est réalisée à l'autel, parfait le sacrifice quant à sa signification, ce qui ne pourrait se soutenir, si elle n'était un signe ou un symbole affirmant l'immolation faite jadis sur la croix. Cette immolation mystique est réalisée par la consécration distincte du pain et du vin. Mais il ne faut pas placer la raison formelle du sacrifice dans l'immolation mystique, puisque, ainsi qu'on l'a affirmé, cette raison essentielle consiste en ce que, sur l'autel comme au Calvaire, nous avons même victime, même offrant, même oblation. Donc, la consécration de l'une et l'autre espèce doit être tenue, en vertu de l'institution du Christ, comme la condition requise, dans l'économie présente, pour qu'existe le sacrifice et sans laquelle il n'y a pas de sacrifice possible. Donc, l'immolation du Christ sur la croix demeure virtuellement dans le sacrifice de l'autel, de la même manière que la semence demeure dans la plante ; et de cette immolation de la croix, le sacrifice de la messe tire sa propre raison formelle. Et par là, la mort du Christ sur la croix, par suite de l'intention même qu'a eue le Christ, possède une véritable influence actuelle sur chacun des sacrifices eucharistiques qui se célèbrent au cours des âges : ainsi, la vertu sanctificatrice que le Christ a donnée à l'eau, une fois pour toutes, dans la collation du baptême, influe virtuellement sur l'eau, chaque fois que le rite sacramentel est accompli. » P. 112-113.

De cette explication assez nouvelle, il ressort que la messe est essentiellement constituée par l'offrande de l'immolation passée du Christ, et que cette offrande est rendue possible par le fait de l'immolation virtuelle du corps et du sang eucharistique.

9° Très voisines sont les idées exposées, souvent avec feu et poésie, par Mgr Mac-Donald, ancien évêque de Victoria, dans *The sacrifice of the New Law*, publié par *The ecclesiastical Review*, décembre 1905, et surtout dans *The sacrifice of the Mass, in the light of Scripture and Tradition*, Londres et Saint-Louis, 1924 (Préface de Mgr Lépiciér). L'immolation ou la destruction de la chose offerte paraît à Mgr Mac-Donald un élément essentiel du sacrifice ; mais l'élément *formel* doit être placé dans l'oblation. Et, puisque le sacrifice est un acte de culte public, l'oblation devra être liturgique ou rituelle. Le sacrifice, en conséquence, doit se définir : « L'offrande à Dieu par un prêtre d'une victime immolée. » *The sacrifice of the Mass*, p. 11. Ainsi, dans le sacrifice de la croix, l'immolation du Christ est l'élément matériel ; l'élément formel, l'oblation liturgique ou rituelle qui donne à l'immolation d'être un sacrifice ne se rencontre qu'à la cène. De telle sorte que c'est l'oblation liturgique de la cène qui fait de l'immolation du Calvaire un sacrifice véritable. P. 93.

La messe étant un seul et même sacrifice avec la cène et la croix, il faut y trouver une seule et même action sacrificielle. Dans la messe, on trouve la même immolation qu'à la croix. C'est, en effet, l'immolation du Calvaire qui y est offerte ; et l'on trouve également la même oblation qu'à la cène, la consécration renouvelant l'offrande du cénaire : « La messe, aux yeux de l'Église qui l'offre, n'est pas un nouveau sacrifice, un sacrifice autre que celui du Calvaire, mais c'est l'offrande renouvelée (*the offering again*) du même sacrifice une fois offert sur la croix. » P. 80. Donc, la messe « est un sacrifice *en vertu* de l'offrande liturgique

jadis accomplie par le Christ, et de sa mort sur la croix dont cette offrande liturgique fit une vraie immolation en lui imprimant le caractère propre du sacrifice ». P. 77. L'acte de consécration réitéré à chaque messe ne doit pas être considéré comme une nouvelle action du Christ; c'est toujours l'action jadis accomplie à la cène qui perpétue le sacrifice. Ainsi, il faut dire que « la messe est non seulement spécifiquement, mais encore numériquement un seul et même sacrifice avec celui du Calvaire. »

Il est évident que l'auteur dirige ses attaques « contre une doctrine d'absolue dualité qui multiplie et les immolations effectives du Christ-victime, et les interventions oblatoires du Christ-prêtre ». Néanmoins ses formules un peu absolues ont laissé penser à quelques critiques que sa thèse s'accorderait peu, au moins en certains points, avec le concile de Trente. Cf. Vincent Mac-Nabb, O. P., *A new theory of the sacrifice of the Mass*, dans *The Irish ecclesiastical Record*, juin 1924. Mais l'interprétation bénigne du P. de la Taille et du cardinal Lépicié est parfaitement admissible. Cf. *Gregorianum*, 1926, p. 463.

En ce qui concerne le sacrifice du ciel, Mgr MacDonald est assez hésitant : « C'est une question très débattue, écrit-il, de savoir si l'oblation que le Christ fait au ciel est sacrificielle au sens strict. Saint Paul semblerait supposer que oui... Quand donc le Christ, venu comme grand prêtre des choses futures, à travers le tabernacle plus grand et plus parfait, non fait de main d'homme, c'est-à-dire incréé, ni avec le sang de boucs et de taureaux, mais avec son propre sang, entra une fois pour toutes dans le lieu saint, après une rédemption parfaite, il fit au dedans du voile l'oblation rituelle du sacrifice achevé hors du sanctuaire. Ce n'est pas un nouveau sacrifice qu'il offrit alors, mais le même une fois offert sur la croix, tout comme ce n'est pas un nouveau sacrifice qui s'offre chaque jour ici-bas, mais le même qui fut offert alors. » *Op. cit.*, p. 55-56. Ainsi se trouve sauvegardée l'unité parfaite du sacrifice du Christ.

10° L'explication du P. Christian Pesch, S. J., reprend, en les précisant, les assertions de Mgr Paquet et du cardinal Lépicié. La conciliation tentée entre la thèse de l'immolation et celle de l'oblation est peut-être ici plus complète encore. *Prælect. dogmaticæ*, Fribourg-en-B., 1904, t. vi, *De sacramentis*, tract. iv, *De eucharistia*, sect. iii, *De sacrificio missæ*.

L'auteur expose tout d'abord les notions générales de sacrifice, n. 834-851. Il relate la définition habituelle : *Oblatio substantiæ sensibilis per aliquam ejus immutationem Deo legitime facta, ad ostendendam agnitionem supremæ ejus majestatis et vitæ æternæ absolutæ potestatis*, n. 835, définition d'ailleurs assez attaquée de nos jours, et dont tous les éléments ne sont pas également certains. Il faut, dit-on, dans le sacrifice une immutation de la chose offerte. Mais cette immutation est-elle nécessairement constituée par une destruction réelle, physique ou équivalente (égorgement d'un animal, effusion d'un liquide), ou bien suffit-il d'une simple consécration morale de la chose offerte? Le problème reste discuté entre théologiens, n. 841; quoi qu'il en soit de cette controverse, une chose est certaine, c'est que, si Dieu a institué un sacrifice, ce sacrifice renferme tous les éléments qui lui sont essentiels. Le P. Pesch pose ensuite un principe que nous avons déjà trouvé sous la plume de M. Rivière et qui est reconnu par tous les théologiens : la distinction dans le sacrifice de l'élément *formel* et de l'élément *matériel*. L'immolation de la victime est l'élément matériel; l'oblation sensible de la victime immolée est la forme physique ou réelle du sacrifice. N. 842. Un argument péremptoire de cette vérité, c'est le sacrifice offert par le Christ au Calvaire, sacri-

fice véritable entre tous. Or, le Christ ne s'est pas immolé lui-même, mais il s'est lui-même offert à Dieu par l'Esprit-Saint, comme une victime sans tache. Hebr., ix, 14. Donc, cette προσφορά par laquelle le Christ offrit au Père céleste la mort qui lui était donnée par ses bourreaux, est la raison formelle du sacrifice de la croix. Id., n. 843.

Passant plus loin à la question de l'essence du sacrifice de l'eucharistie, n. 886-916, le P. Pesch applique les principes formulés dans les préambules. Il rappelle tout d'abord que la messe est, de par l'institution du Christ, un sacrifice essentiellement représentatif du sacrifice de la croix, n. 886-891; mais elle est également, en soi, un sacrifice vrai et absolu. En tant que tel, on peut se demander en quel élément consiste l'essence de la messe. Et cette question présente un double sens; tout d'abord, quel est l'objet de ce sacrifice? ensuite, quelle en est l'acte proprement sacrificiel? Le Christ lui-même est la chose offerte dans le sacrifice de la messe; mais, parce qu'il y est offert dans son être sacramentel, le pain et le vin dont la substance doit être changée en la substance du corps et du sang et les espèces sacramentelles, sous lesquelles le Christ est offert, appartiennent aussi quoique accessoirement à la matière du sacrifice. N. 893-894. Le Christ est offert, mais non par une oblation verbale, ni dans la fraction de l'hostie, ni par le mélange des espèces, ni par la communion des fidèles. La communion elle-même du prêtre, quoi qu'en aient pensé certains théologiens, n'appartient pas à l'essence du sacrifice, ni au sens de Bellarmin, ni au sens plus récemment proposé par Bellord et Renz. N. 895-897. Selon l'opinion de beaucoup la plus commune, seule la consécration constitue l'essence du sacrifice. Mais sous quel aspect doit-elle être dite l'action proprement sacrificielle de la messe? Pesch montre que l'action sacrificielle requiert trois choses : une victime, l'immolation de cette victime et son oblation. Or, ces trois choses existent précisément dans la consécration; bien plus, la consécration a ceci de particulier que, ne présupposant pas sa victime existante, elle la produit comme telle, et même la produit dans un état d'impassibilité. N. 902. Par la consécration, le Christ est placé à l'état de victime, en tant que par la force des paroles le sang est placé séparément du corps sur l'autel, et il n'est pas besoin de chercher d'autre immutation dans la victime, comme l'ont tenté, à tort semble-t-il, De Lugo, Franzelin et d'autres. N. 905-908. Ainsi donc, « le sacrifice de la messe, selon sa raison formelle, ne consiste pas dans la destruction physique de la victime, mais dans le rite par lequel cette destruction se trouve ordonnée au culte divin et à la satisfaction pour nos péchés. En d'autres termes, la raison formelle du sacrifice, c'est l'oblation. N. 913. Et Pesch de conclure : Bien que la destruction physique de la victime soit unique, il y aura donc autant de sacrifices différents qu'il y a de manières différentes d'oblation... Dans le sacrifice eucharistique, le Christ est offert à Dieu sacramentellement et vraiment; et parce que cette oblation n'est pas fictive ou imaginée ou mimée, mais qu'elle est vraie, par elle, la satisfaction fournie à Dieu sur la croix lui est vraiment offerte et est vraiment appliquée aux hommes. *Ibid.*

Et voici la synthèse théologique de Christian Pesch : « Il apparaît ainsi comment la messe est un sacrifice véritable. Elle contient la victime, le Christ; elle renferme l'immolation réelle de cette victime, immolation faite autrefois à la croix, immolation passée sans doute dans l'ordre physique, mais moralement inséparable du sacrifice de la messe. Elle renferme également l'oblation sensible, car la force des paroles sacramentelles qui placent le corps et le sang sous des espèces différentes, réalise l'immolation mystique, par laquelle est

sensiblement représentée et offerte l'effusion réelle du sang, qui fut autrefois faite sur la croix pour honorer et apaiser Dieu. Rien ne manque donc pour constituer un véritable sacrifice. N. 911.

Ainsi, le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix, si l'on considère l'identité de la victime et du prêtre principal. Mais les actions sacrificielles de l'un et de l'autre sacrifice diffèrent spécifiquement, en raison de l'offrant immédiat, de la signification mystique et de la fin du sacrifice. Et parce que les choses sont spécifiées par leur raison formelle, il semble qu'on doive avec Suarez affirmer que le sacrifice de la messe et le sacrifice de la croix sont spécifiquement différents. Disp. LXXXVI, sect. 1, n. 4 sq. Quant aux différents sacrifices de la messe, il faut les dire numériquement distincts entre eux, puisque numériquement distinctes sont les actions sacrificielles. N. 916. C'est, on le voit, la conciliation entre les deux thèses de l'immolation mystique et de l'oblation.

11° La thèse du P. Maurice de la Taille, S. J. — La thèse du sacrifice-oblation a été récemment présentée avec un grand luxe d'érudition par le P. de la Taille, professeur à l'Institut catholique d'Angers, puis à l'Université grégorienne, à Rome : *Mysterium fidei, De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Paris, 1921. L'exposé de la thèse se fera autour de quatre chefs principaux : l'idée du sacrifice en général ; le sacrifice de la cène et de la croix ; le sacrifice céleste ; le sacrifice de la messe. Quelques remarques sur certains aspects de la thèse seront ensuite nécessaires.

1. Exposé. — a). L'idée du sacrifice en général. — L'auteur distingue deux aspects du sacrifice : l'aspect latreutique et l'aspect propitiatoire. Envisagé selon le premier aspect, le sacrifice rend à Dieu les devoirs de l'adoration, de l'action de grâces, de la prière ; envisagé selon le second aspect, il vise à satisfaire à la justice divine par l'expiation du péché. Elucidatio 1, p. 3, 9. Tout sacrifice propitiatoire est latreutique par certain côté ; cependant certains sacrifices ont une fin prédominante de propitiation, tandis que d'autres ont principalement en vue l'adoration ; d'où la division des sacrifices en latreutiques et propitiatoires. Pour le P. de la Taille comme pour Suarez, le sacrifice latreutique ne requiert pas la destruction de la victime : il faut donc, sur ce point, rejeter l'opinion de Vasquez, Bellarmin, De Lugo et de nombre de modernes, d'après laquelle le sacrifice ne saurait marquer la reconnaissance par l'homme de la souveraineté de Dieu, maître de la vie et de la mort, que par un acte de destruction sensible : « La destruction des œuvres de Dieu, l'extinction de la vie ou de l'être, n'a rien en soi qui puisse honorer le Dieu Créateur, Providence et fin dernière de toutes choses : témoin la parole du Christ lui-même : Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. Luc., xx, 38. D'où la sentence si pleine de sagesse de notre Irénée : La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, Adv. hæres., l. IV, c. xx, n. 7, P. G., t. vii, col. 1037. » El. 1, p. 10.

Le sacrifice latreutique, devant exprimer extérieurement l'offrande intérieure que l'homme doit faire de lui-même à Dieu, implique un acte extérieur et rituel qui rend sensible cette offrande. El. 1, p. 6, 10. Tout le sacrifice latreutique est dans cet acte extérieur de consécration, ou plus exactement de *donation symbolique* : « aucune destruction n'y est nécessaire ; il suffit, comme dit saint Thomas, d'une certaine action exercée à l'égard des choses offertes, en signe de leur transfert du domaine humain en la possession de Dieu. » Ibid., p. 10. Ainsi, l'idée la plus générale qu'on puisse se faire du sacrifice le place à la fois dans la catégorie des « signes » : exprimer extérieurement notre offrande intérieure, et dans le genre « donation » : donation

d'un bien extérieur exprimant cette offrande. « Tout sacrifice est un don. » El. xxvii, p. 342.

Dans le sacrifice propitiatoire intervient un élément spécial : la destruction ou l'immolation ou immutation de la victime, traduisant notre volonté de satisfaction et de réparation. El. 1, p. 10, 11. Mais encore faut-il observer que cette immolation ne constitue pas proprement l'essence du sacrifice propitiatoire : on le voit « d'après le Lévitique, où l'occision des animaux destinés au sacrifice était laissée parfois à de simples laïcs, tandis que l'oblation des victimes était réservée aux seuls prêtres » ; on le voit surtout par l'exemple du Christ qui ne s'est pas mis à mort lui-même, mais s'est seulement offert à Dieu en se livrant aux Juifs déicides. El. 1, p. 11. Donc, tout comme le sacrifice latreutique, le sacrifice propitiatoire contient essentiellement un acte de *donation* ou d'*oblation*, par lequel la victime est transférée en la jouissance de Dieu : acte de donation complété par un acte d'*immolation*, dont la signification est proprement propitiatoire.

Ainsi, même là où il y a immolation, l'oblation est nécessaire pour qu'existe le sacrifice. Sans doute, il n'est pas indispensable que cette oblation sensible se distingue réellement de l'immutation de la chose offerte ; il suffit qu'elle apparaisse impliquée dans le rite même de l'immolation ou de l'immutation. Mais, si elle est distincte de l'immolation, elle devra « consister en une certaine action apte à signifier une donation et une dédicace ou consécration. C'est le cas des sacrifices où l'immolation n'est pas le fait du prêtre : un acte spécial d'oblation à Dieu, accompli par le prêtre, sera alors nécessaire ; et cet acte d'oblation devra être nécessairement extérieur, sensible, rituel, liturgique : une parole ne suffira pas pour réaliser l'oblation, il faudra une action. » El. 1, p. 9, 10 ; cf. el. ix, p. 110.

Enfin l'oblation sacrificielle doit porter, soit sur une victime qu'on immole, soit sur une victime précédemment immolée, soit sur une victime à immoler postérieurement. Oblation et immolation sont également requises pour conférer l'état de victime : *Sacrificium ergo integratur proprie ex duobus : nimirum et actu (externo) offerendi et immolatione, quippe quia victima vel offeratur immolanda, vel offeratur immolatione, vel offeratur immolata. Neque oblatio, neque immolatio, secundum se solam sumpta, sufficit ad statum victimæ conferendum, sed requiritur utraque.* El. 1, p. 11.

L'acceptation divine et la communion de l'homme à la victime ne sont plus que des compléments accessoires à ces deux actes essentiels du sacrifice. Cf. un article du même auteur dans *Gregorianum*, mars 1928.

b) Le sacrifice de la cène et de la croix. — C'est à dessein qu'on unit ici la cène et la croix. La passion et la mort du Christ furent un sacrifice véritable : c'est la thèse classique dont l'auteur ne s'écarte pas. Mais où trouver, dans le sacrifice du Calvaire, l'oblation rituelle essentielle au sacrifice ? Conformément aux principes généraux, il faut distinguer dans le sacrifice du Christ au Calvaire deux éléments, l'un visible, l'autre invisible. En mourant sur la croix, le Christ voulait se dédier lui-même et nous consacrer avec lui au culte et à la louange de Dieu, détruire nos péchés et faire une juste réparation d'honneur à Dieu. Mais les sentiments intérieurs demandent à être traduits à l'extérieur d'une manière concrète et sensible dans un acte extérieur, public qui les exprime. Cet élément visible comporte : d'abord une victime, qui est ici le Christ lui-même ; ensuite l'immolation de cette victime, immolation ici réalisée par la passion et la mort du Sauveur ; enfin l'oblation et l'oblation rituelle de la victime : *oblatio sacrificialis, non... qualis-cumque, sed... involvens directionem doni in Deum, et quidem, ut talis, manifestata externe.* Ces deux derniers mots visent l'opinion de Cajétan, In III^{am}, q. XLVIII,

a. 3, affirmant que l'acte d'oblation purement intérieure du Christ a suffi pour son sacrifice. La plupart des Pères et des théologiens enseignent que l'oblation du Christ sur la croix apparaît en ceci : le Christ, qui pouvait éviter la passion et la mort, les a subies volontairement, s'offrant de lui-même et librement à leurs assauts. Mais, remarque le P. de la Taille, cette acceptation volontaire et libre demeure encore un acte purement intérieur. Si parfait soit-il, un acte intérieur d'acceptation ne saurait suffire à déterminer un sacrifice : pour qu'il y ait sacrifice, il faut un acte extérieur qui soit une offrande visible et rituelle de la victime à Dieu. Cette oblation liturgique, le Christ l'a nécessairement faite, puisqu'il a offert un véritable sacrifice. Il faut donc chercher quand et où le Christ a accompli cet acte. El. II, p. 29. Cette action sacrificielle et sacerdotale, le Christ ne l'a pas accomplie au jardin des Oliviers, lorsqu'il a renversé d'un mot les soldats; il ne l'a pas accomplie sur la croix, lorsqu'en mourant, il poussa un grand cri : il montra par là qu'il souffre et meurt librement, mais il ne fait pas d'oblation. Il ne l'a pas accomplie non plus, et pour la même raison, lorsqu'il disait : *Non mea voluntas, sed tua fiat*, ou lorsqu'il faisait sur la croix la prière que devait reprendre saint Étienne : *In manus tuas commendo spiritum meum*. En appeler à l'ensemble des péripéties de la passion et de la mort ne conduit pas davantage à une oblation rituelle, car tout cela eût pu se trouver sans qu'il existât un vrai sacrifice : les martyrs qui sont morts dans des conditions analogues n'ont offert qu'un sacrifice improprement dit; la mort du Christ, au contraire, constitue un sacrifice véritable. Or, il est de l'essence du sacrifice d'être par lui-même discernable... *Le sacrifice doit, de lui-même, apparaître tel.*

Le sacrifice qui serait totalement indéterminé quant à son être sacrificiel ne pourrait être connu par lui-même, et, par conséquent, serait inapte à signifier, et en fin de compte, ne serait pas un sacrifice. Or, cette indétermination dans l'être sacrificiel existe, si les mêmes éléments peuvent exister sans sacrifice. Donc, tout l'ensemble de la passion du Sauveur ne peut spécifier cette passion dans le genre sacrifice. El. II, p. 31. En réalité, l'offrande du sacrifice a été faite à la cène. La cène et la croix se compénètrent mutuellement pour former le sacrifice unique de Jésus-Christ. L'immolation a lieu sur la croix; mais l'oblation liturgique de la victime a eu lieu au cénacle. Il n'y a pas deux sacrifices successifs, mais deux éléments du même sacrifice. Faite formellement au cénacle, l'oblation liturgique persiste virtuellement et donne à toutes les péripéties de la passion et de la mort du Christ la qualité et la valeur d'un vrai sacrifice. Inversement, les souffrances de la passion et de la mort librement acceptées par Jésus-Christ sont la matière de l'oblation rituelle faite à la cène. Ainsi est réalisée « l'unité numérique du sacrifice du Seigneur, sacrifice liturgiquement offert à la cène, et se continuant dès lors pendant toute la passion et jusqu'à la mort inclus. » El. V, p. 68. « Donc, la cène et la croix se complètent mutuellement. A la cène, commence le sacrifice qui doit être consommé à la croix. La réalité de l'immolation se trouve dans la passion de la mort; mais dans l'immolation symbolique de la cène apparaît principalement la propriété de l'oblation... Cette immolation toute en image et en représentation, faite par le Christ, fut l'oblation de l'immolation véritable et proprement dite, par laquelle Jésus-Christ devait être mis à mort par les mains de ses ennemis... Ainsi donc, le Christ n'a consommé qu'un sacrifice, et ne s'est offert qu'une fois... Dans ce sacrifice unique du Christ, l'unité existe entre les parties constitutives, parce que l'oblation commencée à la cène persévère encore pendant

toute la passion. Cette oblation persévère, parce qu'elle n'est pas rétractée, et parce qu'elle est entretenue par des actes continuels de volonté et de liberté se traduisant extérieurement jusqu'à la mort par de multiples actes et paroles du Sauveur. Et il n'y a aucun moment où le même prêtre, qui sacrifia à la cène, ne nous apparaisse toujours continuant son sacrifice, le confirmant et le sanctionnant, non seulement dans l'intérieur de son âme, mais encore extérieurement par l'effusion même de son sang... Il n'y eut pas deux oblations, l'une à la cène, l'autre à la croix; il n'y eut qu'une seule oblation : c'est numériquement la même qui, accomplie rituellement à la cène, persévéra moralement à la croix. » El. IX, p. 101-104.

c) *Le sacrifice céleste.* — La résurrection, l'ascension, la glorification du Christ à la droite du Père font encore partie intégrante de son sacrifice unique. En effet, pour que le sacrifice soit complet, parfait, pour qu'il produise tous ses effets, il faut qu'il soit, non seulement offert à Dieu, mais agréé par Dieu. Faute de quoi, l'offrande de Caïn, les immolations des païens restaient inutiles. Le sacrifice est une sorte de contrat, pour lequel est requis le consentement des deux parties. L'homme offre un don à Dieu : la donation n'est un fait accompli que lorsque Dieu l'a accepté. Or le Christ a offert à Dieu le sacrifice de notre salut. L'Hostie a été agréée par Dieu, et le signe public de cette acceptation divine a été donné lorsque la victime présentée à Dieu a été prise par lui, revêtue de la gloire qui lui est propre, mise dans le trésor divin, qui est le ciel, au premier rang des choses qui appartiennent à Dieu. La résurrection, l'ascension, la glorification du Christ sont la réponse de Dieu au sacrifice offert : elles le valident définitivement en y mettant le sceau de l'acceptation divine. Cf. el. XII, p. 127, 137. « Ainsi se trouve achevé le cycle introduit autrefois dans le monde par le Christ-prêtre, et retournant enfin à Dieu avec le Christ-victime. Dans cette conclusion le sacrifice et le sacerdoce du Christ se reposent, jouissant de la fin qu'ils se proposaient et qu'ils ont obtenue, pendant que la victime demeure immobile devant le regard de Dieu et que le prêtre siège éternellement à la droite du Père, revêtu de la gloire sacerdotale où devait le conduire la vertu propre de son sacrifice. » *Ibid.*, p. 139.

Ainsi, la gloire du Christ démontre la valeur sacrificielle de son oblation sur la croix, la révèle publiquement, et la rend éternelle. Le sacrifice céleste du Christ dont l'Écriture (Épître aux Hébreux et Apocalypse) et les Pères ont tant parlé, n'est que la *prolongation du sacrifice unique de la croix, la permanence du Christ dans son état de victime acceptée et agréée par Dieu.*

Et, pour mieux préciser sa pensée, l'auteur explique que le sacrifice céleste ne saurait être entendu dans le sens *actif, pro re sacrificia*, mais qu'il le faut entendre au sens *passif, pro re sacrificata*. El. XII, p. 142, n. 5. Et s'il parle du ministère sacerdotal de Jésus s'offrant lui-même comme hostie céleste, il explique que cette offrande consiste simplement en ce que le Christ apparaissait devant son Père comme ayant été immolé autrefois, et comme orné éternellement de cette propriété victimale, qui est pour Dieu une louange et pour nous une prière. *Ibid.*, p. 132. Toutefois, alors que d'autres auteurs semblent réduire la fonction du prêtre céleste à l'adoration, le P. de la Taille déclare que le sacrifice céleste de Jésus-Christ est la continuation *virtuelle* de l'offrande de la croix; l'offrande temporelle accomplie une fois au Calvaire demeure valable pour l'éternité, offrande et acceptation ayant été faites irrévocablement. Voir sur ces points l'art. JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1311-1312; J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ*, 3^e édit., Paris, 1923, p. 188 sq.; *Ami du Clergé*, 1923, p. 68; 1924, p. 694-

695; M. Lepin, *L'idée du sacrifice*, Paris, 1926, p. 670-672, 698 sq.

d) *Le sacrifice de la messe.* — Deux éléments essentiels composent le sacrifice unique offert par le Christ : l'immolation de la victime sur la croix; l'oblation de cette même victime à la cène. Or, ce n'est pas sur la croix que Jésus a dit : *Hoc facite in meam commemorationem*, mais à la cène. Ce que la messe renouvelle, ce n'est donc pas l'immolation sanglante de la victime sur la croix, mais l'oblation rituelle de la victime, telle que le Christ la fit à la cène. Or, la victime, actuellement, est glorifiée dans le ciel où elle est constamment en présence du Père, prolongeant virtuellement l'oblation du sacrifice du Calvaire. C'est donc cette victime-là, telle qu'elle est présentement dans le ciel, que l'oblation de la messe doit atteindre. El. xxi, *passim*, mais surtout p. 271, 273, 280, 285. Dans une controverse avec le P. d'Alès, *Le sacrifice céleste et l'ange du sacrifice*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 218-242, le P. de la Taille accentue ce point de vue particulier : « Quiconque, dit-il, parle d'offrir dans la messe la mort du Christ (à quoi nous invite d'ailleurs toute la tradition) fera bien de ne pas négliger, ni laisser dans l'ombre et, pour ainsi dire, sans emploi, cet autre élément, cet élément complémentaire, que la tradition nous offre aussi..., le terme final et glorieux dans lequel seul survit, immortalisée et sublimisée, la qualité d'offrande et de don sacré, jadis revêtu par le Christ, et portée par lui au travers de sa passion jusque sur la pierre du tombeau, pour y recevoir d'en haut le sceau et le paraphe de la ratification divine. C'est à cette condition seule que nous intégrons dans notre rite liturgique l'essence d'un véritable et actuel sacrifice : c'est à savoir, sous forme d'immolation mystique, l'oblation d'une victime véritablement telle, l'éternelle victime de l'unique sacrifice offert par notre Rédempteur. Nous offrons la mort du Christ, et nous l'offrons réellement, en ce sens que ce que nous offrons est le théotype éternel de cette mort par laquelle Jésus-Christ se dévoua à Dieu. Si nous offrons sur terre un sacrifice, c'est parce qu'il y a un sacrifice céleste, le sacrifice que Jésus-Christ porta au sommet des cieux en resuscitant de la croix. Il y est et il y reste : le même qui pendit pour notre salut après avoir été dédié dans le rite du pain et de la coupe, qui continue de le dédier jusqu'au dernier des jours. » *Art. cit.*, p. 235-236.

La conséquence immédiate de cette conception, c'est que, dans la messe pas plus qu'au ciel, Jésus-Christ ne réitère son oblation. Le Christ n'a jamais fait qu'une seule oblation rituelle, celle de la cène; au ciel, il ne fait pas de nouvelle offrande; il est en état d'offrande acceptée; à la messe donc, il ne réitère pas davantage son oblation. Il demeure, à l'autel comme au ciel, « sacrifice passif ». L'oblation active, nouvelle, chaque fois réitérée, dont la messe tient sa qualité de sacrifice propre et véritable, cette oblation est faite uniquement par l'Église, par le prêtre, son chargé d'affaires. Le P. de la Taille développe cette idée, assez nouvelle en théologie, dans l'El. xxiii : *De habitudine missæ ad oblationem dominicam*. Il se demande comment expliquer la raison sacrificielle de chaque messe. Chaque messe suppose une action sacrificielle qui lui est propre et lui confère la qualité de sacrifice. Cette action sacrificielle, nouvelle pour chaque messe, est-elle l'action du Christ intervenant chaque fois d'une manière particulière? Déjà les Salmanticenses, disp. XIII, dub. iii, n. 49-50, avaient agité la question : *Utrum Christus in singulis qua offerimus sacrificiis sit immediate offerens peculiari actu elicito?* Et la réponse la plus probable, de beaucoup la plus vraie comme la plus commune, paraissait à ces théologiens devoir être affirmative : *Sicut Chris-*

tus secundum humanitatem concurrat instrumentaliter ad omnes et singulos conversarios, sive transsubstantiationes, quæ in Ecclesia fiunt, illa etiam cogitat de membris et singulis sacrificiis, et a se ipsis, et hoc offert; alique ideo est immediatus offerens in ratione præcipua sacerdotis, oblatione formali, actuali et elicita. Cf. Suarez, disp. LXXVIII, sect. 1, n. 6. « Cette réponse, déclare le P. de la Taille, s'impose à ceux des théologiens qui considèrent comme nécessaire que le Christ revête à l'autel une condition nouvelle de victime. Mais, si nous concevons qu'un nouveau sacrifice est offert à la messe, parce qu'à l'égard de l'éternelle victime nous avons des offrants nouveaux, prenant part à l'oblation sacerdotale autrefois accomplie par le Christ, il faudra dire que le Christ offre présentement le sacrifice, dans la mesure où son oblation à moi prêtre procède virtuellement de lui. Elle en procède, en vérité, en tant que son oblation, immuable pour l'éternité, domine toutes les nôtres en se les incorporant, et leur communique la force de produire devant Dieu le corps et le sang du Christ comme notre propre hostie. Le Christ ne fait qu'un avec l'Église, dont il est la tête. Or, cette tête communique à son corps la vertu qu'elle a manifestée, lorsque, dans la cène, le Christ s'est livré à Dieu jusqu'à la mort pour la vie du monde. C'est pourquoi nous offrons le corps du Christ mort et remonté dans la gloire de Dieu. Donc, notre pouvoir sacerdotal a pour cause le pouvoir sacerdotal principal du Christ..., et notre action sacerdotale dépend également de l'exercice du pouvoir sacerdotal du Christ, exercice qui s'est produit une fois. L'oblation du Christ est cause principale et universelle en son ordre; notre oblation est cause subordonnée et particulière. Le Christ offre par notre offrande, sans pour cela faire en sa propre personne une nouvelle offrande. *Toute la nouveauté du sacrifice de la messe est du côté de l'Église*, bien que toute la vertu de l'offrir vienne du Christ ». El. xxiii, p. 295-296; cf. p. 299. Le Christ n'a donc jamais fait qu'une seule oblation, celle de la cène; au ciel il ne fait pas de nouvelle offrande, il est en état d'offrande acceptée. A nos messes, il ne réitère pas son oblation du cénacle : c'est nous qui réitérons nos oblations faites comme des répétitions de la sienne, qui est unique, mais que nous faisons nôtre par des actes multipliés, mais accomplis en vertu du pouvoir ministériel communiqué par le Christ lui-même à ses prêtres.

Il reste à déterminer la raison formelle du sacrifice eucharistique en fonction de ces principes. L'auteur s'en explique au début de l'El. xxiv : « Le sacrifice de la messe ne consiste donc pas dans le simple mémorial du sacrifice du Christ, et cependant, en dehors de ce mémorial, la messe n'introduit pas dans le Christ un changement réel qui de non victime le rende victime. Mais le mémorial du sacrifice du Christ devient à la messe un véritable sacrifice pour deux raisons : d'abord dans le sacrement, qui est l'image et la commémoration de la passion, est contenu le Christ lui-même, demeuré depuis sa passion en état de victime, état consommé par la gloire; ensuite l'immolation sacramentelle, par nous renouvelée, renferme et accomplit une véritable oblation, faite par nous, de la victime qu'elle symbolise. Or, est véritablement sacrifice l'oblation véritable et sensible d'une victime vraiment immolée. Donc, notre messe est un sacrifice véritable, bien qu'aucune immolation réelle, c'est-à-dire sanglante, ne s'y rencontre, sinon celle dont les Juifs déicides ont été les auteurs, et dont le Christ, s'offrant en holocauste, fut le sujet. Dans la victime de notre sacrifice aucun changement n'est introduit par nous, si ce n'est un changement tout extrinsèque, consistant en ce que, grâce au signe

sacramentel, ce qui fut la victime offerte par le Christ devient également la victime offerte par nous. Et cette victime devient nôtre, parce que, membres du Christ, nous renouvelons, unis au Christ notre tête, et par un pouvoir reçu de lui-même, le mystère eucharistique par lequel, sous les espèces du pain et du vin est présentée à Dieu la victime même de la passion, le corps et le sang du Christ. » P. 303.

Cette position doctrinale permet au P. de la Taille de rejeter la plupart des opinions avancées par les théologiens antérieurs. Tout d'abord, il élimine l'opinion qui place la vérité du sacrifice, non dans l'oblation, mais dans la communion, soit des fidèles, soit même du prêtre. Ensuite, touchant la propriété de la victime offerte, il rejette, comme péchant par excès, les opinions qui, comme celles de De Lugo, Franzelin, Th. Raynaud, supposent le Christ amené à un état d'amointrissement et de diminution dans le sacrifice eucharistique; comme péchant par défaut, celles qui ramènent toute l'immolation de la victime au sacrifice de la messe à une immolation purement mystique; comme péchant des deux manières, l'opinion de l'immolation virtuelle.

Si l'on compare la messe et la cène, dans l'opinion du P. de la Taille, on est obligé d'y marquer des ressemblances et des différences : « L'oblation eucharistique est un acte, non du Christ, mais de l'Église. Elle s'accorde néanmoins avec l'oblation que le Christ a faite de lui-même une seule fois, à la cène. C'est lui qui a donné à l'Église le pouvoir et l'ordre de l'offrir; il demeure la cause principale et universelle de l'action sacrificale, au fond, l'unique prêtre. Le prêtre, ministre de l'Église, agit comme cause particulière et subordonnée; il offre en vertu de cette unique oblation qui a été faite une fois pour toutes par le Christ. Avec cette différence que le Christ s'est offert pour subir la mort, et que nous l'offrons comme mis à mort autrefois. Avec cette différence encore qu'il s'est offert en préfigurant son immolation future, tandis que nous l'offrons en commémorant sensiblement son immolation passée. De part et d'autre, l'immolation est purement représentative; l'oblation, au contraire, absolument réelle et présente : à la cène, oblation par le Christ; à la messe, oblation par l'Église. En conséquence, si chaque messe forme un sacrifice propre et distinct, parce qu'il s'y fait une oblation nouvelle et distincte du Christ, nos sacrifices ne s'ajoutent pas au sacrifice du Christ, pour faire nombre avec lui, comme s'ils étaient du même genre : ils lui sont simplement analogues, le sacrifice du Christ étant le principal, et les nôtres subordonnés. D'où il suit encore que nos sacrifices n'ajoutent rien à celui du Christ, ni ne l'accroissent en aucune façon; ils participent seulement de sa plénitude, mais d'une manière finie, déficiente; si bien que, même multipliés autant qu'on voudra, ils ne sauraient l'égaliser jamais ni atteindre sa mesure. » Lepin, *op. cit.*, p. 674 (résumant le P. de la Taille, *el. xvii*, p. 195; *el.*, *xxiii*, p. 303.)

On le voit, la synthèse proposée par le P. de la Taille est extrêmement forte et une, dépassant de loin tout ce qui a paru depuis longtemps : elle sauvegarde complètement l'unité du sacrifice du Christ; elle suppose, comme condition du sacrifice eucharistique, l'immolation mystique à l'autel, bien qu'il n'y ait, pour constituer essentiellement le sacrifice que l'immolation réelle, c'est-à-dire sanglante du Christ au Calvaire. C'est une thèse originale, dont nous trouvons des traits épars chez Plowden, Lepin, Pesch, Macdonald, Lépiciér et Paquet; mais ces traits sont réunis en un tout, dont l'idée centrale est la double nécessité, d'une part de l'immolation réelle, d'autre part, de l'oblation rituelle.

2. *Quelques remarques.* — Le système du P. de la Taille déborde la question précise de l'essence du sacrifice de la messe, et cependant son unité ne permet d'en négliger aucun aspect. Toutefois, afin de maintenir en sa cohésion notre discussion ultérieure, nous ouvrirons ici une sorte de parenthèse, où seront formulées quelques remarques préjudicielles relatives aux points qui, dans la synthèse du distingué théologien, ne touchent pas immédiatement à l'essence du sacrifice eucharistique. — a) *Sur la nécessité de l'immolation dans le sacrifice.* — Il convient d'attirer ici l'attention sur une assertion qui ne semble pas démontrée : la nécessité d'une immolation réelle, destructive de la victime, dans tout sacrifice, au moins propitiatoire. Voir col. 1238. Et même, en prenant à la lettre les assertions de l'auteur, il ne serait pas difficile de montrer que, nonobstant les principes posés tout d'abord par lui au sujet du sacrifice latréutique, voir col. 1237, on rencontre chez le P. de la Taille des assertions qui sembleraient bien indiquer qu'il ne conçoit pas le sacrifice, tout sacrifice quel qu'il soit, sans immolation destructive ou immutative de la victime : « De tout ce qui précède, déclarait-il absolument, il suit que, pour constituer intégralement un sacrifice, il ne suffit pas de l'immolation ou, s'il y a lieu, de la destruction de la chose : il faut encore, de toute nécessité, une certaine oblation de cette chose, changée ou détruite. » *El. i*, p. 11. Et encore : « Le sacrifice se compose essentiellement de deux choses : un acte d'oblation et une immolation. » *Id.*, *ibid.* Il semble bien que cette formule « oblation et immolation » soit trop absolue. Du moins, même en restreignant la nécessité de l'immolation réelle, immutative ou destructive, aux seuls sacrifices propitiatoires, il semble bien encore que ce soit là une base fragile pour étayer toute la structure d'un système sur l'essence du sacrifice eucharistique. On veut démontrer que l'essence de l'acte sacrificiel est l'oblation, et l'on part du principe que toute oblation sacrificielle suppose essentiellement une immolation. M. Lepin, *op. cit.*, p. 678 sq., fait justement observer qu'une telle conception est sujette à critique. Si l'oblation suppose dans le sacrifice une immolation réelle, il faudra que toute oblation, même celle du sacrifice eucharistique, « porte sur une victime qu'on doit immoler, soit sur une victime qu'on immole, soit sur une victime déjà immolée. » *El. i*, p. 11. Cf. *Esquisse du mystère de la Foi*, Paris, 1924, p. 4-5. M. Lepin conteste que ce principe puisse s'appliquer aux sacrifices de l'Ancienne Loi, où « la donation sacrificielle... suppose nécessairement la victime préalablement immolée ». *Op. cit.*, p. 680. Nous nous contenterons de faire observer que ce principe : *victima vel offertur immolanda, vel offertur immolatione, vel offertur immolata*, apporte, dans le présent débat, une solution *a priori* et non démontrée. S'il faut, en effet, s'en tenir à cette formule, la messe sera nécessairement l'oblation de la victime autrefois immolée à la croix, puisque le Christ ne peut plus aujourd'hui être réellement immolé. Mais ce raisonnement suppose comme acquis ce qu'il faudrait démontrer.

b) *Sur la nécessité d'une oblation rituelle lorsque l'immolation est distincte de l'oblation.* — D'après le P. de la Taille, lorsque l'immolation est accomplie par le prêtre, la donation peut être signifiée de toute autre manière que par un acte liturgique réel; elle peut même être censée incluse dans l'immolation ou l'immolation elle-même. Mais, lorsque l'oblation est distincte de l'immolation (c'est le cas du sacrifice sanglant du Calvaire), pourquoi requérir absolument une oblation rituelle, antérieure ou postérieure à l'immolation? Pourquoi déclarer qu'une parole ne suffira pas? On affirme d'une façon absolue un principe a

priori : *Ubi distinguitur (oblatio ab immolatione), oportebit ut in aliqua actione consistat ad dedicationem ac dedicationem seu consecrationem significandum a p. 1.* El. 1, p. 11. Et la seule raison qu'on apporte de cette assertion, est celle-ci : *Cum sit sacrificium in genere donationis, necesse est ut sensibilibiter peragatur aliqua activa doni presentatio seu redditio.* Id., *ibid.* Mais précisément cette raison trouve une application suffisante dans une parole, une attitude, un signe sensible accompli par le prêtre, marquant ainsi son intention d'offrir et de donation. Si l'assertion du P. de la Taille « paraît convenir au plus grand nombre des sacrifices rituels des Juifs et surtout à leurs sacrifices sanglants, affirmée du sacrifice ancien en général, et sans restriction, elle ne laisse pas d'être contestable ». Lepin, *op. cit.*, p. 681. Nous ajouterons : affirmée du sacrifice du Calvaire, elle oblige l'auteur à adopter un sentiment où difficilement un théologien pourra le suivre. En conséquence, une troisième remarque s'impose.

c) *Sur l'oblation rituelle du sacrifice de la croix à la cène.* — Ce point ne touche qu'indirectement la question de l'essence du sacrifice de la messe, mais il lui est cependant intimement uni; car, si la thèse du P. de la Taille était vraie, il faudrait marquer (on l'a fait plus haut, voir col. 1243) des différences profondes entre la cène et la messe, ce que ne saurait admettre la presque unanimité des théologiens. Voir, sur l'identité substantielle de la cène et de la messe, Billot, résumé ici même, col. 1164. Mais, de plus, il est difficile de concevoir que le sacrifice de la croix ne soit sacrifice véritable que par l'oblation rituelle qui en aurait été faite à la cène, dans la consécration du pain et du vin au corps et au sang du Sauveur. On lira la solide réfutation de la position adoptée par le P. de la Taille dans Lepin, *op. cit.*, p. 689-697. Sans doute, le P. de la Taille concède qu'*a priori* et *de jure*, le Christ pouvait choisir, pour rendre sensible son oblation, *sexcentos alios ritus*; toutefois, *de facto*, il a choisi le rite de la cène. Néanmoins, cela laisse supposer que, *de facto*, la passion n'eût pas été un sacrifice complet sans la cène. Et, sans reprendre ici la discussion au point de vue scripturaire et traditionnel, il suffira de constater que « ce n'est pas vers cette conclusion que nous acheminions la lecture du concile de Trente, sess. xxii, c. 1, Denzinger-Bannwart, n. 938, lequel suppose un sacrifice fait sur la croix, représenté à la cène et à la messe : *Uti Ecclesie... relinqueret sacrificium quo cruentum illud semel in cruce peragendum representaretur... obtulit... ac Apostolis... tradidit, et eisdem... ut offerrent præcepit*, lequel s'exprime comme s'il distinguait deux oblations, l'une faite sur la croix, l'autre faite à la cène : *Etsi semel seipsum in ara crucis... Deo Patri oblaturus erat... tamen... in cæna novissima..., corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit.* L'auteur ne semble pas avoir assez tenu compte de ces textes du c. 1, quand, en s'appuyant sur le c. 11, il s'efforce d'en tirer un argument qu'il qualifie lui-même de simplement probable. Des réflexions analogues doivent être faites à propos des textes de saint Thomas dont le P. de la Taille invoque l'autorité en sa faveur. Le Docteur angélique pose formellement la question qui nous intéresse, *Sum. theol.*, III, q. xlviii, a. 3 : *Utrum passio Christi operata sit per modum sacrificii?* Il répond affirmativement, et donne ses explications et ses preuves, mais sans nulle allusion à la cène, ni *in corpore articuli*, ni dans *ad tertium*, où l'occasion s'en offrait. Tout comme les théologiens récents, il en appelle à la liberté du Christ dans l'acceptation de sa mort, liberté prédite par les prophètes, et ne semble pas requérir une oblation qui soit un rite sensible formellement distinct des dou-

leurs de la passion. Cf. III^e, q. xxii, a. 2, ad 1^{um}. Or, le P. de la Taille, el. iii, p. 45-46; v, p. 74, cite quelques textes de saint Thomas et, sans tenir compte de ceux que nous venons de rappeler, en tire des conclusions favorables à sa propre thèse, par des raisonnements qui ont leur valeur, mais qui restent étrangers à la pensée de saint Thomas... » *Ami du Clergé*, 1923 p. 70-71. Il n'est point difficile d'ailleurs de trouver dans le récit de la passion, dans les paroles et dans les gestes du Sauveur, des signes non équivoques de son oblation, même en ne tenant pas compte des paroles consécratoires prononcées à la cène. Voir Barrois, *Le sacrifice du Christ au Calvaire*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1925, p. 158-159.

Les autres remarques qui pourraient être faites sur la thèse du P. de la Taille concernant directement la question du sacrifice de la messe, doivent être renvoyées à la discussion générale.

V. CRITIQUE DES SYSTÈMES ET ESSAI DE SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE. — C. LA MESSÉ ET LE SACRIFICE. — On a pu constater, par l'exposé des systèmes théologiques, combien peu consistantes, en regard du dogme, se trouvent les définitions proposées du sacrifice en général par les théologiens. Poser d'abord une définition du sacrifice, pour en montrer ensuite la vérification dans le sacrifice de la messe, c'est vouloir éclairer le certain par l'incertain. C'est précisément parce que la plupart des théologiens ont voulu trouver dans la définition du sacrifice la justification de leurs systèmes qu'ils se sont divisés en opinions contraires. L'Eglise, d'ailleurs, ne s'est jamais souciée de nous donner une définition authentique du sacrifice; et donc, même si sur ce point on pouvait espérer trouver par des moyens humains la vérité, cette vérité ne saurait encore être proposée comme règle de notre croyance.

À notre avis, il faut donc laisser de côté la définition du sacrifice en général. Nous savons, par la foi, que la messe est un sacrifice véritable et proprement dit. Elle doit donc vérifier la définition du sacrifice en général, quelle que doive être d'ailleurs cette définition. Mais, puisque les diverses définitions essayées ne sont pas satisfaisantes, nous ne nous en occuperons pas ici. L'Eglise n'a pas d'enseignement sur le sacrifice, mais elle a un enseignement explicite sur le sacrifice de Jésus-Christ au Calvaire et à l'autel. C'est de cet enseignement explicite qu'il faut partir, pour tirer des conclusions certaines ou très probables. Nous ajouterons même que les témoignages de l'Écriture et de la Tradition ne peuvent être invoqués ici que subsidiairement; ni l'Écriture, ni les Pères n'ont entendu formuler un système théologique sur l'essence du sacrifice sanglant de la croix ou du sacrifice non sanglant de l'autel. Les interprétations qu'on pourrait apporter de la doctrine qu'ils nous proposent seront toujours et forcément des interprétations, où un élément préjudiciel entrera pour une part plus ou moins considérable.

C'est donc à la seule règle de la foi qu'il faut recourir pour trouver les principes sur lesquels nos déductions ont le droit de s'appuyer. Cette règle de foi a été formulée au concile de Trente. Sans doute, elle ne contient aucune assertion qui directement nous permette de proposer une solution définitive; elle nous donne cependant des points de repère suffisants et pour éliminer les opinions irrecevables, et pour discerner les éléments d'une solution très probable.

Nous n'avons pas à reproduire ici intégralement les textes conciliaires. Ces textes sont ceux de la session xxii, c. 1 et 11; can. 1, 2 et 3. Voir ci-dessus col. 1128-1137. Mais il faut y joindre le c. 11 de la session xiii, lequel, bien que ne se rapportant pas direc-

tement au sacrifice, enseigne cependant la doctrine catholique de la séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ.

Ce principe fondamental une fois posé, la marche à suivre dans notre critique est celle-là même que nous avons indiquée au début de cet article, et qui est consacrée par l'ensemble des théologiens. On établira tout d'abord que l'essence du sacrifice réside dans la consécration. On expliquera ensuite comment la consécration constitue l'action sacrificielle de l'eucharistie. Enfin, dans les limites d'une sage liberté en faveur des systèmes conciliables avec la doctrine catholique, on s'efforcera, dans une brève synthèse théologique, de déterminer les éléments du sacrifice eucharistique et de donner, de ce sacrifice, une définition acceptable.

II. L'ESSENCE DU SACRIFICE EUCHARISTIQUE RÉSIDE DANS LA SEULE CONSÉCRATION DES DEUX ESPÈCES. — Cette affirmation comporte trois précisions, dont la première seule se présente à notre adhésion comme une vérité théologiquement certaine; les deux autres appartenant au domaine des opinions. On affirme donc, et d'une façon non exclusive, 1° que l'essence de la messe est dans la consécration; 2° que l'essence de la messe est dans la seule consécration, à l'exclusion de toute autre partie de la messe; 3° que l'essence de la messe requiert la consécration des deux espèces : pain et vin.

1° *L'essence de la messe est dans la consécration.* — Sous sa forme positive, et non exclusive, cette assertion doit être notée comme théologiquement certaine.

Elle possède, en effet, comme garantie l'unanimité morale des théologiens catholiques; et sa vérité découle de l'exposé de toute la doctrine traditionnelle sur le sacrifice de la messe au point que certains auteurs en jugent inutile la démonstration : M. de la Taille, *op. cit.*, El. xxxiv, p. 435.

Cette démonstration est cependant possible; les grands théologiens n'ont pas manqué de l'établir, se référant à saint Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. lxxxviii, a. 3, ad 2^{um}; q. lxxx, a. 12, ad 1^{um}; q. lxxxii, a. 10; id., *ibid.*, ad 1^{um}, et surtout q. lxxxiii, a. 1. Suarez note que, malgré les efforts de nombreux auteurs en faveur d'une démonstration rationnelle, on ne peut avoir, sans le secours de la révélation, une réponse absolument certaine à ce sujet. Ajoutons que les divers arguments de raison théologique devront, pour être mis en valeur, être réunis en une synthèse que nous proposerons en dernier lieu.

1. *Les arguments : leur aspect analytique.* —

a) *L'Écriture.* — Dans les récits de l'institution, deux faits sont nettement relatés : la consécration par le Sauveur du pain et du vin; la distribution du corps et du sang aux apôtres. Et toute la tradition affirme que le sacrifice de la cène, qui prélude à l'eucharistie, fut constitué par ces deux actes du Christ. Or, la distribution du corps et du sang aux apôtres ne peut appartenir seule à l'essence du sacrifice. Donc, au témoignage de l'Écriture, il reste que la consécration est un élément essentiel. De plus, il serait surprenant que l'Écriture n'ait relaté qu'un rite accessoire et non essentiel au sacrifice. Suarez, disp. LXXV, sect. iv, n. 2.

b) *La Tradition.* — Cet argument est plutôt indiqué que développé. Suarez, id., n. 3, déclare que les Pères, parlant du sacrifice eucharistique, emploient indifféremment les termes de *consécration*, d'*immolation*, d'*oblation*. Cf. De Lugo, disp. XIX, sect. v, n. 67; Bellarmin, *De eucharistia*, l. V, n. xxviii, *fine*.

c) *La raison théologique.* — De ce chef, les théologiens postérieurs au concile de Trente apportent trois arguments principaux.

a. — Il est de l'essence du sacrifice d'être une *oblation* faite à Dieu. Or, dans l'eucharistie, l'oblation sacrificielle réside dans la consécration. La consécration du pain et du vin, en effet, présente à Dieu l'adorable victime de l'autel, et cela d'une manière plus parfaite que tout autre rite de la messe. Salmanticenses, *De eucharistia*, disp. XIII, dub. II, n. 25. Les théologiens répètent à l'envi que l'oblation est contenue dans la consécration, et que l'oblation verbale, postérieure à la consécration (*Unde et memores*) n'est pas, en soi, nécessaire, quoi qu'en aient dit de rares auteurs (v. gr., Scot, Henriquez, Azor, Bonacina, Bassæus, et d'autres, cités par de la Taille, El. xxxiv, p. 437, note 3). A plus forte raison eussent-ils rejeté la singulière opinion du P. Grivet : « la messe commence à l'autel après l'élévation; » voir col. 1228. Ils trouvent confirmation de cet argument dans les expressions du concile de Trente, lequel explique la consécration par l'oblation et l'oblation par la consécration. Cf. sess. xxii, c. II; sess. xxiii, c. I, can. 1. Salmanticenses, id., n. 26.

b. — Sous la loi de grâce, le sacerdoce comporte essentiellement le pouvoir de consacrer. Mais l'acte principal répondant au sacerdoce est le sacrifice. Si donc le prêtre est constitué prêtre essentiellement par le pouvoir de consacrer, il faut de toute nécessité que le sacrifice comporte essentiellement la consécration. La même relation qui existe entre le sacerdoce et le pouvoir de consacrer existe entre le sacrifice et la consécration. Ici encore, les théologiens s'appuient sur le concile de Trente, sess. xxiii, c. 1 : *Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege existant. Cum igitur in Novo Testamento sanctum eucharistiæ sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit, fateri etiam oportet in ea novum esse, visibile et externum sacerdotium. Et canon 1 : Si quis dixerit non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, a. s. Denz.-Bannw., n. 957, 961.*

Suarez montre le lien intime qui unit ces deux arguments. Disp. LXXV, sect. iv, n. 2. Il ne suffit pas, dit-il en substance, de montrer que le pouvoir sacerdotal est un pouvoir de consacrer; il faut également ajouter que, dans le sacrifice eucharistique, la consécration comporte l'oblation essentielle au rite sacrificiel. Et Suarez démontre que telle est la vérité, non seulement parce que la Tradition tout entière l'a ainsi compris, mais encore parce que la nature même du sacerdoce exige que le pouvoir de consacrer soit aussi et conjointement le pouvoir d'offrir. Autrement le sacrifice pourrait être conçu comme divisible en deux éléments. Un prêtre pourrait consacrer; un autre pourrait offrir à Dieu la victime consacrée. Dans quel acte serait le sacrifice? Sans doute, ajoute Suarez, n. 3, on pourrait théoriquement concevoir une séparation effective des deux pouvoirs; mais leur union inséparable dans le sacerdoce chrétien est un *signe très probable* que les deux pouvoirs sont en réalité une seule et même chose.

c. — La messe est une représentation et un mémorial du sacrifice du Calvaire : dogme défini au concile de Trente, sess. xxii, c. 1. Donc, la partie de la messe où le sacrifice de la croix sera le plus parfaitement représenté et commémoré, ne peut pas ne pas appartenir à l'essence du sacrifice eucharistique. Or, c'est à la consécration que se trouvent le plus parfaitement réalisées et la représentation et la commémoration de la croix, par la séparation sacramentelle du corps et du sang, laquelle n'est pas une séparation purement métaphorique ou figurative, mais une séparation mystérieuse qu'explique la force des paroles consé-

cratoires, *vi verborum*. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 26; Gonet, *loc. cit.*, n. 47.

d. — A ces trois arguments principaux, il faut en ajouter un quatrième tiré de la *notion de sacrifice*, et qui se diversifie selon les tendances des auteurs. Nous avons constaté que beaucoup de théologiens considèrent la notion d'immolation effective comme essentielle au concept du sacrifice. De cette notion, ils déduisent que la consécration du pain et du vin est essentielle au sacrifice eucharistique. Ainsi Gonet, *loc. cit.*, n. 46, déclare que « cette action appartient à l'essence du sacrifice, qui cause l'immolation de la chose offerte. Cette majeure, dit-il, est certaine, et *patet ex definitione sacrificii*. Or, l'action consécrationnaire qui sépare virtuellement le corps du sang à la messe, *vi verborum*, est, de soi, destructive du Christ; elle réalise dans le Christ une véritable immolation mystérieuse; donc... » De Lugo, *loc. cit.*, n. 67, reprend le même argument, mais en l'appliquant à la théorie du *status declivior*. La consécration appartient à l'essence du sacrifice parce que, « sans détruire substantiellement le Christ, elle lui confère un état d'amoindrissement tel, que le corps et le sang du Sauveur sont pour ainsi dire dépouillés de toute fonction humaine, et rendus aptes à d'autres usages, transformés qu'ils sont en nourriture et breuvage. » Même raisonnement chez Bellarmin, l. V, c. xxvii, lequel trouve insuffisante l'explication de l'immolation virtuelle.

Ainsi présenté, cet argument mériterait davantage l'épithète d'argument de *tendance* plutôt que de *raison* théologique; il cadre, en effet, avec certaines opinions mais non avec la doctrine générale que tous sont obligés de recevoir. Il serait possible cependant de lui donner une valeur réelle et universelle, si, au lieu de parler de destruction, d'immolation, d'amoindrissement, on se contentait simplement d'établir que, par la consécration, et par la consécration principalement, Jésus-Christ est placé sur l'autel *en l'état de victime*. Et par là, nous retrouvons, concrétisé sur la victime eucharistique, l'argument plus général tiré du caractère représentatif et commémoratif de la messe par rapport à l'immolation du Calvaire.

2. *Synthèse des arguments : Jésus, victime et prêtre principal à la messe, s'offre lui-même à Dieu dans la consécration.* — Si l'on considère attentivement ces divers arguments, on verra qu'ils peuvent être fusionnés en une considération supérieure qui les domine tous et les commande : *Jésus, prêtre et victime à l'autel comme sur la croix*. Les défenseurs du système sacrifice-oblation, mieux que d'autres peut-être, ont mis en relief cette vérité traditionnelle, que le concile de Trente a consacrée : « Parce que le même Jésus-Christ, qui s'est offert une fois lui-même sur l'autel de la croix avec effusion de sang, est contenu et immolé sans effusion de sang dans le sacrifice divin qui s'accomplit à la messe, le saint concile dit et déclare que ce sacrifice est essentiellement propitiatoire... *puisque c'est la même et l'unique hostie, et que c'est le même qui s'est offert autrefois sur la croix, qui s'offre encore à présent par le ministère des prêtres*, avec différence seulement dans la manière d'offrir. » Ainsi, la messe est décrite comme étant, avant tout et essentiellement, l'oblation faite de lui-même par Jésus-Christ lui-même, comme autrefois au Calvaire, avec cette double différence que le sacrifice eucharistique se fait d'une manière non sanglante, et qu'il suppose le ministère de prêtres députés par le Christ. Nos grands théologiens, partisans de l'immolation et de l'immolation dans le sacrifice, n'ont pas manqué, eux aussi, de mettre en relief cette part prépondérante prise par le Christ dans l'oblation du sacrifice de l'autel.

Suarez, par exemple, commence sa disp. LXXV, *De essentia sacrificii eucharistici*, par cette première

question : *Utrum totus Christus sit res oblata in missæ sacrificio*? En affirmant que le Christ est bien l'objet premier et principal de l'oblation dans le sacrifice eucharistique, il déclare cette conclusion certaine et admette par tous les théologiens catholiques. Mais, victime à l'autel comme au Calvaire, le Christ y est aussi et avant tout prêtre et offrand principal. Disp. LXXVII, sect. 1. Cette thèse de l'oblation eucharistique faite par le Christ lui-même à la messe est une thèse catholique, que nous retrouvons chez tous les grands auteurs. Ainsi, les Salmanticenses : « Que Notre-Seigneur Jésus-Christ soit le prêtre principal, offrant à Dieu le sacrifice de la messe, c'est là une doctrine enseignée par l'unanimité des théologiens et à juste titre, car elle est ouvertement proposée par les Pères et par les conciles (l'auteur cite Trente, sess. xxii, c. 1. Denz.-Bannw., n. 938; le IV^e concile du Latran, can. *Firmiter*, id., n. 430), et par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXIII, a. 1, ad 3^{um}. Même assertion chez Vasquez, disp. CCXXV, c. 1; De Lugo, disp. XIX, sect. vii, n. 91; Gonet, disp. XI, a. 3, n. 68; Billuart, dissert. viii, a. 2; et, pour passer aux auteurs plus récents et contemporains, Franzelin, *De sacrificio*, th. xvi, § 3; Billot, *De sacramentis*, t. 1, *De sacrificio missæ*, § 3; de la Taille, *Mysterium fidei*, el. xxiii, p. 295; Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 714 et 749. Ce principe de l'oblation faite à l'autel par le Christ prêtre principal une fois posé, extrêmement simple devient l'argumentation, qui démontre que la consécration appartient à l'essence du sacrifice eucharistique. Voici comment Suarez la formule : « Le principal offrant en ce sacrifice est le Christ; donc, cette action appartiendra principalement à l'essence du sacrifice qui sera accomplie au nom du Christ. Or, cette action est la consécration. Le premier antécédent sera longuement prouvé ailleurs. La première conséquence paraît par elle-même évidente, car le Christ ne peut être principal offrant qu'autant que l'action sacrificielle est accomplie en son nom et par quelqu'un qui représente sa personne même. Le second antécédent, outre qu'il représente l'enseignement commun, est suffisamment démontré par les paroles mêmes de la consécration, qui sont proférées au nom même de Jésus-Christ par le prêtre se substituant à la personne du Sauveur...; tous les autres rites peuvent être accomplis par le prêtre agissant en son nom propre ou au nom de l'Eglise... » Disp. LXXV, sect. iv, n. 4. L'argument serait plus complet et plus décisif encore si l'on y faisait entrer non seulement l'oblation active du prêtre, mais encore l'oblation passive de la victime. Il synthétiserait alors les arguments de raison théologique exposés tout à l'heure et on le pourrait formuler brièvement ainsi : *Le rite par lequel Jésus-Christ, prêtre principal, exerce son sacerdoce par le ministère du prêtre visible, son délégué, en s'offrant comme victime à Dieu, est certainement le rite essentiel du sacrifice eucharistique, puisqu'il reproduit l'oblation du Calvaire. Or, ce rite est la consécration du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Donc, l'essence de la messe est dans la consécration.*

L'argument, du moins en ce qui concerne l'oblation active du Christ prêtre principal, prend une force toute particulière chez le plus grand nombre des théologiens scolastiques. Tandis, en effet, que quelques rares auteurs expliquent que le Christ est prêtre principal à la messe, uniquement parce qu'il a institué lui-même le sacrifice eucharistique et donné aux siens le pouvoir et l'ordre de l'offrir après lui, le plus grand nombre des théologiens entendent que le Christ, à l'autel, offre lui-même et personnellement le sacrifice. Parmi les partisans de la première interprétation, on doit citer, postérieurement, au concile de Trente, et marchant sur les traces de Scot, Vasquez, Gaspard

Hurtado, Fagundez et, de nos jours, le P. de la Taille, voir col. 1241. La seconde interprétation, plus stricte, et qui a les faveurs du grand nombre, s'appuie sur l'autorité de saint Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. LXXVIII, a. 1 et 1^{er}; q. LXXXII, a. 1, 5 et 7, ad 3^{um}; q. LXXXIII, a. 1, ad 3^{um}, et du concile de Trente, voir ci-dessus. « Le Christ, dit Suarez, est principal offrandant dans ce sacrifice, non seulement d'une façon accidentelle et éloignée, mais encore parce qu'il offre *actuellement*, quoique par le ministère du prêtre, le sacrifice. » Pour expliquer la part prise par le Christ dans l'oblation de la messe, il ne suffit pas d'invoquer le fait de l'institution et la volonté du Christ exprimée à ses apôtres. Il ne suffit même pas d'expliquer que toute la vertu et l'efficacité de la messe sont fondées sur les mérites de Jésus-Christ. La vraie raison, explicative de la part prise personnellement par le Christ, dans l'oblation de la messe, c'est que l'humanité du Sauveur concourt physiquement à l'acte de la consécration, c'est-à-dire de la transsubstantiation, en tant qu'instrument uni à la divinité. » Disp. LXXVII, sect. 1, n. 4-6. Cette explication paraît péremptoire. L'activité instrumentale de l'humanité du Christ — que nul ne peut songer à nier — par rapport à la transsubstantiation, explique merveilleusement comment le Christ peut, à chaque messe, renouveler son offrande sans qu'il soit cependant nécessaire de multiplier les *actes d'oblation*. Le Christ renouvelle son oblation parce qu'il se rend présent, de cette présence qui constitue, par la transsubstantiation du pain et du vin séparément consacrés, l'immolation mystique. Voir l'objection à cette thèse, formulée par F. de Lanversin, *Esquisse d'une synthèse du sacrifice*, dans *Recherches de science religieuse*, 1927, p. 199.

Toutefois, en ce qui concerne l'oblation du sacrifice, une difficulté pourrait être faite à cette conception, conception d'ailleurs conforme à ce que la théologie traditionnelle enseigne sur la causalité de l'humanité du Christ par rapport aux sacrements, voir JÉSUS-CHRIST, t. VII, col. 1320. Dans cette oblation, le Christ est prêtre principal. Or, la part prise par son humanité dans l'œuvre divine de la transsubstantiation, décèle une activité simplement instrumentale, la cause principale demeurant Dieu et Dieu seul. Comment donc encore parler de la part principale prise par Jésus-Christ, comme prêtre, au sacrifice eucharistique? Le cardinal Billot fournit les éléments précis de réponse, *De sacramentis*, t. I, th. LIV, § 1, obj. 4 : « L'action sacrificielle, dit-il, doit nécessairement dépendre du prêtre comme de sa cause principale, mais, *formellement* en tant qu'action sacrificielle, c'est-à-dire en tant qu'elle atteste publiquement nos sentiments de respect intérieur et qu'elle honore Dieu. Mais cela n'est plus vrai, si on la considère *matériellement*, en tant qu'elle est une destruction ou réelle ou mystique de la victime. Ainsi s'explique le sacrifice de la croix; ainsi s'expliquent les sacrifices anciens, dans lesquels la destruction matérielle de la victime était le plus souvent le fait d'individus non revêtus du sacerdoce. Au prêtre seul appartient le rôle de consacrer la victime au culte divin et de lui imposer dans ce but la forme de l'oblation latreutique. De même, à la messe, rien n'empêche que l'action qui opère la transsubstantiation soit matériellement accomplie par Dieu seul, comme agent principal. Mais formellement considérée, comme témoignage public de l'adoration des hommes, elle est accomplie par le prêtre, agissant non plus simplement comme cause instrumentale, mais en son nom propre, pour adorer, honorer, révéler Dieu. » Cf. Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 475. Solution qui nous permet de montrer, en harmonisant entre eux les divers aspects de la même vérité, comment l'oblation permanente du Christ se

concilie avec son oblation actuelle, incluse dans chaque messe. A chaque messe, en effet, la transsubstantiation est produite effectivement : par Dieu, comme cause principale, par l'humanité du Christ, comme cause instrumentale immédiatement unie à la divinité, par le ministre, comme cause instrumentale séparée, mais subordonnée au Christ. Mais à chaque messe aussi, et parallèlement à cette activité instrumentale, le prêtre souverain qu'est Jésus-Christ renouvelle, en les continuant simplement, les sentiments qui l'ont animé au Calvaire, et le prêtre visible, s'unissant au Christ, dans une communion de sentiments semblables, offre, au nom de l'Église qu'il représente, avec le corps réel et le sang du Christ, le corps mystique tout entier, confondu avec le Sauveur dans la même immolation mystique. Les Salmanticenses ont bien mis en relief cette dualité d'action du Christ (et de son prêtre visible) dans le sacrifice eucharistique : « De même que le Christ concourt instrumentalement par son humanité à chacune des conversions ou transsubstantiations qui se font dans l'Église, ainsi il pense à chacun de nos sacrifices, les veut, les offre à Dieu, par conséquent, en est, comme prêtre principal, l'offrant immédiat, d'une oblation formelle, actuelle et élicite. » Disp. XIII, dub. III, n. 50. De Lugo accepte substantiellement cette doctrine; mais il la présente d'une manière beaucoup plus vague. Disp. XIX, n. 95.

2^o *L'essence du sacrifice eucharistique est dans la seule consécration, à l'exclusion de toute autre partie de la messe.* — Cette assertion constitue, dans sa teneur générale, une simple opinion plus probable. Toutefois les opinions exclues ne jouissent pas toutes de la même probabilité. Tandis, en effet, que le rite de la communion du prêtre est considéré par d'excellents auteurs comme appartenant à l'essence du sacrifice sans cependant en être le seul élément, les autres rites, bénédiction, fraction, oblation verbale, communion des fidèles, etc... sont exclus de l'essence de la messe par l'unanimité morale des théologiens. Les opinions anciennes et mêmes récentes qui ont pu être émises à ce sujet doivent donc être considérées comme improbables.

1. Il ne saurait être question de faire entrer dans l'essence du sacrifice eucharistique les *ornements, les cérémonies extérieures, les prescriptions liturgiques* ajoutées par l'Église au cours des siècles. Les objections soulevées à ce sujet par quelques-uns des premiers Réformateurs, notamment par Chemnitz, manquent totalement de base. Aucun catholique n'a jamais enseigné cette absurdité, et tous professent que les additions faites par l'Église à l'institution du Christ sont des ornements extrinsèques et accidentels du sacrifice. Conc. de Trente, sess. XXI, c. v, Denz.-Bannw., n. 943; can. 7, id., n. 954.

2. *La distribution de la communion aux fidèles* n'est ni le sacrifice de la messe, ni une des parties essentielles de ce sacrifice. Le concile de Trente, *ibid.*, c. vi et can. 8, Denz.-Bannw., n. 944, 955, se contente de condamner la doctrine qui taxe d'illicéité la célébration des messe privées, sans communion des fidèles. Mais, par là même, il laisse très clairement entendre que la messe privée, même celle où aucune communion n'est distribuée aux fidèles, est toujours un sacrifice véritable et complet. La théorie du sacrifice-banquet est donc à rejeter. L'explication proposée par Mgr Bellord dans *The eccl. Review* souleva immédiatement la réprobation de nombreux théologiens qui la réfutèrent dans le périodique même où elle avait paru. *The ecclesiastical Review*, 1905, t. XXXIII, p. 378 sq.; 457 sq.; 513 sq.; 612 sq.; 1906, t. XXXIV, p. 51 sq.

Mais l'opinion voisine, qui placerait l'essence du sacrifice dans la *seule communion du prêtre*, mérite

une attention plus particulière, bien qu'elle ne puisse revendiquer comme patrons, parmi les grands théologiens, que Dominique Soto, voir col. 1145, et peut-être Ledesma. Et encore, Soto et Ledesma ne représentent qu'imparfaitement cette opinion, puisque, pour eux, la consécration et l'oblation sont essentiellement prérequis à l'acte sacrificiel de la communion.

a) *Faiblesse des arguments de la thèse du sacrifice-communion.* — a. — Les paroles de l'institution semblent indiquer que prendre, manger et boire le corps et le sang constituent le sacrifice : *Prenez, mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang.* — Ces paroles, qui démontrent directement que l'essence de la messe est dans la consécration, voir ci-dessus col. 1247, prouvent aussi que l'immolation mystérieuse du Sauveur à la consécration a un rapport direct à la communion. La participation à la victime est la suite naturelle du sacrifice.

b. — Saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XVII, c.v, n. 5, a écrit : *Ideo id dicit, manducare panem; quod est in novo Testamento sacrificium christianum.* P. L., t. xli, col. 536. — Ces paroles ne signifient pas que l'essence du sacrifice chrétien réside dans la manducation du pain devenu le corps du Christ. Elles signifient que le pain consacré, devenu corps (et le vin, devenu sang), sont le sacrifice auquel les chrétiens participent dans la communion. Saint Augustin oppose les victimes de l'Ancien Testament que Dieu avait données pour nourriture à la maison d'Aaron, au pain eucharistique qui est la victime des chrétiens et que Dieu leur donne pour nourriture spirituelle. S'il fallait tirer une conclusion de ce texte, elle serait défavorable à la thèse qu'on prétend y rattacher. Car, si les anciennes victimes devaient être, en tant que telles, immolées avant d'être données en nourriture à la maison d'Aaron, le corps et le sang du Christ doivent pareillement avoir été déjà immolés à la messe avant de servir d'aliments à l'âme par la communion. [1]

c. — Un texte de saint Grégoire le Grand n'est pas mieux appliqué. *Pro nobis iterum Christus*, dit ce Père, *in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur; ejus quippe ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejusque sanguis in ora fidelium funditur.* Dial., l. IV, c. LVIII, P. L., t. LXXVII, col. 425. — Le saint Docteur propose simplement en ce texte l'une des principales raisons pour lesquelles Jésus-Christ s'immole sur l'autel : « C'est, dit-il, afin que les fidèles participent à sa chair sacrée. » Mais il est si éloigné de croire que c'est dans cette participation à la chair de Jésus-Christ que consiste son immolation non sanglante, qu'il ajoute, dans ce même texte, que le moment où se fait cette immolation est celui de la consécration : *Immolationis hora ad sacerdotis vocem.*

d. — On en appelle encore à saint Thomas, apportant, pour faire comprendre la notion du sacrifice, l'exemple du pain rompu, béni et mangé. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXV, a. 3. — Mais, d'une part, ces exemples du pain, rompu, béni, mangé, ne sont que des exemples apportés pour faire comprendre ce que peut-être l'acte accompli *circa rem oblatam* pour transformer la simple oblation en sacrifice véritable; et, d'autre part, la doctrine de saint Thomas, proposée *ex professo*, est trop nette pour qu'il puisse y avoir le moindre doute.

b) *Impossibilités de la thèse du sacrifice-communion.* — a. — Si le sacrifice à la messe n'était autre que la manducation, Jésus-Christ ne serait en état de victime qu'au moment de la communion du prêtre et des assistants, et il ne serait non plus en cet état de victime qu'au moment de la communion du prêtre et des assistants. Or, la royance catholique sanctionnée par la liturgie suppose que nous adorons Jésus-Christ sur l'autel après la consécration, non seulement

comme présent, mais encore comme *hostie pure, hostie sainte, hostie sans tache.*

b. — Dans ce système, les prêtres n'immoleraient Jésus-Christ que pour eux-mêmes, et non pas pour les fidèles. Et d'autre part, chacun, en communiant deviendrait consécrateur, soit dans la messe, soit hors de la messe, s'il communiait sans y assister, et Jésus-Christ s'offrirait lui-même en sacrifice, par le ministère des uns et des autres. Ce qui est contraire à l'enseignement de la tradition tout entière.

c. — Enfin, la communion pouvant être distribuée par le diacre, on aurait un sacrifice sans l'intervention du prêtre.

3. *L'oblation verbale* qui précède la consécration, à l'offertoire, ne saurait être considérée comme l'essence du sacrifice. Les théologiens qui croyaient ces prières anciennes ont réfuté à l'envi cette thèse. Il nous suffira de remarquer que ces prières et cérémonies sont relativement récentes et n'appartiennent pas à la partie vraiment traditionnelle de la messe. Voir Suarez, disp. LXXV, sect. III, n. 1; cf. Bellarmin, V, c. xxvii, *quarta propositio*; De Lugo, disp. XIX, sect. III, n. 38; Salmanticenses, disp. XIII, dub. II, § 1, n. 21; Gonet, disp. XI, a. 2, n. 30; etc.

4. Il faut encore exclure de l'essence du sacrifice les rites, les prières et cérémonies qui se font à la messe *entre la consécration et la communion*. Et cela pour des raisons soit communes à tous ces rites, soit particulières à chacun d'eux.

a) *Raisons communes.* — Trois principes de valeur assez inégale proposés par Jean de Saint-Thomas, disp. XXXII, n. 35-37, peuvent diriger la discussion : Le premier, c'est que le sacrifice de la messe est offert par le prêtre agissant au nom du Christ. D'où il suit immédiatement que devront être réputées non essentielles toutes les actions faites par le prêtre en son nom personnel ou au nom de l'Eglise. Le deuxième, c'est que la messe est célébrée selon le rite de Melchisédech, qui prit le pain et le vin comme matière de son sacrifice. Aussi faudra-t-il éliminer de l'essence de la messe toutes les actions accomplies sur une seule des deux espèces, par exemple sur le pain. Le troisième et le principal est que l'essence du sacrifice doit se trouver dans le rite qui confère à la célébration eucharistique d'être le mémorial et l'image de la passion. Aussi ne pourra-t-on pas placer l'essence du sacrifice eucharistique, même partiellement, en un rite qui, par l'institution même de Jésus-Christ, ne présente pas une vive image de l'oblation sanglante du Calvaire. Cf. Billot, *op. cit.*, th. LV.

En vertu de ces trois principes, on éliminera facilement tous les rites sans exception qui se rencontrent entre la consécration et la communion, soit parce qu'ils n'ont pas été institués par le Christ, soit parce qu'ils ne sont pas accomplis au nom du Christ; soit parce qu'ils ne concernent qu'une espèce sacramentelle et non l'autre, telle la fraction de l'hostie; soit enfin parce qu'ils ne représentent pas la mort sanglante du Sauveur : tel le mélange des espèces. D'ailleurs, il faut considérer que tous ces rites, d'après le Missel romain, peuvent parfois être omis, sans pour cela qu'il manque rien de substantiel au sacrifice. *Missale romanum. De defectibus in celebratione missarum occurrentibus*, tit. III et IV.

b) *Raisons particulières.* — Les raisons générales nous font éliminer tout rite dont Jésus-Christ ne serait pas l'auteur. Or, déclare judicieusement Jean de Saint-Thomas, comment connaître l'institution du Christ, sinon par le fait de l'emploi qu'en a fait le Christ à la cène, fait attesté par la narration évangélique? Dans cette exclusion se trouvent comprises la plupart des actions accomplies par le célébrant après la consécration : « *L'oblation verbale*, qui suit immédia-

tement; l'élévation de l'hostie et du calice pour les faire adorer au peuple: les *bénédictions* qui se font sur le sacrement et autres rites semblables. » *Loc. cit.*, n. 36. Ne retenant que les rites accomplis par le Christ lui-même à la cène, Jean de Saint-Thomas s'arrête à la bénédiction, à la fraction de l'hostie, et à la communion. La question de la communion faisant l'objet d'un paragraphe spécial, voir ci-dessous, nous nous contenterons de retenir les deux premiers gestes du Sauveur, reproduits par le prêtre à l'autel, *benedixit, fregit*.

a. — La *bénédition* du pain et du vin à la consécration ne constitue pas une partie essentielle du sacrifice. S'il s'agit, en effet, de la bénédiction qui se fait immédiatement avant la consécration du pain et du vin, comment ce rite pourrait-il appartenir au sacrifice, puisque le corps et le sang du Sauveur ne sont pas encore présents sur l'autel? Et si l'on entend par « bénédiction » la consécration elle-même, la difficulté n'existe plus. C'est dans ce dernier sens, d'ailleurs, que saint Thomas expose le récit de saint Paul, *Comment. in I^{am} Cor.*, xi, 24, lect. v.

b. — La *fraction du pain* (laquelle, à la messe, est faite après le *Pater*) ne saurait, quoi qu'en aient pensé Cano et Grégoire de Valencia, voir col. 1145, 1177, constituer un élément essentiel du sacrifice eucharistique. Au point de vue théologique et spéculatif, ce rite s'exerce à l'endroit de la seule espèce du pain; il ne peut donc, d'après la raison exprimée en second lieu, constituer une action vraiment sacrificielle. Liturgiquement, ce rite peut être omis sans que le sacrifice en souffre. *Rubricæ missalis*, § 10, n. 10. De plus, Suarez fait remarquer, et ce peut être juste, que la fraction, à la cène, fut antérieure à la consécration, donc, elle ne pouvait appartenir à l'essence du sacrifice. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 24; Suarez, *loc. cit.* sect. III, n. 3. Mais l'on ne saurait oublier que l'antiquité chrétienne a attaché à ce rite une très grande importance, comme étant l'image de la passion.

5. Reste la seule controverse intéressante : *La communion du prêtre fait-elle partie de l'essence du sacrifice?* Nous ne disons plus, comme tout à l'heure : *constitue-t-elle, à elle seule, l'essence du sacrifice?* Il s'agit de savoir si le sacrifice requiert essentiellement non seulement la consécration, mais encore la communion du célébrant. Et l'on sait que l'opinion affirmative a rencontré de puissants défenseurs dans la théologie catholique : Bellarmin, les Salmanticenses, De Lugo, saint Alphonse de Liguori, etc.

a) *De multiples raisons nous font exclure la communion de l'essence du sacrifice eucharistique* (Opinion à notre avis plus probable). — a. — La communion n'est pas faite au nom du Christ, et le prêtre n'y tient pas la place de la personne même du Sauveur. Bellarmin a senti la difficulté : « Peu importe, dit-il, que la consommation de l'eucharistie ne se fasse pas en la personne du Christ, lequel est cependant le prêtre principal. Car, si le Christ ne se mange pas lui-même et ne consomme pas immédiatement le sacrement, il peut cependant être considéré comme s'il le consommait, puisqu'il se livre pour être consommé. C'est ainsi que, dans le sacrifice de la croix, le Christ s'est vraiment sacrifié, parce qu'il s'est offert à la destruction, bien qu'il ne se soit pas lui-même mis à mort de ses propres mains et qu'il ait laissé agir la main de ses bourreaux. » *De missa*, l. I, c. xxvii. Réponse bien peu convaincante : livrer à autrui un aliment que cet autre doit consommer, ce n'est pas du tout suffisant pour qu'on puisse dire de quelqu'un qu'il consomme cet aliment. D'ailleurs il est inexact de dire que le Christ a offert son sacrifice sur la croix, parce qu'il s'est offert aux bourreaux. Le Christ a fait plus que s'offrir. Il s'est vraiment sacrifié lui-même, faisant acte

de son pouvoir pour permettre qu'on l'immolât.

b. — Mais il faut aller au fondement même de l'opinion contestée : les théologiens qui s'y rallient prétendent que la communion est indispensable à la destruction ou immutation requise pour qu'existe le sacrifice. C'est là, nous l'avons vu, la raison fondamentale apportée par Bellarmin, col. 1176; les Salmanticenses, col. 1178; saint Alphonse de Liguori, col. 1179, De Lugo, col. 1185, etc. Or, ce fondement est des plus fragiles. Il est très vrai que le sacrifice doit exprimer publiquement notre dépendance vis-à-vis de Dieu; mais il n'est pas prouvé que cette signification doive être réalisée au sacrifice de la messe par la destruction ou l'immutation du corps et du sang du Christ. Et puis, de quelle destruction, de quelle immutation pourrait-il être question ici? On verra bientôt que toute la destruction ou l'immutation concevable porte uniquement, d'après les théologiens que nous avons cités, sur l'être *sacramentel* de Jésus-Christ; et nous constaterons aussi que ce point de vue est contestable. De ce chef déjà, le fondement apparaît bien caduc. Mais il y a plus. Il est très certain que, dans le sacrifice, la chose offerte, la victime doit être offerte à Dieu : sans cette oblation, le sacrifice perd sa signification symbolique. Mais si l'oblation est essentielle dans le sacrifice, il la faudrait retrouver dans la communion. « Or, peut-on affirmer qu'une chose est vraiment offerte à Dieu dans l'acte même par lequel cette chose est consommée par l'homme en vue de sa propre utilité? Ce qui est consommé n'est pas, dans l'acte même de sa consommation, offert; et réciproquement. » Billot, *op. cit.*, th. lrv. — Bellarmin, De Lugo, les Salmanticenses tentent de renforcer leur argument par la comparaison de l'holocauste. « L'holocauste réclame essentiellement la consommation de la victime ou de la chose offerte. Donc, le sacrifice eucharistique comporte, comme partie essentielle, la communion. Salmanticenses, n. 30. Mais cette comparaison est plus ingénieuse que solide. La combustion de la victime comportait, certes, un rite bien apte à signifier le sacrifice intérieur de l'homme. Mais où trouver, même initialement, ce rite expressif dans la manducation sacramentelle? De tous temps, en effet, les hommes ont participé au sacrifice par la communion : *Ceux qui mangent des victimes, ne participent-ils pas à l'autel?* dit saint Paul, I Cor., x, 18; jamais cependant cette communion n'a été considérée comme l'essence même de l'oblation; mais, au contraire, l'oblation de la victime une fois faite, on célébrait le banquet sacré en signe de la paix et de l'union qui doit régner entre Dieu et les hommes. Ainsi, à la messe, avant comme après la consécration, les paroles liturgiques expriment l'oblation; mais quand arrivent les prières qui précèdent immédiatement la communion, il n'est plus question d'oblation; la paix seule est annoncée, demandée, donnée, précisément parce que l'homme est admis à la table de Dieu, qu'il est élevé à la participation des choses divines, qu'il est inscrit dans la société de Dieu.

b) *Toutefois, la nature même du sacrifice exige que la communion du célébrant soit annexée à la consécration, de telle manière qu'elle ne puisse jamais, même par dispense de l'Eglise, en être séparée.* Les théologiens expriment ordinairement cette vérité en disant que la communion est partie intégrante de la messe : *Etsi non sit pars constitutiva sacrificii qualis, illud lamen extrinsece complet ac perficit : hinc etiam vocatur pars integritatis sacrificii.* Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 461. La nature même du sacrifice de la messe exige qu'il en soit ainsi, et les théologiens modernes, sur ce point, ne font que reprendre les multiples affirmations de la tradition et développer la raison théologique apportée par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. lxxxii, a. 4 : « L'eucharistie est

un sacrifice. Or, quiconque offre un sacrifice, doit y participer, parce que le sacrifice extérieur est le signe du sacrifice intérieur par lequel on s'offre soi-même à Dieu. Ainsi, en participant au sacrifice, le prêtre montre que le sacrifice intérieur lui appartient. De même... le prêtre doit lui-même prendre ce sacrement avant de le dispenser au peuple ». Ici, la nécessité de la communion en vue de la destruction de la victime ne se pose plus; il s'agit uniquement de la nécessité de la communion en vue de réaliser l'effet du sacrifice qui est d'unir le prêtre, les fidèles à Dieu dans la participation à la victime. Et ce complément nécessaire achève de réaliser parfaitement le symbole exprimé par le sacrifice lui-même. Cette pensée fort juste se retrouve au fond des opinions qui assignent à la communion du prêtre un rôle essentiel dans le sacrifice eucharistique : dégagée de l'idée d'une destination nécessaire au sacrifice, cette conception apparaît pleine de vérité et de profondeur : et c'a été le grand mérite de Viva et de Holtzclau de corriger en ce sens la théorie de Bellarmin. La meilleure formule qu'on puisse donner de cette conception est peut-être celle de Suarez : *Ordo ad assumptionem est de essentia sacrificii eucharistici*. Disp. LXXV, sect. v, n. 16.

Cet ordre de la consécration à la communion est-il de droit ecclésiastique ou de droit divin? Certains auteurs modernes tranchent sans hésiter la question en faveur du droit divin. Cf. Lépicier, *De ss. sacrificio eucharistico*, q. II, a. 4, n. 11. Van Noort est peut-être plus exact en formulant quelques réserves : *Ceteroquin*, dit-il, *non constat, utrum communio celebrantis necessaria sit ex lege divina, an ex lege ecclesiastica cum fundamento juris divini tantum*, n. 461, note 4. Ce dernier auteur s'appuie sur Suarez, *loc. cit.* Ce théologien estime que, dans les documents ecclésiastiques, rien n'autorise à relier la communion à la consécration par un précepte divin formel. Le concile de Trente lui-même se borne à déclarer que « la coutume fut toujours dans l'Eglise que les laïques reçussent la communion des prêtres, et que les prêtres célébrants se communiquassent eux-mêmes », et que « cette coutume doit à bon droit être conservée, comme descendant de la tradition apostolique ». Sess. XIII, c. VIII. Denz.-Bannw., n. 884. Rien, en ce texte, qui déclare de droit divin l'ordre de la consécration à la communion, la tradition apostolique elle-même ne comportant pas nécessairement un droit divin. Le concile entend simplement définir la licéité de la communion du prêtre par lui-même, can. 10, id., n. 892. Certaines indications permettent cependant de conjecturer que le droit divin, contenu dans l'institution positive du Christ, est peut-être ici en jeu. D'abord, jamais l'Eglise ne dispense le prêtre de communier à la messe qu'il célèbre; bien plus, si le célébrant vient à manquer, par maladie soudaine ou par mort, immédiatement après la consécration et avant la communion, un autre prêtre, même sans être à jeun, doit se substituer à lui pour achever le sacrifice et communier. *Rubricæ missalis*, tit. x, n. 3. Mais, même en admettant le droit divin, il ne s'ensuit pas que la communion appartienne à l'essence du sacrifice eucharistique; car elle demeurerait, de droit divin, liée à la consécration uniquement comme complément nécessaire, mais extrinsèque. Suarez, *loc. cit.*

c) Les objections sont facilement solubles. — a. — L'Eglise, dit-on, applique encore le fruit du sacrifice après la consécration, puisqu'elle intercale dans la deuxième partie du canon la mémoire des défunts. Or, si toute l'essence du sacrifice était dans la consécration, il ne serait plus temps de recommander à Dieu les défunts à cet endroit de la messe.

On ne saurait dire que l'Eglise applique après la consécration le fruit du sacrifice. C'est au prêtre, d'ai-

leurs, qu'il appartient de faire cette application. En tant que ministre du Christ, le prêtre applique le fruit produit par le sacrifice *ex opere operato*, et il doit faire cette application, non seulement à l'intention qu'il forme lui-même librement, mais encore à toutes les intentions générales exprimées dans l'ordinaire de la messe. Or, cette application est incluse dans la volonté de faire ce que fait l'Eglise; aussi, cette volonté pré-supposée, la messe est appliquée, à l'instant même de la consécration, à toutes les intentions de l'Eglise, quel que soit le moment liturgique, avant ou après la consécration, où ces intentions sont exprimées. Outre l'application du fruit *ex opere operato*, il faut aussi dans la messe considérer l'impétration du prêtre, priant soit en son nom personnel, soit au nom de l'Eglise; et cette impétration se produit dans toutes les prières publiques et privées qui accompagnent le rite principal. Aussi la rubrique dit-elle expressément : « Le (célébrant) prie quelques instants pour les défunts pour lesquels il entend prier », mais elle ne dit pas : « Il forme son intention pour appliquer le fruit *ex opere operato* de la messe. » Suarez, *loc. cit.*, n. 15; Billot, *op. cit.*, p. 623.

b. — Les prières liturgiques elles-mêmes semblent exclure l'opinion qui tient que l'essence du sacrifice est réalisée dans la seule consécration. D'une part, en effet, « immédiatement, après la consécration... au souvenir de la passion (*unde et memores*) nous rappelant la mort..., et aussi la résurrection et la glorieuse ascension dans le ciel, nous offrons l'hostie, le pain très saint de la vie éternelle et le calice du perpétuel salut. » Grivet, *op. cit.*, p. 39. D'autre part, à la messe des présanctifiés, où n'existe pas la consécration, nous prions Dieu d'avoir pour agréable notre sacrifice. Il faut donc que la communion, tout au moins partiellement, intervienne dans l'essence du sacrifice.

Objection cent fois réfutée, et à la solution de laquelle Bossuet a donné un magnifique commentaire. A la consécration, le sacrifice de Jésus-Christ, l'oblation qu'il fait à Dieu de son corps et de son sang, est accompli. Mais le sacrifice de l'eucharistie n'est pas seulement le sacrifice de Jésus-Christ; il est encore celui de tout son corps mystique s'unissant à lui et s'immolant avec lui. Le sacrifice extérieur de Jésus-eucharistie est l'expression parfaite du sacrifice intérieur par lequel les fidèles doivent témoigner, en union avec la divine victime, leur dépendance et leur amour à l'égard de Dieu. C'est de ce sacrifice intérieur, de ce sacrifice du corps mystique qu'il est question dans les prières liturgiques. Voir le développement de cette pensée, *Explications de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n. 36-37. Ainsi, à la messe des présanctifiés, qui, selon l'avis unanime des auteurs, ne saurait être considérée comme un sacrifice, nous demandons à Dieu d'avoir pour agréable *notre* sacrifice, lequel, même en l'absence du sacrifice extérieur de Jésus eucharistie, ne doit jamais cesser d'exister.

c. — Dans tout sacrifice, la victime doit être d'abord préparée ou amenée, et ensuite immolée. Or, c'est par la consécration qu'à la messe la victime est préparée ou amenée; il faut donc une autre action rituelle pour achever le sacrifice par l'immolation de la victime. — S'il s'agissait de l'immolation sanglante d'une victime mise à mort, l'argument pourrait avoir quelque valeur. L'immolation sanglante, en effet, pré-suppose la présence de la victime. Mais le sacrifice eucharistique, quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'on professe sur son essence, ne possède, avec ces sacrifices sanglants, que des rapports lointains et purement analogiques. Et, à ce sujet, il convient de rappeler que si la transsubstantiation, en tant qu'elle rend présents le corps et le sang du Sauveur, est une action

qui a Dieu seul comme cause principale, la même action, en tant que sacrificielle, c'est-à-dire, en tant que symbole et attestation de notre hommage, de notre soumission et de notre amour vis-à-vis de Dieu, a le prêtre comme cause principale : vérité déjà expliquée plus haut, voir col. 1251. Voir, pour la discussion des arguments, les auteurs favorables à l'opinion ici combattue, notamment les *Salmanicensis*, disp. XIII, dub. II, § 3 et 4; De Lugo, disp. XIX, sect. V et VI.

d) Mais on peut se demander si « l'oblation sacrificielle du Christ se borne à ce moment transitoire de la double consécration. On comprend que les théologiens pour qui l'essence du sacrifice est un acte d'immolation, réelle ou mystique, aient enfermé la durée du sacrifice dans cet instant fugitif... Mais, pour qui se débarrasse de ce préjugé et voit avant tout dans le sacrifice une oblation, il semble bien qu'il puisse et doive être étendu au delà... L'acte d'immolation figurative qu'est la double consécration n'est pas précisément, en tant que tel, l'acte d'oblation ou de donation, constitutif du sacrifice : c'en est plutôt... une sorte de condition. La véritable oblation ou donation sacrificielle est celle que le Christ fait directement de lui-même, sous le signe sensible de cette immolation mystique. Or, il n'y a aucune raison de lier si rigoureusement cette oblation personnelle du Christ à l'acte figuratif de l'immolation, qu'elle ne puisse se continuer, une fois cet acte posé. Sans doute le moment de la double consécration peut être considéré à bon droit comme le moment principal et central du sacrifice, parce que le Christ s'y offre sous l'acte sensible qui représente l'effusion rédemptrice de son sang, et qu'il lui a plu d'attacher l'effet principal du sacrifice à ce moment important, comme le fruit rédempteur a été attaché définitivement à l'instant de la mort. Mais rien n'empêche d'admettre, tout engage au contraire à penser, que le Christ continue de s'offrir en sacrifice après la double consécration et jusqu'à la communion, parce que jusqu'à la communion il s'offre réellement pour nous à son Père, d'une manière solennelle et officielle, sous le signe sensible de son sacrifice rédempteur. Pour être un simple état de victime mystiquement immolée, et non un acte de mystique immolation, ce signe sensible, savoir la permanence visible de la séparation du corps et du sang, n'en suffit pas moins à constituer un vrai sacrifice, parce qu'il conditionne un acte de véritable oblation sacrificielle : l'oblation du Christ, continuée sous le sacrement. » Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 751-752.

Nous répondrons que cette conception procède elle-même de l'idée du sacrifice-oblation, dans lequel l'immolation mystique de la consécration n'intervient qu'à titre de condition préalable. Or, cette idée, si on l'isole de toute autre, ne nous paraît pas suffisamment tenir compte de l'enseignement traditionnel sur l'acte d'immolation mystique par lequel, précisément, Jésus fait à Dieu l'oblation de son propre corps et de son propre sang. Sans doute, en un certain sens, la présence continuée de Jésus sous les espèces séparées continue l'offrande du sacrifice du corps mystique du Sauveur, comme on vient de l'expliquer tout à l'heure, et rien n'empêche, tout engage même le prêtre et les fidèles à unir leurs intentions personnelles à celles de la sainte Victime pendant tout le temps de sa présence sur l'autel. Mais tout l'essentiel du sacrifice du Christ est accompli à la consécration. Si l'état de présence pouvait justifier la permanence du sacrifice, il ne faudrait pas reculer devant une conséquence admise, implicitement, par M. Lepin dans sa thèse de 1879, à savoir que « si, à côté d'hosties réservées dans le ciboire, on gardait, après la communion, du précieux sang dans le calice..., il y aurait représentation

de l'immolation de la Croix; mais cette représentation ne serait plus censée publique, officielle », et c'est là, uniquement, semble-t-il, ce qui empêcherait la présence réelle continuée des deux espèces conservées simultanément, d'être un sacrifice. Ajoutons que la rubrique du Missel prévoit le cas où, la consécration ayant été invalide, le prêtre arrivé à la communion, reprend simplement, pour réaliser le sacrifice inexistant, les formules consécratoires et passe ensuite immédiatement à la communion. La permanence du corps et du sang sous les espèces séparées ne fait donc rien à l'essence du sacrifice : c'est là un élément tout accidentel et même séparable.

3° *Le sacrifice eucharistique requiert la double consécration du pain et du vin.* — On ne saurait affirmer péremptoirement que cette doctrine s'impose à notre adhésion, mais elle est à coup sûr l'opinion de beaucoup la plus probable. Avant tout, il convient de situer la controverse.

Tous les théologiens, sans exception, confessent que la consécration des deux espèces est au moins de précepte divin. Car, le précepte formulé par le Christ après la consécration du pain, cf. Luc., xxii, 19; I Cor., xi, 24, a été renouvelé après la consécration du vin. I Cor., xi, 25. Mais il s'agit ici de préciser si le sacrifice existerait néanmoins, dans le cas où, pour une raison ou une autre, le célébrant ne consacrerait pas les deux espèces. Au cours de notre exposé historique, nous avons rencontré quelques auteurs partisans de la réalité du sacrifice, même avec la consécration d'une seule espèce. Le plus grand nombre professe que la consécration des deux espèces est nécessaire à l'existence du sacrifice, non que la consécration d'une seule espèce à l'exclusion de l'autre soit nécessairement inopérante (la question peut d'ailleurs se poser), mais parce que la consécration sous les deux espèces paraît requise pour que se vérifie le sacrifice tel que Jésus-Christ, l'a institué. En effet :

1. Il est de l'essence du sacrifice eucharistique d'être représentatif de la passion et de la mort du Sauveur, cf. Conc. Trid., sess. xxii, c. 1, Denz.-Bannw., n. 938; mais cette représentation requiert la consécration sous les deux espèces. Autre chose est, en effet, de trouver dans l'eucharistie un signe, un indice de la mort du Christ, autre chose d'y trouver une représentation expresse de la passion. Le signe existe à la rigueur dans chaque espèce consacrée, prise séparément, bien que la consécration du pain au corps du Christ n'implique pas encore nécessairement un corps sacramentellement séparé de l'âme ou du sang. Il faut donc, pour avoir une réelle et expresse représentation de la mort et de la passion du Sauveur que la double consécration vienne manifester sacramentellement la séparation du corps et du sang. Ainsi, et ainsi seulement, est rappelé d'une manière frappante la passion, par laquelle le corps a été immolé dans une effusion de sang qui est allé jusqu'à la mort effective. Il faut donc la double consécration pour donner au sacrifice eucharistique d'être la vive image du sacrifice sanglant du Calvaire.

2. Il faut ensuite considérer que le Christ a institué le sacrifice eucharistique en se servant lui-même de la double consécration. Bien plus, les formules qu'il employa marquent le mystère du sacrifice eucharistique. « Ceci est mon sang, qui est répandu en rémission des péchés. » Effusion réelle sur la croix : à l'autel, effusion mystique, représentative de l'effusion réelle. Et c'est précisément ce sacrifice, avec la double consécration et sa signification mystique, que Jésus a ordonné à ses apôtres et aux prêtres de renouveler : « Faites ceci en mémoire de moi. » Et l'Eglise l'a ainsi compris, considérant, en fait, la double consécration comme nécessaire au sacrifice, et n'accordant jamais

de dispense, quelles que soient les graves raisons qu'on puisse apporter, pour consacrer une espèce sans l'autre. Et la loi de l'Église sur ce point est si grave, que le droit canon interdit *urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque extra missæ celebrationem, consecrare*. Canon 817.

3. Un troisième argument, de moindre valeur à la vérité, est emprunté à la figure de l'eucharistie dans l'Ancien Testament : Melchisédech offrit son sacrifice en utilisant à la fois pain et vin ; la messe, pour être semblable au sacrifice qui en a été le type, doit donc comporter la double consécration du pain et du vin. Suarez, disp. LXXV, sect. vi, n. 7, 8. Cf. disp. XLIII, sect. iv ; De Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XIX, sect. viii, n. 105 ; Vasquez, disp. CCXIII, c. iii, etc.

En exposant la nécessité de la double consécration dans le sacrifice eucharistique, les auteurs font observer que l'ordre pourrait être interverti sans exposer le sacrifice à l'invalidité. Mais consacrer le vin avant le pain serait aller contre la loi de l'Église et l'institution positive du Christ. Qui agirait ainsi commettrait un sacrilège. Suarez, *ibid.*, n. 11.

La conclusion de cette doctrine, c'est, en premier lieu, que la consécration d'une seule espèce n'est qu'un sacrifice ébauché, nullement complet ; que le fruit de la messe n'est appliqué qu'après la deuxième consécration terminée, et qu'enfin, en cas d'invalidité d'une consécration, il faut recommencer, pour assurer la validité du sacrifice, la double consécration. Cf. Missel romain, *De defectibus*, tit. ii et iii.

III. COMMENT LA CONSÉCRATION CONSTITUE L'ACTION SACRIFICIELLE DE LA MESSE. — 1^o Il faut en premier lieu, rejeter l'hypothèse d'un changement réel apporté par la consécration à la matière ou à la victime, changement constituant l'essence du sacrifice eucharistique. — 1. La première opinion formulée en ce sens est celle de Tanner. Cf. col. 1169. La consécration est un sacrifice parce qu'elle détruit la substance du pain et du vin, cette destruction proclamant l'excellence et la majesté divine dont la toute-puissance éclate dans l'une et l'autre consécration. Il est inutile de s'arrêter longuement à la réfutation de cette thèse, rejetée des meilleurs théologiens, Bellarmin, *De missa*, l. I, c. xxvii ; Vasquez, disp. CCXXII, n. 51 ; De Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XIX, sect. iv, n. 61. Voici comment ce dernier auteur apprécie cette singulière opinion : « Il s'en suivrait, dit-il, que notre sacrifice serait inférieur aux sacrifices de l'ancienne Loi : un animal, brebis ou agneau, est plus noble que le pain et le vin. De plus, ce serait introduire la dualité dans un sacrifice qui, au témoignage des Pères, doit être un. Et enfin, à l'encontre encore du témoignage des Pères, le sacrifice de la messe ne serait pas le même sacrifice que celui de la croix : il y aurait prêtre différent et sacrifice différent, etc. »

2. La deuxième opinion, celle de Suarez, apporte une correction à cette première hypothèse. Suarez admet que la substance du pain et du vin est détruite par la consécration, mais en vue de produire le corps et le sang du Christ. Et c'est le Christ, terme de l'action sacrificielle, qui est principalement et avant tout la chose offerte à Dieu. C'est dans cette production, et dans l'oblation qu'elle implique, qu'est constitué le sacrifice eucharistique.

Pour concevoir cette explication, il faut admettre, — et Suarez en convient — que le changement requis par le sacrifice n'affecte pas nécessairement la chose offerte. Et c'est là précisément le point faible de cette opinion. « C'est, dit De Lugo, aller contre le sentiment commun des auteurs. » C'est la même réalité qui est offerte et qui simultanément doit être immolée dans

le sacrifice. Sinon, tout acte productif pourrait être conçu comme un sacrifice : la génération des enfants, la construction d'un temple à Dieu. Ou bien, pour réhabiliter l'explication suarézienne, il faut la dégager, d'après les principes posés par Suarez lui-même, de l'idée du sacrifice-destruction. C'est en ce sens que M. Lepin interprète Suarez : après avoir exposé la doctrine du théologien jésuite, M. Lepin ajoute judicieusement : « Il n'en reste pas moins qu'en rigueur de termes le Christ est seul véritablement l'hostie de notre sacrifice et l'immutation ne l'atteint en aucune manière. Suarez n'en disconvient pas. Aussi en vient-il à discuter la nécessité de l'immutation posée en principe. On le voit, au cours de son argumentation, déclarer assez nettement « qu'une immutation réelle et physique n'est pas nécessaire » ; il peut suffire de « quelque autre action sacrée faite *circa rem oblatam* », et il faut bien traduire ici : autour de la victime ; ou que, si l'immutation réelle doit intervenir dans la *materia ex qua*, elle n'est pas requise dans l'hostie principale et proprement dite qui en résulte. Finalement il observe que la signification morale jugée essentielle au sacrifice, savoir la proclamation de la souveraineté de Dieu, peut être procurée aussi bien par un acte d'effection ou de production, que par un acte d'immutation réelle ou de destruction, surtout quand il s'agit d'une « effection « surnaturelle, qui va à présenter à Dieu l'hostie la « plus capable de lui plaire et de l'honorer ». C'était évidemment en vue de se ménager cette dernière réponse, ajoute M. Lepin, que l'illustre théologien, dans ses explications de la définition du sacrifice, avait glissé l'idée d'effection, que rien ne semblait alors justifier, et qui rappelle le langage de Melchior Cano. Mais, pourquoi avoir maintenu dans la définition de principe l'idée complètement différente d'immolation, sauf à insinuer après coup qu'elle n'est pas absolument nécessaire ? » *Op. cit.*, p. 372-373.

3. Bellarmin accepte l'idée de sacrifice-destruction. Une destruction réelle a lieu à la messe, la destruction de l'hostie par la communion. Ainsi la communion est la consommation du sacrifice.

Cette explication se heurte tout d'abord à la doctrine qu'on a exposée précédemment et déclarée très probable : la consécration seule appartient à l'essence du sacrifice. Mais nous avons vu, d'autre part, que plusieurs disciples de Bellarmin ont corrigé la thèse du maître et l'ont adaptée à la considération de la seule consécration, comme élément essentiel du sacrifice eucharistique. Viva et Holtzclau sont les principaux représentants de cette adaptation. M. Lamiroy a donné une dernière perfection à la thèse de Bellarmin-Viva, voir col. 1181. « Dans la consécration, le Christ revêt un état d'immolation, qui se manifeste en ce que le corps du Sauveur peut être mangé, et son sang peut être bu... La consécration place le Christ sous la forme de victime équivalement immolée, car elle le rend présent sur l'autel et l'y place en un état tel, que son corps devient vraiment nourriture sous l'apparence du pain, comme le corps d'une victime animale immolée, et que son sang devient vraiment breuvage, sous l'espèce du vin, comme s'il était répandu. » L'idée d'un ordre réel à la manducation suffit à justifier ici le concept de sacrifice-destruction.

On doit se demander si cette explication est bien solide. Elle prête à de graves critiques, non seulement sous la forme que lui a donnée Bellarmin, mais même avec l'amendement qu'y introduisent Viva, Holtzclau et Lamiroy. Cette réduction du corps et du sang du Christ à l'état de nourriture et de breuvage ne présente en soi aucun caractère sacrificiel. Elle est ordonnée à l'usage que nous faisons de l'eucharistie pour nous-mêmes, mais ne se rapporte en aucune manière

au culte public dû à Dieu. A l'égard de cette destination du corps et du sang, destination qu'on dit être renfermée dans l'acte de la consécration, peuvent être formulées toutes les critiques que nous avons recueillies plus haut contre la communion elle-même considérée comme élément essentiel du sacrifice.

D'ailleurs, il est inexact que la communion, considérée soit en elle-même, soit comme préparée dans la consécration, réalise la destruction qu'on prétend nécessaire au sacrifice. La destruction n'atteint ici que l'être sacramentel du Christ; elle n'est que la cessation de la présence réelle sous les espèces qui se corrompent; le changement est tout entier du côté des espèces, et n'implique pas plus un sacrifice à la communion, qu'il n'en comporte quand les espèces sont corrompues par une décomposition chimique quelconque en dehors de la messe.

4. L'explication de De Lugo et des théologiens qui l'ont suivi ou même dépassé n'est pas plus acceptable, quoi qu'en ait pensé Franzelin. On sait que cette explication nous présente le Christ réduit, non seulement à la condition de substance alimentaire, mais encore, à cause de cette condition même, à un état inférieur, dans lequel le Sauveur est privé de l'exercice naturel de ses facultés sensibles. Les théologiens imbus des principes cartésiens accentuent encore l'amoindrissement du Christ sous le rapport de la quantité : le *status declivior*, pour eux, se complique d'une réduction *ad punctum*.

A cette explication — qui a satisfait tant de théologiens de marque — on oppose plusieurs raisons qui semblent convaincantes.

a) Tout d'abord, ce *status declivior*, cette réduction *ad punctum*, cette privation de l'exercice des facultés sensibles, tout cela est-il bien dans la réalité des choses? On a le droit d'en douter. « Le Christ, écrit fort justement M. Lepin, *op. cit.*, p. 724, est incontestablement présent sur l'autel dans l'état glorieux qu'il possède au ciel. Il est donc impassible et ne peut subir aucun abaissement ni changement réel. Le fait d'être mis sous les espèces d'aliments grossiers, inertes et corruptibles ne lui ajoute ni ne lui ôte rien. L'humilité, l'immobilité, la corruptibilité sont le propre de ces espèces d'emprunt; elles n'affectent en aucune façon son être personnel. Il n'y a donc aucune modification, à plus forte raison aucune destruction ou diminution du Christ par le fait de la consécration. » Le corps du Christ, dans l'eucharistie, reste vivant, organisé, avec tous ses accidents, notamment sa quantité, et ses facultés et propriétés. Le concile de Trente nous fait une loi expresse de croire que « Notre-Seigneur est tout entier sous l'espèce du pain et sous chaque partie de cette espèce, tout entier sous l'espèce du vin et sous toutes les parties de cette espèce », sess. XIII, c. III et can. 3, Denz.-Bannw., n. 876, 885, et Benoît XIV insère cet article de foi dans la profession imposée aux Orientaux : « Sous chaque espèce et sous chacune des parties de l'une et l'autre espèces, après la séparation, est contenu le Christ tout entier. » Denz.-Bannw., n. 1469. Il ne manque donc au corps de Jésus-Christ rien de ce qui appartient à son intégrité.

Ce n'est pas ici le lieu de dissertar sur le mode de présence du Christ dans le sacrement; qu'il suffise de rappeler la doctrine du concile de Trente : « Il n'y a pas contradiction entre ces deux faits, que Notre-Seigneur continue toujours d'être au ciel, assis à la droite du Père, selon sa manière naturelle, et que néanmoins il nous soit présent en plusieurs autres lieux par sa substance et d'une manière sacramentelle. C'est là un mode d'être que nous pouvons à peine exprimer par des paroles; mais, que cela soit possible à Dieu, la raison éclairée par la foi nous le fait com-

prendre, et nous le devons très fermement croire. » Sess. XIII, c. I, Denz.-Bannw., n. 874. S'il en est ainsi, comment peut-on parler d'amoindrissement, d'état inférieur et surtout de réduction *ad punctum*? Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1432 sq.

De plus, à moins de vouloir établir que le Christ présent dans l'eucharistie n'est pas le Christ vivant et immortel qui règne dans le ciel, il faut reconnaître que le Christ, même voilé sous les espèces eucharistiques, exerce tous les actes de la vie humaine. Il est d'ailleurs parfaitement inutile d'entrer à ce sujet dans les subtiles distinctions, formulées par certains théologiens entre les actes vitaux ne dépendant pas, et les actes vitaux dépendant des puissances organiques. Voir Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 175, sq.

En bref, l'opinion de De Lugo paraît contradictoire, en ce qu'elle prétend que la même humanité du Christ peut être, en un lieu, le ciel, vivante et glorieuse, et simultanément en un autre lieu, l'autel, morte et réduite à l'état inférieur d'une substance inanimée et comestible.

b) Mais ce n'est pas tout. Il manque à cette conception du sacrifice eucharistique de répondre suffisamment à la description qu'en donne le concile de Trente : *quo cruentum illud semel in cruce peragendum representaretur*. Sess. XXII, c. I, Denz.-Bannw., n. 874. Ici, l'argument que nous avons déjà tourné contre Bellarmin et son école retrouve toute sa force contre la conception luginienne du sacrifice. Cette conception en effet n'évite pas le grave inconvénient déjà signalé : la messe alors n'est plus la représentation du sacrifice de la croix. L'immolation du Calvaire a consisté dans la séparation du corps et du sang, non pas dans un anéantissement physique ou moral qui aurait rendu le Christ impropre aux fonctions de la vie humaine. Si le sacrifice eucharistique est une *descende* à cet état inférieur, il est d'un ordre tout singulier, sans rapport nécessaire avec la croix.

c) Autre conclusion défectueuse : dans ce système, la consécration sous les deux espèces ne serait plus nécessaire. Le sacrifice consistant en un amoindrissement du Christ, se trouverait tout aussi bien réalisé sous une seule espèce que sous les deux. Or, cette conclusion ne semble pas acceptable. Enfin, au témoignage même du concile de Trente, la messe a été préfigurée par les sacrifices anciens, sous la loi mosaïque et même sous la loi de nature; elle renferme éminemment, comme leur consommation et leur perfection, tous les biens signifiés par ces anciens sacrifices. Sess. XXII, c. I, Denz.-Bannw., n. 939. Il faut donc, entre la messe et ces sacrifices, trouver une certaine analogie, tout au moins dans la manière d'offrir le sacrifice. Or, on ne saurait concevoir cette analogie dans la privation des fonctions naturelles, et des conditions naturelles de l'existence.

D'ailleurs, d'une façon générale, il convient d'affirmer l'opposition de la conception du sacrifice-destruction, et de la conception que les scolastiques avaient jadis formulée touchant le mystère du sacrifice eucharistique. Ceux-ci admettent une immolation mystique à l'autel, mais le Christ n'y est pas fait victime; il y est offert, victime immolée à la croix. Toute théorie admettant un changement réel apporté à la victime eucharistique est donc en dehors de la tradition théologique antécédente.

2° Il faut maintenir l'existence d'une immolation mystique, appartenant à l'essence du sacrifice. — De ce que la destruction ou l'immolation réelle de la victime ne peut trouver place au sacrifice eucharistique, il ne faut pas conclure que la conception de ce sacrifice se trouve essentiellement et adéquatement vérifiée dans la seule oblation qu'à la messe le Christ et, au nom du Christ et de l'Eglise, les prêtres font du

corps et du sang sacramentellement séparés sous les espèces du pain et du vin. Sans doute, nous offrons à la messe la victime autrefois immolée à la croix et, on le rappellera bientôt expressément, le sacrifice de la messe est essentiellement relatif au sacrifice du Calvaire. Mais il s'agit de savoir si cette oblation de la victime autrefois immolée n'implique pas, en outre et actuellement, une immolation nouvelle de la même victime, immolation non sanglante, mystérieuse et représentative de l'immolation sanglante de la croix. La réponse à cette question précise nous obligera non seulement à la discussion de l'opinion du sacrifice simple oblation, mais encore à une reconstitution positive. Une telle reconstitution, avec les arguments qui l'appuient, ne saurait s'imposer absolument. En une matière obscure où beaucoup d'opinions demeurent libres, on ne peut proposer qu'une simple discussion théologique, laquelle, espérons-le, fournira les éléments d'une synthèse nécessaire entre les deux aspects de la thèse traditionnelle, oblation et immolation mystique, aspects qu'on ne saurait disjoindre l'un de l'autre, et dont l'un ne saurait être accentué et mis en relief au détriment de l'autre. Mais notre réponse elle-même ne sera suffisante qu'autant qu'elle établira : 1° que le concept du sacrifice-oblation, pour être exact et complet, doit impliquer, à l'autel même, une nouvelle immolation du Christ, immolation non sanglante et, par conséquent, distincte de l'immolation sanglante de la croix; 2° que cette immolation, pleine de mystère, possède une réalité objective dont la séparation des espèces sacramentelles n'est que la manifestation sensible; 3° que cette immolation mystique n'est pas seulement la condition de l'oblation faite par le Christ de lui-même à l'autel; mais que, comme l'oblation, elle appartient à l'essence du sacrifice.

1. *Le concept du sacrifice-oblation pour être exact et complet, implique, à l'autel même, une immolation du Christ, immolation non sanglante et par conséquent distincte de l'immolation sanglante de la croix.* — Les partisans du sacrifice-oblation, excluant (à bon droit d'ailleurs) une immolation « réelle », c'est-à-dire destructive, de Jésus-Christ à l'autel, admettent que l'idée d'immolation a été introduite dans le concept théologique du sacrifice de la messe uniquement par analogie lointaine avec les sacrifices de l'Ancienne Loi, dans lesquels « la destruction de la chose offerte, ou tout au moins son changement, tendait à signifier le souverain domaine de Dieu sur les êtres créés ou sa suprême justice à l'égard de l'homme pécheur ». Que cette destruction ou immutation soit apte à posséder une telle signification, nous en demeurons d'accord; et que l'idée d'immolation ait été introduite dans le concept du sacrifice par analogie aux sacrifices anciens, nous n'en disconvenons pas. Mais là n'est pas et ne peut être le véritable fondement dogmatique de l'immolation que l'on affirme être requise pour la vérité du sacrifice eucharistique. Ce fondement dogmatique est ici et ne saurait être que l'enseignement authentique de l'Église. Or, sur l'immolation du Christ, dans le sacrifice eucharistique, le concile de Trente a fait une déclaration expresse, sess. xxii, c. ii : *Le même Jésus-Christ qui s'est offert lui-même sur l'autel de la croix avec effusion de sang, est contenu et immolé sans effusion de sang dans ce divin sacrifice, qui s'accomplit à la messe.* Ce texte, à moins d'en mutiler le sens obvie, est péremptoire, et il convient d'insister sur la distinction apportée par le concile entre l'immolation de la croix et l'immolation de l'autel : La première est sanglante, la seconde est sans effusion de sang, *Incrueute immolatur qui in ara crucis... seipsum cruenta obtulit*; l'immolation sanglante s'est faite une fois pour toutes, *semel*, l'immo-

lation non sanglante, à l'autel, par le ministère des prêtres, se renouvelle chaque jour, *in altari per sacerdotes quotidie immolatur*; l'immolation sanglante est passée, *seipsum cruenta obtulit*, l'immolation non sanglante est actuelle, et se reproduit chaque fois qu'est offert le sacrifice de la messe sous les espèces du pain et du vin, *incruente immolatur... seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum*.

Donc, s'il est exact de dire que la victime de l'autel n'est pas autre que celle du Calvaire et que Jésus-Christ continue à l'autel l'état victimal de la croix, il n'en faut pas moins affirmer que cet état victimal de la croix, remémoré, représenté, signifié sous la division des espèces sacramentelles, constitue, pour le Christ lui-même, une immolation nouvelle et dans un certain sens réelle. Ainsi s'expliquent les assertions conciliaires distinguant à la fois et unissant en la même victime la double immolation du Calvaire et de l'autel : *Una eademque victima, idem nunc offerens, qui seipsum in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa*.

2. Ce premier point établi à l'aide des textes de Trente (sess. xxii, c. i, ii, et décret *De observandis et evitandis in celebratione missæ*), il nous faut préciser que cette immolation pleine de mystère possède une réalité objective dont la séparation des espèces sacramentelles n'est que la manifestation sensible.

Le principe qui domine toute la discussion est celui-ci : le sacrifice de la messe est un sacrifice essentiellement ordonné au sacrifice de la croix, dont il est la représentation, le mémorial, la reproduction : en conséquence, l'immolation de Jésus à l'autel, en relation essentielle avec l'immolation de la croix, doit être conçue analogiquement à cette immolation sanglante; elle possède donc une réalité, dont la nature mystérieuse ne nous est connue que par voie d'analogie avec l'immolation de la croix.

a) L'antécédent ressort des déclarations mêmes du concile de Trente : *Quoique Jésus-Christ Notre-Seigneur Dieu dût une fois s'offrir lui-même à Dieu son Père en mourant sur l'autel de la croix pour y opérer la rédemption éternelle, néanmoins, parce que son sacerdoce ne devait pas être éteint par la mort, pour laisser à l'Église sa chère épouse un sacrifice visible (tel que la nature de l'homme l'exige), par lequel ce sacrifice sanglant, qui devait s'accomplir une fois sur la croix fût représenté, la mémoire en fût conservée jusqu'à la fin des siècles, et la vertu salutaire en fût appliquée pour la rémission des péchés quotidiens; dans la dernière Cène, etc.* Par ce texte de la session xxii, c. i, la messe nous apparaît comme la représentation, le mémorial du sacrifice sanglant, mais une représentation, un mémorial vivant, dont la vertu agissante applique les mérites du sacrifice de la croix. Bien plus, si l'on considère le sacrifice eucharistique du côté du prêtre principal et de la principale victime, Jésus-Christ, nous savons que le même Jésus-Christ qui s'est offert une fois lui-même sur l'autel de la croix avec effusion de sang contenu et immolé sans effusion de sang dans le divin sacrifice qui s'accomplit à la messe...; que c'est le même qui s'offrit autrefois sur la croix, qui s'offre encore à présent par le ministère des prêtres, la seule différence étant dans la manière d'offrir. Sess. xxii, c. ii.

Ainsi donc, la messe n'a de réalité et de valeur que par la croix, et si Jésus-Christ n'avait été prêtre et victime au Calvaire, il ne pourrait réitérer son sacrifice à l'autel. Mais, nonobstant la diversité des immolations, ou plutôt, à cause même de cette diversité dans la manière dont elles sont réalisées, le sacrifice de Jésus, sanglant à la croix, non sanglant à l'autel, demeure un. Ce dogme de l'unité du sacrifice du Christ repose, on l'a vu, sur l'identité du principal prêtre et de la victime principale. C'est là la doctrine de saint

Thomas : *Una est hostia, quam Christus obtulit et quam nos offerimus; ita est unum sacrificium. Sum. theol., II^a, q. LXXXIII, a. 1.* A la messe même prêtre et même victime qu'au Calvaire; donc, même sacrifice. La manière d'offrir le sacrifice est différente sous un triple aspect : d'abord Jésus seul a offert le sacrifice du Calvaire, et il offre le sacrifice de la messe par ses prêtres; ensuite le sacrifice de la croix n'a été offert qu'une fois, sans pouvoir être réitéré; la messe se réitère, et surtout enfin le Christ s'est offert sur la croix d'une manière sanglante; sur l'autel, il s'offre sans effusion de sang. Loin d'être préjudiciable à l'unité du sacrifice du Christ, cette manière différente d'offrir à la messe la même victime qu'au Calvaire explique seule le rapport essentiel et intime unissant la messe à la croix. Car, si le sacrifice de la messe s'offrait de la même manière que celui de la croix, Jésus-Christ mourrait une seconde fois, il y aurait nouveau sacrifice sanglant, anéantissant celui de notre rédemption, comme insuffisant, inutile. C'est donc, en raison de la manière différente dont se fait l'oblation, que le sacrifice eucharistique peut conserver et marquer son rapport intime et essentiel au sacrifice du Calvaire.

b) Or, cette unité de sacrifice, s'affirmant dans le rapport intime et essentiel du sacrifice de la messe au sacrifice de la croix, ne peut exister que si l'immolation eucharistique, dont le concile de Trente affirme l'existence, est conçue elle-même en relation intime et essentielle avec l'immolation de la croix. Il ne saurait être question à l'autel d'une immolation *univoque* à celle du Calvaire : le concile de Trente l'exclut expressément : *Incruente immolatur, qui seipsum cruenta obtulit*. Mais il ne saurait être question non plus d'une formule, au sens scolastique du mot, purement *équivoque* : le rapport intime et essentiel de la messe à la croix s'y oppose, non moins que la déclaration expresse du concile de Trente. Le concile a parlé d'*immolation non sanglante* : il a marqué par là la réelle analogie qui existe entre l'immolation eucharistique et l'immolation de la croix. Pour éviter cette conclusion, il faudrait donner à un texte formel une interprétation arbitraire, métaphorique, opposée au sens naturel des mots, contrairement à ce que les théologiens ont toujours entendu et exposé.

D'ailleurs toute interprétation excluant l'hypothèse d'une immolation actuelle et présente du Christ au sacrifice de l'autel est éliminée par le texte même du concile :

a. — La présence réelle de la victime autrefois immolée ne suffit pas, en effet, à expliquer les termes de la déclaration conciliaire. L'Assemblée du clergé de 1727 l'expose clairement. Voir col. 1216. La présence réelle, et la présence réelle par la transsubstantiation sous les deux espèces, est le principe d'où suit nécessairement le sacrifice, ainsi que l'explique Bossuet, voir col. 1158. Le concile de Trente distingue nettement la présence réelle, *continetur*, de l'immolation sacrificielle, *incruente immolatur*. Paroles décisives, affirmant et l'immolation et la présence réelle, et, par le rapprochement des deux termes dans le même membre de phrase, donnant à l'immolation le sens objectif, réaliste en quelque sorte, que tout le monde reconnaît à la présence.

b. — Pour éviter ce sens obvie, clair et, semble-t-il, indiscutable de l'affirmation conciliaire, il faudrait user de subterfuges que n'autorise pas une saine exégèse du texte. Aujourd'hui encore on a retrouvé l'interprétation proposée jadis par Plowden et ses partisans : d'après eux, la messe serait une simple offrande de Jésus-Christ autrefois immolé sur la croix. La messe est cela, sans doute, et nul n'y contredit; mais elle est cela en tant que sacrifice *relatif*, en mettant

toutefois l'accent sur relatif. Mais, en tant que sacrifice actuel, elle comporte aussi une immolation présente du Christ, ainsi que le marque l'opposition que nous avons relevée dans les termes mêmes dont use le concile : *Idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruenta obtulit*. Non seulement le concile distingue l'immolation sanglante de la croix et l'immolation non sanglante de la messe, mais il avait déjà dit, quelques lignes plus haut, que Jésus-Christ se donne pour être immolé *lui-même* par les prêtres *sous* des signes visibles : *Seipsum per sacerdotes immolandum sub signis visibilibus*. Paroles décisives, dirons-nous derechef, qui marquent expressément une immolation présente et distincte de celle de la croix; une immolation actuelle qui tous les jours se renouvelle, qui s'opère par le ministère des prêtres et doit se perpétuer jusqu'à la fin des siècles.

c. — Du moins prendra-t-on le terme immolation dans un sens métaphorique, ou tout au plus dans un sens purement figuratif? « Immolation non sanglante » est-ce le synonyme de « simple figure, rappelant l'immolation réelle qui a été restreinte à la croix »? Telle était déjà, au XVIII^e siècle, une des interprétations fournies par les partisans de Plowden. Ceux-ci faisaient remarquer, que dans les textes conciliaires, le terme *immolé* ne pouvait avoir partout la même signification. L'immolation sanglante, certes, est une immolation réelle; l'immolation non sanglante est une immolation métaphorique ou simplement figurative. On leur répondit que c'était aller contre la déclaration même du concile de Trente que d'interpréter l'immolation mystique de la messe dans le sens d'une simple figure d'immolation, figure résidant dans la séparation des espèces sacramentelles. Au fait, le concile de Trente déclare que Jésus-Christ *lui-même* est immolé à la messe par le ministère des prêtres sous des signes visibles, *seipsum per sacerdotes immolandum sub signis visibilibus*. Il déclare que le même Jésus-Christ qui s'est offert sur la croix avec effusion de sang, est contenu et immolé sur l'autel sans effusion de sang : *Idem ille Christus qui in ara crucis seipsum cruenta obtulit, in hoc divino sacrificio continetur et incruente immolatur*. Enfin, il déclare que cette hostie vivifiante est tous les jours immolée par les prêtres, *vivifica illa hostia quotidie per sacerdotes immolatur*. Comment concilier ces paroles avec la prétendue immolation purement figurative? Si c'est sur le corps et sur le sang même de Jésus-Christ présent dans l'eucharistie que s'opère cette immolation, la restreindre à la seule séparation extérieure des espèces, n'est-ce pas changer la doctrine du concile? Il dit expressément que c'est *sous* les signes visibles que se fait cette immolation non sanglante du corps et du sang de Jésus-Christ, *sub signis visibilibus* et non point *dans* ces signes mêmes. Sans doute, ces signes rendent sensible l'acte d'immolation qu'ils dérobent à nos yeux, mais ils sont incapables par eux-mêmes d'immolation quelconque.

d. — Enfin — dernière considération nécessaire pour montrer l'insuffisance du système du sacrifice-oblation exclusif de l'immolation — Il nous paraît difficile d'interpréter le terme *immoler* dans le sens d'offrir. C'est, tout d'abord, changer sans raison le sens obvie des mots. Sans doute, il faut reconnaître que, dans aucun des canons relatifs au sacrifice de la messe, ne se rencontre le terme *immolation*, *immolé*. Ici, seuls les canons 1 et 2 peuvent nous intéresser. On y parle d'oblation du sacrifice, d'oblation du corps et du sang du Christ. Mais il est clair qu'en parlant du sacrifice offert, du corps et du sang offerts, le concile entend la célébration du sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, tel que Jésus-Christ lui-même l'a

institué. Cette célébration comporte non seulement l'oblation au sens strict du mot, mais encore l'immolation. Le concile considère Jésus-Christ à l'autel comme une victime immolée mystiquement, et ce concept, expressément marqué dans les chapitres doctrinaux, est sous-entendu dans les canons. D'ailleurs, le catéchisme du concile de Trente, qui peut aider à déterminer jusqu'à un certain point la pensée du concile, affirme que les Pères de Trente ont défini que Jésus-Christ établit prêtres les apôtres, par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, et leur ordonna, à eux et à leurs successeurs dans le ministère eucharistique, d'IMMOLER et d'OFFRIR SON CORPS, *ut ipsi apostoli et qui eis sacerdotali munere successuri erant corpus ejus immolarent et offerrent. De eucharistie sacramento*, n. 74. Au n. 69, le catéchisme nous exhorte à concevoir le sacrifice eucharistique comme éminemment agréable à Dieu, surtout si on compare l'adorable victime qu'est le Christ aux victimes des anciens sacrifices : *At vero hæc victima si rite et legitime IMMOLETUR, quam grata et accepta Deo sit, ex hoc colligitur. Si enim veteris legis sacrificia... ita placuerunt Domino..., quid nobis sperandum de eo sacrificio, in quo ille ipse IMMOLATUR atque OFFERTUR, de quo cælestis vox bis audita est, etc...* Et, plus loin encore n. 73 : *Si puro corde, accensa fide... hæc sanctissimam hostiam IMMOLemus et OFFERamus, dubitandum non est, quin misericordiam Dei consequuri simus...*

Ces textes si clairs montrent que, tout au moins dans la pensée des théologiens contemporains du concile de Trente, *immoler* et *offrir* ne sont pas entièrement synonymes.

e. Toute la difficulté est de concevoir ce que peut être la réalité objective d'une telle immolation. Et ici encore, avant toute chose, rappelons le sens précis du mot « réel » que nous accolons à l'immolation eucharistique. Réelle ne signifie nullement sanglante, destructive, comme d'aucuns le pensent parfois. Réelle, ici, ne s'oppose pas même à figurative. A la croix, l'immolation réelle, c'est-à-dire sanglante ne saurait être dite figurative; mais à la messe, l'immolation mystique, bien que figurative de celle de la croix, possède sa réalité propre. Et nous ajouterons, avec Billot, que l'immolation mystique, tout en n'étant pas l'immolation réelle au sens de sanglante et effectivement destructive, n'en est pas moins « un véritable et réel sujet de la signification symbolique qui est la forme propre du sacrifice ». *Op. cit.*, p. 637.

c) Cette confusion dissipée, il nous reste à déterminer la ligne dogmatique, dans laquelle, sans encore descendre aux précisions des opinions théologiques, il faut chercher la réalité objective de l'immolation mystique.

a. *L'immolation non sanglante de la messe appartient à l'ordre du mystère.* — Les théologiens l'ont appelé *mystique*, précisément parce qu'elle se rapporte au mystère de la transsubstantiation. Mystique signifie donc ici caché, obscur, impénétrable. Sans doute, ce sens n'est pas exclusif de la représentation que l'immolation de l'autel comporte à l'égard de l'immolation de la croix. Mais, en soi, l'immolation eucharistique est d'abord mystérieuse :

b. *La réalité mystérieuse de l'immolation non sanglante comporte une représentation de l'immolation sanglante de la croix.* — La foi, nous l'avons vu, enseigne qu'il y a deux immolations de Jésus-Christ : l'une sanglante sur la croix, l'autre non sanglante sur l'autel, et qu'elles ont entre elles un rapport essentiel. Il est donc nécessaire que l'immolation non sanglante de la messe représente l'immolation sanglante de la croix et qu'elle tire de cette immolation sanglante toute son excellence et sa vertu. Il faut toutefois se faire une

idée plus précise du terme *représentation*. Représentation est pris ici comme synonyme de ressemblance, de répétition, de renouvellement d'une action passée. Ce terme pourrait donc signifier ou bien une simple image, qui représente d'une manière morte et inanimée un événement ancien, ou bien une action qui ressemble à cet événement passé et qui le retrace et le renouvelle de telle ou telle manière. Or, la représentation qui se fait, à la messe, du sacrifice de la croix, renferme l'une et l'autre de ces deux significations, selon qu'on l'applique au mystère même qui s'opère sur l'autel, ou aux symboles sous lesquels ce mystère s'accomplit. Si l'on considère l'immolation mystérieuse de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin, ce n'est point une simple image, qui représente l'immolation sanglante de la croix, mais une action très réelle, par laquelle cette immolation sanglante est actuellement retracée et renouvelée sans effusion de sang. Si, au contraire, on ne considère que la séparation extérieure des espèces, c'est un tableau sans action et sans vie, mais qui cependant montre ce qui se passe sous ce voile sacré, qui rappelle la mémoire du mystère de la croix, et qui rend, par cette peinture expressive, le sacrifice de la messe extérieur et sensible. Le concile de Trente réunit ces deux sens sous un seul point de vue. Il établit d'abord que le sacrifice de la messe représente celui de la croix et il explique tout de suite ce qu'il entend par cette représentation. La personne même de Jésus-Christ, dit-il, est immolée sur l'autel sans effusion de sang, et cette immolation s'opère sous des signes visibles, *seipsum sub signis visibilibus immolandum* : paroles qui montrent clairement que la représentation véritable et proprement dite qui, à la messe, se fait du sacrifice de la croix, consiste avant tout dans l'immolation non sanglante de Jésus-Christ même sur l'autel, et que les symboles, par la séparation extérieure qu'ils offrent aux yeux des assistants, ne font que manifester cette représentation, la rendre palpable et sensible autant qu'elle peut l'être.

c. *La réalité de l'immolation non sanglante de l'autel ne peut exister que dans l'ordre surnaturel.* — L'immolation de Jésus-Christ à la messe étant réelle, au sens où on l'a expliqué, elle doit exister dans un certain ordre. Or, l'ordre naturel est ici impossible, car une immolation réelle dans l'ordre naturel serait une immolation sanglante. Il faut donc que cette immolation existe dans l'ordre surnaturel. Ce n'est donc pas seulement une simple figure d'immolation, qui n'a rien de mystérieux, mais une immolation miraculeuse, étonnante et incompréhensible. Ainsi, il faut avant tout éviter de concevoir l'immolation sanglante de la croix et l'immolation non sanglante de l'autel, comme deux espèces d'immolation appartenant au même ordre de choses. Chacune est réelle, mais en son ordre. Dans l'ordre naturel, l'immolation de la croix est réelle, c'est-à-dire sanglante; et, dans cet ordre l'immolation de l'autel n'est pas réelle, puisqu'elle est non sanglante. Mais dans l'ordre surnaturel, où elle se produit, l'immolation non sanglante possède une réalité mystérieuse, qui se concilie avec l'état glorieux de Jésus-Christ dans le ciel. C'est en s'attachant à ce point de vue surnaturel que les adversaires du P. Le Courayer affirmaient que « l'immolation non sanglante de Jésus-Christ à la messe est en même temps représentative et réelle ». Voir col. 1215.

d. *Cette réalité consiste dans la séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ.* — Cette conclusion n'est pas formulée *a priori*; mais elle résulte à la fois des données de l'Écriture et des déclarations du concile de Trente, sur le sacrifice eucharistique. Jésus-Christ, déclare le concile, la veille de sa passion, institua prêtres ses apôtres et leurs suc-

cesseurs, afin qu'ils célébrent jusqu'à la fin du monde le sacrifice même (de son corps et de son sang sous les espèces du pain et du vin) qu'il venait d'offrir; et il leur en donna l'ordre par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*. Et le concile ajoute immédiatement que Jésus, en ordonnant à ses apôtres et à leurs successeurs d'offrir ce sacrifice, *s'est donné lui-même pour être immolé par leur ministère sous des signes visibles*. Or, c'est là ce que signifient les paroles de la consécration dans le divin sacrifice. Jésus-Christ ne dit pas seulement à la cène : « ceci est mon corps, ceci est mon sang » ; mais il ajoute, selon saint Luc, *ceci est mon corps qui est livré pour vous; ceci est mon sang qui est répandu*. Le texte grec de saint Paul dit de même au présent : *ceci est mon corps qui est rompu pour vous*. Expressions qui, dans leur sens propre et naturel, ne peuvent s'entendre que d'un sacrifice actuel, où la victime est immolée, et immolée par la séparation mystérieuse du corps et du sang, telle que la signifient les paroles de la double consécration. Comment l'immolation s'opère-t-elle dans la consécration? Le concile de Trente apporte ici encore une lumière nécessaire. Il distingue, sess. XIII, c. III, deux causes de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie; l'une qui change le pain en son corps, et le vin en son sang, par deux actes différents : c'est la vertu même des paroles de la consécration, *vis verborum*; l'autre par laquelle l'âme de Jésus-Christ et son sang sont unis à son corps, et son âme et son corps sont unis à son sang : c'est l'union naturelle et la concomitance, *connexio naturalis et concomitantia*, par laquelle ces parties sont réunies en un tout vivant. *Le corps de Jésus-Christ, dit le concile, est sous l'espèce du pain en vertu des paroles de la consécration, et son sang sous l'espèce du vin...* Toute la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ, et toute la substance du vin en la substance de son sang. Et il ajoute : *Le corps de Jésus-Christ est aussi sous l'espèce du vin, et son sang sous l'espèce du pain, et son âme sous l'une et sous l'autre, non pas à la vérité en vertu des paroles de la consécration, mais en vertu de cette liaison naturelle et de cette concomitance, par laquelle ces parties en Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est ressuscité des morts, et qui ne doit plus mourir, sont unies entre elles. Il en est de même de la divinité, à cause de son admirable union hypostatique avec le corps et l'âme de Notre-Seigneur*.

Si l'on veut pénétrer le mystère eucharistique, il faut rapprocher des chapitres concernant le sacrifice ce chapitre concernant le mode de la présence réelle. Ce n'est pas sans dessein que l'Église a exprimé, dans les termes qu'on a lus, sa foi en la présence réelle. C'est parce que, selon le mode de présence réelle institué par le Christ, la messe est avant tout un sacrifice; la divine victime y est contenue, mais encore et surtout immolée, *continetur et immolatur*, dit le concile. Et ce n'est pas seulement par la séparation des espèces sensibles qu'il faut expliquer le langage du magistère; car ce langage suppose quelque chose de plus. C'est le corps même de Jésus-Christ et son corps seul qui, en vertu des paroles de la consécration se trouve sous l'espèce du pain; c'est le sang même de Jésus-Christ et son sang seul qui, en vertu des mêmes paroles, se trouve sous l'espèce du vin; et c'est dans cette séparation mystérieuse et sacrificielle que consiste proprement l'immolation non sanglante, qui représente d'une manière si vive et si efficace l'immolation sanglante de la croix.

Ainsi, par la seule étude attentive de la révélation interprétée par le concile de Trente, nous aboutissons à la solution admise aujourd'hui par un grand nombre de théologiens. Nous avons seulement précisé un point, c'est que l'immolation mystique — que tous

admettent au moins à titre de condition — concerne non seulement les espèces sacramentelles (immolation purement figurative), mais encore le corps même et le sang du Sauveur, sacramentellement séparés en vertu des paroles de la consécration, et par là, tout à fait aptes à signifier, représenter, commémorer d'une façon non sanglante la séparation sanglante et effective qui fut produite au sacrifice du Calvaire.

3. *L'immolation mystique du Christ n'est pas seulement la condition de l'oblation faite à l'autel; comme l'oblation, elle appartient à l'essence même du sacrifice.* — Les partisans du sacrifice-oblation ne considèrent l'immolation mystique que comme la condition de l'oblation faite à l'autel soit par le Christ lui-même, soit par l'Église au nom du Christ. Que faut-il en penser?

Avant d'aborder la discussion de ce point, une remarque est nécessaire. Les partisans du sacrifice-oblation appellent souvent l'immolation mystique une immolation « figurative ». On observera que ce terme est assez équivoque. S'agit-il d'une simple figure d'immolation, figure toute extérieure, consistant dans la simple séparation des espèces sacramentelles, ainsi que l'entendaient Le Courayer, et plus tard, Plowden et ses amis? Est-ce l'immolation mystique au sens où, d'après les déclarations mêmes du concile de Trente, il semble qu'on doive l'entendre? Remarquons que l'immolation mystique, séparation sacramentelle *vi verborum* du corps et du sang, peut très bien s'accommoder à la thèse du sacrifice-oblation. Par conséquent il reste à souligner ici l'insuffisance du terme *immolation figurative*, employé par les défenseurs contemporains du sacrifice-oblation.

a) Pour atteindre plus directement le fond même du débat, observons que le point de départ de M. Lepin ressemble à celui de Plowden. « C'est sur la croix que le sacrifice (de Jésus-Christ), au témoignage de l'Écriture, s'est particulièrement réalisé. Or, (Jésus) s'est offert lui-même personnellement et directement. En quoi a consisté son sacrifice? Les théologiens qui identifient simplement sacrifice à immolation trouvent tout naturel d'affirmer que le sacrifice de la croix consiste formellement et uniquement dans la mise à mort du Christ ou l'effusion violente de son sang. Mais... le Christ souverain prêtre ne s'est pas mis à mort lui-même : son immolation est l'œuvre des soldats et des Juifs, et, de leur part, loin d'être un acte de religion, c'est un horrible sacrilège. Il est donc impossible que le sacrifice de la croix consiste simplement et directement dans l'acte qui immole le Sauveur. Pierre le Vénérable et Robert Pulleyn l'ont placé dans le don spontané que le Sauveur a fait de sa vie par obéissance à son Père. Saint Thomas fait pareillement valoir « l'obéissance inspirée par la charité », avec laquelle le Sauveur a enduré sa passion et sa mort. C'est l'idée qui s'est imposée très généralement aux théologiens. Or, elle semble bien revenir à placer le sacrifice de la croix dans l'oblation et la donation, pleine d'amour, du Sauveur souffrant et mourant. » *L'idée du sacrifice*, p. 740-741. De ce point de départ, M. Lepin conclut que l'oblation et la donation du Christ sont un acte qui s'étend à toutes les actions de sa vie terrestre et que, par conséquent, le sacrifice du Christ a commencé dès le premier instant de son existence et se continue dans sa vie glorieuse et immortelle.

Or, de telles assertions ne seraient-elles pas en désaccord avec l'enseignement de la tradition et de la théologie? Jésus-Christ, en effet, n'a pas seulement permis qu'on l'attachât à la croix; il s'est immolé lui-même, comme une victime sans tache, pour le salut des hommes, par la séparation volontaire de son corps et de son âme, lorsque le Verbe, qui dirigeait toutes

ses actions, l'a voulu, *quando Verbum voluit*, ainsi que l'affirme saint Augustin, *In Joannem*, tract. XLVII, n. 11; P. L., t. xxxv, col. 1739. C'est là le commentaire obvie de Joan., x, 18 : *Je donne ma vie pour mes brebis; personne ne me la ravit. C'est de moi-même que je la quitte. J'ai le pouvoir de la quitter, j'ai le pouvoir de la reprendre* : paroles que la tradition a entendues non seulement de l'offrande, mais encore de l'immolation que Jésus-Christ a faite de lui-même sur la croix. Cf. S. Thomas, *Compendium theologiæ*, c. ccxxx. Pour qu'existe le sacrifice de la croix, il a donc fallu que Jésus-Christ devienne, par un acte positif de sa volonté, cause efficiente indirecte de sa propre mort.

Quand donc on assure que l'oblation, la donation du Christ a duré depuis le premier instant de son existence et que « notre souverain prêtre, tous les jours de sa vie mortelle, a été, à raison de son expiation continuelle, en acte permanent d'oblation et de sacrifice », on confond la disposition *habituelle* de l'âme sainte de Jésus-Christ par rapport à notre rédemption, et l'*acte libre et volontaire*, d'ailleurs conforme à cette disposition habituelle, que Dieu exigea *en fait* de cette âme sainte pour notre rédemption.

En fait, disons-nous. Car une deuxième remarque s'impose. Tous les théologiens admettent avec saint Thomas que la passion et la mort de Jésus-Christ considérées dans leur élément physique, purement afflictif et pour ainsi dire matériel, ne présentent à Dieu aucune valeur méritoire : *Passio, in quantum hujusmodi, non est meritoria, quia habet principium ab exteriori; sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori et hoc modo est meritoria*. Sum. theol., III^a q. XLVIII, a. 1, ad 1^{um}. C'est bien dans l'acte de volonté par lequel Jésus a voulu subir la passion et la mort et les a de fait subies que réside toute la valeur méritoire du sacrifice rédempteur. Et nous savons que l'acte de volonté du Christ porta explicitement sur la passion et la mort. — Mais, cette vérité une fois accordée, il faut maintenir l'aspect essentiel que toute la tradition accorde à la passion et à la mort dans le sacrifice rédempteur.

Il est très vrai que la volonté libre du Christ aurait suffi pour rendre infiniment méritoire n'importe quelle action du Sauveur. Mais les affirmations scripturaires nous obligent à reconnaître qu'en fait Jésus a dû nous racheter non seulement par une vie d'abnégation et de vertu, mais spécialement et obligatoirement dans et par les souffrances de la passion sanglante et la mort sur la croix : *patiundo et moriendo*, dit le schéma du canon 6 du c. iv, *De doctrina catholica*, préparé au concile du Vatican. L'expiation pénale n'a aucune valeur sans la réparation morale : c'est entendu; mais la réparation morale n'a pu s'exercer en fait, historiquement, que dans et par l'expiation pénale et telle expiation pénale qu'il a plu à Dieu de déterminer.

Il faut donc conclure que la passion et la mort de Jésus, non en tant qu'œuvre sacrilège de ses bourreaux, mais en tant qu'œuvre expiatoire acceptée, recherchée et surtout indirectement causée par la libre volonté de Jésus, a constitué le sacrifice rédempteur : l'oblation et la donation incluses dans cet acte étant l'élément formel, l'immolation sanglante, incluse dans les souffrances et la mort en croix, étant l'élément matériel du sacrifice; les deux éléments réunis constituant essentiellement le sacrifice lui-même.

b) L'analogie nous fait immédiatement entrevoir la même dualité d'éléments essentiels, constitutifs du sacrifice de la messe.

D'une part, l'enseignement catholique tient que Jésus-Christ, comme prêtre principal, s'offre lui-même à l'autel, comme il s'est offert jadis au Calvaire.

Mais, avec le plus grand nombre des théologiens, nous avons établi, voir col. 1249 sq., qu'il n'est pas suffisant d'affirmer que le Christ est prêtre principal à l'autel « parce qu'il a institué lui-même le sacrifice eucharistique et donné aux chrétiens le pouvoir et l'ordre de l'offrir après lui ». La logique veut que le Christ soit prêtre principal parce qu'au moment de la consécration, quoique par le ministère du prêtre, il offre encore actuellement le sacrifice de la messe — chaque sacrifice de la messe — renouvelant à cet effet les sentiments de soumission et d'obéissance qui l'animaient jadis au Calvaire.

Les sentiments qui animent ainsi Jésus à l'autel sont ceux-là même qui l'animaient au Calvaire et manifestaient à Dieu sa volonté de souffrir et de mourir pour expier. L'immolation voulue par le Christ et présentée à Dieu sera donc toujours, en fin de compte, l'immolation sanglante du Calvaire; mais, parce que cette immolation est passée et ne saurait être réitérée, les sentiments qui animent présentement l'âme de Jésus à l'autel ne sauraient constituer un sacrifice, au sens strict du mot, qu'à la condition d'être derechef manifestés d'une manière sensible par l'immolation nouvelle, mystique, mais représentative de l'immolation passée. Simple condition du sacrifice eucharistique, cette immolation? Non, certes, puisqu'elle seule donne à l'oblation du Christ son caractère sacrificiel. Qu'on définisse, en effet, le sacrifice par l'oblation ou par l'immolation, peu importe. L'immolation mystique, manifestée extérieurement par la double consécration, est l'élément rituel nécessaire au sacrifice : elle se réfère directement à la chose offerte, et ainsi, si nous retenons l'analogie du sacrifice sanglant de la croix, nous la devons concevoir comme l'élément matériel, mais essentiel, auquel s'ajoutent, pour constituer intégralement le sacrifice eucharistique, du côté du Christ et par le ministère du prêtre visible, l'oblation réitérée des sentiments qu'inspiraient au Sauveur ses souffrances et sa mort, et, du côté de l'Église, l'oblation faite par le même prêtre visible des sentiments qui animent présentement le corps mystique de Jésus s'unissant au sacrifice de son Chef et se conformant, autant qu'il est possible, à ses dispositions.

L'argument devient plus pressant, si l'on considère que l'oblation de Jésus à l'autel n'est pas seulement un état continué, mais un acte spécial, réitéré à chaque messe. Or, cette oblation actuelle faite par le Christ caché et invisible n'aurait pas la signification sacrificielle propre à la messe — sacrifice relatif, représentatif de l'immolation sanglante de la croix — s'il ne s'y adjoignait, d'institution divine, un symbole sensible, marquant extérieurement l'identité des sentiments actuels du Christ et des sentiments qu'il manifesta jadis au Calvaire. D'institution divine, cette réalité symbolique est la consécration, laquelle, par une admirable disposition, réalise d'une part la présence réelle de Jésus à l'autel avec les sentiments dont son âme sainte est animée et, d'autre part, produit, par la séparation sacramentelle du corps et du sang, l'immolation mystérieuse qui signifie, d'une façon non seulement sensible, ainsi que le requiert la nature du sacrifice, mais actuelle, ainsi que l'exige l'oblation présentement renouvelée par le Christ à l'autel, l'objet même de ces sentiments. Et ici, redisons-le, par suite de son caractère essentiellement relatif, l'immolation mystique, fût-elle cent fois, mille fois, des millions de fois réitérée, ne saurait nuire à l'unité du sacrifice du Christ que, par sa relativité même à l'immolation sanglante de la croix, elle affirme et consacre. Nous avons trouvé cette formule excellente proposée par des théologiens de valeur tels que Gühr, Atzberger, Pesch, Lépicié, etc.

IV. COMMENT L'IMMOLATION MYSTIQUE SYMBO-
LISE LES SENTIMENTS QUI ANIMENT À L'AUTEL
L'ÂME SAINTE DE JÉSUS PAR RAPPORT AU SACRIFICE
EUCHARISTIQUE. — C'est, sous une forme mieux

adaptée aux conclusions précédentes, la question de la préférence à accorder à l'une des trois opinions catholiques qu'il reste encore à examiner, savoir : celle de Vasquez, celle de Lessius-Gonet-Billaud, celle de Pasqualigo-Bossuet-Billot. Dans la discussion de ces opinions, nos traités et manuels font ordinairement abstraction de l'élément formel du sacrifice, savoir des sentiments de l'âme sainte de Jésus : c'est qu'ils sous-entendent toujours ce point de vue, résolu pour eux lors de la question du prêtre principal, offrant à l'autel le sacrifice eucharistique. Ils se contentent d'examiner l'élément matériel du sacrifice, et de rechercher comment l'immolation mystique produite par la double consécration donne à l'acte opéré sur l'autel le caractère de véritable sacrifice.

1^o Vasquez, avec sa théorie du sacrifice purement relatif, pense que l'immolation mystique, c'est-à-dire la séparation sacramentelle du corps et du sang, est uniquement une représentation sensible de la séparation réelle qui s'est produite jadis sur la croix entre le corps et le sang du Sauveur. En même temps que sur l'autel est réalisée cette séparation mystique, représentative de la mort du Christ, Notre-Seigneur, par cette représentation même, rend hommage au droit de vie et de mort que Dieu a sur tous les hommes, et imprime ainsi à la séparation mystérieuse du corps et du sang le caractère de vrai sacrifice. Disp. CCXXII, c. VII, VIII, IX. Cf. col. 1149 sq.

La théorie du sacrifice relatif est exacte à condition de n'être pas exclusive. La messe est plus qu'une représentation ou qu'un sacrifice purement relatif. Sans doute, elle possède une relation essentielle au sacrifice de la croix, dont elle est inséparable. Mais nous pensons avoir suffisamment démontré que l'immolation mystique à la messe n'est pas purement représentative. Elle est tout d'abord, et ensuite elle est représentative de l'immolation sanglante, précisément parce qu'elle est en elle-même. De Lugo, *De eucharistia*, disp. XIX, n. 54, n'a pas de peine à montrer que Vasquez se trompe lorsqu'il invoque en faveur de son système l'autorité des Pères. Tous les Pères, sans doute, affirment que le sacrifice de l'autel est commémoratif de celui de la croix; mais cela, personne ne le nie. Aucun d'eux cependant n'affirme que la messe est un sacrifice, précisément et uniquement parce qu'elle est représentative de l'immolation sanglante du Calvaire. L'explication vasquézienne pèche donc par défaut, et, pour corriger ce défaut, il ne suffit pas d'affirmer que la présence réelle du corps et du sang du Christ suffit à donner à cette représentation un caractère sacrificiel. Sans discuter la valeur de cette assertion au nom du concept même du sacrifice, il suffira d'invoquer ici l'autorité du concile de Trente, lequel déclare, à deux reprises, que la messe comporte une immolation nouvelle du Christ : *Novum instituit Paschalis unum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum*. Sess. XXII, c. 1, Denz.-Bannet, 1717 et 1718. *In hoc divini sacrificio... idem ille Christus continetur et incruente immolatur*. *Ibid.*, c. II, 1719.

Quelque effort qu'ils aient accompli en faveur de la thèse vasquézienne, les partisans contemporains de ce système ne sont pas parvenus à combler la lacune signalée avec tant de force par De Lugo. Vasquez admet l'immolation mystique; mais, en réalité, son explication ne tient compte que de la représentation sensible qu'elle comporte.

2^o La thèse de l'immolation mystique, affirmée par le concile de Trente, au sens où nous l'avons exposée,

est à coup sûr sauvegardée par la théorie thomiste de l'immolation virtuelle (Lessius-Gonet-Billaud-Hugon). Mais si la thèse de Vasquez pèche par défaut, ne peut-on pas dire de la thèse de l'immolation virtuelle qu'elle pèche par excès? Le glaive qui devrait séparer le corps du sang si la chose était possible, semble bien n'être qu'une belle métaphore.

En effet, on ne saurait admettre que l'action consécration tend de sa nature à séparer réellement le corps du sang. D'abord il faudrait pour cela que, par elle-même, cette action exclue le sang du corps sous les espèces du pain, et le corps du sang sous les espèces du vin. Or, la loi de la concomitance démontre la fausseté d'une telle assertion. Ensuite, et c'est là un argument péremptoire, l'action consécration n'atteint pas le Christ lui-même, mais seulement la matière consacrée. Cela posé, nous nous trouvons en face de deux hypothèses : ou bien le sang du Christ est présupposé réellement uni à son corps avant la consécration; ou bien il est présupposé réellement séparé. S'il est déjà réellement séparé, il ne sera pas séparé par la vertu des paroles consécrationnelles; s'il est réellement uni, la consécration qui, par son action propre, n'atteint pas et ne saurait atteindre le Christ lui-même, ne pourra en aucune façon, par sa même action, opérer, dans cette humanité, une division des parties unies entre elles. Il faut donc, semble-t-il, laisser de côté une explication qui présente la messe comme un effort tendant vainement à l'occision du Christ; et les paroles de la consécration ne doivent pas, en toute propriété des termes, être comparées à un glaive qui, par lui-même, porterait la mort en divisant le corps et le sang. Cf. Ch. Héris, O. P., *Le Mystère du Christ*, Paris, 1928, p. 353. — Les objections résolues par le P. Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 312-314, n'atteignent pas le fond de la difficulté. Cf. *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 477-479.

3^o L'explication de Salmeron, précisée par Pasqualigo et reprise par Bossuet, le cardinal Billot et nombre de théologiens contemporains, s'efforce de tenir un juste milieu. D'une part, elle affirme la réalité de l'immolation non sanglante à l'autel, essentiellement représentative de l'immolation sanglante de la croix, mais possédant son existence propre dans le corps et le sang séparés sacramentellement; d'autre part, la séparation qu'elle proclame entre le corps et le sang est une séparation mystérieuse et d'ordre surnaturel, et qui, par conséquent, ne tend nullement de sa nature propre à la séparation physique et naturelle du corps et du sang. La métaphore du glaive est ici reçue dans le seul sens qu'on lui peut accorder, puisqu'il ne s'agit que d'une séparation mystique. Et c'est là, semble-t-il, la seule interprétation possible des paroles de l'institution du sacrifice. Par ces paroles, en effet, le Sauveur déclare à ses apôtres : *Ecce est mon corps, qui est donné pour vous*. Luc. XXII, 19; *ecce est mon sang qui est répandu pour vous*. Matth., XXVI, 28. Or, dire que le corps du Christ est donné pour nous dans l'eucharistie, que son sang y est répandu pour nous, ne signifie pas autre chose, en réalité, que l'oblation faite à Dieu pour nous du corps et du sang sacramentellement séparés. Il s'agit ici, en effet, d'une chose offerte rendue sensible uniquement par les paroles prononcées à la consécration et par les espèces sacramentelles qui la recouvrent. Par la consécration, le Christ — qui est cette chose offerte — devient présent sur l'autel, le corps sacramentellement séparé du sang sous l'espèce du pain, le sang sacramentellement séparé du corps sous l'espèce du vin; en tant que rendus extérieurement sensibles par les paroles et par le sacrement, ni le sang n'existe sous l'espèce du pain, ni le corps n'existe sous l'espèce du vin. De cette séparation sacramentelle résulte pour le Christ lui-même un revêtement de mort et de

souffrance qui, sans l'atteindre dans son humanité désormais glorieuse et impassible, présente cependant à Dieu cette humanité sous les marques extérieures de la passion qu'elle endura au Calvaire. Et c'est dans cette présentation que consiste l'immolation non sanglante, représentative de l'immolation sanglante ainsi que l'affirme le concile de Trente.

Cette immolation mystique suffit pour que l'oblation faite à la messe par le Christ de son corps et de son sang soit un véritable sacrifice. Ce revêtement de mort, en effet, non moins que la destruction réelle d'une victime, est apte à réaliser la signification symbolique propre au sacrifice : « En vertu des paroles du prêtre, le corps et le sang sont sensiblement représentés comme séparés : devant son Eglise, Jésus apparaît dans un état de mort. Et cela suffit pour rappeler et représenter à Dieu pour nous la valeur infinie de la croix, avec les adorations actuelles de Jésus; cela suffit pour signifier et représenter devant Dieu les hommages et les expiations de l'Eglise dont Jésus est le chef religieux et la victime; cela suffit donc pour constituer un très réel sacrifice. » J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. J.-C.*, Paris, 1923, p. 238.

V. LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE ET LE SACRIFICE CÉLESTE. — Nous pourrions nous dispenser d'aborder ici ce problème subsidiaire qui n'intéresse qu'indirectement la question de l'essence du sacrifice eucharistique. Mais on a tellement insisté en ces derniers temps sur l'étroite connexion qui existe entre le sacrifice du ciel et le sacrifice de l'autel, qu'il paraît utile de rappeler au moins quelques principes.

1° Il semble peu conforme à la vérité d'affirmer dans le ciel un sacrifice proprement dit de Notre-Seigneur glorifié. — Voir sur ce point JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1339-1342. Cf. Stenstrup, *De Verbo incarnato. Soteriologia*, t. II, Innsbruck, 1889, sect. III, th. LXXXI-LXXXIII. Il semble bien d'ailleurs que l'état de compréhenseur ne comporte pas l'exercice extérieur et sensible du sacerdoce : *Sacrificium dicitur vel innuit umbras et figuras, quæ in patria visionis et lucis perfectæ non concipiuntur*. Hugon, *Tractatus*, t. III, p. 484.

2° Quoi qu'il en soit, il ne faut pas considérer comme essentiellement liés à l'essence du sacrifice eucharistique les actes par lesquels Jésus consomme son sacrifice dans le ciel. — La sainte Ecriture, en effet, et tout l'enseignement de la Tradition, résumé dans le concile de Trente, font dépendre la messe du Calvaire, et rapportent essentiellement le sacrifice de l'autel au sacrifice de la croix. Mais si l'Ecriture, notamment l'Épître aux Hébreux, est explicite sur la consommation céleste du sacrifice sanglant offert sur la croix, elle est muette sur les relations du « sacrifice céleste » et de la messe. Voir pourtant ci-dessus, col. 847. Muette pareillement la tradition des Pères; muet, l'enseignement officiel de l'Eglise.

3° Toutefois, le rapprochement du sacrifice céleste et du sacrifice eucharistique est utile au triple point de vue dogmatique, apologetique, mystique. — 1. Le dogme de la présence réelle, base de toute explication du sacrifice, tire un grand profit de ce rapprochement. Car le sacrifice céleste nous montre Jésus-Christ glorieux, sans cesse interpellant pour nous près de Dieu. Hebr., VII, 25. Or, c'est le même Jésus-Christ qu'appellent sous les espèces sacramentelles les paroles consécatoires. La théologie du sacrifice eucharistique trouve dans les assertions de l'Épître aux Hébreux — laquelle nous montre le Christ désormais impassible, incorruptible et glorieux, après l'unique sacrifice sanglant qu'il lui a été donné d'offrir de lui-même, IV, 14; VII, 28; IX, 11-12; 24-28; cf. Rom., VI, 9 — un point d'appui solide pour affirmer l'immolation non sanglante de la messe. La médiation toute-puissante du Christ-prêtre dans le ciel est une analogie pressante

pour établir le dogme de l'efficacité propitiatoire du sacrifice terrestre. Cf. I Joan., II, 1, 2.

2. Ce dernier point dogmatique prend un aspect apologetique chez les controversistes des XVI^e et XVII^e siècles. Il s'agit pour eux d'expliquer contre les protestants la valeur propitiatoire de la messe. Nous en avons fait la remarque pour Bossuet, voir col. 1162. M. Lepin le note expressément pour certains apologistes de la Contre-Réforme, Ruard Tapper, Lindanus, François Sonnius, Jean Gropper, Jacques Gilbert de Nogueras, Claude de Sainctes, et, plus tard, Jean Hessels, Jean de Via, Estius et, parallèlement à Bossuet, Denys Amelote. L'argument revient à ceci : « Puisqu'il est certain que le Sauveur est pontife dans le ciel, et qu'il y exerce son ministère, il faut de toute nécessité qu'il y offre un sacrifice... Mais, si le Fils de Dieu offre la victime de son sang pour nous dans le ciel, et s'il l'offre en intercédant pour notre salut, il ne déroge donc pas à son sacrifice de la croix, en s'offrant depuis sa mort, mais il en représente le prix à son Père pour ceux qui s'approchent de lui par son entremise. Pourquoi donc lui-même, demeurant tous les jours avec son Eglise jusqu'à la fin des siècles, et rendant son corps et son sang présents sous les signes du pain et du vin, ne pourra-t-il pas, par lui-même comme pontife et par les prestres comme ses ministres, estre offert à Dieu pour nous renouveler la mémoire de sa passion et pour nous en communiquer les mérites?... » Amelote, *Abrégé de théologie*, Paris, 1675, I. VI, c. XL.

3. Le rapprochement du sacrifice céleste et de la messe est utile également à la piété et surtout à la piété sacerdotale : car il nous fait comprendre la nécessité, pour le corps mystique du Christ, de demeurer uni à son chef sur terre, afin d'être participant à sa gloire dans le ciel; et le prêtre, chargé par devoir d'état de réaliser, de maintenir, d'accroître cette union des membres à leur chef, y trouve indiquées les exigences surnaturelles de sa sublime vocation. A la consommation céleste du sacrifice de Jésus, les élus, déjà en possession de la gloire, sont intimement unis. Car Jésus, dans cette consommation de son sacrifice, introduit son corps mystique déjà racheté et sauvé par lui, et maintenant glorifié. Solidaires de Jésus, les membres de ce corps mystique ressusciteront en Lui et par Lui; ils sont déjà glorifiés en Lui et par Lui. C'est en Jésus et par Jésus que se fera l'incorporation totale en Dieu de l'humanité rachetée, sauvée, glorifiée, et la victoire complète de Dieu sur le péché. Or, dans l'offrande du sacrifice eucharistique, le corps mystique, encore sur la terre, doit être uni à son chef. La contemplation du sacrifice céleste nous montre dès lors cette union se poursuivant dans le ciel par l'union des élus au prêtre souverain, consommant son sacrifice dans la vie éternelle. Cette vérité profonde nous fait comprendre que nos actes, unis à ceux de Jésus, à l'autel, ont un prolongement nécessaire dans le sacrifice céleste de notre prêtre souverain. Nos prières, nos satisfactions, nos mérites sont donc offerts à Dieu, par le Médiateur suprême, dans ce sacrifice céleste, et par Lui présentés à la fois comme les effets du sacrifice sanglant du Calvaire et les parties intégrantes de l'hostie offerte à l'autel eucharistique. Bien plus, l'union du Christ glorifié aux saints vivant dans la gloire et participant activement à son sacrifice céleste exige que nos prières, nos mérites, nos satisfactions soient présentés à Dieu en union avec les prières et les adorations des élus. C'est ce qu'exprime la liturgie par ces paroles du canon, sur lesquelles les vieilles explications de la messe attireraient l'attention : *Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum...*

VI. SYNTHÈSE ET CONCLUSION. — 1^o *Le sacrifice en général : sacrifice proprement dit et sacrifice improprement dit.* — Avant tout, et pour éviter des confusions rappelés, que le terme « sacrifice » se prend en deux acceptions différentes, acception stricte et acception large. Il faut distinguer le sacrifice proprement dit et le sacrifice improprement dit.

1. *Sacrifice proprement dit.* — C'est l'acte principal du culte public, par lequel la société reconnaît et proclame le souverain domaine de Dieu. Cet acte public et solennel est toujours symbolique de l'hommage souverain à rendre à Dieu, hommage d'adoration primordialement et avant toute hypothèse de péché; mais aussi hommage d'expiation et de réparation, dans l'hypothèse de la chute. Écartons ici comme superflues les discussions théologiques sur la nécessité ou non nécessité d'une destruction de la victime en cas de sacrifice propitiatoire et expiatoire. Nous affirmons simplement que la « chose » offerte à Dieu doit toujours, sinon en elle-même ou par sa destruction, tout au moins dans la manière dont elle est offerte, symboliser la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu. Ainsi, le sacrifice de Jésus-Christ à la croix, qui fut par excellence l'acte solennel du culte public rendu au nom de l'humanité pécheresse, symbolise, lui aussi, la dépendance et l'hommage rendu par cette humanité à Dieu. Tout sacrifice, acte du culte public, est donc un acte symbolique.

L'acte symbolique qui constitue le sacrifice est ordinairement un acte rituel, parce qu'il est réglé par la loi liturgique. Néanmoins, il faut, contrairement à l'affirmation du P. de la Taille, faire une exception pour le sacrifice par excellence offert par Notre-Seigneur Jésus-Christ sur le Calvaire. Ici, en effet, l'acte symbolique est constitué par l'oblation même des souffrances et de la mort endurées par le Sauveur; la cause directe de ces souffrances et de cette mort, l'action déicide des bourreaux, ne saurait à aucun titre rentrer dans la catégorie des rites sacrés. Sacrifice d'un genre si particulier qu'il doit rester unique dans les annales de l'humanité, le sacrifice de la croix est symbolique, mais non rituel.

Le symbolisme même de l'acte sacrificiel n'a de valeur morale qu'autant que le sacrifice extérieur répond aux sentiments intimes de ceux qui l'offrent. Ces sentiments intimes : adoration, donation de soi-même, réparation, expiation, etc... forment le sacrifice que saint Augustin appelle sacrifice invisible, dont le sacrifice extérieur est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré. *De civitate Dei*, l. X, c. v, P. L., t. XLII, col. 282; que saint Thomas appelle le sacrifice intérieur ou spirituel, signifié par l'extérieur, II^a-II^{ae}, q. LXXXV, a. 2. Aussi bien, le culte extérieur n'a de valeur religieuse qu'en tant qu'il est la manifestation du culte intérieur. Donc, le sacrifice, pour être agréable à Dieu, doit exprimer avec sincérité et vérité les sentiments du sacrifice intérieur. Aussi saint Augustin affirme-t-il que dans ces sentiments intérieurs se trouve le vrai sacrifice. Et ce sont ces « vrais » sacrifices qui nous permettent de nous unir au prêtre souverain qui s'offre lui-même en sacrifice sur la croix. *Ibid.*, c. v, vi, col. 283-284. Le sacrifice de Caïn, contredisant ses sentiments intérieurs, ne pouvait être agréable à Dieu. Cf. l. XV, c. vii, col. 433; Lépicier, *De sacramento sacrificio eucharistico*, p. 41.

2. *Sacrifice improprement dit.* — Quelle que soit l'excellence morale et la nécessité du sacrifice intérieur, il faut bien se garder de le considérer comme le sacrifice proprement dit. Le sacrifice proprement dit est l'acte principal du culte public, acte par lequel la société reconnaît et proclame le souverain domaine de Dieu. Il ne peut être offert à Dieu que par un délégué sacré de la société, le prêtre. Or, tous ces éléments man-

quent au sacrifice intérieur qui, par conséquent, n'est appelé sacrifice que par analogie.

L'analogie qui existe entre les sacrifices intérieurs — lequel n'est qu'un sacrifice improprement dit — et l'acte public du sacrifice proprement dit, ne doit pas nous faire oublier que la primauté appartient au sacrifice intérieur, lequel seul par lui-même présente une valeur morale, et qui, à ce titre, apparaît comme l'analogum princeps, l'acte extérieur du culte public ne pouvant être, sous ce rapport, qu'un analogue secondaire et dépendant.

Il faut, de plus, observer que la notion de sacrifice improprement dit s'applique non seulement au sacrifice intérieur qui marque les sentiments par lesquels l'âme se soumet et se voue à Dieu, mais aussi aux actes extérieurs commandés par ces sentiments, lorsque ces actes n'ont pas le caractère officiel, social et sacré, qui sont la caractéristique du sacrifice proprement dit. C'est en ce sens large que nous avons entendu saint Augustin définir le sacrifice : *Omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo*. Et c'est de cette définition large que part saint Thomas pour démontrer que « la passion du Christ a opéré par mode de sacrifice ». III^a, q. XLVIII, a. 3.

Qu'il soit constitué par une volonté intérieure de soumission, d'abandon, de dépendance, qu'il comporte un acte extérieur manifestant ces sentiments, le « sacrifice », qui n'est pas l'acte cultuel offert par le prêtre au nom de la société pour attester le domaine souverain de Dieu, n'est encore, au sens théologique du mot, qu'un sacrifice improprement dit, bien qu'en ces sentiments religieux réside l'élément qui apporte au sacrifice proprement dit sa valeur morale.

2^o *Le sacrifice rédempteur offert par Jésus-Christ.* — Ces principes admis par tous rendent extrêmement facile l'application qu'il convient d'en faire au sacrifice rédempteur offert par Jésus-Christ.

1. Il est exact de dire que le Christ s'est offert en « sacrifice » dès le premier instant de l'incarnation. Dès cet instant, il dit à Dieu : *Me voici, je viens pour faire, ô Dieu, votre volonté*, Hebr., x, 9. Ce sacrifice, il l'a offert dans une disposition habituelle de sa volonté qui ne s'est jamais démentie au cours de toute sa vie terrestre : toutes ses actions ont été inspirées par cette volonté. Saint Thomas développe magnifiquement cette pensée dans la *Somme*, III^a, q. XXXIV, a. 2, 3; q. XLVI, a. 2, 3, 4; il la résume en trois formules qui se superposent en se complétant, q. XLVIII, a. 1, ad 1^{um}, ad 2^{um}, ad 3^{um}. Aussi n'est-il pas surprenant de rencontrer, au concile de Trente, des Pères qui la mettent en relief : la vie tout entière du Christ inaugure le sacrifice rédempteur qui ne trouve cependant sa consommation qu'au Calvaire, toutes les actions du Sauveur étant ordonnées vers cette consommation. Voir les textes dans Lepin, *op. cit.*, p. 306-307. Après le concile de Trente, un des théologiens les plus affirmatifs sur ce point est Gaspard Casal. Il déclare que le Sauveur nous a mérité le salut dès le premier instant de sa conception, qu'il a continué à le mériter pendant toute sa vie, dans sa prière, ses enseignements, ses jeûnes, ses autres bonnes œuvres et toutes les adversités par lui supportées. Et il se demande si tout cela fut « par mode de sacrifice » : « Je ne vois, répond-il, aucune raison de le nier; je vois de multiples raisons de l'affirmer : notre souverain prêtre principal, tous les jours et tout le temps de sa vie de chair mortelle, c'est-à-dire passible, a exercé son office d'oblation et n'a jamais cessé de l'exercer. » *De sacrificio missae*, Venise, 1563, l. I, c. XIX.

On le remarquera toutefois : il n'est pas question de sacrifice proprement dit. Sous la plume de ces auteurs, comme sous celle de saint Thomas, la trame tout entière de la vie du Christ est un sacrifice vrai,

au sens où saint Augustin l'entendait; mais non pas encore l'acte cultuel et social qui constitue le sacrifice au sens strict du mot.

Et c'est encore en ce sens large qu'il faut sans aucun doute entendre les assertions relevées chez les théologiens de l'École française aux XVII^e et XVIII^e siècles. Quelques textes nous en convaincront. En réalité, toute la vie du Christ fut un sacrifice, selon le cardinal de Bérulle, *Vie de Jésus*, c. XIX, parce que l'oblation qu'en a faite le Sauveur « est, à la fois, offrande continue de l'immolation future et offrande incessante d'une immolation actuelle, qui prépare et commence à réaliser déjà celle qui se consummera au Calvaire ». Lepin, *op. cit.*, p. 465. De même, le P. de Condren : « Pour ce qui est du sacrifice de la Nouvelle Loi, qui est le sacrifice de Jésus-Christ, il faut savoir que toute sa vie, depuis le premier moment de l'incarnation jusque dans l'éternité, est le sacrifice véritable figuré par ceux de la loi ancienne et par tous les autres. » *L'idée du sacerdoce*, II^e part., p. 80. Mais l'on sait que, pour Condren, si la consécration du sacrifice unique de Jésus-Christ commence à l'incarnation, l'immolation n'en a été faite qu'à la croix. L'oblation que le Christ a faite de lui-même dès l'incarnation est un sacrifice, parce que, dès l'origine, le Christ s'est offert « pour être immolé ». Cette direction imposée à toute la vie du Sauveur vers sa passion et sa mort en croix est marquée plus explicitement encore par M. Ollier : « Notre-Seigneur, venant au monde, s'est une fois offert à Dieu son Père en qualité d'hostie dans le sein de la très sainte Vierge, comme sur un autel, pour être un jour immolé et consommé à la gloire de sa divine majesté... » *Explication des cérémonies*, I. VI, c. II. Les mêmes assertions se retrouvent chez Thomassin, Bossuet et nombre d'autres auteurs de cette époque. Toute la vie de Jésus-Christ fut un sacrifice, parce qu'elle était la préparation de l'immolation de la croix, et que les dispositions habituelles que Jésus y fit paraître devaient donner au sacrifice consommé au Calvaire son mérite et sa valeur rédemptrice. Cf. M. de la Taille, dans *Gregorianum*, mars 1928.

2. Mais de là à affirmer que seules ces dispositions intérieures forment l'essence du sacrifice rédempteur, il y a un abîme. Le sacrifice proprement dit, offert sur la croix, exige de plus l'immolation sanglante, telle que l'a prévue et imposée Dieu le Père, et telle que l'a voulu librement le Verbe incarné. Sans doute, les dispositions intérieures du Christ pouvaient suffire, à cause de la dignité de sa personne, pour expier nos crimes, si son Père l'eût ainsi réglé; mais, de plus, Dieu a voulu qu'il offrît ce sacrifice visible. Ce n'est pas seulement à la volonté de mourir, mais encore à la mort effective du Sauveur qu'il a attaché la rédemption des hommes : ainsi la mort de Jésus-Christ et l'oblation de cette mort précieuse qui en était inséparable, étaient aussi essentielles dans l'ordre de la Providence, que les dispositions intérieures qui les animaient. La mort du Sauveur n'est donc pas à l'instar d'un simple rite extérieur, et pour ainsi dire étranger à l'essence du sacrifice de la croix : c'est le sacrifice même, l'action particulière que Dieu exigeait pour réparer l'outrage fait à sa gloire, expier nos crimes, rendre à sa souveraine majesté l'honneur que le pécheur avait prétendu lui ravir : et c'est là ce qu'avec la théologie catholique on doit appeler le sacrifice strictement dit de la rédemption.

3^o *Le sacrifice de la cène.* — 1. *La cène est le même sacrifice que la messe, dont elle fut la première célébration.* — Cette vérité se trouve équivalentement enseignée par le concile de Trente : *Jésus donc... à la dernière cène...*, se déclarant constitué pour l'éternité prêtre selon l'ordre de Melchisédech, offrit à Dieu son Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin. Aux

apôtres qu'il constituait alors les prêtres du Nouveau Testament, et à tous leurs successeurs dans le sacerdoce, il donna l'ordre d'offrir ce corps et ce sang sous les symboles des mêmes éléments, par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi ». Dans ce texte, le concile distingue ce que fit le Christ à la dernière cène et ce qu'il commanda à ses apôtres de faire. Ce qu'il fit, c'est l'offrande à Dieu son Père, de son corps et de son sang sous les espèces du pain et du vin. Ce qu'il commanda à ses apôtres, en les constituant prêtres du nouveau Testament, et à tous leurs successeurs dans le sacerdoce, c'est de renouveler la même oblation du corps et du sang sous les mêmes symboles. En d'autres termes la messe est la même oblation du corps et du sang de Jésus-Christ et renouvelle la cène qui fut son prototype.

2. *L'oblation de la cène n'est pas une partie du sacrifice sanglant de la Croix : bien qu'intimement liés, la cène et le Calvaire sont deux sacrifices distincts.* — Nous avons déjà rappelé cette vérité à propos de la thèse du P. de la Taille, voir col. 1245. Les termes du concile de Trente ne laissent place à aucun doute : *Jésus donc... quoique devant s'offrir à Dieu le Père une seule fois sur l'autel de la croix... parce que cependant son sacerdoce ne devait pas s'éteindre par sa mort, afin de laisser à l'Église son épouse un sacrifice visible*, etc... Si le concile avait reconnu dans l'oblation de la cène une partie constitutive et initiale du sacrifice de la croix, il aurait parlé ainsi : « Jésus..., parce que devant s'offrir sur l'autel de la croix, etc. » Cette terminologie montre combien est fondée l'opinion quasi unanime des théologiens postérieurs au concile, opinion qui tient l'oblation de la cène comme distincte de celle du Calvaire, et n'en constituant pas une partie essentielle ou intégrale. M. Lepin, qui a exposé longuement le sentiment des théologiens sur ce point, rappelle, *op. cit.*, p. 692, qu'ils présentent la cène « comme une oblation proprement sacrificielle, et s'efforcent d'en déterminer le rapport avec la croix. Plusieurs ont songé à une oblation actuelle, portant sur une immolation également actuelle du Sauveur, c'est-à-dire à un commencement réel de la passion : et c'est en cela que la cène leur a paru être un vrai sacrifice. Quelques-uns ont vu cette oblation et cette immolation réalisées dès avant la cène, au cours de la vie terrestre du Sauveur, et même depuis son origine. La plupart se sont arrêtés à l'idée d'une oblation réelle présente, se rapportant à une simple représentation anticipée de l'immolation future. Or, même parmi ces derniers, nous n'en avons trouvé aucun pour qui l'oblation faite à la cène ait été proprement l'oblation du sacrifice de la croix, c'est-à-dire un acte si essentiellement constitutif du grand sacrifice rédempteur, que, sans lui, l'immolation du Calvaire aurait manqué de ce qui en fait un sacrifice réel et proprement dit. »

Toutefois, la cène et le Calvaire sont intimement liés. La mort sur la croix, sans doute, n'avait pas besoin de la cène pour être un sacrifice complet et véritable; mais la cène dépend essentiellement de la croix, comme le symbole et la représentation dépendent de la chose à représenter et à symboliser.

3. *Comme la messe, dont elle est le prototype, la cène est un sacrifice essentiellement relatif au sacrifice sanglant du Calvaire.* — Sans doute, le sacrifice de la cène représente la mort du Christ comme future, encore que cette mort soit imminente; et à la messe, c'est une mort passée que commémore le sacrifice. Mais cette différence est tout extrinsèque et accidentelle. En soi, en effet, la cène représente, tout comme la messe, la mort du Christ; que cette mort, par rapport à la première, soit future, par rapport à la seconde, soit passée, c'est une différence en dehors de la signifi-

cation du rite sacrificiel, et que suffit à justifier l'époque même de la mort du Sauveur, *revera solum oritur ex conditione seu statu rei significatæ*, dit fort exactement Suarez, disp. LXXVI, sect. 1; cf. Stentrup, *op. cit.*, th. LXXXVIII.

Sans doute encore, la cène, étant offerte par le Christ avant sa mort, était un acte par lequel le Christ pouvait encore mériter; à la messe, le Christ glorieux n'est plus en état de mériter, et son sacrifice n'est qu'un instrument d'application des mérites passés. Mais cette différence encore est tout accidentelle et provient de l'état du principal offrant, avant et après sa mort. Considérée en soi, la cène était, comme la messe l'est aujourd'hui, un moyen d'application des mérites du Christ; le mérite de la passion et de la mort du Sauveur était alors simplement commencé, tandis qu'aujourd'hui il est consommé. Mais, encore une fois, ces différences sont extrinsèques à la cène, comme à la messe. Cf. Stentrup, *loc. cit.*

Il reste donc qu'en soi, cène et messe sont des sacrifices identiques, n'ayant leur signification et leur valeur que par le rapport nécessaire et intime qu'ils présentent avec le sacrifice sanglant du Calvaire, que toutes deux représentent et symbolisent, la cène, comme futur, la messe, comme passé. La cène eut sa raison particulière et toute spéciale d'exister, parce qu'elle inaugurerait le sacrifice de l'eucharistie, que le Christ entendait laisser à son Église. Mais, par rapport au Calvaire, tout comme la messe, la cène est un sacrifice relatif, parce que, comme la messe, elle a pour effet l'application du sacrifice rédempteur. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 697.

4^e Le sacrifice de la messe. — 1. Ses éléments constitutifs. — Le sacrifice de la messe reproduit celui de la cène, avec cette différence accidentelle qu'il est représentatif et commémoratif de l'immolation sanglante déjà passée. Est-il besoin de le redire? Le sacrifice de la messe n'est pas purement représentatif : il est, et il est relatif au sacrifice de la croix. Le corps et le sang du Sauveur y sont mystiquement séparés, comme ils le furent réellement au Calvaire. Et Jésus-Christ s'y offre dans son immolation mystique, comme il s'est offert dans l'immolation sanglante. L'essence du sacrifice eucharistique comporte donc deux éléments, l'un formel, l'oblation du corps et du sang du Sauveur, l'autre matériel, l'immolation mystique de ce même corps et de ce même sang. Jésus est offert par là même qu'il est immolé, et l'acte d'immolation est aussi l'acte d'oblation. C'est dans l'acte de la consécration et dans cet acte seul que se trouve l'immolation et l'oblation sacrificielles.

2. L'offrant principal. — L'oblation du Christ dans l'eucharistie est faite tout d'abord par Jésus-Christ lui-même, prêtre principal. On a déjà indiqué que l'opinion de Scot, à laquelle s'est rallié de nos jours le P. de la Taille, ne jouissait pas des faveurs de l'ensemble des théologiens. On pense l'avoir démontré : le Christ est le prêtre principal, non seulement parce qu'il a institué lui-même le sacrifice et donné aux siens le pouvoir et l'ordre de l'offrir après lui, mais encore parce qu'il s'offre aujourd'hui, à la messe, d'une manière personnelle et actuelle : « De même, répétons-nous après les Salmanticenses, que le Christ concourt instrumentalement par son humanité à chacune des conversions ou transsubstantiations qui se font dans l'Église, ainsi il pense à chacun de nos sacrifices, il les veut, les offre à Dieu et par conséquent en est, comme prêtre principal, l'offrant immédiat, d'une oblation formelle, actuelle et élicite. » *De eucharistia*, disp. XIII, dub. III, n. 50. Cf. Hugon, *Tractatus de rebus* t. I, m, p. 181.

3. Le prêtre *in loco*, ministre du Christ. — Toutefois, il demeure vrai que le prêtre principal, Jésus-Christ,

en raison de son état glorieux dans le ciel, ne peut, par lui-même, offrir visiblement le sacrifice eucharistique. Il lui faut user du ministère des prêtres. Il s'agit des prêtres *validement* ordonnés. Le prêtre validement ordonné et célébrant dans les conditions de la licéité, est à la fois le ministre de Jésus-Christ et le représentant de l'Église. Comme ministre de Jésus-Christ, il agit en vertu d'un pouvoir subordonné et instrumental, qui, par la consécration du pain et du vin, atteint la substance même du sacrifice : ce pouvoir, il le tient de son caractère sacerdotal et aucune cause humaine ne peut l'empêcher de s'en servir validement. Même séparé de l'Église, ce prêtre garde malgré tout le pouvoir d'offrir, *in persona Christi*, un sacrifice véritable. Comme représentant de l'Église, le prêtre n'atteint pas la substance du sacrifice, mais la part nécessairement accidentelle qu'y prend le corps mystique de Jésus-Christ uni à son chef. « Et tel est le lien qui le rattache au Christ et à tout le corps mystique que, fût-il seul et privé de toute assistance, fût-il même tellement seul avec sa misère qu'il manquât de toute dévotion et de toute piété personnelle, le sacrifice qu'il offre est bien celui de l'Église entière. » Gasque, *L'eucharistie et le corps mystique*, Paris, 1925, p. 71.

Il va de soi que tout prêtre qui, d'une manière coupable, s'est séparé du corps mystique de Jésus-Christ, ne saurait représenter l'Église dans l'oblation du sacrifice. Cf. Suarez, disp. LXXVII, sect. II, n. 6; S. Thomas, III^a, q. LXXXII, a. 6; a. 7, ad 3^{um}.

4. Participation de l'Église au sacrifice eucharistique.

— On a dit tout à l'heure que le sacrifice eucharistique était avant tout l'oblation faite par Jésus-Christ; mais, puisque cette oblation est faite par le Christ en tant que chef de son corps mystique, il faut de toute nécessité que le corps mystique, c'est-à-dire l'Église y participe. Rien de plus fréquemment affirmé soit par la tradition, soit par les théologiens.

Et cette idée est excellemment résumée par le cardinal Billot : « Ainsi donc, écrit-il, de même que l'Église, dans la messe, offre elle-même son sacrifice; de même, et toujours en union avec son chef, elle y est offerte elle-même comme victime. Bien plus, l'Église entend que, par l'offrande du corps et du sang du Sauveur, la propre offrande qu'elle fait de soi-même devienne de plus en plus parfaite. *Nous vous en prions, dit-elle (secrète du lundi de Pentecôte), sanctifiez ces dons et, en agréant l'offrande de cette hostie spirituelle, achevez de faire de nous des hosties dignes de vous éternellement.* Et voilà la raison pour laquelle dans le sacrement de l'eucharistie, le Christ est immolé sous les symboles mêmes qui sont la figure du corps mystique acheté par lui au prix de son sang... Voilà pourquoi le prêtre prie Dieu d'avoir son offrande pour agréable, de daigner jeter sur elle un regard propice et favorable, comme il a daigné jadis considérer les offrandes d'Abel, d'Abraham, de Melchisédech; de commander à son ange de le porter jusqu'au sublime autel du ciel... Toutes ces expressions demeurent inapplicables en dehors des principes qu'on vient de rappeler : comment en effet, comprendre que les hommes puissent demander à Dieu d'avoir pour agréable l'offrande de la croix? Au contraire, de telles expressions paraissent empreintes de la plus vive piété, si l'on considère que, dans le sacrifice de la messe, le Christ n'est plus seul à offrir et à s'offrir, mais que, dans cette offrande du sacrifice, l'Église tout entière, et comme prêtre offrant et comme victime offerte, est unie à son divin chef. » *Des sacrements*, t. I, p. 598-599.

Ces vérités sont, avons-nous dit, traditionnelles et se retrouvent sous la plume de tous les théologiens. Il ne faut toutefois rien exagérer et ne pas, pour autant, conférer le sacerdoce au sens strict à tous les baptisés.

Le rôle « sacerdotal » des simples fidèles n'a qu'une analogie assez lointaine avec les fonctions proprement sacerdotales du ministre du Christ. Les théologiens n'ont pas manqué d'étudier la portée de ce rôle des simples fidèles dans l'oblation du sacrifice eucharistique. Suarez convient que l'explication du concours des fidèles est délicate. Disp. LXXVII, sect. III. « Les fidèles, disent aussi les Salmanticenses, n'offrent le sacrifice que par le prêtre, et par conséquent médiatement; leur oblation n'est appelée ainsi qu'en fonction de l'oblation proprement sacerdotale. Et encore, dans le concours des fidèles au sacrifice eucharistique, il convient de distinguer trois degrés. Le premier est très général et appartient à tous les fidèles : sa note caractéristique est qu'aucun des fidèles qui y participe n'intervient par un acte particulier : c'est le prêtre seul qui agit pour tous. Un deuxième degré du concours des fidèles est plus spécial : il existe lorsque le fidèle pose un acte quelconque qui incite le prêtre à offrir le sacrifice, par exemple en le priant de célébrer la messe ou en lui procurant, à cette intention, un honoraire. Le troisième degré est encore plus spécial et existe quand les fidèles concourent plus immédiatement à la célébration du sacrifice, par exemple, en y assistant, en répondant à la messe et en assistant le célébrant. Plus les fidèles participent à la célébration de la messe, selon les degrés qu'on vient d'indiquer, et plus aussi ils participent aux fruits du sacrifice. » Disp. XIII, dub. III, § 2, n. 52. Cf. Gasque, *op. cit.*, p. 89 sq.; Ch. Grimaud, « Ma » Messe, Paris, 1927, c. III, p. 42 sq.

Telle est la doctrine par tous admise : sur cette doctrine fondamentale se greffent deux questions subsidiaires, que l'on ne peut ici que signaler. D'abord, pour participer à l'oblation sacrificielle, les fidèles peuvent-ils se contenter de s'unir intérieurement au prêtre, ou bien est-il nécessaire qu'ils expriment extérieurement leur intention? Suarez nie que le sentiment intérieur suffise. Disp. LXXVII, sect. III, n. 2. Bellarmin, *De sacrificio missæ*, I. II (*De eucharistia*, I. VI), c. IV; Vasquez, disp. CCXXVI, c. n. 10, paraissent concéder qu'une volonté habituelle non actuellement exprimée suffit : la divergence n'est qu'une question de mots. Voir Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 54. — Ensuite la valeur *accidentelle* de la messe peut-elle être accrue du fait d'une plus grande dévotion du prêtre célébrant et des fidèles participants? En ce qui concerne la dévotion du célébrant, la réponse est affirmative et s'appuie sur l'autorité de saint Thomas, III^a, q. LXXXII, a. 6. En ce qui concerne la dévotion des fidèles, la réponse affirmative, proposée par Suarez, disp. LXXIX, sect. XI, concl. 3, Bellarmin, *loc. cit.*, c. IV, et appuyée sur l'autorité de saint Thomas, q. LXXXIII, a. 4, est présentée comme plus probable contre la solution négative des deux Soto. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 55. Nous avons entendu Bossuet prendre nettement parti pour la solution affirmative, col. 1163.

5^e Conclusions. — 1. *Définition du sacrifice eucharistique.* — De tous les éléments de cette analyse, il résulte que le sacrifice de la messe doit être avant tout et essentiellement en fonction de l'oblation qu'y fait le Christ. L'oblation de l'Église, considérée comme corps mystique du Christ, sera suffisamment indiquée si l'on affirme que l'oblation eucharistique est l'oblation du chef de l'Église, comme tel. Enfin, l'oblation appelant nécessairement l'immolation, on doit faire expressément mention de l'immolation mystique du Sauveur à l'autel. Un dernier élément de la définition sera emprunté au dernier point de cette étude, l'efficacité du sacrifice eucharistique, ce sacrifice étant institué, non pour nous mériter le salut, comme le sacrifice sanglant du Calvaire, mais pour nous appli-

quer les mérites de ce sacrifice sanglant. En conséquence nous proposerions volontiers la définition suivante : *Le sacrifice de la messe est l'acte par lequel Jésus-Christ, chef de l'Église, prêtre principal, par le ministère du prêtre visible, s'offre mystiquement sur l'autel dans la séparation sacramentelle de son corps et de son sang sous les espèces eucharistiques, renouvelant ainsi d'une façon non sanglante l'oblation sanglante du Calvaire, pour nous en appliquer les mérites.*

2. *L'unité du sacrifice de Jésus-Christ.* — L'unité du sacrifice de Jésus-Christ est une vérité admise par tous les théologiens.

Comment faut-il entendre cette unité de sacrifice de Jésus-Christ? Les théologiens, sont loin d'être d'accord sur ce point. Et, pour mieux discriminer leurs opinions, il convient avant tout de marquer les deux points extrêmes auxquels la vérité catholique ne saurait se rallier, mais qui indiquent les tendances opposées des divers systèmes.

Tout d'abord l'orthodoxie catholique ne saurait concevoir le sacrifice sanglant de la croix et le sacrifice non sanglant de la cène ou de la messe comme deux sacrifices disparates, différents, ou même simplement distincts entre eux d'une manière adéquate. L'enseignement du concile de Trente s'y oppose formellement. *Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit...* Sess. XXII, c. II. A la messe, c'est donc le même prêtre, la même victime qu'au Calvaire. De ce seul chef, il est impossible que les sacrifices du Calvaire et celui de l'eucharistie soient des sacrifices totalement et adéquatement distincts.

A l'opposé on pourrait imaginer une identité parfaite et absolue entre le sacrifice eucharistique et le sacrifice sanglant de la croix. En ce qui concerne la messe aucun théologien n'a soutenu l'identité des deux sacrifices : une telle assertion serait évidemment contraire au concile de Trente qui, au texte ci-dessus rapporté, ajoute cette restriction : *Sola offerendi ratione diversa*, restriction dont le sens est précisé par les premières lignes du chapitre : *Quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruenta obtulit.*

Ces théories extrêmes auxquelles aucun auteur catholique n'a jamais souscrit indiquent cependant les tendances vers lesquelles se dirigent les différentes opinions.

a) *L'unité du sacrifice d'après l'opinion du sacrifice-oblation.* — Identité du prêtre et de la victime : ces deux éléments sont hors de controverse. *Identité de l'action sacrificielle exercée par Jésus-Christ*, sur la croix, à l'autel et même au ciel; telle est la caractéristique du système. Cette action sacrificielle consiste dans l'oblation qu'a faite Jésus, qu'il fait encore de sa passion et de sa mort. L'unité du sacrifice, nonobstant les différences accidentelles, consiste donc dans l'unité de l'oblation.

Nous trouvons cette idée d'oblation continue chez les principaux représentants de l'École théologique française, et notamment, la chose va de soi, chez Pierre Nicole. Voir col. 1209. Mais, personne encore, dans cette école, ne se prononce nettement en faveur de l'unité numérique du sacrifice du Chr.

Mgr de Pressy, évêque de Boulogne, a, le premier, proposé ce système : « Quoique l'oblation de cette obéissance puisse être regardée sous différents rapports, soit à divers temps, au passé, au présent, au futur; soit à divers lieux, au ciel, à la terre et à une multitude d'autels; soit à divers ministres qu'il s'associe pour la faire avec lui sous les espèces du pain et du vin : cette diversité de ministres, de lieux, de temps, d'espèces n'empêche pas l'identité physique,

l'unité numérique de cet acte d'oblation. Il subsiste toujours le même en son fonds, que cette diversité ne touche pas, lui étant tout à fait extrinsèque... Ni la multitude, ni la diversité de ses rapports (au passé, au présent, à l'avenir, à différentes perfections, à différents bienfaits, à différentes récompenses) n'empêche l'unité, l'identité de son essence, parce qu'ils ne lui apportent aucun changement intrinsèque. » *Instruction pastorale sur l'eucharistie dans Œuvres*, Paris, 1842, t. I, édit. Migne, col. 1242. Et quelques pages auparavant cet auteur affirme l'identité substantielle du sacrifice de la messe et du sacrifice de la croix, ne leur reconnaissant qu'une pluralité accidentelle, col. 1237. Voir col. 1221.

C'est aussi sur l'unité d'oblation dans le sacrifice de Jésus-Christ qu'insiste Mgr Mac-Donald, en affirmant que « la messe, aux yeux de l'Église qui l'offre, n'est pas un nouveau sacrifice, un sacrifice autre que celui du Calvaire, mais c'est l'offrande renouvelée du même sacrifice une fois offert sur la croix. » *The sacrifice of the Mass*, p. 80. Et le P. de la Taille, en affirmant que, dans la messe, « toute la nouveauté se tient du côté de l'Église », suppose — et il l'enseigne explicitement — que l'oblation du Christ demeure virtuellement la même. Virtuellement, disons-nous, parce que l'oblation que le prêtre visible fait du sacrifice du Christ au nom de l'Église tire toute son efficacité de celle du Christ, laquelle du chef passe dans les membres. S'il fallait admettre, déclare le P. de la Taille, une nouvelle oblation personnelle du Christ à chaque messe, on ruinerait l'unité du sacrifice du Sauveur. *El. xxiii*; cf. *el. v*.

La thèse de M. Lepin, bien que dirigée dans le même sens, est beaucoup plus souple et tient compte davantage des données concrètes du problème. Elle tient compte surtout de la nécessité d'une oblation du Christ pour ainsi dire réitérée à chaque messe, et à l'unité générale d'oblation, fondement du système, le distingué théologien ajoute des modalités particulières qui diversifient l'oblation du Christ selon les circonstances et les conditions du sacrifice. Sans doute « le sacrifice consiste essentiellement dans l'oblation, et le sacrifice du Christ, dans l'oblation que le Christ fait directement de lui-même. Mais cette oblation du Christ revêt divers modes, suivant les circonstances et les conditions dans lesquelles elle s'opère. A la croix, le Christ s'offre réellement immolé ; à la cène, il s'offre sous les signes représentatifs de l'immolation future ; à la messe, il s'offre sous les signes représentatifs de l'immolation passée... Ainsi l'unité d'oblation constitue ce fond commun qu'il faut certainement admettre dans ce qu'on appelle : sacrifice de la cène, sacrifice de la croix, sacrifice de la messe... Sous cette unité foncière d'oblation, se laissent aisément reconnaître les divers « modes d'oblation », dont parle le concile de Trente... » (*Communication personnelle*.)

Toutes ces explications sont unanimes à affirmer l'identité substantielle du sacrifice eucharistique et du sacrifice de la croix. D'après cette conception, il semblerait donc qu'entre l'un et l'autre, il n'y ait qu'une différence accidentelle ou extrinsèque. Seul Mgr de Pressy et, de nos jours G. Pell et Mgr Mac Donald sont allés jusqu'à cette conclusion explicite. Le P. de la Taille, avec son opinion de la messe, sacrifice propre de l'Église, accepte volontiers une certaine dualité, même substantielle, entre la cène et la croix, d'une part, et la messe, d'autre part. M. Lepin ne tire aucune conclusion en ce sens, et met simplement ses lecteurs en garde contre « l'inconvénient grave qu'il y aurait à supposer plusieurs sacrifices, et même une multitude de sacrifices du Christ, se comptant séparément et pouvant s'additionner. »

b) *L'unité du sacrifice d'après la thèse du sacrifice-immolation.* — Le cardinal Billot, par une réaction un peu vive contre la thèse du P. de la Taille, établit que, la messe étant substantiellement le même sacrifice que la cène, il faut tenir que « l'oblation sacramentelle tant de la cène que de la messe, se distingue adéquatement de l'oblation de la croix », et que « la nature de l'immolation à la messe et à la cène est proprement distinctive de ces sacrifices et totalement différente de l'immolation de la croix. Il faut donc conclure, ajoute l'auteur, que le sacrifice de la messe n'est pas le même sacrifice que celui de la croix, mais que ce sont deux sacrifices différents, et par le nombre et par l'espèce. Puisque le sacrifice consiste dans l'offrande, les divers modes d'offrandes diversifient les sacrifices. » *De sacramentis*, Rome, 1924, t. I, p. 604. — L'unité du sacrifice du Christ subsiste néanmoins, malgré cette dualité. Mais c'est une « unité d'ordre », unité en son genre très étroite, puisqu'elle est fondée sur la nature même du sacrifice eucharistique, lequel suppose essentiellement le sacrifice de la croix ; sur l'immolation mystique elle-même qui n'est telle que parce qu'elle est la représentation sacramentelle de l'immolation sanglante ; en un mot, sur la relation étroite qui unit la messe au Calvaire en l'y reportant tout entière.

Gihl distingue entre « sacrifice » et « acte sacrificateur » : « Pour juger de l'unité spécifique et numérique ou de la différence du sacrifice, il faut considérer la victime, le prêtre et l'acte sacrificateur. Le sacrifice de la croix et celui de la messe sont identiques : c'est le même sacrifice (*idem specie et numero sacrificium*) parce que des deux côtés, c'est une seule et même victime, le même sacrificateur. Au contraire, dans le sacrifice sanglant et non sanglant, l'acte sacrificateur (effusion du sang, réelle ou mystique) est différent numériquement et spécifiquement. C'est ainsi que la plupart des théologiens comprennent, et à juste titre, ces paroles du concile de Trente, que « la manière d'offrir est seule différente », *sola offerendi ratio diversa*. De même, les sacrifices offerts tous les jours sur l'autel, à raison de l'acte sacrificateur répété, diffèrent numériquement non seulement de la cène et du sacrifice de la croix, mais encore les uns des autres. Tous ces sacrifices sont identiques, seulement à raison de la victime et du prêtre sacrificateur. » *Le saint sacrifice de la messe*, tr. fr., t. I, p. 134, note.

Tout en admettant substantiellement la même thèse, M. Van Noort combine les terminologies de Billot et de Gihl : « Il est manifeste, écrit-il, que le sacrifice de la messe diffère du sacrifice de la croix : tout comme une messe diffère d'une autre messe. En outre, il semble bien qu'on doive affirmer une différence spécifique entre le sacrifice sanglant et le sacrifice non sanglant. La forme confère le caractère spécifique ; or, la forme du sacrifice est l'immolation ou la destruction de la victime. Donc, puisque l'immolation réelle et l'immolation mystique diffèrent spécifiquement, il faut que le sacrifice de la messe — en raisonnant philosophiquement — soit différent spécifiquement du sacrifice de la croix. Je dis : en raisonnant philosophiquement. En l'espèce, en effet, la dignité et la valeur du sacrifice dépendent de la victime et de l'offrant principal beaucoup plus que du mode d'immolation. Rien n'empêche donc d'affirmer que le sacrifice de l'autel et le sacrifice de la croix sont substantiellement semblables : et c'est là ce qu'entendent reconnaître les prédicateurs et catéchistes, lorsqu'ils déclarent... simplement qu'à la messe et sur la croix le même sacrifice est offert. » *De sacramentis*, t. I, n. 478.

La même réponse se retrouve chez le P. Ch. Pesch, *op. cit.*, n. 916, s'appuyant sur Suarez, *disp. LXXXI*, sect. I, n. 4-6.

Le P. Hugon apporte plus de nuances dans l'exposé de sa solution. Il commence par rappeler, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 463, que « la messe n'est pas un sacrifice indépendamment du sacrifice de la croix » : même prêtre, même victime, même effet, puisque la messe ne fait qu'appliquer la valeur du sacrifice accompli à la croix. Puis, p. 478, il pose le problème précis de la distinction numérique et spécifique des sacrifices. « La cène et la messe, déclare-t-il, se distinguent d'une façon simplement numérique : c'est non seulement la même chose offerte, mais encore le même mode d'oblation, qui est la transsubstantiation. Mais la messe et le sacrifice de la croix, et dans leur rite, et dans la façon dont ils sont offerts, diffèrent en quelque manière d'espèce, bien qu'à proprement parler, ils ne présentent pas entre eux de différences spécifiques. » Et l'auteur fait appel à l'autorité de Gonet, disp. XI, a. 2, n. 67. « En un autre sens cependant, ajoute le P. Hugon, la messe, la cène et le sacrifice de la croix sont dits numériquement distincts, puisqu'ils comportent des actions sacrificielles différentes. Il y a autant de messes numériquement distinctes qu'il y a de célébrations ou d'actions distinctes. » On le remarquera, Van Noort avait appelé l'immolation forme du sacrifice; plus exactement, et d'une manière plus conforme aux conclusions de cet article, Hugon trouve dans l'immolation l'aspect matériel du sacrifice.

Par ces citations que l'on pourrait multiplier, cf. Pègues, *op. cit.*, p. 417, et qui toutes en des sens différents se montrent hésitantes sur la réponse précise à donner, on saisit quelle difficulté les théologiens éprouvent à résoudre le problème. C'est qu'en posant la question de l'unité ou de la dualité spécifique du sacrifice de la croix et du sacrifice eucharistique, on pose un problème en des termes qui le rendent insoluble. Tous les théologiens sentent bien d'où vient la difficulté de la solution : c'est que la messe, sans la croix, ne serait pas un sacrifice; c'est que la messe est essentiellement relative à la croix; c'est qu'il est par conséquent impossible de comparer, quant à l'espèce, deux sacrifices dont l'un est essentiellement dépendant de l'autre, et qui tire toute sa valeur et sa signification de celui dont il dépend.

Il semble donc impossible de résoudre la question de l'unité du sacrifice du Christ autrement que par la formule dogmatique, vague à dessein : *In missa... idem ille Christus continetur et incremte immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruento obtulit... Una eademque hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio... sola offerendi ratione diversa.*

VI. EFFICACITÉ. — Ce dernier sujet, complément de ce qui précède sur la nature du sacrifice de la messe, a reçu des théologiens postérieurs au concile de Trente, de longs développements. Les controverses portant sur des points assez secondaires, la partie positive de ce chapitre théologique se trouve fort réduite. L'ordre logique semble exiger qu'on traite tout d'abord de l'efficacité du sacrifice eucharistique, considérée en soi, puis des bénéficiaires de cette efficacité.

I. EFFICACITÉ DU SACRIFICE EUCHARISTIQUE CONSIDÉRÉE EN SOI. — Trois subdivisions sont ici nécessaires : 1° Efficacité par rapport à Dieu (sacrifice latréutique et eucharistique), et par rapport à l'homme (sacrifice propitiatoire et impétratoire); 2° Efficacité limitée ou illimitée; 3° Mode d'action *ex opere operato*.

1° Efficacité par rapport à Dieu et par rapport à l'homme. — 1. Par rapport à Dieu. — Encore qu'ils ne conçoivent pas comme nous la portée du culte latréutique et eucharistique, les protestants ont surtout méconnu la valeur propitiatoire de la messe. Néanmoins, les théologiens rappellent en quelques

mots que la messe est un sacrifice *latréutique et eucharistique*. Ils montrent ensuite que la messe conserve ce double caractère, qui en fait l'acte par excellence du culte proprement divin, même lorsqu'elle est offerte en l'honneur des saints.

a) *Sacrifice latréutique*, la messe rend à Dieu le culte d'adoration qui lui est exclusivement dû. « Par le fait que Notre-Seigneur est victime à l'autel pour les hommes devant son Père, il affirme de la façon la plus expressive les droits et le domaine souverain de Dieu sur toutes choses : voilà le sacrifice de latrerie. » Hugon, *op. cit.*, p. 327. Les théologiens se contentent généralement d'affirmer ce caractère, comme une vérité de foi, admise sans discussion. Cf. Conc. de Trente, sess. xxii, can. 3.

b) *Sacrifice eucharistique*. — « Dans le sacrifice de l'autel, Jésus-Christ est animé des mêmes sentiments de reconnaissance qui l'embrasaient durant sa vie et sa passion, à la sainte cène, sur le Calvaire. Le don qu'il présente à son Père en échange de tous les bienfaits accordés au genre humain est, comme sur la croix, son corps très noble, son sang très précieux. La sainte messe est donc un sacrifice d'action de grâces excellent et infiniment agréable à Dieu; il contre-balance complètement tous les bienfaits divins dont le ciel et la terre sont remplis. Jésus-Christ lui-même offre le sacrifice eucharistique pour remercier pour nous et suppléer aux imperfections de notre reconnaissance. Mais nous l'offrons aussi avec lui dans ce même but : car ce sacrifice est notre propriété. » Gehr, *op. cit.*, § 19; tr. fr., t. I, p. 161-162. Cette vérité est également de foi. Cf. Conc. de Trente, *loc. cit.*

c) *Uniquement, comme tel, offert à Dieu*. — Cf. Conc. de Trente, sess. xxii, c. III, can. 5; voir col. 1137. Précisément parce que la messe est, par rapport à Dieu, sacrifice latréutique et eucharistique, « il suit que ce sacrifice peut légitimement être offert en l'honneur des saints, c'est-à-dire pour rendre grâces à Dieu au sujet de leurs victoires. »

2. Efficacité par rapport aux hommes. — a) *Question préalable de terminologie*. — Certains auteurs, notamment le cardinal Billot, font observer que le concile de Trente, sess. xxii, c. II et can. 3, a défini l'efficacité *propitiatoire* de la messe, sans parler de son efficacité *impétratoire*. Non qu'il puisse y avoir difficulté sur la chose elle-même, tous admettant que la messe possède par elle-même la valeur de prière; mais, dans l'état actuel de l'humanité, l'impétration suppose la propitiation. Billot, *op. cit.*, p. 637-638, note. — Beaucoup de théologiens suivent la terminologie plus facile et plus claire de De Lugo, disp. XIX, sect. IX, n. 140-143, et acceptent, en parlant de l'efficacité de la messe, de distinguer la valeur *impétratoire* et la valeur *propitiatoire*. — D'après les uns, la propitiation ainsi distinguée de l'impétration, concerne plus particulièrement l'apaisement à donner à Dieu à cause de nos péchés, en vue d'en obtenir la rémission quant à la coulpe et quant à la peine; et l'impétration concerne plus spécialement les autres bienfaits dans l'ordre spirituel et temporel, en vue du salut. Bellarmin, l. VI, c. III; Van Noort, *op. cit.*, n. 487-488. Mais selon d'autres, qui suivent ici le sentiment de De Lugo, le pardon des fautes et la rémission des peines peuvent être obtenus à la messe, et par mode de propitiation, et par mode d'impétration, la propitiation étant d'abord nécessaire pour apaiser la colère divine, l'impétration inclinant ensuite Dieu à nous accorder les moyens de faire pénitence et à nous pardonner. De Lugo, *loc. cit.*, n. 158; Franzelin, *De sacrificio*, th. XIII; Ch. Pesch., *op. cit.*, n. 927. Voir le développement de cette position dans Gehr, *op. cit.*, § 20 et 21.

Ce n'est pas tout. Certains théologiens, tout en rapportant ces nouvelles distinctions à l'efficacité

propitiatoire, distinguent la valeur *proprement propitiatoire* de la valeur *expiatoire* et de la valeur *satisfactoire*. « Le sacrifice est appelé propitiatoire, parce qu'il apaise la colère divine, incline Dieu à nous redonner son amitié et à nous remettre la peine due à nos fautes. De là trois aspects : en tant qu'il nous rend favorable Dieu offensé, le sacrifice est spécialement *propitiatoire*; en tant qu'il obtient la grâce pour effacer la culpé, laver la souillure de l'âme, il est *expiatoire*; en tant qu'il est le paiement de nos dettes à la justice infinie, il est *satisfactoire*. La propitiation est considérée avant la rémission du péché, parce qu'elle rend propice celui qui aurait le droit de punir; l'expiation vise surtout l'ablution intérieure de l'âme; la satisfaction vient après la justification et regarde la solution de la dette. » Hugon, *op. cit.*, p. 328. D'autres auteurs distinguent dans un sens légèrement différent, l'aspect propitiatoire de l'aspect expiatoire : le sacrifice est *propitiatoire* en tant qu'il nous obtient les grâces nécessaires à la rémission des péchés mortels; il est *expiatoire*, en ce qui concerne les péchés véniels. Cf. Cappello, *De sacramentis*, t. 1, n. 572; Noldin, *De sacramentis*, n. 172 c. — Plus communément on identifie *propitiatoire* et *expiatoire*. Cf. Gühr, *loc. cit.* En tant que la valeur propitiatoire ou expiatoire se distingue de la valeur satisfactoire, il faut retenir que le sacrifice de la messe est dit propitiatoire parce qu'il possède la vertu d'apaiser Dieu quant au péché lui-même; il est dit satisfactoire, parce qu'il possède la vertu de remettre, tant aux vivants qu'aux défunts, la peine temporelle due aux péchés déjà pardonnés. Le concile de Trente distingue les *peines des satisfactions*, sess. xxii, c. ii, précisément parce que les peines du Purgatoire sont à proprement parler non des satisfactions, mais des *satisfactions*.

b) *Efficacité impétraire*. — a. Doctrine. — L'efficacité impétraire de la messe (en supposant Dieu apaisé), est présentée par l'ensemble des théologiens comme une vérité de foi, résumant l'enseignement de l'Écriture, I Tim., ii, 1, 2, des Pères (voir surtout S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xxiii, n. 8, P. G., t. xxxiii, col. 1116). Mais le principal argument d'autorité est l'enseignement de l'Église se manifestant dans les liturgies, qui toutes, à la messe, prescrivent des prières pour les diverses nécessités, même d'ordre temporel.

Parmi les raisons théologiques, celle qu'avait formulée Bellarmin, cf. *supra*, a été unanimement accueillie : *Si eucharisticum sacrificium vim habet Deum placandi ac illum nobis adhuc inimicis propitium reddendi, quidni poterit et illum movere ut nobis amicis ac sibi perfecte reconciliatis uberrima gratiarum dona, imo et externa ac temporalia beneficia, qualenus hæc animæ salutis prodesse possint, tribuat?* Lépicié, *op. cit.*, q. iii, a, 4, n. 4.

Mais, de plus, la messe est comme une prière en action de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La messe « est une prière en action, une œuvre suppliante, et par là elle possède au suprême degré les qualités nécessaires pour toucher le cœur de Dieu et le déterminer à nous ouvrir le trésor de ses grâces. Sur l'autel, Jésus-Christ, le grand-prêtre, s'immole et plaide pour nous en représentant à son Père sa mort douloureuse et ses mérites, afin de le gagner en notre faveur. » Gühr, *op. cit.*, § 21.

Ajoutons, conformément aux principes rappelés ci-dessus, voir col. 1284, que le Christ n'est pas le seul offrant à l'autel. Le prêtre, son ministre, offre et prie au nom de l'Église qu'il représente. Donc, à la prière du Christ se joint également la prière de toute l'Église. A cette prière officielle s'adjoint encore la prière personnelle du prêtre et celle des fidèles unis au prêtre. A ces titres divers, la messe possède une véritable

valeur impétraire. Développements dans S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, II^e partie, c. xiv; S. Alphonse, *La Messa, considerazione* V^a.

En bref, le sacrifice de la messe vérifie éminemment la parole expressive de saint Augustin : *Christus orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum; oratur a nobis, ut Deus noster*. Enarr., in ps. LXXXV, n. 1; P. L., t. xxxvii, col. 1081.

b. Difficulté. — Le suffrage des saints sollicité à la messe ne fait pas difficulté. Il se présente sous un double aspect. En premier lieu, la liturgie y fait appel, afin de rendre, par leur intercession, notre offrande plus agréable à Dieu. La messe, en effet, est le sacrifice du Christ uni à son corps mystique tout entier. Voir col. 1284. Nous demandons à la messe le ministère des anges, nous y implorons le suffrage des saints, afin que Dieu ait pour agréable non l'oblation faite par Jésus-Christ principal offrant, mais l'offrande que nous faisons de nous-mêmes avec lui. Invoquer les anges et les saints pour nous aider à faire parvenir jusqu'à Dieu cette offrande, c'est tout d'abord entrer pleinement dans l'idée du sacrifice offert par tout le corps mystique du Christ; c'est ensuite, en ce qui nous concerne personnellement, faire acte d'humilité, nous reconnaissant indignes d'offrir nous-mêmes à Dieu une victime aussi sainte et aussi pure, et cherchant dans l'appui des anges et des saints à suppléer à notre imperfection et à notre indignité. En second lieu, l'intercession des saints apparaît dans la liturgie comme la fin même poursuivie dans la célébration de la messe, c'est-à-dire comme le bienfait que nous espérons obtenir par l'offrande du sacrifice. Ainsi disons-nous à l'offertoire : *Recevez, Trinité sainte, cette oblation que nous vous faisons... en l'honneur des Saints... afin qu'ils daignent intercéder pour nous dans les cieux, eux dont nous faisons mémoire sur la terre, par Jésus-Christ, Notre-Seigneur*. C'est à ce point de vue que se place plus spécialement le concile de Trente, sess. xxii, c. iii, can. 5. Les théologiens suivent ici saint Thomas, *Suppl.*, q. lxxii, a. 2, ad 1^{um}. La médiation des saints, demandée au sacrifice de la messe, n'implique pas que la médiation du Christ soit par elle-même insuffisante. Mais elle affirme au contraire la perfection et la suffisance de la médiation du Sauveur, assez puissante pour inspirer aux saints eux-mêmes de joindre leurs prières aux nôtres. *Si celebratio missæ valet ad consecutionem quorumlibet fructuum redemptionis, valebit etiam ad hunc finem, ut sanctis inspiretur a Deo affectus intercedendi pro nobis per supremum Mediatorem et Salvatorem Christum*. Billot, *De sacramentis*, t. 1, th. lv, coroll. 2. Si l'intercession des saints demandée au sacrifice eucharistique pouvait faire quelque difficulté, il faudrait étendre la difficulté à la prière elle-même.

Sous deux autres aspects, la messe peut être célébrée en l'honneur des saints sans qu'il en résulte aucun préjudice pour l'efficacité impétraire de la messe : 1° « Pour procurer la gloire et l'honneur des saints par l'imitation de leurs vertus. C'est ainsi que le prêtre, à l'offertoire, demande que le sacrifice profite à l'honneur des saints et tourne à notre utilité. On aura remarqué que dans ce cas nous prions plutôt pour nous que pour les saints; nous avons en vue notre sanctification, laquelle réjouit et honore les bienheureux » ; 2° Pour demander la gloire extrinsèque et le bonheur accidentel des triomphateurs de la patrie. « Si la gloire intrinsèque des élus ne dépend point de nos prières, si leur félicité essentielle est invariable, ils sont capables cependant de certaines joies accidentelles nouvelles, lorsqu'ils voient que, à l'occasion de certains honneurs dont ils sont l'objet, Dieu est glorifié sur la terre, que les pécheurs se convertissent, que les justes se transfigurent davan-

tage en leur idéal, le Christ-Jésus, et que l'Église militante accomplit avec bonheur sa mission de salut. En demandant à la messe la réalisation de ces effets surnaturels, nous pouvons réjouir les bienheureux. » Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 348. Cf. GLOIRE, t. VI, col. 1406.

c) *Efficacité propitiatoire*. — Les théologiens postérieurs au concile de Trente enseignent, contre les protestants, la valeur propitiatoire de la messe. On sait que les luthériens, tout en admettant que la messe, sacrifice au sens large du mot, fût offerte à Dieu pour lui rendre hommage et le remercier de ses bienfaits, se refusaient à en admettre l'efficacité propitiatoire; et surtout ils n'admettaient pas que la messe pût être utile à d'autres qu'à ceux qui recevaient l'eucharistie. Voir col. 1085 sq.

Pour démontrer le caractère propitiatoire de la messe, les théologiens postérieurs au concile de Trente suivent en général l'argumentation de Bellarmin, *De eucharistia*, l. VI, c. 1. Le point de départ est la déclaration et définition du concile de Trente, sess. XXII, c. II et can. 3.

a. — Le premier chef d'argumentation est tiré de l'Écriture. Dans l'Ancien Testament, sous la loi de nature et sous la loi mosaïque, existaient des sacrifices propitiatoires, offerts à Dieu en vue de l'expiation des péchés, Lev., I, IV-VII; Job, I, 5; XLII, 8, distincts des hosties pacifiques, sacrifices purement latreutiques. Or, l'existence de sacrifices propitiatoires dans l'Ancien Testament prouve doublement le caractère propitiatoire de la messe : 1° parce que ces sacrifices étaient le type du sacrifice de la Loi nouvelle; 2° parce que, si le sacrifice de la croix, qui fut le sacrifice propitiatoire par excellence, n'a pas empêché les sacrifices de l'Ancienne Loi, d'être propitiatoires, il ne saurait à plus forte raison empêcher le sacrifice de l'Église de l'être. Le sacrifice offert par Judas Machabée, II Mach., VII, 32, démontre aussi de la même façon la propitiation de la messe pour les peines dues aux péchés. Rien ne sert d'objecter avec Calvin, que les sacrifices anciens étaient appelés propitiatoires, non parce qu'ils concouraient à l'expiation des péchés, mais parce qu'ils signifiaient et représentaient le sacrifice futur de la croix, le seul qui fut parfaitement propitiatoire. Une telle interprétation est opposée au sens obvie des textes; elle est du reste indifférente pour la valeur de notre argumentation, les sacrifices anciens étant également les figures du sacrifice de la messe.

Le Nouveau Testament fournit un second argument scripturaire, tiré principalement des paroles de l'institution, Matth., XXVI, 28; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 24-26; cf. Hebr., V, 1; X, 18. D'où il suit qu'à la messe nous avons « une aspersion de sang plus éloquente que le sang d'Abel ». Hebr., XII, 25. La force de l'argument croît en ce que l'eucharistie, comme sacrement, n'est pas ordonnée à la rémission des péchés, puisqu'elle suppose la pureté de la conscience chez le communiant. I Cor., XI, 27-29.

b. — Une deuxième série d'arguments est empruntée aux Pères et aux Liturgies. On les trouvera à chaque page des articles consacrés à leurs témoignages.

c. — L'argument de raison théologique est en général ou passé sous silence ou exposé très brièvement. Le P. Hugon le résume ainsi : « 1° La notion fondamentale du sacerdoce requiert que le prêtre offre des dons et des sacrifices pour les péchés. Hebr., V, 1-3. Si l'Église du Christ ne se conçoit pas sans un sacerdoce visible, elle ne peut manquer du sacrifice véritable de propitiation grâce auquel la coupe est effacée, la peine remise ou diminuée; 2° la voix du sang a toujours une éloquence irrésistible, et que dire quand c'est le sang d'un Dieu ? Il doit être souverainement

propitiatoire. le sacrifice où le prêtre plaide pour l'humanité coupable; il est souverainement satisfactorie, l'acte liturgique par lequel sont appliqués des mérites d'une valeur infinie. Cette somme immense de satisfaction rédemptrice fut versée sur le Calvaire; nous la touchons maintenant et nous la faisons nôtre, grâce au mystère de nos autels. » *La sainte eucharistie*, p. 330-331. Cf. Lépicier, *op. cit.*, q. III, a. 3, n. 8-9.

2° *Efficacité limitée ou illimitée*. — Pour résoudre cette question, il faut considérer le sacrifice à un double point de vue : comme sacrifice de Jésus-Christ, comme sacrifice de l'Église et subsidiairement du prêtre.

1. *Efficacité de la messe comme sacrifice de Jésus-Christ*. — a) *Distinctions préliminaires*. — Considérée en soi, la messe possède une valeur infinie, *in actu primo*, puisqu'elle est le même sacrifice que le sacrifice de la croix. La question qui se pose présentement concerne la seule efficacité actuelle, valeur *in actu secundo*, du sacrifice de la messe. Le fruit de la messe est l'effet réellement opéré par l'efficacité actuelle du sacrifice. — D'autre part nous n'envisageons pas l'efficacité de la messe, *en tant que sacrifice latreutique et eucharistique*, qui est certainement infinie *in actu secundo* : ce sacrifice, pour Dieu lui-même, sera toujours infiniment agréable. Il s'agit donc de l'efficacité de la messe, *en tant que sacrifice propitiatoire et impétraire*.

Mais, ici encore, plusieurs remarques s'imposent. La question de l'efficacité infinie de la messe peut se poser soit au point de vue de l'intensité, c'est-à-dire par rapport aux fruits que percevra tel sujet déterminé en faveur de qui est offert le sacrifice; soit au point de vue de l'extension, c'est-à-dire quant au nombre de sujets en qui les mêmes effets peuvent être produits.

Par ailleurs, les théologiens sont unanimes à distinguer relativement aux sujets à qui est faite l'application du sacrifice, un triple fruit de la messe : un fruit général, pour toute l'Église; un fruit spécial ou moyen (que certains théologiens appellent ministériel), pour certaines personnes en faveur desquelles le sacrifice eucharistique est spécialement offert; et enfin le fruit très spécial, pour le célébrant lui-même. Ils admettent aussi que le fruit général est pour ainsi dire infini dans son extension, possédant la même valeur, quel que soit le nombre de ceux qui participent au sacrifice : « Bien que nous ne puissions pas déterminer avec précision dans quelle mesure le fruit général est appliqué à chacune des personnes constituant la communauté de l'Église, cependant nous pouvons tenir pour certain, que ce fruit n'est pas diminué par le fait que chaque jour accroît le nombre des vivants et des morts. » Billot, *De sacramentis*, t. I, p. 654. D'autre part, le fruit très spécial, personnel au célébrant, possède forcément, quant à son extension, une valeur limitée, puisqu'il s'applique à une seule personne. Le problème soulevé concerne donc uniquement le fruit spécial. Ce fruit est-il infini, quant à son extension et quant à son intensité ?

b) *Le fruit spécial de la messe est-il infini quant à son extension ?* — Les manuels de théologie dogmatique présentent ordinairement cette question comme controversée. Ce n'est pas tout à fait exact.

Tous les théologiens sans exception admettent que, si la valeur impétraire et satisfactorie de la messe, quant à l'extension, est indéfinie, *quoad sufficientiam* au sens où nous l'avons expliqué, l'application ne peut jamais se faire qu'à un nombre limité de sujets, et dans une proportion finie. Voir plus loin. La question controversée se pose d'une façon différente. Étant donnée la valeur infinie de la messe *quoad sufficientiam*, même dans son extension à tous les fidèles vivants et défunts, cette valeur infinie profite-t-elle autant à un

nombre plus ou moins grand de fidèles qu'à un seul ? En d'autres termes, l'application du fruit spécial à plusieurs personnes est-elle limitée simplement par les dispositions de chacune, ainsi qu'on le démontrera plus loin, ou bien un autre facteur intervient-il, qui limite, en raison même de l'extension à plusieurs sujets, l'application du fruit de la messe ?

Deux opinions existent sur cette question précise. — a. — Un grand nombre de théologiens affirment que l'extension n'est pour rien dans la limitation de la valeur de la messe appliquée à plusieurs sujets : « Si le fruit de la messe était ainsi limité par la volonté du Christ, il semble que la part de chacun diminuerait dans la mesure où grandit le nombre des assistants, et que la messe la plus fructueuse est celle qui réunit le moins de fidèles. Qui voudrait prendre à son compte de pareilles conséquences ? Que l'église soit remplie ou vide, que la paroisse soit restreinte ou immense, le sacrifice profite à chacun selon ses dispositions. » Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 340-341. Cette opinion se réfère expressément à Cajétan, *In III^{am} part. Sum. theol.*, q. LXXIX, a. 5, et *Opusc.*, t. III, tract. III, q. II. Elle compte comme partisans : Jean de Saint-Thomas, disp. XXXII, a. 3 ; Vasquez, disp. CCXXX, c. II, III, n. 9 ; CCXXXI, c. III ; Gonet, *Clypeus*, disp. XI, a. 5, n. 99, et *Manuale*, tract. IV, *De eucharistia*, c. XII, § 2 ; Pignatelli, *De monte propitiatorio*, l. IV, q. IX et X ; Tournely, *Prælect. de sacrificio missæ*, a. 6, et son continuateur, *De eucharistia*, part. II, c. 6 ; Salmanticenses, disp. XIII, dub. VI ; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, tract. III, n. 312 ; et, de nos jours, le P. Hugon, *loc. cit.*, et *Tractatus*, t. III, p. 496. En ce qui concerne saint Alphonse, suivi par ses modernes disciples, Marc et Aertnys, le P. Gaudé, dans une note de l'édition romaine, 1909, fait observer qu'après 1769, dans l'opuscule *De cæremontis missæ*, part. III, n. 26-28, le saint Docteur a abandonné cette opinion, qu'il ne reconnaissait d'ailleurs que « spéculativement plus probable ». Nombre d'auteurs contemporains semblent ignorer ce changement du saint Docteur. Cf. Cappello, *De sacramentis*, t. I, p. 462.

b. — L'autre opinion fait à la thèse de Cajétan une concession qui en réduit singulièrement la portée. Suarez fait observer avec beaucoup de bon sens qu'il n'est venu à l'esprit de personne d'affirmer une limitation du fruit de la messe du simple fait que plusieurs personnes participent activement au sacrifice de la messe d'une façon simultanée. Disp. LXXIX, sect. XII, n. 4. En vertu de ce principe, dans la concélébration de la messe par plusieurs prêtres à la fois, chacun des célébrants accomplissant pour sa part l'acte entier du sacrifice, cet acte produit le même fruit que si chacun célébrait seul la messe. Cf. Henno, *Theologia dogmatica, moralis ac scholastica*, Douai, 1720, *Tract. de eucharistiæ sacramento*, disp. II, q. VII, concl. 1.

L'argument principal des partisans de la thèse de Cajétan étant ainsi écarté, le problème est restreint au fruit perçu par celui ou ceux à qui le prêtre fait spécialement l'application du sacrifice eucharistique. La question se pose en ces termes : la messe, appliquée par le prêtre à un grand nombre de personnes, profite-t-elle autant à chacune d'elles que si elle était appliquée à une seule personne en particulier ? ou bien, au contraire, ce fruit, par ailleurs limité en son intensité, est-il partagé entre tous de façon à devenir d'autant plus petit pour chacun que le nombre de ceux pour qui il est offert est plus grand ? Les partisans de cette dernière solution, se référant à Saint-Bonaventure et à Duns Scot, sont nombreux. Nous ne citerons que les principaux après le concile de Trente : Melchior Cano, qui admet cependant

l'efficacité illimitée de la messe quant au fruit impé-
tratoire, *De locis*, l. XII, c. XII, arg. 10 ; D. Soto, *In IV^{um} Sent.*, dist. XIII, q. II, a. 1, concl. 2 ; De Lugo, disp. XIX, sect. XII, n. 246 sq. ; Suarez, disp. LXXIX, sect. XII, n. 7 ; Tanner, disp. V, q. IX, dub. IV, n. 106 ; Pasqualigo, *De sacrificio Novæ Legis*, tract. I, q. CXXIII ; Benoît XIV, *De ss. missæ sacrificio*, l. III, c. XXI, n. 6 ; la théologie de Wurtzbourg, *De eucharistia*, n. 351 ; Franzelin, *De eucharistia*, th. XII ; Billot, *De sacramentis*, I, th. LVI ; Gihl, *op. cit.*, c. III, a. 2, § 17 ; Ch. Pesch, *Prælect. dogmaticæ*, t. VI, n. 934 ; Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 492, et presque tous les auteurs contemporains de dogmatique, de morale ou de droit canonique, Cappello, Gasparri, Vermeersch, Génicot-Salsmans, Noldin, etc. Billuart, au XVIII^e siècle, *De eucharistia*, diss. VIII, a. 5, et, de nos jours, le P. Prümmer, dans sa théologie morale, t. III, n. 238, reconnaissent la probabilité de l'une et de l'autre opinion. Billuart offre une bonne discussion des deux opinions, et Prümmer s'applique surtout à dégager des conclusions pratiques. Le P. de la Taille, *Mysterium fidei*, mérite une mention spéciale pour la manière mathématique qu'il emploie dans l'évaluation du fruit de la messe considéré dans son application. El. XXVIII, a. 1.

Les arguments invoqués en faveur de cette seconde opinion sont les suivants : 1° *La pratique de l'Église* : « L'Église approuve et encourage l'usage d'offrir la sainte messe même pour un seul individu. Ce serait là évidemment favoriser une pratique peu sage et désavantageuse aux fidèles, si le saint sacrifice pouvait être aussi utile à des centaines, à des millions de personnes qu'à une seule. » Gihl, *loc. cit.* Cf. De Lugo, n. 246. 2° *Les règlements canoniques relatifs aux honoraires de messe* : Alexandre VII a condamné la proposition suivante : « Il n'est pas contraire à la justice d'accepter des honoraires pour plusieurs messes et de n'en célébrer qu'une seule... » Denzinger-Bannwart, n. 1110. Or, la condamnation n'aurait plus de sens si le fruit de la messe était égal en chaque individu, que la messe soit appliquée à un seul ou à beaucoup. De même, le droit canon, can. 825, § 2, en interdisant au prêtre de recevoir un honoraire pour une messe qu'il doit célébrer et appliquer à un autre titre, fournit un nouvel argument. 3° *Les règles concernant l'indulgence de l'autel privilégié* : régulièrement, elle n'est accordée qu'à la condition d'être appliquée à telle âme déterminée pour laquelle on célèbre la messe. Or, dans le sentiment de Cajétan, il serait beaucoup mieux d'appliquer l'indulgence et la messe à tous les vivants et tous les défunts. 4° *La raison théologique* : D'une manière générale, « il faut dire que la mesure des fruits perçus dépend de deux causes : à parité de dispositions chez ceux qui le reçoivent, le fruit est d'autant plus considérable en chaque individu, que la messe lui est plus spécialement appliquée ; à parité d'application, le fruit est supérieur chez ceux qui sont mieux disposés ». Mais il faut envisager d'une manière plus particulière que « l'application dépend tout entière de l'intention du prêtre, sa perfection est donc en conformité avec celle des actes humains. Or, un acte humain porte avec d'autant moins de détermination sur chacun de ses objets qu'il en embrasse un plus grand nombre simultanément. Si donc une seule messe est offerte pour plusieurs, l'intention du prêtre ne vaut que dans la mesure où elle se porte vers cette multiplicité par mode d'unité : à un sacrifice ne correspond qu'une intention totale. » Billot, th. LVI. Pie VI semble appuyer de son autorité cette raison théologique, lorsqu'il enseigne que « l'application du sacrifice, faite par le prêtre, profite d'avantage, toutes choses égales d'ailleurs, à ceux pour qui est appliquée la messe, qu'aux autres quels qu'ils

soient. » *Bull. Auctorem Fidei*, Denzinger-B., n. 1530. Et cette raison trouve un *confirmatur* dans l'analogie des sacrements, lesquels ne produisent qu'un effet limité dans l'âme bien disposée et peuvent être renouvelés. Cappello, n. 593.

On trouvera cependant dans Hugon, *op. cit.*, des remarques opportunes à l'encontre de ces raisons.

Est-il besoin d'ajouter que l'une et l'autre opinion se réclame de saint Thomas? Les partisans de la première déclarent que saint Thomas ne reconnaît de limitation au fruit de la messe quant à son extension que dans la dévotion de ceux qui le perçoivent; ce qui revient à dire que cette extension est illimitée. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 5; cf. *In IV^{um} Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 4, sol. 2. Mais les partisans de la seconde opinion font voir que ces textes supposent aussi une application plus considérable du fruit de la messe, en raison de l'intention plus spéciale du célébrant, cf. *Suppl.*, q. LXXI, a. 13, surtout ad 2^{um}, et que saint Thomas admet pleinement la limitation extensive du fruit de la messe, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 4, sol. 3, ad 2^{um}; et sol. 2, arg. *sed contra*.

Somme toute, la conclusion de Billaut paraît sage : *Utraque (sententia) est probabilis, et quamvis in secundam propendere videat, agnosco tamen neutram esse certam, sed quamlibet pati suas difficultates. Loc. cit.*

c. *Conclusions pratiques.* — Puisque l'opinion de Cajétan est probable, le célébrant qui doit offrir spécialement la messe à l'intention qu'on lui a fixée, agira sagement en appliquant aussi la messe, par une intention secondaire, et sous la condition de ne léser aucun des droits de ceux pour qui il est obligé de célébrer, pour tels ou tels autres, et même pour tous les vivants et les défunts. Cf. *Ami du Clergé*, 1912, p. 235, et Galtier, *La messe en seconde intention*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1907.

Puisque, de l'aveu de tous, une plus grande dévotion appelle un fruit plus abondant, prêtres et fidèles devront s'efforcer de s'approcher de l'autel avec plus de piété et d'amour, afin de recevoir plus de grâce.

Il est, en soi, plus profitable de faire célébrer pour soi-même des messes de son vivant qu'après sa mort. En effet : 1° le vivant est certain, s'il est en disposition convenable, de participer à tous les fruits de la messe, et d'obtenir non seulement les grâces spirituelles, mais encore les secours temporels qui lui permettront de bien vivre et d'augmenter beaucoup sa gloire éternelle. D'autre part, il n'est pas absolument certain que tous les fruits de la messe puissent être appliqués aux défunts. 2° Il y a un mérite plus grand pour le vivant qui se prive de l'honoraire de la messe. 3° Le vivant peut assister à la messe qu'il fait célébrer pour lui et, de ce chef, participer à son offrande et recevoir ainsi des fruits plus abondants. Enfin, 4° « La célébration de la messe est plus certaine : l'expérience ne démontre-t-elle pas que souvent il devient impossible d'acquitter les messes après la mort de celui pour qui elles devraient être dites, soit à cause des dispositions injustes de la loi civile, soit à cause de la malice ou de l'insouciance des héritiers ou de ceux qui devraient s'en occuper. » Cappello, *De sacramentis*, I, n. 607. Cf. Benoît XV, *Bref Sodalitatem*, 31 mai 1921.

e) *Le fruit de la messe est-il infini quant à son intensité?* — Il s'agit, rappelons-le, du fruit considéré dans son application actuelle. Or, il n'y a pas de doute que, sous cet aspect, le fruit de la messe ait une intensité limitée.

L'Église ne permet-elle pas qu'on renouvelle, même fréquemment, l'offrande du saint sacrifice à la même intention : libération d'une âme du purgatoire;

conversion d'un pécheur; recouvrement de la santé; éloignement d'un fléau, peste ou guerre, etc.? Or, l'Église ne le permettrait pas si le sacrifice offrait une seule fois devait nécessairement nous obtenir les biens implorés ou écarter de nous les maux redoutés.

D'où vient la limitation du fruit de la messe, considéré quant à son intensité?

a. — La plupart des auteurs estiment que cette limitation provient d'une volonté expresse de Jésus-Christ. Le sacrifice eucharistique ne peut nous procurer les bienfaits de la rédemption que dans la mesure établie par Dieu. Dans la distribution de ses faveurs, Dieu exige, en règle générale, notre coopération. L'étendue des fruits de la messe est donc fixée par Dieu, pour chacun de ceux qui en profitent, eu égard à ses dispositions. Avant tout, il faut donc faire entrer en ligne de compte la part du bon plaisir de Dieu et de la volonté miséricordieuse de Jésus-Christ. Il faut aussi, en second lieu, considérer la disposition de celui à qui est appliqué le fruit du sacrifice. Cette opinion pense s'appuyer sur le concile de Trente qui parle de l'application par la messe de la vertu de la croix. Or, qui dit application dit détermination et dès lors restriction. Pasqualigo, *op. cit.*, tr. I, q. CXIX. Cf. Sporer, *Theol. sacram.*, part. II, c. IV, sect. III, 3.

b. — Mais un certain nombre de théologiens estiment qu'il est impossible de concevoir une taxation divine préalable aux dispositions du bénéficiaire de la messe. D'après eux, la limitation du fruit de la messe provient uniquement de la capacité du sujet, en raison de ses dispositions. Il faut donc, avant tout, faire entrer ici en ligne de compte ces dispositions mêmes. Les thomistes font remarquer que c'est là le sens obvie de saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 5. Cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 88. « Si la messe est en elle-même et relativement à sa fin d'une efficacité infinie, quelle raison aurions-nous de supposer une taxation préalable limitant cette efficacité? De plus, puisque l'effet des sacrements se mesure uniquement sur les dispositions de ceux qui les reçoivent, le fruit de la messe ne doit également être limité qu'en raison de l'état de ceux pour qui est offert le sacrifice et de la manière plus ou moins parfaite de cette application. » Billot, *op. cit.*, p. 653. Cf. *Analecta ecclesiastica*, t. IV, dissertation du P. Maurus Kaiser, O. P. Entendons ici cette manière plus ou moins parfaite de l'intention plus précise ou plus confuse du prêtre, comme il a été expliqué plus haut, nous souvenant toutefois qu'il n'appartient pas au prêtre de limiter, par son intention, le fruit de la messe, comme il appartient au pape ou à l'évêque de limiter l'indulgence qu'il accorde. Cf. Gonet, *loc. cit.*

Il est facile de déclarer en général que l'application finie du fruit de la messe est en raison de l'excellence des dispositions de ceux pour qui est offert le saint sacrifice. Il est plus difficile de déterminer en particulier pour chacun des bénéficiaires en quoi consiste précisément la dévotion requise pour une plus complète participation au fruit du sacrifice. « S'il s'agit des défunts, leur plus ou moins grande capacité pourra être conçue soit en raison du plus ou moins d'intensité de leur charité actuelle, ou encore en raison du plus ou moins de soin qu'ils auront apporté, au cours de leur vie terrestre, à se procurer l'offrande du saint sacrifice. En ce qui concerne les vivants, l'explication est plus facile : on peut, en effet, considérer en eux différentes conditions selon les différents fruits dont ils sont capables : coopération directe au sacrifice, soit en procurant sa célébration, soit en y assistant, soit en y participant de toute autre manière; ou encore foi plus ou moins grande, espérance de se libérer du péché grâce à la vertu du sacrifice, etc. » Billot, *op. cit.*, p. 652.

2. *Efficacité de la messe, comme sacrifice de l'Église.* — On sait que la messe est le sacrifice non seulement du Christ, mais encore de son corps mystique tout entier. Voir ci-dessus, col. 1284. Sous ce point de vue, la valeur et l'efficacité de la messe dépendent de la dignité des mérites et de la sainteté de l'Église. Ce qui fait dire à Bossuet que « ce sacrifice n'aura jamais sa perfection tout entière qu'il ne soit offert par des saints ». *Explication de quelques difficultés...*, n. 36. Considérée sous cet aspect, la valeur de la messe sera toujours finie et limitée, parce que l'Église n'est jamais infiniment sainte. Cf. Lambrecht, *De ss. missæ sacrificio*, Louvain, 1885, part. IV, c. 1, § 2, 3. L'impétration de l'Église sera d'autant plus favorablement accueillie de Dieu que sa sainteté — qui se compose de la sainteté de ses membres — sera plus parfaite. De telle sorte qu'il faut demander sans cesse à Dieu de « purifier nos cœurs, *ut Ecclesiæ tuæ preces, quæ tibi gratæ sunt, munera deferentes, fiant expiatis mentibus gratiores* (Secrète de la fête v après le IV^e dimanche de Carême).

Mais la sainteté de l'Église n'est pas le seul élément qui intervienne pour nous permettre de juger de la puissance impétoire du sacrifice. « Outre le sacrifice, l'Église offre à Dieu des prières et des cérémonies qu'elle y a jointes. Tous ces rites sont accomplis au nom de l'Église et agissent puissamment sur le cœur de Dieu... La forme différente de la messe peut donc augmenter accidentellement la puissance impétoire du sacrifice offert au nom de l'Église et la diriger d'une façon toute spéciale vers un but particulier. En dehors du degré de sainteté de l'Église, les prières particulières et le rite entier du sacrifice influent donc sur l'étendue et la nature des fruits obtenus par la médiation de l'Église. » Gihl, *op. cit.*, p. 149. En principe donc, et par rapport au fruit accidentel, une messe solennelle aurait une plus grande valeur et une plus grande efficacité de la part de l'Église qu'une messe basse; une messe votive, célébrée pour un motif suffisant et dans une intention conforme à son caractère, et très particulièrement la messe de *Requiem* dite pour les défunts, serait plus efficace, pour le but qu'on se propose, que la simple messe du jour. Cf. S. Thomas, *Suppl.*, q. LXXII, a. 9, ad. 5^{um}; Pasqualigo, *De sacrificio novæ Legis*, tract. 1, c. cxxxI, et q. CCLXXXVII; Gihl, *op. cit.*, p. 150-152.

3. *Efficacité de la messe, comme acte personnel du prêtre et des fidèles qui participent au sacrifice.* — Le prêtre qui célèbre, les fidèles qui assistent, qui servent, qui ont fourni l'honoraire ou les objets nécessaires, accomplissent l'action la plus sainte du culte : à ce titre, leur acte, comme toute autre bonne œuvre, possède — d'une façon limitée sans doute, mais très réelle — force impétoire, valeur satisfaitoire et méritoire. D'après la doctrine de l'Église, « le fruit impétoire et le fruit satisfaitoire seuls peuvent être recueillis et gagnés pour autrui. Le fruit méritoire est personnel et ne peut être appliqué à d'autres. Ces trois fruits, étant *ex opere operantis*, ne sont recueillis dans toute leur étendue que par ceux qui sont en état de grâce, agissent avec une intention pure, avec foi et respect. Ces remarques fournissent les éléments nécessaires pour résoudre la question de la valeur de la messe célébrée par un prêtre indigne. A considérer le sacrifice en soi, la valeur est la même, parce que c'est le même prêtre principal et la même victime dont la sainteté n'est pas ternie par les ministres souillés. Cf. Conc. Trid., sess. XXII, c. 1, Denz-B., n. 939. « ...Si l'on considère seulement la valeur de la personne privée et des prières privées qu'elle offre en même temps que le sacrifice, il est manifeste que la messe du saint curé d'Ars vaut mieux que la messe du pauvre prêtre tombé... Mais ce point de vue est

tout secondaire, cette valeur tout accidentelle, vu que le célébrant ne se dépouille jamais de sa personnalité officielle, et que sa faute ne peut rejallir sur les autres, ni leur nuire moralement tant qu'ils ne se font pas ses complices. » Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 229.

Toutefois, un point reste controversé. Le prêtre visible offre le sacrifice non seulement au nom du Christ, mais encore au nom de l'Église. Son action, comme ministre de l'Église, est sans doute accidentelle par rapport à son ministère principal ; mais l'effet de cette action ministérielle secondaire se produit indépendamment de ses bonnes ou mauvaises dispositions personnelles. On se demande donc si cet effet secondaire et accidentel, mais produit cependant (par rapport aux mérites du prêtre) *ex opere operato*, voir plus loin, n'est pas accru ou diminué en raison de sa sainteté ou de son indignité. La plupart des auteurs le nient, selon la doctrine qu'expose le P. Hugon. Cf. Suarez, disp. LXXIX, sect. viii, n. 10. Mais certains auteurs admettent que le fruit de la messe produit par l'action ministérielle du prêtre agissant, *au nom de l'Église*, dont il fait partie, subit des accroissements et des diminutions suivant la valeur morale du célébrant. Le P. de la Taille, qui fait de la messe l'oblation propre de l'Église, ne peut que se rallier à cette dernière opinion, invoquant l'autorité de Galenus, de Henriquez et de Facundez, S. J., et surtout de Pasqualigo. *Mysterium fidei*, El. xxvii, a. 1.

3^e Mode d'action. — 1. Action « *ex opere operantis* » et « *ex opere operato* ». — Les effets de la messe sont produits *ex opere operato*, s'ils sont causés en raison même de l'institution et de l'efficacité du sacrifice eucharistique, indépendamment des mérites de ceux qui l'offrent visiblement, prêtres et fidèles; *ex opere operantis*, s'ils sont concédés eu égard à ces mérites.

Cette distinction nous permet d'éliminer de notre considération le mode d'action *ex opere operantis*, c'est-à-dire provenant des dispositions du célébrant et des fidèles qui concourent à la célébration du sacrifice. Ce mode d'action, en effet, rentre dans la catégorie plus générale de l'*opus operantis* qui s'attache à nos prières, bonnes œuvres, mérites, satisfactions.

Ainsi le problème est restreint au mode d'action *ex opere operato*. Ce mode d'action existe très certainement dans la messe, considérée comme l'oblation du Christ. L'*opus operatum* découle ici tout entier de la dignité infinie de Jésus, indépendamment des mérites soit du célébrant soit des fidèles. Faut-il également admettre ce mode d'action dans la messe considérée comme l'oblation de l'Église ? La prière de l'Église, corps mystique du Christ, est par elle-même, abstraction faite des dispositions de tel célébrant ou de tels participants, très efficace; mais d'autant plus efficace que les mérites et la dignité des membres actuels de l'Église sont plus grands. En soi, l'effet de la messe, considérée comme oblation de l'Église, est donc produit *ex opere operantis*, et certains auteurs n'admettent pas qu'on puisse le caractériser autrement. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 571. Cependant cet effet est, dans son ensemble, indépendant des mérites du célébrant, et donc, en une certaine façon très exacte, on peut le dire *ex opere operato*.

2. Considérée comme sacrifice latréutique et eucharistique, la messe, soit comme oblation du Christ, soit comme oblation de l'Église, produit toujours, *ex opere operato* et d'une manière infaillible, son effet d'adoration et de remerciement à l'égard de Dieu. Aucun obstacle, en effet, ne peut provenir de la part de Dieu, à qui s'adressent ces hommages. Cette vérité est incluse dans l'affirmation générale du caractère latréutique et eucharistique de la messe.

3. La messe, considérée comme sacrifice impétraire et propitiatoire, produit-elle ses effets « *ex opere operato* » et infailliblement? — C'est la double question, qu'il reste à résoudre.

a) En quoi consiste l'effet produit « *ex opere operato* » à la messe? — Telle est la question fondamentale dont la solution domine tout le problème. On la trouve clairement exposée par le P. de la Taille. *Mysterium fidei*, El. xxv, § 1 : « L'*opus operatum* du sacrifice, écrit-il, n'est pas l'*opus operatum* du sacrement. Le sacrifice, en effet, ne consiste pas à recevoir de Dieu, mais à offrir à Dieu. Dans le sacrement, nous sommes passifs; dans le sacrifice, nous sommes actifs. De là naît la diversité dans l'*ex opere operato* des fruits du sacrifice et des fruits du sacrement. Dans le sacrement, ce fruit consiste en une sanctification de notre âme, opérée par Dieu; dans le sacrifice, ce fruit consiste en un apaisement, une satisfaction qu'on offre à Dieu. Le fruit du sacrifice, réalisé *ex opere operato* tant qu'on le voudra, ne pose donc en nous, par soi-même, rien qui ressemble à un don infus, comme la grâce. Le sacrifice intervient simplement à titre de cause morale : il rend à Dieu la louange due, il lui offre une juste compensation pour les fautes commises, et ainsi l'accès de la divine miséricorde nous est de nouveau ouvert, soit pour nous justifier, soit pour nous maintenir dans le bien, soit pour nous conduire à plus de perfection. En un mot, le fruit produit *ex opere operato* par le sacrifice ne peut, en toute hypothèse, comporter que ceci : que Dieu, en considération du sacrifice qui lui est offert, et non pas simplement à cause de notre dévotion, soit disposé et en quelque sorte obligé à nous donner des gages de sa miséricorde, et de la façon qui convient à l'état et à la condition de chacun de nous. Ce fruit est donc antérieur à l'action des sacrements... Il ne faut donc pas exclure de l'*opus operatum* du sacrifice, à l'instar de certains théologiens, par exemple Suarez, disp. LXXIX, sect. II, n. 6 sq., l'impétration sacrificielle, comme si, de la messe, on pouvait suivre, *ex opere operato*, que la propitiation ou la satisfaction. Tout au contraire, il faut dire que le sacrifice eucharistique opère de la même façon en tant qu'impétraire et en tant que propitiatoire. Le sacrifice tout entier est, en effet, une sorte de prière en action. Le sacrifice du Christ fut une prière en action ayant pour objet d'obtenir, non pour lui, mais pour nous qu'il représentait, des bienfaits qui ne nous étaient pas dus. Or, la prière sacrificielle du Christ fut efficace près de Dieu. Dieu a publiquement manifesté qu'il l'avait eue pour agréable, en ressuscitant le Christ d'entre les morts. C'est alors, en effet, que fut définitivement sanctionné le pacte en vertu duquel l'hostie offerte par le Christ était agréée pour la fin que cette oblation poursuivait. Mais cette impétration efficace du Christ, nous nous l'approprions en offrant, à l'autel, l'hostie même qu'est le Christ présent sacramentellement. Il en résulte qu'en dehors de notre propre prière, l'impétration de notre souverain prêtre, déjà ratifiée et exaucée par Dieu « eu égard à sa profonde soumission » (Hebr., v, 7), monte ainsi, jusqu'au ciel par nos propres mains, et que là, d'une manière permanente, elle nous obtient tous les biens que le Christ autrefois a demandés pour nous en sacrifiant à cette intention sa vie. Et l'impétration sacrificielle de la messe est donc dite agir *ex opere operato*, en tant qu'elle renferme et rend pour ainsi dire nôtre la prière du Christ, qui est comme un titre marqué au sceau éternel de la divine gloire. Il n'y a donc aucune différence à établir entre l'efficacité *ex opere operato* de la messe, sacrifice impétraire et sacrifice propitiatoire; c'est de la même façon que la messe nous approprie l'impétration et la propitiation du Christ; et la propi-

tiation n'a pas plus d'efficacité que l'impétration pour réaliser immédiatement son effet en nous. »

L'effet produit *ex opere operato* par la messe, effet infaillible, immédiat et certain, c'est donc de présenter à Dieu le sacrifice même du Christ, et, par ce sacrifice, l'impétration de notre Sauveur, laquelle, par rapport à nos fautes, s'offre à Dieu comme une propitiation et une satisfaction.

b) L'« *ex opere operato* » de la messe, par rapport au fruit que nous en retirons réellement. — La messe a donc toute efficacité pour obtenir de Dieu les biens que nous lui demandons. Mais nous les obtient-elle en fait? Elle présente à Dieu le titre que nous a acquis le Christ; il reste à se demander si Dieu nous donne infailliblement les biens représentés par ce titre.

Or, si du côté de la cause de l'impétration, c'est-à-dire des mérites et du sacrifice de Jésus-Christ, l'effet de la messe est absolument infaillible, il n'en est pas de même si on considère l'objet de l'impétration et le sujet auquel elle doit profiter. Cf. Billot, *op. cit.*, th. LV, coroll. 1. Aussi devons-nous examiner le problème quant aux personnes (vivants ou défunts), et quant aux biens demandés.

a. Les vivants. — α) Biens, objet de l'impétration proprement dite. — On peut les ramener à cinq catégories de biens : grâces de conversion; victoires sur les tentations; occasions opportunes de bonnes œuvres et par là moyens de progrès spirituel; protection spéciale de la Providence dans les besoins spirituels et temporels; biens temporels de tous genres pouvant servir, selon les desseins de Dieu, à notre salut.

Il est trop clair que l'effet de l'impétration, quant à tous les biens qu'on vient d'énumérer, n'est pas infaillible et dépend en quelque façon du bon plaisir divin. En ce qui concerne, en effet, les grâces d'ordre temporel, il faut toujours sous-entendre deux conditions, savoir : leur utilité, leur accord avec les lois de la Providence. Dieu n'a pas établi dans l'Eglise un moyen ordinaire d'obtenir infailliblement des miracles. En ce qui concerne les autres bienfaits d'ordre spirituel, la réponse ne saurait être uniforme. La grâce de la conversion demandée pour tel pécheur peut être rendue impossible par l'obstination même de celui-ci. Les justes obtiendront avec plus de facilité les grâces d'ordre spirituel demandées pour eux au saint sacrifice : mais qui dira si les grâces demandées sont précisément celles qui importent le plus à leur salut? Remarquons d'ailleurs que l'augmentation de grâce ne sera jamais qu'un effet médiat de la messe, en tant que la messe obtiendra au juste des grâces actuelles qui accroîtront son mérite par des œuvres nouvelles. Cf. De Lugo, disp. XIX, n. 150.

β) Biens, objet de la propitiation. — En tant que propitiatoire, le sacrifice de la messe tend à effacer les péchés, à détourner les maux communs et privés que Dieu voudrait infliger aux hommes comme châtiments; à écarter les peines bien plus terribles encore de l'ordre spirituel, que Dieu, dans sa justice, a décrété d'infliger au pécheur, à moins d'être apaisé à son sujet. Mais ce fruit propitiatoire doit être expliqué.

Dieu, justement indigné à cause des péchés commis, refuse au pécheur les secours plus abondants, qui l'amèneraient à résipiscence. Mais, par l'offrande du sacrifice, Dieu est apaisé et confère des secours par lesquels l'homme pécheur est amené à la pénitence; indirectement, en vertu de la propitiation qui apaise la colère divine et ôte ainsi l'empêchement aux grâces plus abondantes; directement, en vertu de l'impétration, qui sollicite immédiatement Dieu de concéder ces secours. Cf. De Lugo, disp. XIX, sect. IX, n. 141. Il faut de plus noter que le sacrifice de la messe remet

les péchés, non immédiatement, mais médiatement, en tant qu'il obtient au pécheur des grâces qui provoquent en son âme de pieux mouvements, la disposant à obtenir rémission des fautes commises. Suarez, sect. III, n. 7; De Lugo, *loc. cit.*, n. 137 sq. Et cela ne vaut pas seulement pour les péchés mortels, mais pour les fautes vénielles, selon une opinion autrefois considérée comme plus commune, aujourd'hui admise de tous. Aucune raison théologique, valable en effet, ne peut être apportée pour interpréter le canon du concile de Trente dans un sens différent pour les péchés mortels et pour les péchés véniels. Cf. Suarez, sect. V, n. 3 sq.; De Lugo, *loc. cit.*, n. 152; S. Alphonse, *De eucharistia*, n. 311, et tous les auteurs modernes.

γ) *Biens, objet de la satisfaction.* — En tant que satisfacteur, le sacrifice de la messe efface la peine temporelle qui reste encore après le péché pardonné, et, en général, remet les autres peines volontairement acceptées que le juste pourrait offrir pour racheter dès ici-bas les peines des pécheurs. Mais il est évident que ce fruit ne saurait être acquis que par les âmes en état de grâce. De plus, il semble exact d'affirmer que cette rémission peut n'être que partielle, proportionnée aux dispositions du sujet et dans la mesure qui plaît à la libéralité divine. Sur tous ces points, on consultera avec profit Cappello, *op. cit.*, n. 573-575.

b. *Les défunts.* — Les âmes du purgatoire étant toujours dans une disposition parfaite pour recevoir les fruits de la messe, il est indubitable que la messe produit toujours et d'une façon infaillible en elles ses effets d'impétration et de propitiation. Ce qu'on demande, en effet, pour les âmes du purgatoire n'est expressément que ce qui a été déterminé par le Christ dans l'institution même du sacrifice : la rémission des péchés. Toutefois, il reste à expliquer comment l'Église autorise et même recommande l'offrande multipliée du sacrifice pour un même défunt. On en a dit un mot plus haut, à l'occasion de l'intensité limitée du fruit de la messe, voir col. 1297. Mais ici il semble opportun de proposer une considération nouvelle, issue de la distinction apportée par certains théologiens entre la valeur propitiatoire et la valeur proprement satisfactoire de la messe, la première se référant à l'apaisement offert à la colère divine, la seconde relative à la rémission de la peine temporelle due au péché déjà pardonné. Ce point de vue a été mis en relief par le P. Cappello, *De sacramentis*, t. I, n. 624, 5. Cet auteur rappelle tout d'abord que la peine temporelle peut être immédiatement remise en raison de l'efficacité proprement satisfactoire de la messe. Mai, ajoute-t-il, « cette peine temporelle n'est remise que s'il n'existe dans l'âme aucun obstacle à cette condonation. Si l'obstacle existe, il doit être préalablement enlevé par le fruit propitiatoire qui apaise Dieu; à cause de certains péchés ou de certaines négligences dont les défunts se sont rendus coupables sur terre, la justice divine a pu décider, qu'en punition de ces fautes, les suffrages des vivants, les satisfactions personnelles, les indulgences, les satisfactions des messes célébrées n'atteindront et ne soulageront tel ou tel défunt, que si ses exigences sont d'abord satisfaites. Ce qui peut se faire, soit par les souffrances endurées par l'âme du défunt, soit par les bonnes œuvres offertes par les vivants, précisément en vue d'apaiser Dieu. Et parmi ces bonnes œuvres, le sacrifice de la messe tient la première place. » « S'il en est ainsi, dit Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. II, n. 238, rien d'étonnant si parfois de nombreuses messes sont nécessaires, si les indulgences ne suffisent pas pour délivrer telle âme déterminée du purgatoire. Car cette âme demeure absorbée de ses fautes, mais comme accablée dans les ténèbres épaisses de la colère et de la justice divines.

Or, il faut d'abord dissiper ces ténèbres par une propitiation intense et continue. »

Conclusion. — En résumé, la messe n'a d'autre efficacité *ex opere operato* que l'impétration et la propitiation. Si la messe, *ex opere operato*, présente à Dieu des satisfactions surabondantes, l'application effective de ces satisfactions n'est plus *ex opere operato* : elle dépend du bon plaisir de Dieu et de l'acceptation que Dieu veut bien en faire non seulement dans son infinie miséricorde, mais encore dans son infinie justice.

II. *BÉNÉFICIAIRES DE CETTE EFFICACITÉ.* — On peut envisager 1° le fruit très général; 2° le fruit très spécial ou personnel; 3° le fruit spécial ou moyen ou ministériel. C'est surtout à ce dernier point de vue que se pose la question des bénéficiaires du fruit de la messe.

1° *Relativement au fruit très général.* — Ce fruit, acquis à toute l'Église, se répand sur tous les membres, vivants ou morts, du corps mystique de Jésus-Christ, qui ont besoin de la grâce. Et même ce fruit parvient, par des voies indirectes et dans une mesure moindre, à ceux qui sont hors de l'Église, mais qui sont encore appelés à entrer dans son sein ou à y rentrer s'ils en sont sortis. On considère que les membres du corps mystique de Jésus-Christ qui contribuent le plus au bien général de l'Église, ses pasteurs, comme le pape, les évêques, les prêtres, reçoivent une plus grande partie de ce fruit. Toutefois, on ne saurait dire si ce fruit très général s'étend effectivement à tous les membres de l'Église en particulier. Il y a aussi, entre théologiens, diversité d'opinion touchant la nature des bienfaits renfermés dans ce fruit très général. Tous concèdent qu'il s'agit au moins des bienfaits objet de l'impétration. S'agit-il aussi des bienfaits objet de la propitiation et surtout de la satisfaction ? Certains le pensent. Cf. Valencia, *Commentarii theol. in Sum. S. Thomæ*, Venise, 1608, t. IV, disp. VI, q. XI, punct. 1; Vasquez, *In III^{am} Sum. S. Thomæ*, disp. CCXXI, c. VI; Gotti, *Theol. scholast. dogmatica*, tract. VIII, q. II, dub. I, § 3; Tanner, *Theol. scholast., De eucharistia*, disp. V, q. IX, dub. IV, n. 98; Stentrup, *Soteriologia*, th. cxm. Mais d'autres le nient. Cf. Suarez, disp. LXXVIII, sect. II, n. 3. La plupart des auteurs modernes ou contemporains considèrent qu'il est certain que le fruit très général comporte un effet impétraire; qu'il est plus probable qu'il s'y trouve un certain effet propitiatoire; mais que l'effet satisfactoire, déjà épuisé dans le fruit spécial, doit en être éliminé. Voir Cappello, n. 577, et les auteurs cités par lui. Mais cette dernière assertion ne se justifie par rien.

Quoi qu'il en soit, on doit dire que « ce fruit général, de la part de Jésus-Christ et de l'Église, parvient immédiatement aux fidèles, sans qu'une détermination expresse du prêtre soit nécessaire, mais par le fait seul de son ministère à l'autel. Les excommuniés, exclus de la communion des saints, n'y ont point part. Les fidèles en état de péché mortel le reçoivent dans une proportion beaucoup moins grande que les justes, plus étroitement unis au corps mystique de Jésus-Christ ». Gehr, *op. cit.*, p. 189. La coopération par l'offrande de l'honoraire, par l'assistance au sacrifice, doit être particulièrement mentionnée. Certains auteurs appellent même « spécial » le fruit attaché à cette participation plus immédiate et le distinguent du fruit ministériel. Cf. Noldin, Schmidt, *De sacramentis*, n. 173 b; Cappello, n. 578. Suarez regarde comme pieux et probable le sentiment qui soutient que ceux qui offrent actuellement le saint sacrifice avec le prêtre et par le prêtre, perçoivent un fruit impétraire et satisfactoire *ex opere operato*. Disp. LXXXIX, sect. VIII, n. 5.

2° *Relativement au fruit personnel ou très spécial.* — Ce fruit va au prêtre qui célèbre. « En vertu de son ordination, il a qualité et mission pour offrir le sacrifice au nom de Jésus-Christ et de l'Église. Non seulement il est véritable sacrificateur; mais, d'après la volonté de Jésus-Christ et de l'Église, il immole aussi d'une manière expresse pour lui-même. Pour ces deux motifs, la messe doit lui profiter abondamment comme sacrifice expiatoire et impétraire. » Gehr, *op. cit.*, p. 192. Ce fruit arrive au célébrant par le fait même de son action sacerdotale, indépendamment de sa volonté, de telle sorte que même s'il n'y songe point, il le perçoit. Il est à la fois impétraire, propitiatoire, satisfactoire au sens où nous avons expliqué ces termes. Cf. Suarez, disp. LXXIX, sect. viii, n. 4 sq.; De Lugo, *loc. cit.*, n. 232, sq.; Sporer, *Theologia moralis, De eucharistia*, c. ii, *De sacrificio in communi et missa in specie*, n. 255; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, t. iii, § 260, note 18; Gasparri, *Tract. canonicus de sanctissima eucharistia*, t. ii, n. 35; Lahousse, *De sacramentis, De eucharistia*, n. 280; etc. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 579.

Une controverse s'est élevée entre théologiens au sujet de l'application du fruit très spécial. Ce fruit est-il tellement personnel au prêtre qu'il ne puisse être, par celui-ci, appliqué à d'autres personnes? De très rares théologiens ont affirmé la possibilité de cette application à autrui, et admettaient même que le prêtre, pour l'application de ce fruit qui lui appartient en propre, pût recevoir un honoraire spécial. En tant qu'elle admet comme licite la perception de cet honoraire spécial, cette opinion est condamnée par Alexandre VII, proposition 8, Denz.-B., n. 1108. Au simple point de vue théorique, elle n'a aucune apparence de probabilité.

3° *Relativement au fruit spécial ou moyen ou ministériel.* — En identifiant ici spécial et ministériel, nous nous conformons à la terminologie ordinairement reçue. Il s'agit du fruit réservé à ceux en faveur desquels le sacrifice de la messe est spécialement offert.

Le prêtre a la libre disposition de ce fruit; seul, il peut l'appliquer à lui-même ou à autrui. L'obligation d'appliquer ce fruit à telles personnes déterminées peut provenir de différentes causes. En général, elle naît ou de la loi de l'Église (messes *pro populo*, messes du 2 novembre), ou de la volonté du prêtre qui s'oblige par l'acceptation de l'honoraire. Voir à ce mot, t. vii, col. 80. Puisqu'il est nécessaire de faire intervenir ici la volonté libre du célébrant, les théologiens étudient au préalable les conditions de l'application valide du fruit spécial de la messe et ensuite la double catégorie de personnes, vivants et défunts, en faveur desquelles cette application peut être faite.

1. *Conditions de l'application valide du fruit ministériel de la messe.* — Les théologiens les réduisent à trois.

a) *Cette application résulte d'une intention au moins habituelle et implicite du célébrant.* C'est au célébrant seul qu'a été donnée par le Christ le pouvoir d'offrir le sacrifice. Cf. prop. 30 du synode de Pistoie, condamnée par Pie VI. Denz.-B., n. 1530. Donc, il est nécessaire que le célébrant ait l'intention d'appliquer la messe à telle ou telle personne. L'intention habituelle suffit, car l'application de la messe est faite par mode de donation : or, une donation une fois faite demeure valable, même si l'on n'y songe plus actuellement ou virtuellement, jusqu'à révocation. Cf. Benoît XIV, *De ss. missæ sacrificio*, l. III, c. xvi, n. 5; De Lugo, *De sacramentis*, disp. VIII, sect. vi, n. 96; Suarez, disp. XIII, sect. iii, n. 5, et les autres auteurs de morale cités par Cappello, n. 599. Par suite, l'opinion de Vasquez et de quelques autres requérant une intention virtuelle, est à rejeter comme

trop sévère. Cf. Vasquez, *op. cit.*, disp. CXXXVIII, c. vi, n. 74. L'intention habituelle dont il est question ici peut être simplement implicite, c'est-à-dire confuse et générale en soi, mais contenue en une autre intention déterminée. C'est, par exemple, le cas du religieux prêtre, célébrant un certain nombre de messes aux intentions de son supérieur : ce dernier seul connaît d'une façon déterminée les personnes en faveur desquelles est offert le sacrifice. Et plus simplement encore, c'est le cas du célébrant *ad intentionem dantis*. Quoique l'intention seulement habituelle et implicite soit suffisante, en pratique, autant que faire se peut, il faut avoir soin d'avoir une intention explicite et même actuelle ou tout au moins virtuelle.

Ce principe général permet de résoudre plusieurs questions proposées par les casuistes : a. L'intention formulée par le diacre avant la réception du sacerdoce et non rétractée est toujours valable, et de cette intention peut dépendre valablement l'application des messes célébrées par le nouveau prêtre. b. L'application peut être faite de cette manière longtemps avant la célébration des messes, un mois avant, sans scrupule, affirme l'unanimité des auteurs. Cf. Lehmkühl, n. 188. Et même, s'il est constant que l'intention n'a pas été modifiée, on ne voit pas pourquoi ne serait pas valable l'intention formulée un an avant, Cappello, n. 600, dix ans avant, Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, n. 205; Sporer, *loc. cit.*, n. 345. c. L'application faite à l'intention de Dieu ou de la Vierge est douteuse. Il faut, en effet, préciser le sens de cette expression : « à l'intention de Dieu ou de la Vierge ». Si le prêtre, en formulant une intention de cette sorte, détermine lui-même au moins implicitement la personne à qui doit être appliquée la messe, l'application faite en ces termes est valable. Exemple : « J'applique cette messe à celui ou celle pour qui Dieu ou la Vierge veut que je l'applique. » L'application serait invalide si le prêtre laissait le soin de l'application même de la messe à Dieu ou à la Vierge, car c'est à lui seul que Jésus-Christ, instituant le sacrifice, a confié ce soin. En pratique, quand on applique une messe aux intentions de Dieu ou de la Vierge, c'est la première acception qui est sous-entendue et l'application est ainsi valide. Cappello, n. 600, 603, et les auteurs par lui cités. d. Si le prêtre, oubliant une intention une fois formulée, en formule une autre, on considère généralement comme prédominante et par conséquent devant être retenue, cette seconde intention, à moins que, au moment même où il formulait sa première intention, le prêtre ait voulu expressément que, même en cas d'oubli, elle continuât à prévaloir. En ce cas, la première intention doit être considérée comme prédominante et valable. Lehmkühl, n. 188; Génicot-Salsmans, n. 219. Même en ce cas, affirme en sens contraire Gasparri, n. 468, la deuxième seule doit être retenue. Quoi qu'il en soit, en cas de doute, « il suffit que le prêtre dise la messe pour celle des deux intentions à laquelle il n'a pas encore satisfait, et que Dieu connaît. » Cappello, n. 608.

b) *L'application de la messe doit être faite au moins avant la consécration*, puisque l'essence du sacrifice réside très probablement dans la double consécration. Tout d'abord, il convient de séparer les choses certaines des incertaines. Si l'application de la messe était faite, la messe une fois terminée ou même après la communion, elle serait très certainement nulle. Cf. Suarez, disp. XIII, sect. iii, n. 6. Faite après la consécration, mais avant la communion elle serait, d'après Gasparri, n. 470, probablement nulle. Cappello l'estime, en ce cas, certainement nulle, n. 601, conformément aux conclusions dogmatiques sur l'essence du sacrifice, cette essence ne pouvant, même avec une simple probabilité, être placée dans la communion

exclusivement. Voir col. 1255. Si l'application est faite avant la consécration du pain, fût-ce immédiatement avant, elle est très certainement valide, puisque toutes les prières et tous les rites qui précèdent sont simplement préparatoires au sacrifice. Si l'application est faite après la consécration du pain, mais avant la consécration du calice, le sentiment commun tient cette application pour valide. Voir la longue énumération d'auteurs en faveur de ce sentiment, dans Cappello, n. 601, contre Gasparri qui tient en ce cas pour une application douteuse. *Op. cit.*, n. 470. La raison de la validité d'une telle application, si tardive soit-elle, est que le sacrifice, avant la consécration du calice, n'est pas encore accompli.

Pratiquement, il est expédient que le prêtre formule son intention avant d'offrir le sacrifice, lors de sa préparation à la messe. Benoît XIV, *op. cit.*, n. 5; Bona, *De sacrificio missæ*, c. 1, § 5.

c) Enfin, l'application de la messe doit être faite en faveur d'une personne ou en vue d'une fin explicitement ou tout au moins implicitement déterminée. Si cette détermination n'existait pas, l'application serait nulle, il n'y aurait aucun motif d'appliquer la messe à une personne ou à une fin plutôt qu'à une autre. Les cas concrets font mieux saisir la portée de cette affirmation générale.

a. — Conformément à ce qui a été dit du temps où doit être faite l'application, il faut que la personne pour qui, ou la fin en vue de laquelle est offert le sacrifice soit certaine et déterminée, au moins au moment de la consécration.

b. — Si aucune détermination de personne ou de fin n'a été faite par le célébrant, l'application est nulle. Ainsi, il ne suffit pas de célébrer la messe pour l'un ou l'autre de la communauté, ou de la paroisse, sans déterminer la personne dont il s'agit. Ainsi serait nulle l'application faite par le prêtre qui, ayant reçu de dix personnes différentes un honoraire de messe, formulerait simplement l'intention de célébrer pour l'une ou l'autre de ces dix personnes, sans spécifier aucune d'entre elles; ici, en effet, la personne en faveur de qui serait célébrée la messe demeure incertaine. Au contraire, en célébrant dix messes, aux intentions des dix demandeurs, l'application est valide et le prêtre acquitte vis-à-vis de chacun d'eux sa dette de justice. Il serait mieux cependant de réserver à chacune des dix personnes la messe qu'elle a demandée séparément des autres.

c. — Le fruit de la messe peut être, dans l'application qu'en fait le célébrant, attribué conditionnellement à tel ou tel, à défaut de celui pour lequel il célèbre : par exemple, si la messe n'est pas profitable à celui-ci, que son fruit soit appliqué à celui-là.

d. — La validité de l'application n'exige pas que le prêtre désigne nommément la personne en faveur de qui est offert le sacrifice. Toutes les applications suivantes sont valides et licites : selon l'intention du supérieur; à l'intention de celui qui donne l'honoraire ou demande la messe; pour celui qui a donné le premier honoraire; à l'intention marquée dans le carnet de messes; dans l'ordre où ont été remis les honoraires; pour le but exigé par le fondateur; pour celui pour lequel je dois célébrer; pour l'âme du purgatoire la plus délaissée; pour le plus grand pécheur; pour l'âme affligée de la plus grave tentation; pour celui pour lequel Dieu désire que j'applique la messe, etc.. Dans ces cas et dans les cas semblables, la personne en faveur de qui est offert le sacrifice, est certaine et objectivement déterminée devant Dieu.

e. — A moins de circonstances exceptionnelles qui puissent autoriser le prêtre à considérer cette messe comme déjà équivalement demandée, cf. Vermeersch, *Théologie morale*, t. III, n. 197, il ne semble

pas qu'on puisse retenir comme licite l'application d'une messe qu'on prévoit devoir être demandée. Car la S. C. du Concile, en une décision approuvée explicitement par Paul V, et promulguée par le même pontife dans l'Église universelle, a réproposé, en date du 15 novembre 1608, l'application de la messe faite pour celui que Dieu sait d'avance devoir se présenter au prêtre pour lui demander d'offrir le sacrifice à son intention, et lui remettre l'honoraire de la messe. Cette coutume est réproposée en ces termes : *Pluribus nominibus periculosa, fidelium scandalis et offensionibus obnoxia, alique a vetusto Ecclesiæ more nimis abhorrens*. De plus, le Code actuel a établi la législation suivante, can. 825, § 1 : *Nunquam licet... missam applicare ad intentionem illius qui applicationem, oblata elemosyna, petiturum est, sed nondum petit, et elemosynam postea datam retinere pro missa, antea applicata*. L'application envisagée en ce canon est certainement illicite, sinon invalide.

f. — Valide très certainement, quoiqu'en pensent certains auteurs, l'application de la messe pour la première personne qui doit mourir. Ici, en effet, la personne est nettement déterminée et connue de Dieu. Cappello, n. 605.

g. — Si l'on considère maintenant la fin particulière poursuivie dans l'offrande du sacrifice, l'application de la messe à cette fin sera valide si la grâce demandée peut être obtenue au moment de la consécration. Invalide, donc, l'application de la messe célébrée pour obtenir à Titius une santé qu'il a déjà récupérée, pour délivrer Sempronius de la prison dont il est déjà sorti, pour obtenir du juge une sentence favorable déjà promulguée. Si la fin poursuivie dans l'oblation du sacrifice ne peut avoir d'existence que dans l'avenir, l'application peut être valide, car rien n'empêche de concevoir qu'on demande et qu'on obtienne une grâce pour l'avenir quand le besoin s'en fera sentir, *nunc pro tunc*. Ainsi, bien que Titus soit en parfaite santé, on peut célébrer la messe pour demander à Dieu de le guérir de la maladie qu'il pourra dans l'avenir contracter.

h. — Une dernière question concerne les messes dont les honoraires ont été recueillis près de beaucoup de personnes ignorées du célébrant, soit qu'il s'agisse d'honoraires déposés dans un tronc destiné à recueillir des intentions de messe, soit qu'il s'agisse d'honoraires composés de petites offrandes réunies. En ce cas, la détermination de l'intention du célébrant est suffisante, dès lors qu'il applique autant de messes qu'il y a d'honoraires *ad intentionem dantis*, ou *dantium*. Il ne saurait être question d'établir une priorité dans l'ordre des messes à acquitter. Les donateurs et leurs intentions sont connus de Dieu, qui distribuera à chacun les fruits de la messe, de telle sorte que nul parmi les donateurs ne sera frustré.

d) A cette question générale de l'application valide du fruit ministériel de la messe se rattachent quelques questions subsidiaires relatives à l'application sous condition; aux erreurs touchant certaines circonstances; à la destination du fruit de la messe dont l'application a été en soi nulle; à la division du fruit ministériel.

a. Application sous condition. — Trois cas. — Application sous condition de *præterito* : je célèbre la messe pour Titius, s'il est mort. Si la condition est déjà remplie, la messe est valablement appliquée; elle ne l'est pas au cas où la condition n'est pas encore remplie. En soi, cette condition peut être licitement apposée; l'intention du prêtre existe en effet réellement, bien que le prêtre ignore si la condition est remplie, car Dieu sait si elle existe et le fruit de la messe est acquis à celui pour qui la messe est célébrée conditionnellement. — Application sous condition de

præsentî : je célèbre la messe pour Titius, s'il est encore vivant. En soi, condition licite; et application valide au cas où la condition est remplie. — Application sous condition de *futuro contingenti* : j'entends célébrer la messe pour le juge, si ce juge rend demain une sentence qui me sera favorable. Application invalide, puisque l'intention du prêtre est attachée à la vérification de la condition encore inexistante, et que l'effet de la messe ne peut ici demeurer suspendu. L'invalidité entraîne en ce cas l'illicéité, tout au moins pour le prêtre qui se rend compte de l'invalidité d'une telle intention. Quant aux applications sous condition de *futuro necessario* et de *futuro impossibili*, nous les abandonnerons aux casuistes.

b. *Erreurs touchant certaines circonstances.* — On suppose ici que l'erreur n'implique pas une condition; si elle impliquait une condition, il faudrait juger le cas d'après les principes qu'on vient de rappeler.

En soi, l'erreur provoque l'intention; elle ne s'y substitue pas et l'intention du prêtre, même provoquée par une erreur de fait, commande en réalité l'application de la messe. Cette application est donc faite réellement. Cappello envisage quelques cas particuliers. Le célébrant a dit la messe pour Titius, pensant que Titius est en bonne santé. En réalité Titius est malade, et si le prêtre avait connu cette maladie, il n'aurait pas dit la messe à l'intention de Titius : application de la messe valide. A l'inverse, si la messe est célébrée pour Titius que le prêtre croit malade, alors qu'il est bien portant, application également valide, à moins que la messe n'ait été célébrée précisément pour obtenir de Dieu la guérison de Titius. De même, application valide de la messe à Caius, que le célébrant croit vivant, alors qu'il est mort, même si le prêtre n'aurait pas célébré, au cas où il eût connu la mort. A l'inverse, si le prêtre célèbre pour Titius défunt, alors qu'en réalité Titius est vivant, il est encore vraisemblable que l'application de la messe reste valide. Certains auteurs le nient. Busembaum, que semble approuver saint Alphonse, n. 337, Gury, *Theologia moralis*, t. II, n. 170, et Marc, t. II, n. 1601, estiment qu'en ce cas l'application est invalide. Noldin-Schmidt, n. 181, 3, déclare qu'au cas où un honoraire aurait été accepté pour l'application de la messe à un défunt, cette erreur empêche que le prêtre ait satisfait à la justice; il estime néanmoins qu'on peut supposer que le donateur ferait ici condonation au célébrant. Cappello opine qu'une semblable application de la messe est valide, nonobstant l'erreur. La justice, en effet, a été *substantiellement* satisfaite. Un vivant peut, en effet, recueillir de la messe des fruits plus abondants qu'un défunt.

c. *Destination du fruit ministériel de la messe, dont l'application a été nulle.* — Si la messe n'est appliquée à personne, bon nombre de théologiens pensent que le fruit ministériel demeure dans le trésor de l'Église, auquel il appartient de droit puisque le Christ par sa mort a d'avance mérité et acquis à son Église tous les fruits possibles du sacrifice eucharistique. Suarez, disp. XLVI, sect. vi, n. 6; Vasquez, disp. CCXXXI, c. III, n. 10 sq. D'autres estiment que ce fruit va au célébrant qui a nécessairement l'intention générale de trouver en ses actions une source d'aide pour lui-même. Et ces mêmes auteurs recommandent au prêtre de formuler toujours cette intention générale de se procurer à lui-même le fruit ministériel de la messe au cas où, pour quelque cause que ce soit, l'application n'en pourrait être faite à autrui. Cappello cite en ce sens De Lugo, *op. cit.*, n. 225; et, parmi les auteurs récents, Génicot, Ballerini-Palmieri, Lehmkühl. Pratiquement, il semble qu'on doive tenir compte de cette intention générale du célébrant, intention au moins habituelle. S'il l'a formulée, le fruit minis-

tériel de la messe lui reviendra; s'il ne l'a pas formulée, ce fruit restera dans le trésor de l'Église. Cappello, n. 609.

Si la messe est appliquée à qui ne peut en profiter, par exemple à un bienheureux ou à un damné, les mêmes opinions que ci-dessus se produisent entre théologiens. Il convient toutefois de noter un troisième sentiment. Cette opinion distingue entre messes gratuites et messes célébrées avec un honoraire. Dans les messes gratuites, le fruit ministériel reviendrait de droit au célébrant; dans les autres, le fruit ministériel reviendrait aux proches de celui qui a fait célébrer la messe. Ne peut-on pas, en effet, supposer chez lui une intention générale analogue à celle que nous supposons tout à l'heure chez le célébrant, en sorte que, demandant une messe pour un défunt qui est incapable d'en percevoir le fruit, il est censé avoir toujours cette autre intention de faire profiter, à défaut de ce défunt, ses proches et ses amis du fruit de la messe célébrée? Cf. Cappello, n. 610, citant Suarez, De Lugo, Laymann, S. Alphonse, Lacroix, Sporer, Ballerini-Palmieri, Noldin, etc. D'autres auteurs, enfin, tel Pasqualigo, estiment que ce fruit sera destiné par Dieu aux âmes les plus nécessiteuses, et ces auteurs s'appuient sur saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 4, sol. III, ad 2^{um}. Pratiquement, il faut conseiller au célébrant de formuler explicitement l'intention conditionnelle de se réserver ou d'appliquer à tel autre le fruit ministériel qui se trouverait sans bénéficiaire. Dans les messes célébrées gratuitement, cette condition peut être ainsi formulée : si celui pour qui je célèbre n'est pas capable de percevoir le fruit de la messe. Dans les messes célébrées en raison d'honoraires, on pourrait ainsi formuler la condition : si, sans préjudice pour autrui, je puis le faire, etc. Quelques théologiens, comme Billuart, *De almo sacramento eucharistie*, disp. VIII, a. 4, et Gury, n. 166, affirment, mais sans raison, que le prêtre est tenu de formuler cette intention. Il n'existe, en réalité, aucune obligation stricte sur ce point, ni de droit divin, ni de droit ecclésiastique.

d. *Division du fruit de la messe.* — Le sentiment commun et certain est que le fruit de la messe peut être partagé : on peut, par exemple, appliquer le fruit satisfactoire aux âmes du purgatoire, le fruit impétraire à un malade dont on demande la guérison. Dans les messes gratuitement célébrées, le prêtre est libre, sur ce point, de faire ce qu'il veut. Dans les messes dues par obéissance ou promesse, il peut appliquer à des intentions autres que celles qui sont convenues la part du fruit qui ne tend pas directement à la fin poursuivie. Par exemple : le prêtre doit célébrer une messe d'actions de grâces : il peut donc appliquer selon son bon plaisir le fruit satisfactoire et le fruit impétraire. S'il célèbre pour un défunt, il doit, selon une opinion plus vraie, réserver à ce défunt le fruit impétraire qui, non moins que le fruit propitiatoire et satisfactoire, tend au but poursuivi. Dans les messes célébrées en justice en raison d'un honoraire reçu, une telle division du fruit, en soi valide, n'est pas licite puisque tout le fruit ministériel est dû en justice à celui qui a fourni l'honoraire. Cappello, n. 613, et les auteurs cités par lui en note.

2. *Les bénéficiaires du fruit ministériel.* — a) *Les vivants.* — a. — Ce sont tout d'abord les *fidèles* au sens strict du mot, c'est-à-dire les baptisés, adultes et appartenant effectivement au corps de l'Église. Ceux-là, et ceux-là seuls, sont capables de participer pleinement et par une sorte de raison de justice (*de condigno*) au sacrifice de la messe, non seulement quant au fruit impétraire, mais encore quant au fruit propitiatoire et satisfactoire. La participation à ces fruits est d'autant plus grande, que l'union avec Jésus-Christ et

l'Église est plus intime. Les pécheurs ne sauraient gagner tous les fruits de la messe : ennemis de Dieu par le péché, ils ne peuvent participer au fruit satisfactoire. Le plus pressant besoin auquel le sacrifice propitiatoire doit subvenir, c'est leur état de péché. Avant tout, la messe leur obtient miséricorde de Dieu, et leur acquiert des grâces de conversion. Voir plus haut, col. 1302. La messe peut encore être offerte pour les petits enfants encore privés de l'usage de la raison ; mais simplement comme sacrifice impétraire, et non comme sacrifice propitiatoire ou satisfactoire. Gihl, *op. cit.*, p. 195. On peut donc, *a pari*, offrir le sacrifice eucharistique pour les fidèles qui ont perdu l'usage de la raison, soit à titre d'impétration, soit même à titre de propitiation et de satisfaction. Il n'y a aucune raison valable de les exclure du nombre de ceux pour qui prie le prêtre : *omnibus orthodoxis, atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus*. Salmanticenses, disp. XIII, dub. iv, n. 57 ; voir également Suarez, disp. LXXVIII, sect. II, n. 5.

b. — Les catéchumènes ne sont pas des fidèles au sens strict du mot, mais ils possèdent déjà la foi, peut-être même la grâce sanctifiante. Certains auteurs estiment que le sacrifice de la messe ne saurait être offert pour eux. Vasquez, disp. CCXXVII. A l'encontre, la plupart des théologiens admettent que le sacrifice de la messe, du moins en tant que sacrifice impétraire, peut être offert valablement et licitement pour les catéchumènes. Cf. Suarez, disp. LXXVIII, sect. II : De Lugo, disp. XIX, sect. x, n. 166 sq., et nombre d'autres cités par les Salmanticenses, disp. XIII, dub. iv, n. 59. D'autres auteurs, enfin, ne conçoivent pas qu'on puisse refuser aux catéchumènes en état de grâce l'application du fruit satisfactoire. C'est l'avis des Salmanticenses, n. 60. Et si l'on admet leur participation au fruit satisfactoire, pourquoi leur refuserait-on le fruit propitiatoire ? Ainsi donc, conclut le P. de la Taille : *Omnibus modis propitiationis, satisfactionis et impetrationis posse suffragium missæ prodesse catechumenis*. *Op. cit.*, p. 380. Voir, dans cet auteur, la discussion des opinions. El. xxxi, c. 1.

c. — En ce qui concerne les infidèles, les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés même, il n'est plus possible aujourd'hui de se référer purement et simplement aux théologiens postérieurs au concile de Trente, mais antérieurs à la promulgation du Code. Le nouveau droit, en effet, apporte sur ce point une discipline paulo meilleur, écrit Noldin-Schmidt, n. 178.

Il serait fastidieux de reproduire ici les opinions diverses qui se sont donné cours depuis trois cents ans sur ce sujet. Toutes, en somme, reviennent à affirmer que ces diverses catégories d'hommes ne peuvent ni pleinement, ni même directement participer au fruit du sacrifice. Billot semble avoir résumé de façon exacte la position des théologiens, *op. cit.*, th. LV, p. 638 : « Par *fidèles vivants* on entend tous ceux et ceux-là seuls qui sont membres du corps visible de l'Église. De même qu'il n'est pas permis d'administrer les sacrements à ceux qui sont hors de l'Église, ainsi semble-t-il qu'on ne puisse pas appliquer l'*opus operatum* de la messe à ceux qui sont exclus des sacrements. Il faut toutefois noter une différence entre sacrements et sacrifice : les sacrements, en raison de leur efficacité par mode de causalité efficiente, peuvent être valablement appliqués, même s'ils sont conférés indûment ; le sacrifice, au contraire, dont toute l'efficacité réside dans l'impétration, n'est valablement appliqué que s'il est appliqué conformément au droit. Aussi, déclare saint Thomas, III^e, q. LXXIX, a. 7, ad 2^{um}, « au canon de la messe, on ne prie pas pour ceux qui sont hors de l'Église ». Mais il faut observer cependant que tout cela doit s'entendre d'une application directe de l'*opus operatum*. On ne saurait, en effet,

douter que le sacrifice directement offert pour la paix, la prospérité, la propagation de l'Église elle-même, ne produise indirectement un effet sur la conversion des hérétiques et des infidèles, conversion d'où l'Église tire sa prospérité et sa splendeur ; et, en ce sens, nous offrons le calice salutaire pour notre salut et pour le salut du monde entier. Il faut aussi remarquer que la messe, outre l'impétration *ex opere operato*, comporte l'impétration *ex opere operantis* (voir plus haut, col. 1300), et que rien n'empêche en soi que cette impétration puisse s'étendre par delà les limites du corps mystique. Avant le nouveau droit, la plupart des théologiens acceptaient que la messe puisse être d'une certaine manière offerte pour les infidèles, les hérétiques et même les excommuniés : des nuances d'explications diverses se greffaient sur ce fonds commun. Contre Vasquez, *loc. cit.*, n. 58, on soutenait que, tout au moins en son nom personnel, le célébrant pouvait offrir la messe pour la conversion des infidèles non excommuniés. Suarez, disp. LXXVIII, sect. II, concl. 3 ; Bellarmin, *De missa*, I, II, c. VI ; De Lugo, disp. XIX, sect. x ; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 62 sq., etc. En ce qui concerne les excommuniés tolérés (dont font partie la plupart des hérétiques et schismatiques), on considérait unanimement que le prêtre, en son nom personnel, pouvait directement leur appliquer le fruit *ex opere operantis*. Quant au fruit *ex opere operato*, certains niaient qu'il fût licite que le prêtre le leur appliquât directement, agissant comme ministre du Christ et de l'Église. Le principal représentant de cette opinion plus sévère était Suarez, *De censuris*, disp. IX, sect. II. D'autres se montraient moins sévères, et acceptaient le sentiment opposé : tels, De Lugo, disp. XIX, sect. x, n. 187 ; les Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 70, etc.

On a fait justement observer que l'esprit de l'Église, même avant la promulgation du nouveau droit, tout au moins au XIX^e siècle, se montrait plus large. Les partisans d'une discipline plus rigide invoquaient la réponse du Saint-Office, en date du 19 avril 1837 : *Proposito dubio : Utrum possit aut debeat celebrari missa ac percipi elemosyna pro græco-schismatico, qui enixe oret atque instet ut missa applicetur pro ipso sive in Ecclesia adstante sive extra Ecclesiam manente ? S. C. S. Officii, die 19 april. 1837, reposuerat : Juxta exposita, non licere, nisi constet expresse elemosynam a schismatico præberi ad impetrandam conversionem ad veram fidem*. *Collectanea S. C. de Prop. Fide*, t. 1, n. 858. Ils concluaient que la messe ne pouvait être directement offerte pour les hérétiques et schismatiques que dans le but d'obtenir de Dieu leur conversion. Toutefois, déjà à cette époque, d'autres réponses allaient être données, indiquant que d'autres fins pouvaient également être assignées à l'offrande du sacrifice eucharistique pour les infidèles. La Propagande, interrogée sur ce point : « Un missionnaire peut-il recevoir un honoraire et appliquer la messe à l'intention du donataire païen qui a pour but d'obtenir la guérison, la délivrance de prison, la grâce de la peine capitale ? » a répondu affirmativement le 11 mars 1848. Et dix-sept ans plus tard : *Interrogata S. C. S. Officii : Utrum liceat sacerdotibus missam celebrare pro Turcarum aliorumque infidelium intentione, et ab iis elemosynam pro missæ applicatione accipere, die 12 jul. 1865, respondit : Affirmative, dummodo non adsit scandalum ac nihil in missa specialiter addatur ; et quoad intentionem, constet nil mali aut erroris aut superstitionis in infidelibus elemosynas offerentibus subesse*. *Collectanea S. C. de Prop. Fide*, t. 1, n. 1028 ; 1271. Ces deux dernières réponses montraient bien qu'outre la conversion des infidèles (et pourquoi ne pas en dire autant des hérétiques et schismatiques ?) on pouvait licitement demander pour eux à Dieu par l'oblation du sacrifice

eucharistique, en tant que sacrifice *impétratoire*, des bienfaits différents, même d'ordre temporel.

Quoi qu'il en soit, le nouveau droit a apporté sur ce point des précisions. Voici les textes utiles :

Can. 809 : *Integrum est missam applicare pro quibusvis tum vivis, tum etiam defunctis purgatorio igne admissa expiantibus, salvo præscepto*, can. 2262, § 2, n. 2.

Ce can. 2262, § 2, n. 2, est ainsi formulé : *Non prohibentur tamen... 2° Sacerdotes missam privatin ac remoto scandalo pro eo (excommunicato) applicare; sed, si sit vitandus, pro ejus conversione tantum*. On sait d'ailleurs que, d'après le Code, can. 2314, § 1 : *Omnes a christiana fide apostatæ, et omnes et singuli hæretici et schismatici incurrunt ipso facto excommunicationem*. Les hérétiques, schismatiques, apostats doivent donc être ici traités comme des excommuniés.

Cette discipline une fois rappelée, voici les conclusions qu'il faut en tirer : L'application *publique* de la messe est interdite en faveur de tous les excommuniés vivants : ce n'est là qu'un effet de l'excommunication, qui prive précisément ceux qui en sont frappés des suffrages publics de l'Église. Interdite donc, l'application *publique* de la messe en faveur des apostats, des hérétiques et des schismatiques. Il ne semble pas qu'on puisse à l'égard des infidèles agir différemment. Cappello ne conçoit qu'une application *privée* de la messe en leur faveur, les messes solennelles 'pouvant toutefois être célébrées en faveur des princes régnants, moins pour leur personne que pour leur charge et la prospérité de la nation qu'ils gouvernent. *Op. cit.*, n. 618, 4. On appelle application publique celle qui est portée, soit par sa solennité même, soit de toute autre façon, à la connaissance de la communauté entière; application privée celle qui se fait secrètement, et n'est connue que du prêtre et d'une ou deux autres personnes, par exemple celles qui lui ont demandé la messe et remis l'honoraire. Noldin-Schmidt, n. 178, 1 b. En ce qui concerne les excommuniés *vitandi*, est interdite en leur faveur l'application même privée de la messe; il est permis toutefois d'offrir spontanément le sacrifice de la messe en vue de leur conversion.

Par voie de réciprocité, il est permis d'accepter de toutes ces catégories de personnes, sauf des excommuniés *vitandi*, un honoraire en vue de la messe à célébrer à leur intention. Noldin-Schmidt, *loc. cit.* On ne saurait donc souscrire d'une façon absolue aux assertions du P. de la Taille, incriminant comme simoniaque l'acceptation de l'honoraire de messe offert par un infidèle, un schismatique ou un hérétique. *El. xxx*, a. 1, memb. 1 et 2.

b) *Les défunts*. — a. *Les élus*. — La messe ne peut être appliquée en faveur de ceux que nous savons pertinemment, d'une science de for externe, être dans le bonheur du ciel. On ne peut donc appliquer la messe pour les enfants baptisés morts avant l'usage de la raison, pour la bienheureuse Vierge ou pour d'autres saints, pour les anges. — Toutefois, en un sens impropre, la messe peut être dite appliquée pour la Vierge ou les saints. Voir ci-dessus, col. 1292. La célébration de messes « pour » un élu peut, de plus, ajouter à sa gloire accidentelle quelque titre nouveau : il s'agit d'une gloire accidentelle *relative* à quelque honneur nouveau destiné à glorifier ici-bas les élus de Dieu. Cappello, n. 616, 1° a. Cf. *Ami du Clergé*, 1922, p. 234. Il est clair, d'ailleurs, que le sacrifice, en tant que propitiatoire et satisfactoire, ne saurait être appliqué à une telle intention. Il est considéré ici uniquement quant à sa valeur impétratoire et eucharistique.

La messe peut être offerte et appliquée pour ceux qui sont morts en odeur de sainteté ou même qui ont

reçu la palme du martyre, tant qu'aucun décret du Saint-Siège n'est venu au for externe affirmer leur sainteté. Cf. *Declaratio S. C. de Prop. Fide die 6 aug. 1840. Collectanea S. C. de Prop. Fide*, t. 1, n. 906. On considère même que la messe peut être appliquée pour ceux qui sont déjà vénérables, au sens accordé à ce mot avant la promulgation du Code, can. 2115. Quant aux bienheureux, des auteurs graves hésitent. Gasparri, n. 482. Il semble bien toutefois que l'esprit de l'Église interdise de leur appliquer la messe. Cappello, n. 616, 1° c. Enfin, la messe qu'on a coutume de célébrer aux funérailles des petits enfants morts avant l'usage de la raison, mais baptisés et par conséquent certainement au ciel, ne peut être qu'un sacrifice d'action de grâces et d'adoration, et peut-être d'impétration *pour nous* qui implorons par leur intercession les grâces dont nous pouvons avoir besoin. *Id., ibid.*, d. Noldin, n. 117 d.

b. *Les damnés*. — Il faut exclure totalement du bénéfice de la messe les damnés, c'est-à-dire ceux qui sont dans l'enfer proprement dit, et ceux qui, morts avec le seul péché originel, sont, selon la croyance commune, dans les limbes. Le sentiment qui admet, pour les damnés, une certaine mitigation des peines en raison des suffrages des vivants, est à rejeter : *Hæc sententia est omnino falsa*, dit Cappello, n. 617. Voir MITIGATION DES PEINES.

Le cardinal Gasparri, n. 479, établit ce principe : la messe ne peut être offerte « pour ceux qui, au for externe, sont connus comme damnés ». Ce principe, appliqué aux pécheurs publics décédés sans donner de signe de repentir, est d'une application délicate et doit n'être accueilli qu'avec beaucoup de discrétion. Voir plus loin.

c. *Les hérétiques, schismatiques et infidèles*. — La question revêt ici deux aspects bien différents. L'aspect *théologique* concerne l'efficacité de la messe, *ex opere operato*, relativement aux âmes qui sont dans le purgatoire : ces âmes, qui, sur terre, avaient adhéré à l'hérésie, au schisme, à l'infidélité, doivent-elles être considérées comme faisant partie du groupe des *defuncti in Christo*, comme s'exprime le concile de Trente, et pour lesquels il est certain que la messe opère *ex opere operato* près de Dieu? Voici, à ce sujet, le principe irréfutable posé par Billot, *op. cit.*, p. 639 : « Toutes ces âmes, bien que non revêtues du caractère baptismal, appartiennent très certainement à l'Église souffrante; et donc, elles sont purement et simplement du corps mystique du Christ, puisque dans l'au-delà ne peut plus se vérifier la distinction entre l'âme et le corps visible de l'Église »; dès lors l'opinion négative (refusant à leur égard une efficacité *ex opere operato* au sacrifice de la messe) ne nous semble pas probable.

L'aspect *canonique* concerne la législation de l'Église relativement à l'application de la messe à toute cette catégorie de défunts. La règle pratique est celle-ci : l'application *publique* de la messe peut être faite pour tous les défunts auxquels a été concédée la *sépulture ecclésiastique*. Elle doit être refusée à tous ceux auxquels a été refusée la sépulture ecclésiastique. Can. 1241 : *Excluso ab ecclesiastica sepultura deneganda quoque sunt, tum quælibet missa exsequialis, etiam anniversaria, tum alia publica officia funebria*. D'autre part, la sépulture ecclésiastique doit être refusée à ceux qui sont morts sans baptême. Can. 1239, § 1. On doit pareillement la refuser, à moins qu'ils n'aient donné avant de mourir des signes de pénitence, à plusieurs catégories de pécheurs, énumérées dans le canon 1240, § 1 : apostats notoires, hérétiques et schismatiques notoires; excommuniés et interdits frappés d'une sentence déclaratoire ou condamnatoire; suicidés volontaires; morts en duel ou des

suites de blessures reçues en duel; ceux qui, ayant ordonné la crémation de leur corps, ont persévéré dans cette intention jusqu'à la mort, même si la crémation n'a pas eu lieu; enfin, pécheurs publics et manifestes. A tous ces pécheurs, morts sans donner de signes de pénitence, l'application *publique* de la messe, même sous la condition que ces pécheurs se soient convertis au dernier moment ou aient été de bonne foi, est et demeure interdite par le droit ecclésiastique. Ainsi, les excommuniés qui n'ont pas été frappés d'une sentence déclaratoire ou condemnatoire, ne sont pas exclus du bénéfice de l'application *publique* de la messe, parce qu'ils sont admis à la sépulture ecclésiastique. Ceux qui sont frappés de cette sentence et n'ont pas donné de signes de repentir avant la mort, sont exclus de la sépulture ecclésiastique et, par voie de conséquence, de toute application publique de la messe pour leur âme. Toutefois, la messe peut leur être appliquée d'une façon privée, si tout scandale est écarté. Cette application privée est autorisée également, de l'avis d'auteurs estimés, et pour l'hérétique

ou le schismatique mort sans donner de signes de pénitence, et même, au moins conditionnellement, pour l'infidèle mort avec quelque signe de pénitence. La prohibition expresse de l'Église n'existe qu'à l'égard de l'infidèle mort dans son infidélité. *S. C. de Prop. Fide*, 12 sept. 1645; cf. Cappello, n. 619; Hervé, n. 178, 4^e; Noldin, n. 178, 3. Quant aux autres pécheurs publics, morts dans l'état ou même dans l'acte du péché, certains auteurs, tel Gasparri, *loc. cit.*, se montrent d'une sévérité extrême. La plupart des canonistes sont moins sévères et admettent qu'il faut avant tout avoir égard aux circonstances. Ce sont elles qui indiquent qui doit être tenu pour un pécheur public et manifeste. En tous cas, il est toujours loisible, contrairement à certaines affirmations, d'offrir secrètement la messe pour l'âme d'un pécheur public décédé. Il est mieux toutefois, en ces cas exceptionnels et pour ainsi dire anormaux, de ne pas célébrer la messe de *Requiem*, et même d'omettre l'oraison *pro tali defuncto*.

A. MICHEL.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME DIXIÈME

DEUXIÈME PARTIE

MESSE — MYSTIQUE

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT
L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE
A. VACANT E. MANGENOT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE
É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME DIXIÈME
DEUXIÈME PARTIE
MESSE — MYSTIQUE



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1929

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Imprimatur :

Argentorati, die 20^a junii 1929.

† Carolus Josephus Eugenius:

Ep. Argentinens.

LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME DIXIÈME

MM.

ANASTASE DE SAINT-PAUL (le R. P.), carme déchaussé, conservateur des archives générales de l'Ordre, à Rome.

AUTORE (le R. P. dom), chartreux († février 1920).

BARDY, à Dijon.

BAUDOT (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

BIGOT, aumônier de la Visitation, Nancy.

CABROL (le R^{me} P. dom), abbé de Farnborough (Angleterre).

CARREYRE, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

CLAMER, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

CONSTANTIN, aumônier du lycée Henri, Poincaré, Nancy.

DENNEFELD, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

DIB (Mgr), chorévêque maronite, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

DUBLANCHY (le R. P.), mariste, professeur au scolasticat de Differt (Belgique).

DUMOUTET, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

ÉDOUARD D'ALENÇON (le R. P.) des frères mineurs capucins († septembre 1928).

FONCK, professeur au grand séminaire de Strasbourg.

GAUDEL, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

GODEFROY, ancien supérieur du grand séminaire de Nancy.

GORCE (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur au scolasticat du Saulchoir, Kain (Belgique).

GRUMEL (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keui, Constantinople.

HABERT, curé de Champagne-sur-Seine (Seine-et-Oise).

HEDDE (le R. P.), des frères prêcheurs, à Angers puis à Clermont-Ferrand.

JANELLE, professeur au lycée Kléber, Strasbourg.

JANIN (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keui, Constantinople.

JUGIE (le R. P.) des augustins de l'Assomption, à Rome.

MM.

KARST, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg.

LACGER (de), professeur au grand séminaire d'Albi.

LAURENT (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keui, Constantinople.

LEVESQUE, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

LONGPRÉ (le R. P.), des frères mineurs, à Quarrachi (Italie).

MARCHAL, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

MICHEL, aumônier du pensionnat de Notre-Dame de Sion, à Strasbourg.

MOLIEN, à Amiens.

MOLLAT, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

PAQUIER, curé de Saint-Pierre de Chaillot, Paris.

PARSEVAL (le R. P. de), [des frères prêcheurs, à Saint-Maximin (Var).

PETT (Sa Grandeur Mgr), archevêque titulaire de Corinthe († novembre 1927).

PIOLET (le R. P.) de la Compagnie de Jésus.

RIVIÈRE, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

RUCH (Sa Grandeur Mgr), évêque de Strasbourg.

SALAVILLE (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keui, Constantinople.

TEETAERT (le R. P.), des frères mineurs capucins, à Louvain (Belgique).

THAMIRY, professeur aux Facultés catholiques de Lille.

THOUVENIN, ancien professeur au grand séminaire de Nancy († février 1928).

TISSERANT (Mgr), à la Bibliothèque vaticane, Rome.

VANSTEENBERGHE, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

VENARD, professeur à l'Institution Robin, Vienne (Isère)

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

M (Suite)

MESSE. — VI. LA MESSE EN ORIENT DU IV^e AU IX^e SIÈCLE. — I. La doctrine des Pères orthodoxes. II. La messe chez les nestoriens et les monophysites (col. 1327). III. La doctrine sur le sacrifice de la messe et le développement des rites liturgiques (col. 1329).

I. LA DOCTRINE DES PÈRES ORTHODOXES. — On retrouve chez les Pères du IV^e siècle et des siècles suivants les affirmations des Pères anténicéens sur le caractère sacrificiel de l'eucharistie, la relation de ce sacrifice non sanglant avec le sacrifice sanglant de la croix, son efficacité salutaire pour les vivants et pour les morts, son quadruple caractère latreutique, eucharistique, propitiatoire et impétratoire, qui en fait la substitution parfaite des sacrifices multiples de l'Ancienne Loi. La foi de l'Église sur ces divers points ne subit ni éclipse ni variation. Leur ensemble est maintenu dans la piété chrétienne par l'oblation quotidienne du sacrifice, suivant un rituel qui, sous la variété des formules et les divergences de détail, reste le même en ses lignes essentielles dans toutes les Églises. Il y a dès lors peu d'intérêt à passer en revue la série chronologique des Pères et des écrivains ecclésiastiques pour recueillir sur leurs lèvres les simples affirmations déjà rencontrées chez les premiers témoins. Mieux vaut s'arrêter à quelques passages bien choisis de certains d'entre eux qui accusent un certain progrès dans l'explication du dogme, et éclairent de quelque lumière l'une ou l'autre des thèses classiques de la théologie actuelle.

Il ne faut pas, du reste, nous attendre à trouver chez les Pères des conceptions systématiques soit sur la nature du sacrifice en général ou l'essence du sacrifice de la messe en particulier, soit sur les relations de celui-ci avec le sacrifice de la croix ou avec ce que certains nomment le sacrifice céleste. Ces synthèses sont d'un autre âge, et quiconque veut monopoliser au profit de son système les données patristiques risque fort de faire fausse route et de prêter aux anciens des idées étrangères à leur perspective.

Ces considérations nous déterminent à suivre, dans l'exposé de la doctrine des Pères orientaux, l'ordre synthétique plutôt que l'ordre chronologique. Nous allons donc mettre sous les yeux du lecteur quelques textes de valeur sur chacune des thèses classiques du

traité de la messe : 1^o Jésus-Christ, à la dernière cène, en instituant l'eucharistie, a offert un vrai sacrifice; 2^o La messe est un vrai sacrifice et la reproduction du sacrifice de la cène; 3^o La consécration du pain et du vin et leur changement au corps et au sang de Jésus-Christ constitue l'acte central et principal du sacrifice eucharistique; 4^o La messe représente et reproduit mystiquement le sacrifice de la croix; 5^o La messe remplit les quatre fins du sacrifice.

1^o *Jésus-Christ, à la dernière cène, a offert un vrai sacrifice.* — Que Jésus-Christ, à la dernière cène, en instituant l'eucharistie, ait offert à Dieu un vrai sacrifice et se soit manifesté par là prêtre à la manière de Melchisédech, conformément à la prophétie du psaume cix; que dans ce sacrifice il y ait eu une certaine immolation de la victime qui était lui-même, immolation non sanglante, mais simplement symbolique et mystique : c'est ce qu'enseignent communément les Pères grecs à partir du IV^e siècle. Les témoignages abondent. Rapportons-en quelques-uns des plus explicites.

Voici d'abord l'affirmation d'Eusèbe de Césarée, *Demonst. evangel.*, I, V, c. III, P. G., t. xxii, col. 365 D : « De même que Melchisédech, qui était prêtre des Gentils, n'est présenté nulle part comme ayant offert des victimes d'animaux, mais seulement du pain et du vin, lorsqu'il bénit Abraham; de même Notre-Seigneur et Sauveur lui-même d'abord le premier, puis tous les autres prêtres établis par lui et dispersés parmi toutes les nations, lorsqu'ils célèbrent le sacrifice spirituel selon les règles ecclésiastiques, τὴν πνευματικὴν ἐπιτελοῦντες κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικὰς θεσμούς ἱερουργίαν, représentent mystérieusement, ἀντίπτυνται, par du pain et du vin le sacrement de son corps et de son sang salutaire. » Même affirmation chez saint Athanase ou l'auteur, quel qu'il soit, du *Sermo major de fide*, 29, P. G., t. xxvi, col. 1284 C : « C'est par son corps que le Christ est devenu et a été appelé pontife par le sacrement qu'il nous a transmis en disant : *Ceci est mon corps pour vous*, et : *Ceci est mon sang, sang de la Nouvelle Alliance*, non de l'Ancienne, qui est répandu pour vous. Cf. Théodoret, *Dial. contra hæres.*, II, P. G., t. lxxxiii, col. 180, qui cite le même passage sous le nom de saint Athanase.

Dans son premier discours *In Christi resurrectionem*, P. G., t. xlvi, col. 612 CD, saint Grégoire de Nysse

met en vive lumière le sacrifice mystique de la cène « Le Sauveteur, dit-il, voulant montrer que c'était bien volontairement et de son plein gré qu'il sacrifiait sa vie pour notre salut, et que la malice des Juifs aurait été impuissante contre lui sans sa permission, devança leur agression par une invention de sa sagesse : Il recourut à une manière de sacrifice ineffable et invisible aux hommes, et s'offrit lui-même en oblation et en victime, étant à la fois le prêtre et l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde, κατὰ τὸν ἄρρητον τῆς ἱερουργίας τρόπον καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀόρατον, καὶ ἐκ αὐτῶν προσήνεγκε προσφοράν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν. » Quand fit-il cela? Lorsqu'il donna à manger son corps réduit à l'état de nourriture, montrant clairement que l'immolation de l'agneau avait déjà été consommée; car le corps de la victime n'aurait pas été propre à être mangé, s'il avait été vivant. Ainsi, lorsqu'il donna à ses disciples à manger de son corps et à boire de son sang, déjà par le dessein bien arrêté de celui qui réglait ce mystère par sa puissance, le corps avait été immolé d'une manière ineffable et invisible, ἤδη κατὰ τὸ θελητὸν τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ τοῦ μυστήριον οἰκονομοῦντος ἄρρητως τε καὶ ἀόρατως τὸ σώμα ἐτέθυτο. L'âme cependant restait là où la puissance de l'auteur du mystère l'avait placée avec la vertu divine qui lui était unie, ne désertant pas la région du cœur. Aussi peut-on, sans se tromper, compter les jours [où Jésus est resté enseveli], à partir du moment où fut offerte à Dieu la victime par le grand-prêtre qui avait sacrifié pour le péché de tous son propre agneau, c'est-à-dire lui-même, d'une manière invisible et ineffable, ἀπ'οὗ προσήλθη τῷ Θεῷ ἡ θυσία παρὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, τοῦ τὸν ἐκ αὐτοῦ ἀμὸν ὑπὲρ τῆς κοινῆς ἁμαρτίας ἀρρήτως τε καὶ ἀόρατως ἱερουργήσαντος. D'après l'évêque de Nysse, le sacrifice de la cène, la première messe, fut donc un sacrifice parfait et complet, mais l'immolation en était mystique et invisible. La mort sur la croix devait la manifester.

Dans son homélie *In mysticam cœnam*, P. G., t. LXXVII, col. 1017 A, saint Cyrille d'Alexandrie exprime plus brièvement la même idée que saint Grégoire de Nysse : « A la dernière cène, l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde, est égorgé, σφαγίζεται; le Père se réjouit, le Fils est sacrifié volontairement non par les adversaires de Dieu, mais par lui-même, afin de montrer que sa passion salutaire est volontaire, ὁ Υἱὸς ἐκουσίως ἱερουργεῖται οὐχ ὑπὸ τῶν θεομάχων σήμερον, ἀλλ' ὑφ' ἐαυτοῦ. »

Un des auteurs qui insistent le plus sur l'immolation mystique de Jésus à la dernière cène est le prêtre Hésychius, dans son *Commentaire du Lévitique* : *Præveniens semetipsum in cœna apostolorum immolavit, quod sciunt qui mysteriorum percipiunt virtutem. Hunc sacerdotem Septuaginta non solum unctum sed et consummatum manibus appellarunt. Consummatum est enim manibus prius in mystica cœna, accipiens panem et frangens; deinde per crucem, quando affixus est. In Levit., l. I, c. IV, P. G., t. XCII, col. 821-822. De même, In Levit., l. V, c. XVI, col. 993 B: Ipse propriam carnem immolavit; ipse sui sacrificii pontifex in Sion factus est, quando sanguinis Novi Testamenti dabat calicem. Cf. In Levit., l. II, c. VIII, col. 882 B, 883 A; Fragmentum in ps. CIX, 2, col. 1324, où se lit l'expression : Ἐν Σιών (au cénacle) ἐκτύθη ὁ Μονογενὴς Ἰησοῦς.*

Des expressions d'Hésychius il faut rapprocher celle qu'emploie Eutychius, patriarche de Constantinople, dans son sermon *De paschate*, 2, P. G., t. LXXXVI B, col. 2393 B : « Avant de mourir, il mangea la Pâque, la Pâque mystique j'entends; car, sans la passion, cette cène n'aurait pas reçu le nom de Pâque. Il s'immola donc mystiquement, lorsque, après le repas, prenant le pain dans ses mains, il rendit grâces, l'offrit et le rompit, s'étant introduit lui-même dans l'antitype,

μυστικῶς οὖν ἐκ αὐτῶν ἔθυσεν... ἐμμίζας ἐκ αὐτῶν τῷ ἀντιτύπῳ. »

D'après Théodore, *In ps. CIX*, 4, P. G., t. LXXX, col. 1772 C, Jésus inaugura son sacerdoce dans la nuit qui précéda sa passion, lorsque, prenant du pain, il rendit grâces et le rompit, en disant : *Prenez et mangez-en : ceci est mon corps*, etc.

Le Syrien saint Ephrem est d'accord avec les Pères grecs : il parle plus d'une fois, dans ses discours métriques, du sacrifice de la cène. Voir, par exemple, le *II^e discours pour la semaine sainte*, 6-10, J. Lamy, *S. Ephræm Syri hymni et sermones*, t. I, Malines, 1882, p. 380-390 pass., où le saint docteur dit qu'à la cène fut offerte la véritable Pâque du véritable agneau : Jésus fut l'oblation et l'offrant, les disciples mangèrent la victime.

2^o *La messe est un vrai sacrifice, reproduction du sacrifice de la cène.* — La messe n'est pas autre chose que la répétition du sacrifice offert par Jésus à la dernière cène.

Les Pères grecs affirment clairement cette identité : identité par rapport au rite extérieur et au mode d'immolation : c'est un sacrifice non sanglant, ἀναιμακτος θυσία, expression qui revient constamment dans les écrits patristiques comme dans les documents liturgiques : Voir, par exemple, saint Nil, *Epist.*, II, P. G., t. LXXIX, col. 345; saint Isidore de Péluze, *Epist.*, III, 75, P. G., t. LXXVIII, col. 784; identité par rapport à la victime, qui est le corps et le sang de Jésus et Jésus lui-même tout entier sous les espèces du pain et du vin, avec cette différence qu'à la dernière cène, Jésus était passible et mortel dans son humanité, tandis qu'à la messe il se trouve dans son état glorieux et immortel; identité aussi par rapport au prêtre principal, qui reste Jésus lui-même opérant invisiblement le changement du pain et du vin en son corps et en son sang, continuant à s'offrir à son Père dans son état de victime tandis que les prêtres de l'Église tiennent visiblement sa place et répètent les paroles et les gestes qu'il fit alors.

De tous les Pères de l'Église orientale saint Jean Chrysostome est celui qui expose avec le plus d'abondance et de précision les divers aspects de cette doctrine. Ainsi il écrit, *In II Tim.*, hom. II, 45, P. G., t. LXII, col. 612 : « L'oblation que font maintenant les prêtres, quel que soit l'offrant, que ce soit Paul ou Pierre, est la même que celle que le Christ donna à ses disciples; celle-là n'est pas inférieure à celle-ci, parce que ce ne sont pas les hommes qui la consacrent mais celui-là même qui consacra celle de la cène. De même, en effet, que les paroles que Dieu prononça alors sont les mêmes que les prêtres disent maintenant, de même l'oblation est la même, ἡ προσφορά ἡ αὐτὴ ἐστίν, ἣν ὁ Χριστὸς τοῖς μαθηταῖς ἔδωκε, καὶ ἣν νῦν οἱ ἱερεῖς ποιοῦσιν. » Le saint docteur insiste souvent sur l'état d'immolation mystique dans lequel Jésus est placé dans le sacrifice eucharistique : « Lorsque vous voyez, dit-il, le Seigneur immolé et gisant, et le prêtre incliné sur la victime et abîmé dans la prière, et tous les assistants les lèvres rougies de ce sang précieux, pensez-vous être encore parmi les hommes et habiter la terre? Ne vous semble-t-il pas être transporté subitement dans les cieux? (Ὅταν ἴδῃς τὸν Κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον, καὶ τὸν ἱερέα ἐφραπτόν τῷ θύματι καὶ ἐπὶ τοῦ κείμενον. » *De sacerdot.*, III, 1, t. LXIII, col. 642. Cf. *In Rom.*, hom. VIII, 8, t. LX, col. 465 : τὸν δι' ἡμᾶς σφαγέντα Χριστόν, τὸ θῆμα τὸ ἐπ' αὐτῆς κείμενον; *Homil. de cœmeterio et cruce*, 3, t. XLIX, col. 397 : « Puisque ce soir nous allons voir, nous aussi, celui qui a été cloué à la croix, égorgé et immolé comme un agneau, ὡς ἀρνίον ἐσφαγμένον καὶ τεθυμένον, approchons-nous, je vous en supplie, avec tremblement et grande révérence. »

Mais le point sur lequel saint Jean Chrysostome insiste le plus est le rôle du prêtre principal et invisible qui est Jésus-Christ lui-même. Ses paroles sont absolument rebelles à une interprétation qui ramènerait la part de Jésus dans l'oblation du sacrifice de la messe à une intervention médiate et simplement virtuelle, provenant de la délégation donnée une fois pour toutes aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce. D'après le docteur grec, Jésus, à la messe, est l'acteur principal, quoique invisible: le prêtre visible n'est que son instrument, son prête-voix, son *locum tenens*. Classique est le passage de la 1^{re} homélie sur la trahison de Judas, 6, t. XLIX, col. 360, où cette doctrine s'exprime avec le plus de relief: « C'est le moment d'approcher de la table redoutable... Le Christ est là; c'est lui qui prépara la table [du céneal]; c'est lui aussi qui maintenant orne la nôtre. Ce n'est pas un homme, en effet, qui fait que les dons deviennent le corps et le sang du Christ, mais le Christ lui-même crucifié pour nous. Le prêtre est là remplissant un rôle et prononçant les paroles, σχῆμα πληρῶν, τὰ ῥήματα φεγγόμενος ἐκείνα, mais c'est la vertu et la grâce de Dieu qui opère. Ceci est mon corps, dit le prêtre: c'est cette parole qui change les dons, τούτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκειμένα. » Chrysostome sans doute ne nie pas que le prêtre visible et l'Église dont il est le représentant offrent vraiment le sacrifice; mais cette offrande même, Jésus l'offre sans cesse à son Père: « S'adressant à Jésus-Christ, Fils de Dieu, à celui qui devait naître de la vierge Marie, Dieu s'écrie: Tu es prêtre selon l'ordre de Melchisédech, offrant perpétuellement par le pain et le vin l'offrande des offrants, ἄρτω καὶ οἴνῳ τὴν τῶν προσκομιζόντων προσφοράν εἰς τὸ διηνεκές προσάγων. » De Melchis., 3, t. LVI, col. 262.

Théodoret, In ps. CIX, 4, P. G., t. LXXX, col. 1773 A, paraît s'éloigner quelque peu de cette conception et faire une part moins directe à Jésus dans l'oblation du sacrifice de la messe: « Le Christ, né de Juda selon la chair, exerce maintenant son sacerdoce [selon l'ordre de Melchisédech] non qu'il offre quelque chose lui-même, mais en tant qu'il est la tête de ceux qui offrent, οὐκ αὐτός τε προσφέρει, ἀλλὰ τῶν προσφερόντων κεφαλὴ χρηματίζων. Il appelle, en effet, l'Église son corps, et par son intermédiaire il exerce son sacerdoce comme homme, recevant comme Dieu ce qui est offert. Or l'Église offre les symboles de son corps et de son sang, sanctifiant toute la pâte par les prémices, διὰ ταύτης ἱερατεύει ὡς ἄνθρωπος, δέχεται δὲ τὰ προσφερόμενα ὡς Θεός. » Il y a lieu de se demander si Théodoret ne parle pas ici de la simple oblation du pain et du vin avant la consécration, ou même après la consécration, puisqu'il paraît bien avoir nié la transsubstantiation. Voir art. EUCHARISTIE de ce Dictionnaire, t. v, col. 1167. Il admet par ailleurs que Jésus est vraiment sacrifié à la messe. Cf. In Malach., I, 11, t. LXXXI, col. 1968 B: « L'immolation des victimes sans raison a pris fin, et seul désormais est sacrifié l'agneau immaculé qui ôte le péché du monde, μόνος δὲ ὁ ἁμώμος ἁμνὸς ἱερεῖται. »

Gélase de Cyzique, dans son *Histoire du concile de Nicée*, I, II, c. xxx, P. G., t. LXXXV, col. 1317 B, attribue aux Pères du concile la déclaration suivante: « Considérons par la foi que l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde, git sur cette table sacrée, immolé par les prêtres sans l'être, [c'est-à-dire d'une manière non sanglante], ἀθύτως ὑπὸ τῶν ἱερέων θύμενον. »

Que la victime mystiquement immolée sur l'autel soit dans l'état d'impassibilité et d'immortalité où l'a mise la résurrection glorieuse, c'est ce qu'enseigne très clairement Sévérien de Gabala dans un passage cité par Nicétas Akominatos dans le livre XXVII^e de

son *Trésor de l'orthodoxie*, publié par S. Eustratiadès, Μυγχή, τοῦ Γ' αἰῶς εἰς τὰς ἀπαρίθμους τῆς Πεντα γραφῆς κεφάλαια, t. I, Athènes, 1906, p. 28'-29': « Le pain et le calice qui sont sacrifiés sur les saints autels en mémoire de la mort et de la résurrection de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ sont consacrés, et sont réellement le corps même et le sang de celui qui a souffert volontairement dans la chair et qui est ressuscité pour nous incorruptible, impassible et immortel et communiquant à ceux qui le reçoivent l'incorruptibilité, l'impassibilité et l'immortalité. Le Seigneur lui-même, en effet, à la cène mystique où il mangea avec ses disciples et célébra le premier ce sacrifice, ordonna d'accomplir ce sacrifice de cette manière qui est observée jusqu'à ce jour dans les saintes Églises, ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον, τὰ ἐπὶ τῶν ἁγίων θυσιαστηρίων ἱερουργούμενα.... τελευτῶνται καὶ ἔστιν αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ τοῦ παθόντος ἐκαστίως σαρκί... ἁγιοῦ καὶ ἀπαθὲς καὶ ἄθνητον καὶ τοῖς μετέχουσιν ἁγιασμός καὶ ἀπαθεία καὶ ἀθανασία παρεκτινόν. » Même doctrine chez Euty-chius de Constantinople dans le *Discours sur la pâque et l'eucharistie* déjà cité, P. G., t. LXXXV b, col. 2393-2396: « Quiconque reçoit une partie des espèces consacrées reçoit le corps de Jésus-Christ tout entier et son sang vivifiant, auxquels est unie la plénitude de la divinité du Verbe, car ce corps, après le sacrifice mystique et la sainte résurrection, est immortel et saint et vivifiant, τὸ ἄφθαρτον μετὰ τὴν μυστικὴν ἱερουργίαν καὶ τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν καὶ ἀθνήατον καὶ ἅγιον καὶ ζωοποιὸν σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Κυρίου, τοῖς ἀντιτύποις ἐντιθέμενον διὰ τῶν ἱερουργιῶν. »

Le dernier des Pères grecs, saint Jean Damascène, enseigne, mais sans relief, que l'eucharistie est un vrai sacrifice, figuré par l'oblation de Melchisédech et les pains de proposition, identique à l'hostie pure et sans tache et non sanglante prédite par Malachie. De fide orthodoxa, I, IV, c. xiii, P. G., t. xciv, col. 1149-1152.

3^e La consécration est l'acte central et essentiel du sacrifice de la messe. — Dans les diverses liturgies orientales, qui se sont multipliées et développées surtout à partir du IV^e siècle, nombreux sont les rites, nombreuses les prières dont l'ensemble compose le drame sacré du sacrifice eucharistique. Mais, parmi tous ces rites et toutes ces prières, il en est un de central et de principal: c'est celui par lequel le célébrant reproduit les gestes et répète sur le pain et le vin les paroles dites par Jésus à la dernière cène: Ceci est mon corps; Ceci est mon sang; en d'autres termes, la consécration ou transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ est l'acte essentiel du sacrifice de la messe. C'est à ce moment en effet, que Jésus-Christ, prêtre principal et victime de ce sacrifice, paraît sur l'autel et s'offre lui-même invisiblement à Dieu, tandis que le prêtre, qui tient sa place, l'offre visiblement. C'est à ce moment aussi que, par la signification des paroles prononcées, Jésus est immolé mystiquement, son corps étant placé sensiblement séparé de son sang: ce qui annonce et rappelle sa mort sur la croix; et ce rappel et cette représentation symbolique est inséparable, en vertu même de l'institution divine, du sacrifice de la messe comme il sera dit tout à l'heure.

Cette doctrine se dégage d'une manière suffisamment claire des textes des Pères grecs. Le point qui dans la tradition orientale est enveloppé, au moins au premier abord, de quelque obscurité, est celui du moment précis où s'opère le changement du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur. Est-ce lorsque le prêtre répète sur les oblats les paroles dominicales: Ceci est mon corps; Ceci est mon sang; ou bien lorsqu'il demande, après ces paroles, soit à Jésus-Christ lui-

même, comme c'est le cas dans quelques formules égyptiennes, soit au Père, par l'intervention du Saint-Esprit, comme c'est le cas le plus fréquent et celui en particulier, du rite byzantin, d'opérer le changement ? La question a été étudiée longuement dans ce Dictionnaire à l'article ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE, t. v, col. 232 sq., et nous n'avons pas à répéter ici ce qui a été dit. Qu'il nous suffise de faire remarquer que les Pères grecs, au moins jusqu'à la controverse iconoclaste, ne paraissent pas s'écarter de la doctrine si explicite de saint Jean Chrysostome dans le texte cité plus haut de la 1^{re} homélie sur la trahison de Judas, P. G., t. XLIX, col. 380, et dans plusieurs autres passages de ses écrits. Si beaucoup d'entre eux attribuent le changement au Saint-Esprit en faisant même allusion à la prière de la liturgie; si quelques autres, comme Hésychius, rappellent à ce propos, la prière adressée au Christ, au lieu de mentionner les paroles dominicales (cf. *In Levit.*, II, c. VIII, P. G., t. XCIII, col. 886 D : *Nisi Christus, rogatus ore sacerdotum, ipse venerit et cenam sanctificaverit, ea quæ aguntur nullatenus sacrificium dominicum fiunt*), il ne s'en suit pas nécessairement qu'ils s'opposent à l'enseignement de la Bouche d'or; car celui-ci aussi attribue souvent la transsubstantiation à la descente et à l'opération du Saint-Esprit.

Ces affirmations, à première vue divergentes, posent un problème délicat à résoudre; mais la conciliation n'est pas impossible. A vrai dire, les Pères grecs jusqu'à saint Jean Damascène, ne semblent pas s'être doutés de la difficulté qui a occupé les théologiens postérieurs, surtout à partir de l'époque où a commencé la controverse entre Grecs et Latins sur la forme de l'eucharistie. Pour eux, le moment central du sacrifice est l'anaphore ou canon; et l'acte du sacrifice est considéré comme achevé et consommé, lorsque la participation des trois personnes divines au changement des oblates a été exprimée par les prières de l'Eglise, c'est-à-dire, en fait, après la prière qu'on est convenu d'appeler l'épiclese. Mais dans leur pensée le rôle principal dans cet acte (si l'on peut s'exprimer ainsi), revient à Jésus, Pontife et victime du sacrifice, et la transsubstantiation s'accomplit réellement, lorsque le prêtre répète ce que fit et dit Jésus, à la dernière cène. C'est ce qui est supposé par l'affirmation courante que Jésus est le prêtre principal, qui continue à se sacrifier lui-même par le ministère des prêtres visibles comme il se sacrifia au cenacle. C'est ce que proclame, dès le v^e siècle au moins, la liturgie byzantine de saint Basile : *Ὁ εἰς ἡμᾶς προσφέρων καὶ προσφερόμενος. Tu es celui qui offres et qui est offert*. Donnons quelques références.

Dans le fragment d'un discours de saint Athanase aux nouveaux baptisés, qui nous a été conservé par Eutychius, patriarche de Constantinople, dans son sermon *De paschate*, P. G., t. LXXXVI b, col. 2401 AB (cf. t. XXVI, col. 1325 A), il est dit : « Tu verras les lévites portant les pains et la coupe de vin et les plaçant sur l'autel, τὴν τράπεζαν; et tant que les prières et les demandes ne sont pas faites, le pain et le calice restent ce qu'ils sont. Mais lorsque les grandes et admirables prières ont été achevées, ἐπ' αὐτὴν δὲ ἐπιτελεσθῶσιν αἱ μεγάλα καὶ θαυμαστά εὐχά, alors le pain devient le corps, et le calice le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Un peu plus loin, le saint docteur répète à peu près les mêmes paroles, en les introduisant par les mots : *Τότε γὰρ ἐπὶ τὴν τέλει τῶν τῶν μυστηρίων*. Venons-en à la consommation, c'est-à-dire à la consécration, à l'accomplissement des saints mystères.

Saint Cyrille de Jérusalem, de son côté, écrit, *Catech. myst.*, IV, 7, P. G., t. XXXIII, col. 1072 AB : « Le pain et le vin de l'eucharistie, avant la sainte invocation de l'adorable Trinité, πρὸ τῆς ἁγίας ἐπικλήσεως τῆς

προσκυνητῆς Τριάδος, sont du pain et du vin ordinaires; mais cette invocation faite, le pain devient le corps du Christ, et le vin son sang. » Qu'est-ce que cette invocation de la Trinité dont il parle, sinon les grandes et admirables prières nommées par saint Athanase, c'est-à-dire l'anaphore de la messe, à partir de la préface jusqu'après la demande du changement par le prêtre ? Ce passage de saint Cyrille peut servir à en interpréter un autre, qui se lit *Catech.* IV, 5, 8, P. G., *ibid.*, col. 1113-1116, où le saint docteur rappelle justement l'anaphore de la messe hiérosolymitaine au IV^e siècle, et paraît n'attribuer le changement qu'à la seule prière par laquelle le prêtre demande à Dieu d'envoyer son Saint-Esprit pour opérer la transsubstantiation. Mais, dans cette prière, l'intervention du Fils, de celui qui est le prêtre, n'est pas mentionnée. Cyrille a même passé sous silence le récit de la dernière cène avec les paroles de Jésus. Elles se trouvaient cependant dans la messe de Jérusalem. Faut-il en conclure que l'évêque de Jérusalem ne leur attribuait aucune efficacité ? Nullement, mais la mention de l'épiclese du Saint-Esprit est donnée comme un *terminus ad quem*, après lequel, l'invocation de la sainte Trinité étant achevée, le changement est opéré et le sacrifice consommé. C'est ce qu'il dit en propres termes : « Ensuite, après que ce sacrifice spirituel, ce culte non sanglant a été parfaitement accompli, μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν τὴν ἀνάμικτον λατρείαν, nous invoquons Dieu sur cette hostie de propitiation, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ, pour la commune paix de l'Eglise. »

Très suggestives aussi et allant au même but sont les paroles de saint Basile dans le *De Spiritu Sancto*, c. XXVII, 66, P. G., t. XXXII, col. 188 : « Les paroles de l'invocation, τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα, dans la consécration, ἐπὶ τῇ ἀνδοξίᾳ, du pain eucharistique et de la coupe de bénédiction, qui donc d'entre les saints nous les a laissées par écrit ? Car nous ne nous contentons pas de ce que rapporte l'Apôtre ou l'Évangile, mais nous disons, avant et après, d'autres choses, auxquelles nous attribuons une grande efficacité pour le mystère, ὡς μεγάλῃ ἐχόντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν. » Mais si ces autres paroles qui précèdent et suivent le récit de l'institution ont une grande efficacité, à plus forte raison sont importantes les paroles mêmes du Seigneur répétées par le prêtre. Saint Basile insinue ici discrètement la même doctrine que saint Jean Chrysostome sur les paroles dominicales, en même temps qu'il s'accorde avec les autres Pères pour voir le point central et essentiel du sacrifice dans l'anaphore de la messe, depuis la préface jusqu'après l'épiclese du Saint-Esprit.

Même enseignement, mais avec plus de précision pour l'efficacité immédiate et fondamentale des paroles du Seigneur, dans saint Grégoire de Nysse, *Oratio catech.*, 37, P. G., t. XLV, col. 97. C'est sans nul doute aussi plus aux paroles du Seigneur qu'à celles de l'épiclese que songe saint Grégoire de Nazianze, quand il écrit à son ami Amphiloque, *Epist.*, LXXXV, P. G., t. XXXVII, col. 280-281 : « Ne néglige pas de prier et d'intercéder pour nous, lorsque par la parole tu fais descendre le Verbe, lorsque par une section non sanglante, tu divises le corps et le sang du Seigneur, ayant la voix pour gloire, ὅταν ἀνομιᾶτο τοῦ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τῶν μυστηρίων, φωνῇ ἐχόν τοῦ λόγου, expression particulièrement remarquable pour indiquer l'immolation mystique et symbolique du sacrifice de la messe en relation avec l'immolation sanglante du Calvaire. Il faut en dire autant de saint Cyrille d'Alexandrie, là où il affirme « que les oblations offertes dans les églises sont sanctifiées et bénies et consacrées par le Christ, τὰς ἐν ταῖς ἐκκλησίαις δορυφορίας ἀγιάσθαι πιστοῦς καὶ εὐλογεῖσθαι καὶ

τελειωσθαι παρὰ Χριστοῦ. *Adversus anthropomorphitas*, c. xii, P. G., t. lxxvi, col. 1097 C. Quant à Hésychius, qui, nous l'avons vu plus haut, semblait attribuer, dans un passage, la transsubstantiation à l'invocation adressée au Christ dans la liturgie dont il se servait, il est aussi explicite que saint Jean Chrysostome sur l'efficacité des paroles dominicales dans le passage que voici : *Sanctificationem mystici sacrificii et a sensibilibus ad intelligibilia translationem sive commutationem, ei qui verus est sacerdos, videlicet Christo, oportet dari... quia per ejus virtutem et prolatum ab eo verbum, quæ videntur sanctificata sunt. In Levit.*, l. VI, c. xxii, 14-16, P. G., t. cxiii, col. 1071-1072.

La doctrine sur l'efficacité des paroles du Seigneur s'obscurcit dans l'Église byzantine, à partir de saint Jean Damascène, sous l'influence de la polémique contre les iconoclastes. Ceux-ci se fondent sur un passage de la messe de saint Basile pour affirmer qu'il n'y a qu'une image du Sauveur qui soit adorable, à savoir, les *antitypes* (c'est-à-dire le *sacrement*) du corps et du sang du Seigneur. Pour mieux leur répondre, les théologiens orthodoxes sont amenés à dire que le changement n'est opéré qu'après que les paroles de l'épiclese ont été prononcées. Malgré cet écart, ils restent dans la ligne traditionnelle en marquant comme *terminus ad quem* de l'accomplissement du sacrifice le moment même de l'épiclese.

4° *La messe et le sacrifice de la croix.* — De par l'institution divine, le sacrifice eucharistique est en relation étroite et essentielle avec le sacrifice de la croix.

À la cène, Jésus, en donnant à ses disciples son corps à manger sous l'espèce du pain et son sang à boire sous l'espèce du vin, marque par anticipation sa mort sur la croix. Il se présente comme la victime qui va être immolée pour le salut du monde, pour la rémission des péchés : *Voici mon corps livré pour vous. Voici mon sang répandu pour vous pour la rémission des péchés.* Il ajoute : *Faites ceci en mémoire de moi*, c'est-à-dire, avant tout, *en mémoire de ma mort*, comme l'explique saint Paul, I Cor., xi, 26 : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur. » Une doctrine si claire formulée dans les livres inspirés ne saurait être absente de la tradition patristique. Les Pères grecs enseignent donc que la messe est un mémorial de la passion et de la mort du Sauveur, et non un mémorial quelconque, mais un mémorial qui reproduit d'une manière symbolique et non sanglante le drame du Calvaire.

Saint Paul ayant enseigné, par ailleurs, dans l'Épître aux Hébreux, l'unité du sacrifice de la Nouvelle Alliance, certains Pères ont la préoccupation de montrer comment cette unité est sauvegardée, malgré la répétition quotidienne du sacrifice eucharistique dans l'Église. Cette unité se fonde, d'après eux, sur l'identité de la victime et sur l'identité du prêtre principal. Il ne faut pas s'attendre à trouver la synthèse de cet enseignement chez tous les Pères et dans chacun des textes que nous allons citer. Les Pères ne parlaient pas comme des professeurs de théologie, et c'est tantôt un point de vue, tantôt un autre qui vient sous leur plume. Ce serait fausser leur pensée, et on la fausse souvent, en donnant une portée exclusive à telle ou telle de leurs expressions.

Eusèbe de Césarée dans sa *Démonstration évangélique*, l. I, c. x, P. G., t. xxii, col. 83-84, esquisse déjà une théorie générale du sacrifice, spécialement du sacrifice propitiatoire. Il y parle à plusieurs endroits du sacrifice de la messe, et le présente comme le mémorial du sacrifice offert par Jésus sur la croix. « Le Sauveur, dit-il, nous a laissé une mémoire de ce sacrifice pour que nous l'offrions continuellement en guise d'hos-

tie, *μνήμην καὶ ἡμῶν παραδόντες ἀντὶ θυσίας τῷ Θεῷ διανεκῶς προσφέρειν.* » Col. 89 B. Il ajoute : Nous avons reçu par tradition la prescription d'accomplir sur l'autel, suivant les ordonnances de la Nouvelle Alliance, par les symboles du corps et du sang du Sauveur, la mémoire de ce grand sacrifice [du Calvaire], *τοῦτου ὁμήτου τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζῃς ἐκτελεῖν διὰ συστάδων τοῦ το σωματός αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτήριον αἵματος κατὰ θεσμούς τῆς κατὰ διδασκαλίας παρεληφότες* », col. 89 D; cf. col. 92 B.

Saint Grégoire de Naziance, *Orat. II apolog.*, 95, P. G., t. xxxv, col. 497 B, au lieu du mot *mémoire*, *μνήμην*, emploie celui d'*antitype* : « Comment oser s'approcher du Dieu prêtre et victime pour lui offrir le sacrifice extérieur, *antitype* (c'est-à-dire *figure*, *reproduction*) des grands mystères (c'est-à-dire du sacrifice de la croix), avant de lui avoir immolé une hostie de louange, un cœur contrit et humilié, *πῶς ἐμελλόν θαρρῆσαι προσφέρειν αὐτῷ τὴν ἑξοχὴν [θυσίαν]. τὴν τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον* ? » Le terme *ἀντίτυπος* est beaucoup plus expressif et compréhensif que celui de *μνήμη* : il suggère l'idée d'une représentation, d'une reproduction, et cadre bien avec ce glaive de la parole divisant le corps et le sang du Christ dont nous a parlé plus haut l'évêque de Naziance.

Le docteur le plus complet est encore ici saint Jean Chrysostome. Commentant l'Épître aux Hébreux, il aborde résolument la question de l'unité du sacrifice de la Nouvelle Alliance proclamée par saint Paul, unité que semble contredire la multiplicité de nos messes : « Le Christ, dit l'Apôtre, s'est offert une seule fois, et cela a suffi pour toujours... Mais quoi, est-ce que nous ne l'offrons pas chaque jour ? Nous l'offrons, il est vrai, mais c'est en faisant mémoire de sa mort, et l'oblation est unique et non multiple. Comment est-elle unique et non multiple ? Parce qu'elle a été offerte une seule fois comme l'ancienne l'était dans le Saint des saints. L'une est la figure de l'autre, et *vice versa*; car nous offrons toujours le même Jésus-Christ et non pas tantôt une brebis, tantôt une autre. Notre victime est toujours la même; c'est pour cela que le sacrifice est unique. Parce que le Christ est offert en beaucoup d'endroits, allons-nous dire qu'il y a plusieurs Christs ? En aucune manière, mais le Christ est un partout. Ici, il est complet; là il est complet; il n'est partout qu'un corps unique. De même donc qu'offert en plusieurs endroits, il est un seul corps et non plusieurs, de même il n'y a qu'un seul sacrifice. Notre pontife est celui-là même qui a offert la victime qui nous purifie. Cette victime offerte alors, victime *inconsumable*, est celle-là même que nous offrons maintenant. Cela se fait en mémoire de ce qui eut lieu alors : n'a-t-il pas dit : *Faites ceci en mémoire de moi* ? Ce n'est pas un autre sacrifice que nous faisons, à la manière du pontife de l'Ancienne Loi, mais c'est toujours le même; ou plutôt, nous accomplissons la commémoration du sacrifice [de la croix], *ὁ ἀρχιερεὺς ἡμῶν ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τὴν καθαίρουσαν ἡμᾶς προσενεγκών· ἐκεῖνην προσφέρειμεν καὶ νῦν... τὴν αὐτὴν αἰεὶ ποιοῦμεν· μᾶλλον δὲ ἀνάγκησιν ἐργαζόμεθα θυσίας.* » In *Hebr.*, hom. xvii, 4, P. G., t. lxxiii, col. 131.

Théodoret, interprétant lui aussi l'Épître aux Hébreux, se pose la même difficulté, et la résout à peu près de même, mais il tait le rôle de prêtre principal attribué à Jésus, que son prédécesseur fait si souvent ressortir : « Si le sacerdoce de l'Ancienne Loi a pris fin et si le pontife selon l'ordre de Melchisédech a offert son sacrifice, rendant inutile d'autres victimes, pourquoi donc les prêtres de la Nouvelle Alliance célèbrent-ils la mystique liturgie ? Mais ceux qui sont instruits des choses divines savent que nous n'offrons pas un autre sacrifice, mais que nous faisons le mémo-

rial de cet unique et salutaire sacrifice, comme nous l'a ordonné le Seigneur lui-même : *Faites ceci en mémoire de moi*; afin que par la méditation nous fassions revivre en notre souvenir la représentation des souffrances endurées pour nous, et que nous excitions en notre cœur la flamme de l'amour envers notre bienfaiteur, attendant la jouissance des biens futurs, οὗς ἄλλην τινα θυσίαν προσφέρομεν, ἀλλὰ τῆς μίας ἐκείνης καὶ σωτηρίου τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν... ἡ καὶ τῆς θεωρίας τὸν τύπον τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένων ἀναμνησκώμεθα ποθημάτων. » *In Hebr.*, ix, P. G., t. LXXXII, col. 736 B.

Terminons par ce passage du traité d'Euloge d'Alexandrie que nous a conservé Photius, *Bibliotheca*, cod. cclxxx, P. G., t. civ, col. 340-341 : après avoir affirmé l'unité du sacrifice de la Nouvelle Alliance cet auteur ajoute : « Le redoutable mystère du corps du Christ que nous célébrons n'est pas l'offrande de sacrifices différents, mais le rappel du sacrifice offert une seule fois; le Seigneur a dit, en effet : *Faites ceci en mémoire de moi*, οὗ θυσίων ἐστὶ διχοφύρων προσκαγωγὴ, ἀλλὰ τῆς ἀπὸς προσσηνευμένης θυσίας ἀνάμνησις. »

5° *Les fins du sacrifice.* — Il n'y a pas lieu de s'arrêter longuement à l'enseignement des Pères sur les fins et l'efficacité du sacrifice de la messe. Ils répètent ce qui est clairement marqué dans les liturgies orientales. C'est, la plupart du temps, en faisant allusion aux prières rituelles qu'ils parlent du sujet.

La messe est avant tout pour eux un sacrifice de louange et d'action de grâces pour les immenses bienfaits de Dieu et spécialement celui de la rédemption. Ils insistent sur l'action de grâces, et c'est tout naturel, puisque ce sacrifice s'appelle *l'eucharistie*. Voir, par exemple, Eusèbe, *Demonst. evang.*, I, I, c. x, P. G., t. xxii, col. 92 B; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech. myst.*, v, 5, t. xxxiii, col. 1113 sq.; saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. xxv, 13, t. lvi, col. 331, où il explique le mot εὐχαριστία; *In I Cor.*, hom. xxiv, 1, 4, t. lxi, col. 199.

Ils signalent aussi le caractère *propitiatoire* de ce sacrifice. Saint Cyrille de Jérusalem, *loc. cit.*, 8, col. 1116 A, lui donne le nom de θυσία τοῦ ἱλασμοῦ et dit que nous offrons le Christ immolé pour nos péchés, Χριστὸν ἐσχαριστούμενον ὑπὲρ ἡμετέρων ἀμαρτημάτων προσφέρομεν. Col. 1117. Cette propitiation vise non seulement les péchés des vivants mais aussi les péchés des morts, et les morts en reçoivent soulagement, *ibid.*, col. 1117; cf. saint Jean Chrysostome, *De sacerdot.*, vi, 4, t. xlvii, col. 680; *In Philip.*, hom. iii, 4, t. lxxii, col. 203; *In I Corinth.*, hom. xli, 5, t. lxi, col. 361. Ce n'est pas, du reste, ici le lieu d'examiner cette question de la prière pour les morts, qui sera traitée à l'article PURGATOIRE.

Pour ce qui est de la prière de demande pour les vivants, les Pères se plaisent à rappeler aux fidèles dans leurs homélies les magnifiques prières des liturgies orientales où les différents membres de l'Église sont nommés, et les diverses catégories d'affligés et de malheureux, expressément mentionnées; où toute grâce est demandée, où aucun membre de la famille humaine n'est oublié.

II. LA MESSE CHEZ LES NESTORIENS ET LES MONOPHYSITES. — Les controverses christologiques du v^e siècle, qui amenèrent la création des Églises nestorienne et monophysite, ne furent pas sans avoir une certaine répercussion sur la théologie eucharistique, spécialement à propos de la transsubstantiation (voir article EUCHARISTIE, t. v, col. 1166 sq.); mais elles laissèrent intacte la croyance au sacrifice de la messe. Aussi trouve-t-on sur cette question chez les théologiens nestoriens et monophysites une doctrine équi-

valente à celle des Pères orthodoxes. Quelques citations suffiront à le prouver.

Dans une de ses homélies, Nestorius met bien en relief l'idée du sacrifice eucharistique, reproduction symbolique du sacrifice de la croix : « Aux fidèles comme à des soldats est offerte la solde royale que sont les saints mystères; mais l'armée des fidèles, on ne la voit nulle part; comme une paille légère, le vent de la négligence les a emportés avec les catéchumènes. Le Christ est symboliquement crucifié, immolé par le glaive de la prière sacerdotale; mais, comme aux jours de la passion, ses disciples ont pris la fuite, καὶ σταυροῦται μὲν κατὰ τὸν τύπον Χριστός, τῇ τῆς ἱερτικῆς εὐχῆς μαχίρῳ σφαττόμενος. » Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 241. On trouve dans ces paroles un écho de celles de saint Grégoire de Nazianze rapportées plus haut; elles montrent en la consécration l'acte central du sacrifice, par lequel la victime, qui est Jésus-Christ, est immolée. On peut seulement se demander si, en parlant de la prière sacerdotale, Nestorius fait allusion aux paroles du Seigneur ou à celles de l'épiclese.

En fait, il semble que la doctrine sur la forme de l'eucharistie se soit obscurcie très vite chez les nestoriens. Déjà sur la fin du v^e siècle, Narsai, un de leurs docteurs, paraît bien faire du Saint-Esprit le prêtre principal du sacrifice et lui attribue le rôle que saint Jean Chrysostome reconnaît à Jésus. Expliquant dans une de ses homélies les prières et les rites de la messe, il dit en propres termes : « Le Saint-Esprit descend à la demande du prêtre et il célèbre les mystères par la médiation du prêtre, qu'il a consacré. Ce n'est pas la puissance du prêtre qui célèbre les adorables mystères, mais c'est le Saint-Esprit qui les célèbre par sa mystérieuse présence. » Il ajoute qu'après les trois signes de croix faits au moment de l'épiclese, le sacrifice est accompli. *Homil.*, xvii, *Expositio myster.*, publiée par Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, dans *Texts and Studies*, t. viii, 1909, p. 21, 22. Voir aussi *Hom.*, xxi, *De baptismo*, p. 58, *Hom.*, xxxii, *De sacerdotio*, p. 66-67. C'est peut-être sous l'influence de cette doctrine sur l'épiclese que l'Église nestorienne, déjà depuis plusieurs siècles, a supprimé le récit de la cène avec les paroles du Seigneur dans la messe dite des Apôtres, qui est la plus usitée.

On peut cependant recueillir chez d'autres théologiens nestoriens des textes favorables à la doctrine catholique. C'est ainsi qu'Ebed Jésus, au xiv^e siècle, dans le court chapitre qu'il a consacré à la messe, dans son ouvrage : *De la vérité de la religion chrétienne*, traduit en latin et édité par Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x b, p. 358-359, après avoir rapporté les paroles dominicales ajoute : *Hoc itaque præcepto dominico mutatur panis in sanctum ejus corpus, et vinum in pretiosum ejus sanguinem, et fiunt in remissionem peccatorum, et in emundationem et illuminationem et propitiationem.* Il faut ajouter que, dans les deux autres messes nestorienne, dites de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, l'épiclese est séparée des paroles du Seigneur par de longues prières, et paraît de ce fait perdre de son importance, la présence réelle étant déjà supposée par ces prières.

Chez les docteurs monophysites, la doctrine traditionnelle est bien conservée. Le pseudo-Denys (qui est peut-être Sévère d'Antioche) enseigne clairement non seulement que l'eucharistie est un sacrifice, mais que la consécration en constitue l'essence : Après la préface, le pontife « procède à la célébration mystique du sacrifice en la manière que Dieu a instituée... Il s'écrit au Seigneur : « Vous l'avez dit : *Faites ceci en mémoire de moi.* » Puis il demande la grâce de n'être pas indigne de ce ministère par lequel l'homme imite un Dieu, et de retracer Jésus-Christ dans la célébration

et la distribution des choses sacrées. » *Hier. eccles.*, c. III, § III, 12, P. G., t. III, col. 441-444.

Sévère d'Antioche n'est pas moins explicite que saint Jean Chrysostome à affirmer le rôle principal du Christ pontife dans la célébration de la messe : « Le prêtre qui se tient à l'autel ne joue le rôle que d'un simple ministre. *Prononçant les paroles comme en la personne du Christ* et reportant l'action qu'il accomplit au temps où le Sauveur institua le sacrifice en présence de ses disciples, il dit sur le pain : *Ceci est mon corps, qui est livré pour vous; faites ceci en mémoire de moi.* Sur le calice il prononce ces mots : *Ce calice est le Nouveau Testament en mon sang, qui est répandu pour vous.* Ainsi donc, *c'est le Christ qui continue à offrir le sacrifice*, et la puissance de ses divines paroles sanctifie les éléments, qui sont apportés pour être transformés en son corps et en son sang. » E. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch*, t. II, Londres, 1904, p. 237-238.

Daps sa *Lettre au prêtre Thomas*, Jacques d'Édesse résume brièvement les prières et les rites de la liturgie syriaque. Il parle du sacrifice mystique et non sanglant du corps et du sang du Fils unique offert à Dieu comme hostie de propitiation pour les âmes fidèles. Il dit fort bien que toute la messe « a pour but de commémorer ce que Jésus-Christ a fait pour nous ». Il considère l'oblation comme terminée après les commémoraisons qui suivent l'épiclese : *Sed et precatur illapsum Spiritus Sancti : mox peragit commemorations, in quibus oblatio absolvitur.* Th. J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 230-232. Jean de Dara, au VIII^e siècle, répète la doctrine de Sévère sur les paroles dominicales. Lamy, *ibid.*, p. 36. Au XI^e siècle, Denys Bar Salibi, dans son *Commentaire de la messe*, résumera ses prédécesseurs. *Diosyus Bar Salibi : Expositio liturgiæ*, édit. J. Labourt, dans le *Corpus script. christ. orient.*, *Script. syr.*, t. XCIII, Paris, 1903.

La doctrine des Coptes nous est suffisamment manifestée par les trois liturgies dont ils se servent, et qui remontent sûrement à la période patristique. La liturgie dite de saint Grégoire présente cette particularité que l'épiclese qui suit les paroles du Seigneur est adressée directement à Jésus-Christ. C'est à lui que la consécration est expressément attribuée : *Quis sanctificasti has oblationes propositas, et fecisti illas invisibiles ex visibilibus.* Cf. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, éd. de 1847, Francfort-sur-le-Mein, t. I, p. 31-34.

La liturgie arménienne, dérivée des liturgies grecques de saint Jacques et de saint Jean Chrysostome, abonde, comme toutes les liturgies, en affirmations dogmatiques sur l'eucharistie, sacrifice de la Nouvelle Alliance, offert pour les vivants et pour les morts. Chosrov le Grand, qui la commente, au X^e siècle, insiste sur le rôle de Jésus prêtre principal, à la manière de saint Jean Chrysostome et de Sévère d'Antioche. Cf. P. Vetter, *Chosrov Magni, episcopi monophysitici, explicatio precum missæ e lingua armeniaca in latinam versa*, Fribourg-en-Brisgau, 1880; S. Salaville, *Consécration et épiclese d'après Chosrov le Grand*, dans les *Échos d'Orient*, 1911, t. XIV, p. 10-16.

III. LA DOCTRINE SUR LE SACRIFICE DE LA MESSE ET LE DÉVELOPPEMENT DES RITES LITURGIQUES. — C'est surtout à partir du IV^e siècle que les liturgies orientales se diversifient et s'enrichissent de nouvelles formules et de nouvelles cérémonies. Ces prières et ces cérémonies ont souvent une portée dogmatique, et traduisent, mieux peut-être que les textes des Pères et des docteurs, la pensée de l'Église. Il ne saurait être ici question d'entrer dans un examen détaillé des formules et des gestes symboliques qui

composent la trame des messes orientales. Voir ORIENTALES (*liturgies*). Nous allons nous borner à attirer l'attention des théologiens sur quelques expressions et quelques rites particulièrement significatifs.

Remarquons d'abord que, dans presque toutes les liturgies orientales, la mémoire de la résurrection du Sauveur est associée à la mémoire de sa passion, à la fin de la formule de consécration du pain. On fait dire à Notre-Seigneur : *Toutes les fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez à ce calice, vous annoncez ma mort et vous confessez ma résurrection*, τὸν ἐμὸν θάνατον κατεγγέλλετε. τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖσθε. Sans doute, dans la prière qui suit, on rappelle non seulement la résurrection, mais aussi l'ascension et même le second avènement du Sauveur au dernier jour; mais la résurrection est l'objet d'une mention spéciale pour bien montrer que la divine victime de l'autel est dans son état glorieux et qu'elle ne peut être immolée que d'une manière symbolique. C'est vraisemblablement pour signifier la résurrection que, dans toutes les liturgies, on rencontre le rite de la mixtion des deux espèces, précédée de la fraction de l'hostie, qui représente le crucifiement. Ce double symbolisme est expressément marqué dans l'*Ordo communis* de la liturgie syriaque, Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 22; cf. aussi Eutychius de Constantinople, *Sermo de paschate*, P. G., t. LXXXVI b, col. 2396 A : ἡ χάρις τοῦ ἁγίου τοῦ τμήτου τῆς σφαγῆς δηλοῖ. Dans la liturgie copte de saint Basile, la résurrection est appelée le complément du sacrifice mystique : *Confitemur passionem ejus salutarem, mortem ejus annunciamus, credimusque ejus resurrectionem, mysterii complementum.* Renaudot, t. I, p. 21.

La messe byzantine présente plus d'une particularité intéressante. Sur la fin de la période que nous étudions, apparaissent les rites assez compliqués de l'avant-messe ou préparation des oblats. L'idée principale qui s'en dégage est que la messe est la reproduction mystique de sacrifice de la croix. Le prêtre, prenant de la main gauche un pain ou προσφορά, et tenant la lance de la main droite, fait un triple signe de croix sur le pain avec la lance en disant à chaque fois : *En mémoire de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ.* Puis il plante la lance dans le côté droit de la σφαγίς ou empreinte carrée gravée sur le pain, et coupe en disant : *Comme une brebis, il a été conduit à la boucherie.* Il fait la même opération dans le côté gauche de l'empreinte, en disant : *Et comme un agneau sans tache, muet devant celui qui le tond, il n'ouvre pas la bouche;* puis dans la partie supérieure, en disant : *Dans son humilité, son jugement a été exalté.* Introduisant en biais la lance du côté droit de la prosphora, il enlève le saint pain (qu'il doit consacrer et que les liturgistes appellent souvent l'agneau) en disant : *Sa vie est enlevée de la terre.* Le diacre : *Immolez l'agneau.* Le prêtre immole l'agneau, c'est-à-dire qu'il l'entaille assez profondément en forme de croix, en disant : *L'Agneau de Dieu est immolé, qui enlève le péché du monde, pour la vie et le salut du monde.* Puis il retourne le pain de manière à avoir en haut l'empreinte de la croix, et le diacre ayant dit : *Percez, Seigneur, il perce le pain avec la lance du côté droit juste sous les lettres ΙΣ, en disant : Un des soldats lui perça le côté de sa lance, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau.* Ces rites réalistes pratiqués sur le pain de l'oblation, avec les paroles qui les accompagnent, en disent assez long sur la relation entre le sacrifice de la messe et celui de la croix. Cf. S. Pétrides, *La préparation des oblats dans le rite grec*, dans les *Échos d'Orient*, 1900, t. III, p. 65-78. C'est aussi au même symbolisme qu'il faut rapporter, d'après certains auteurs, la curieuse pratique de verser quelques gouttes d'eau chaude dans le calice, un

peu avant la communion, immédiatement après la fraction de l'hostie et le mélange des deux espèces. L'eau chaude ou ζέον rappelle l'eau qui coula du côté du Sauveur, quand le soldat le perça de la lance. Quelques auteurs cependant, comme Syméon de Thessalonique, *De divino templo*, 94, P. G., t. clv, col. 741, y voient le symbole de la divinité, qui ne fut pas séparée du corps du Sauveur après sa mort sur la croix, tandis que, d'après Nicolas Cabasilas, *Expositio liturgiæ*, c. xxxvii, P. G., t. cl. col. 452, c'est la descente du Saint-Esprit, au jour de la Pentecôte, qui est signifiée par ce rite. Cette interprétation cadre mieux avec les paroles prononcées par le prêtre en béniissant le ζέον. Cf. Goar, *Euchologium Græcorum*, Venise, 1730, p. 127-128; sur l'antiquité de cet usage, voir Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 101-102.

Le rôle de Jésus pontife est bien marqué par ces paroles de la messe de saint Basile, telle qu'on la trouve dans l'euchologe Barberini de la fin du viii^e siècle : « Tu es celui qui offre et celui qui est offert, celui qui consacre et qui est consacré. Tu as été constitué notre pontife, et tu nous as confié le ministère sacré du sacrifice liturgique et non sanglant, Σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ ἀγιάζων καὶ ἀγιαζόμενος. » Brightman, *Liturgies eastern and western*, t. 1 : *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 318. Les rubriques qui accompagnent la prononciation des paroles dominicales : *Hoc est corpus meum*, etc., indiquent suffisamment que la consécration des oblates s'opère à ce moment et contredisent l'opinion des Grecs modernes sur la valeur consécraire de l'épiclese du Saint-Esprit. Cf. Goar, *op. cit.*, p. 61 et 120. Signalons aussi l'expression : τὰ ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθος, pour désigner l'eucharistie, qui se lit dans l'anaphore de la messe de saint Basile.

La liturgie syrienne avec ses nombreuses anaphores abonde aussi en rites et en formules à portée dogmatique. Elle se divise en trois parties. La première correspond à peu près à la prothèse des Grecs, et reçoit le nom de sacrifice de Melchisédech. En versant le vin dans le calice, le prêtre dit : *Hoc vinum, quod est typus sanguinis, qui fluxit nobis ex latere Filii tui dilecti Jesu Christi*, et en mélangeant au vin quelques gouttes d'eau, il ajoute : *Hanc etiam aquam, quæ est typus aquæ illius, quæ fluxit nobis ex latere dilecti Filii*, etc. Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 3. La seconde partie, pendant laquelle le prêtre encense l'autel et les oblates et fait une première commémoration des vivants et des morts, s'appelle le sacrifice d'Aaron. On y trouve ce passage, qui exprime bien l'idée totale de la messe, commémoration non seulement de la mort du Sauveur — qui reste pourtant au premier plan — mais aussi de tous ses mystères : *Memoriam Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi totiusque ejus dispensationis salutiferæ pro nobis agimus. Ecce enim annuntiationis ejus per archangelum vigilem, nativitatē ejus in carne, baptismi ejus in Jordane, passionis ejus salutaris, elevationis ejus in cruce, mortis ejus vivificæ, sepulture ejus gloriose, resurrectionis præclaræ, ascensionis in celum sessionisque ejus ad dexteram Dei Patris, juxta divinum ejus ad nos præceptum, commemorationem nunc celebramus super eucharistiam istam, quæ coram nobis proposita est*. Renaudot, *ibid.*, p. 16. Avec la lecture de l'Épître et de l'Évangile commence le sacrifice de Jésus-Christ. Parmi les nombreuses messes syriennes, la plus importante est celle de saint Jacques, frère du Seigneur. Elle insiste surtout sur le caractère propitiatoire du sacrifice eucharistique. Cf. Renaudot, *ibid.*, p. 37, 38, 41. Signalons dans une prière attribuée à Jacques docteur (on ne dit pas lequel) ce passage sur le prix du sacrifice de la messe : *Aspice delicta, sed aspice*

simul sacrificium quod pro ipsis offertur, quia multo majus est sacrificium et victima quam reatus. *Ibid.*, p. 22.

Le travail qui précède ayant été fait directement sur les sources, nous croyons inutile de donner une longue bibliographie, qui ferait double emploi soit avec celle qui a été donnée dans cet article même pour les trois premiers siècles, soit avec celles qui se trouvent aux différentes sections de l'article EUCHARISTIE, ou à l'article ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE. Signalons seulement les ouvrages de quelques théologiens, ou la preuve patristique sur le sacrifice de la Messe reçoit quelque développement : Bellarmin, *Controversiæ*, t. IV, *De eucharistia et sacrificio missæ libri sex*, Venise, 1724; Duperron, *Traité du S. Sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1622; Petau, *Dogmata theologica, De incarnatione*, l. XII, c. xii-xiii, et Thomassin, *Dogmata theologica : De Verbi Dei incarnatione*, l. X, c. xvi, pour l'exercice du sacerdoce de Jésus-Christ à la dernière cène; Arnould et les autres auteurs de la *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'eucharistie*, éd. Migne, 4 vol., *passim*; voir t. IV, la VII^e lettre du P. Scheffmacher sur le sacrifice de la messe, col. 1107-1142; J. Assémani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Rome, 1751, t. IV, p. 25 sq.; N. Gühr, *Die heilige Sacramente*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 627-634; M. de La Taille, *Mysterium fidei de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Paris, 1921, *passim*, où la tradition orientale est largement utilisée.

Pour les liturgies orientales, voir Goar, *Euchologium Græcorum*, Paris, 1647, Venise, 1730, p. 47-190; Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716, Francfort-sur-le-Mein, 1847, 2 vol., avec de savantes introductions et notes; C. A. Swainson, *Greek Liturgies*, Cambridge, 1884; Brightman, *Liturgies eastern and western*, t. I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896; P. de Meester, article *Grecques (Liturgies)*, dans le Dictionnaire d'archéologie et de liturgie, t. VI, col. 1591-1662.

VII. LA MESSE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE APRÈS LE IX^e SIÈCLE. — I. Doctrine des théologiens de l'époque byzantine. II. Controverses sur le sacrifice de la messe (col. 1336). III. Doctrine des théologiens gréco-russes de l'époque moderne (col. 1343).

I. DOCTRINE DES THÉOLOGIENS DE L'ÉPOQUE BYZANTINE. — Pas plus sur le sacrifice de la messe que sur la plupart des autres questions dogmatiques, les théologiens de l'époque byzantine ne font notablement progresser par des spéculations originales l'intelligence de la doctrine traditionnelle. Ils se contentent généralement de répéter les affirmations des anciens Pères.

Ceux qui méritent le plus d'attirer l'attention sont les commentateurs de la messe byzantine. Quatre principaux commentaires nous sont parvenus : celui de Théodore, évêque d'Andida, au xii^e siècle; celui du Pseudo-Germain, dont le texte actuel a subi plusieurs remaniements s'échelonnant entre le ix^e et le xiii^e siècle; celui de Nicolas Cabasilas, au xiv^e siècle et celui de Siméon de Thessalonique, au xv^e. Nous laissons de côté le court traité du pseudo-Sophrone, publié par Mai dans le t. IV du *Spicilegium romanum*, Rome, 1840, p. 31-48, et reproduit par Migne, P. G., t. LXXXVII b, col. 3981-4002. Ce n'est qu'une compilation, qui emprunte beaucoup à Théodore d'Andida, et n'a rien qui ne se trouve dans le Pseudo-Germain.

1^o Dans sa *προβλεπτική περί τοῦ εὐχαριστιακοῦ*, P. G., t. CXL, col. 417-468, Théodore d'Andida commence par déclarer que les rites accomplis dans le saint sacrifice ne sont pas seulement la représentation, τὸ πᾶσις, de la passion, de la sépulture et de la résurrection du Sauveur, comme le déclarent beaucoup de ceux qui sont revêtus de la dignité sacerdotale, mais qu'ils symbolisent aussi toute la vie du Sauveur, tout le mystère de l'économie. Cette idée, Théodore n'est pas le premier à l'exprimer; nous l'avons déjà trouvée expressément formulée dans certaines liturgies, et saint Théodore le Studite avait déjà dit avant lui que la messe est la récapitulation de toute l'économie,

συχεφαλίωσι τῆς θείας οικονομίας τὸδε τὸ μυστήριον, *Antirrhel. I adv. Iconomachos*, P. G., t. xcix, col. 340 C. En fait, elle est commune chez les théologiens byzantins. C'est d'après cette conception que l'évêque d'Andida interprète les diverses formules et cérémonies de la messe byzantine. Il y trouve le symbole des divers mystères de la vie de Jésus, depuis sa conception virginale et sa naissance jusqu'à sa glorieuse ascension. Écrivant avant la controverse sur l'épiclese, il manque de précision sur la forme de la consécration, mais il insinue assez clairement, col. 452-453, que l'épiclese du Saint-Esprit a pour but d'exprimer la coopération de toute la Trinité au mystère de la transsubstantiation. Jésus est à la fois le prêtre et la victime du sacrifice, et les prêtres visibles tiennent sa place à l'autel, τὸ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως θέρουσι πρόσωπον. Col. 456 A.

2^o Du traité du *Pseudo-Germain*, intitulé *Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία*, P. G., t. xcvm, col. 383-454, il existait déjà au ix^e siècle une première rédaction, qu'Anastase le Bibliothécaire a connue et qu'il a traduite en latin. Cf. S. Pétrides, *Traité liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, t. x, p. 289-313, 350-364. Cette première ébauche est tout entière d'ordre symbolique. Elle abonde en affirmations dogmatiques. Donnons-en quelques-unes dans la traduction même d'Anastase. De l'autel il est dit : *Sacra mensa est ubi in sepultura sua positus est Christus, in qua superjacet verus et cælestis panis Christus mystico et incruento sacrificio vivens hostia factus ut homo, qui et carnem suam et sanguinem in escam vitæ æternæ proposuit fidelibus*. *Revue de l'Orient chrétien*, loc. cit., p. 310. Le vin mélangé d'eau symbolise le sang et l'eau qui coulèrent du côté du Sauveur percé par la lance. P. 352.

Le *Pseudo-Germain* écrit à une époque où la préparation des oblats, telle que nous l'avons décrite col. 1330, existait déjà. Il s'arrête à ces cérémonies d'un symbolisme si réaliste. Mais ce n'est pas seulement la passion et la mort du Sauveur qu'il voit dans les rites liturgiques. Il y trouve aussi des figures des autres mystères de la vie de Jésus. Pour lui, comme pour Théodore d'Andida, la messe est la représentation de toute l'économie de notre salut : *Concha est in similitudinem speluncæ, quæ fuit in Bethleem, in qua natus est Christus, et in similitudinem speluncæ in qua sepultus est*. P. 309. — *Quod summus sacerdos populum signal, venturum Christi secundum demonstrat adventum, in sex millesimo quingentesimo anno futurum* (= 992), *per computum digitorum ostendens sex millenarium quingentenarium numerum*. P. 357. Dans le traité interpolé, tel qu'il existe déjà au xiv^e siècle, nous trouvons un passage très explicite sur Jésus-Christ, prêtre principal du sacrifice de la messe, continuant à exercer actuellement son sacerdoce : « Il ne s'est pas contenté de s'offrir et de s'immoler une seule fois pour cesser ensuite d'exercer son sacerdoce, mais par celui-ci, qui est perpétuel, il est le ministre de notre liturgie, se montrant par là notre avocat auprès de Dieu pour l'éternité, selon qu'il est écrit : « Tu es prêtre pour l'éternité ». Aussi, les fidèles ne doivent concevoir aucun doute sur la sanctification des dons pas plus qu'au sujet des autres sacrements, bien qu'ils s'accomplissent selon l'intention et aux prières des prêtres, οὐ γὰρ ἀπαξ ἑαυτὸν προσαγαγὼν καὶ θύσας, ἐπαύσατο τῆς ἱερουσύνης, ἀλλὰ διηγεκέτ' ταύτῃ λειτουργεῖ τὴν λειτουργίαν ἡμῶν. » P. G., t. cil., col. 433 D. Cela n'empêche pas le compilateur d'attribuer ensuite le changement des dons à l'intervention du Saint-Esprit, col. 436-437, car, comme beaucoup d'autres Byzantins, il ne se pique pas de logique.

Plus loin, col. 453, il déclare que Jésus-Christ

« donna son propre corps et qu'il versa son propre sang et mélangea la boisson de la Nouvelle Alliance, en disant : Ceci est mon corps et mon sang rompu et versé pour la rémission des péchés, τὸ ἴδιον σῶμα δόδωκε καὶ ἴδιον αἷμα ἐξέχευεν... λέγων Ὅτι τὸ σῶμα μου καὶ τὸ αἷμά μου. » Remarquable aussi est l'opposition qu'il établit, col. 450 CD, entre l'immolation mystique que le prêtre opère à la prothèse en découpant avec la lance l'Agneau dans la προσφορά, et l'immolation quasi-sanglante qui se produit à la consécration : La communion du prêtre sous chacune des espèces séparément « montre que le divin Agneau est encore rouge du sang répandu à la divine et vivifiante immolation de la victime spirituelle, immolation que le prêtre avait faite mystiquement à la prothèse, οὐδὲν αὐτὸν ὀφείλει εἰ μὴ ὑμνησάτω, ὅτι εἶναι τὸν ἱερεὺν ἁγνόν ἀπὸ τῆς θείας καὶ ζωοφόρου σφαγῆς τοῦ σωτῆρος ὁμολογεῖται. ἢν ὁ ἱερεὺς ἐπαπειλεῖται μυστικῶς ἐν τῇ προθέσει ».

3^o De tous les commentaires de la messe byzantine le plus original, le plus pieux et le plus doctrinal est sans contredit celui de *Nicolas Cabasilas*, *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*, P. G., t. cl, col. 367-491. Comme ses prédécesseurs, Cabasilas voit dans l'ensemble des cérémonies de la messe une représentation symbolique de tout le mystère de l'incarnation et de la rédemption, ἐν πᾶσι τοῖς ὑπὸ τῶν ἱερῶν διὰ πάσης τῆς τελειῆς πραττομένοις ἡ οικονομία τοῦ σωτῆρος σημάζεται, col. 369 D; cf. col. 372 B. Plus clairement qu'aucun autre, il distingue l'acte central du sacrifice de ce qui le précède et de ce qui le suit. Cet acte central, c'est la consécration des dons, c'est-à-dire leur changement au corps et au sang du Sauveur. Voilà ce qui, d'après lui, constitue vraiment le sacrifice et annonce la mort du Sauveur, sa résurrection et son ascension. ὁ μὲν γὰρ τῶν δώρων ἀναστροφὴ αὐτῇ ἡ θυσία τὸν θάνατον αὐτοῦ καταγγέλλει, καὶ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν ἀνάληψιν, ὅτι τὰ τίμια τούτα δώρα εἰς αὐτὸ κυριακὸν μεταβάλλει σῶμα, τὸ τούτα πάντα δεξάμενον. Col. 372 A. Ce qui précède le sacrifice : prières, psaumes, chants, lectures, symbolise les mystères de la vie du Sauveur antérieurs à sa passion. Ce qui suit indique la descente du Saint-Esprit, la conversion des nations, la sanctification des fidèles. *Ibid.*, et c. xvi, col. 404-406.

En un chapitre spécial, le xxxix, col. 440-441, notre théologien s'arrête à considérer l'essence du sacrifice. La messe n'est pas une simple représentation ou image de sacrifice, mais c'est une véritable immolation, un vrai sacrifice, οὐ ὕποκρ θυσίας οὐδὲ αἱμάτων, ἀλλὰ ἀληθῶς σφαγὴ καὶ θυσία. Ce n'est pas le pain et le vin qui sont immolés, mais c'est l'Agneau de Dieu qui, par son immolation enlève le péché du monde. Pour le prouver, il suffit de faire remarquer que le sacrifice est le passage de l'état de non-immolation à l'état d'immolation. Avant la consécration, le pain n'est pas immolé; après la consécration, il n'existe plus, il a disparu; il ne peut donc être la victime offerte. La victime, c'est le corps même de Jésus-Christ, en lequel le pain a été changé. Sans doute, à l'autel, le corps de Jésus n'est pas réellement mis à mort; mais il est réellement présent. Et l'état d'immolation, qui devait normalement avoir pour sujet le pain, par le fait du changement, est considéré comme existant non plus dans le pain, qui a disparu, mais dans le corps de Jésus-Christ, auquel il a été changé, ἐπεὶ δὲ ὑμφοτέρα μεταβλήθη, καὶ τὸ ἅγιον καὶ ἄρτος, καὶ γέγονεν ἀντὶ μὲν ἁθύτου τεθουμένου, ἀντὶ δὲ ἄρτου τὸ σῶμα Χριστοῦ, διὰ τούτου ἡ σφαγὴ ἐκείνη, οὐκ ἐν τῷ ἄρτι, ἀλλ'ὡς ἐν ὑποκειμένῳ θεωρουμένη τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ, οὐ τοῦ ἄρτου, ἀλλὰ τοῦ Ἀγνοῦ τοῦ Θεοῦ θυσία καὶ ἐστὶ καὶ λέγεται. Col. 440 D.

Cette manière ingénieuse de concevoir l'immolation du sacrifice eucharistique permet à la fois de montrer que c'est la consécration qui réalise cette immolation, et que le sacrifice eucharistique ne diffère pas, en réalité, du sacrifice de la croix. Car le théologien byzantin se pose l'objection tirée de l'unité de sacrifice de la Nouvelle Alliance si solennellement proclamée par saint Paul : « Ceci étant supposé, dit-il, rien ne force à introduire plusieurs oblations du corps du Seigneur, πολλὰς τὰς προσχωγὰς τοῦ κυριακοῦ σώματος. Puisque ce sacrifice se produit non par l'immolation actuelle de l'Agneau, mais par le changement du pain en l'Agneau déjà immolé, il est clair que le changement a bien lieu, mais que l'immolation de la victime n'a pas lieu à ce moment; et ainsi, ce qui est changé est multiple, et le changement se répète souvent; mais rien n'empêche que le terme du changement (mot à mot : ce en quoi a lieu le changement) soit unique et reste le même; que, de même qu'il n'y a qu'un seul corps, il n'y ait aussi qu'une seule immolation du corps, πρόδηλον ὡς ἡ μὲν μεταβολὴ γίνεται, ἡ δὲ σφαγὴ οὐ γίνεται τότε, καὶ οὕτω τὸ μὲν μεταχλλόμενον πολλὰ, καὶ ἡ μεταβολὴ πολλὰκις; τὸ δὲ εἰς ὃ μεταβάλλεται, οὐδὲν καλύει ἐν καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. » Col. 441 A. Cette explication de l'essence du sacrifice de la messe diffère sensiblement, on le voit, des nombreuses théories de nos théologiens. Elle a cependant une grande affinité avec la conception de Suarez, et elle mérite considération.

A quel moment s'opère la consécration? C'est sur ce point que Cabasilas s'écarte de la doctrine catholique. Il affirme que la transsubstantiation a lieu au moment où le prêtre demande à Dieu d'envoyer son Saint-Esprit pour faire du pain le corps du Christ, et du vin son sang, τούτων εἰρημένων, τὸ πᾶν τῆς ἐπουργίας ἡνυσται καὶ τετέλεσται, καὶ τὰ δῶρα ἡγιασθή καὶ ἡ θυσία ἀπηρτίσθῃ. C. xxvii, col. 425 A. Il expose longuement son opinion, et attaque les Latins, qui attribuent la consécration aux paroles du Seigneur. C. xxviii-xxxii, col. 425-437. Cela ne l'empêche pas d'affirmer à maintes reprises que Jésus-Christ, à la messe, est à la fois le prêtre et la victime, que c'est lui qui est le ministre de notre sacrifice, λειτουργεῖ τὴν λειτουργίαν ἡμῶν. C. xxviii, col. 428 B. Mais il n'opère le changement des oblats, conjointement avec le Père et le Saint-Esprit, qui est sa vertu, qu'au moment où le prêtre demande l'envoi du Saint-Esprit, πιστεύομεν αὐτὸν εἶναι τὸν ἐνεργοῦντα τὸ μυστήριον τὸν τοῦ Κυρίου λόγον, ἀλλ' οὕτω, διὰ ἱερέως, δι' ἐντεῦθεν αὐτοῦ καὶ εὐχῆς. C. xxix, col. 429 B.

Il faut remarquer aussi ce que notre théologien dit de l'offrande que Jésus fait de lui-même à son Père. Avant la consécration, le prêtre offre le pain et le vin et Jésus reçoit cette offrande. Mais quand les dons offerts deviennent lui-même, quand ils sont changés en son corps et en sang, alors le Christ s'offre lui-même à son Père. C'est parce qu'il s'offre lui-même qu'on dit que le même offre et est offert, et reçoit; il offre et il reçoit comme Dieu; il est offert comme homme, προσφέρει μὲν γὰρ καὶ ὁ Κύριος, ἀλλ' ἑαυτὸν τῷ Πατρὶ, καὶ τὰ δῶρα αὐτὰ, ὅταν αὐτὸς γένηται... προσφέρει μὲν καὶ προσδεχόμενος ὡς Θεός, προσφέρει δὲ ὡς ἄνθρωπος. C. xlix, col. 477 BC.

Notons enfin que Nicolas Cabasilas est un des rares théologiens byzantins qui distingue clairement dans l'eucharistie le sacrement et le sacrifice, et le mode d'efficacité de l'un et de l'autre. « Ce saint mystère, dit-il en parlant de la messe, sanctifie d'une double manière : par mode de médiation et d'intercession, τὴν μεσσησίαν, et par la communion, τὴν κοινωνίαν. Le premier mode est général et s'étend aux vivants et aux morts. Le sacrifice est, en effet, offert pour les

uns et les autres et leur rend Dieu propice. La seconde manière n'est accessible qu'aux vivants, car les morts ne peuvent prendre cette nourriture et ce breuvage. » C. xlii, col. 457.

4° Nous trouvons dans les écrits liturgico-dogmatiques de Siméon de Thessalonique, mais avec moins de précision et de développement, les idées principales que nous avons relevées dans le commentaire de Nicolas Cabasilas.

Même doctrine, en particulier, sur la consécration par l'épiclese du Saint-Esprit, après laquelle le sacrifice est achevé, *De divino templo*, 86, P. G., t. clv, col. 732-733, ταῦτα τετελεσθὲς σφραγίδι σταυροῦ καὶ ἐπικλήσει Πνεύματος, τὸν ζῶντα εὐθὺς ἡλεῖται προκείμενον Ἰησοῦν. Siméon parle de l'immolation spirituelle et intelligible de Jésus à la messe : l'autel symbolise le Christ immolé et vivant, gisant là comme sacrifié d'une manière intelligible et sans cesse immolé, καὶ αὐτὸν τυποῖ τὸν Χριστὸν ἐσφαγμένον καὶ ζῶντα, καὶ νοητῶς ἐκεῖσε θυόμενον κείμενον. *De sacra liturgia*, 98, P. G., *ibid.*, col. 293 A; cf. col. 297 C. Il insiste sur le rôle de Jésus, prêtre principal : « Bien que chaque jour des milliers de prêtres offrent le sacrifice, il n'y a qu'un corps et un sang, et un seul sacrifice et non plusieurs, car le Verbe de Dieu est vivant, et c'est lui qui opère par les prêtres, qui lui sont subordonnés, présent qu'il est partout et au-dessus de tout, ἐν ἑστὶ τὸ σῶμα καὶ αἷμα, καὶ μία ἡ θυσία καὶ οὐ πολλαί· ὁ γὰρ τοῦ Θεοῦ Λόγος ζῶν ἐστὶ καὶ ἐνεργής... οὐδὲ ἡμεῖς ἐνεργοῦμεν τελούντες τὰ μυστήρια, ἀλλὰ λειτουργοῦμεν μόνον ἢ τοι ὑπηρετοῦμεν. » *De sacramentis*, 41, *ibid.*, col. 181-184. Il traite la question de la consécration des parcelles, μερίδες, détachées du pain du sacrifice à la cérémonie de la préparation des oblats en l'honneur des saints et pour les vivants et les morts. Il enseigne que ces μερίδες ne sont pas changées au corps et au sang du Seigneur, mais qu'elles participent à une certaine sanctification, ἁγιασμός, par leur contact avec l'hostie consacrée. Mêlées au Précieux Sang, elles peuvent, à la rigueur, servir à communier les fidèles, parce qu'elles sont imbibées du liquide consacré. Notre théologien semble faire de ces parcelles comme une sorte d'oblation et de sacrifice secondaire, à côté du sacrifice du corps et du sang du Sauveur, *De sacra liturgia*, 94, col. 280-286; *De divino templo*, 102, col. 748-749, ἀντὶ προσώπων εἰσὶν ὑπὲρ ὧν προσάχονται, καὶ θυσία ἐστὶν ὑπὲρ αὐτῶν προσφερομένη θεῷ.

II. CONTROVERSES SUR LE SACRIFICE DE LA MESSE.

— Les controverses eucharistiques ne manquèrent pas, en Orient, pendant la période byzantine. On discuta avec les Latins sur les azymes, sur l'épiclese, sur la communion sous les deux espèces, voire même sur la nécessité de la communion pour les petits enfants. Mais ces controverses regardaient plus le sacrement que le sacrifice, et nous n'avons pas à en parler ici. En dehors de ces querelles entre Grecs et Latins, surgirent au XII^e siècle deux autres questions se rapportant proprement au sacrifice de la messe, qui mirent aux prises les théologiens byzantins entre eux.

1° *Controverse sur la nature du sacrifice de la messe.* — Elle fut soulevée sur la fin de l'année 1155 ou au début de 1156 par le diacre Sotérikhos Panteugénos, au moment où il venait d'être élu patriarche d'Antioche. Il s'agissait de savoir si le sacrifice de la croix avait été offert par le Verbe incarné, prêtre et victime de ce sacrifice, aux trois personnes divines, ou seulement au Père et au Saint-Esprit. Sotérikhos trouvait une difficulté spéciale à admettre que le Verbe se fût offert à lui-même le sacrifice. Il voyait là une sorte de dédoublement hypostatique aboutissant à l'erreur nestorienne : Un offrant et un recevant, cela fait

deux personnes. Si l'on dit que c'est la nature humaine du Christ qui a offert et sa nature divine qui a reçu, cette séparation des natures ne se conçoit guère sans qu'on attribue à chacune une personnalité. Ainsi raisonnait Sotérikhos dans un petit dialogue qui nous a été conservé par Nicéas Akominatos dans son *Trésor de l'orthodoxie*, I. XXIII, P. G., t. CXL, col. 140-148, et Maï, *Spicilegium romanum*, t. x, Rome, 1844, p. 3-15.

Quelques prélats et théologiens, parmi lesquels on nomme le métropolite de Dyrrachium, Eustathe, le prédicateur Basilakis, un certain Michel de Thessalonique, parurent se ranger à cette opinion. Mais la grande majorité des évêques présents à Constantinople et la plupart des théologiens, clercs ou laïques, affirmèrent que le sacrifice de la croix avait été offert à la Trinité tout entière, Père, Fils et Saint-Esprit. Pour réfuter Sotérikhos, on fit appel au passage de la messe byzantine que nous avons cité plus haut, où il est dit qu'à la messe Jésus-Christ est à la fois *celui qui offre, celui qui est offert et celui qui reçoit*, *ὁ εἷς ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος*. C'est ainsi que du sacrifice de la croix la controverse passa au sacrifice de la messe. Sotérikhos chercha à répondre à l'objection, et interpréta ainsi le texte liturgique : Jésus offre ceux qui sont sauvés par lui, lui-même est offert par le sacrifice non sanglant, qui se fait en sa mémoire, et il reçoit comme Dieu ce que nous lui offrons. Il expliquait sa pensée en disant que Jésus-Christ ne s'offre pas de nouveau à la messe, mais qu'il est offert par le prêtre. Le Sauveur, en effet, d'après l'Apôtre, ne s'est offert qu'une fois à son Père par le sacrifice de la croix. Il n'avait pas besoin d'offrir à sa propre divinité cet unique sacrifice de son corps et de son sang, parce que son humanité avait été suffisamment sanctifiée par l'union hypostatique. Il insistait sur cette idée qu'à la messe Jésus n'est pas réellement immolé, mais que sa passion salutaire y est renouvelée en *imagination*, ou plutôt *d'une manière imagée et symbolique*, comme si elle avait lieu présentement, *ὡς ἐνεστώτα γὰρ τὰ πάλην γεγενημένα κινῶνται φανταστικῶς, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν εἰκονικῶς, ἢ ἀνέμνησις, ἣν ποιεῖν ἡμῶς ἐπέταξεν ὁ σωτὴρ*. Maï, *loc. cit.*, p. 14; P. G., *loc. cit.*, col. 148 AB. Le patriarche élu d'Antioche affirmait donc trois choses : 1. Le sacrifice de la croix n'a pas été offert au Verbe, mais seulement au Père et au Saint-Esprit; 2. Jésus-Christ n'a fait qu'une seule oblation de lui-même, au moment du sacrifice de la croix; il ne renouvelle pas cette oblation à la messe; c'est le prêtre qui fait cette oblation par le pain et le vin, qui sont changés en son corps et en son sang. Il reçoit cette oblation comme Dieu; 3° La messe est une sorte de drame purement symbolique représentant la passion du Sauveur.

Il ne faisait pas bon se livrer à des fantaisies théologiques sous le règne de Manuel Comnène (1143-1180), car le basileus se piquait de théologie plus qu'aucun autre de ses sujets. Aussitôt que courut le bruit de la discussion soulevée par Sotérikhos, on décida de convoquer le *synode permanent* (*σύνδοδος ἐνδημοῦσα*) pour examiner la question. L'assemblée se tint au patriarcat, dans la chapelle Saint-Thomas, le 26 janvier 1156. Y assistèrent, outre le patriarche de Constantinople et les évêques alors présents dans la capitale, le patriarche de Jérusalem, plusieurs sénateurs et hauts dignitaires. Tous furent unanimes à condamner les idées de Sotérikhos sur le sacrifice de la croix et celui de la messe; et l'on produisit de nombreux textes des anciens Pères et aussi des théologiens plus récents, parmi lesquels figurent Photius, Léon de Bulgarie, et Eustrate de Nicée, pour appuyer la doctrine orthodoxe, qui est celle-ci : 1° Le sacrifice

de la croix a été, et le sacrifice quotidien de la messe est offert non seulement au Père et au Saint-Esprit, mais aussi à la personne du Verbe considéré dans sa divinité; 2° Jésus-Christ n'a pas seulement offert le sacrifice de la croix, mais il offre aussi chaque jour le sacrifice de la messe; 3° Jésus-Christ, à l'autel, n'est pas simplement immolé en figure et d'une manière métaphorique, mais d'une manière réelle, quoique mystérieuse et non sanglante; 4° Le sacrifice de la messe et celui de la croix constituent un seul et même sacrifice.

Telle est la doctrine qui se dégage non seulement des actes de ce premier synode de 1156, mais aussi de ceux d'un second concile, plus nombreux et plus solennel que le premier, qui se tint deux ans après, au palais des Blakhernes, le 12 mai 1158, sous la présidence même de l'empereur. Le premier synode, en effet, ne mit pas fin à la controverse, et ne fut qu'une escarmouche entre les deux partis. Sotérikhos et plusieurs de ses amis n'avaient pas été convaincus par les autorités produites par les orthodoxes, et ils continuaient à discuter. Ils en vinrent même à soutenir que le sacrifice de la croix avait été offert au Père seul, à l'exclusion du Fils et du Saint-Esprit. Au second concile, Manuel Comnène lui-même argumenta contre Sotérikhos, qui allait jusqu'à dire que *recevoir* était une propriété hypostatique du Père. Enfin, il s'avoua vaincu par le théologien couronné, et signa cette déclaration : « Je me range à l'avis du saint et sacré concile pour confesser que : aussi bien le sacrifice offert maintenant, que celui qui le fut autrefois, l'est et l'a été par le Verbe incarné, attendu que c'est un seul et même sacrifice, *ὁμοφρονῶ τῇ ἱερᾷ καὶ ἀγίῃ συνόδῳ ἐπὶ τῷ τῆν ὁσίων καὶ τῆν νῦν προσκυρομένην καὶ τότε προσκυροῦσιν, παρὰ τοῦ μονογενοῦς καὶ ἐνανθρωπήσαντος Λόγου καὶ τότε προσκυροῦσιν καὶ νῦν πάλιν προσκυροῦσθαι, ὡς τῆν αὐτὴν οὖσαν, καὶ μίαν* ». Maï, p. 76-77; P. G., t. cit., col. 189 C. Par cette soumission tardive, Sotérikhos ne réussit pas à s'assurer le siège d'Antioche, auquel il avait déjà été nommé. Il fut déposé, le lendemain 13 mai, par les membres du synode, à cause du scandale qu'il avait donné en défendant si longtemps une doctrine qualifiée d'hérésie. Celle-ci fut portée au *Synodicon* de la Grande Église pour être anathématisée chaque année, au dimanche de l'Orthodoxie, dans les termes suivants :

« Anathème à ceux qui disent que le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, notre Dieu et Seigneur et Sauveur, offert par lui pour le salut du monde, au temps de sa passion salutaire, au titre de pontife qu'il a reçu pour nous selon son humanité — il est, en effet, lui-même, le sacrificateur et la victime, d'après l'illustre théologien Grégoire — anathème à ceux qui disent qu'il a offert lui-même ce sacrifice à Dieu le Père, mais que le Monogène lui-même et le Saint-Esprit ne l'ont pas reçu avec le Père. Affirmer cela, en effet, est exclure des honneurs et de la dignité divine Dieu le Verbe lui-même et l'Esprit Paraclet, qui lui est égal en substance et en gloire;

« Anathème à ceux qui ne confessent pas que le sacrifice offert chaque jour par ceux qui ont reçu du Christ le pouvoir de célébrer les saints mystères n'est pas offert à la sainte Trinité; ils contredisent, en effet, les saints et divins Pères Basile et Chrysostome, avec lesquels s'accordent les autres Pères théophores dans leurs discours et leurs écrits;

« Anathème également à ceux qui, entendant le Sauveur dire au sujet de la célébration des saints mystères qu'il a institués : *Faites ceci en mémoire de moi*, ne donnent pas à ce mot *mémoire*, *τὴν ἀνάμνησιν*, son véritable sens, mais osent affirmer que le sacrifice quotidien offert par ceux qui célèbrent les saints

mystères suivant la prescription de notre Sauveur et Seigneur de toutes choses, *renouvelle en imagination et en image*, *κατασκευάζει φανταστικῶς καὶ εἰκονικῶς*, le sacrifice que notre Sauveur fit de son corps et de son sang sur la croix, pour la rançon et la rédemption de tout le genre humain. Ils font ainsi entendre que ce sacrifice est différent de celui que le Sauveur a accompli autrefois, et n'a, avec ce dernier, qu'une relation artificielle et symbolique, *καὶ διὰ τοῦτο ἄλλην εἶναι τὰν τὴν παρὰ τὴν ἐξ ἁρχῆς τῷ Σωτῆρι τετελεσμένην εἰσάγωσιν, καὶ πρὸς ἐκείνην φανταστικῶς καὶ εἰκονικῶς ἀναφερομένην*. Ils vident de son contenu le mystère du divin et redoutable sacrifice, *ὃς κενοῦσι τὸ τῆς φρικτῆς καὶ θείας ἱερουργίας μυστήριον*, par lequel nous recevons les arrhes de la vie future, et vont contre le saint Père Jean rempli de sagesse et aux paroles d'or, qui explique clairement, dans ses nombreux commentaires du grand Paul, que ces deux sacrifices ne sont pas dissemblables et constituent un seul et même sacrifice. » Maï, p. 55-57; P. G., col. 177.

2° *Controverse sur l'incorruptibilité du corps eucharistique*. — Les Pères de 1156 et 1158 avaient bien affirmé contre Sotérikhos que l'immolation que Jésus victime subit à l'autel n'était pas purement fantomatique et métaphorique; mais ils n'avaient pas expliqué en quoi consiste cette immolation mystérieuse. C'est justement sur ce point que se porta l'esprit curieux et original de ce Michel Glykas, appelé aussi Michel Sikidités, qui fut accusé de magie et de sorcellerie et, pour ce motif, aveuglé et emprisonné par ordre de Manuel Comnène, en 1156, l'année même où se tint le premier synode contre Sotérikhos. Le malheureux réussit à obtenir du basileus sa liberté, et se fit moine, profitant du peu de vue qui lui restait pour lire les Pères et s'occuper de théologie. C'est alors qu'il écrivit ses fameux *Chapitres sur les passages difficiles de l'Écriture sainte*, au nombre de 98, que Sophrone Eustratiadès a publiés sous le titre : *Μικτὰλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κερφάλαια*, 2 vol., Athènes et Alexandrie, 1906-1912.

Parmi les questions que lui soumettent ses correspondants, ou qu'il se pose à lui-même, se trouve celle-ci : *La sainte communion du Christ (ἡ ἁγία τοῦ Χριστοῦ μετάληψις, c'est-à-dire le corps eucharistique du Christ) est-elle corruptible ou incorruptible?* Glykas donne sa réponse dans le c. LIX, *op. cit.*, t. I, p. 133-135, qui n'est pas autre chose que la fameuse lettre faussement attribuée à Jean Zonaras par quelques manuscrits et par de nombreux auteurs jusqu'à nos jours : cf. P. G., t. LXXVI, col. 1073, n. 5. Il commence par faire allusion à la controverse qui a éclaté sur le sujet. « Plusieurs, dit-il, sont dans l'incertitude touchant la nature du corps du Christ présent dans les saints mystères. Ce corps est-il corruptible, passible, comme il l'était avant sa résurrection ? Ou bien est-il doué de l'impassibilité et de l'incorruptibilité propres au corps glorieux ? » Après avoir paru écarter la question comme curieuse et téméraire, il la résout pourtant d'une manière catégorique : d'après lui, le corps du Sauveur dans l'eucharistie est passible et mortel, comme il l'était, à la dernière cène, au moment de l'institution de ce sacrement. Cet état de passibilité dure depuis la consécration jusqu'à la communion. Enseveli dans l'estomac du communicant comme dans le sépulcre, ce corps divin passe alors à l'état glorieux et incorruptible, s'unissant à la substance de l'âme, qu'il garde pour la vie éternelle.

Glykas fut-il le premier à soulever cette question et à lui donner cette étrange solution ? Nous ne saurions le dire. Ce que Nicétas Akominatos nous apprend dans le xxvii^e livre du *Trésor de l'orthodoxie*, publié par S. Eustratiadès, *op. cit.*, t. I, p. x-μ', c'est que la

controverse éclata sous le patriarche Georges II Xiphilin (1191-1198), et que le moine Michel Sikidités (ou Glykas) y eut la principale part. Celui-ci, au témoignage de Nicétas, écrivit un ouvrage, *βιβλος*, où il développait longuement la théorie résumée dans le c. LIX, dont nous venons de parler. Il s'agit vraisemblablement de l'*Apologie adressée au moine Joannice*, qui constitue le c. LXXXIII de l'édition de S. Eustratiadès, t. II, p. 348-379, et porte le titre suivant : *Apologie partielle contre le moine qui nous a appelés κακοδόξους, parce que nous disons que le pain de la prothèse est tel par nature, qu'était la sainte chair du Christ, qui fut donnée en nourriture aux disciples, à la cène mystique*. Grâce à ce document, nous sommes suffisamment renseignés sur l'incroyable système du théologien byzantin, et nous pouvons contrôler ce qu'en rapporte Nicétas Akominatos.

Le principal fondement de cette théorie est une conception ultra-réaliste de la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'eucharistie, et l'absence de toute explication des accidents eucharistiques dans la théologie grecque. Les Grecs, surtout depuis saint Jean Damascène et la controverse iconoclaste, ne voient plus qu'une seule chose visible dans l'eucharistie : à savoir le corps et le sang de Jésus-Christ. Ils n'ont pas du tout, comme l'ont nos théologiens, la vision d'accidents du pain et du vin restant séparés de la substance du pain et du vin après la consécration, et réellement distincts du corps et du sang du Sauveur cachés sous ces voiles. Pour eux, il n'y a pas de voiles : il n'y a que le corps de Jésus. Prenant à la lettre les paroles du Sauveur : *Ceci est mon corps*, ils ne voient que le corps, et pas autre chose, substance ou accident. Certains d'entre eux, sans doute, s'inspirant des expressions d'anciens Pères, parlent des *antitypes*, des *symboles*, des *mystères* ou *sacrements* du corps et du sang de Jésus-Christ; mais ces mots ne sont pas pour eux l'équivalent exact de ce que nous appelons les accidents eucharistiques, et plusieurs le font bien voir, quand ils répètent, à la suite de saint Jean Damascène et des Actes du VII^e concile œcuménique, que les oblats ne sont proprement appelés *antitypes* du corps et du sang de Jésus-Christ qu'avant la consécration, non après. Après, il n'y a que le corps et le sang. Dès lors, ce que le prêtre, à l'autel, touche de ses mains ou de ses lèvres, ce qu'il fractionne en plusieurs parties, ce qu'il broie entre ses dents, ce qu'il mange et boit, c'est le corps et le sang, et ce *n'est que le corps et le sang*. Si vous demandez une explication, ils vous répondent que c'est un mystère insondable, absolument comme lorsque vous les interrogez sur la différence qu'il y a entre la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit. En d'autres termes, les Grecs parlent en général de l'eucharistie comme si les accidents du pain et du vin étaient devenus par la transsubstantiation les accidents mêmes du corps et du sang de Jésus-Christ, en étaient inséparables, ne faisaient qu'un avec eux.

Le second fondement de la théorie de Michel Glykas est d'ordre liturgique et se rapporte directement au sacrifice de la messe. La *liturgie* ou messe, avons-nous dit, est conçue par les Byzantins comme une sorte de reproduction de tous les mystères de la vie du Christ, de toute l'économie, comme ils disent. Le mystère de la mort occupe le centre du drame, mais il y a place aussi pour ce qui a précédé et pour ce qui a suivi. Par ailleurs, la messe, étant un vrai sacrifice, suppose une immolation. Certains anciens Pères, par exemple saint Jean Chrysostome, ont employé, pour parler de l'immolation de Jésus à l'autel, des expressions très réalistes. Glykas ne pouvait manquer d'y faire appel.

Un troisième principe guide notre théologien.

D'après lui, le corps glorieux est fait d'une matière subtile et éthérée : il n'a ni chair ni os ; il est impalpable et, par nature, invisible à l'œil corporel. L'Évangile, il est vrai, par ce qu'il raconte de Jésus ressuscité, semble contredire ces affirmations, mais ce n'est qu'une apparence : Le Sauveur glorieux se laissa voir et toucher par ses disciples ; il mangea même devant eux ; mais ce fut *par condescendance et par économie*, κατὰ συγκρατήδυσιν καὶ κατ'ὀικονομίαν, c'est-à-dire par une sorte d'accommodation à la faiblesse humaine, qui ne correspondait nullement à la sublime réalité. Cf. c. xcii, Eustratiadès, t. ii, p. 418-435, qui traite, *ex professo* de la nature des corps ressuscités, et aussi le c. lxxxiii dont nous nous occupons.

Avec de tels principes, qui lui étaient communs avec la plupart de ses contemporains, sinon avec tous, Glykas échafaude logiquement son système. Dans l'eucharistie, après la consécration, il n'y a plus de pain, il n'y a que le corps de Jésus-Christ. Or ce corps est palpable, visible quoique sous une apparence étrangère, il est brisé, il est broyé sous la dent du communiant. Donc, ce n'est pas un corps glorieux, impassible, immortel et incorruptible, mais un corps passible, soumis à la corruption de la mort, susceptible d'être partagé et divisé en morceaux. Tel était le corps du Sauveur, à la dernière cène. Si Jésus, dit notre théologien, avait institué l'eucharistie après la résurrection, les adversaires auraient quelque raison à faire valoir en faveur de leur opinion ; mais c'est avant sa passion, alors que sa chair était passible et allait bientôt subir la mort, qu'il livra à ses disciples les saints mystères. La consécration rend Jésus présent sur l'autel dans l'état de passibilité où il se trouvait à la dernière cène. Et cela est nécessaire pour qu'il y ait véritable sacrifice et immolation réelle ; car l'Agneau divin est réellement immolé par le prêtre, comme l'affirment les Pères et la liturgie.

Il suit de là qu'à l'autel le corps du Sauveur est réellement divisé en morceaux ; qu'il passe par une mort mystérieuse ; qu'en recevant une parcelle du pain consacré, le communiant ne reçoit pas le corps tout entier ; mais une partie du corps. Glykas ne reculait pas devant ces conséquences de son système, que lui reprochaient ses adversaires. Il insistait sur ce point que la messe est la commémoration, le rappel de la mort du Sauveur, et non celui de sa résurrection.

Mais de même qu'après avoir été mis à mort et enseveli, le corps du Sauveur avait échappé à la corruption totale ou διαφθορά, et était ressuscité incorruptible, impassible et glorieux ; de même, à la messe, après l'immolation de la consécration, la division et la rupture des membres avant la communion, l'ensevelissement à la communion même, ce même corps ressuscitait mystérieusement au dedans du communiant à la vie immortelle et glorieuse, et allait se mélanger à la substance de son âme pour lui communiquer sa propre incorruptibilité :

« Si le pain de la prothèse était incorruptible, le Seigneur ne dirait pas par la bouche du prêtre : *Prenez, mangez : ceci est mon corps*. Comment, en effet, pourrions-nous prendre et manger ce qui ne peut naturellement être tenu par les mains et broyé par les dents ? Tu parais plaisanter, ô homme, en un sujet qui ne supporte pas la plaisanterie. Lui dit : *Prenez, mangez : Ceci est mon corps*, et toi tu affirmes que ce qui t'est donné est supérieur à la corruption. Et comment donc pourra-t-on le prendre et le manger, si, étant incorruptible, il ne peut être pris et mangé ? Laisse-là cette fausseté. Ou ce que le Seigneur nous donne est incorruptible, et alors, nous ne mangeons pas vraiment ce que nous mangeons ; ou nous mangeons réellement sa chair et nous buvons réellement son sang, et alors il ne faut rien dire de plus... Sans

conteste possible, c'est bien la chair de celui qui a été immolé que nous mangeons ; c'est bien son sang que nous buvons, et c'est par là que nous annonçons sa mort... N'aie donc plus de doute, et ne renverse pas l'ordre : la croix et la mort précédent ; après la mort, suit l'ensevelissement de trois jours, et après l'ensevelissement, c'est l'incorruptibilité et la résurrection de la tombe. Songe que la même suite s'observe sur le pain de la prothèse. Car, suivant Jean de Damas, il est élevé par les mains du pontife, comme sur la croix ; rompu, il est distribué ; et il est enseveli en nous, et l'économie est pour ainsi dire consommée en lui ; ensuite, il est rendu incorruptible. Et non seulement il est incorruptibilisé, mais il nous incorruptibilise nous-mêmes d'une manière merveilleuse. Apprends que lorsqu'il a été égorgé et mangé par nous, alors il passe à l'état incorruptible, et se mêle à l'essence de notre âme suivant saint Macaire l'Égyptien : πάσης οὖν ἀποφύλαξις ἀπὸ τῆς σάρκα τοῦ σφαγιασθέντος ἐσθίσμεν. τὸ ἅλμα τοῦ σφαγιασθέντος πίνομεν ἐν ᾧ καὶ τὴν θάνατον αὐτοῦ καταγράφωμεν... Ὑψόεται διὰ τὸν χειρὸν τοῦ ἀρχιερέως ὡς ἐπὶ σταυροῦ, καὶ κλώμενος διαιρέδεται καὶ ἐν ἡμῶν θάπτεται, καὶ τελευτᾷται κατ'ἐκείνου οἰσπεύῃ ἡ θάνατος, εἰθ'οὕτως ἀφθαρτίζεται. » Eustratiadès, t. ii, p. 372, 376-377.

Les mêmes idées et, çà et là, les mêmes expressions se retrouvent dans deux documents apocryphes, fabriqués, il n'y a pas de doute, à l'époque de la controverse, et qui ont exercé la sagacité de plusieurs critiques : nous voulons parler de la fameuse *Lettre de Pierre Mansour à Zacharie, évêque de Doara*, et du discours inachevé du même *Sur le corps immaculé du Sauveur*, publiés d'abord par Pierre Plantin, à Anvers, en 1609, et insérés par Lequien au tome ii des œuvres de saint Jean Damascène, P. G., t. xcv, col. 401-412. L'auteur de ce pastiche insiste surtout sur l'idée que la messe est une reproduction de toute l'économie, c'est-à-dire des mystères de l'incarnation et de la rédemption, et qu'on doit y retrouver la suite des principaux événements de la vie de Jésus, depuis sa naissance à Bethléem jusqu'à sa résurrection glorieuse.

La théorie de Michel Glykas ne souleva pas, à Byzance, la réprobation que l'on pourrait supposer *a priori*. Elle rencontra sans doute des adversaires résolus, mais elle recueillit aussi des adhésions illustres, et les opposants ne la réfutèrent pas avec les arguments qui viendraient naturellement sous la plume de nos théologiens. Le patriarche Georges Xiphilin, après avoir lu la dissertation du novateur, que nous avons résumée, se sentit gagné à sa thèse. Il passa le livre à Bacchus, évêque de Paphos, qui fut d'un avis contraire, et fit remarquer que la messe n'annonce pas seulement la mort du Sauveur mais aussi sa résurrection. Les théologiens se partagèrent bientôt en deux camps. Xiphilin, tant qu'il vécut, les laissa librement discuter et ne dissimula pas sa préférence pour la thèse du moine Sikidités.

Son successeur, Jean X Camatéros (1198-1206), la favorisa encore davantage. Les partisans de l'incorruptibilité obtinrent que l'empereur Alexis III l'Ange (1195-1203) réunît un concile pour trancher le débat. Le concile, dont les Actes ne nous sont pas parvenus, se montra en majorité favorable à la thèse de l'incorruptibilité, et l'empereur pencha aussi de ce côté. Mais celui-ci n'avait ni le goût des controverses théologiques, ni la poigne d'un Manuel Comnène. Il ne prit pas résolument parti ; et comme aux arguments de la minorité les tenants de l'incorruptibilité n'opposaient guère que des textes patristiques, auxquels les autres répondaient par d'autres textes de même provenance, le concile n'anathématisa personne et se

contenta d'interdire toute discussion ultérieure sur la question. Mais comment empêcher des Byzantins de discuter? Le patriarche fut le premier à violer la prescription synodale, et dans un mandement de carême parla de la controverse, en faisant les arguments des partisans de l'incorruptibilité.

La prise de Constantinople par les Latins, en 1204, vint interrompre les discussions, et chacun resta sur ses positions. Plusieurs dissertations furent composées de part et d'autre, et l'on en trouvera sans doute plus d'un écho dans l'énorme littérature théologique byzantine encore inédite. Signalons un court morceau, malheureusement coupé au milieu par une lacune, dans le *cod. Paris. græc. 1189*, du fonds grec, qui contient les œuvres du moine chypriote, Néophyte le Reclus († vers 1220). Aux fol. 199^vo-200^vo, Néophyte nous dit son sentiment sur la question soulevée par Michel Glykas. Il termine en se rangeant du côté des partisans de l'incorruptibilité, bien que, chose curieuse, les récits de visions eucharistiques qui précèdent fassent attendre une solution toute contraire et favorisent nettement la conception ultra-réaliste.

Malgré l'appui des patriarches Georges Xiphilin et Jean Camatéros, la thèse de la corruptibilité ne réussit pas à devenir la doctrine officielle de l'Église byzantine. Elle fut peu à peu abandonnée et même traitée d'hérésie. Elle s'opposait trop ouvertement à l'enseignement formel de la plupart des anciens Pères grecs, qui enseignent que Jésus-Christ se trouve dans l'eucharistie avec sa chair impassible, vivante et glorifiée; que la division de l'hostie n'entraîne pas la division du corps; que Jésus est tout entier présent sous la moindre parcelle; que, si l'Agneau divin est immolé sur l'autel, c'est une immolation non sanglante, ἀναιμακτος θυσία, une immolation qui ne mérite pas ce nom, θυόμενος ἀβύτως. Glykas, sans doute, pouvait invoquer en sa faveur quelques expressions réalistes de saint Jean Chrysostome sur l'immolation de la victime de l'autel, expressions plus oratoires que théologiques, destinées à inculquer fortement à un auditoire populaire le dogme de la présence réelle. Il pouvait citer maint récit d'apparitions eucharistiques, où le Sauveur est dépeint sous la forme d'un petit enfant découpé en morceaux, à la fraction de l'hostie, et distribué sous cette forme aux communiant (voir, par exemple, l'histoire du moine incrédule à la présence réelle converti par saint Arsène, *P. L.*, t. LXXIII, col. 978 sq.; l'histoire du Juif assistant à la messe célébrée par saint Basile, histoire que rapporte Glykas lui-même dans sa dissertation, *loc. cit.*, p. 376). Il pouvait aussi se prévaloir jusqu'à un certain point de l'autorité d'Anastase le Sinaïte, dans l'*Hodégos*, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 291-298, où, discutant avec un gaïanite, Anastase paraît supposer que le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie est corruptible. Mais ces arguments d'autorité étaient trop peu nombreux et trop imprécis pour contrebalancer les évidentes affirmations patristiques et plusieurs passages des liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, que citaient les partisans de l'incorruptibilité. Par ailleurs, la théorie de Glykas, qui transformait en véritable sacrifice sanglant l'hostie pacifique et non sanglante de nos autels, répugnait trop au sens chrétien pour s'imposer à la croyance des fidèles. Elle fut ruinée, du jour où les Byzantins prirent contact avec la théologie latine des accidents eucharistiques. C'est à peine si l'on en signale quelques traces chez les Grecs de la période moderne. Cf. Athanase de Paros, *Ἐπιστολή τοῦ ἁγίου δογματικῶν*, Leipzig, 1806, p. 369-372.

III. DOCTRINE DES THÉOLOGIENS GRÉCO-RUSSES DE L'ÉPOQUE MODERNE. — À partir du XVI^e siècle, la théologie eucharistique de l'Église gréco-russe devient,

dans une large mesure, tributaire de la théologie catholique. Pour réfuter les protestants, qui s'attaquent à la fois au sacrement et au sacrifice, les théologiens orientaux empruntent volontiers les arguments de nos grands théologiens des XVI^e et XVII^e siècles.

Dès la fin du XVI^e siècle, Jérémie II, patriarche de Constantinople, répondant aux professeurs luthériens de Tubingue et de Wittenberg, s'inspire surtout de l'*Exposition de la liturgie de Nicolas Cabasilas*, dont il transcrit plusieurs passages relatifs à la messe, représentation de toute l'économie et à la consécration, considérée comme l'essence du sacrifice. *Première réponse*, c. XIII, dans Gédéon de Chypre, Κριτικὴ τῆς ἀληθείας, Leipzig, 1758, t. I, p. 64-65, 74.

Au XVII^e siècle, les négations protestantes sur le sacrifice de la messe comme sur la plupart des autres dogmes sont rejetées par plusieurs conciles locaux. La *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila affirme le caractère sacrificiel de l'eucharistie. Ce sacrifice est propitiatoire pour les péchés des vivants et des morts; il est le mémorial de la passion du Sauveur, et durera jusqu'à la fin des temps, *Conf. orth.*, I^{re} p., q. XVIII, Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, t. I, Iéna, 1850, p. 183-184. Dosithée, dans sa *Confession de foi*, c. XV et XVII, n'est pas moins explicite : Le sacrifice non sanglant de la Nouvelle Alliance a été institué à la dernière cène, quand Jésus a dit : *Prenez et mangez : Ceci est mon corps*, etc. C'est un sacrifice véritable et propitiatoire, offert pour tous les fidèles vivants ou morts et pour l'utilité commune, comme on le voit par les prières qui l'accompagnent et que nous ont transmises les Apôtres, ἔτι εἶναι θυσίαν ἀληθινὴν καὶ ἱλαστικὴν, προσφερομένην ὑπὲρ πάντων εὐσεβῶν ζώντων καὶ τεθνεώτων καὶ ὑπὲρ ὠφελείας πάντων. Kimmel, *ibid.*, p. 449, 461.

Les manuels de théologie composés à partir du XVIII^e siècle pour l'usage des séminaires et des académies ecclésiastiques exposent généralement, à la manière des manuels catholiques et dans le même ordre, les diverses questions relatives au sacrifice de la messe. Quelques-uns cependant ne distinguent pas nettement entre le sacrement et le sacrifice, et mêlent les deux notions. Les questions proprement scolastiques sur l'essence du sacrifice, sur la distinction des divers fruits, sont communément passées sous silence par les théologiens contemporains. Quelques-uns pourtant font de brèves allusions aux opinions sur l'essence du sacrifice, et adoptent celle qui voit cette essence dans la consécration des deux espèces considérées séparément. Ainsi C. Androutsos, *Δογματικὴ*, Athènes, 1907, p. 373; Dyovouniotis, *Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Athènes, 1913, p. 120 : ἡ ἐννοία τῆς θυσίας ἐν τῇ ὁσίᾳ εὐχαριστίᾳ ἐγκτεται ἐν τῷ χωρισμῷ τοῦ ἁγίου καὶ οἴνου; Malinovskii, *Résumé de théologie dogmatique*, Serghiev Possad, 1908, p. 387.

La plupart affirment explicitement l'identité substantielle du sacrifice de la messe avec le sacrifice de la croix, tout en notant les différences qui les distinguent. Voir, par exemple, Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, éd. russe de Pétrograd, 1883, p. 420-421; Malinovskii, *op. cit.*, t. II, p. 386-387; Androutsos, *Συνοδικὴ ἐκτίφησης ὁρθοδόξου*, Athènes, 1901, p. 301-302; *Δογματικὴ*, p. 370-371; Dyovouniotis, *op. cit.*, p. 122-123. L'identité du prêtre principal, qui est Jésus-Christ lui-même, n'est pas oubliée. Mais Malinovskii, *op. cit.*, p. 387, remarque que le Sauveur offrit immédiatement le sacrifice de la croix, tandis qu'il offre le sacrifice eucharistique médiatement, c'est-à-dire par l'intermédiaire des prêtres, sans exclusion pour cela sa participation actuelle, quoique invisible à ce sacrifice. Il y a également accord complet entre

les autres formules eucharistiques. Il arrivait même à cette conclusion, comme on le voit par le sous-titre, que ce document n'est rien de moins que l'anaphore primitive, l'anaphore apostolique, la formule même laissée par les apôtres à l'Eglise. Dès ce moment, et tout en admirant l'érudition et l'ingéniosité de ces recherches, on était tenu de faire les plus expresses réserves sur ces conclusions. Depuis ce temps les travaux de dom Connolly, dont la théorie concordait avec celle de Ed. Schwartz, sont arrivés à démontrer de la façon la plus convaincante que cette anaphore est l'œuvre de saint Hippolyte, et qu'elle a été composée à Rome dans les trente premières années du III^e siècle. Ces conclusions ont été adoptées par la plupart des savants, et dom Cagin lui-même, non sans quelques réserves, s'est rangé à cette opinion. Nous donnerons tout à l'heure l'énoncé des principaux travaux composés autour de ce texte célèbre.

Nous nous contenterons de dire ici en quelques mots que l'anaphore d'Hippolyte est donnée à propos de l'ordination d'un évêque dans un ouvrage que l'on a longtemps appelé la *Constitution égyptienne* ou les *Statuts des apôtres*, et qui se trouve être en réalité l'*ἀποστολική παράδοσις* ou *traditio apostolica* de saint Hippolyte (HIPPOLYTE, col. 2502 sq.). Nous ne l'avons pas dans l'original mais dans une traduction latine, les *fragmenta veronensia* cités ci-dessus, puis dans des traductions en copte, en arabe et en éthiopien. Ces dernières éditées et traduites par G. Horner, *The statutes of the apostles*, 1904, p. 244 sq. et 306 sq. Ajoutons que la traduction de l'anaphore dont nous avons à nous occuper se trouve p. 138, 139 de cet ouvrage, et que les *Constitutions apostoliques*, l'*Épitomè* en grec, les *Canons d'Hippolyte* en arabe, et le *Testament de N.-S.* en syriaque, ont tous exploité sans réserve la *traditio apostolica*; et ce n'est pas le moindre avantage de la découverte de dom Connolly d'avoir changé nos perspectives sur ce point, et de nous avoir permis un classement rigoureux de ces divers ouvrages si longtemps discutés. Pour les travaux de Funk, Achelis et autres, voir CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES.

L'importance d'un texte eucharistique daté et situé n'échappera à personne. Aussi le donnerons-nous ici d'après Hauler en prévenant le lecteur qu'il ne faut pas considérer comme définitif un texte qui n'est qu'une traduction de l'original grec. L'*apostolica traditio* attend maintenant un philologue habile et consciencieux dont la tâche ne sera du reste pas facile. Tel quel, notre texte permet de se rendre compte de la conception eucharistique d'Hippolyte.

...quicumque factus fuerit episcopus, omnes eo offerant pacis, salutantes eum, quia dignus effectus est.

Illi vero offerant diacones oblationem, quique imponens manus in eam cum omni presbyterio dicat gratias agens.

Dominus vobiscum, et omnes dicant : Et cum spiritu tuo. Sursum corda. Habemus ad Dominum.

Gratias agamus Domino. Dignum et justum est.

Et sic jam prosequeatur :

Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuæ ;

qui est verbum tuum inseparabilem, per quem omnia fecisti et bene placitum tibi fuit ;

misisti de caelo in matricem virginis,

quique in utero habitus incarnatus est,

et filius tibi extensus est ex Spiritu Sancto et virgine natus ;

qui voluntatem tuam complens

et populum sanctum tibi adquirit,

extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt ;

qui eumque traderetur voluntarie passioni, ut

mortem solvat,

et vincula diaboli dirumpat

et infernum calcet

et justos inluminet

et terminum figat

et resurrectionem manifestet,

accipiens panem, gratias tibi agens dixit : accipite, manducate :

hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur.

similiter et calicem dicens : Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur ;

quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

Memores igitur mortis et resurrectionis ejus offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.

Et petimus, ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctæ Ecclesiæ ; in unum congregans de omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus, per puerum tuum Jesum Christum per quem tibi gloria et honor, Patri et Filio cum Sancto Spiritu, in sancta Ecclesia tua, et nunc et in sæcula sæculorum. Amen.

Hauler, *op. cit.*, p. 106, 107 ; dom Cagin, *Eucharistia*, a reproduit ce texte, p. 121 et aussi p. 294, où il a essayé, non sans succès, une restitution du texte grec original. Connolly en a donné une traduction en anglais. Voir plus loin le titre des travaux publiés sur ce sujet.

Nous ferons sur ce texte précieux les observations suivantes. Cette anaphore assez sommaire, comme on le voit, n'est donnée par son auteur que comme un modèle de prière eucharistique proposé à l'évêque, et non comme la norme à suivre, moins encore le prototype de toutes les liturgies émanées des apôtres eux-mêmes. Un point sur lequel il faut insister, et sa composition en est une nouvelle preuve, c'est que l'improvisation est à cette époque la loi de la prière. On improvise les doxologies, les prières litaniques, même l'anaphore eucharistique. A l'appui de ce fait, il existe des textes très nombreux que l'on pourrait citer ici. Dom Cagin lui-même en est convenu dans son *Anaphore apostolique*.

Nous reconnaissons volontiers du reste que ces improvisations ne s'écartaient pas d'un certain thème général et même que certaines formules, celles du *Credo*, celle du baptême, celle de la consécration par exemple, avaient une tendance à se fixer *ne varietur*. De cet usage aussi on pourrait donner de nombreux exemples.

Un docteur comme Hippolyte s'inspirait naturellement de la tradition, et l'on a pu faire à propos de son anaphore des comparaisons intéressantes avec les lettres de saint Ignace, celle de Polycarpe, et surtout avec saint Paul. Tous ces *archaïsmes* que l'on a soigneusement relevés ne sont pas pour nous étonner.

On remarquera aussi que la *traditio apostolica* ne prétend pas donner le texte de la messe au complet, mais seulement l'anaphore, c'est-à-dire la prière récitée par le prêtre sur l'eucharistie. Il n'est pas question d'avant-messe, ni de fraction, ni de communion qui cependant faisaient à cette époque partie intégrante de la messe. Mais plus loin, dans le même document à propos des ordinations et du baptême, nous trouvons des allusions à la messe et à la communion que nous devons donner.

Après le baptême et les onctions d'huile une allusion, selon nous, à la prière des fidèles. En effet la prière des fidèles avait lieu après que les catéchumènes et les pénitents avaient été congédiés, c'est-à-dire après la messe des catéchumènes.

Et postea jam simul cum omni populo orant (qui baptizati et uncti sunt), non primum orantes cum fidelibus, nisi omnia hæc fuerint consenti.

Et cum oraverint, de ore pacem offerant. Et tunc offeratur oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat panem quem in exemplum quod dicit Græcus antitypum, corporis Christi : calicem vino mixtum propter antitypum, quod dicit Græcus similitudinem, sanguinis quod effusum est pro omnibus qui crediderunt in eum ; hæc et melle mixta simul ad plenitudinem promissionis, quæ ad patres fuit,

quam dixit terram fluentem lac et mel, quam et dedit carnem suam Christum, per quam sicut parvuli nutriuntur, qui credunt, in suavitate verbi amara corbis dulcem efficiens; et aquam vero in oblationem in indicium lavacri, etc.

...frangens autem panem (episcopus), singulas partes porrigens dicat : Panis ecclesie in Christo Jesu. Qui autem accipit, respondeat : Amen. Presbyteri vero si non fuerint sufficientes tenent calices et diacones et cum honestate adstant et cum moderatione : primus qui tenet aquam, secundus, qui lac, tertius, qui vinum. Et gustans, qui percipit, de singulis ter dicente eo, qui dat : « In Deo Patre omnipotenti. Dicat autem, qui accipit : Amen. » Et domino Jesu Christo et Spiritu Sancto et sancta Ecclesia. Et dicat : Amen. » Ita singulis fiat. Cum vero hæc fuerint, festinet unusquisque operam bonam facere. Hauler, *op. cit.*, p. 111-113.

Plus loin il est recommandé au fidèle de prendre l'eucharistie avant toute autre nourriture. C'était l'eucharistie que le fidèle avait emportée dans sa maison. Aussi lui prescrit-on de la mettre en sûreté dans un endroit où aucun animal, souris ou autre, ne puisse approcher

(et) ne quid cadeat et pereat de eo [pane]. Corpus enim est Christi edendum credentibus et non contemnendum. [Calicem] in nomine Dei benedicens accepisti quasi antitypum sanguinis Christi. Quapropter noli effundere, ut non spiritus alienus velut de contemne illud delingat : reus eris sanguinis, tanquam qui spernit præputium quod comparatus est. *Ibid.*, p. 117, 118.

2^e Analyse du texte. — Si l'anaphore d'Hippolyte ne peut être considérée comme l'anaphore apostolique, elle est, à coup sûr, un précieux témoin de la tradition. Voici les idées essentielles qui sont exprimées dans ce document. Nous les classons dans un cadre qui nous servira pour étudier l'anaphore de Sérapion, les prières des *Constitutions apostoliques* et quelques autres documents.

1. Le début de l'anaphore. — S'il n'est pas question dans l'anaphore de la messe des catéchumènes, ce n'est pas que l'existence en soit ignorée à Rome. Mais Hippolyte n'avait pas à s'en préoccuper, n'ayant d'autre but que de fournir à l'évêque un thème pour la prière eucharistique. On peut voir une allusion à la messe des catéchumènes dans le passage que nous avons cité sur les catéchumènes admis après leur baptême à la prière des fidèles.

La messe est par excellence la prière d'action de grâces : *Gratias agamus Domino, Gratias tibi referimus Deus*. Cette action de grâces est adressée à Dieu par les hommes. Dans la préface romaine aujourd'hui Dieu est appelé *Domine sance, Pater omnipotens, æterne Deus*. Ces titres sont bien dans la tradition. Une vieille forme de canon romain dont nous aurons à nous occuper (le missel de Stowe) nous dit : *Deus es unus et immortalis, Deus incorruptibilis et inmotabilis, Deus invisibilis et fidelis*, etc. Le titre *omnipotens, παντοκράτωρ*, revient d'ordinaire dans ces anaphores comme dans d'autres prières, comme dans les symboles en particulier : *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, creatorem cæli et terræ*. Ici nous n'avons aucune épithète ajoutée à *Deus*.

2. Prière du Christ. — Cette action de grâces nous l'offrons *per Jesum Christum*. Hippolyte développe ce thème avec complaisance; il nous décrit à ce propos toute la mission du Fils sur la terre; son anaphore tourne au symbole de foi, et c'est avec raison que l'on a attiré sur ce point notre attention, car c'est une des caractéristiques de son anaphore que cet exposé de doctrine : *Per dilectum puerum tuum, salvatorem, redemptorem, angelum voluntatis tuæ, verbum tuum inseparabilem, quem misisti de cælo*, etc.

Ce développement dogmatique si intéressant sera abandonné dans la suite, ou simplement résumé, ou présenté sous d'autres formes, qui *post resurrectionem suam omnibus discipulis suis manifestus apparuit*,

qui ascendens super omnes cælos, per quem majestatem tuam, etc.

3. Récit de l'institution. — Ce développement amène assez naturellement le récit de l'institution : *gratias tibi agens dixit*. Ce point est important aussi à noter. Le *Sanctus* auquel aboutissent nos préfaces eucharistiques et la plupart des préfaces, n'est pas mentionné à cette place. Ce trait a été justement relevé aussi comme un indice d'antiquité, dont on a cherché à trouver des traces dans les liturgies d'une date très postérieure. Les termes de l'institution : *accipiens panem, similiter et calicem*, sans les additions *in sanctas ac venerabiles manus, elevatis oculis, benedixit*, etc., sont aussi à retenir.

4. Anamnèse et oblation sacerdotale. — Ces deux actes sont résumés d'un mot. Ici, nous retrouvons ce caractère de simplicité et de grandeur, et aussi de concision, qui sont un des caractères de cette anaphore. Le canon romain, qui suit la même ligne, commentera et paraphraserà ce qui est dit ici en une courte proposition. La même disposition est bien plus sensible encore dans le VIII^e livre des *Constitutions apostoliques* qui garde les termes d'Hippolyte, mais les noie dans une paraphrase prolixe.

5. L'épiclese. — Même caractère dans l'épiclese dont l'allure est si particulière et qui ne fait qu'un avec la consécration.

Pour la communion le *quod dicit græcus antitypum*, une addition, sans doute du traducteur latin, se rencontre dans les anciens documents, comme nous le verrons dans la formule du *De sacramentis*, et dans l'anaphore de Sérapion, dans le sens de *sacramentum*. L'allusion au lait et au miel est aussi caractéristique et bien romaine. Les autres détails de la communion, dont quelques-uns ont été maintenus longtemps dans la messe romaine, comme nous le verrons aussi, sont d'accord avec les coutumes décrites par Tertullien.

6. Doxologie et finale. — La doxologie qui est la finale ordinaire du canon, est amenée sans effort ici par l'épiclese. Elle ne mérite pas moins que celle-ci d'être remarquée, parce qu'elle est unique en son genre et qu'elle est une confirmation de l'attribution de l'anaphore à Hippolyte qui dans ses ouvrages emploie des formules analogues. C'est une doxologie nettement trinitaire, et la personne du Fils y est même ramenée d'une façon que l'on a traitée à tort de maladroite, mais qui se justifie par le désir d'encadrer le nom du Fils entre le Père et le Saint-Esprit. La mention à deux reprises de la sainte Église : *in oblationem sanctæ Ecclesiæ, in sancta Ecclesia tua*, n'est pas moins remarquable, et rappelle la doxologie de saint Paul : *Ipsi gloria in Ecclesia et in Christo Jesu in omnes generationes sæculi sæculorum*. Eph., III, 21.

Cette anaphore est bien conforme à la théologie d'Hippolyte qui, dans ses luttes contre le sabellianisme ou patripassianisme et les trithéistes, s'efforce de maintenir la doctrine de Dieu, principe unique et créateur, du Verbe, *Logos* divin par qui le Père a créé et racheté le monde. Voir HIPPOLYTE. On comprendra mieux du reste la portée de cette anaphore en la comparant à celles des *Constitutions apostoliques* et du *Testamentum D. N. J. C.*

Après dom Hugh Connolly à qui revient le mérite d'avoir identifié la *Constitution égyptienne* ou *Statuts des apôtres* avec l' *Ἀποστολικὴ Διακονία* ou *traditio apostolica* de saint Hippolyte, *The so-called Egyptian Church Order and derived documents (Texts and studies, t. vii)*, Cambridge, 1916, et E. Schwartz qui dès 1910 arrivait, avec une démonstration beaucoup moins complète, à des conclusions analogues, *Ueber die pseudapostolischen Kirchenordnungen*, il faut citer les travaux de Funk, d'Achelis, de Hauler, de Horner, de Riebel qui ont travaillé à préparer ces résultats. On en trouvera la nomenclature complète dans A. J. Maclean, *The ancient Church Orders*, Cambridge, 1910, et dans

dom Wilmart, *Un règlement ecclésiastique du début du III^e siècle, La tradition apostolique de saint Hippolyte*, dans la *Revue du Clergé français*, 1918, t. xcvi, p. 81 sq. Voir aussi du même, *Le texte latin de la Paradosis de saint Hippolyte*, dans *Recherches de science religieuse*, 1919, t. ix, p. 62-79.

Les travaux de dom Cagin sur ce texte sont l'*Eucharistia, canon primitif de la messe ou formulaire premier de toutes les liturgies* (c'est le texte de l'anaphore que nous avons donné), in-4°, Paris, Rome, Tournai, 1912. Une sorte de résumé en a été donné sous ce titre : *L'anaphore apostolique et ses témoins*, in-12, Paris, 1919. L'*Eucharistia* ne contient que les deux premières parties du travail de dom Cagin ; des fragments de la troisième ont été donnés sous forme de *Mémoire* au congrès eucharistique de Lourdes, in-4°, Desclée, 1914, qui n'est pas dans le commerce.

M. Vigourel, converti à la théorie de dom Cagin et qui s'est donné pour mission d'en vulgariser les résultats, a publié plusieurs articles, notamment : *Le canon romain et la critique moderne*, Paris, 1925, et tout dernièrement un volume intitulé, *Liturgies et spiritualité. Origines apostoliques*, Paris, 1927. Après avoir fait des réserves expresses sur ce livre dont la thèse de fond ne saurait être admise, on pourra s'édifier à l'exposé des théories mystiques et même s'instruire, car les données théologiques de l'anaphore y sont étudiées.

II. L'ANAPHORE DE SÉRAPION. — Un autre texte qui ne le cède guère en valeur au précédent est celui de Sérapion, évêque de Thmuis. Il fut publié en 1899 dans les *Texte und Untersuchungen*, par G. Wobermin, sous ce titre : *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*, Neue Folge, t. II, fasc. 3, Leipzig, 1899. Cette édition passe d'ordinaire pour la première, mais en réalité le texte avait été édité, à l'insu de Wobermin, quelques années plus tôt, en 1894, dans *Trudy, the journal of the ecclesiastical Academy of Kiev*.

Il a été réédité par F. E. Brightman, dans le *Journal of theological Studies*, oct. 1899, et janv. 1900, avec l'érudition que l'on peut attendre de l'éditeur des *Eastern and western Liturgies*; dans les *Early Church Classics*, J. Wordsworth en a donné la traduction anglaise avec les notes et une introduction, *Bishop Serapion's Prayer Book, an Egyptian sacramentary dated probably about A. D. 350-356*, Londres, 1910; F. X. Funk l'a aussi édité avec une traduction latine dans *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905, t. II, p. 158-195; P. Batiffol, *L'eucharistie*, 5^e éd., 1913, a traduit en français une partie de l'anaphore; cf. aussi du même un article dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1899, p. 75 sq.

Comme on le voit par les titres qui précèdent, on connaît l'auteur qui fut le contemporain et l'ami de saint Antoine et de saint Athanase. Ce n'est pas le moindre mérite de ce document que l'on puisse ainsi le situer exactement quant à sa date et à son lieu d'origine. Le manuscrit d'où ce texte a été tiré est le n° 149 du monastère de Lavra au Mont-Athos. Il paraît du XI^e siècle et contient quelques autres ouvrages en grec dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Le texte liturgique se présente sous la forme de trente et une prières, chacune avec son titre, celui de la première et celui de la quinzième contiennent le nom de Sérapion, Ἐυχὴ προσφύρου σαράπιωνος ἐπισκόπου, et προσευχὴ σαράπιωνος ἐπισκόπου ὑμνήματα. εὐχὴ εἰς τὸ ἀλευμὲν τῶν βαπτιζομένων. L'histoire de cet évêque est assez connue; il a laissé plusieurs ouvrages qui sont venus jusqu'à nous; il lutta avec saint Athanase contre l'arianisme et son nom est au calendrier des saints au 21 mars. Voir les ouvrages de lui qui nous ont été conservés dans *P. G.*, t. XL, col. 899 sq.; le card. Pitra et Brinkmann ont publié quelques autres fragments de moindre importance.

1^o L'ordre des prières du livre de Sérapion. — La première question qui se pose à l'occasion de ces prières

est de rechercher l'idée qui a présidé à cette collection et l'ordre que l'on doit y établir. A première vue, d'après l'inspection du ms., les divers groupes de prières ne paraissent pas présenter beaucoup de suite. Ainsi les prières de l'avant-messe ou pro-anaphoriques sous les n° 19-30, devraient de toute évidence précéder l'anaphore, qui comprend les n° 1-6. Mais il ne faudrait pas pour cela crier au désordre, et attribuer l'arrangement actuel à une erreur ou à une fantaisie d'un copiste d'âge postérieur. Il est possible, il est probable même que l'ordre actuel soit celui qu'avait choisi Sérapion, et il se justifie assez aisément. Le voici avec les titres du manuscrit :

- I. Prière d'anaphore de l'évêque Sérapion;
- II. Fraction et prière de fraction;
- III. Imposition des mains sur le peuple après la communion des clercs;
- IV. Prière après la communion du peuple;
- V. Prière pour ceux qui offrent les huiles et les eaux;
- VI. Imposition des mains après la bénédiction de l'eau et de l'huile;
- VII. Bénédiction des eaux;
- VIII. Prière pour les candidats au baptême;
- IX. Prière après la renonciation (à Satan);
- X. Prière après la réception (du baptême);
- XI. Prière après le baptême;
- XII. Imposition des mains pour l'ordination des diacres;
- XIII. Imposition des mains pour l'ordination des prêtres;
- XIV. Imposition des mains pour la consécration de l'évêque;
- XV. Prière de Sérapion évêque de Thmuis pour l'onction de l'huile aux baptisés;
- XVI. Prière pour le chrême dont sont oints les baptisés;
- XVII. Prière pour l'huile des malades ou pour le pain et l'eau;
- XVIII. Prière pour l'enterrement d'un défunt;
- XIX. Première prière du dimanche;
- XX. Prière après l'homélie;
- XXI. Prière pour les catéchumènes;
- XXII. Prière pour les malades;
- XXIII. Prière pour l'abondance des fruits;
- XXIV. Prière pour l'Eglise;
- XXV. Prière pour l'évêque et pour l'Eglise;
- XXVI. Prière à dire à genoux;
- XXVII. Prière pour le peuple;
- XXVIII. Imposition des mains aux catéchumènes;
- XXIX. Imposition des mains aux laïques;
- XXX. Imposition des mains aux malades.

D'après ces titres, on voit que ce livre contient, avec les prières de la messe, quelques autres prières et bénédictions à l'usage de l'évêque. Le titre d'*euchologe* de Sérapion, qui lui a été donné, répond assez bien à ce contenu.

Toutes ces prières peuvent se grouper sous six chefs principaux.

1. Anaphore eucharistique avec la bénédiction de l'huile et de l'eau, n. I, II, III, IV, V, VI.
2. Prières pour le baptême, n. VII, VIII, IX, X, XI.
3. Prières d'ordination, n. XII, XIII, XIV.
4. Bénédiction de l'huile pour le baptême, du chrême pour la confirmation, de l'huile pour les malades, du pain et de l'eau, n. XV, XVI, XVII.
5. Prière pour les morts, n. XVIII.
6. Prières avant l'anaphore, n. XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX.

Cette dernière partie doit si évidemment se placer avant le groupe I-VI, qu'elle se termine par cette rubrique : Ἦσται αὐταὶ εὐχαὶ ἐπιτελούμεναι πρὸ τῆς εὐχῆς τοῦ προσφύρου.

Une première remarque c'est que toutes ces prières, quelle que soit leur vraie place, sont du même auteur. Je crois que sur ce point tout le monde est d'accord. Wordsworth qui était un excellent helléniste, a fait dans le petit ouvrage que nous avons cité, quelques remarques sur l'emploi de certains termes, μονογενής, φιλάνθρωπος, ζωή, ζών (en un sens particulier),

ἐνέργεια, ἐπιδημία, etc., qui s'opposeraient à toute hypothèse contraire.

Une seconde remarque c'est que l'ouvrage est à l'usage de l'évêque seul; il ne contient, avec une seule exception, que les prières qu'il doit réciter durant le service, si bien même que par deux fois, ce qui est rare pour les prières liturgiques surtout à cette époque, il emploie la première personne du singulier *ἐκτείνω τὴν χεῖρα* (n. III), et *παράκλησέ σε* (n. XIX). Il pouvait donc réunir ces prières selon l'ordre qui lui convenait. Mais cet ordre n'est du reste pas fantaisiste. L'anaphore étant la partie la plus importante de la liturgie prend naturellement la première place (n. I-VI); puis viennent les prières pour le baptême, pour l'ordination, pour diverses bénédictions et pour les morts (n. VII-XVIII). Les prières d'avant-messe sont reléguées à la fin, comme moins importantes. Du reste elles offrent d'assez grandes variations dans les recueils que nous connaissons. Rien n'empêche de supposer non plus que les bénédictions (n. XXVIII-XXX) forment une collection séparée où l'évêque pouvait puiser *ad libitum*. Mais en somme le recueil suit un ordre logique.

2^e Analyse. — 1. Avant-messe. — C'est pour la première fois que dans un document liturgique nous trouvons des prières d'avant-messe (n. XIX-XXVII).

Cet office consiste ici en une première prière au Père du Fils unique, Maître de l'univers, qui a tout créé, et à qui l'évêque demande son secours et sa grâce pour les fidèles; qu'il envoie son Esprit-Saint dans nos intelligences pour comprendre les Écritures, « par ton Fils unique Jésus-Christ, dans l'Esprit-Saint, par qui est à toi gloire et puissance maintenant et dans les siècles des siècles. Amen. »

La seconde prière, prière après l'homélie (n. XX), qui a dû suivre les lectures non mentionnées ici, est adressée : au Dieu sauveur, Dieu de l'univers, Maître du monde, Père du Fils monogène, que tu as envoyé pour sauver les hommes... pour qu'il ouvre les cœurs (probablement des catéchumènes) et crée un peuple fidèle par le Christ « ton Fils unique dans le Saint-Esprit par qui est à toi, etc. » La prière suivante est aussi, et nommément, sur les catéchumènes pour que Dieu les prépare au baptême et les en rende dignes. Elle se termine par la même doxologie. La prière du n. XXVIII, bénédiction des catéchumènes, devait suivre celle-ci, puisque les catéchumènes quittaient l'église à ce moment. C'est aussi la fin de l'avant-messe. Les prières qui suivent (n. XXII, XXIII, XXIV, XXV) peuvent être considérées comme la prière des fidèles qui précéderait l'offertoire.

2. Messe des fidèles. — a) Prière des fidèles. — Elle se compose d'une prière pour les malades (n. XXII) qui devait être suivie de la bénédiction des malades (n. XXX); d'une prière pour la bénédiction des fruits (n. XXIII); d'une prière sur l'Église (n. XXIV); d'une prière pour l'évêque, les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les lecteurs, les interprètes, les solitaires, les vierges, les chrétiens mariés, les enfants. Il est possible que cette dernière fût dite par un des prêtres, car tous alors concélébraient avec l'évêque. Puis une prière dite à genoux (n. XXVI) et enfin une prière sur le peuple, vraie prière litanique qui, selon Wordsworth et Brightman, est la prière des diptyques, prière pour les fidèles, pour tout le peuple, pour les souverains, pour les hommes libres et les esclaves, les vieillards et les enfants, pour les voyageurs, les affligés, les malades. Chacune des prières est terminée par la doxologie. Le baiser de paix n'est pas mentionné ici, pas plus que l'offertoire qui certainement devait suivre ces prières.

b) L'anaphore. — L'anaphore qui suit l'offertoire comprend les prières I à VI inclusivement. Elle rentre

tout naturellement dans le cadre que nous avons donné pour celle d'Hippolyte.

a. Le préluce. — L'anaphore débute comme toutes les préfaces par le *Vere dignum et justum est*. Le Père est ἀγέννητος, le Dieu incréé, ineffable, incompréhensible, Père du Fils monogène... Ce Dieu Père invisible est la source de toute lumière, de toute vie, de toute grâce, de toute vérité... à lui est due toute louange, etc.

b. C'est lui qui nous a envoyé son Fils unique, le Logos par qui nous connaissons le Père, par lui et le Saint-Esprit nous louons le Père.

Mais déjà dans l'anaphore de Sérapion, à la différence de celle d'Hippolyte, la préface au lieu d'aboutir directement au récit de l'institution, revient à la louange du Père, entouré de myriades d'anges, d'archanges, de trônes, de dominations, de principautés, de pouvoirs; auprès de lui se tiennent les deux séraphins avec leurs six ailes; à eux tous nous nous unissons pour dire : *Sanctus*.

c. Institution. — Mais l'idée du sacrifice revient aussitôt et va amener le récit de l'institution :

Imple etiam hoc sacrificium virtute tua et communicatione tua. Tibi enim obtulimus hoc sacrificium vivum, oblationem incruentam. Tibi obtulimus hunc panem, similitudinem corporis Unigeniti. Hic panis sancti corporis est similitudo, quoniam Dominus Jesus Christus, in qua nocte tradebatur, accepit panem ac fregit deditque discipulis suis dicens : accipite et manducate, hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum.

Propterea et nos similitudinem mortis celebrantes panem obtulimus, et deprecamur : per hoc sacrificium reconciliare nobis omnibus et propitiare, Deus veritatis ; et sicut hic panis dispersus erat supra montes et collectus factus est in unum, ita et Ecclesiam tuam sanctam collige ex omni gente et omni terra et omni urbe et vico et domo, et redde unam vivam catholicam Ecclesiam.

Obtulimus etiam calicem, similitudinem sanguinis, quoniam Dominus Jesus Christus accepit calicem, postquam cenavit, et dixit discipulis suis : accipite, bibite, hoc est novum testamentum, quod est sanguis meus, qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum.

Le récit de l'institution suit, comme les anaphores orientales, le texte de saint Paul, *in qua nocte*, au lieu du *qui pridie* du canon romain et des autres canons latins, sans en excepter, on peut le dire, la liturgie mozarabe. Les mots *similitudo corporis* et *similitudo sanguinis*, τὸ ὁμοίωμα, ont ici un sens spécial qui a été souvent expliqué, et sur lequel nous reviendrons à l'occasion de l'anaphore du *De sacramentis*. Dès maintenant rappelons, l'ὁμοίωμα τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας qui ne signifie certes pas dans la pensée de saint Paul, Rom., vii, 3, que le corps du Christ n'était qu'une apparence, mais que, corps réel, il n'avait qu'une ressemblance avec la chair du péché qui est celle des autres hommes avant la régénération. La comparaison du pain dispersé sur la montagne déjà employée dans la *Didaché*, est très caractéristique.

d. et e. Anamnèse et épiclese :

Propterea obtulimus etiam nos calicem, similitudinem sanguinis exhibentes. Adveniat, Deus veritatis, sanctum tuum verbum super hunc panem, ut panis fiat corpus verbi, et super hunc calicem, ut calix fiat sanguis veritatis. Et fac, ut omnes communicantes remedium vite accipiant ad curandum omnem morbum et ad confortandum omnem profectum ac virtutem, non in condemnationem, Deus veritatis, neque in contumeliam et opprobrium. Te enim increatum invocavimus per unigenitum in Sancto Spiritu : misericordiam consequatur hic populus, profectu dignus fit, mittantur angeli adesse populo in destructionem mali et in confirmationem Ecclesie.

Ici prend place un élément qui n'est pas mentionné dans l'anaphore d'Hippolyte, la lecture des diptyques des morts avec une prière, et une prière pour les

vivants, spécialement pour ceux qui ont offert :

Deprecamur etiam pro omnibus defunctis, quorum est et commemoratio.

Post enuntiationem nominum : Sanctifica has animas ; tu enim omnes cognoscis ; sanctifica omnes in Domino defunctas et connumera omnibus tuis sanctis virtutibus, et da eis locum et mansionem in regno tuo.

Suscipe etiam gratiarum actionem populi et benedic eos, qui obtulerunt oblationes et gratiarum actiones, et largire sanitatem et integritatem, et lætitiâ et omnem profectum animæ et corporis cuncto huic populo.

f. Doxologie finale de l'anaphore :

Per unigenitum tuum Jesum Christum in Sancto Spiritu sicut erat et est et erit in generationes generationum, et in omnia sæcula sæculorum. Amen.

L'anaphore d'Hippolyte se terminait à la doxologie. Celle de Sérapion est suivie d'une prière de fraction et d'autres prières qui se rapportent à la communion (n. II, III, IV). La première mentionne la communion sous les deux espèces ; la bénédiction du peuple se fait par l'imposition des mains ; chacune de ces prières se termine par une doxologie. La dernière mérite d'être citée :

Benedic nos, benedic hunc populum, fac nos partem habere cum corpore et sanguine per unigenitum tuum Filium, per quem tibi gloria et imperium in Sancto Spiritu et nunc et semper et in omnia sæcula sæculorum. Amen.

Une observation doit être faite en terminant, qui nous intéresse davantage, sur le caractère et la forme de cette liturgie de la messe qui la ferait classer parmi les liturgies d'origine égyptienne, même si l'auteur ne nous en était pas connu. On a relevé les analogies avec la liturgie des jacobites coptes avec celle de saint Marc, et même avec le *De virginitate* attribué à tort ou à raison à saint Athanase. Ces analogies ont été relevées par les auteurs que nous avons cités, notamment par Funk.

III. LES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES. — Tout ce qui concerne les *Constitutions apostoliques*, leur origine, leur patrie, la date des interpolations, les éditions, et leurs relations avec les documents analogues, a été traité à l'art. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, t. III, col. 1520-1537. Nous n'avons pas à y revenir.

Nous nous contenterons de dire qu'au point de vue liturgique, qui seul nous occupe ici, ce document a joui parmi les liturgistes, même au XIX^e siècle, d'un grand crédit, plusieurs, comme Bickell ou Probst, par exemple, voulant y trouver les éléments de la liturgie primitive. La découverte de la *Didachè*, de l'anaphore d'Hippolyte et de celle de Sérapion, a rejeté au second plan l'importance liturgique des *Constitutions apostoliques*. Mais quand on aura admis que, sous leur forme actuelle, elles ne remontent pas au delà du commencement du V^e siècle ou de la fin du IV^e, et même que leur interpolateur avait des tendances hérétiques, elles ne méritent pas moins de retenir l'attention des archéologues, des théologiens et des liturgistes. Il est incontestable qu'elles ont joui pendant des siècles d'une grande faveur, et qu'elles sont la source principale de la plupart des liturgies grecques et orientales.

Après tous les travaux qui leur ont été déjà consacrés, il restait à leur appliquer un traitement analogue à celui que dom Cagin a fait subir à l'anaphore d'Hippolyte, et à établir, d'une part, quels sont les éléments anciens qu'elles ont conservés, et de l'autre quelle est la nature des emprunts que leur ont faits les anciennes liturgies.

En tout cas leur témoignage pour l'histoire et la conception de la messe, vers le milieu ou la fin du IV^e siècle, est de premier ordre.

Les *Constitutions apostoliques*, comme le *Sacramentaire* de Sérapion, contiennent les prières de

l'avant-messe. Elles y reviennent à deux reprises, au I. II, c. LVII, et au I. VIII, c. V-XI.

C'est l'évêque qui annonce la réunion, comme étant le pilote du vaisseau Église ; il prescrit aux diacres qui en sont l'équipage, de placer les fidèles à leur place, et de faire observer en tout la discipline. La description de l'église est donnée ici ; il faut qu'elle soit tournée vers l'Orient, la chaire de l'évêque au milieu, autour de lui les prêtres et les diacres ; les femmes sont séparées des hommes. Le lecteur, au milieu, sur un lieu élevé, lira les livres de Moïse, de Josué, des Juges, des Rois, des Paralipomènes et ceux sur le retour de l'exil, puis les livres de Job et de Salomon, et les seize prophètes. Après deux lectures, un autre lecteur chante les psaumes dont le peuple reprend le refrain. Puis on lit les Actes des apôtres, les épîtres de Paul, inspirées du Saint-Esprit. Après cette lecture, le diacre ou le prêtre lit l'évangile selon Matthieu, Marc, Luc ou Jean. Pendant cette lecture tous se tiennent debout et en silence. Puis les prêtres font une exhortation au peuple, l'un après l'autre, et enfin l'évêque, pilote du navire, prend le dernier la parole. L'auteur semble tenir à cette comparaison de l'église et du navire ; l'ordre, comme sur un navire, doit être maintenu dans l'église par les portiers du côté des hommes, et par les diaconesses du côté des femmes. Mais l'église est aussi un bercaïl et chacun doit y être à sa place.

Après la prédication, tous se lèvent ; on fait sortir les catéchumènes et les pénitents ; les fidèles se tournent vers l'Orient pour prier Dieu *qui ascendit ad Orientem*, où était situé aussi le paradis terrestre. Un des diacres exhorte alors les fidèles à la paix, *ne quis contra aliquem*. Puis hommes et femmes, séparément, se donnent le baiser de paix. Ensuite a lieu la prière litanique : *Post hoc precetur diaconus pro universa Ecclesia, pro toto mundo, et ejus partibus, et frugibus terræ, pro sacerdotibus et principibus, pro pontifice ac rege, pro pace universali*. Puis l'évêque bénit le peuple en ces termes : *Salvum fac populum tuum, Domine, et benedic hereditati tuæ quam acquisivisti pretioso sanguine Christi tui et appellasti regale sacerdotium, ac gentem sanctam*. Après quoi on procède au sacrifice ou à la messe proprement dite.

La description du I. VIII, c. v, comprend les mêmes éléments, lecture de la Loi et des prophètes, épîtres et actes des apôtres, de l'évangile, homélie. On renvoie alors les infidèles et ceux qui ne devaient pas assister à la messe, P. G., t. I, col. 1076.

Les prières litaniques sont données ici avec plus de détail : Le diacre annonce la prière et tous les fidèles disent *Kyrie eleison*. Le diacre reprend : *pro catechumenis... aperiat [Deus] aures cordis eorum, confirmet eos in pietate... mundet ipsos... inhabilet in eis...* Le peuple répond : *Kyrie eleison*. Les catéchumènes courent la tête, et l'évêque les bénit en ces termes : *Deus omnipotens, ingenuit et inaccessus, solus Deus verus, Deus et Pater Christi tui unigeniti Filii tui, Deus Paracleti, ac omnium Dominus... respice super servos tuos... per Christum... per quem tibi gloria, et adoratio in Sancto Spiritu, in sæcula. Amen.*

On prie ensuite pour les énergumènes. L'évêque prononce un exorcisme, prière adressée au Christ : *qui fortem ligasti... qui tangis montes et fumant... unigente Deus, Magni Patris Fili... quia tibi gloria, honor ac veneratio et per te Patri tuo, in Sancto Spiritu, in sæcula, Amen* ; puis pour les compételes, pour les pénitents, prière avec le *Kyrie eleison*, et l'imposition des mains sur les pénitents par l'évêque qui dit une autre prière : *Omnipotens Deus æterne, Domine universorum, creator et rector cunctorum. Ibid., col. 1084.*

Telle est la description de l'avant-messe dont les éléments se sont conservés, avec plus ou moins de

fidélité, dans la plupart des liturgies. Certains rites, comme ceux du vendredi saint et du samedi saint dans l'Église romaine, lectures, traits, collectes, évangile, oraisons litaniques, nous la donnent même sous sa plus ancienne forme.

Messe des fidèles. — Les pénitents renvoyés, il ne reste plus que les fidèles à qui le diacre s'adresse en ces termes :

Qui fideles sumus, flectamus genu. *Procedimus Deum per Christum ejus.*

Pro pace et tranquillitate mundi atque sanctorum Ecclesiarum oremus, ut Deus universitatis perpetuum et stabilem suam pacem nobis tribuat ; ut nos conservet perseverantes in plenitudine pia ac religiosa virtutis.

Pro sancta catholica et apostolica Ecclesia, a finibus usque ad fines extensa, oremus...

Et pro sancta hac parocia oremus...

Pro universo sub calis existente episcopatu...

Et pro episcopo nostro...

Etiā pro presbyteris nostris oremus...

Pro universo Christi diaconio...

Pro lectoribus, cantoribus, virginibus, viduis et pupillis oremus... pro iis qui in matrimonio... pro eunuchis in sanctitate ambulātibz, pro iis qui continentem et religiosam agunt vitam, pro iis qui in sancta Ecclesia oblationes faciunt, ac elemosinas pauperibus dant, pro iis qui Domino Deo nostro hostias et primitias offerunt, et la litanie continue pour les malades, pour ceux qui naviguent ou qui voyagent, pour ceux qui sont condamnés aux mines, à l'exil, à la prison, aux fers, pour la foi, pour les esclaves, pour nos ennemis, pour nos persécuteurs, pour ceux du dehors, enfin pour nous-mêmes :

Salva et erige nos Deus, misericordia tua. Surgamus. Orantes intente, nos ipsos atque mutuo, viventi Deo, per Christum ejus commendemus.

L'évêque dit alors sur les fidèles une très belle prière, c. xi, Ἐπικλησις τῶν πιστῶν, qui se termine comme à l'ordinaire, par une doxologie, col. 1089, et ensuite les fidèles se donnent le baiser de paix, puis a lieu l'oblation ou offertoire.

C'est alors que commence l'anaphore, où nous retrouvons toujours les mêmes éléments que dans la *Traditio apostolica*, mais sensiblement plus développés et plus compliqués.

Le préluce. — L'évêque se signe sur le front avec ces mots :

Gratia omnipotentis Dei, et charitas D. N. J. C. et communicatio Spiritus Sancti, sit cum omnibus vobis. — R. Et cum spiritu tuo. — Sursum mentem. — R. Habemus ad Dominum — Gratias agamus, etc.

Le Père est ainsi qualifié :

Te verum Deum ante creaturas existentem, ex quo omnis paternitas... solum ingenuum, principii expertem, roge ac domino carentem, nullo indigentem, omnis boni largitorem, omni causa et origine superiorem... a quo cuncta processerunt...

Le Fils intervient alors.

Qui omnia e nihilo protulisti per unigenitum Filium tuum : ipsum vero ante omnia sæcula genuisti voluntate, et potentia, et bonitate, absque intermedio, Filium unigenitum, Verbum Deum, sapientiam viventem, primogenitum omnis creaturæ, angelum magni consilii tui, pontificem tuum, regem autem et dominum omnis naturæ, quæ intelligi ac sentiri potest, quique ante omnia et per quem omnia. Tu namque, Deus æterne, cuncta per ipsum quem condidisti, et per ipsum cuncta dignaris convenienti providentia... Deus et Pater unigeniti Filii tui, qui per eum ante omnia fecisti cherubinos et seraphinos, sæcula et exercitus, virtutes et potestates... per eum fabricasti hunc qui apparet mundum, cunctaque quæ in eo sunt. Nam tu es qui cælum ut cameram statuisti...

Le pontife détaille ici l'œuvre de la création ; c'est Dieu qui a fait la lumière, établi la distinction du jour et de la nuit, créé l'eau pour éteindre la soif, l'air pour respirer, le feu pour réchauffer, les animaux,

les poissons, les oiseaux, donné les fruits et les végétaux. Tous les bienfaits de la Providence sont ainsi passés en revue avec un détail et une prolixité qui finit par fatiguer. Puis vient l'histoire de l'homme que Dieu a placé dans le Paradis terrestre, mais il s'est laissé tromper par le serpent, et en a été chassé. Suit l'histoire du déluge, celle d'Abraham et des patriarches, la délivrance de la tyrannie des Égyptiens par Moïse, l'établissement dans la terre promise. L'anaphore aboutit, après bien des longueurs, au *Sanctus* dit par tout le peuple.

Le *Sanctus* nous ramène au Fils ; le Pontife reprend en effet :

Sanctus enim vere es, sanctus quoque unigenitus tuus Filius, Dominus noster et Deus, Jesus Christus... Legislator sub legibus ; pontifex, hostia ; pastor, ovis ; et te suum Deum ac Patrem placavit... factus ex virgine, factus in carne, Deus Verbum, dilectus Filius, primogenitus omnis creaturæ... factus est in utero virginis... incarnatus est, qui carnis expers, qui sine tempore genitus, in tempore natus est... voluntatem tuam implevit, opus quod ei dedisti, consummavit... traditus est Pilato prædici, judicatus est, iudex ; condemnatus est, salvator ; cruci affixus est, qui pati non potest ; mortuus est natura immortalis ; sepultus est, vitæ affector ; ut illos propter quos advenerat, a passione solveret, et a morte eriperet, ut diaboli vincula rumperet... resurrexit e mortuis tertia die : quadraginta diebus commoratus cum discipulis, assumptus est in cælum ; et ad dexteram assidet tibi, Deo ac Patri suo.

Memores igitur eorum quæ propter nos pertulit, gratias agimus tibi, Deus omnipotens, non quantum debemus, at quantum possumus ; et constitutionem ejus implemus.

Le récit de l'institution est donné avec des détails et des termes qu'il faut retenir, car de lui se sont inspirées la plupart des liturgies orientales, et c'est une de leurs caractéristiques les plus importantes qui les distingue des liturgies latines. La liturgie mozarabe, par une singularité bien curieuse, fait seule exception.

In qua enim nocte tradebatur, pane sanctis ac immaculatis manibus suis accepto, et elevatis oculis ad te Deum suum ac Patrem, fregit, et dedit discipulis, dicens : Hoc est mysterium Novi Testamenti, accipite ex eo, manducate : hoc est corpus meum, quod pro multis frangitur, in remissionem peccatorum ; similiter calicem miscuit ex vino et aqua, sanctificavit, ac dedit iisdem, dicens : Bibite ex eo omnes : hic est sanguis meus, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et bibetis hunc calicem, mortem meam annuntiabitis, donec veniam.

L'anamnèse, qui ne fait qu'un ici avec l'épiclese, est aussi conçue en termes intéressants, que l'on rapprochera de ceux d'Hippolyte :

Itaque memores passionis ejus, et mortis, et a mortuis resurrectionis, atque in cælum reditus ; necnon secundi adventus, quem idem facturus est, in quo cum gloria et potestate veniet judicare vivos et mortuos, et reddere singulis juxta opera eorum ; tibi regi ac Deo panem hunc et calicem hunc offerimus, secundum constitutionem ejus, gratias tibi per eum agentes, quia nos dignos habuisti, qui staremus coram te, ac sacerdotio fungemur tibi ; et poscimus te, ut super hæc dona in conspectu tuo proposita placata respicias, tu qui nullius indiges Deus, et beneplacitas in eis ad honorem Christi tui, atque supra hoc sacrificium mittas Sanctum tuum Spiritum, testem passionum Domini Jesu, ut exhibeat panem hunc corpus Christi tui, et calicem hunc sanguinem Christi tui, quo participes illius ad pietatem confirmetur, remissionem peccatorum consequantur, diabolo ejusque errore liberentur, Spiritu Sancto repleantur, digni Christo tuo fiant, vitam sempiternam impetrent, te illis reconciliato, Domine omnipotens.

Le thème d'Hippolyte a été ici commenté et développé. L'auteur dans l'anamnèse insiste en particulier sur le second avènement ; c'est à l'épiclese qu'est attribuée la vertu de la consécration.

Un nouvel élément est ici introduit qui, au temps

d'Hippolyte, n'avait pas encore pris place, dans le corps de l'anaphore, mais qui probablement la précédait. Les liturgies grecques et orientales suivront d'ordinaire cet exemple et inséreront ici des prières litaniques. On remarquera qu'elles font double emploi avec celles de l'oraison des fidèles qui précède. C'est du reste souvent le cas de ce document qui, comparé à l'anaphore d'Hippolyte, se présente comme la paraphrase et le développement d'une composition beaucoup plus brève et plus simple.

La position de Probst et autres liturgistes qui ont considéré cette liturgie clémentine des *Const. apost.* comme la liturgie primitive et la source de toutes les autres, est plus difficile encore à maintenir aujourd'hui après les études qui fixent au commencement du III^e siècle la composition de la *Tradition apostolique*.

La prière litanique est très complète et conçue en termes élevés, mais nous n'en pouvons donner ici qu'un résumé :

Adhuc oramus te, Domine, pro sancta Ecclesia tua, quæ a finibus ac fines extenditur, quam acquisisti pretioso sanguine Christi tui; ut eam inconcussam ac minime fluctuantem conserves usque in sæculi consummationem. *Ibid.*, col. 1106.

On prie ensuite pour l'épiscopat, pour les prêtres, les diacres, tout le clergé, pour le roi et ceux en charge, pour l'armée, pour les saints, les patriarches, les prophètes, les justes, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les évêques, prêtres, diacres, sous-diacres, lecteurs, chantes, vierges, veuves, laïques, pour les fidèles qui assistent au sacrifice (*regale sacerdotium, gens sancta*), pour les continents, les gens mariés, les enfants, les malades, les exilés, les proscrits, les voyageurs, pour nos ennemis, pour les catéchumènes, les pénitents, pour la sérénité de l'air, la fertilité de la terre, pour les absents.

La litanie se termine comme toutes les prières par une doxologie :

Quoniam tibi omnis gloria, veneratio, gratiarum actio, honor, adoratio, Patri et Filio et Spiritui Sancto, nunc et semper et in infinita ac sempiterna sæcula sæculorum. *R.* Amen. — L'évêque : Pax Dei sit cum omnibus vobis. Col. 1107.

On pourrait croire que cette doxologie est la conclusion de l'anaphore et de toute cette partie du service, et peut-être en était-il ainsi à l'origine. Toutefois la litanie, qui a été dite par l'évêque, est suivie d'une autre litanie qui donne la même énumération que la précédente (prière pour l'Église, pour les évêques, le clergé, etc.), mais celle-ci est dite par le diacre, et l'évêque la termine par cette prière :

Deus qui magnus et magni nominis es... Deus et Pater sancti Filii tui Jesu salvatoris nostri, respice super nos ac super gregem tuum hunc, quem per eum delegisti ad nominis tui gloriam; et sanctifica corpus nostrum et animam nostram, concede ut effecti puri, etc., per Christum tuum; cum quo tibi gloria, honor, laus, glorificatio, gratiarum actio, et Sancto Spiritui, in sæcula. Amen.

La partie qui suit peut être étudiée à part. C'est un service pour la communion qui est très complet, et dont tous les détails sont minutieusement réglés. La plupart des liturgies orientales s'en inspirent aussi, et y ont même ajouté de nouvelles prières. Nous devons donc le résumer aussi.

Le service débute par des avertissements, des invocations et des doxologies :

Un *conusiliat* : attendamus. Ac episcopus ita ad populum proloquitur : Sancta sanctis. Populusque respondet : Unus sanctus, unus Dominus, unus Jesus Christus, in gloriam Dei Patris, benedictus in sæcula. Amen. Gloria in altissimis Deo, et in terra pax, in hominibus bona voluntas. Hosanna filio David : benedictus qui venit in nomine Domini. Deus Dominus, et apparuit nobis : Hosanna in altissimis.

L'évêque communie, et à leur tour, les prêtres, les diacres, sous-diacres, lecteurs, chantes et ascètes, diaconesses, vierges, veuves, les enfants et tout le peuple. L'évêque en distribuant la communion dit : *Corpus Christi*, et celui qui la reçoit répond : *Amen*. Le diacre tient le calice et en le présentant dit : *Sanguis Christi, calix vitæ*, et celui qui boit répond aussi : *Amen*. Pendant la communion on chante le ps. xxxiii. A la fin de ce chant, le diacre dit une courte prière de communion :

Percepto pretioso corpore et pretioso sanguine Christi, agamus gratias ei, qui dignos effecit nos ut participes essemus sanctorum ejus mysteriorum; rogemusque id nobis non in judicium ac damnationem fieri, sed in salutem, etc. Col. 1110.

L'évêque à son tour dit une prière de communion qui a une allure de litanie :

Sacerdotes conserva; reges tuere; magistratus in justitia; aerem in temperie; fruges in ubertate; mundum in omnipotentis providentia; gentes seda, errantes converte, etc.

Elle se termine par la doxologie trinitaire :

Nosque omnes congrega in regnum cælorum, in Christo Jesu D. N., etc.

Et par la bénédiction donnée par l'évêque :

Deus omnipotens, verax et incomparabilis, qui ubique existis, ac omnibus præsens es, et in nullo instar eorum quæ insunt contineris : qui locis non circumscriberis, temporibus non vetustescis, sæculis non terminaris, verbis non seduceris; qui ortui non es subjectus, et custodia non indiges, et supra extraque iteritum es, ac conversionem recipere nequis, atque natura es immutabilis, qui lucem habitas inaccessam, et natura invisibilis es... Deus Israelis, vere videntis, in Christum credentis populi tui... benedicis qui tibi inclinant cervices suas, atque da eis... quoniam tibi gloria, laus, majestas, cultus, adoratio; et Filio tuo Jesu, Christo tuo, nostro Domino, Deo ac regi : et Sancto Spiritui; nunc et semper, et in sæcula sæculorum. Amen.

Le diacre dit : *Ite in pace*, et le service est terminé. Col. 1114.

L'influence de ce VIII^e livre sur les liturgies grecques et orientales a été telle qu'il nous a paru nécessaire d'en donner les principales parties. La plupart en procèdent et n'ont guère fait, tantôt que les abrégés, tantôt que les développer. Leur inspiration, moins sensible sur les liturgies latines, s'y découvre cependant sans peine, soit qu'elle ait été directe, soit qu'elle les ait influencées par l'intermédiaire d'une autre liturgie, la liturgie byzantine, par exemple.

Quoique cette liturgie représente, pense-t-on généralement, plus spécialement la liturgie des Églises d'Antioche et de Jérusalem, il est difficile de dire exactement dans quelle mesure et à quelle époque elle a été suivie. Mais il n'est pas douteux qu'elle ne soit dans ses traits essentiels un témoin de la liturgie du IV^e siècle, et c'est ce qui en fait le grand intérêt théologique.

On sait que l'éditeur est probablement le même qui a interpolé les épîtres authentiques de saint Ignace, et qu'il est, sinon arien, du moins subordinationniste. On pourrait relever dans la liturgie du VIII^e livre quelques-unes de ces tendances. Pourtant il faut avouer qu'en général il s'est tenu dans la ligne traditionnelle, et que même les quelques expressions que l'on a relevées ont été expliquées par certains liturgistes dans un sens orthodoxe.

IV. LE TESTAMENT DE NOTRE-SEIGNEUR. — C'est en 1899 que Mgr Ignatius Ephraem II Rahmani publia à Mayence le *Testamentum domini nostri Jesu Christi*, texte syriaque, traduction latine, des prologomènes et sept dissertations sur le texte. L'auteur ne craignait pas d'en faire remonter la date au temps

de saint Irénée, le commencement ou le milieu du ^{II}e siècle. Mais les critiques n'ont pas souscrit à ce jugement. Malgré les archaïsmes que contient ce document, on ne peut le situer avant le milieu du ^{IV}e siècle (Zahn, dom Morin), et même quelques critiques le placent plus bas, au ^Ve siècle (Wordsworth, Hamack, Batiffol, Funk). Nous citerons plus loin les principaux travaux sur ce document. Pour le moment nous nous contenterons de dire que les relations entre le *Testament* et les *Constitutions apostoliques* sont nombreuses, et qu'il n'est pas possible de faire remonter sa rédaction dernière à une époque de beaucoup antérieure à ce dernier document.

Quelle que soit la date qu'on lui assigne le *Testament* n'en reste pas moins un document précieux pour la liturgie, notamment pour l'histoire de la messe, et il nous conserve des traditions anciennes.

Le l. I, c. XIX, nous donne une description détaillée de l'église (Rahmani, p. 23) qui peut nous aider à nous rendre compte des divers rites de la messe au ^{IV}-^Ve siècle. L'auteur nous décrit, comme celui des *Constitutions apostoliques* l'avant-messe. A cette époque les deux rites sont étroitement liés et semblent n'en plus faire qu'un. Elle a lieu après un office matinal, l'*oratio* ou *laudatio auroræ*. L. I, c. XXVI. Après quoi le lecteur lit les prophéties et les autres leçons. Au prêtre ou au diacre est réservée la lecture de l'évangile. Suit l'homélie. Rahmani compare cette messe des catéchumènes avec les deux types qui nous sont donnés dans les *Const. apost.*, l. II, c. LVII et l. VIII, c. V-XI. Les deux descriptions ne diffèrent pas essentiellement. Cf. p. 170 sq.

Le diacre donne alors congé aux catéchumènes et à tous ceux qui ne doivent pas assister au sacrifice. P. 83. La prière litanique dite par le diacre suit la même ligne que celle des *Const. apost.*, qui a été conservée avec des changements plus ou moins importants dans les liturgies orientales, et même dans quelques liturgies latines. *Pro pace... pro fide... pro concordia*, etc. L'énumération est très complète; on prie pour les apôtres, les prophètes, les confesseurs, l'évêque et tous les ordres, les catéchumènes, les princes, les voyageurs, les défunts, etc. Après cette proclamation le diacre dit la prière : *Surgamus in Spiritu Sancto* p. 87, et l'évêque conclut par une prière qui est simplement indiquée par ces mots : *Episcopus deinceps perficiat. Populus dicat : Amen.* P. 89.

A un autre endroit, l. I, c. XXVIII, p. 59, l'auteur nous donne une instruction : *Mystagogia quæ profertur ad fideles ante oblationem*. Elle est récitée seulement pour Pâques, l'Épiphanie, la Pentecôte, le samedi et le dimanche. Dans ce texte l'évêque fait un exposé théologique, une sorte de commentaire très étendu du symbole de foi. Le Fils est homme et Dieu tout ensemble; il a vaincu la mort et le démon; il est descendu aux enfers; il est le roi du royaume éternel, il est la sagesse, la puissance, il est le Seigneur, il est le bras du Père. Lumière, salut, sauveur, docteur, libérateur, pasteur, porte, vie, remède, nourriture et breuvage, juge, il est tout cela. Avec Dieu avant les siècles, il s'est incarné pour sauver les hommes; sa croix est notre vie. Ces thèmes sont développés avec une piété touchante mais prolixe. C'est l'instruction mystagogique qui se termine par la doxologie et le peuple répond : *Amen*. P. 59-67.

La messe des fidèles est longuement décrite et avec tous les détails. L. I, c. XXIII, p. 35.

Pour l'offrande, l'évêque offre le samedi trois pains, symbole de la Trinité; quatre le dimanche, symbole des évangiles. Il offre avec les prêtres, les diacres, les veuves, les sous-diacres, les lecteurs et ceux qui ont des charismes. L'ordre suivi est minutieusement

décrit. Les prêtres concélébrent et imposent avec l'évêque la main sur les pains. Avant l'offrande a lieu le baiser de paix. Le diacre proclame longuement ceux qui ne doivent pas assister à la messe ou participer :

Si quis odium contra proximum habet, reconcilietur; si quis conscientia incredulitatis versatur, confiteatur; si quis pollutus, locum det; si quis prophetas despicit, semet seget; etc., etc.

Enfin le dialogue de la préface *Dominus vobiscum, Sursum corda, Sancta per sanctos* (dit l'évêque) et il entonne l'anaphore : *Gratias tibi agimus*.

C'est le même thème, quelquefois mot pour mot, que celui d'Hippolyte, mais longuement paraphrasé.

1° Dieu est le Père saint,

Animarum nostrarum corroborator, vitæ nostræ donator, Pater unigeniti tui salvatoris nostri, quem ultimis temporibus misisti ad nos redemptorem et præconem tui consilii, etc.

2° Le Fils est :

Virtus Patris, gratia gentium, scientia, sapientia vera, etc.

C'est le Père qui l'a envoyé, le Père :

Fundator excelsorum, rex thesaurorum lucidorum, inspector Sion cælestis, etc. Tu domine, Verbum tuum, filium tue mentis, per quem omnia fecisti, cum ipso complacueris, in uterum virginalem misisti... qui voluntatem tuam adimplens et præparans populum sanctum... qui cum traderetur passioni voluntariæ, etc., même développement que dans Hippolyte.

3° Le récit de l'institution est aussi à peu près calqué sur l'*Apostolica traditio*, pour la consécration du pain. Celle du calice au contraire est conçue en termes assez insolites :

Similiter calicem vini quod miscuit dedit in typum sanguinis, qui effusus est pro nobis.

L'éditeur fait remarquer qu'il y a ici erreur du copiste qui a omis les paroles consécatoires : *hic est sanguis meus qui effunditur pro vobis*. Les passages parallèles, notamment la liturgie des *Canons ecclésiastiques* empruntée à celle-ci, ont en effet ces paroles.

4° L'anamnèse paraphrase la *Traditio apostolica* en ces termes :

Memores ergo mortis tuæ et resurrectionis tuæ offerimus tibi panem et calicem, gratias agentes tibi, qui es solus Deus in sæculum et salvator noster, quoniam nos dignos effecisti, ut staremus coram te et tibi sacerdotio fungeremur. Quapropter gratias agimus tibi, nos tui famuli, Domine.

Et le peuple répète cette formule.

5° L'évêque reprend la prière d'oblation qui aboutira comme celle de la *Traditio* à une épiclese de même nature. Mais ici intervient un élément qui faisait défaut dans l'anaphore d'Hippolyte, c'est une prière d'intercession litanique, mais sans la réponse du peuple qui est un des éléments de cette prière :

Curam habe eorum qui tuam voluntatem semper faciunt; viduas visita orphanosque adjuva. Memento eorum qui in fide obdormierunt...

à noter en particulier la mention des charismes qui est une des curiosités du *Testamentum* :

Eos qui sunt in charismatibus revelationum sustine usque in finem, qui sunt in charismate sanationis, confirmati, qui habent virtutem linguarum, robora, qui laborant in verbo doctrinæ, dirige.

L'épiclese consiste en une simple prière au Saint Esprit :

Da deinde, Deus, ut tibi uniantur omnes, qui participando accipiunt ex sacris [mysteriis] tuis, ut Spiritu Sancto repleantur ad confirmationem fidei in veritate ut tribuant tibi semper doxologiam et Filio tuo dilecto Jesu Christo, per quem tibi gloria et imperium cum Spiritu Sancto in sæcula sæculorum. Le peuple dit : Amen.

Le Saint-Esprit est encore mentionné par l'évêque :

Da nobis concordem mentem in Spiritu Sancto, et sana animas nostras per oblationem...

Quelques avertissements sont donnés pour recevoir la communion, avec des prières. En recevant le pain consacré on dit : *Amen*, puis :

Sancta, sancta, sancta Trinitas ineffabilis, da mihi ut sumam hoc corpus in vitam, non in condemnationem...

En recevant le calice :

Amen, in plenitudinem corporis et sanguinis.

Et quand tous ont communiqué, le diacre fait une prière d'action de grâces : *confiteamur Domino*, etc.

L'évêque en fait une autre de son côté : elle se termine par une doxologie trinitaire, à laquelle le peuple répond : *Amen*, p. 48, 49.

6° Une doxologie a été dite à la fin de l'épiclese, une autre après les prières d'action de grâces. La messe se termine sur la bénédiction :

Sit nomen Domini benedictum in sæcula. Populus : Amen. Benedictus qui venit in nomine Domini, benedictum nomen gloriæ ipsius. Populus : fiat, fiat.

L'évêque : Emitte gratiam Spiritus super nos.

Après la publication du texte par Rahmani (voir ci-dessus) divers articles ont paru sur son livre : Aremzen, dans *Journal of Theological Studies*, t. II et III, 1901, 1902; P. Batiffol, *Le soi-disant Testament de N.-S. J.-C.*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 253-260; H. Achelis, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1899, p. 705; F. X. Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, Mayence, 1901; cf. *Der Katholik*, 1900, t. I, p. 9; A. J. Maclean, *The ancient Church Orders*, Cambridge, 1910, p. 163; du même, *Recent discoveries illustrating early christian Life and Worship*, Londres, 1915, p. 119, 120; dom G. Morin, *Revue bénédictine*, 1900, p. 25; A. Harnack, *Comptes rendus de l'Acad. des sciences de Berlin*, 30 nov. 1899; J. Wordsworth, deux articles dans *Church Quarterly Review*, janv. et avril 1900, et un art. dans *Revue internationale de théologie*, 1900, t. XXXI; James Cooper et A. J. Maclean ont publié *The Testament of our Lord*, trad. anglaise sur le syriaque avec introd. et notes, Édinburgh, 1902.

V. L'ANAPHORE DE BALYZEH. — On donne ce nom à des fragments d'une liturgie égyptienne sur papyrus trouvés dans les ruines d'un monastère copte détruit depuis plus de dix siècles, Dér Balyzeh ou le couvent de Balyzeh, aux environs d'Assiout, dans la Haute-Égypte.

Recueillis par les membres de la mission anglaise, *The British School of Archaeology in Egypt*, sous la direction du professeur Flinders Petrie, ces fragments furent confiés à M. Walter E. Crum qui reconnut dans ces débris épars de manuscrits liturgiques, « un document écrit sur papyrus en caractères élégants du VII^e ou du VIII^e siècle, contenant des portions de la prière litanique, de l'action de grâces eucharistique, et du *Credo* en grec, dont le texte différerait de celui des anaphores publiées jusqu'ici. » F. Petrie, *Gizeh and Rifeh*, Londres, 1907, p. 40, dans le chapitre ajouté par M. W. S. Crum. Cf. aussi la note publiée par ce dernier dans le *Journal of Theological Studies*, t. IX, p. 312-313. Dom P. de Puniet, à qui fut communiquée la copie du document, a été le premier à en tirer parti dans un mémoire intitulé : *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*, qui a été publié dans le *Report of the nineteenth Eucharistic Congress held at Westminster*, sept. 1908, Londres, 1909, p. 367-401; cf. aussi la *Revue bénédictine*, 1909, t. XXVI, p. 34 sq. Dans notre article *Canon*, du *Diction. d'archéol.*, t. II, col. 1881-1895, nous avons donné le texte de ce document avec tous les détails et notes qu'il comporte. Nous y renvoyons le lecteur, et nous nous contenterons de donner ici la restitution du texte d'après dom P. de Puniet avec la traduction latine,

et de faire remarquer que c'est le plus ancien fragment manuscrit d'une liturgie grecque, et si la date du papyrus est du VII^e ou VIII^e siècle, celle du texte remonte beaucoup plus haut. Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, 5^e édit., p. 327 sq., donne le texte grec et la traduction d'une partie de ce document.

Les premiers fragments reproduisent une partie de l'ancienne προσευχή ou prière litanique, qui en Égypte comme ailleurs, se récitait au commencement de la messe des fidèles :

Qui [petentibus] dat petitionem cordis eorum, præstet nunc pacem suam qui est dominator sanctus et verus, Dominus nomen illi, qui in altis habitat et humilia respicit, qui est super cælos; ipsi gloria in sæcula. Amen... [petimus] Domine et Dominator omnipotens, universæ carnis visitor magnifice, Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi qui fecisti universa...

Tu es adjutor noster tu [fortitudo nostra], tu refugium nostrum [in die tribulationis], tu susceptor noster [in omnibus], ne derelinquas nos sed libera nos ab omni periculo...

... fidem confitemur : Credo in Deum Patrem omnipotentem et in unigenitum Filium ejus Dominum nostrum Jesum Christum, et in Spiritum Sanctum et in carnis resurrectionem et sanctam catholicam Ecclesiam.

... [gratia] domi tui [fiat] in virtutem Spiritus Sancti, in confirmationem et augmentum fidei, in spem future vite æternæ, per Dominum nostrum Jesum Christum per quem tibi Patri gloria cum Sancto Spiritu in sæcula. Amen.

Ce qui est surtout à noter ici c'est la mention, à cette place, du symbole de foi. C'est l'antique symbole des Églises égyptiennes qui apparaît ici pour la première fois dans sa rédaction originale.

Il est curieux de trouver à une date aussi ancienne la présence d'un symbole de foi et d'une formule différente de celle de Nicée-Constantinople. Cette dernière a été admise dans le service eucharistique, le symbole des apôtres restant réservé au baptême. Le cas de l'anaphore de Balizeh reste donc, croyons-nous, unique en son genre.

Le fragment qui suit est la fin d'une formule, peut-être d'une oraison d'offertoire.

Les fragments suivants reproduisent l'anaphore :

[Tibi assistunt mille millia et dena milia denum millium sanctorum angelorum et archangelorum; tibi assistunt seraphim, sex alæ] uni et sex alæ alteri, duabus alis velabant faciem, et duabus pedes, et duabus volabant. Omnes autem semper te sanctificant. Sed et cum omnibus te sanctificantibus accipe et sanctificationem nostram dicentium tibi : Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus sabaoth, plenum est cælum et terra gloria tua.

Reple et nos gloria tua que apud te est, et mittere dignare Spiritum Sanctum tuum in hac creaturas, et fac panem quidem corpus Domini et salvatoris nostri Jesu Christi, calicem autem sanguinem Novi [Testamenti] quia ipse Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur accepit panem eumque benedicens fragit deditque] discipulis [suis et apostolis] dicens : [accipite, manducate omnes] ex eo : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur in remissionem peccatorum. Similiter, postquam conavit, accipiens calicem benedixit et bibit et dedit eis dicens : accipite, bibite ex eo omnes : Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum.

[Hoc facite in meam commemorationem.]

Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem illum libetis, mortem meam annunciate et resurrectionem meam confitemini. Mortem tuam annuntiamus et resurrectionem tuam confitemini et deprecamur...

Le reste de cette précieuse anaphore manque; mais la partie que les papyrus de Balizeh nous ont conservée nous permet de faire plusieurs constatations. La préface, ici comme partout, à l'exception de l'anaphore de saint Hippolyte, aboutit à la mention des anges (et au *Sanctus*. L'absence du *Benedictus qui venit* dans le *Sanctus* est un trait commun aux liturgies orientales. L'absence du *Vere sanctus* qui, dans les liturgies

gallicanes et dans une partie des liturgies orientales, sert de transition entre le *Sanctus* et le récit de l'institution, indique aussi que notre anaphore appartient à la liturgie alexandrine qui présente, comme on le voit, de nombreuses et frappantes analogies avec la liturgie romaine.

Plus caractéristique encore est la suite de la prière. Elle s'appuie sur les derniers mots du *trisagion* pour introduire l'épiclese *Reple nos*. Cette formule d'épiclese, si intéressante déjà par ses termes mêmes, l'est peut-être encore davantage par la place qu'elle occupe avant la consécration. On sait en effet que dans les liturgies l'épiclese vient après le récit de l'institution et elle est conçue en de tels termes, qu'il semble souvent que le mystère de la transsubstantiation n'a lieu qu'à ce moment. Ce fut là depuis des siècles, un sujet de controverse entre l'Église latine et l'Église grecque. Le canon romain en effet suppose que les paroles de l'institution ont produit tout leur effet. On est même de plus en plus disposé aujourd'hui à reconnaître qu'il n'y a pas d'épiclese proprement dite dans le canon romain (voir plus loin *MESSE DANS LA LITURGIE ROMAINE* et art. ÉPICLÈSE). Or cette anaphore, témoin si précieux et si vénérable des liturgies égyptiennes, contient l'épiclese avant la consécration. Ainsi se trouve confirmée, par un document d'une authenticité incontestable, l'hypothèse déjà émise par le Dr Baumstark, que le rit alexandrin primitif devait posséder l'épiclese avant la consécration. *Liturgia romana e liturgia dell'Esarchato*, Rome, 1901, p. 46-47. C'est plus tard, et sans doute pour se conformer aux usages byzantin et syrien, que le rite alexandrin rejeta son épiclese à la suite des paroles de l'institution. Ces fragments sont en tout cas une nouvelle preuve des relations étroites entre le canon romain et le canon alexandrin. Dom de Puniet en conclut que l'épiclese romaine doit être cherchée plutôt dans la formule *Quam oblationem* que dans le *Supplices*. *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne*, p. 389 sq.

VI. LA RÉVOLUTION LITURGIQUE DU IV^e SIÈCLE. — La victoire de Constantin et la paix rendue aux chrétiens ouvraient pour l'Église une ère nouvelle.

Les conséquences s'en firent immédiatement sentir dans le culte et dans la liturgie, comme dans la discipline générale et l'administration. Jusque-là et presque dans toutes les provinces, les chrétiens étaient traités en proscrits ou en suspects. S'ils purent jouir parfois d'une certaine tolérance, ils ne devaient jamais oublier que leur droit à l'existence et à la liberté n'était pas reconnu, et cette hostilité de l'État écartait de la profession du christianisme un nombre considérable de gens qui, portés peut-être vers la nouvelle religion par leurs sympathies, n'entendaient pas compromettre pour s'y agréger leur position ou leur sécurité. Le jour où Constantin se déclara ostensiblement pour l'Église, le nombre des chrétiens décupla, et l'État permit à l'Église de s'afficher librement. Elle n'était plus le *pustillus grex* des origines, ni même la société qui ne s'ouvrait qu'à des recrues de choix, à des initiés connus pour leur moralité et leur ferveur. La crainte de la persécution et des apostasies possibles supprimée, on reçut les candidats en plus grand nombre, et beaucoup qui redoutaient les obligations qu'entraînait le baptême, ou retardaient par calcul la date de sa réception, se contentèrent du titre de catéchumène, et jouirent ainsi, sans aucun risque et sans de trop pénibles devoirs, de la plupart des avantages de la société chrétienne. Le culte fut ouvert au grand public et prit une solennité inconnue jusque-là.

Une des conséquences de cette révolution fut que l'on s'appliqua à réglementer avec plus de précision les fonctions du culte, à les adapter aux nouvelles circonstances, et, tout en donnant plus d'éclat à cer-

taines cérémonies, à abrégé certains rites et par exemple celui de la messe. Probst l'a démontré longuement. Mais ceci n'intéresse pas directement l'histoire dogmatique et nous pouvons le laisser de côté.

Mais une autre révolution se produisit en Occident à cette époque sur laquelle nous devons nous arrêter un peu plus longue, parce qu'elle eut au contraire une portée considérable sur la théologie liturgique.

Jusqu'ici tous les documents que nous avons étudiés nous décrivent une même messe, un type unique. L'anaphore peut varier dans sa teneur, et même d'une façon assez importante, comme on peut le voir en comparant celle d'Hippolyte aux formules de Sérapion ou des *Constitutions apostoliques*. La liberté d'improvisation est encore laissée à l'officiant, mais elle s'exerce toujours sur le même thème.

C'est, sauf la liberté d'improvisation qui a été depuis longtemps limitée et même abolie, le système qui s'est maintenu en Orient pendant tout le Moyen Âge et jusqu'à nos jours. Ainsi par exemple dans l'Église de Byzance, il y a deux types de messe : celle de saint Basile et celle de saint Jean Chrysostome, mais pas d'autre.

Au contraire, que l'on étudie les liturgies latines : romaine, gallicane ou mozarabe, les prières de la messe, collecte, préface, secrète, postcommunion, changent presque tous les jours, surtout les jours de fête; les chants, introït, graduel, trait, alleluia, offertoire, communion, suivent la même loi. Le *Communicantes* lui-même admet des rédactions différentes, et ces variations dans les prières de la messe étaient encore beaucoup plus fréquentes du VI^e au IX^e siècle et même au delà.

Cette différence entre l'Orient et l'Occident est de telle importance qu'elle peut fournir une base selon nous, pour la classification des liturgies en deux familles distinctes, celles d'Orient et celles d'Occident, et relègue au second plan les autres différences que l'on a pu relever entre les unes et les autres, comme la place à la messe de la lecture des diptyques ou du baiser de paix.

Cette révolution s'opéra, semble-t-il, vers la fin du IV^e siècle, et eut peut-être à Rome son centre ou du moins son premier foyer. Les Gaules et l'Espagne suivirent sans retard.

Si nous y insistons, encore une fois, c'est qu'elle eut des conséquences théologiques assez importantes. A partir de ce moment, on se mit en Occident à composer des oraisons, des préfaces, d'autres pièces liturgiques. C'est une page nouvelle qui s'ouvre dans l'histoire de la liturgie, et ce développement ne fut pas sans conséquence dans l'éclosion des familles liturgiques latines en Gaule, en Espagne ou ailleurs. Il donna naissance à des ouvrages liturgiques nombreux, les *Sacramentaires* léonien, gélasien, grégorien, pour l'Église de Rome, les autres recueils des liturgies gallicane, mozarabe, ambrosienne ou celtique. Pendant ce temps l'Orient restait stationnaire; il gardait ses anciennes formes et n'admettait de variété que dans les leçons ou dans les compositions des mélodes.

Ces recueils liturgiques occidentaux sont d'ordinaire anonymes. On signale bien des recueils de prières par Musée, par Voconius, par Damase, par Maximin de Ravenne. Mais que sont devenus leurs ouvrages? Quel est l'auteur des *messes gallicanes*, du *Missel de Bobbio* et des autres *Sacramentaires*? Ceux même attribués à saint Léon, à Gélase, à Grégoire sont encore contestés; en tout cas ils ont reçu de nombreuses additions ou modifications de la part d'auteurs inconnus pour la plupart.

Il fallait signaler cette situation avant d'entrer dans l'étude de ces liturgies.

VII. LE *DE SACRAMENTIS* DU PSEUDO-AMBOISE. —

Ce texte a une réelle importance dans l'histoire liturgique, parce qu'il contient de longs fragments qui se retrouveront presque mot pour mot dans le canon romain.

L'ouvrage est attribué à tort ou à raison à saint Ambroise; il n'est pas en tout cas postérieur à la fin du IV^e siècle, et s'il n'est pas de saint Ambroise, comme le veulent encore quelques critiques, il semble composé d'après des notes rédigées sur son enseignement. Son lieu d'origine, d'après L. Duchesne, pourrait être « une de ces Églises du Nord de la péninsule italique où l'usage de Rome se combinait avec celui de Milan, à Ravenne peut-être. » En tout cas ses analogies avec le *De mysteriis* de saint Ambroise sont frappantes.

Pour toutes ces raisons nous donnerons ici ce texte comme le témoin le plus important et le plus ancien du canon romain, de façon que la comparaison des deux textes soit rendue facile. Texte du *De sacram.* dans *P. L.*, t. xvi, col. 462-464.

Texte du <i>De sacramentis</i>	Canon romain
.....	Te igitur.....
.....	Memento Domine....
.....	Communicantes....
.....	Hanc igitur oblationem...
.....	Quam oblationem tu Deus,
Fac nobis (inquit sacer-	in omnibus, quæsumus, bene-
dos) hanc oblationem ascrip-	dictam, adscriptam, ratam,
tam, ratam, rationabilem,	rationabilem, acceptabilem-
acceptabilem, quod figura	que facere digneris : ut nobis
est corporis et sanguinis	corpus et sanguis fiat dilec-
Jesu Christi.	tissimi Filii tui Domini nostri
	Jesu Christi.

Qui pridie quam patere-

tur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in cælum ad te, sancte Pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens, benedixit, fregit, fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : accipite et edite ex hoc omnes : hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur.

Similiter etiam calicem, postquam cœnatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in cælum ad te, sancte Pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : accipite et bibite ex hoc omnes : hic est enim sanguis meus.

(Et sacerdos dicit :)

Ergo memores gloriosissime ejus passionis et ab inferis resurrectionis, in cælum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vite æternæ ;

et petimus et precamur, ut

Quam oblationem tu Deus, in omnibus, quæsumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem-que facere digneris : ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi.

Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas, ac venerabiles manus suas : et elevatis oculis in cælum, ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis dicens : accipite et manducate ex hoc omnes : hoc est enim corpus meum.

Simili modo postquam cœnatum est, accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis, dicens : accipite et bibite ex eo omnes :

Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti : mysterium fidei : qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.

Unde et memores, Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beate passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in cælos gloriæ ascensionis : offerimus præclaram majestati tue de tuis donis ac datis, hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vite æternæ et calicem salutis perpetuæ.

Supra quæ proptio ac

hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahamæ et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.

sereno vultu respicere digneris, et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium patriarchæ nostri Abrahamæ, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

Supplices te rogamus, omnipotens Deus : jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinæ majestatis tuæ, etc.

Il faut tout d'abord remarquer que le texte du *De sacramentis* n'est pas, comme le canon romain, un texte proprement liturgique; c'est une citation donnée par un écrivain au cours d'un traité sur la messe, texte qu'il explique et qu'il commente, ce qui a permis à certains auteurs, Funk, par exemple, de n'en pas faire grand cas. Il faut ensuite compléter ce texte que nous avons cité, ce qu'on ne fait pas toujours, par les passages qui suivent et qui font partie de la messe.

Le *Hæc quotiescumque feceritis*, qui manque dans le texte précédent est donné un peu plus loin, IV, vi, 26, col. 464 : *Vide quid dicat : quotiescumque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis donec iterum adveniam.*

D'après un autre passage les fidèles disaient *Amen* après la communion. IV, v, 25, col. 463. A la communion on chante le ps. cxii : *Dominus pascit me et nihil mihi deerit.* V, iii, 13, col. 468.

On peut même supposer que le *Pater* dont le commentaire est donné, V, iv, 18 sq., col. 469, se disait à ce moment et se terminait par une doxologie, qui diffère de celle usitée dans les liturgies occidentales mais se rapproche de la doxologie orientale. VI, v, 24, col. 480.

Texte du « *De sacramentis* » :

Quid requiritur? audi quid dicat sacerdos : per Dominum nostrum Jesum Christum in quo tibi est, cum quo tibi est honor, laus, gloria, magnificentia, potestas cum Spiritu Sancto a sæculis, et nunc et semper, et in omnia sæcula sæculorum. Amen.

On aura remarquée aussi que dans le texte du *De sacramentis* manquent les mots *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, ajoutés par saint Léon.

L'auteur nous donne cette prière comme la formule de consécration, et il est clair par son commentaire que, pour lui, la transformation des éléments s'opère à ce moment. Il semble bien, quoique certains auteurs croient le contraire, que la formule du *De sacramentis* soit antérieure à la rédaction du canon romain au moins sous sa forme actuelle. Malheureusement l'auteur ne nous dit pas à quelle prière se rattache sa formule. Se reliait-elle directement au *Sanctus*, ou à la préface en l'absence du *Sanctus*? Dans l'un et l'autre cas, ce serait un argument, et on n'a pas manqué d'en user, en faveur de ceux qui rejettent le *memento* des vivants avant les prières du canon. De même rien de certain pour les prières qui suivaient, sinon que le canon ne pouvait se terminer brusquement sur l'allusion au sacrifice de Melchisedech. L'auteur n'a cité évidemment dans le texte de la messe que ce qui l'intéressait pour sa démonstration.

Les différences que l'on remarque entre les deux textes ne manquent pas d'importance. Le canon romain a rejeté les mots *quod figura est corporis et sanguinis Jesu Christi*, qui pourraient prêter à une équivoque, encore qu'ils soient conformes à une tradition dont on retrouve des exemples notamment dans l'ana-

phore de Sérapion. Le sens n'est pas que l'eucharistie n'est qu'un symbole ou une figure. Le contexte du *De sacramentis* prouve au contraire combien l'auteur est persuadé de la réalité de la présence du corps et du sang du Christ après les paroles de la consécration. Le *figura corporis* répond en réalité à *sacramentum corporis*. Il en est de ce terme comme de celui de *ὑποτύπωμα* qui en est le synonyme, et d'*ἀντίτυπον* dont les Grecs se sont servis longtemps et qui eût pu être employé dans un sens orthodoxe. Mais le danger d'une équivoque les a fait abandonner de bonne heure. Cf. Batiffol, *L'eucharistie*, p. 362 sq. Ici, comme toujours, l'Église romaine nous donne une preuve de son orthodoxie scrupuleuse et vigilante.

Le canon romain supprime l'incise *quod pro multis confringetur*, qui existe sous cette forme ou sous des formes analogues dans de nombreuses liturgies; il se contente du *pro nobis et pro multis effundetur*; la répétition du *pridie quam pateretur* a été supprimée aussi dans la consécration du calice. Au contraire la formule même de consécration du calice est plus sommaire dans le *De sacramentis* et, si l'on peut dire, plus ramassée, la formule romaine plus ample et plus explicite.

Dans l'anamnèse romaine, l'addition *nos servi tui sed et plebs tua sancta*, et de l'incise *præclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis*, et les répétitions *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, le *panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ*, sont d'importance, et accusent une rédaction plus appliquée; ils conservent aussi des éléments traditionnels, comme le *de tuis donis ac datis*. Ce n'est pas une simple paraphrase, ce sont des précisions d'une certaine portée. La prière au Père d'accepter ce sacrifice est aussi plus solennelle et plus précise. La substitution du *per manus angeli tui* au *per manus angelorum tuorum* est heureuse, car c'est le plus souvent sous la forme du singulier qu'il est fait allusion, dans la liturgie et même dans l'Ancien Testament, à l'ange du Seigneur. On sait du reste à combien d'interprétations ont donné lieu ces termes sous lesquels on a même vu le Saint-Esprit ou le Verbe de Dieu. La finale de l'oraison romaine *ut quotquot* dont il n'est pas fait mention dans le *De sacramentis*, a aussi une haute signification.

Le texte romain est donc plus étudié, plus complet, plus riche de sens que celui du *De sacramentis*. Nous y reviendrons dans l'étude de la messe romaine.

Sur le *De sacramentis*, cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5^e édit., p. 187-189. On pourra voir que parmi les critiques l'accord n'est pas encore fait : AMBROISIEN (*rit*) t. I, col. 955 ; Probst, *Liturgie des IV. Jahrhundertes*, p. 233 ; dom G. Morin, *Revue bénédictine*, 1894, p. 76, et plus récemment P. Batiffol, *L'eucharistie*, 5^e édit., p. 346, 353, 355.

VIII. LA MESSE GALLICANE. — La description de la messe gallicane a été donnée jusqu'aujourd'hui par presque tous les auteurs, en prenant pour base les *Lettres diles de saint Germain* qui étaient considérées comme authentiques et donc de la seconde moitié du VI^e siècle. Saint Germain fut en effet évêque de Paris de 555 à 576.

Elles furent découvertes par Martène et Durand à Autun et données dans leur *Thesaurus novus anecdotorum*, au t. V, et rééditées dans *P. L.*, t. LXXII, col. 83-98. Elles ont eu jusqu'ici, comme nous l'avons dit, une étrange fortune et Lebrun, Rivet, Duchesne, Probst, Lejay, Netzer, Thalhofer-Eisenhofer, Batiffol s'en sont servis dans leurs ouvrages pour décrire la messe gallicane. A l'instigation d'Edmond Bishop, dom Wilmart a repris l'examen du procès, et il arrive à ces conclusions qui nous paraissent solidement établies, à savoir que ces lettres ne sont pas de

saint Germain, qu'elles ne sont pas en réalité des lettres, et n'appartiennent pas davantage au VI^e siècle; c'est plutôt un petit traité anonyme de la fin du VII^e siècle; la liturgie qui y est décrite est celle d'une église de la Bourgogne, peut-être Autun. L'auteur s'inspire de la liturgie wisigothique et notamment de saint Isidore, et aussi de la liturgie byzantine à laquelle il fait des emprunts. Dom Wilmart les définit en dernière analyse « comme une glose édifiante autour des décisions d'un synode franc, par ailleurs inconnu, qui dut se réunir au déclin du VII^e siècle, ou même un peu plus tard pour statuer sur des rites censés traditionnels. » Les renseignements fournis par ce texte gardent une certaine valeur, mais le point de vue général est complètement changé, et les diverses conclusions que l'on avait tirées de ce document sur les origines de la liturgie gallicane, ses affinités avec la liturgie byzantine et autres questions de même genre doivent être abandonnées ou modifiées. C'est de Grégoire de Tours, des auteurs et des conciles du VI^e siècle, que l'on devra désormais s'inspirer, comme l'avait tenté déjà Mabillon qui ne connaissait pas encore l'existence des prétendues lettres de saint Germain, pour décrire la messe gallicane. C'est aussi ce que nous ferons dans l'exposé suivant, en nous inspirant le plus souvent des savantes remarques de dom Wilmart.

L'étude de dom Wilmart a paru dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. VI, 1^{er} part., *Germain de Paris (Lettres attribuées à saint)*, col. 1049 à 1102. Divers travaux sur ces lettres avaient été publiés avant cet article, notamment par Martène, le premier éditeur, par Ed. Bishop, *Observations on the liturgy of Narsai*, p. 89; dans R. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, et *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 131, n. 1; par Mgr Batiffol, *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, etc. Cf. Wilmart, *loc. cit.*, col. 1049-1102.

1^o La messe des catéchumènes. — L'avant-messe gallicane ou messe des catéchumènes a déjà pris de grands développements : chants d'antienne, de psaumes, de cantiques, lectures et litanies.

Elle débute par une antienne et un psaume, pendant que le prêtre vient de la sacristie à l'autel. Ce chant exécuté par les clercs existe aussi dans la messe mozarabe, et répond à l'introit romain et à l'*ingressa* du rit milanais. Grégoire de Tours, quoi qu'on en ait dit, ne fait pas allusion à cette antienne d'introduction.

Le diacre enjoint le silence, probablement par ces mots : *Silentium facite*. L'évêque salue l'assistance par la formule : *Dominus sit semper vobiscum*. A Rome et à Milan le salut est *Dominus vobiscum*. Mais au mozarabe on trouve aussi le *Dominus sit semper vobiscum*.

Les lettres du Pseudo-Germain annoncent ici le chant solennel de l'*aïos* en latin et en grec. Quel était ce chant? Ce n'est pas le *sanctus*, comme on l'a cru à tort, et qui est parfois appelé, à tort aussi, le *trisagion*. Ce dernier titre doit être réservé à un chant d'origine byzantine dont l'histoire est connue. Il y fut introduit sous Théodose II (408-450), mais peut-être est-il plus ancien. Il est conçu en ces termes : *Ἁγίος ὁ θεός, Ἁγίος ἰσχυρός, Ἁγίος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς*. Pierre le Foulon († 477) y ajouta les mots *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*, et l'on se battit sur cette formule qui avait pour son auteur un sens monophysite et qui fut adoptée par les Syriens jacobites; nous avons dans la liturgie romaine le *Trisagion* sous sa double forme primitive grecque et latine au vendredi saint et, bien entendu, sans l'addition du Foulon. Il se présente sous une autre forme encore dans la liturgie mozarabe, mais nous n'avons pas à l'étudier pour le moment (cf. dom Férotin, *Liber ordinum*, col. 737, 760 et 809).

Le *Kyrie eleison* est chanté ensuite par trois enfants, et une seule fois. Nous avons parlé ailleurs des recherches qui ont été faites récemment sur le *Kyrie eleison* et sur son usage; nous nous contentons de renvoyer à cet article *Kyrie eleison* dans *Diction. d'archéol.*

Le chant de la prophétie dont il est question ensuite est le chant du *Benedictus*. Ce point est désormais acquis, et la *collectio post prophetiam* dans les livres gallicans est l'oraison qui suit. Sur la portée de ce cantique à la messe, nous pouvons renvoyer aussi à notre article *Cantiques (évangéliques)*, du *Diction. d'archéol.*

Ici s'insère une première lecture. Selon le Pseudo-Germain elle est tirée des prophètes ou des livres historiques, de l'Apocalypse pendant le temps pascal; aux fêtes des saints, on lit leurs actes, *gesta sanctorum confessorum ac martyrum in solemnitatibus eorum*. L'usage d'une leçon prophétique a disparu presque complètement dans la messe romaine dès le v^e siècle; il a été maintenu plus longtemps à Milan, et les livres gallicans confirment le témoignage, sur ce point, du Pseudo-Germain. Le rit mozarabe a aussi conservé l'antique usage de cette lecture.

On aura remarqué aussi l'importance de la lecture à la messe des vies des saints, point confirmé aussi par Grégoire de Tours et par les livres gallicans. Même usage en Espagne et à Milan.

La seconde lecture de la messe est tirée des Actes des apôtres et des épîtres. Après ces deux leçons, chant du cantique des trois enfants dans la fournise, *Benedictus es*, appelé aussi *Benedictio*. Le fait est aussi confirmé par les mêmes témoignages. L'importance attachée à ce rite est démontrée par ce fait que le Concile de Tolède de 633 présidé par saint Isidore, établit que « dans toutes les églises d'Espagne et de Gaule, en la solennité de toutes les messes, ladite hymne sera chantée dans la chaire du lecteur ». Seulement dans la liturgie mozarabe l'hymne s'insérerait entre la première et la seconde lecture. Le chant du *Benedictus es* au samedi des quatre-temps dans l'Eglise romaine est une vieille tradition qui rappelle cet usage. Dans le *Missel de Bobbio* il est fait mention d'une collecte *post benedictionem*, mais il semble que ce soit ici une dérogation à l'usage attesté par plusieurs témoins d'un répons chanté, qui doit être identifié avec le *psallendum*, le *versus* ou *clamor*, ou *psalmellus*; à Rome on avait, après les lectures, le répons et l'alleluia, remplacé parfois par le *Tractus*. Le concile de Tolède que nous avons cité interdit l'usage qui s'était introduit dans quelques églises d'Espagne de chanter des *laudes* entre l'épître et l'évangile. Sous ce nom il faudrait entendre avec saint Isidore, l'alleluia. Dom Wilmart, *op. cit.*, col. 1072.

Le Pseudo-Germain note ici la reprise du chant de l'*agios ou Trisagion*. C'est une innovation dont on ne trouve pas d'autre exemple à cet endroit de la messe, dans aucune liturgie; le but de ce chant à cette place était de donner une plus grande solennité à la lecture de l'évangile qui va suivre. C'est ce que souligne l'auteur de notre document en ces termes qui sont à remarquer. *Egreditur processio sancti evangelii velut potentia Christi triumphantis de morte, cum praedictis armatis et cum septem candelabris luminis... ascendens in tribunal analogii... clamantibus clericis: Gloria tibi, Domine. Le tribunal analogii* désigne un ambon ou tribune élevée et décorée, d'où aussi l'évêque prêchait, et sur laquelle il paraît comme un juge sur son tribunal. L'acclamation *Gloria tibi, Domine*, ou le *Gloria Deo omnipotenti*, dont parle Grégoire de Tours, répond à l'annonce du diacre *Lectio sancti evangelii*.

L'évangile est d'ordinaire suivi d'un chant. Le Pseudo-Germain nous dit qu'on reprend ou que l'on continue le *Trisagion*, entonné avant l'évangile. A

Milan, l'évangile était suivi du *Dominus vobiscum* et d'un triple *Kyrie* avec une antienne; en Espagne on chantait une antienne avec *alleluia*. A Rome, le pape saluait le diacre du *Pax tibi*, puis disait le *Dominus vobiscum* et l'*Oremus*. L'homélie d'ordinaire suivait l'évangile.

Ici se placent les prières litaniques que l'on peut rattacher à l'avant-messe, au moins dans l'usage des Gaules, puisque on ne renvoyait les catéchumènes qu'après ces prières.

Le Pseudo-Germain décrit ainsi cette prière: *preces [psallunt levitæ] pro populo, audita [apostoli] prædicatione, levitæ pro populo deprecantur et sacerdotes prostrati ante dominum pro peccatis populi intercedunt*.

Il n'est pas douteux qu'il ne faille reconnaître ici la litanie diaconale dont il a déjà été question dans les pages précédentes, et qu'on ne doit pas confondre, comme l'a fait Duchesne et d'autres après lui, avec la prière des fidèles. Dom Wilmart après Edmond Bishop a insisté sur ce point. Cf. Ed. Bishop, *Observations on the liturgy of Narsai*, p. 117-121; *Journal of theological Studies*, 1910-1911, t. xii, p. 406-413; et *Liturgica historica*, p. 122, 124; Connolly, *Journal of theological Studies*, 1919-1920, t. xxi, p. 219-232; Dom Wilmart, *art. cité*, col. 1075. Duchesne, dans sa 5^e édit. des *Origines du culte chrétien*, p. 211, n. 2, discute l'attribution à Gélase du *Dicamus omnes*. La prière diaconale et la prière des fidèles présentent des analogies et appartiennent, croyons-nous, au genre des prières litaniques, mais elles se distinguent cependant par certains caractères qu'il faut énoncer ici, parce que la question a son importance.

La *prière des fidèles* est une prière récitée après le départ des catéchumènes par les seuls fidèles et qui fait donc partie de la messe des fidèles. Cette prière s'appelle indifféremment la prière de l'Eglise, la prière commune, la prière des fidèles. En Occident, notamment à Rome, elle est récitée de la façon suivante; le pontife invite les fidèles à la prière; le diacre intime l'ordre de fléchir les genoux; l'évêque prononce la prière, les fidèles répondent par l'*Amen*. Bishop remarque finement à ce propos que cette prière porte le cachet de l'Eglise romaine, où l'autorité ecclésiastique maintient toujours ses droits; la part des fidèles y est réduite au minimum, tandis qu'en Orient l'initiative du peuple chrétien est bien plus large. De telle sorte que la *prière des fidèles* à Rome serait plus justement nommée la *prière pour les fidèles*. Nous avons un type bien conservé de cette prière dans les *Orationes solennes* du vendredi saint. Mais toute autre trace en a disparu dans la liturgie romaine. La prière des fidèles, sous une forme analogue, a existé dans les liturgies gallicanes au vi^e siècle, à preuve un texte d'un concile de Lyon sous Sigismond (516-523) qui fait allusion à l'*oratio plebis quæ post evangelium legitur. Concilia ævi merovingici*, p. 34. Mais elle a disparu depuis, comme à Rome, et l'on ne trouve plus dans les recueils de la liturgie gallicane que des litanies diaconales imitées de celles de la liturgie byzantine.

Ces litanies ou *δευκονικά* sont récitées par le diacre, et font partie de l'avant-messe. A chaque invocation du diacre, le peuple répond *Kyrie eleison*, et à la fin le célébrant conclut par un oraison. Ce type de prière, créé sans doute à Antioche, fut adopté à Constantinople et de là transporté à Rome et en Gaule au v^e siècle. La *supplicatio litanie* dont il est question dans la règle de saint Benoît, les *preces deprecationes litanie*, le *Kyrie* de la messe romaine en sont dérivés.

De cette prière diaconale dont nous avons dit ailleurs l'origine et les destinées, plusieurs exemples existent dans les livres gallicans encore, ainsi le

Divinæ pacis, et le *Dicamus omnes*. Elles sont données l'une et l'autre par Mgr Duchesne dans son chapitre sur la messe gallicane (5^e éd., p. 210 et 211); aussi nous contenterons-nous d'y renvoyer. Du reste elles présentent les plus grandes analogies avec celles des *Constitutions apostoliques* que nous avons citées, avec la *Deprecatio sancti Martini* du *Missel* de Stowe et la *Deprecatio pro universali Ecclesia* que de bons juges, malgré l'opinion de Duchesne, continuent à attribuer au pape Gélase (492-496). Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 221, n. 2, et dom Wilmart, *art. cité*, col. 1076; cf. aussi *art. Litanies* du *Diction. d'archéol.*

Avec la prière diaconale, la messe des catéchumènes est décidément terminée et le diacre les renvoie. La formule n'est pas donnée ici, mais on en trouve une équivalente au rituel milanais : *Si quis catechumenus procedat, si quis iudeus procedat, si quis paganus procedat, si quis hæreticus procedat, cuius cura non est procedat*. Saint Grégoire nous rappelle encore la formule : *Si quis non communicet del locum*, et le Pontifical jusqu'aujourd'hui contient à l'ordination des exorcistes cette curieuse formule : *Exorcistam oportet... dicere populo ut qui non communicat del locum*. Le Pseudo-Germain rappelle à ce propos les termes énergiques de l'évangile : *nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas ante porcos*.

Toutes ces précautions nous prouvent l'importance de l'action qui se prépare, et de nouveaux avertissements du diacre réveilleront l'attention et le respect des fidèles. La formule était *silentium facite*, ou *pacem habete*, comme au rit milanais; le Pseudo-Germain qui souvent commente ou interprète le rite, nous dit que l'on fait le signe de la croix sur les yeux, les oreilles, la bouche *ut hoc solum cor intendat, ut in se Christum suscipiat*.

2^o La messe des fidèles. — L'offrande du pain et du vin en Gaule comme ailleurs était faite par les fidèles. Ce que nous devons remarquer ici et ce qui est propre, dans une certaine mesure, à la messe gallicane, ce sont les honneurs dont on entoure les « oblat » c'est-à-dire les éléments qui seront consacrés. Des coutumes analogues existaient dans les liturgies orientales, et l'on est tenté de retrouver ici encore l'influence byzantine. Duchesne, *op. cit.*, p. 216, dom Wilmart, *art. cité*, col. 1080. On est même surpris de voir le Pseudo-Germain désigner, par prolepse, ces éléments en ces termes : *Procedente ad altarium corpore Christi, præclara Christi magnalia dulci melodia psallit Ecclesia*. *P. L.*, t. LXXII, col. 93. Grégoire de Tours s'exprime en termes analogues, quand il nous dit que le *mysterium dominici corporis* était contenu dans des vases en forme de tours, tours en bois, parfois revêtues d'or. *Glor. mart.*, 86; *Hist. Franc.*, X, xxxi, 13, *P. L.*, t. LXXI, col. 781, 569. Le vin à consacrer est apporté dans un calice, *sanguis Christi... offertur in calice*. L'eau est ajoutée au vin, comme dans tous les autres rites. Une patène recevait le pain. Il est fait allusion aussi aux voiles qui recouvrent les oblat, un premier voile, *palla*, de lin ou de laine, un second voile de pur lin qui supporte les oblat, *corporalis palla*; enfin un tissu précieux de soie et d'or, orné de pierreries couvrira l'oblation. Quoique l'on rencontre ailleurs des rites analogues, quelques-uns de ceux que nous venons de décrire semblent propres aux Églises gallicanes. Ils nous disent en tout cas de quels soins et de quel respect sont entourés les éléments, même avant la consécration. Pour le détail et la comparaison avec les autres rites, cf. dom Wilmart, *op. cit.*, col. 1081 sq.

Le *sonum quando procedit oblatio* désigne un cantique particulier, analogue au *Cheroubicon* des Grecs. Quand les oblat sont placés sur l'autel le chœur chante les *Laudes*, triple *alleluia*. Duchesne donne

comme équivalent de ce chant les *Laudes* de Noël au mozarabe : *Alleluia. Redemptionem misit Dominus populo suo; mandavit in æternum testamentum suum; sanctum et terribile nomen ejus, alleluia*. Ces chants *sonum* et *laudes* répondent à peu près au psaume d'offertoire usité à Rome et à Milan.

Ici se place la lecture des diptyques, comme dans la plupart des liturgies, mais nous n'avons pas de renseignements particuliers sur ce rite dans les Églises gallicanes. Les noms des morts pour lesquels on offrait le sacrifice, des vivants qui offraient les oblations et d'autres personnages, étaient lus à ce moment. Ce rite a son importance au point de vue théologique, parce que l'inscription aux diptyques est un signe que l'on était en communion avec ceux dont le nom est lu. On biffait celui des hérétiques; cette pratique donna lieu souvent à d'aigres controverses; enfin le nom du pape était d'ordinaire à la place d'honneur. Cf. *art. Diptyques* dans *Diction. d'archéol.* Nous donnons comme type la formule suivante d'après Duchesne, *Origines du culte*, p. 221 : *Offerunt Deo domino oblationem sacerdotes nostri* (il s'agit des évêques d'Espagne), *papa Romensis et reliqui, pro se et pro omni clero ac plebibus Ecclesiarum sibi et consignatis vel pro universa fraternitate... Item pro spiritibus pauperum, Hilarii, Athanasii, etc.* Cette lecture est suivie, dans les rites gallican et mozarabe, d'une oraison : *Collectio post nomina*. Les nombreuses formules conservées dans ces livres seraient à étudier de près, car il y est fait souvent allusion aux effets du sacrifice de la messe. Voir *art. MOZARABE (liturgie)*. L'ensemble de ce rite des diptyques a, du reste, un grand intérêt, car il est une preuve de la foi à l'intercession de l'Église, à l'efficacité du sacrifice et à l'union de tous les fidèles dans l'Église sur la terre et avec les saints du ciel.

Le baiser de paix qui suit est aussi accompagné d'une oraison, *collectio ad pacem*. Dans les livres gallicans et mozarabes celle-ci varie avec toutes les fêtes, comme la précédente. C'est une riche collection de textes souvent expressifs et dont nous nous contenterons de citer un exemple. C'est la *collectio ad pacem*, de l'Assomption de la sainte Vierge célébrée chez les gallicans en janvier. Elle est tirée du *Missale gothicum*, *P. L.*, t. LXXII, col. 245 :

Deus universalis machinæ propagator, qui in sanctis spiritaliter, in matre vero virgine etiam corporaliter habitasti; quæ ditata tuæ plenitudinis uberitate, mansuetudine florens, caritate vigens, pace gaudens, pietate præcellens, ab angelo gratia plena, ab Elisabeth benedicta, a gentibus merito prædicatur beata; cuius nobis fides mysterium, partus gaudium, vita protectum, discessus attulit hoc festum; precamur supplices, ut pacem que in assumptione Matris tunc præbui discipulis, solenni nuper (sans doute solenniter) largiam in cunctis, salvator mundi, qui cum Patre.

On sait que, sur la place des diptyques et du baiser de paix, la liturgie romaine présente des différences assez importantes avec les liturgies gallicanes et mozarabes, dont les rites sur ce point se rapprochent davantage de ceux de Constantinople. Mais on a vu par ce qui précède que ces emprunts sont souvent assez tardifs. Cf. notre article *Baiser de paix* du *Diction. d'archéol.*

La *collectio ad pacem* est suivie dans les livres gallicans d'une prière plus importante encore et qui dans ces livres est appelée d'ordinaire *Contestatio* ou *Immolatio*; elle correspond à la *præface* romaine et débute par le *Sursum corda* et la réponse *Habemus ad Dominum*. Le prélude est aussi le même : *Vere dignum et justum est*. Mais les *contestationes* gallicanes, comme les *immolationes* mozarabes ont des caractères très différents des *præfaces* romaines. C'est, si l'on peut dire, un fruit du terroir. Le génie gallo-romain du

VI^e au VIII^e siècle s'y donne librement carrière. Le latin de cette époque n'est plus le style classique des Romains du siècle d'Auguste. Il est souvent prolixe et l'on y relève des antithèses, des ornements, même des concetti qu'on voudrait voir bannis de ces compositions ecclésiastiques. La manière romaine, surtout au temps de Gélase et de Grégoire, a incontestablement plus de discrétion et de dignité, l'expression est aussi d'une orthodoxie plus surveillée. Mais, pour le point de vue qui seul nous intéresse ici, cette riche collection de *contestations* qui nous est conservée dans les livres gallicans, est un trésor encore peu exploré par les théologiens où l'on pourrait étudier les doctrines de cette Église sur l'eucharistie, sur la grâce, sur l'incarnation et la rédemption, mieux peut-être qu'en aucun autre recueil. Nous ne pouvons que signaler ici cette source de l'histoire de la théologie de l'Église gallicane, car l'exposition détaillée demanderait une longue thèse. Nous citerons presque au hasard la suivante pour donner une idée de cette littérature :

Dignum et justum est : qui dives infinitæ clementiæ copioso munere plasmam tuæ creaturæ in tantum digneris erigere, ut vernaculo limi patiaris homine de terrena compage claves cæli committeres, et ad iudicandas tribus solium excelsæ sedis in sublime componeres. Testis est dies hodierna, beati Petri cathedra episcopatus exposita, in qua fidei merito revelationis mysterium, Filium Dei confitendo, prælatum apostolos ordinatur. In cujus confessione est fundamentum Ecclesiæ, nec adversus hanc petram portæ inferi prævalent, nec serpens vestigium expremit, nec triumphum mors obinet. Quid vero beato Petro diverso sub tempore accessit laudis et gloriæ, quæ vox, quæ lingua, quis explicet? Hinc est quod mare tremulum fixo calcet vestigio, et inter undas liquidas pendula planta perambulat. Hic ad portam speciosam contracti tendit vestigia, et tactus Petri digito, claudus non indiget baculo. Hinc carceratus dum dormitat, Christus cum ipso pervigilat, et retrusus ergastulo, foras procedit per angelum. Hinc paralyticum erexit decubantem in lectulo, ac debilitatum verbo dedit vestigium. Hinc Tabitham mulierem revocavit de funere, et virtute imperanti prædare non licuit. Hinc tanta fidei dotem inter apostolos petiit, ut curaret universos languores dum præterit, et cadavera viverent umbra salubris quæ tetigit, per Christum... P. L., t. LXXII, col. 257.

Comme dans toutes les autres liturgies la *contestatio* aboutit au *Sanctus*.

Mais les liturgies gallicanes et la liturgie mozarabe ont une autre oraison, la *collectio post sanctus*, qui est une transition entre le *Sanctus* et le récit de l'institution. Elle commence généralement par les mots *Vere sanctus*. Ainsi dans une des messes de Mone : *Vere sanctus, vere benedictus dominus noster J. C. filius tuus qui pridie*. P. L., t. CXXXVIII, col. 866. Mais d'ordinaire elle donne lieu à de plus amples développements où la question dogmatique est souvent abordée, ainsi dans la suivante de la même collection, *loc. cit.*, col. 873 :

Ille inquam Christus dominus noster et Deus noster, qui sponte mortalibus factus adsimilis per omne hunc ævi diem immaculatum tibi corpus ostendit, veterisque delecti idæus expiator sinceram inviolatamque peccatis exhibit amram, quam sordentem rursus sanguis elueret, abroptaque in ultimum lege moriendi, in cælo corpus perditum atque ad patris dextram relevaret, per Dominum nostrum qui pridie.

Le passage est altéré dans le manuscrit, mais on devine le sens (voir la note de Denzinger, *loc. cit.*) ; le *post sanctus* répond aussi à une prière de même genre dans les liturgies orientales. La liturgie romaine n'a pas de prière qui réponde au *Vere sanctus*.

Le récit de l'institution, introduit par le *Vere sanctus* dans les liturgies gallicanes, suit le texte de saint Mathieu et de saint Marc avec les mots qui *pridie*

quam pateretur. Ici au contraire l'accord est complet entre les liturgies gallicanes et la liturgie romaine, et le fait n'est pas de mince importance pour l'histoire et le groupement des liturgies latines, mais nous ne pouvons que renvoyer sur ce point aux remarques des liturgistes, notamment à celles de dom Cagin qui a fort bien tiré les conclusions de ce fait. Les liturgies orientales suivent donc une autre tradition et disent avec saint Paul *in qua nocte tradebatur*. L'Espagne, il est vrai, dit aussi *in qua nocte*, mais cette anomalie est attribuée d'ordinaire à une influence byzantine d'âge postérieur. C'est d'autant plus vraisemblable que les livres espagnols appellent l'oraison qui suit, *Post pridie*. Cf. sur ce point dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. v, p. 55 sq. ; Duchesne, *loc. cit.*, p. 230, n. 1 ; dom Wilmart, *art. cit.*, col. 1085. On a discuté aussi pour savoir si ces liturgies ne portaient pas primitivement l'incise, *pro nostra et omnium salute*. Cf. *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 513 sq. Les mots *mysterium fidei* semblent aussi avoir été adoptés en Gaule, comme dans la formule romaine, et probablement sous son influence.

Les paroles de la consécration en Gaule sont accompagnées d'un signe de croix tracé sur l'oblation, geste auquel on reconnaît la vertu spéciale d'accomplir le mystère et qui est ratifié par le ciel. Le Pseudo-Germain, qui parle de la « transformation » opérée par la consécration du pain et du vin, fait allusion à l'ange de Dieu qui bénit l'hostie, *Angelus Dei ad secreta super altare tamquam super monumentum descendit, et ipsam hostiam benedixit instar illius angeli qui Christi resurrectionem evangelizavit*. On a fort opportunément à ce propos rappelé le trait, cité par Grégoire de Tours, de saint Martin qui apparut dans la basilique à lui dédiée dans cette ville et bénit, *dextera extensa*, le sacrifice offert sur l'autel, *juxta morem catholicum signo crucis superposito*. *Vite Patrum*, xvi, 2, P. L., t. LXXI, col. 1075. Cf. dom Wilmart, col. 1086.

La prière qui suit est de première importance pour la théologie de la messe. Elle porte le nom *post secreta* et ailleurs *post mysteria, post eucharistiam*. Ce titre, assez souvent son contenu, le miracle de saint Martin que nous avons rapporté, le fait que Grégoire de Tours appelle les paroles de la consécration *verba sacra* (*Glor. mart.*, 87, P. L., t. LXXI, col. 782), et d'autres textes que nous pourrions citer, prouvent assez que les paroles de l'institution étaient considérées comme opérant le mystère de l'eucharistie.

Mais il faut bien ajouter qu'assez souvent cette oraison est conçue en des termes qui feraient croire au contraire que la transsubstantiation est opérée par l'épiclese, ainsi la suivante :

Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, Deus et pater D. N. J. C., tu de cælis tuis propitius afflavis (*apparens?*) hoc sacrificium nostrum, indulgentissima pietate prosequere, discendat domine plenitudo magistatis, divinitatis, pietatis, virtutis benedictionibus (benedictionis) et gloriæ tuæ super hunc panem, et super hunc calicem et fiat nobis legitima eucharistia in transformatione corporis et sanguinis domini, ut quicumque et cotiensemque ex hoc panem et ex hoc calice libaberimus, sumamus nobis monumentum fidei, sincerem dilectionem, tranquilla spem resurrectionis adque immortalitatis æternæ in tuo filioque tui. *Messes de Mone*, P. L., t. CXXXVIII, col. 871. Cf. une oraison dans le même sens, P. L., t. LXXII, col. 257.

Nous n'insisterons pas sur ce point, car toutes ces difficultés ont été envisagées et expliquées au mot ÉPICLÈSE. Cf. aussi dom Cagin, *Te Deum ou Illatio?* p. 220 sq., et *Revue bénéd.*, 1911, t. XXVIII, p. 386 sq.

Dans tous les cas la collection de ces oraisons *post secreta* est l'une de celles qu'il faut étudier avec le plus de soin dans les liturgies gallicanes, pour se

rendre compte de la foi de ces Églises au mystère eucharistique.

Du mot *post secreta* on a conclu assez naturellement que la formule de la consécration était faite à voix basse, tandis que la contestation et le *post sanctus* étaient dits à haute voix. Nous ne reprendrons pas ici la question si chaudement débattue au *xvii^e* et au *xviii^e* siècle entre théologiens et liturgistes sur le *secret des mystères*. Elle a perdu, nous semble-t-il, de son actualité, et nous nous contenterons de renvoyer sur ce point à Ed. Bishop, *Observations on the liturgy of Narsai*, p. 121-126, et à notre art. *Amen du Diction. d'archéol.*

À l'oraison *post secreta* se rattachent les rites de la fraction et de la *commixtio*. La fraction est dans la messe primitive un rite de première importance. Le nom de *fractio panis* donné à l'eucharistie à l'origine, la place du mot *fregit* dans le récit de l'institution, l'insistance des liturgies les plus antiques dans cette formule sur les mots [*corpus meum*] *quod pro vobis confringetur*, et d'autres indices nombreux, suffiraient à cette démonstration. On trouve pour ce rite de nombreuses variétés dans les liturgies. Nous verrons, pour la messe celtique, que les Irlandais divisent l'hostie de sept façons différentes suivant les fêtes. En Gaule on les divisait en neuf parcelles, en forme de croix. Parfois on les arrangeait sur la patène de manière à dessiner une forme humaine. Le concile de Tours de 567 interdit cette pratique comme superstitieuse et ordonna de disposer les parcelles en forme de croix. Le sens attaché à ce geste est donné par un chant de fraction qui s'appelle *confractorium* ou *ad confractionem*. Nous en avons cité quelques-unes dans notre article *Fractio panis*, du *Diction. d'archéol.* En voici une :

Credimus Domine, credimus in hac confractione corporis et effusione tui sanguinis nos esse redemptos : confidimus etiam quod spe hic interim jam tenemus, in æternum perfrui mereamur. Per.

La *commixtio* ou *immixtio* a, comme la fraction, une portée dogmatique. L'officiant trempe dans le calice une ou plusieurs des parcelles consacrées et en laisse tomber une dans le calice. Sous cette forme et avec les paroles dont elles est accompagnée dans plusieurs liturgies, ce rite ne semble avoir d'autre but que de montrer aux fidèles avant la communion que c'est bien le corps et le sang du Christ qu'ils vont recevoir, et que la séparation de l'un et de l'autre sous les espèces différentes du pain et du vin, n'est qu'une apparence. Quoique à cette époque la communion sous les deux espèces fût à peu près universelle, la doctrine n'en était pas moins admise que le Christ était tout entier sous l'une ou l'autre espèce. Les rites de *commixtio* et d'*immixtio* qui se rattachent à cette partie de la messe, nous semblent favoriser cette interprétation. Voir *Immixtio* du *Diction. d'archéol.*

La récitation du *Pater* suit la fraction et la *commixtio*. La récitation du *Pater* à la messe et à cette place ou à une place voisine de la fraction et de la communion, est une pratique presque universelle. À la vérité on a pu citer quelques exceptions. Les *Constitutions apostoliques* ne parlent pas du *Pater*, pas plus que saint Hippolyte, Sérapion ou l'anaphore de Balizeh. Mais ce sont là des exceptions. Le *Pater* a sa place, et une place d'honneur, à la messe romaine; il y est entouré de rites particuliers. Chez les gallicans, comme dans la plupart des autres liturgies, il est encadré entre un prélude ou protocole et une conclusion ou embolisme.

Voici ces deux textes d'après le *Missale gothicum* :

Non nostro præsentibus, Pater sancte, merito, sed domini nostri Jesu Christi Filii tui obediens imperio, audemus dicere : *Pater noster*, etc.

Libera nos, omnipotens Deus, ab omni malo, ab omni periculo, et custodi nos in omni opere bono, perfecta veritas et vera libertas, Deus, qui regnas in sæcula sæculorum.

Protocole et embolisme varient du reste chez les gallicans, comme la *contestatio* ou le *Post sanctus* ou l'*Ad pacem*.

Ces rites divers ont pour but de mettre en relief l'importance de cette prière enseignée à ses disciples par le Christ et qui est la prière des prières. Cette importance a été dès l'origine reconnue et attestée par la liturgie. La finale du *Pater* fut enrichie d'une doxologie, comme nous le voyons dans la *Didachè*, et dans quelques-uns des plus anciens manuscrits du Nouveau Testament, et l'on ne s'étonne pas trop de l'assertion de saint Grégoire, qui s'indignant de voir le *Pater* relégué après le canon, le fait remonter jusqu'à la fraction, en disant qu'à l'origine le *Pater* était la prière sur laquelle les apôtres consacraient. Voir col. 983. Le *Pater* a aussi une place d'honneur au baptême et dans d'autres sacrements.

À la messe gallicane le *Pater* est récité par l'assistance tout entière, comme c'était aussi la coutume chez les Grecs, tandis qu'en Afrique, en Espagne et à Rome, le célébrant prononçait seul à haute voix le *Pater*, et le peuple répondait *Amen*, ou *sed libera nos a malo*.

Avant la communion l'évêque ou même le prêtre bénit les fidèles. Cette bénédiction a aussi son importance dans la liturgie; elle n'est pas spéciale à la liturgie gallicane, mais elle avait lieu en Afrique au temps de saint Augustin; elle existe aussi dans les liturgies orientales, et tout indique que Rome l'a connue, bien qu'elle y ait été transformée et déplacée. Cf. dom Wilmart, *op. cit.*, col. 1088; dom Morin, *Revue bénédictine*, 1912, t. xxix, p. 179 sq.

Le sens de cette bénédiction, sorte d'absolution ou de purification dernière avant la communion, est déterminé par les formules qui l'accompagnaient. Le diacre disait : *Humiliate vos benedictioni*, ou chez les Grecs : *Inclinons nos têtes devant le Seigneur*. Le Pseudo-Germain nous cite celle-ci : *Pax, fides et caritas, et communicatio corporis et sanguinis D. N. J. C. sit semper vobiscum*, et il nous dit que la bénédiction du prêtre devait être plus courte et moins solennelle que celle de l'évêque. C'est une allusion discrète aux discussions qui sans doute eurent lieu à cette époque, et dont quelques conciles portent la trace au *v^e* et au *vi^e* siècle, dans les canons qui ont pour objet soit de réserver exclusivement à l'évêque le droit de bénir le peuple, soit de marquer la différence entre l'une et l'autre, comme ici. (Cf. notamment concile d'Agde de 506, can. 44.) La formule variait selon les jours; il existe dans les manuscrits des recueils de *bénédictions épiscopales* dont quelques-uns ont été édités, et qu'il ne faut pas négliger, car ils sont aussi un des éléments de la liturgie théologique. Voir notre article *Bénédictions épiscopales* du *Diction. d'archéol.*

Une certaine hiérarchie, ou si l'on veut un ordre rigoureux était maintenu pour la communion; les prêtres et les diacres communiaient à l'autel, les autres clercs devant l'autel, les laïques hors du chœur. C'était du moins l'usage en Espagne. En Gaule les fidèles entraient dans le chœur et venaient communier à l'autel. Les hommes recevaient l'hostie sur la main nue, les femmes la recevaient dans un linge appelé dominical. Duchesne, *op. cit.*, p. 257.

Pendant la communion on exécutait un chant : *antiphona ad accedentes*. Selon la plus ancienne tradition, c'était le ps. xxxiii, *Benedicam Dominum in omni tempore*, ou du moins quelques-uns de ses versets qui s'appliquent si bien à l'eucharistie : *accedite ad*

eum et illuminamini, iste pauper clamavit et Dominus exaudivit eum, et surtout : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*. Dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. v, p. 22-25, a réuni les principaux témoignages de cette tradition. Il est intéressant de constater que la Gaule l'avait conservée. Le Pseudo-Germain, après d'autres, nous le rappelle, mais en insistant pour démontrer que ce chant qu'il appelle *Trecanum* est un acte de foi en sa Trinité. — Et, en effet, trois versets qui se répétaient d'une certaine façon et se terminaient sans doute par la doxologie trinitaire, comme dans le mozarabe, enseignaient à ceux qui recevaient la communion « que le Père est dans le Fils, le Fils dans le Saint-Esprit, l'Esprit-Saint dans le Fils, et de nouveau le Fils dans le Père. » D'autres chants pour la communion accompagnèrent celui-ci ou s'y substituèrent, ainsi la belle hymne *sancti venite* des liturgies celtiques. Ailleurs, chez les Mozarabes et les Orientaux, on récite le symbole de Nicée-Constantinople à ce moment. C'est toujours la préoccupation qui est à noter, de faire précéder la participation au corps et au sang du Christ, d'un acte de foi, car l'eucharistie est par excellence le mystère de l'union au Christ, et par lui entre les fidèles dans la foi et la charité.

Après la communion on dit une oraison dont le texte aussi est variable. Les *postcommunions* conservées dans les livres de la liturgie gallicane sont aussi à étudier, car elles expriment la foi de ces liturgies dans la présence réelle et dans les effets du sacrement sur l'âme.

Après ces prières avait lieu le renvoi des fidèles comme dans les autres liturgies. C'est l'*Ite missa est*, dans la liturgie romaine, le *Missa acta est*, *In pace* dans le missel de Stowe, le *Procedamus in pace, in nomine Domini* dans le rit ambrosien, une formule plus solennelle chez les Mozarabes. Dans les liturgies orientales, il y a d'autres formules de renvoi. Ce n'est que tardivement dans certains rites, qu'on eut l'idée d'ajouter après ce renvoi, la lecture de l'évangile de saint Jean et d'autres prières qui enlèvent à la formule toute sa portée.

LES LIVRES DE LA LITURGIE GALICANE. — Comme nous l'avons dit, les oraisons de la messe gallicane ne sont pas invariables comme celles des liturgies grecques et orientales, elles peuvent changer chaque jour. De là l'origine des collections qu'on en a faites, et qui sont un recueil de première importance pour l'histoire théologique de ces liturgies. Ce sont les *Messes de Mone*, le *Missale gallicanum*, le *Missale gallicanum vetus*, le *Missale Francorum*, le *Missel de Bobbio*. Comme nous avons déjà donné tous les renseignements nécessaires au sujet de cette littérature dans l'article LITURGIE, col. 807 sq., nous n'avons qu'à y renvoyer. En outre quelques fragments de livres gallicans ont été publiés dans ces dernières années dans diverses revues. On en trouvera le relevé très complet dans l'article de dom Leclercq, *gallicanes (Liturgies)* du *Diction. d'archéol.*

IX. LA MESSE DANS LES LITURGIES CELTIQUES. — Y a-t-il en réalité une liturgie celtique au sens où il y a une liturgie mozarabe, une liturgie gallicane, une liturgie romaine?

Il faut répondre par la négative. Des usages particuliers, des prières quelque nombreuses qu'elles soient, des rites empruntés de droite et de gauche ne suffisent pas à former une liturgie originale. Les anciennes théories qui cherchaient à ces usages une origine orientale et opposaient l'Église celtique aux Églises latines et notamment à l'Église romaine, théories dont on trouve les dernières traces dans Warren, sont aujourd'hui bien démodées. L'étude de tous ces fragments liturgiques qui a été très poussée dans ces cinquante dernières années, tend de plus en plus à démontrer que la liturgie celtique ou plutôt les *litur-*

gies celtiques, terme adoptée pour rendre compte des divergences qui existent dans les usages liturgiques des églises établies en Irlande, dans les Îles Britanniques et sur le continent européen, ne sont qu'un mélange de rites et de formules empruntés par ces Églises soit aux Églises gallicanes, soit à l'Église romaine, soit même à l'Église mozarabe ou aux Églises orientales. La statistique de tous ces textes assez nombreux a été dressée avec une patience et un soin remarquables dans l'article *Celtiques (Liturgies)* du *Diction. d'archéol.*, par dom Gougoud. Nous citerons plus loin quelques autres travaux sur ce sujet qui méritent d'être consultés. Nous ne signalerons ici que les documents les plus importants pour la messe : le premier est le missel de Stowe, le second celui de Bobbio. On trouve aussi dans les fragments publiés par Bannister et d'autres, quelques prières de la messe dont nous tiendrons compte dans l'exposé qui suit.

1° *Les textes*. — 1. *Le Missel de Stowe*. — Sous ce nom de Missel de Stowe, on désigne un manuscrit aujourd'hui conservé à la bibliothèque de l'Académie royale d'Irlande à Dublin sous la cote *D, II, 3* (fonds Ashburnham), et qui avait séjourné pendant un certain temps dans la bibliothèque du duc de Buckingham, au château de Stowe; il passa ensuite dans celle de Lord Ashburnham et enfin à l'Académie royale de Dublin. On a cru jadis que ce manuscrit avait été trouvé en Allemagne au xviii^e siècle, mais il semble démontré aujourd'hui qu'il n'a jamais quitté l'Irlande. On discute encore pour fixer l'âge et l'origine du manuscrit. Les textes irlandais qui y sont transcrits et quelques autres particularités ne laissent pas de doute sur son origine celtique. Il n'en est pas de même pour l'âge : vii^e, viii^e, ix^e siècle; les paléographes hésitent, mais il est certain qu'il a été encore interpolé jusqu'au x^e siècle.

Il a été édité par F. E. Warren en même temps que quelques autres fragments dans son livre *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881. Malheureusement, et par suite de circonstances indépendantes de la volonté de l'éditeur, cette édition présente d'assez nombreuses erreurs, notamment une interversion de feuillets qui déroute, dans l'ordinaire même de la messe. L'édition du Rev. Mac Carthy, malheureusement moins abordable, mais de beaucoup supérieure, se trouve dans les *Transactions of the Royal Irish Academy*, 1886, t. xxvii, p. 135-268. La société Henry Bradshaw a confié une réédition à M. George F. Warner, *The Stowe missal*, edited by G. F. Warner, t. i, *fac-simile*, Londres, 1906; t. ii, *texte, introduction et index*, London, 1915. Voir quelques nouveaux renseignements sur le manuscrit de Stowe et son histoire, par E. Gwynn et T. F. O'Riadhly dans *Revue celtique*, 1927, t. xxxv, p. 403 sq., et t. xlv, p. 254 sq. Le Missel contient l'ordinaire et le canon de la messe, et des oraisons d'une messe des apôtres et des martyrs, d'une messe des saints et des vierges, de messes pour les pénitents, pour les morts, et d'un *ordo baptismi*. C'est le fragment le plus complet et le plus étendu que nous possédions jusqu'ici sur la liturgie celtique. Dans le c. m du livre cité de Warren, sous ce titre *Reliquiae celticae liturgicae*, on trouvera quelques autres fragments sur la messe. De son côté H. Marriott Bannister a publié des fragments intéressants dans *Journal of Theological Studies*, t. v, 1903, p. 49-75; 1908, t. ix, p. 114-121. Voir aussi un fragment publié par J. Loth, *Revue celtique*, t. xi, 1890, p. 135-151, et contenant entre autres la litanie du samedi saint. Pour le reste nous renvoyons à l'article de dom Gougoud déjà cité, col. 2971 sq.

2. *Le Missel de Bobbio*. — Si le *Missel de Bobbio* publié d'abord par Mabillon était vraiment celtique, il serait un témoin de cette liturgie plus important encore que le missel de Stowe. Mais, s'il a incontestablement subi des influences irlandaises, en raison de ce fait que l'auteur qui l'a rédigé écrivait soit à Luxeuil, soit dans quelque autre lieu soumis aux mêmes influences, il semble bien plutôt un missel gallican, et encore faut-il dire que le rédacteur a souvent fait des

emprunts, à la tradition romaine, de sorte que les deux usages gallican et romain sont mêlés, comme ce devait être souvent le cas en Gaule au VIII^e siècle, qui est l'époque où il a été composé. Le nom de Bobbio qui lui est donné vient du monastère où Mabillon le trouva. Il est aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, n. 13 246.

Les éditions et les nombreux travaux auxquels il a donné lieu sont cités dans l'article *Bobbio* (*Missel de*) par dom Wilmart, du *Diction. d'archéol.*, t. II A, col. 939-962. Depuis ce temps, la *Henry Bradshaw Society* a édité avec le soin et le luxe qu'elle met dans toutes ses publications le fac-similé du manuscrit, *The Bobbio missal, a gallican mass-book*, Londres, 1917; le texte (même titre) édité par E. A. Lowe, in-8°, Londres, 1920; et enfin un vol. (même titre) *Notes and studies*, par dom A. Wilmart, E. A. Lowe et H. A. Wilson, in-8°, Londres, 1924.

C'est cette édition qu'il faut consulter, non seulement parce que le texte, après toutes les études paléographiques auxquelles il a donné lieu, y est plus correct, mais encore parce que les dernières vues de la critique sur ce texte si extraordinaire y sont exposées avec impartialité. On en revient pour la question d'origine à concéder qu'il a dû être écrit à Bobbio ou du moins dans une province voisine, que sa date est le VII^e siècle, même le commencement de ce siècle et que le compilateur doit être un Irlandais. Ceci expliquerait bien les particularités dont il nous faut donner ici le caractère, car il éclaire en même temps et explique non seulement la nature du missel de Bobbio, mais encore celle de tous les autres documents de la liturgie celtique. Comme le dit Ed. Bishop qui connaissait la question mieux qu'homme au monde : « On peut être sûr quand on a affaire à un document liturgique irlandais du VII^e ou du VIII^e siècle, qu'on est en présence de problèmes très compliqués. Éclectiques par nature en fait de liturgie (les Irlandais de ce temps) n'ont de respect pour rien et dénaturent tout ce qu'ils touchent. » Extrait d'une lettre particulière citée par dom Wilmart, *The Bobbio missal, notes and studies*, p. 57. Le jugement paraîtra peut-être sévère, et Bishop en eût sans doute mitigé l'expression s'il eût écrit en sa propre langue; il était bon cependant de le citer pour expliquer certaines excentricités que nous allons rencontrer dans la composition de la messe. Ajoutons qu'ailleurs Bishop a parlé avec admiration de la piété des Irlandais et de leur zèle pour la liturgie. *Book of Cerne*.

Le traitement appliqué dans les lectures du texte de la sainte Écriture qui est arrangé et centonisé, est aussi un indice de cette tendance signalée chez les Celtes.

On ne saurait donc le mettre de côté pour l'étude de la messe celtique avec Mgr Duchesne qui n'y voit qu'un essai maladroit de combinaison des deux usages gallican et romain. Même si l'on refuse d'admettre son origine celtique contre l'avis des plus savants liturgistes, il faut bien y reconnaître de nombreux éléments celtiques. Les relations entre le missel de Bobbio et celui de Stowe sont aussi un point désormais acquis. Enfin les analogies entre ce manuscrit et la liturgie mozarabe soulèvent un autre problème, mais ce n'est pas le lieu d'étudier ici ces questions qui sont plutôt du domaine de l'histoire.

2° *La messe celtique.* — Gildas reproche aux prêtres bretons de ne pas dire la messe chaque jour. Il semble qu'au temps de saint Colomba, à Iona, la messe ne se célébrait que le dimanche et les jours de fête et quand on apprenait le décès d'un ami. En Bretagne armoricaine, au contraire, on a des exemples que la messe se célébrait quotidiennement. La messe se dit dès l'aurore; on ne cite qu'un cas où elle se célébrait l'après-midi.

L'ordinaire de la messe est exposé par Henry Jenner dans l'article que nous citons plus loin.

Il y a une préparation à la messe qui comprend dans le missel de Stowe une confession des péchés, une longue litanie des saints (coupée en deux dans l'édition de Warren par suite d'une erreur de brochage dans le manuscrit) et une *apologia sacerdotis*. Ce dernier trait n'est pas spécial aux liturgies celtiques. On pourrait faire une collection de ces prières dans les manuscrits du Moyen Âge. Voir notre article

Apologies liturgiques du Diction. d'archéol. Notre missel romain en a conservé quelques-unes dans les *orationes ante missam* pour chaque jour de la semaine.

La préparation des oblats avait lieu, semble-t-il, comme dans le rit gallican, avant l'entrée du célébrant. Elle comportait certaines prières. En versant l'eau dans le calice : *Peto te Pater; deprecor te, Fili; obsecro te, Spiritus Sancte*; en versant le vin : *Remitteat Pater, indulgeat Filius, misereatur Spiritus Sanctus*. Le *Leabhar Breac* note que l'on devait verser une goutte, pour l'eau, comme pour le vin, en prononçant le nom de chacune des personnes de la Trinité. Nous avons voulu donner cet exemple dès le début pour montrer tout ce que cette piété à de méticuleux, de compliqué, parfois même, devrait-on dire, de superstitieux, comme dans certaines énumérations des péchés, ou dans certains rites de fraction.

Le cadre de l'avant-messe est à peu près le cadre romain, une oraison, le *Gloria in excelsis*, une ou plusieurs collectes, multipliées, parfois au point de soulever des protestations parmi les fidèles, l'épître tirée de saint Paul, un chant graduel, un chant d'*alleluia*. Une litanie célèbre, la *Deprecatio sancti Martini* : *Dicamus omnes* trouve place ici. C'est un emprunt aux liturgies d'Orient, qui ont des prières de même type; celle-ci n'est même qu'une traduction d'un texte grec. Elle a été adoptée du reste par d'autres liturgies latines; on trouvera dans Duchesne, *Origines*, édit. de 1908, p. 202, le texte fort intéressant, mais qui n'a du reste rien de particulièrement celtique. Suivent deux oraisons, puis l'on commençait par découvrir en partie le calice et les oblats, en enlevant probablement un premier voile, le dévoilement complet ne devant avoir lieu qu'à l'offertoire. On chantait trois fois la formule : *Dirigatur Domine*, puis on élevait l'un des voiles du calice et l'on répétait trois fois aussi la prière : *Veni, Domine, sanctificator omnipotens, et benedic hoc sacrificium præparatum tibi. Amen*. (Pour tout ceci dom Gougoud, *op. cit.*, col. 3008, 3009.) L'évangile suivait. Un des fragments découverts par Bannister donne pour l'évangile de la circoncision un évangile apocryphe de Jacques fils d'Alphée. *Journal of theological Studies*, 1907-8, t. IX, p. 414-421. Le *Credo* porte le *Filioque* ajouté au texte primitif; après l'évangile un chant qui répond peut-être aux *laudes* des liturgies mozarabe et gallicane. Nous avons dit quel traitement le missel de Bobbio fait subir à l'Écriture sainte. Nous sommes loin de la rigueur romaine.

L'offertoire comprend le dévoilement complet du calice, une élévation du calice ou du calice et de la patène, avec différentes formules données dans le missel de Stowe, qui n'ont rien de caractéristique.

Ici a lieu le *Memento* des morts, avec la lecture des diptyques. C'est l'usage mozarabe et gallican :

Has oblationes et sincera libamina immolamus tibi, domine ihesu christe, qui passus es pro nobis et resurrexisti tertia die a mortuis pro animabus (sic) carorum nostrorum N. et cararum nostrarum quorum nomina recitamus et quorumcumque non recitamus sed a te recitantur in libro vite.

La préface débute par le *Sursum corda*. Le texte donné par le *Missel de Stowe* fait un emprunt au *trisagion*, et un autre à la préface de la Trinité. Le thème du reste est une confession de la Trinité :

Pater omnipotens... qui cum unigenito tuo et Spiritu Sancto Deus es unus et immortalis, Deus incorruptibilis et immortabilis, Deus invisibilis et fidelis... te credimus, te benedicimus, te adoramus, et laudamus nomen tuum in æternum et in sæculum sæculi, per quem salus mundi, per quem vita hominum, per quem resurrectio mortuorum, per quem maestatem tuam laudant angeli, etc.

Le *Sanctus* est paraphrasé comme la préface :

Benedictus qui venit de celis ut conversaretur in terris, homo factus est ut delicta carnis deleat, hostia factus est ut per passionem suam vitam æternam credentibus daret per dominum.

On a ici un spécimen de la composition celtique d'une piété sincère pleine d'effusion, mais qui verse facilement dans la prolixité et emprunte de toutes mains.

Les livres celtiques ont d'ordinaire, comme les gallicans et les mozarabes, un *post sanctus*.

Le *Missel de Stowe* après les paroles que nous avons citées contient un morceau fameux parmi les liturgistes, sous ce titre *Canon dominicus papæ Gilasi*, éd. Warren, p. 234 sq. Ce texte précieux, dans lequel quelques-uns ont voulu voir le plus ancien texte du canon romain, contient le *Te igitur*, le *memento* des vivants et les autres prières du canon romain, mais avec des variantes notables dont nous indiquerons ici les principales :

Te igitur clementissime pater... una cum beatissimo famulo tuo, n. papa nostro, episcopo Sedis apostolicæ, et omnibus orthodoxis atque apostolicæ fidei cultoribus, et abbate nostro, n. episcopo.

Hic recitantur nomina vivorum

Memento etiam, Domine, famulorum tuorum, N... qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro stratu (sic) seniorum suorum, et ministrorum omnium puritate, pro integritate virginum, et continentia viduarum, pro aeris temperie, et fructu fecunditate terrarum, pro pacis reditu et fine discriminum, pro incolmitate regum, et pace populorum, ac reditu captivorum, pro votis adstantium, pro memoria martirum, pro remissione peccatorum nostrorum, et actu emendationis eorum, ac requie defunctorum, et prosperitate itineris nostri, pro domino papa episcopo, et omnibus episcopis, et presbyteris, et omni ecclesiastico ordine, pro imperio romano et omnibus regibus christianis, pro fratribus et sororibus nostris, pro fratribus in via directis, pro fratribus quos de caliginosis mundi hujus tenebris dominus arcisire dignatus est, uti eos in æterna summæ lucis quietæ pietas divina suscipiat, pro fratribus qui varis dolorum generibus affliguntur, uti eos divina pietas curare dignetur, pro spe salutis et incolimitatis suæ, tibi reddunt vota sua æterno Deo vivo et vero communicantes,

In natale Domini
et diem sacratissimam celebrantes in quo...

kl.

et diem sacratissimam celebrantes circumcisionis Domini nostri...

stellæ (Épiphanie)

et diem sacratissimam celebrantes natalis calicis domini nostri (jeudi saint).

pasca.

et noctem vel diem sacratissimam...
in clausula pasca.

et diem...

ascensio.

et diem...

pentecosten

et diem...

Et memoriam venerantes imprimis gloriosæ semper virginis...

Hanc igitur oblationem.. quam tibi offerimus in honorem domini nostri ihesu christi et in commemorationem beatorum martirum tuorum, in hac æclesiæ quam famulus tuus ad honorem gloriæ tuæ ædificavit, quesumus, domine, ut placatus suscipias, eumque, adque omnem populum ab idolorum cultura eripias, et ad te deum verum patrem omnipotentem convertas, diesque nostros in tua pace disponas, atque ab æterna damnatione nos eripias, et in electorum tuorum iubeas grege numerari per dom. n.

Quam oblationem te, deus, in omnibus, quesumus, benedictam, ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini nostri ihesu christi.

Qui pridie...

Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis,

passionem meam predicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum veniam ad vos de celis.

On trouve des passages analogues à cette formule dans les *Constitutions apostoliques*, dans les liturgies de saint Jacques, de saint Basile, dans les liturgies ambrosienne et mozarabe, etc.

Les traités irlandais sur la messe soulignent l'importance de la formule de consécration. Le prêtre s'incline trois fois à l'acceptit *Iesus panem*, le peuple se prosterne quand celui-ci offre à Dieu le pain et le vin. On appelle cette prière la *periculosa oratio*, et personne ne doit troubler le silence. Le pénitentiel de Cummeán inflige une pénitence de cinquante coups au prêtre qui aurait bronché une fois en disant ces paroles. Le mot *periculum* était inscrit à la marge dans quelques missels. Malheureusement à toutes ces marques d'attention et de respect si justifiées s'ajoutent parfois des traits d'un caractère puéril, pour ne pas les qualifier plus sévèrement. D'après certains traités le célébrant doit faire trois pas en avant et trois en arrière « triade qui rappelle les trois manières dont l'homme pêche, savoir en pensée, en paroles et en action, et les trois manières dont il se renouvelle en Dieu (!) ». Pour tout cela cf. dom Gougoud, *loc. cit.*, col. 3011.

Après la consécration nous avons les prières suivantes :

Unde et memores sumus...

Supra quæ propitio...

Supplices te rogamus et petimus, omnipotens deus, iube perferri in per manus...

Memento etiam, domine, et eorum nomina qui nos præcesserunt cum signo fidei, et dormiunt in somno pacis, cum omnibus in toto mundo offerentibus sacrificium spiritale deo patri, et filio, et spiritui sancto sanctis ac venerabilibus (sic) sacerdotibus offert senior noster, n. præspiter, pro se, et pro suis, et pro totius æcclesie cetu catholicæ; et pro commemorando anathetico gradu venerabilium patriarcharum, profetarum, apostolorum, et martirum, et omnium quoque sanctorum, ut pro nobis dominum deum nostrum exorare dignentur.

(Il y a des passages analogues dans la liturgie mozarabe et dans les livres gallicans.)

Passant par-dessus la liste des noms qui est par erreur donnée ici dans le missel de Stowe (p. 238-240), il faut relire à la formule donnée ci-dessus, celle qui suit (p. 240).

Et omnium pausantium, qui nos in dominica pace præcesserunt, ab adam usque in hodiernum diem, quorum deus non nominavit et novit, ipsis et omnibus in christo quiescentibus locum refrigerii... (le *quorum deus nomina seil* ou formules analogues se retrouvent dans les inscriptions des Gaules ; Le Blant les a relevées, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 563 et notes).

Nobis quoque (*patrio* après *petro et paulo*)...

Per quem hæc omnia.

Nous ne pensons pas qu'il faille voir avec certains critiques dans ce canon la forme la plus ancienne du canon romain. L'addition *diesque nostros* qui est de saint Grégoire, celle du *pro fratribus in via directis*, emprunté à la règle de saint Benoît et autres indées s'y opposent. L'auteur, comme pour les autres prières celtiques, a fait un mélange de fragments empruntés à différentes sources, mais nul doute qu'il n'y en ait parmi eux de très anciens, par exemple, dans les *memento*.

Les rites de fraction, d'immixtion et de communion présentent chez les Celtes des traits qui ne sont pas moins intéressants. Une grande liberté régnait sur ce point.

À la suite du *Per quem hæc omnia*, la rubrique du *Missel de Stowe* ajoute *ter canitur* et en irlandais : *ici les oblates sont chères au dessus du calice et le moine*

du pain est plongée dans le calice. C'est le rite de l'inction pratiqué dans la liturgie syrienne. Suit le verset *Fiat domine misericordia tua super nos quemadmodum sperabimus in te*.

Et la fraction a lieu. Le pain est rompu, dit la rubrique irlandaise. C'est la place de la fraction au gallican et même au romain avant saint Grégoire.

Les versets suivants commentent l'action du prêtre et mettent en relief l'importance toute spéciale du rite. *Cognoverunt dominum, alleluia, in fractione panis, alleluia*. C'est le *confractorium* ou l'*antiphona ad confractionem* de l'ambrosien et du mozarabe, et dont il reste quelques vestiges même dans certains livres romains. Voir ci-dessous col. 1400. On a pu démontrer que pour la fraction dans l'Église celtique, et peut-être dans d'autres Églises, un prêtre se joignait au célébrant, s'il était simple prêtre, pour rompre avec lui le corps du Seigneur; c'était la *cofraction*. Si le célébrant était évêque, il rompait seul l'hostie (cf. dom Gougau, *loc. cit.*, col. 3011). Suivent ces autres versets de fraction :

Panis quem frangimus corpus est domini nostri ihesu christi. Alleluia.

Calix quem benedicimus (alleluia) sanguis est d. n. J. C. (alleluia) in remissionem peccatorum nostrorum (alleluia).

Fiat domine misericordia tua super nos. alleluia. quemadmodum speravimus in te. Alleluia.

Cognoverunt dominum. Alleluia.

Credimus, domine, credimus in hac confractione corporis et effusione sanguinis nos esse redemptos et confidimus, sacramenti hujus adsumptione munitis, ut quod spe interim hic tenemus mansuri in celestibus veris fructibus perfruamur, per d., etc.

L'hostie était divisée de sept façons différentes, suivant les fêtes; en cinq parties aux messes communes, en sept aux fêtes des saints, confesseurs et vierges, en huit aux fêtes des martyrs, en neuf le dimanche, en onze aux fêtes des apôtres, en douze aux calendes de janvier et au jeudi saint, en treize le dimanche après Pâques et le jour de l'Ascension, en soixante-cinq aux fêtes de Noël, de Pâques et de la Pentecôte; on les disposait en forme de croix, et chaque groupe recevait des parties de la croix selon son grade. Tout cela semble inventé pour disperser l'attention à un moment où elle devrait être concentrée sur le seul objet essentiel. Heureusement les chants de fraction que nous avons cités nous ramènent à des pensées plus sérieuses.

Le *Pater* dit après la fraction est encadré comme dans la plupart des liturgies entre un prélude et un embolisme, qui diffèrent peu des formules romaines; dans celui-ci le nom de saint Patrice se lit après saint Pierre et saint Paul. La bénédiction se donne avec ces mots:

Pax et caritas D. N. I. C. et communicatio sanctorum omnium, sit semper nobiscum, et cum spiritu tuo.

Le baiser de paix a lieu alors comme dans la messe romaine. Le missel de Stowe contient à cette place plusieurs antiennes sur la paix mêlées aux antiennes et chants de communion.

La communion du corps et du sang se fait comme dans la messe romaine. La communion est entourée de rites et de chants qui lui donnent une grande solennité. Nous citerons celui-ci : *novum carmen cantate, omnes sancti venite, Panem cæli dedit eis*, le ps. xxxiii qui est de tradition presque universelle, *sinite parvulos venire ad me, venite benedicti patris mei*. L'hymne fameuse *Sancti venite, Christi corpus sumite*, conservée dans l'antiphonaire de Bangor, est d'une inspiration élevée et ferait pardonner quelques autres prières d'une prolixité fatigante.

Le texte des postcommunions est emprunté aux livres romains. Le renvoi est fait par ces mots : *Missa acta est. In pace*.

On le voit, en dehors de quelques formules et de quelques rites qui paraissent particuliers aux Celtes, on ne trouve pas dans cette messe de traits vraiment originaux. Ce qui la distingue, c'est le mélange des usages romain et gallican à peu près à égale dose, avec quelques traits empruntés aux Mozarabes, au rit ambrosien ou aux liturgies gallicanes. C'est une liturgie composite. Les rites du baptême que nous n'avons pas à étudier ici, présenteraient les mêmes caractères.

N. LA LITURGIE ROMAINE. - 1^{re} Généralité. - La liturgie romaine mérite à tous les titres une place à part dans cette étude sur la messe, car son influence sur les autres liturgies latines a été de premier ordre, et finalement on peut dire qu'elle les a toutes supplantées. La messe romaine forme aujourd'hui un tout assez homogène, mais elle s'est formée d'alluvions de toute nature au cours des siècles. Quoique nous n'ayons pas à l'étudier ici au point de vue historique, il faut cependant indiquer brièvement les étapes de sa formation.

On doit dire que, jusqu'à la fin du iv^e siècle, on ne peut constater que la messe romaine se distingue par des traits spéciaux. Du reste c'est la loi générale pour cette époque. Si différentes que soient les formules qui nous sont connues, la distinction des familles liturgiques n'existe pas encore. On peut signaler certains caractères selon que l'on est à Antioche, à Alexandrie ou à Rome, mais ce n'est qu'après la fin du iv^e siècle que l'on constate la formation de familles ou de groupes liturgiques. La grande division liturgique entre l'Orient et l'Occident ne semble même pas exister. Les textes de saint Justin, de Tertullien, d'Origène, de saint Cyrille, de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin, ne s'appliquent pas plus spécialement à la messe de Rome qu'à celle des autres Églises. L'anaphore de saint Hippolyte, malgré un certain goût de terroir, n'est pas non plus spécifiquement romaine. Elle présente à peu près les mêmes traits que celle des *Constitutions apostoliques*, et le travail de comparaison de cette anaphore avec les plus anciennes anaphores orientales auquel s'est livré dom Cagin, serait une nouvelle preuve à l'appui de cette thèse.

La substitution de la langue latine à la langue grecque dans l'Église romaine vers le milieu du iii^e siècle, dut avoir sa répercussion dans la liturgie, mais nous n'avons pas de témoin pour nous dire ce qu'elle fut.

C'est au v^e, au vi^e et surtout au vii^e siècle que nous pouvons nous représenter à l'aide de documents, ce que fut la messe romaine. Ajoutons qu'elle s'y présente sous l'aspect le plus intéressant et le plus original. C'est l'âge d'or de la liturgie romaine; c'est celui où les grands papes Damase, Innocent, Célestin, Léon, Félix, Gélase, Anastase, Symmaque, Grégoire surtout, prenaient à la liturgie le plus vif intérêt; ils en surveillaient les cérémonies, recueillant et parfois rédigeant eux-même le texte des oraisons, des préfaces, le choix des antiennes d'où sortirent les sacramentaires et les antiphonaires les plus anciens; ils s'inquiétaient même du chant liturgique, et réglaient parfois les détails du mobilier liturgique, de l'architecture et de la décoration des basiliques. Le *Liber pontificalis* pourrait à lui seul nous édifier sur cette activité des papes. Le Léonien, le Gélasien, le Grégorien peuvent aussi nous aider dans cette œuvre de reconstitution, à condition que l'on n'oublie pas que ces deux derniers, se présentant à nous sous une forme interpolée, après avoir subi de nombreuses altérations en Gaule au viii^e et au ix^e siècle. Mais grâce aux travaux de Probst et surtout à ceux de Bishop et de dom Wilmart, on arrive à peu près

à reconstituer le Gélisien et le Grégorien primitif. Les *Ordines romani* sont aussi du plus grand secours dans cette tâche.

Cette liturgie du v^e-vi^e siècle, débarrassée des interpolations étrangères, nous représente le « génie romain ». C'est une liturgie simple, bien ordonnée, logique. Saint Grégoire et ses prédécesseurs possédaient un *ordo missæ*, un canon sans incohérence, où se reconnaît une pensée sûre d'elle-même. Mais ce n'est pas à dire que, sous cette forme, on ne puisse distinguer des substructions d'une époque plus ancienne qui nous ramèneraient en deçà du iv^e siècle. Ed. Bishop a protesté plus d'une fois contre les liturgistes, notamment ceux d'Allemagne, qui ne voyaient dans le canon romain du vi^e au vii^e siècle, qu'une dislocation, un réarrangement maladroit de celui du iv^e siècle. Ce n'est pas à dire non plus qu'elle n'ait à cette époque subi aucune influence étrangère. Tout récemment encore l'abbé Ch. de Corswarem relevait dans cette liturgie les traces de l'influence de Byzance. *La liturgie byzantine et l'union des Églises*, Avignon, 1926.

Malgré tout la liturgie de cette époque est spécifiquement romaine; c'est une liturgie locale, la liturgie de la ville de Rome, la liturgie des papes, des basiliques romaines, des cimetières, des tombeaux sur les voies romaines, auxquels il est fait de nombreuses allusions.

Du ix^e au xi^e siècle les choses changèrent; il va s'exercer sur la liturgie romaine des réactions assez profondes, des influences étrangères qui en modifieront le caractère. Il faut donc dans tout exposé sur la messe romaine tenir compte de ces perspectives, et distinguer dans le missel actuel ce qui est ancien, c'est-à-dire antérieur au moins au ix^e siècle et ce qui est de date postérieure. Et ceci est d'autant plus important que ces additions d'ordinaire ne sont pas d'origine romaine, mais d'origine gallicane. Les éléments purement romains de la messe, en négligeant quelques détails secondaires, sont d'après Bishop, la collecte, l'épître, la bénédiction avant la lecture de l'évangile, l'évangile, l'*orate fratres* et la secrète, la préface, le canon, l'oraison dominicale, la post-communion et l'*Ite missa est*. A cela il faut ajouter les quatre pièces de chant : introit, gradual, offertoire et communion, qui, s'ils ne sont pas d'origine romaine, furent adoptés à Rome dès leur apparition. *Le génie du rit romain*, p. 32.

Nous nous efforcerons donc, dans l'exposé que nous allons faire, de distinguer l'âge et l'origine de chacun des éléments de la messe romaine. On peut dire que ce n'est pas aujourd'hui une besogne bien difficile après les travaux des liturgistes qui nous ont précédé, et dont on trouvera la liste dans une note bibliographique finale.

2^e *Prélude*. — Pendant que le pape, les prêtres et les clercs se rendent de la sacristie à l'église, on chante un psaume qui s'appelle *introit*, ou psaume d'entrée ou de début, *antiphona ad introitum*; le terme d'*Ingressa* est employé avec le même sens dans les livres ambrosiens.

Cette procession, on l'a remarqué, devait être imposante, surtout aux jours de fête. Le cortège du pontife comprenait sept acolytes porteurs de flambeaux, sept diacres, sept sous-diacres, l'un de ceux-ci tenait un encensoir fumant. Tous, du pape aux acolytes, étaient revêtus de *planetæ* ou *paenulæ* de forme ronde et sans manches, que nous appelons *chasubles*. C'est le chœur des chantres qui, dans le *presbyterium*, chantait l'introit. Acolytes et sous-diacres se rangent à leur place, tandis que le célébrant arrive au pied de l'autel, prie en silence, donne le baiser de paix à ses assistants, et les diacres vont baiser deux par deux les extrémités de l'autel, puis le célébrant monte à l'autel,

baise le livre des évangiles qui y est déposé et l'autel lui-même. Le pontife se rend ensuite à son siège. C'est un rite analogue qui s'accomplit encore au vendredi saint.

L'usage de chanter le psaume d'introit remonte au iv^e siècle et avait pour but de donner à ce défilé plus de solennité. D'après ce que nous voyons au missel actuel qui représente un ancien usage, ces psaumes ne devaient pas être pris à la suite, comme ceux des matines ou des vêpres, mais choisis selon les circonstances. De bonne heure aussi, et plus facilement encore que pour l'offertoire ou la communion, on puisa, en dehors des psaumes, dans les autres livres de la Bible, et même dans les livres qui ne sont pas au canon, comme pour le *Requiem æternam* des messes des morts. Aujourd'hui l'introit ne se compose plus que d'un verset; le reste du psaume est supprimé, mais on dit toujours la doxologie. Un peu plus tard à Rome et en certaines circonstances, le début de la messe fut entouré d'une solennité plus grande encore. Le pape, le clergé et le peuple se réunissaient à un certain lieu désigné, d'ordinaire l'église de Sainte-Sabine sur l'Aventin, et se rendait à l'une des églises de la ville où se tenait la station et qui est, sauf de rares exceptions, celle encore désignée dans nos missels.

Aujourd'hui le début de la messe romaine comprend en plus le ps. XLII avec antienne, le *Confiteor*, des versets, l'*Aufer a nobis*, et l'*Oramus te*. Le psaume a été choisi à cause du verset *Introibo ad altare Dei* qui lui sert d'antienne; la confession, dont la formule a varié selon les temps et les lieux, est une des pratiques les plus anciennes de la synaxe chrétienne, comme nous le voyons par la *Didachè*, mais dont la place n'est pas nécessairement à la messe; la formule actuelle remonte au haut Moyen Âge. L'*Aufer a nobis* est emprunté au Léonien (v^e siècle), et, comme la plupart des collectes de ce sacramentaire, elle est d'une inspiration élevée et d'un rythme élégant. L'*Oramus te*, d'une époque beaucoup moins ancienne et d'un style moins pur, rappelle cependant que, d'après une coutume qui remonte au iv^e siècle et au delà, l'autel qui sert de table est élevé sur une tombe de martyr ou doit au moins renfermer des reliques de martyrs ou de saints. Remarquons aussi dès maintenant que, dans la première, comme dans toutes les oraisons anciennes de la messe, le prêtre parle au pluriel pour marquer la place que tiennent les fidèles dans la célébration du sacrement, tandis que dans la seconde il ne parle que de ses péchés. En même temps qu'il dit cette dernière oraison, le prêtre baise l'autel.

Les gestes fréquents à la messe ont leur signification mystique. Le prêtre a commencé par un signe de croix; il s'est incliné à la confession, il a frappé, sa poitrine au *mea culpa*, il a fait de nouveau un signe de croix pour l'absolution après la confession. A d'autres moments il étendra les mains en forme de croix, comme faisaient les orantes. C'était une attitude fréquente dans la prière, comme nous le dit Tertullien. D'autres gestes ou attitudes seront commandés par le diacre : *Flectamus genua, levate, inclinate capita vestra Deo*. Nous verrons qu'à l'élévation, à la fraction et ailleurs ces gestes ont une portée dogmatique qu'il ne faut pas négliger si l'on veut comprendre tout le sens des cérémonies de la messe. Les ouvrages qui nous renseignent sur ce point sont les *Ordines romani* dont nous avons déjà dit un mot.

L'encensement, qui a lieu après l'*oramus te* aux messes solennelles, n'est pas d'une origine très ancienne et ne fut adopté à Rome qu'assez tard, comme du reste celui de l'offertoire et celui de l'élévation. Cependant, nous l'avons vu, l'encens était employé à la procession d'introit et à celle de l'évangile. Il va sans dire que même cet usage de l'encens

n'est pas primitif; les païens en faisaient un tel abus dans le culte des idoles qu'il fut prohibé dans les premiers siècles. C'est à peine si l'on en faisait usage pour les funérailles. Mais, à partir du IV^e et du V^e siècle, quand le paganisme eut perdu à Rome et dans tout l'empire une partie de ses fidèles, le même inconvénient n'existait plus, et du reste la pratique en était justifiée par l'Ancien Testament.

Le *Kyrie* est d'origine byzantine et a été importé à Rome probablement dès le V^e siècle. C'est à tort qu'on y a vu quelquefois un reste de la langue grecque qui fut en usage à Rome jusqu'au milieu du III^e siècle. C'est du reste une prière adventice qui, comme le *Gloria*, le *Credo* et l'*Agnus Dei*, ne se rattache ni à ce qui précède, ni à ce qui suit et pourrait se lire à d'autres offices qu'à la messe, comme ce fut du reste le cas. La forme actuelle, trois *Kyrie*, trois *Christe*, trois *Kyrie*, auxquels on a naturellement cherché un sens mystique, ne remonte guère au delà du XI^e siècle. Au temps de saint Grégoire il formait une sorte de litanie qui rappelle la litanie diaconale de la messe grecque. Cette acclamation a son histoire qui a fortement intrigué les liturgistes, les théologiens et les archéologues. On a voulu lui trouver une origine païenne, et il est certain en effet qu'il est fait allusion dans Arrien et même dans Virgile à un *Kyrie eleison*. Mais cette acclamation se trouve aussi plusieurs fois dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, et son origine païenne n'est rien moins que démontrée. Nous avons aussi le *Kyrie* sous une autre forme dans les litanies du samedi saint, dans celles des rogations et en général dans toutes les prières de ce genre. Ed. Bishop en a étudié savamment l'histoire et nous avons résumé ses conclusions dans les articles *Kyrie eleison* et *Litanies du Diction. d'archéol.*

Le *Gloria in excelsis Deo* est une hymne d'origine ancienne que l'on chantait dans les synaxes en l'honneur du Christ. Les plus anciens textes que l'on connaisse sont ceux des *Constitutions apostoliques*, I, VII, c. XLVII, et celui du *Codex alexandrinus*, V^e siècle, comme appendice à la Bible grecque. On l'appelle la grande doxologie pour la distinguer de la petite doxologie, *Gloria Patri et Filio*, et des autres doxologies. On le chantait à l'office du matin. A Rome on l'admit à la messe le jour de Noël, et cette place était justifiée par les premiers mots qui sont le salut des anges au jour de la nativité. Le pape Symmaque (498-514) en étendit l'usage à tous les dimanches et aux fêtes des martyrs, *Liber pontif.*, éd. Duchesne, t. I, p. 129 et 263, mais seulement aux messes célébrées par l'évêque. Les simples prêtres ne devaient le chanter que le jour de Pâques, quand ils remplaçaient le pape empêché, ou le jour de leur installation. Duchesne, *Origines*, p. 176. Le texte des *Const. apost.* n'est probablement pas le texte primitif; tel qu'il est cependant, on peut conjecturer que c'était une doxologie à deux termes, le Père et le Fils; le Saint-Esprit n'intervient qu'à la fin, et cette insertion, qui n'est pas dans le texte des *Const. apost.*, semble une addition dont le résultat fut d'en faire une doxologie trinitaire, comme la plupart des doxologies à partir du milieu du IV^e siècle. Le texte d'allure subordinatienne des *Const. apost.* a été corrigé; on y affirme la divinité du Fils, son égalité avec le Père dans le Saint-Esprit; le *Gloria* est ainsi devenu, comme le *Credo*, une profession de foi en même temps qu'un chant de louange. Dans les liturgies latines anciennes, le cantique *Benedictus*, Luc., I, 68 sq., rivalisa avec le *Gloria in excelsis*, mais celui-ci finit par l'emporter.

Dans la messe primitive romaine, avant ces diverses additions, le célébrant, après avoir baisé l'autel, a pris place à son siège où il restera jusqu'après l'évangile, et il salue le peuple par ces mots *Pax vobis*,

et, s'il est simple prêtre, par le *Dominus vobiscum*. Après la réponse *et cum spiritu tuo*, il dit *Oremus* et la *collecte*, titre qui rappelle que le prêtre prie au nom de toute l'assemblée, ou qui fait allusion à la réunion des fidèles pour la messe.

La collecte, comme la secrète et la postcommunion, est une prière essentiellement romaine. Toutes ces oraisons ont un caractère de sobriété, d'élégance, en même temps qu'une richesse et une sûreté de doctrine qui met la liturgie romaine si au-dessus des autres liturgies latines et même des liturgies orientales. On trouve souvent à la vérité dans celles-ci plus d'élan, une piété plus affective, des exposés dogmatiques plus étendus, mais combien souvent aussi ces qualités sont gâtées par la prolixité, par le mauvais goût, par un verbiage inutile! Les anciennes collectes romaines, en même temps qu'elles sont la première prière de la messe dite par le pontife au nom des fidèles, ont d'ordinaire pour objet de définir le caractère de la réunion. Par exemple *Deus qui Ecclesiam tuam annua quadragesimali observatione purificas, præsta familiæ tuæ ut quod a te obtinere abstinendo nititur, hoc bonis operibus exequatur*. (1^{re} dim. de carême.)

3^o *Lectures et chants des psaumes*. — A partir du VI^e siècle il n'y a plus à Rome, à l'avant-messe, que deux lectures : l'épître et l'évangile; à l'origine elles furent plus nombreuses et d'ordinaire trois; aujourd'hui encore aux quatre-temps et à certaines vigiles, il y a trois, six ou même douze lectures. La suppression de la leçon prophétique a dû se faire à Rome au V^e siècle selon Duchesne. *Loc. cit.*, p. 178. Les lectures sont d'ordinaire suivies du chant d'un psaume, comme on le voit encore au vendredi et au samedi saint, aux quatre-temps et même à l'office de matines. Le chant qui suit la lecture est en général un psaume appelé répons, parce qu'il est chanté par un chanteur, avec reprise par le chœur; celui qui suit l'épître s'appelle graduel; d'autre fois le psaume est chanté en trait, *tractim*, c'est-à-dire sans reprise. Le chant de l'*alleluia* qui suit aujourd'hui directement celui du graduel, se présente dans des conditions spéciales qui n'ont pas encore été bien nettement définies. On sait toutefois que l'*alleluia* est une acclamation qui se rencontre dans l'Ancien Testament et que les chrétiens ont hérité des juifs, comme l'*Amen*, l'*Hosanna* et autres. Il était d'abord chanté à Pâques et au temps pascal, puis à tous les jours de fête. Il est aujourd'hui accompagné d'un psaume. Les diverses théories sur l'origine et l'introduction du chant responsorial, par un seul chanteur, avec reprise du chœur, ont été longuement discutées par les liturgistes, mais n'ont pas à être étudiées ici. Il nous suffira de rappeler que les psaumes d'introit, d'offertoire et de communion sont antiphonés, tandis que le graduel et les répons de la psalmodie sont responsoriaux. Le chant des psaumes et des répons est un emprunt fait à la Synagogue, comme la lecture des livres saints, tandis que les chants de l'introit, de l'offertoire et de la communion, ont été institués au IV^e siècle et motivés par les besoins particuliers du culte. Le graduel dont l'importance paraît avoir été plus grande, fut réservé d'abord aux seuls diacres, puis aux sous-diacres, puis à des chantes très spécialement formés ou aux lecteurs. Le caractère du trait est d'être chanté sans reprise; quant à la séquence qui se rattache à l'*alleluia*, d'origine très postérieure, elle eut une grande fortune au Moyen Âge; l'Eglise romaine, toujours sévère pour la poésie, n'en a retenu que cinq qui sont des chefs-d'œuvre.

Quant aux lectures, l'Eglise de Rome se montra toujours sévère dans leur choix; les seuls livres de l'Ancien et du Nouveau Testament y furent admis selon un canon établi dès les premiers siècles, et pro-

ablement par l'Église de Rome elle-même. Si certains fragments de livres extra-canoniques, comme ceux du IV^e livre d'Esdras, purent se glisser dans les chants, je ne crois pas qu'il y ait d'exemple qu'ils furent lus à la messe. On ne toléra pas non plus, comme en Afrique et en Gaule, la lecture des passions des martyrs, ni certaines combinaisons ou interpolations des textes sacrés, comme on en trouve par exemple dans le *Missel de Bobbio*. Mais on fut moins rigoureux dans les prières chantées, et il n'est pas impossible d'y relever des morceaux paraphrasés ou *fourrés* (par exemple l'introït du jeudi saint). Le décret de Gélase a pour but, on le sait, de proscrire un certain nombre de livres trop facilement admis ailleurs.

Une grande solennité entoure à Rome la lecture de l'évangile. C'est une vraie procession, qui se rend de l'autel à la chaire où il doit se lire, le diacre portant le livre, entouré des acolytes avec des cierges, et un thuriféraire avec l'encens pour encenser le livre sacré. Comme on l'a justement fait remarquer, avec la procession solennelle de l'introït, c'est la seule fois que le rit romain se départit à la messe de la simplicité et de la sobriété qui fait le caractère principal de cette antique liturgie. Toutes ces cérémonies se sont conservées jusqu'aujourd'hui à la messe solennelle. On y a ajouté les deux prières *Munda cor meum* et *Dominus sit in corde meo*. Le salut du diacre *Dominus vobiscum*, le *Gloria tibi Domine*, le *Laus tibi Christe*, et le *Per evangelica dicta* sont des acclamations qui soulignent, avec le baiser du livre saint, l'importance de cette lecture.

La lecture de l'évangile est suivie logiquement de son commentaire par l'évêque qui, en principe, avait seul le droit de prêcher. Mais il se faisait assez souvent suppléer par un prêtre. Dans d'autres Églises, à Jérusalem, par exemple, au IV^e siècle, plusieurs prêtres successivement sont invités à prêcher, l'évêque prenant la parole en dernier lieu.

Le *Credo*. C'est un fait curieux que l'Église doctrinale par excellence n'introduisit à la messe la formule du *Credo* qu'au XI^e siècle. Nous avons vu, dans le chapitre sur l'anaphore de Balizeh, qu'elle avait été devancée dans cette voie par d'autres Églises depuis plusieurs siècles. A ceux qui s'en étonnaient un Romain du XI^e siècle répondit que Rome, n'étant jamais tombée dans l'hérésie, ne sentait pas le besoin d'affirmer sa foi de cette façon. C'était une réponse *ad hominem*. Il aurait pu ajouter avec dom Cagin que l'anaphore dans sa forme primitive est *théologique* et qu'elle contient, comme celle d'Hippolyte, un exposé de la foi. Toutefois Rome se laissa enfin gagner par l'exemple, et le *Credo* y est chanté, non pas quotidiennement, mais dans certaines circonstances. C'est la formule de Nicée-Constantinople dont il sera parlé avec les développements nécessaires à l'article NICÉE. Nous ferons simplement remarquer que le texte qui est aujourd'hui au missel romain présente avec le texte original quelques légères variantes.

Après l'évangile et l'homélie, on renvoyait autrefois les catéchumènes et les pénitents, et tous ceux qui ne communiaient pas. Cette discipline date du IV^e et du V^e siècle. La formule de renvoi variait, nous en avons vu des exemples pour l'Orient et même en Gaule. Nous avons dit aussi, col. 1373, les allusions qui y sont faites dans saint Grégoire et même encore dans le pontifical (ordination des exorcistes).

Tout ceci nous révèle bien l'esprit de l'ancienne discipline: la part que prenaient les fidèles dans la célébration du culte et en particulier à la messe, était incomparablement plus importante qu'aujourd'hui. Même dans l'Église romaine, où, comme l'a finement observé Ed. Bishop, l'autorité de la hiérarchie dans l'exercice du culte ne perdait jamais ses droits, et se

manifestait beaucoup plus que, par exemple, dans les liturgies d'Orient, les fidèles étaient bien plus étroitement associés qu'aujourd'hui à l'action du sacrifice. Toutes les anciennes oraisons, nous l'avons remarqué, sont au pluriel; le prêtre prie au nom des fidèles; ceux-ci répondent *Amen*; le canon lui-même contient des expressions comme celles-ci : *hæc munera quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua, Hanc igitur oblationem servitutis nostræ sed et cunctæ familie tue*, etc. Nous allons voir cette intervention des fidèles se manifester encore à l'offertoire et à l'oraison des fidèles.

4^e La messe des fidèles. — Nous avons dit plus haut en quoi consistait cette division de la messe des catéchumènes et de celle des fidèles; nous n'avons pas à y revenir. On voit qu'elle existe à Rome comme partout dans la chrétienté. La messe des fidèles est comme un deuxième acte, plus encore, un rite nouveau qui commence. Quelque soin qu'on ait mis plus tard à relier ces deux épisodes, chacun garde son caractère et le sacrifice de la messe proprement dit ne commence qu'à ce moment. Voici comment on y procède dans l'Église romaine au V^e-VI^e siècle. On déploie le corporal sur l'autel; il était alors assez vaste pour le couvrir tout entier; c'est à deux diacres que ce soin était confié. La même cérémonie s'accomplit encore au vendredi saint, et même aux messes solennelles où le diacre avant l'offertoire étend le corporal sur l'autel.

L'autel étant prêt, le célébrant va recevoir le pain et le vin que présentent les fidèles et qui serviront au sacrifice. Le surplus des dons en nature, bénit aussi dans le courant de la messe, est mis à part et sera distribué plus tard aux pauvres et au clergé. Comme cette opération dans les grandes églises demandait un certain temps, on chantait un psaume, le psaume d'offertoire, puis le célébrant retourne à son siège et se lave les mains, tandis que les diacres disposent le pain et le vin sur l'autel. Quand tout est prêt, il se rend à l'autel, le baise et dit l'oraison appelée « secrète ».

Le psaume d'offertoire se chantait comme celui de l'introït et de la communion, pour occuper les fidèles pendant une cérémonie qui pouvait se prolonger un certain temps. Il fut institué, comme l'introït, au IV^e siècle. Rien ne paraît mieux justifié qu'une innovation de ce genre. Mais il y eut des protestations contre cette nouveauté, et elles furent telles que saint Augustin dut écrire un traité, du reste perdu, pour la justifier. Preuve en tout cas que les fidèles s'intéressaient à la liturgie, et que les innovations ne devaient être ni trop fréquentes ni trop graves.

Ici se présente dans la messe actuelle une anomalie qui a été relevée depuis longtemps et que l'on a expliquée de diverses façons. Celle qui a rallié le plus de suffrages a été présentée par Duchesne sous cette forme : après l'évangile ou après le *Credo*, suivant les circonstances, l'officiant dit *Dominus vobiscum. Oremus*. Cet *oremus*, au lieu d'être suivi d'une prière comme il serait normal, est laissé en l'air en quelque sorte. Selon le savant critique « ce trou béant » s'est creusé par la suppression de la *prière des fidèles* qui se disait alors, et qui est à cette place dans les liturgies orientales. C'est une prière litanique dont nos oraisons du vendredi saint peuvent donner une idée assez exacte. L'explication est ingénieuse, mais c'est une hypothèse qui n'est pas suffisamment appuyée; nous préférons de beaucoup celle qui est insinuée par Bishop et que dom Wilmart, par des rapprochements habiles, a rendue des plus vraisemblables. Cet *oremus* était suivi de l'oraison *super sindonem* qu'a conservée le rit milanais et même le *Sacramentaire gélasien* qui présente presque partout deux collectes, là où le grégorien n'en a gardé qu'une. La collecte supprimé

par le grégorien était l'oraison *super sindonem* dont le grégorien n'a gardé que le *Dominus vobiscum* et l'*oremus*. Quant à la prière des fidèles, il faut convenir qu'elle a purement et simplement disparu dans la messe romaine, sans laisser d'autres traces que les prières du vendredi saint et peut-être quelques autres formules litaniques égarées dans certains recueils.

D'une façon générale, on reconnaîtra cependant que nous avons gardé assez fidèlement le cérémonial de l'offertoire, tel que nous venons de le décrire, avec quelques additions qui n'en altèrent pas le caractère. Le *Suscipe sancte Pater, l'Offerimus tibi, l'In spiritu humilitatis, le Veni sanctificator omnipotens, le Suscipe sancta Trinitas*, même l'*orate fratres* et la réponse ont été ajoutés plus tard et trahissent par leur style même l'époque de leur composition ; ces prières accompagnent chacun des gestes que fait le prêtre pour recevoir l'hostie sur la patène, offrir le calice, bénir les oblats. Parmi toutes ces prières une seule fait exception, le *Deus qui humanæ substantiæ* pour le mélange de l'eau et du vin, qui est tiré du léonien et qui est d'un sens théologique très profond. Elle fait allusion à la distinction des deux natures dans le Christ et à la participation du fidèle à la vie divine. Ce n'est pas à dire que les autres prières soient négligeables, mais ce sont plutôt des prières de piété privée « des prières de messe basse », comme dit heureusement Mgr Batiffol, ainsi le *Suscipe, sancte Pater*, où le prêtre semble oublier pour un moment les fidèles pour parler de cette Hostie, *quam ego indignus famulus tuus*, etc. Le *Veni, sanctificator omnipotens*, a aussi une importance spéciale du fait qu'il a été considéré, sans fondement suffisant du reste, comme une épiclese ; mais son origine tardive suffirait à faire écarter cette hypothèse. Le *Suscipe, sancta Trinitas*, a aussi son histoire, et l'on en trouve de nombreuses variantes dans les manuscrits du Moyen Âge.

L'encensement de l'autel avec les prières qui l'accompagnent est une importation gallicane.

Tout ce qui précède justifie la remarque d'Ed. Bishop qui nous paraît essentielle et qui explique bien le caractère de la liturgie romaine ancienne. C'est une liturgie rationnelle, logique, pratique, qui élimine le superflu ou l'ornement, et n'abuse pas du symbolisme. « Le symbolisme, dit-il, il faut bien en convenir, n'est pas né sur le sol romain et ne procède pas directement de l'esprit romain. » La liturgie romaine ancienne est d'un esprit sobre, pleine de dignité et de grandeur dans sa simplicité ; elle est *classique* si l'on peut dire. L'élément dramatique, émotionnel, poétique, romantique enfin, pour user d'un terme à la mode, mais bien expressif, il faut le chercher ailleurs dans les liturgies orientales ou dans les liturgies mozarabe, gallicane ou celtique ; on peut dire que la plupart des rites qui présentent ce caractère dans la liturgie romaine sont d'importation étrangère, surtout gallicane, et d'un âge postérieur à la période du *v*^e au *vii*^e siècle.

La *secrète* qui suit l'*Orate fratres*, correspond à la *collecte* ; elle est, comme cette dernière et comme la postcommunion, élégante dans sa brièveté, d'une précision et d'une profondeur théologique souvent remarquable, bien loin de la prolixité des oraisons orientales, mozarabes ou gallicanes, en un mot pleinement romaine. En règle générale elle fait allusion aux dons qui, on se le rappelle, ont été apportés sur l'autel par les fidèles, et au mystère qui va s'opérer par la consécration. Ces *munera* et *dona* étaient en même temps qu'une contribution aux frais du culte qu'il était équitable de faire supporter par toute la communauté chrétienne, une manifestation publique de la part que les fidèles étaient invités à prendre dans l'action même du sacrifice. Des théologiens récents

n'ont pas eu tort de mettre ce fait en relief pour rappeler que l'offrande et le sacrifice de la messe sont tout d'abord le sacrifice de toute l'Église. Il suffit de relire quelques-unes de ces secrètes pour se convaincre qu'elles sont la prière du prêtre dite au nom de tous, pour offrir à Dieu ces offrandes que Dieu retournera en bénédictions spirituelles sur ceux qui les ont présentées. La liturgie romaine si vraie, et je dirai si réaliste dans son style, risque même plus d'une fois le mot de *sacrificii veneranda commercia*, l'homme apportant ses dons terrestres, et Dieu lui donnant en échange ses dons spirituels. Il n'est pas non plus téméraire de chercher dans ces faits anciens l'origine et la justification des honoraires de messe. Voir la thèse du P. de la Taille dans son *Mysterium fidei*, et dans une dissertation spéciale, *Esquisse du mystère de la foi*, Paris, 1924 ; voir aussi Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 146 sq.

On a traité en son lieu la question des Azyms, cf. art. AZYMS, qui a soulevé bien inutilement, semble-t-il, tant de disputes entre l'Orient et l'Occident. Rappelons simplement que, si Rome elle-même a usé pendant un temps de pain levé, on trouve aussi en Orient des Églises qui ont usé du pain azyme.

Le nom de *secrète* donné à l'oraison d'offertoire parce qu'elle est en effet, et depuis de longs siècles, dite à voix basse, rappelle une controverse célèbre sur le *secret des mystères*, la question étant de savoir si à l'origine cette prière et les autres parties de canon se disaient à voix basse, ou à haute voix. Elle a perdu aujourd'hui beaucoup de son importance, et nous nous contenterons de renvoyer ceux qui voudraient être renseignés plus en détail sur ce point, à notre article *Amen du Dictionn. d'archéol.*

Anaphore. — La préface est reliée aujourd'hui à la secrète ou aux secrètes. Nous ne reviendrons pas sur ce qui a été dit dans les paragraphes précédents sur l'anaphore primitive qui dut être d'une seule venue, à en juger par les témoignages de saint Justin, par la *traditio apostolica* d'Hippolyte et par quelques autres vestiges. L'anaphore romaine est coupée aujourd'hui en plusieurs tronçons ; une première division est opérée par le *Sanctus* qui est devenu dans les messes romaines l'aboutissement naturel de la préface ; après quoi commence le *canon missæ*, titre qui autrefois était rejeté avant la préface. Dans le *canon missæ* lui-même, le *memento* des vivants et celui des morts forment deux autres enclaves. Si l'on admet l'hypothèse bien séduisante, et du reste appuyée sur les rapprochements liturgiques des plus vraisemblables, que le *memento* des vivants et celui des morts étaient primitivement dans la liturgie romaine, comme dans la plupart des autres, à l'offertoire et qu'ils ont été transportés postérieurement dans le canon, comme le *sanctus*, on retrouve dans notre canon une anaphore conforme au dessin primitif, qui consiste en une seule prière sans interruption du dialogue de la préface à la doxologie finale *per ipsum... est tibi Deo Patri... omnis honor et gloria per omnia sæcula sæculorum. Amen*. Nous avons aussi la preuve que les termes *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* furent ajoutés par saint Léon, probablement comme une protestation contre les manichéens, et le *diesque nostros* par saint Grégoire, comme une prière en faveur de la paix. Le *Liber pontificalis* a enregistré ces retouches et quelques autres faites par les papes au canon romain ancien. Cf. P. Lejay, *Le Liber pontificalis et la messe romaine*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 182-185. Malgré toutes ces altérations et additions, le canon romain se présente à nous avec une respectable antiquité, et notre formule actuelle est à peu près ce qu'elle était au commencement du *vi*^e siècle, et même au *v*^e siècle.

L'auteur du *Liber pontificalis*, au commencement du *v*^e siècle, en parle comme d'un document déjà ancien. Dans un traité contemporain de saint Damase, il est fait allusion à un passage du canon, le sacrifice de Melchisédech; enfin dans le *De sacramentis*, qui n'est pas postérieur à l'an 400, cf. col. 1367, on retrouve la partie essentielle de cette prière.

Quant à son autorité, plusieurs papes dans la suite des siècles se sont chargés de s'en faire les garants, et on ne saurait négliger ce fait d'une importance capitale, c'est qu'il s'est substitué à toutes les autres prières de même genre dans les liturgies latines, et qu'il a fini par devenir pour tout l'Occident la seule forme de la consécration eucharistique.

Ceci posé nous revenons à la préface. Nous avons aujourd'hui au missel romain onze préfaces auxquelles se sont ajoutées récemment les préfaces pour les morts, pour saint Joseph et pour la royauté du Christ; Les préfaces sont suivies, pour les grandes fêtes, de *communicantes* particuliers, cette disposition que nous trouvons dans le grégorien, est le fait de saint Grégoire dont la tâche fut souvent de résumer, d'abrégé, de simplifier l'œuvre de ses devanciers. Les *Sacramentaires gélasiens* et *léoniens*, comme les autres sacramentaires latins en contenaient un nombre bien plus considérable qu'il faudrait étudier soigneusement, pour se rendre compte de l'état de la théologie liturgique du *v*^e au *vi*^e siècle. Pour s'en tenir au missel d'aujourd'hui, on retrouvera dans ces préfaces le génie de l'Église romaine, d'une théologie si sûre et d'une expression si précise. *Unus es Dominus : non in unius singularitate personæ, sed in unius Trinitate substantiæ*, il y a là en une seule phrase un résumé de tout le *Credo* de saint Athanase et même du traité de la Trinité.

D'après le texte de ces préfaces le sacrifice de la messe est un sacrifice eucharistique, offert par le prêtre au nom de l'Église à Dieu le Père tout puissant pour tous ses bienfaits. L'anaphore des *Constitutions apostoliques*, conforme aux données juives, réunit tous les titres de Dieu à notre reconnaissance, pour terminer, par son plus grand bienfait, l'incarnation de son divin fils. Les préfaces du missel romain varient ce thème selon les fêtes. C'est Dieu qui a fait briller par son Verbe une lumière nouvelle dans nos âmes; Lui qui a voulu que le salut du genre humain fut opéré par le bois de la croix; Lui que nous devons sans cesse louer, mais surtout au jour où le Christ notre Pâque a été immolé, etc. Mais c'est toujours par le Christ que nous rendons grâce au Père.

Le *Sanctus* par ses trois répétitions est une hymne à la Trinité; l'addition si caractéristique du *Benedictus* au texte d'Isaïe s'adresse au Christ salué comme Messie à Jérusalem au jour des Rameaux; elle est propre aux liturgies latines.

Si l'on met de côté pour un instant le *Memento* des vivants, les prières du canon jusqu'à la consécration (*Te igitur, Communicantes, Hanc igitur, Quam oblationem*) forment un tout homogène, et font suite à la préface. On supplie Dieu le Père par le Christ d'agréer ces dons offerts pour la sainte Église répandue dans tout l'univers, en union avec le pape et les évêques en communion avec lui. Puis l'invocation devenant de plus en plus précise et pressante, on demande à Dieu le Père de faire de cette offrande une oblation bénie entre toutes, le corps et le sang de son Fils bien-aimé. Cette dernière prière, le *Quam oblationem*, est encore une de celles auxquelles les liturgistes, désireux de retrouver l'épîclèse dans la messe romaine, ont attribué cette fonction. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette question; contentons-nous de dire pour le moment que cette prière est adressée, comme les deux précédentes, à Dieu le Père, et qu'elle ne ressemble en rien à l'épîclèse proprement dite.

La partie qui suit le *Sanctus* est intitulée *Canon missæ*, c'est-à-dire *règle* et, dans l'espèce, prière fixée, déterminée, officielle pour la consécration de l'eucharistie. Le terme n'est pas le plus ancien pour désigner cette prière et n'est guère employé que depuis le *v*^e siècle. Le terme *actio* (*agere missas*) était en usage antérieurement, et il est resté comme titre aux *Communicantes* de rechange : *infra actionem*.

Quant au *memento* des vivants, il interrompt à peine cette prière de préparation à la consécration, pour rappeler le souvenir des fidèles qui sont présents, de ceux qui ont offert, en union avec la sainte Vierge, les apôtres, les martyrs et les saints. Cette prière est marquée comme les autres prières de la messe romaine d'un caractère de discrétion. Le nom des vivants n'est même pas prononcé. Dans d'autres Églises on lisait à haute voix une liste des noms de ceux qui offraient; on allait parfois jusqu'à souligner l'importance des dons offerts. Ces noms étaient souvent inscrits sur des tablettes, qui étaient comme un *Liber vitæ*.

Consciente sans doute des abus que cette pratique pouvait entraîner, l'Église de Rome la réduisit aux proportions que nous venons d'indiquer. Mgr Batiffol, dans ses *Leçons sur la messe*, est arrivée à en déterminer la date et l'origine avec la plus grande vraisemblance.

Récit de l'institution et consécration. — Dans l'anaphore d'Hippolyte, comme dans la plupart des liturgies, la prière de la préface aboutit à la consécration, à travers des digressions plus ou moins nombreuses. L'Église romaine suit le récit des synoptiques et adopte la rédaction : *Qui pridie quam pateretur*, au lieu que les liturgies orientales suivent le texte de saint Paul, I Cor., xi, 23 : *in qua nocte tradebatur*. Nous avons dit à propos de la messe gallicane l'importance de cette variante. Nous nous contenterons de remarquer que tout nous avertit que nous touchons ici au moment décisif de la messe. Tandis que le texte des formules qui ont précédé varie selon les fêtes dans les liturgies latines et même dans la liturgie romaine, on s'interdit de toucher à celle-ci (l'exception du jeûdi saint est insignifiante). Chacun des termes est pesé et détaillé avec soin; on suit pas à pas le récit évangélique avec l'exception bien remarquable des *sanctas ac venerabiles manus suas*, et de *l'elevatis oculis in cælum ad te Deum Patrem suum omnipotentem*. Chacune de ces actions ainsi déterminée est marquée dans le cérémonial actuel par un geste correspondant du prêtre. Dom Cagin a rendu le grand service de donner un tableau qui permet de comparer cette formule sacro-sainte dans toutes les liturgies. *Eucharistia*, p. 228-244. On remarquera que, si le récit de l'institution ne suit pas exactement les paroles des synoptiques, les deux variantes que nous avons relevées se retrouvent à peu près partout. Ce qui prouve que, comme pour la forme du baptême, il y eut pour l'eucharistie dans les premiers siècles une rédaction qui fut partout la même, et que l'on peut considérer, sans témérité, comme la forme apostolique.

On sait les discussions qui se sont élevées entre théologiens sur le moment de la consécration. Cette question a été traitée dans l'article ÉPICLÈSE. Nous renverrons aussi au traité du P. Pesch, t. vi, p. 352, et surtout à Ed. Bishop, *The moment of the consecration*, dans Connolly, *The liturgical humiles of Narsai*, Cambridge, 1909, p. 126-163. Si l'on admet avec dom Cagin et plusieurs autres, et comme on le voit si bien dans l'anaphore d'Hippolyte, que la prière de consécration depuis la préface jusqu'à la doxologie finale ne fait qu'un tout indivisible, les difficultés tombent d'elles-mêmes; c'est pour avoir oublié le sens du dessin primitif de l'anaphore que certaines liturgies ont changé en quelque sorte l'axe de la

messe, en transportant à l'épiclese le moment de la transsubstantiation. Dom Cagin, *Eucharistia*, p. 70-71.

Les cérémonies dont est entouré aujourd'hui le récit de l'institution, élévation de l'hostie montrée au peuple, prostration, encensement, sonnerie des cloches, lumineuse, et qui ne sont pas antérieures au XII^e siècle, ne font donc que souligner la croyance séculaire de l'Eglise romaine en l'efficacité des paroles de l'institution. Ces démonstrations, à l'époque où elles furent instituées en France, avaient pour but de trancher une controverse théologique et de prouver que la consécration du pain s'opérait immédiatement après la formule *Hoc est corpus meum*, contrairement à l'opinion qui reculait ses effets jusqu'après la consécration du calice; aussi n'y eut-il longtemps qu'une élévation, celle du corps sacré; l'élévation du calice ne vint que plus tard et, si l'on peut dire, par esprit de symétrie. Ce point a été fort bien mis en lumière par les recherches du P. Thurston. Voir notre article *Élévation* dans le *Diction. d'archéol.*

Prières après la consécration. — Elles se décomposent en une anamnèse, *Unde et memores*, ou rappel des mystères de la vie du Christ, en un autre *Memento* et en la doxologie finale. Dans la première prière on se contente de rappeler que notre offrande, ce pain et ce vin, devenus le *pain sacré de la vie éternelle* et le *calice du salut*, ne sont eux-mêmes qu'un don de Dieu aux hommes, *de tuis donis ac datis*, et nous demandons à Dieu de les accepter comme il a fait des sacrifices des patriarches Abel, Abraham appelé dans la circonstance *notre patriarche*, et Melchisédech, *grand prêtre de Dieu*. Nous avons dit à propos du *De sacramentis*, à quelles discussions ont donné lieu la mention du saint ange chargé de présenter notre offrande devant le trône de la divine majesté. Le rôle de l'ange de Dieu, *Angelus Dei*, qui intervient si souvent dans l'Ancien Testament, a soulevé les mêmes difficultés que les exégètes s'efforcent d'expliquer. Cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1903, p. 212 et 1908, p. 498.

Nous nous contenterons de renvoyer sur ce point à Lebrun, dom Cagin, Batiffol. Si l'on accepte pour le *Memento* des morts l'hypothèse que nous avons présentée pour celui des vivants, l'*Unde et memores*, le *Supra quæ*, et le *Supplices* forment une prière unique qui se termine par la doxologie *Per quem*. Le *Memento* des morts donne lieu aux mêmes remarques que celui des vivants. Le petit catalogue des saints rappelle les principales dévotions de l'Eglise de Rome, et a permis à Mgr Batiffol d'en fixer aussi à peu près la date. Le *Supplices te*, quoi qu'on en ait pensé, n'est pas plus une épiclese, au sens vrai, que le *Quam oblationem*.

Le *Per quem hæc omnia* a soulevé aussi quelques difficultés. Il est trop clair qu'il ne se rattache pas logiquement au *Per Christum* et à la prière qui précède. La suppression du *Memento* des morts permettrait de le raccorder plus facilement au *Supplices te*. Dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. VI, p. 83, et *Eucharistia*, p. 57; P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 272. Le *Hæc omnia* pour désigner le corps et le sang du Christ crée aussi une difficulté que l'on a résolue de diverse façon. Si l'on accepte la variante du sacramentaire d'Autun, *Per quem omnia creas* (en suprimant *hæc*), la difficulté disparaîtrait. On ne voit pas pourquoi non plus il ne désignerait pas les autres dons offerts par les fidèles pour être bénis à la messe. Les signes de croix multipliés dans cette doxologie, comme ceux de l'anamnèse et du *Supplices*, ont aussi soulevé des objections. Il va de soi qu'ils ne représentent pas ici une bénédiction du prêtre sur le corps et le sang du Christ. Ces gestes sont simplement figuratifs, comme ceux du récit de l'institution; sans tomber dans les exagérations de dom Claude de Vert, on peut admettre que dans bien des cas, en liturgie, c'est la

formule qui a suggéré un geste; dans tous ces cas, ils ont pour but de souligner un terme et de rappeler le mystère de la Trinité et de la rédemption unis dans le signe de la croix. Cette doxologie, avec ces signes de croix multipliés, avec l'élévation du corps et du sang du Christ, qui fut longtemps la seule élévation, enfin avec ces termes empruntés à saint Paul, est la plus solennelle de toutes les doxologies; elle l'emporte par sa majesté et sa sublimité sur toutes celles que nous connaissons et conclut dignement le canon romain. Sa présence à cette place est conforme à la tradition la plus ancienne que l'on peut considérer comme apostolique. L'*Amen* de fidèles après le *per omnia* est aussi d'un usage universel, dont saint Justin est déjà le témoin. Il est une nouvelle preuve de cette part que les fidèles prenaient au sacrifice et constitue un acte de foi, et comme une ratification des paroles prononcées par l'officiant durant tout le canon.

La prière eucharistique terminée, le pontife n'avait plus qu'à procéder à la fraction et aux rites qui entourent la communion. C'est le dessin de la messe primitive tel qu'il nous est révélé par saint Justin, par Hippolyte, et par plusieurs liturgies anciennes. Dans la liturgie romaine nous trouvons ici le *Pater*. Sa présence à la messe ne saurait nous étonner. Dans la plupart des liturgies le *Pater* est devenu partie intégrante de la messe. C'est le cas pour la liturgie romaine. Saint Grégoire lui-même a pris soin de nous le dire dans un texte souvent cité, mais qu'il est nécessaire de donner ici et d'expliquer, car sa vraie portée a été rarement comprise. *Epist.*, IX, 12 de l'édition, benédiction, reproduite dans *P. L.*, t. LXXVII, IX, 26 de l'édition. Ewald-Hartmann. Nous le présentons ici sous une forme et avec des parenthèses et une ponctuation qui permettront mieux de se rendre compte du sens, autrement équivoque :

Orationem vero dominicam idcirco mox post precem (la prière eucharistique par excellence, ici le canon, terminé, nous l'avons dit, après l'Amen de la doxologie finale) dicimus, quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem (.)

oblationis hostiam consecrarent.

Et valde mihi inconveniens visum est ut precem quam scholasticus composuerat (.) super oblationem diceremus (.)

et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit (.)

super ejus corpus et sanguinem non diceremus.

Sed et dominica oratio apud Græcos ab omni populo dicitur apud nos vero a solo sacerdote.

Ainsi nous écartons le sens donné d'ordinaire à ce texte, bien qu'il ait été accepté par la plupart des lecteurs de Grégoire, à savoir que, suivant ce pape, les apôtres auraient célébré l'eucharistie avec la seule prière du *Pater*, auquel l'Eglise romaine aurait substitué une formule quelconque, œuvre d'un humaniste anonyme. L'interprétation suggérée par les virgules et la disposition du texte que nous avons donnée et qui revient à celle de Bishop et de dom Wilmart, nous paraît plus naturelle et s'adapterait aux faits connus.

Saint Grégoire pense que la formule romaine n'est pas celle des apôtres, ce qui est certain, mais qu'elle a pour auteur un écrivain inconnu, ce qui est également certain. Il pense encore que les apôtres consacraient (évidemment après avoir suivi et reproduit les paroles de l'institution) en récitant la seule prière du *Pater*. Sur ce point saint Grégoire est en pleine hypothèse, car il ne savait pas plus que nous ce que fut en réalité l'usage des apôtres et quelles formules ils employèrent.

Saint Grégoire ne veut pas dire non plus que c'est lui qui introduisit dans la messe romaine le *Pater* qui

en était absent. Nous l'avons dit, avec les rares exceptions indiquées, toutes les liturgies d'Orient et d'Occident, et plusieurs dès le IV^e siècle, récitent le *Pater* à la messe. C'était le cas spécialement pour la liturgie d'Afrique, si conforme sur la plupart des points à la liturgie romaine, et saint Augustin qui justement nous parle de cette pratique, n'eût pas manqué de nous signaler ce grave écart. On peut même croire que c'est de Rome que les liturgies latines empruntèrent cette coutume. La remarque de saint Grégoire porte sur le moment où l'on récitait le *Pater*. Et ici certaines divergences se produisaient, les uns le récitant avant la fraction, les autres après; pour les uns, le *Pater* se rattache à la communion, pour les autres à la prière de consécration. Mêmes divergences sur le mode de récitation, ici par le prêtre, là par les fidèles, ailleurs par une sorte de dialogue, *modo responsorio*. Saint Grégoire a préféré, comme il l'avait vu faire à Constantinople, que le *Pater* fût rattaché au canon, *super ejus (redemptoris) corpus et sanguinem diceremus*. Et ceci s'éclaire par l'étude du cérémonial romain de cette époque. Après la prière du canon, le pontife commençait la fraction; puis il se rendait à son siège dans l'abside, tandis que les ministres à l'autel achevaient de partager les pains consacrés, et de les confier aux acolytes pour la distribution de la communion; le calice était confié à un sous-diacre. Tout ceci demandait un certain temps, et le *Pater* n'était récité qu'après. La réforme de saint Grégoire a consisté à transporter le *Pater* avant la fraction, et donc à le réciter à l'autel, comme un complément du canon, sur le corps et le sang du Sauveur, et ceci est parfaitement conforme à notre texte. Naturellement aujourd'hui avec les rites actuels et sans nous éclairer de l'ancienne liturgie, nous ne comprendrions pas la portée de ce changement qui ne se justifierait guère. Sur tout ceci, en dehors des articles cités de Bishop-Wilmart, voir aussi de ce dernier la dissertation dans la *Vie et les Arts liturgiques*, 1919, p. 833.

En tout cas la réforme de saint Grégoire nous fait mieux apprécier encore l'importance du *Pater* à ce moment de la messe. Le protocole liturgique qui précède le *Pater* et l'embolisme qui le suit, concourent à fortifier cette impression et à nous faire considérer le *Pater* comme un des éléments principaux de la messe.

La fraction. — La conséquence était donc de faire rétrograder, comme nous le voyons aujourd'hui, la fraction après le *Pater*. Cette translation a sans doute aussi donné lieu dans la suite à certaines autres modifications des rites anciens. Au lieu d'une formule spéciale pour la fraction et d'un chant de fraction, comme c'est le cas dans la plupart des liturgies, le prêtre aujourd'hui avec les derniers mots de l'embolisme du *Pater*, divise l'hostie en deux parties. Il pose celle qu'il tient de la main droite sur la patène; de la partie qu'il tient de la main gauche il détache un fragment, et dépose le reste sur la patène; et, tenant toujours ce fragment de la main droite, il fait trois signes de croix sur le calice. Les formules prononcées ne répondent plus ici à l'action, comme on aurait pu l'attendre. En rompant l'hostie avec les cérémonies que nous avons dites, il prononce la doxologie finale de l'embolisme du *Pater*; avec les trois derniers signes de croix sur le calice, il dit la formule *Pax domini sit semper vobiscum*. Mais l'accord entre gestes et paroles se retrouve quand, laissant tomber dans le calice qui contient le précieux sang le fragment détaché de la deuxième partie de l'hostie, il dit : *Hæc commixtio et consecratio corporis et sanguinis D. N. J. C. fiat accipientibus nobis in vitam æternam*. Tout ce rite de la fraction pourrait sembler, au premier aspect, manquer de suite et de logique, mais il s'éclaire, comme le reste, à la lumière du passé.

La fraction de l'hostie peut être considérée, nous l'avons dit, comme le premier acte de la communion. Elle en était la préparation nécessaire quand le pontife avait à rompre pour le clergé qui communiait à sa messe, et pour les assistants, le pain ou les pains consacrés. Il reproduisait le geste si soigneusement marqué par les synoptiques et par la formule de consécration, *fregit deditque discipulis suis*. Les anciennes liturgies et les *Ordines romani* nous décrivent ce rite avec tous ses détails, mais ici encore rien qui soit purement cérémoniel; chacun de ces actes est pratique et répond à une réalité. Cependant, comme le remarque Bishop qui n'est pas porté à exagérer ce caractère de la liturgie romaine, « la communion générale des ministres de l'autel dans le sanctuaire, puis des fidèles, chacun à leur rang, devait être solennelle et impressionnante au suprême degré. » Pendant ce temps on chantait le psaume de communion. Souvent, et dès la plus haute antiquité, le ps. xxxiii était choisi comme convenant mieux qu'aucun autre à ce moment. L'acte de tremper un fragment de l'hostie dans le précieux sang était accompagné, nous l'avons dit, dans les anciennes liturgies, par exemple dans la liturgie gallicane, par des formules qui tendaient à exprimer la foi de l'Église dans l'unité et l'indivisibilité du pain et du vin consacrés, du corps et du sang du Christ. La *commixtio* ou *immixtio* a encore une autre signification. Dans l'ancienne liturgie romaine une parcelle du pain consacré, trempée dans le précieux sang, était gardée pour la communion du lendemain; le pape la laissait tomber dans le calice pour figurer l'unité et la continuité dans l'Église d'un même sacrifice. Enfin il arrivait souvent que le pain consacré ou même du pain ordinaire fut trempé dans le précieux sang pour la communion des malades. Cette question importante pour l'histoire du dogme eucharistique a été étudiée avec tous ses développements par M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1922, 1923, 1924, réunis sous ce titre : *Immixtio et consecratio. La consécration par contact*, Paris, 1925; cf. aussi art. *Immixtio*, *Fermentum*, du *Diction. d'archéol.*

L'*Agnus Dei* est une addition due au pape Sergius et devait se chanter pendant la fraction. Il met l'accent sur la doctrine du sacrifice. Le Christ, à la fois prêtre et victime, est l'agneau qui efface les péchés du monde. Les trois prières qui suivent ne sont pas, à cette place du moins, d'une époque très ancienne. C'étaient des prières de dévotion privée, préparation à la communion dont le texte variait suivant les pays; dans les missels anciens on en trouve des types assez nombreux. La première dans notre missel paraphrase le *Pax Domini*, et rappelle la prière du canon sur l'Église (quam) *pacificare et coadunare digneris*. Le baiser de paix vient aujourd'hui après cette oraison. Nous avons dit ailleurs l'importance de ce geste, si usité parmi les premiers chrétiens et qui prend à la messe, au moment de la communion, une signification particulière. Dans les liturgies orientales et gallicanes, il est avant l'offertoire, et l'on a peut-être donné trop d'importance à cette variété qui nous paraît d'intérêt secondaire.

La seconde est une prière de dévotion privée sur la communion au corps et au sang. La troisième exprime une pensée qui se rencontre dans les plus anciennes liturgies, notamment dans les *Constitutions apostoliques*; on remarquera qu'à la différence de la précédente elle ne fait allusion qu'au corps du Christ reçu dans la communion.

La communion. Nous avons dit ce qu'était la communion dans la messe romaine au temps de saint Grégoire. Elle est aujourd'hui entourée d'un ensemble de formules attachées à chacun des actes du célébrant. Peu de remarques à faire sur ces prières : *Panem cæles-*

tem accipiam, Domine non sum dignus, Corpus Domini, Quid retribuam, Sanguis Domini, qui sont des textes de l'Écriture, notamment des psaumes, arrangés pour la circonstance, et qui ont été peut-être des antiennes de communion. L'une d'elles, le *Quod ore sumpsimus* est une postcommunion du Sacramentaire léonien dont le style admirablement précis, trahit l'origine. Au contraire le *Corpus tuum, Domine*, est d'origine et de style gallican.

Dans les premiers siècles les fidèles recevaient dans leurs mains le pain consacré et buvaient au même calice. Au temps de saint Grégoire la coutume subsistait encore de donner le pain consacré au communiant qui le prend dans ses mains pour le porter dans sa bouche. On suit dans les *Ordines romani* les variations que subit la réception de l'eucharistie. Aujourd'hui on récite le *Confiteor* suivi de l'*Indulgentiam* ou absolution du prêtre avec l'*Ecce Agnus Dei*, et le *Domine non sum dignus*. L'*Amen* après avoir reçu la communion a été supprimé, sauf quand la communion est donnée par l'évêque. Ce petit rituel qui ne paraît pas antérieur au XII^e siècle, et qui n'est qu'une répétition de prières déjà dites, a dû constituer d'abord, pense-t-on, le rituel de la communion distribué en dehors de la messe.

La coutume de communier sous une seule espèce ne s'est introduite que peu à peu en Occident et pour des raisons de convenance et de facilité pratique. Au temps de saint Thomas elle n'est pas générale encore, et celui-ci se demande si l'on peut communier sous une seule espèce. C'est à l'époque du mouvement hussite et au concile de Trente que cette discipline a été sanctionnée. Nous renvoyons pour cette question à l'article COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES, t. III, col. 552 sq.

L'usage de chanter un psaume pendant la communion est parallèle à celui de l'introït et de l'offertoire et à peu près du même temps. Saint Augustin y fait allusion. Le psaume se terminait par la doxologie d'après le premier *Ordo romanus*. La coutume subsiste, mais sous la forme d'une seule antienne, qui est tirée parfois d'un autre livre de l'Écriture.

L'antienne de communion est suivie d'une oraison qui, sous le nom de postcommunion (anciennement *Oratio ad complendum*) correspond à la collecte et à la secrète. La collection de toutes ces oraisons est essentiellement et, à peu près sans exception, romaine; elles portent elles aussi le cachet du génie romain. On y trouve souvent, en termes éclatants, la preuve de la foi de cette Église en la transsubstantiation, ses conceptions sur le sacrifice de la messe et sur l'eucharistie en général. Bossuet s'y réfère souvent dans ses controverses avec les protestants.

Les messes de carême ont en plus une oraison *super populum* qui est une relique du passé. On a beaucoup discuté sur son origine et sa portée. On la trouve dans le Sacramentaire grégorien et même dans le léonien et dans le gélisien. On l'a assez naturellement rapprochée des *bénédictions épiscopales* que l'on rencontre dans la liturgie gallicane et dans d'autres liturgies. Il existe dans certains livres liturgiques des collections assez importantes de ces prières sous le titre de *Bénédictional*. Les oraisons romaines *super populum* ont en effet l'allure d'une bénédiction du peuple fidèle.

Le congé est donné par la formule, *Ite, missa est*. Ce terme de *missa* sur lequel discutent encore les philologues, est resté le nom le plus populaire de la messe dans plusieurs langues. Équivalent de *missio* ou *dimissio*, c'était le terme courant au V^e et au VI^e siècle pour désigner la finale d'un office aussi bien que de la messe. Après cela le pontife se retirait en bénissant le peuple. Le *Placeat* et l'évangile de saint Jean étaient des pratiques de dévotion privées qui,

peu à peu, se sont généralisées et ont été rattachées à la messe, comme ce fut le cas pour d'autres pratiques qui font corps maintenant avec la messe.

Note sur les sacramentaires et missels romains et les ordines.

Dans la liturgie romaine comme dans les autres liturgies latines, le système a prévalu de changer certaines formules des prières de la messe, suivant les circonstances et les époques de l'année liturgique. Cet usage qui ne s'est jamais établi en Orient, et qui constitue pour les liturgies latines une caractéristique si accentuée, a donné naissance à la composition d'un certain nombre de livres liturgiques dont la connaissance est nécessaire pour l'étude de la messe dans la liturgie. Les principaux sacramentaires romains sont le *léonien*, le *gélisien* et le *grégorien*. Les *Ordines romani* décrivent les cérémonies de la messe romaine du VIII^e au XV^e siècle. Nous renvoyons pour les notions sur ces livres à l'article LITURGIE où on les trouvera décrits. Le missel romain actuel ne représente exactement ni le *léonien*, ni le *gélisien*, ni même le *grégorien*, encore qu'il en contienne des éléments nombreux. Sa rédaction actuelle est une sorte de compromis entre les anciens livres romains et les gallicans, si bien qu'il faudrait l'appeler rigoureusement gallicano-romain, si l'on voulait tenir compte des matériaux qui le composent.

Son histoire a du reste été reconstituée après des recherches très longues et très méritoires de certains liturgistes, notamment celles d'Edmond Bishop dont les travaux sur ce point révèlent un sens critique et une perspicacité de premier ordre. Comme nous l'avons résumée à l'article LITURGIE, nous nous contentons d'y renvoyer le lecteur.

Nous avons dit aussi, col. 814, 815, comment au cours des âges ce missel a subi des changements de divers genres, et comment les évêques réunis à Trente demandèrent au Saint-Siège de reviser ce missel en même temps que les autres livres liturgiques. Ce fut l'œuvre de saint Pie V et de ses successeurs Clément VIII et Urbain VIII dont on trouve les bulles en tête de nos missels.

On trouvera à l'article CANON DE LA MESSE une bibliographie abondante à laquelle nous renvoyons. Nous ne citerons ici que quelques travaux plus récents et, parmi les anciens, ceux qui méritent une mention. Nous laissons de côté les ouvrages où la messe est étudiée au point de vue mystique et théologique, même ceux qui, comme les ouvrages du P. de La Taille ou de M. Lepin, ont une portée historique, mais que l'on trouvera cités ailleurs. Parmi les modernes, le livre de Mgr Duchesne sur les *Origines du culte chrétien* (5^e édition) mérite toujours d'être étudié avec le plus grand soin, même si quelques-unes de ses hypothèses paraissent discutables. Les *Leçons sur la messe* de Mgr Batiffol, Paris, 1919, et son ouvrage *L'eucharistie* (5^e édit., 1913) résument heureusement les derniers travaux sur le sujet. Edmond Bishop dans ses *Liturgica historica*, Oxford, 1918, et dans les articles que nous avons cités, a étudié à fond quelques questions essentielles pour l'histoire de la messe. Une de ses dissertations principales sur la messe romaine a été présentée aux lecteurs français dans une édition enrichie de notes précieuses par dom Wilmart, *Le génie du rit romain*, Paris, 1920. Dom Cagin dans ses divers travaux, *Paléographie musicale*, t. v, avant-propos; *Te Deum ou Illatio?* Paris, 1906; *Eucharistia*, Paris, 1912; *L'anaphore apostolique et ses témoins*, Paris, 1919, a fait sur la question de la messe des recherches fort savantes.

Les travaux de Probst, trop dédaigneusement ignorés en France et dont il faut bien reconnaître l'insuffisance sur quelques points, ont réuni de très nombreux textes sur la messe, et ses livres restent utiles; notons en particulier sur notre sujet, *Liturgie des IV. Jahrhunderts und deren Reform*, Munster, 1893, et *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, ibid., 1892; A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fribourg-en-B., 1902; Thibaut, *La messe romaine*, Paris; sous ce titre *Liber sacramentorum*, dom J. Schuster a publié en italien huit volumes de notes historiques et liturgiques sur le missel romain; la traduction du premier volume a paru, Bruxelles, 1925.

Parmi les anciens, Lebrun, *Explication littérale, historique et dogmatique de la messe*, 4 vol., Paris, 1726, souvent réédité, garde toute sa valeur; dom Claude de Vert, *Explication simple, littérale et historique*, 4 vol., Paris, 1720, avec quelques théories contestables, est toujours lu avec profit.

Nous nous permettons de renvoyer aux articles *Anam-*

nèse, *Anaphore*, *Canon*, *Fraction*, dans *Diction. d'archéol.* Enfin dans U. Chevalier, *Topo-bibliographie*, au mot *messe*, on trouvera de nombreux renseignements.

F. CABROL.

MESSENGUY, François-Philippe (1677-1763), naquit à Beauvais, le 22 août 1677, de parents pauvres; cependant il fit ses études; il devint et voulut rester toute sa vie simple acolyte. En 1700, il était professeur de rhétorique au Collège de Beauvais, et c'est pour les élèves de ce collège qu'il composa la plupart de ses ouvrages. Le célèbre Coffin, qui succéda à Rollin dans la direction du collège, le fit son coadjuteur; mais l'opposition ouverte de Messenguy à la Bulle le força à quitter le collège en 1728. Il se retira d'abord à Saint-Étienne-du-Mont, puis à Saint-Germain-en-Laye où il mourut le 19 février 1763.

Messenguy a composé de nombreux ouvrages dans lesquels les idées jansénistes occupent une large place. On doit citer : *Abrégé de l'histoire et de la morale de l'Ancien Testament*, in-12, Paris, 1728. Cet écrit composé, à la demande de Rollin, eut de très nombreuses éditions et fonda la réputation de l'auteur avec l'ouvrage qu'il avait publié quelques années auparavant : *Idee de la vie et de l'esprit de Messire Nicolas Choart de Buzanval, évêque et comte de Beauvais*, in-12, Paris, 1717; à la suite, on trouve imprimé un *Abrégé de la vie de M. Hermant, docteur de la Maison et Société de Navarre (Mémoires de Trévoux de déc. 1717, p. 2020-2034)*. — Viennent ensuite : *La vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduite en français*, in-12, Paris, 1729, 1730, 3 vol. in-12, 1752; — *Vies des Saints pour tous les jours de l'année, avec les Mystères de Notre-Seigneur*, 6 vol. in-12 et 2 vol. in-4°, Paris, 1730; nouvelle édition, 2 vol. in-4°, Paris, 1734 et 1740; Messenguy n'a composé que la vie des saints des mois de janvier et février et des 12 premiers jours de mars, le reste est l'œuvre de Goujet; les mêmes vies parurent abrégées, in-12, Paris, 1737; — *Abrégé de l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec des remarques*, 3 vol. in-12, Paris, 1737-1738; — *Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament avec des éclaircissements et des réflexions*, 10 vol. in-12, Paris, 1735-1753 et 1753-1761 (cf. *Dictionnaire des livres jansénistes*, 4 vol. in-12, Anvers, 1752, t. I, p. 11-18 et *Nouvelles ecclésiastiques* du 19 septembre 1770, p. 149-150). — Messenguy interrompit un moment ses travaux personnels et s'occupa de liturgie : il coopéra à la refonte du Bréviaire de Paris, 1735, à la réédition du Missel de Paris, 1738, et du Processional, 1739; Barbier attribue à Messenguy les trois *Lettres écrites de Paris à un chanoine de l'église cathédrale de ****, contenant quelques réflexions sur les nouveaux bréviaires, in-12, 1735; enfin Messenguy édita les *Chants des offices propres au diocèse de Montpellier et du Supplément au Missel*, 1736, publiés par Colbert (voir dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, c. XX, t. II, p. 299 sq. de l'édit. de 1841).

Mais l'ouvrage capital de Messenguy semble être l'*Exposition de la doctrine chrétienne ou Instructions sur les principales vérités de la religion*, 6 vol. in-12, Utrecht, 1744; nouv. édit., 4 vol. in-12, Cologne, 1754, 4 vol. in-12, 1758. Cet écrit eut un très grand succès et fut comblé d'éloges par les *Nouvelles ecclésiastiques* du 26 mars 1752, p. 54-55, des 3 avril et 29 mai 1758, p. 38, 92, du 24 avril 1761, p. 65-66, du 24 juillet 1761, p. 117-119, du 7 août 1761, p. 125-127, et du 14 août 1761, p. 129-130; il fut traduit en italien et publié à Naples. Serrao dans sa brochure, *De præclaris catechistis*, en fait un éloge délirant. Ce travail n'est que le catéchisme que Messenguy enseignait aux pensionnaires du Collège de Beauvais; il fut mis à l'Index par un décret de Clément XIII, 14 juin 1761 (Colonia, *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. II,

p. 136-141; *Nouvelles ecclésiastiques* du 24 juillet 1761, p. 117-119, du 7 et 14 août 1761, p. 125-127, 129-130). L'écrit fut fort attaqué et Messenguy en prit la défense, dans une *Lettre justificative au pape Clément XIII*, in-12, s. l., en latin et en français, dans une *Lettre au cardinal Passionei*, 8 avril 1761, dans les *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 février 1762, p. 21 et surtout dans le *Mémoire justificatif du livre intitulé : Exposition de la doctrine chrétienne*, ouvrage posthume, in-12, s. l., 1763 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 9 janvier 1764, p. 7-8). Cet écrit publié par Cl. Lequeux, est précédé d'un long avertissement de l'éditeur; cet avertissement de cxxxviii pages n'est qu'une apologie de l'auteur et du livre. A l'ouvrage lui-même, Lequeux a ajouté des *Réflexions sur l'état présent de la doctrine orthodoxe dans l'Eglise et sur les vrais moyens de s'en instruire et d'éviter l'erreur*, in-12, Paris, 1763; enfin il y a quatre pièces qui sont l'œuvre de Messenguy : celui-ci déclare ses vrais sentiments au sujet des contestations présentes, par quatre notes des 29 octobre 1731, 8 mai 1749, 2 mai 1751 et 8 juillet 1751. D'ailleurs, les derniers écrits publiés par Messenguy lui-même ne laissent aucun doute sur ses sentiments personnels : *La Constitution UNIGENITUS adressée à un laïque de province avec quelques réflexions et l'acte d'appel des quatre évêques, dont on fait voir la canonicité et la force*, in-12, s. l., 1748; — *Lettres à un ami sur la Constitution*, in-12, 1752; ces *Lettres*, au nombre de cinq, sont très hostiles à la Bulle. — *Les Entretiens de Théophile et d'Eugène sur la religion chrétienne, avec un discours sur la nécessité de l'étudier et une bibliothèque chrétienne*, in-12, 1760, sont tirés de l'*Exposition de la doctrine chrétienne*. Enfin Messenguy avait composé pour les élèves du Collège de Beauvais, des *Exercices de piété, tirés de l'Écriture et des prières de l'Eglise* (et non des Pères de l'Eglise, comme écrit Quérard), in-18, s. l., 1760. Le recueil 5799 de la bibliothèque de l'Arsenal fol. 128 à 241, cite des ouvrages de Messenguy.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxviii, p. 85-86; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxv, col. 141-143; Quérard, *La France littéraire*, t. vi, p. 84-85; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. viii, p. 546; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvi, p. 20-21; Lequeux, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de feu l'abbé François Philippe Messenguy, acolyte du diocèse de Beauvais*, in-12, s. l., 1763; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-8°, Lyon, 1767, t. iii, p. 192-193; *Supplément au Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des XVII^e et XVIII^e siècles*, in-12, s. l., 1763, p. 187-189, et *Suite du Nécrologe... depuis 1760 jusqu'à 1767*, in-12, s. l., 1767, p. 202-218; Hébraïl-Guyot-Laporte, *La France littéraire*, 2 vol. in-12, Paris, 1769-1784, t. II, p. 80; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-8°, Paris, 1800-1803, t. iv, p. 361-362; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, 7 vol. in-8°, Paris, 1855, t. iv, p. 441-442; *Nouvelles ecclésiastiques*, du 6 septembre 1768, p. 141-144; *Encyclopédie des sciences religieuses (supplément)*, t. xn, p. 697-700; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. II, p. 35, 115-119.

J. CABREYRE.

MESSIANISME. — On désigne sous ce nom l'ensemble des idées juives relatives au Messie et aux temps messianiques. — Après une introduction, l'article comportera d'abord une étude analytique des textes messianiques contenus soit dans la Bible (col. 1403), soit dans la littérature extra canonique (col. 1511); puis une synthèse des traits ainsi rassemblés (col. 1535).

INTRODUCTION. — 1^{re} Importance des prophéties messianiques. — *Novum Testamentum in Vetere latet, Velut in Novo patet* : cet adage ne s'applique nulle part mieux qu'en matière de prophéties messianiques. Par elles, en effet, l'Ancienne Alliance se révèle comme la préparation d'un état religieux plus parfait

et en laisse entrevoir les grandes lignes. D'autre part, la Nouvelle Alliance, dès le début, fut à tel point conçue comme leur accomplissement que, pour la caractériser, on a qualifié ses formes religieuses de « messianiques », expression hébraïque dont le mot « chrétien » n'est que le synonyme grec.

C'est pourquoi les prophéties messianiques n'ont pas eu seulement leur valeur pour l'époque où elles furent prononcées, mais elles l'ont gardée pour tous les temps. De nos jours encore elles forment une partie importante de notre théologie, elles se lisent jusque dans le catéchisme du simple fidèle.

Tout le monde connaît donc plus ou moins ces antiques prédictions. Ceux qui vivent en dehors du mouvement critique les comprennent comme nos ancêtres des siècles passés, sans le moindre soupçon au sujet de leur sens et de leur portée. Les esprits plus avertis des méthodes et des résultats de l'exégèse contemporaine savent que tout ceci a sa répercussion dans le domaine particulier des prophéties messianiques, et ils se demandent ce qu'il en est de leur explication.

Des critiques indépendants se sont empressés de dire que cet élément de la tradition chrétienne serait caduc de tous points. En le vérifiant d'après l'état actuel de science biblique, on peut, au contraire, établir qu'il en sort fortifié dans tout ce qu'il a d'essentiel.

2° *Définition.* — Il faut tout d'abord circonscrire la question; car par prophéties messianiques tous n'entendent pas la même chose et beaucoup en ont une notion imprécise et incomplète. Cette définition est commandée par le point de vue d'où on les considère.

D'ordinaire, à la lumière du Nouveau Testament, on y comprend l'ensemble des oracles qui concernent la personne et le royaume du Christ. Cette conception, juste dans le fond, devient inadéquate dès qu'on se met sur le terrain de l'Ancien Testament, c'est-à-dire quand on fait abstraction de la manière dont les prophéties se sont réalisées. Alors elles se présentent sous une forme beaucoup trop complexe pour entrer dans le cadre de la définition usuelle.

Le trait commun des prédictions de l'Ancien Testament est l'attente d'un nouvel état de choses réalisé sur la terre et nettement différent de l'ordre actuel, qui consistera du côté de Dieu dans une manifestation éclatante de Jahvé, suivie de l'établissement définitif de son règne, du côté de l'homme dans un attachement fidèle au Très-Haut, dans une sainteté parfaite et dans un grand bonheur. Cette ère nouvelle se réalisera par l'achèvement de la théocratie d'Israël, de sorte que le peuple juif en bénéficiera en premier lieu, les autres nations seulement par son intermédiaire et sous son hégémonie.

Parfois les prophètes concentrent leurs espérances sur un prince idéal qui sortira à cette époque de la race élue et sera le représentant saint et puissant de Jahvé. Ils ne l'ont désigné par aucun nom générique. Dans un des plus anciens psaumes, II, 2, et surtout plus tard dans la littérature apocryphe et rabbinique, *Hén. éth.*, XLVIII, 10, *Targum de Jérusalem*, Gen., III, 15; XLIX, 10, *Psaumes de Salomon*, XVII, 36; XVIII, 6, il est nommé *mašiah*, Messie. Ce terme signifie « oint » et était appliqué, dans les livres canoniques aux patriarches, aux prêtres, aux prophètes et surtout aux rois qui sont présentés, I Reg., x, 6; XVI, 13; Is., LXI, 1, comme ayant reçu dans une mesure toute spéciale l'esprit de Dieu.

Il s'ensuit qu'au sens strict du mot seules seraient messianiques les prophéties qui se rapportent à la personne du Messie. Mais comme elles font partie d'un ensemble plus vaste d'espérances qui toutes visent la même époque, il y a lieu de prendre le terme de prophéties « messianiques » dans un sens plus large, sus-

ceptible de s'appliquer à toutes les prévisions de l'avenir chez les prophètes.

Nous distinguons donc tout d'abord deux genres de prédictions messianiques : au sens large le messianisme est l'attente du royaume de Dieu sur la terre qui doit s'établir à la fin des temps et auquel, sous la préséance des Israélites, tous les peuples appartiendront; au sens strict, il est l'espérance en un roi idéal, le Messie, qui doit gouverner le monde en substitut visible de Dieu.

Il y a cependant des prophéties dans l'Ancien Testament qui ont trait à l'avenir glorieux de l'humanité, mais auxquelles le terme « messianique » ne s'applique pas intégralement ni dans l'un ni dans l'autre sens. Ce sont celles où le bonheur futur n'est pas clairement donné comme appartenant à une époque distincte de la période actuelle, ou bien n'est pas rattaché au sort d'Israël. Ces oracles ne sont pas, au moins du point de vue de l'Ancien Testament, des prophéties explicitement messianiques. Tout au plus peut-on les tenir pour implicitement messianiques.

Tandis que cette distinction n'est pas communément faite par les auteurs, l'exégèse des textes prophétiques en a fait introduire une autre, moins importante, celle de prédictions directement et indirectement messianiques. Les premières, qui forment la grande majorité, sont des oracles qui se rapportent uniquement et immédiatement au Messie ou au temps messianique; les autres comprennent quelques textes dans lesquels les événements et les personnages décrits sont historiques, mais en même temps conçus comme figures de ce qui doit arriver à la fin des temps. Ces textes indirectement messianiques correspondent à cette donnée suivant laquelle l'Ancien Testament, parce qu'il est une préparation du Nouveau, renferme de nombreux actes et personnages qui sont des types de ce qui doit arriver dans la plénitude des temps. Les prophètes eux-mêmes ont parfois relevé le rôle figuratif des événements et institutions de leur peuple; c'est ainsi qu'ils ont présenté l'exode comme symbole du retour d'Israël au moment de l'ouverture de l'ère messianique, Is., x, 24, 26; Mich., VII, 15-16, Ez., XX, 35-36. La tradition patristique et théologique a enrichi les prophéties messianiques proprement dites de quelques-uns de ces types.

Les différentes nuances dont le terme « prophéties messianiques » est susceptible peuvent être classées dans le schéma suivant :

Prophéties messianiques :

	explicitement	(au sens strict.
directement	/ ou implicitement) au sens large.
ou indirectement (= d'une façon typique).		

Toutes les prophéties messianiques, parce qu'elles visent la fin de l'ordre actuel sont en même temps des prédictions eschatologiques, de sorte que la plupart des exégètes protestants nomment aujourd'hui leur ensemble non pas messianisme, mais eschatologie de l'Ancien Testament. Elles forment l'eschatologie terrestre qui est si différente de l'eschatologie transcendante.

3° *Méthode.* — Cette détermination du messianisme dicte une méthode en conséquence.

Suivant la règle fondamentale qui préside à l'interprétation des Écritures nous avons à chercher le sens littéral, et par conséquent nous avons principalement à nous placer au point de vue de l'Ancien Testament, c'est-à-dire que nous devons chercher à comprendre les prédictions non pas en premier lieu à la lumière de leur réalisation, mais d'après leurs propres termes. De cette manière seulement on peut saisir l'idée que les prophètes et leurs auditeurs se sont faite de l'ère messianique.

Conformément à ce principe, notre tâche sera de suivre tout d'abord le messianisme dans son développement historique en étudiant les différentes prophéties dans l'ordre chronologique de leur succession. La base indispensable d'une telle étude est la critique littéraire dans la mesure où elle a réellement précisé nos connaissances sur l'origine des textes prophétiques. Elle entre d'autant plus en jeu que le caractère messianique de bien des passages et non des moins importants sert précisément — souvent d'une façon injustifiée — d'indice pour en fixer la date.

Cette attention donnée à l'origine des textes messianiques permet de les placer dans leur milieu historique et par là de les mieux comprendre; car les prophètes mêlent toujours à leur description du salut messianique des traits empruntés aux circonstances de leur temps.

En suivant la même méthode, on est amené à tenir également compte pour l'intelligence de ces prédictions de l'ensemble des vues prophétiques de leurs auteurs. Dans la littérature prophétique les promesses de salut ne sont pas des visions isolées; elles sont au contraire inséparablement liées à la manière dont les voyants envisagent l'avenir du peuple et des autres nations en général. Elles forment dans leurs discours par rapport aux exhortations, reproches et menaces, la partie presque toujours la moins étendue. On en aurait donc une conception incomplète et même fautive, si on n'apercevait pas comment dans les tableaux prophétiques la lumière des promesses est contrebalancée par les ombres qui les entourent. C'est pourquoi nous donnerons une esquisse des perspectives de chaque prophète. Ainsi se dégagera d'autant mieux son espérance messianique.

Au terme de cette analyse viendront logiquement quelques considérations d'ordre général. Celles-ci se rapportent d'abord à l'origine et au développement du messianisme. La nature même du sujet impose ensuite une triple comparaison.

Il y a lieu d'abord de rapprocher les multiples prophéties, pour les résumer, en relever les ressemblances et les différences, y distinguer les éléments importants et accessoires, en obtenir une idée d'ensemble.

Ensuite il faudra mettre les idées messianiques d'Israël en parallèle avec les idées semblables ou prétendues telles des autres peuples de l'ancien Orient. Étude d'autant plus nécessaire aujourd'hui que beaucoup d'exégètes ont voulu prouver par l'étude comparative des religions que le messianisme juif n'est pas autochtone, et que son origine et son sens s'expliquent par les aspirations toutes pareilles d'autres nations.

En troisième lieu nous devons comparer les idées messianiques de l'Ancien Testament avec les données du Nouveau, c'est-à-dire étudier enfin l'espérance messianique à la lumière de son accomplissement.

La solution de ces problèmes fondamentaux du messianisme suppose évidemment au préalable la connaissance exacte des faits.

I. OUVRAGES SUR L'ESCHATOLOGIE MESSIANIQUE. — 1° *Catholiques*. — L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten*, 1859-62; H. Lesêtre, *Messie*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 1032-1040; J. Touzard, article *Jonj*, II^e partie: *L'espérance messianique*, dans *Dictionnaire apologetique*, 1915, t. ii, col. 1614-1654; M. Wolff, *Messianische Weissagungen*, 1911, 2^e édit., 1922; G. Hoberg, *Katechismus der messianischen Weissagungen*, 1915; N. Peters, *Weltfriede und Propheten*, 1917; J. Döllner, *Die Messiaserwartung im Alten Testament*, 2^e édit., 1921; S. Grill, *Die Lehre der Heiligen Schrift vom Ende der Welt*, 1921; L. Durr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilanderwartung*, 1925; Fr. Notscher, *Alt-orientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, 1926.

2° *Protestants*. — E. W. Hengstenberg, *Christologie des Alten Testaments*, 1854-57; C. v. Orelli, *Die alttestament-*

liche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, 1882, article *Messias*, dans *Protestantische Realencyclopädie*, 1903, t. xii, p. 723 sq.; E. Riehm, *Die messianische Weissagung*, 1885; Ch. A. Briggs, *Messianic Prophecy*, 1886; V. H. Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah*, 1886; *Messiah*, dans J. Hastings, *The Dictionary of the Bible*, 1900, 1920, t. m, p. 352-357; Fr. Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, 1890; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, 2^e édit., 1921; P. Volz, *Die vorzeitliche Jahveprophetie und der Messias*, 1897; E. Huhn, *Die messian. Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes*, t. i, 1899; W. Nowack, *Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit*, dans *Holtzmannfestschrift*, 1902; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905; E. Bertheau, *Die alttestamentliche Auferstehungshoffnung*, 1905; J. Richter, *Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung*, 1905; W. Möller, *Die messianische Erwartung der vorzeitlichen Propheten*, 1906; H. Schmidt, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, dans *Theologische Rundschau*, 1906; W. O. E. Oesterley, *The evolution of the messianic idea*, 1908; A. Schulte, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments nebst dessen Typen übersetzt und kurz erklärt*, 1908; E. Sellin, *Die israelitisch-jüdische Heilanderwartung*, 1909, *Der alttestamentliche Prophetismus*, II^e partie, *Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie*, 1912; W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, 1920; W. Caspari, *Die Anfänge der alttestamentlichen messianischen Weissagung*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1920, p. 455 sq.; A. Causse, *Israël et la vision de l'humanité*, 1924; H. Schmidt, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament*, 1925; G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, 1925; E. König, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, 1925; A. v. Gall, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, *Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, 1926; Nathaniel Micklen, *Prophecy and eschatology*, 1926; G. R. Berry, *Messianic-Predictions* dans *Journ. of Bibl. Lit.*, 1926, p. 232 sq.; W. Israël et H. Schädel, *Der Messias und das Volk Israel*, 1927.

II. OUVRAGES SUR LE PROPHÉTISME. — W. R. Smith, *The prophets of Israel*, 1897; Cornill, *Israelitische Prophetismus*, 1897; R. Kittel, *Prophetie und Weissagung*, 1899; O. Procksch, *Geschichtsbetrachtung und Geschichtsüberlieferung bei den vorzeitlichen Propheten*, 1902; A. Davidson-Paterson, *Old Testament Prophecy*, 1904; B. Bächtli, *Prophetie und Weissagung*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1908; J. Touzard, *Les prophéties de l'Ancien Testament*, dans *Revue du Clergé français*, 1908, t. lvi, p. 535-548; E. Mangenot, *Prophétisme*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 735-747; E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*, 1912; G. Hölscher, *Die Propheten*, 1914; W. Cossmann, *Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten*, 1915; B. Duhm, *Israels Propheten*, 1916; E. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, 1919-1921; W. Baumgartner, *Die Auffassungen des Jahrhunderts vom israelitischen Prophetismus*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 1922; S. Buzi, *Les symboles de l'Ancien Testament*, 1923; A. Condamine, *Prophétisme israélite*, dans *Dictionnaire apologetique*, t. iv, col. 386-425; L. Durr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*, 1926; M. A. van den Oudenrijn, *De prophetie charismale in populo israelitico libri quattuor*, 1926.

Voir en outre les *Manuels d'histoire des religions et de théologie biblique*, cités dans *JUDAÏSME*, t. viii, col. 1635.

I. ÉTUDE ANALYTIQUE DES PROPHÉTIES RELATIVES AU MESSIE DANS LA LITTÉRATURE CANONIQUE.

— I. Les premières formes de l'espérance messianique. II. L'époque de Moïse (col. 1418). III. Le temps des rois (col. 1421). IV. Les prophètes écrivains antéexiliens (col. 1426). V. Les temps exiliens et postexiliens (col. 1465).

I. LES PREMIÈRES FORMES DE L'ESPÉRANCE MESSIANIQUE. — AVANT de devenir dans les huit derniers siècles de l'histoire d'Israël ce système d'idées et d'aspirations que révèle l'œuvre des prophètes-écrivains, l'espérance messianique n'avait longtemps reposé que sur de rares oracles divins, éparés à longue distance les uns des autres à travers les époques précédentes.

Les commencements en sont conservés dans la Genèse. Les textes qui les contiennent ne sont ni nombreux ni étendus. Le Protévangile, la bénédiction de Noé, la promesse faite à Abraham, la bénédiction de Jacob, telles sont les prédictions de l'époque pré-messiaïque que la tradition regarde comme messianiques. Pour la grande majorité des critiques modernes elles sont aussi peu authentiques que messianiques. On peut cependant se rendre compte qu'elles gardent toujours une valeur objective.

1° *Le Protévangile*. — Depuis l'époque patristique jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le célèbre texte, Gen., III, 15 : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ton lignage et son lignage; il t'écrasera la tête et toi tu lui écraseras le talon » figurait en tête de tous les exposés relatifs au messianisme et était regardé comme un des oracles les plus importants. Aujourd'hui il se trouve souvent déprécié et même complètement rayé de la liste des prophéties messianiques. Hühn, par exemple, *Die messianischen Weissagungen*, 1898, p. 134, le range dans un appendice parmi les passages « interprétés à tort comme messianiques » par la théologie traditionnelle, et Richter, *Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung*, 1905, p. 16, termine son exposé sur le « célèbre protévangile », p. 13, en disant qu'il ne contient aucune prophétie.

Tous ceux, néanmoins, pour qui le christianisme est encore la religion de la rédemption de l'humanité déchue, tiennent le récit de la chute, Gen., III, pour un texte qui a un fond historique, et le §. 15 pour la première bonne nouvelle que Dieu adressa aux hommes tombés. Si, au contraire, ce chapitre ne contenait qu'un antique mythe païen sous une forme monothéiste ou la simple spéculation d'un sage israélite sur l'origine du mal, le §. 15 que les Pères ont nommé le πρωτον ευαγγελιον serait le πρωτον ψευδος de l'histoire humaine.

Les paroles : « Je mettrai une inimitié, etc. » restent donc pour nous le protévangile. Pour comprendre dans quel sens elles le sont, il faut savoir d'abord que Dieu proclame par elles non seulement la lutte entre la femme et le serpent ainsi qu'entre la progéniture de l'une et de l'autre, mais aussi et surtout la défaite du serpent et de son lignage. Il faut relever cette idée générale de l'oracle parce que plusieurs exégètes modernes, entre autres Hühn, p. 136, Richter, p. 14, H. Gunkel, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, 1910, 3^e édit., p. 21, O. Procksch, *Genesis übersetzt und erklärt*, 1913, p. 36, prétendent qu'il s'agit uniquement là d'un combat qui serait aussi redoutable et néfaste pour l'un que pour l'autre des deux partis. Cette conception apparaît déjà dénuée de fondement par le fait que l'on entend Dieu prononcer une sentence pénale sur le serpent. Cette sentence serait bien illusoire, si l'ennemi du serpent ne devait pas prévaloir contre lui. Elle est en outre contredite par le fait que le verbe *šûl* a bien, d'après Job, IX, 17, voir P. Dhorme, *Le livre de Job*, 1926, p. 123 sq., le sens d'écraser; or écraser la tête d'un serpent, c'est le rendre inoffensif.

Il faut ensuite se demander quels sont les deux adversaires dont la lutte se termine par la défaite de l'un d'entre eux. Depuis saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XXIII, 7, on voit dans le protévangile la promesse de la victoire du Christ sur l'ennemi infernal de l'humanité. Cette conception a reçu dans la Bible latine, en tant qu'il s'agit du vainqueur, un relief particulier par le fait que le pronom hébreu *hu*, qui se rapporte à lignage, n'y est pas traduit par *ipsum* en relation avec le neutre *semen*, mais dans la *Vetus Italica* par *ipse*, et dans la Vulgate par *ipsa*. Les traducteurs de la *Vetus Italica*, en choisissant à l'exemple des Septante le masculin du pronom, interprétaient *semen* dans un sens

individuel et l'appliquaient au Messie. Saint Jérôme en rendant *hu* par *ipsa* ne pensait même plus à *semen*, mais à *mulier* et la femme qu'il visait n'était pas la première Ève, mais la seconde, Marie qui, comme mère du Sauveur, est associée à sa victoire.

Cette interprétation précise la portée d'une promesse qui est en soi tout à fait générale; car c'est à la descendance de la femme, donc à toute l'humanité que la lutte est prescrite et que la victoire est annoncée. Cette première prophétie n'indiquait pas encore quand et de quelle façon cette victoire serait remportée. Surtout il n'en résultait pas qu'un personnage individuel devait être le héros de ce combat et procurerait par son succès le triomphe aux autres.

L'humanité est donc l'un des deux partenaires. L'autre n'est pas aussi aisé à déterminer. D'après la lettre du texte il semble que ce soit uniquement le serpent, c'est-à-dire l'animal que nous désignons par ce mot. C'est par sa propre astuce — « il était plus rusé que tous les animaux que Dieu avait créés », III, 1 — qu'il réussit à faire succomber l'homme. C'est lui qui est puni par la transformation de sa nature : au lieu de marcher sur des pattes, il rampera dorénavant sur le ventre et mangera de la boue. C'est au serpent que l'homme doit écraser la tête. En lui-même le texte du récit ne laisse donc pas entendre que le reptile soit le porte-parole d'un autre être, supérieur à lui et usant de lui pour causer la chute de l'homme. Cette conception semble exclue en outre par le fait que, dans ce cas, le coupable aurait échappé à la punition, tandis que la victime innocente aurait enduré le châtimement.

D'autre part, le tentateur de l'homme est peint sous des traits qui excluent un vrai serpent; autrement il faudrait, avec Josèphe, *Ant.*, I, 1, 4, et le *Livre des Jubilés*, III, supposer qu'au paradis cet animal avait l'intelligence et la faculté de parler, et que l'ordre de lutter contre lui reçu par l'humanité ne serait que celui d'écraser des serpents.

Ce fait en apparence contradictoire qu'un serpent est en jeu et qu'il ne s'agit pas néanmoins d'un véritable serpent peut être expliqué de trois façons. Le serpent est conçu par le narrateur ou bien comme un être fabuleux, ou bien comme un être démoniaque, ou bien comme un symbole de la puissance qui a détourné l'homme de Dieu.

La première interprétation est surtout très en vogue depuis Kant. D'après celui des exégètes contemporains qui a le plus contribué à la répandre, H. Gunkel, *Die Genesis*, p. 21, cf. *Protevangeliem*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, 1913, col. 1921, le protévangile n'est qu'une de ces fables si nombreuses chez les peuples primitifs qui racontent, « comment tel ou tel animal a acquis ses qualités extraordinaires, par exemple, l'âne ses longues oreilles. » Cette explication ne serait acceptable que si le serpent était la figure principale de la narration. et s'il ne s'agissait pas d'un récit sacré et de l'événement le plus funeste pour toute l'humanité. Quiconque admet une révélation par laquelle la Providence a voulu communiquer à l'humanité certaines vérités capitales sur son origine, son état et sa destinée, doit écarter une telle explication comme incompatible avec la foi.

D'après la seconde interprétation, l'auteur biblique aurait supposé qu'un démon infernal a tenté les premiers hommes et qu'il a pris pour cela la forme d'un serpent : Zapletal, *Alttestamentliches*, 1903, p. 23 sq.; Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, 1913, p. 247, 506; Hehn, *Zur Paradiesesschlange*, dans *Festschrift für Seb. Merkle*, 1922, p. 137 sq.; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925, p. 69 sq. Pour rendre cette hypothèse pro-

bable, on rappelle surtout que les Babyloniens et les Assyriens ont représenté les divinités des enfers sous forme de reptiles. Cette explication, pour spécieuse qu'elle soit à première vue, n'en est pas plus admissible. Qu'on accumule tant qu'on voudra, avec Hehn et Dürr, le matériel pour prouver qu'en Babylonie les démons infernaux étaient représentés comme des serpents, rien dans notre texte ne fait allusion au caractère infernal et démoniaque du serpent qui séduit Adam et Ève : il est expressément présenté comme une bête des champs, créée par Dieu. L'intelligence, l'art de parler et de séduire sont sans doute des dons étrangers à un serpent, mais ils ne suffisent pas à faire de lui un démon.

Si le serpent n'est ni une bête, ni un démon, s'il n'est pourtant pas un être fantastique, mais une réalité, ne serait-ce pas qu'il est la désignation symbolique de la puissance qui a fait succomber l'homme? « Le serpent était... une apparition symbolique de l'immatériel principe mauvais. » Hoberg, *Katechismus der messianischen Weissagungen*, 1915, p. 10. Ce caractère symbolique du serpent n'est pas inconcevable; car, bien que les premiers chapitres de la Genèse rapportent une histoire vraie, ils contiennent cependant des traits où la Commission biblique autorise à reconnaître un sens métaphorique, par exemple, le cadre des six jours de la création, le fait que Jahvé se promène vers le soir dans le jardin d'Éden. Dès lors, le serpent ne pourrait-il pas être regardé comme le symbole de la puissance séductrice? Celle-ci n'est pas nommée explicitement dans Genèse, III. Ce n'est que dans un des derniers livres de l'Ancien Testament, Sap., II, 24, et dans les écrits du Nouveau, Joa., VIII, 44; Apoc., XII, 9, 14; xx, 2, que le diable est clairement indiqué comme ayant causé la perte du bonheur paradisiaque. L'auteur sacré a pu penser au monde créé en tant que par ses attrait il tend à détourner l'homme de Dieu; voir König, *Die messianischen Weissagungen*, 1925, p. 80.

Ni le Sauveur ni le tentateur diabolique ne sont donc expressément désignés dans le protévangile. Mais de même que le premier est renfermé dans la descendance d'Ève, le second l'est tout autant dans la puissance séductrice.

Le sens religieux qui résulte du protévangile est donc le suivant : le genre humain reçoit l'ordre de lutter contre la puissance séductrice qui tend à le détourner de Dieu, et il reçoit en même temps l'assurance de sortir vainqueur du combat bien que « le serpent » doive continuer à lui tendre des embûches.

Ainsi le protévangile garde sa valeur comme première prophétie du salut, et doit être pour cette raison considéré comme implicitement messianique.

Les commentaires de la Genèse de C. F. Keil, 1878, Fr. Delitsch, 1887, A. Tappehorn, 1888, A. Dillmann 1892, Hummelauer, 1895, H. J. Crelier, 1901, Neteler, 1905, H. Strack, 1905, G. Hoberg 1908; M. Hetzenauer, 1910, A. Fillion, 1913, O. Procksch, 1913, C. Dier, 1914, L. Murillo, 1914, H. Gunkel, 1919, 1917, H. Holzinger, 1921, E. König, 1919, 1925.

M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans *Revue biblique*, 1897, p. 341-379; V. Zapletal, *Alltestamentliches*, 1903, p. 16-25; *Das Strafgericht nach dem Sündenfall*; M. Flunk, *Die frohe Botschaft aus der Urzeit*, 1904; G. Lasson, *Des Menschen Schuld und Schicksal nach I. Moses*, 2-3, 1908; W. Engelkemper, *Das Protevangelium*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 351 sq.; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, 1913; J. Meinhold, *Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall* (Gen., II, III), dans *Budde-Festschrift*, 1920, p. 122 sq.; A. Brassac, *La chute de nos premiers parents* (Gen., III), dans *Revue pratique d'apologétique*, 1920, p. 502 sq.; E. O. James, *The origin and fall of man* (Gen., I-III) dans *Theology*, 1921, p. 16, sq.; p. 78 sq.; J. Hehn, *Zur Paradiesesschlange*, dans *Festschrift für Seb. Merkle*, 1922, p. 137 sq.; A.-H. Krappe, *The story of the fall*, dans

Am. Journ. of Sem. Lang., 1926-27, p. 236 sq.; K. Frühstorfer, *Welschopfung und Paradies nach der Bibel*, 1927.

2° La bénédiction de Noé.— Dans le cadre de l'histoire primitive de l'humanité un second texte appartient au même genre de messianisme que le protévangile, savoir les paroles prononcées par Noé après l'irrévérence du cadet de ses fils, et la conduite respectueuse de ses deux autres enfants Sem et Japhet. Gen., IX, 25-27 :

25. Maudit soit Chanaan! Qu'il soit l'esclave de ses frères!
26. Béni soit Jahvé, le Dieu de Sem! Que Chanaan soit son esclave!

27. Que Dieu donne de l'étendue à Japhet, et qu'il (Japhet) habite dans les tentes de Sem et que Chanaan soit son esclave!

Tandis que le fils insolent est maudit et dégradé jusqu'à être le plus vil serviteur de ses frères, les deux autres sont bénis. Sem reçoit une bénédiction toute spirituelle : Jahvé entrera dans une relation si intime et si particulière avec lui qu'il est nommé le Dieu de Sem, comme plus tard le Dieu d'Abraham. Japhet est béni au point de vue matériel par l'élargissement extraordinaire de son domaine; en outre comme hôte de son frère il prendra part au privilège religieux de Sem (*qu'il habite* se rapporte à Japhet et non à Jahvé comme le suppose Hoberg, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, 1908, p. 106, et Volck, *Noe*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XIV, p. 146).

Il est évident que les sentences de Noé ne sont pas seulement des prédictions sur le sort de ses fils, mais en même temps sur le destin de leur descendance, en particulier sur le fait que les Sémites seront les favoris de Dieu, par l'intermédiaire desquels le Très-Haut se communiquera aux autres hommes. Elles contiennent « la première allusion à l'élection future d'Israël », Volck, *op. cit.*

A cette conception traditionnelle de l'oracle de Noé celle des critiques s'oppose diamétralement. Pour eux l'épisode dont ces paroles font partie est une légende inventée dans le but d'expliquer les relations de certains peuples de l'époque. « L'explication scientifique » en doit consister, comme dit Gunkel, *Genesis*, p. 81, dans la recherche des peuples et du temps auxquels il est fait allusion. D'ordinaire on y reconnaît la situation du règne de David ou de Salomon (Wellhausen, Stade, Budde, Holzinger) : Sem serait le nom d'Israël qui est devenu le maître absolu de Canaan et dont les Cananéens, descendants de Cham, sont devenus les esclaves; Japhet, l'hôte de Sem, désignerait les Philistins, les Phéniciens ou bien les Hittites.

Mais, d'abord, il est tout à fait arbitraire de prendre Sem pour un nom propre d'Israël et encore davantage d'identifier Japhet à un des trois peuples sus-nommés. Ensuite il est invraisemblable qu'un Israélite du temps des premiers rois ait formulé des vœux pour l'agrandissement du domaine d'une nation voisine. Enfin le nom de Chanaan est tout à fait secondaire, de sorte que celui qui fut maudit ne représentait pas non plus primitivement un seul peuple. Il est vrai que le texte actuel nomme Chanaan. Mais Cham a commis le péché et Cham a dû être puni, de sorte que le plus simple est de supposer avec König, *Die messianischen Weissagungen*, p. 90, que le texte original des §. 25-27 contenait le nom de Cham, et que plus tard, lorsqu'en Palestine les Israélites constatèrent que la dépravation de l'ancêtre se manifestait d'une manière rebutante chez ses habitants, il fut remplacé par celui de Chanaan. Pour expliquer cette énigme de la mention de Chanaan, on ne peut, comme le font beaucoup d'exégètes recourir à une double tradition du Jahviste dans l'une desquelles le fils mauvais aurait été appelé Cham et dans l'autre Chanaan; car chaque fois que les trois

filis sont nommés ensemble, Gen., v, 31; ix, 18; x, 1, on lit Sem, Cham et Japhet.

Pour toutes ces raisons la critique commence à chercher le fond historique de la soi-disant prédiction de Noé dans une situation ethnographique beaucoup plus ancienne et plus compliquée. C'est ainsi que Gunkel et Procksch la rapporteraient au milieu du deuxième millénaire, au moment où des peuples sémites et aryens envahirent Canaan et les pays limitrophes. Il y serait annoncé que la race aryenne supplantera la race sémitique. Mais cette explication, bien qu'elle corresponde mieux à la teneur des paroles bibliques, ne peut pas non plus être juste; car les Sémites et les Japhétites n'y sont pas conçus comme ennemis — « qu'il habite » invite à une cohabitation paisible des deux races conformément à la noble entente de leurs pères — et nos connaissances des relations de différents peuples dans l'Asie antérieure au deuxième millénaire sont beaucoup trop vagues — Gunkel le reconnaît lui-même quand il appelle son interprétation un essai — pour fournir la base d'une interprétation historique des paroles de Noé.

Cet oracle n'a donc pas encore trouvé d'« explication scientifique ». Sans doute, en face des résultats de la science préhistorique l'exégèse reçue présente de très grandes difficultés. Cependant on ne saurait nier que nous n'y ayons affaire avec une tradition très ancienne qui remonte au delà de l'origine de la nationalité israélite. Celui qui admet que, grâce à la Providence, l'épisode de la chute de l'homme et les paroles du protévangile ont été transmises à l'humanité postérieure, ne ressent aucune difficulté à supposer également pour l'histoire de Noé un fond historique. Dans tous les cas l'oracle est un texte messianique très ancien.

Voir les commentaires de la Genèse et la littérature générale.

3^e La promesse faite à Abraham. — Le privilège religieux accordé à la race sémite par la bénédiction de Noé s'est réalisé en Israël. Déjà, lors de la vocation d'Abraham, Dieu lui fait des promesses on ne peut plus brillantes. Jahvé dit alors à l'ancêtre des Israélites : « Je ferai de toi une grande nation; je te bénirai et je rendrai grand ton nom; tu seras une bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront et je maudirai celui qui te maudira et en toi seront bénis tous les peuples de la terre. » Gen., xii, 2-3. A deux autres moments solennels de la vie d'Abraham, le Très-Haut lui répète ces magnifiques paroles, en les étendant expressément à sa postérité. Gen., xviii, 18; xxi, 16-18. Plus tard il les adresse également à Isaac et à Jacob. Gen., xxvi, 4; xxviii, 14.

En compensation de ce qu'Abraham sur l'ordre divin quitte sa famille et sa patrie, il devient avec sa descendance non seulement l'objet, mais aussi l'instrument de riches bénédictions. Lui et sa postérité, qui deviendra une grande nation, ont une telle importance aux yeux de Jahvé que le salut des autres peuples dépendra de leur relation avec eux. Ceux qui s'approcheront d'Israël en amis seront bénis; par contre ceux qui se comporteront en ennemis seront maudits par Dieu. Mais les nations auront part à la bénédiction divine, non seulement à cause d'Abraham et de sa postérité, mais aussi par leur intermédiaire. Dans ce sens Jahvé dit d'abord à Abraham : « Tu seras une bénédiction. » Comme par suite de sa révolte Adam avait été la cause de la malédiction de la terre, ainsi Abraham est par son obéissance une source de bénédiction. Le salut qui émanera de lui ne sera pas restreint à son proche entourage, mais parviendra à l'humanité tout entière : « En toi seront bénies toutes les nations du monde », xii, 3; « en ta postérité seront

bénies toutes les nations du monde. » xviii, 18. Comme dans ces phrases le verbe se trouve au *niphal* et au *hitpaël*, et que le sens primitif de ces conjugaisons est le sens réfléchi, la plupart des exégètes modernes, Gunkel, Procksch, Holzinger, Hühn, Budde, Jeremias, traduisent : « En toi se béniront toutes les nations, » ce qui signifierait : elles désirent ton bonheur. Mais, comme d'une part le sens passif est beaucoup plus fréquent pour le *niphal* et se trouve quelquefois pour le *hitpaël*, comme d'autre part Abraham, xii, 2, vient d'être appelé un instrument de bénédiction, les exégètes qui, d'après l'exemple des Septante, de la Peshitto et de la Vulgate traduisent par le passif, Hummelauer, Dier, Hoberg, König, Sellin donnent à la phrase un sens plus exact. Du reste le réfléchi « ils se béniront en toi, en ta postérité », revient indirectement au même : ceux qui se souhaiteront le bonheur d'Israël, le recevront; car il consiste essentiellement dans le salut de Dieu, et en matière religieuse désirer sérieusement c'est obtenir. Or la connaissance leur en parvient sinon par l'enseignement, du moins par l'exemple d'Israël, de sorte qu'Israël reste le trait d'union entre Dieu et l'humanité.

La prédominance de la postérité d'Abraham est donc principalement prévue et prédite dans le domaine religieux. Accordée à cause de la foi héroïque du grand patriarche, elle est en premier lieu d'ordre spirituel : la religion d'Abraham aura un règne mondial; Israël, après avoir obtenu le salut, en deviendra un jour le médiateur pour tous les hommes. Nous avons donc ici une promesse explicitement messianique et des plus élevées que la Bible ait jamais recueillies. Une conception aussi idéale de l'universalité du salut par Israël ne se rencontrera plus que dans Isaïe.

Cependant, malgré le caractère religieux de la bénédiction donnée à Abraham, Isaac et Jacob, toute préoccupation politique, matérielle, n'en est pas exclue, conformément au cadre terrestre du messianisme. On le voit déjà indirectement par l'annonce qu'Israël deviendra un grand peuple, dont les membres seront aussi nombreux que le sable de la mer et les étoiles du ciel. C'est d'ailleurs ce qui est formellement exprimé dans la promesse faite à Abraham lors de l'immolation d'Isaac : « Ta postérité possédera la porte de ses ennemis », xxi, 17, et davantage encore dans la bénédiction que Jacob reçoit de son père : « Que Dieu te donne de la rosée du ciel et des suc de la terre, abondance de blé et de moût. Les peuples te serviront et les nations se prosterneront devant toi. » xxvii, 28-29.

Ainsi dès les premières promesses messianiques faites à Israël, à côté des vœux les plus idéales et les plus universalistes, nous constatons des aspirations nationales et des conceptions matérielles du bonheur à venir. On ne doit pas s'en étonner quand on sait que les perspectives ultra-terrestres furent longtemps imprécises chez les Israélites.

Cette interprétation historique et messianique des oracles est abandonnée par bien des exégètes modernes. Parmi les protestants, seuls François Delitzsch, Orelli, Strack et surtout König la maintiennent. Tous les autres, même ceux qui reconnaissent les patriarches comme des personnages historiques, tiennent pour des légendes le gros des récits qui les concernent. Les discours surtout seraient des fictions qui expriment les idées courantes des temps où les légendes prirent naissance. La plupart d'entre eux cependant admettent le caractère messianique des oracles en question. Sellin, *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, 1909, p. 7 sq., et surtout Procksch, *Genesis*, p. 91, en relèvent le contenu religieux et éminemment eschatologique et réfutent Gunkel qui, *Genesis*, p. 164 sq.,

assure que les prétendues prédictions ne sont que des descriptions de la puissance et de la gloire d'Israël à l'époque de David et de Salomon.

Les commentaires de la Genèse. — Pirot, Article *Abraham*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. I, 1926, col. 19-23; J.-L. Lienhard, *La religion des patriarches, étude d'histoire et de théologie biblique*, 1899; W. Caspari, *Abrahams Berufung* (Gen., XII, 1-3) dans *Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung*, 1919, p. 325 sq., 346 sq.

4° La bénédiction de Jacob. — Comme l'histoire des patriarches s'ouvre par la bénédiction qu'Abraham reçut de Jahvé, elle se termine par celle que Jacob donna à ses douze fils. Le grand discours si poétique, mis dans la bouche du vieillard mourant, a son point culminant dans cet oracle sur Juda, Gen., XLIX, 8-12 :

Juda, tes frères te loueront, ta main sera sur la nuque de tes ennemis; les enfants de ton père se prosterneront devant toi.

Juda est un jeune lion; c'est par le pillage, mon fils, que tu es monté;

tu t'es étendu et couché comme un lion, comme une lionne; [qui oserait t'éveiller?

Le sceptre ne sera pas enlevé de Juda, ni le bâton d'entre [ses pieds,

jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient le [gouverner et à qui appartient l'obéissance des peuples. [nement]

Il liera son âne à la vigne, et au cep de vigne le petit de [l'ânesse;

il lavera son vêtement dans le vin et son manteau au sang [des raisins.

Ses yeux brilleront de vin et ses dents seront blanches [de lait.

D'après ces paroles, Juda, comme individu aussi bien que comme tribu, jouera parmi ses frères le rôle du lion parmi les animaux, et il sera un guerrier redoutable en face des ennemis. Personne n'osera l'attaquer, tandis que lui s'enrichira du butin pris aux autres. Cette position dominante durera jusqu'à un terme qui est indiqué par les trois mots *ad ki iabô šiloh* : « jusqu'à ce que vienne šiloh ». Cette petite phrase est la plus importante de tout l'oracle; car c'est elle qui lui donne un sens messianique. Mais, à cause de cet énigmatisme *šiloh*, elle forme depuis des siècles une véritable *crux interpretum*.

Il y a trois manières principales de l'expliquer. D'après la première interprétation, autrefois très répandue chez les exégètes protestants tels que Tuch, Ewald, Diestel, Dillmann, Fr. Delitzsch, Strack (1905), Meinhold, *Einführung ins Alte Testament*, 1919, p. 167, le sujet de la phrase serait Juda, et *šiloh* serait le nom de la ville de Silo : « Jusqu'à ce qu'il vienne à Silo. » Elle est aujourd'hui presque entièrement abandonnée, parce que Juda n'a jamais eu de relation importante avec Silo, et que la conquête de cette ville n'a pas marqué de tournant dans l'histoire d'Israël.

Tous les autres prennent *šiloh* pour le sujet de *venir*. Seulement les uns, Vater, Gesenius, Reuss, Knobel et surtout König, *Messianische Weissagungen*, p. 98, font de *šiloh* un substantif abstrait qui signifierait « repos » : Juda gardera sa supériorité « jusqu'à ce que vienne le repos ». Mais cette traduction de *šiloh* est purement hypothétique et, d'après les phrases précédentes, le repos existe déjà pour Juda pendant qu'il tient le sceptre.

Aussi la grande majorité des exégètes anciens et modernes, voit-elle dans *šiloh* la désignation d'un personnage à venir. Bien que l'accord soit loin d'être réalisé sur la façon de déterminer ce personnage, la plupart d'entre eux se sont ralliés à l'opinion qu'il s'agit du Messie. Mais il y a de nouveau discussion sur les détails de l'exégèse. Les uns, (Gunkel, Gressmann), dérivent *šiloh*, soit qu'ils le gardent tel quel, soit qu'ils lui

substituent une forme légèrement différente, de la racine *šalah* « être tranquille » et y voient un nom mystérieux du Messie. D'autres remplacent *šiloh* par des mots provenant de racines qui ressemblent extérieurement à *šalah*, par exemple, *šaluaḥ* = *qui miltendus est*. D'autres encore lisent *šelloh* pour *šiloh*, et l'expliquent comme un composé de la particule relative *še* et du datif de la troisième personne du pronom personnel *lô(h)* : à qui.

Cette dernière interprétation est de beaucoup préférable aux deux précédentes; car elle est tout à fait conforme aux consonnes de *šiloh*, elle est grammaticalement juste, et elle est surtout confirmée par presque toutes les anciennes versions, de sorte que Lagrange, *La prophétie de Jacob*, *Revue biblique*, 1898, p. 531, a écrit avec raison qu'elle ne devrait plus être controversée.

Cependant la manière ordinaire de la présenter ne semble pas juste : on prend *šello* = à qui pour une phrase elliptique et on sous-entend comme complément : il (c'est-à-dire le sceptre) appartient. Ainsi Lagrange, Zapletal, Driver, Kautzsch, Kittel, Murillo, Procksch, Boehmer, Dürr. D'une part cette ellipse est trop forte, et à cause du mot suivant *welô*, « et à qui », si surprenante que Wellhausen, Frankenberg, Hühn ont pour l'éviter supposé que *welô* est une glose de *šelloh*. D'autre part, comme Seydl, *Der Katholik*, 1900, p. 159 sq., l'a si bien relevé, le texte hébreu et quelques versions paraissent suggérer qu'il y a une vraie lacune. Dans la phrase :

Le sceptre ne sera pas enlevé de Juda jusqu'à ce que vienne celui à qui (appartient)... et à qui (appartient) l'obéissance des peuples,

le parallélisme exige après le premier « à qui » un substantif correspondant à « obéissance ». Ce substantif, nous le trouvons dans Ez., XXI, 32 : *ad bô ašer lô hamišpaṭ* « jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient le jugement », verset qui dépend indubitablement de notre passage; nous le retrouvons dans le Targum d'Onkelos où se lit la paraphrase suivante : « à qui appartient la royauté. » Nous sommes donc en droit de supposer que le texte actuel présente une lacune et de la combler par *mišpaṭ*, jugement, gouvernement. Nous pouvons d'autant mieux le faire que le mot « gouvernement » qui se lit encore dans le texte hébreu d'Ézéchiel ne se trouve plus dans le grec du même passage. Ce qui est arrivé au texte grec d'Ézéchiel, s'est produit antérieurement sans doute dans le texte hébreu de la Genèse. Il est étonnant que cette interprétation donnée par Seydl n'ait pas trouvé d'adhérents; car elle est de toutes la plus adéquate.

Il s'ensuit que le sens de la phrase si discutée serait celui-ci : le règne de Juda prendra seulement fin au moment où un prince très puissant apparaîtra. Cette annonce n'est aucunement une menace; elle est au contraire une promesse, car le héros prédit ne sera pas un roi historique quelconque qui supplantera Juda, mais le roi par excellence qui régnera sur le monde entier et inaugurera une ère toute nouvelle. Aussi longtemps que l'état actuel des choses durera en Israël et chez les autres nations, donc jusqu'à la fin des temps, Juda tiendra le sceptre. Il ne le cédera qu'à un prince eschatologique qui exercera le pouvoir royal dans toute sa plénitude. Celui-ci sera le chef non seulement des tribus d'Israël et de quelques nations voisines, mais de tous les peuples.

Son avènement au trône marquera le commencement d'une époque de prospérité extraordinaire : Il y aura une telle quantité de vignes que ce prince — il vaut mieux prendre le prince pour sujet du §. 12, que Juda — pourra lier l'âne qui le porte, monture la

plus noble de la haute antiquité, à un cep de vigne sans avoir souci du dégât. Le vin sera aussi abondant que l'eau. Les yeux du roi en auront un éclat brillant, tandis que ses dents seront blanches du lait qui ruissellera dans le pays.

On comprend aisément que, depuis l'antiquité, l'oracle sur Juda ait été pris pour messianique, et que la majorité des exégètes modernes le traitent aussi comme tel. Il est en effet la première prophétie explicitement et strictement messianique. Cependant, de même qu'il y a de grandes différences dans la manière d'interpréter la phrase sur laquelle repose le sens messianique, il n'y en a pas moins dans la façon d'apprécier la valeur de la prédiction messianique. Pour presque tous les critiques, les suprêmes paroles attribuées à Jacob, non seulement dans leur forme poétique, mais aussi dans leur fond, dateraient d'une époque de beaucoup postérieure au patriarche. Elles auraient des origines successives et seraient des *vaticinia post eventum*, où aurait été décrite la situation de chaque tribu à un certain moment. D'ordinaire on fait remonter les parties les plus anciennes, notamment les oracles sur Issachar, Dan, Benjamin, Zabulon, à l'époque des Juges. Par contre, celui qui concerne Juda serait, dans les *ŷ.* 8-9 et 11-12, la description de l'état des choses au commencement du règne de David, lorsque les premières victoires du fils d'Isaï eurent montré la supériorité de la tribu de Juda; seul le *ŷ.* 10 serait une prophétie de l'avenir messianique. D'autres, Stade, Dillmann, Wellhausen, Cornill, Holzinger, Kautsch, Marti, Beer, prétendent au contraire que précisément le *ŷ.* 10 est le moins ancien, et fut intercalé seulement après l'exil pour faire entrer l'idée d'un Messie dans ce texte antique.

Les exégètes catholiques, ainsi que ceux des protestants qui admettent encore une révélation pour le temps prémosaïque, Delitzsch, Orelli, Strack, König, maintiennent l'authenticité des bénédictions de Jacob, qu'ils appuient sur des arguments d'ordre psychologique et historique; voir surtout König, *Die Genesis*, 1919, p. 746 sq. La reconnaissance de l'authenticité substantielle du texte n'empêche d'ailleurs pas d'y supposer des remaniements poétiques et des amplifications pour les passages qui sont des allusions trop précises, à la situation politique et géographique de plusieurs tribus. Mais c'est à tort qu'on regarde la prédiction sur Juda comme une glose de ce genre, sous prétexte qu'elle aurait été absolument inconcevable avant David, comme le prétend Cornill, dans *Zeitschrift für die A.T. Wissenschaft*, 1914, p. 108, ou que l'attente d'un Messie a ses racines dans la foi en la dynastie davidique, comme l'affirme Procksch, p. 262; car longtemps auparavant, du temps des Juges, Jud., I, 19; xx, 18, et déjà lors du séjour dans le désert, Num., II, 3; x, 14, la tribu de Juda se distinguait de toutes les autres, de sorte que les critiques devraient mettre cet oracle au moins sur le même pied que les plus anciens textes du poème. C'est ce que fait en effet Gressmann, *Die Anfänge Israëls*, 1914, p. 187 sq. M. Causse, *Les plus vieux chants de l'Ancien Testament*, 1926, p. 39, le suit pour les *ŷ.* 11 et 12, tandis qu'il attribue 8 et 10 au temps de David. Encore moins fondée est la supposition que le *ŷ.* 10 est post-exilien. Procksch, p. 270, dit avec raison que présenter ce verset comme une interpolation n'est plus faire de l'exégèse raisonnable.

Les commentaires de la Cénèse; de plus L. Reinke, *Der Segen Jacobs*, 1849; L. Diestel, *Der Segen Jakobs*, 1853; Iand, *Disputatio de carmine Jacobi*, 1858; K. Kehler, *Der Segen Jacobs*, 1867; I agrange, *La prophétie de Jacob*, dans *Revue biblique*, 1868, p. 525-540; V. Zapletal, *Alltestamentliches*, 1903, p. 20-54; *Der Segen Jakobs*; E. Seydl, *Der Jakobs Segen* (Gen., 49, 2-27) eine einheitliche Komposition et

Donec veniat qui mittendus est, dans *Der Katholik*, 1900, t. II, p. 29 sq.; et t. I, p. 159 sq. Posnanski, *Schiloh*, 1904; P. Riesler, *Zum Jakobsegen*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1908, p. 489 sq.; E. Sellin, *Die Schilohweissagung*, 1908; W. Schröder, *Gen., 49, 10, Versuch einer Erklärung*, dans *Zeitschrift für die z. T. Wissenschaft*, 1909, p. 186-197; H. Kornfeld, *Gen., 49, 10*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 130 sq.; C. H. Cornill, *Zum Segen Jakobs*, etc., dans *Wellhausenfestschrift*, 1914; K. Albrecht, *Der Judasspruch*, Gen., XLIX, dans *Zeitschrift für die A.T. Wissenschaft*, 1914, p. 312 sq.; G. Beer, *Zur Geschichte... des Schöpfungsberichtes... nebst einem Exkurs über Gen. XLIX, 8-12 und 22-26*, dans *Buddesfestschrift*, 1920; X. Caspari, *Die Anfänge der alttestamentlichen Weissagung*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1920, p. 456 sq.

II. LE MESSIANISME A L'ÉPOQUE DE MOÏSE. —

1° *Moïse et l'avenir d'Israël.* — De l'époque de Jacob la Bible nous transporte immédiatement à celle de Moïse. Ce grand chef, qui a donné aux Israélites leur constitution religieuse et civile comme base de leur alliance avec Jahvé, s'est, il va sans dire, vivement occupé de l'avenir de son peuple. Lui qui a guidé Israël au seuil de la Terre promise, comment l'a-t-il dirigé vers son but final?

En lisant les préceptes et les exhortations, que la saine critique lui reconnaît au moins pour le fond, voir E. König, *Das Deuteronomium*, 1917, E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, 1925, p. 50, M. Löhr, *Das Deuteronomium*, 1925, on constate qu'il a regardé la situation qui résultera pour les Israélites de leur entrée en Canaan comme définitive. Rien ne manquera à leur bonheur. Ils jouiront d'une union intime avec Jahvé. Par suite des sages lois d'après lesquelles ils seront gouvernés, la paix intérieure régnera, Deut., IV, 6-8. La sécurité extérieure ne sera pas moins grande, parce que Jahvé anéantira tous leurs ennemis, Ex., xxxiii, 22-27; Deut., xxviii, 7. Ils seront préservés de toute maladie, de sorte qu'ils atteindront un âge avancé, Ex., xxxiii, 25-26. A la santé et à la longévité des hommes, correspondra une fertilité prodigieuse du sol, Ex., xxxiii, 25. Les produits en seront si abondants qu'il n'y aura jamais de pauvres en Israël, Deut., xv, 4, et que les autres peuples viendront emprunter chez lui, Deut., xxviii, 12. Israël progressera toujours et ne reculera jamais, Deut., xxxviii, 13.

Moïse en effet voyait tous les vœux qu'on pouvait formuler pour l'avenir du peuple élu se réaliser dans la Terre promise, où coulaient le lait et le miel. Chez les prophètes écrivains nous rencontrons la plupart de ces faits comme traits caractéristiques de l'ère messianique. Dans un certain sens on pourrait dire que l'entrée en Palestine a été pour Moïse l'ouverture des temps messianiques, étant donné surtout qu'il a pris l'époque inaugurée par la conquête de Canaan pour l'état définitif de son peuple.

Aucun indice ne montre qu'il ait prévu que cette situation serait remplacée par une autre plus parfaite. Bien des fois on a affirmé le contraire en se fondant sur Deut., xviii, 15: «Jahvé ton Dieu te suscitera de ton milieu un prophète comme moi: c'est lui que vous devez écouter», et en expliquant ces paroles dans ce sens que Dieu ferait surgir un jour un chef aussi éminent que Moïse qui jouerait un rôle aussi important que le fondateur de la religion israélite, et serait l'initiateur d'une ère nouvelle. Déjà les Juifs contemporains du Christ, Joa., vi, 14; vii, 40, saint Pierre, Act., iii, 22, saint Étienne, Act., vii, 37, ont ainsi compris ce texte et l'ont appliqué au Messie. Mais, d'après le contexte qui précède et qui suit, il faut prendre «prophète» dans le sens collectif. Moïse, après avoir mis les Israélites en garde contre les sorciers et devins païens, leur promet qu'ils auront une suite ininterrompue de prophètes, par l'intermédiaire desquels Jahvé entrera en com-

munication avec eux, comme il l'a fait par sa propre personne.

Moïse a donc conçu l'époque qui va s'ouvrir pour Israël en Canaan comme une étape définitive de son existence terrestre, et c'est en elle qu'il a placé le bonheur que les prophètes annonceront pour l'ère messianique. Mais malgré cela on ne peut pas dire qu'il l'ait présentée comme messianique. Les prophètes prédisent le bonheur messianique comme arrivant sans faute par suite de l'intervention divine. Moïse, par contre, en parle en législateur, c'est-à-dire qu'il proclame hautement que la réalisation en est liée à l'observation consciencieuse des lois promulguées par lui, et qu'en cas de désobéissance les bénédictions de Jahvé qui est un Dieu jaloux, Deut., iv, 24, seront remplacées par les pires malédictions d'où résulteront des effets diamétralement opposés : disette, stérilité, maladies sans nombre, invasion des ennemis, déportation. Ex., xxiii, 21; Deut., iv, 25-31; xxviii, 15 sq. Plusieurs détails font supposer des gloses exiliennes. Il est vrai que dans le texte actuel des discours de Moïse on lit, surtout Deut., xxxiv, 29-31, que Jahvé, après avoir puni son peuple, quand celui-ci le méritera par ses prévarications, lui pardonnera de nouveau, le rétablira, le ramènera de la dispersion et de l'exil. Mais ces passages font l'impression d'additions exiliennes. Même s'ils étaient authentiques pour le fond, Moïse n'y prédirait pas un bonheur permanent, basé sur la fidélité dorénavant inaltérable d'Israël, mais seulement un bonheur conditionnel qui pourrait de nouveau être enlevé, si le peuple venait encore à désobéir. Deut., xxx, 10.

Moïse n'a donc pas porté son attention sur l'avenir vraiment messianique. La manière dont il a envisagé l'avenir de son peuple a cependant joué un grand rôle dans le développement du messianisme. C'est de quoi l'on n'a pas assez tenu compte jusqu'ici, et qui se révélera surtout lors de l'étude des idées messianiques des prophètes.

Dans le Pentateuque se trouvent attribués à Moïse outre les discours en prose deux poèmes qui visent également l'avenir d'Israël : Deut., xxxii et xxxiii. Les critiques les placent d'ordinaire à l'époque exilienne. Récemment Sellin, *Wann wurde das Moselied Deut. 32 gedichtet?* dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1925, p. 161 sq., s'est également rangé à cette opinion, tandis que König et Causse se prononcent avec beaucoup plus de raison en faveur du temps des Juges. Aussi ceux qui en maintiennent en partie l'authenticité sont-ils obligés d'admettre des remaniements et des élargissements postérieurs, ainsi Hummelauer, *Commentarius in Deuteronomium*, 1901, p. 538, et il faudrait ranger parmi les additions précisément les idées principales sur le destin ultérieur d'Israël qui, d'après xxxiii, sera glorieux sans vicissitude, par contre, d'après xxxii, malheureux et honteux à cause de l'infidélité du peuple.

P. Riessler, *Das Moselied und der Mosesegen*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1913; K. Budde, *Das Lied Moses Deut. XXXII, erläutert und übersetzt*, 1920; *Der Segen Moses Deut. XXXIII erläutert und übersetzt*, 1920.

2° *L'oracle de Balaam.* — Bien plus qu'aux paroles de Moïse lui-même, on attache d'ordinaire une portée messianique à celles d'un de ses contemporains, le voyant païen Balaam.

Lorsqu'Israël arriva dans les plaines de Moab, le roi du pays, effrayé par l'approche de ce peuple si nombreux, recourut à l'aide surnaturelle. Il fit venir le célèbre sorcier Balaam, qui, tout en étant païen, connaissait et estimait Jahvé, pour maudire les intrus et arrêter ainsi leur invasion. Mais, sur l'ordre de Jahvé, au lieu de maudire les Israélites, Balaam les bénit. A quatre reprises il les comble de louanges et

de vœux et leur prédit un avenir brillant. (Comme il n'y a aucune raison sérieuse de nier l'historicité du récit relatif à Balaam, voir Gressmann, *Mose und seine Zeit*, 1913, p. 318 sq., il n'y a pas non plus d'argument décisif contre l'authenticité de ces quatre oracles qui cadrent très bien avec l'époque de Moïse. Après que Gall et Holzinger les eurent placés après l'exil, Baentsch, Kittel, Causse les ont revendiqués pour le temps de Saül ou de David; Mowinkel, Sellin, Dürr, Gressmann les ont reculés, à cause de leur caractère antique, jusqu'à l'époque des Juges. Mais pourquoi ne pas les faire remonter un peu plus haut et les laisser à Balaam lui-même?)

D'abord Balaam relève qu'ils forment un peuple tout à fait à part et très nombreux, Num., xxiii, 9-10; ensuite il glorifie leur exemption de tout mal qui résulte de la présence de Jahvé qu'ils acclament comme un roi. xxiii, 21. Le troisième oracle porte sur la beauté de leurs tentes et sur la force irrésistible de leurs guerriers qui les fait triompher de tous leurs ennemis, qui fera en particulier triompher leurs rois futurs des princes amalécites. xxiv, 5-9. Le quatrième, qui est le plus important, est conçu en ces termes, xxiv, 17-18 :

Je le vois, mais non comme présent; je le contemple, mais non de près : un astre procède de Jacob et un sceptre s'élèvera d'Israël; il brise les tempes de Moab et il transperce tous les fils du tumulte (?). Édom est sa possession, Séir, son ennemi, est sa possession et Israël fait ses exploits.

Par ces paroles Balaam publie que dans l'avenir un roi israélite va surgir avec éclat, qui étendra son gouvernement sur les Moabites et les Édomites.

Déjà les Targums ont appliqué cette prédiction au Messie, et le chef de l'insurrection juive sous l'empereur Hadrien reçut le nom Bar-Kokéba = fils de l'étoile, parce qu'on lui appliqua, en le prenant pour le Messie, la prophétie de Balaam. Les chrétiens ont continué à prendre ce texte pour messianique et encore aujourd'hui des exégètes, comme Gall, Holzinger, Sellin, Kittel, Dürr, tout en refusant le sens messianique à d'autres passages du Pentateuque, le maintiennent pour celui-ci.

Cependant la prédiction du Messie ne semble pas être contenue dans cet oracle. Sans doute, il annonce l'avenir glorieux d'Israël, en particulier la gloire et la puissance de ses rois. Mais rien n'indique qu'il s'agisse du roi par excellence, savoir le Messie. D'abord le terme *beaharit ha jamim* qui se trouve dans la formule introductoire n'a pas plus ici que dans Gen., xlix, 1, le sens eschatologique qu'il a reçu plus tard chez les prophètes; il signifie simplement « dans la suite des jours ». Ensuite la comparaison d'un roi avec une étoile ne caractérise pas non plus ce roi comme un prince tellement exceptionnel qu'il faille exclusivement penser au Messie; elle prouve encore moins que l'auteur ait pris le Messie pour un être céleste et surnaturel. En troisième lieu ce qui est dit sur l'œuvre du roi ne fournit pas non plus de base à l'identification de ce roi avec le Messie; car il est uniquement dit qu'il subjuguera les Moabites et les Édomites, et l'on n'a aucun droit de prendre ces deux peuples pour des représentants typiques de toutes les nations païennes.

Balaam se contente de dire qu'un roi puissant vaincra un jour complètement les deux ennemis si redoutables d'Israël : Édom et Moab.

Les commentaires des Nombres de Keil, 1870; Dillmann, 1886; Strack, 1894; Hummelauer, 1899; Baentsch, 1903; Trochon, 1886; Fillion, 1913; Holzinger, dans *Kautzsch*, 1922; L. J. Binns, 1927.

E. W. Hengstenberg, *Die Geschichte Balaams und seine Weissagungen*, 1842; H. Oort, *Disputatio de periscope Num., XXIV, 2-XXIV, historiam Balaam continentem*, 1860; M. Kallisch, *The Prophecies of Balaam*, 1877; Laya, *Balaams pro-*

phcy, dans *Hebraica*, 1887; van Hoonacker, *Quelques observations critiques sur les récits concernant Bileam*, 1888; Volck, *Bileam*, dans *Protest. Realencyclopädie*, 1897, t. III, p. 227-232; E. Palis, *Balaam*, dans *Dict. de la Bible*, 1895, t. I, col. 1390-1398; A. v. Gall, *Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope*, Num., 22-24, 1900; Fr. Wobersin, *Die Echtheit der Bileamsprüche*, Num., 22-24, 1900; H. C. Ackermann, *Concerning the nature of Balaam's vision*, dans *Angl. theol. rev.*, 1919-20, p. 233 sq.

III. LES IDÉES MESSIANIQUES AU TEMPS DES ANCIENS ROIS, SURTOUT DE DAVID ET DE SALOMON. —

1° *Les promesses faites à David par rapport à son royaume* (II Reg., VII, 16). — Le messianisme préprophétique a atteint son point culminant sous le roi David. La royauté, bien qu'elle ait été d'abord envisagée comme contraire à la théocratie, devint bientôt un véhicule très important des idées messianiques. C'est ce qui arriva surtout sous le second représentant de la dignité royale, le pieux David. Lui que plus tard les prophètes aimèrent à présenter comme le type du Messie, il reçut d'importantes révélations sur l'avenir glorieux de sa dynastie, de son peuple, et sur le Messie lui-même.

Lorsque David voulut construire à Sion un temple à Jahvé, celui-ci lui fit savoir par le prophète Nathan que cette entreprise devrait être réservée à son fils. Mais, en récompense de sa bonne volonté, le Très-Haut lui révéla, par la bouche du même voyant, que sa dynastie subsisterait toujours : « Ta maison et ton royaume seront stables devant moi toujours; ton trône sera solide à tout jamais. » II Reg., VII, 16.

D'après ces paroles, Dieu donna à David l'assurance qu'il fonderait, par opposition à Saül, une dynastie, et que cette dynastie aurait une durée illimitée par suite de la protection spéciale du Très-Haut. Par là s'ouvrit pour Israël, en tant que gouverné par les descendants de David, une nouvelle perspective de gloire. Les bénédictions accordées par Dieu aux descendants d'Abraham, après avoir été, par les prédications de Jacob, attribuées spécialement à la tribu de Juda, se concentrèrent sur la maison royale d'Isaïe. Le destin du règne de Dieu sur la terre sera dorénavant lié à celui de la dynastie davidique.

Tel est le sens de II Reg., VII, 16. Comme la plupart des passages précédents, cet oracle n'est qu'implicitement messianique.

Tandis que plusieurs critiques, Cornill, Budde, Gressmann, Nowack, Mowinckel, Sellin même, nient l'authenticité de ce texte, d'autres, surtout Kittel, Dieckmann, Procksch, Gunkel, Dürr, Dhome, König, en défendent par des arguments décisifs l'origine davidique.

On trouve un écho de l'oracle de Nathan dans le cantique, II Reg., XXIII, 1-7, qui contient les dernières paroles de David. Dans ce testament, comme on l'appelle d'ordinaire, le pieux roi dit : « Ma maison n'est pas petite devant Jahvé, car il a conclu avec moi une alliance éternelle », 7-5. L'origine davidique de ce passage est encore plus contestée que celle du précédent. Naguère pourtant Causse, *Les plus vieux chants*, p. 153, a défendu pour ce testament l'opinion traditionnelle.

P. Dhome, *Les livres de Samuel*, 1910; A. Schulz, *Die Bücher Samuel*, 1920; W. Caspari, *Die Samuelbücher*, 1926; Ch. Dieckmann, *Die erste Weissagung vom Davidsohn*, 1903; O. Procksch, *Die letzten Worte Davids*, II Sam., XXIII, 1-7, dans *Alttestamentliche Studien R. Kittel dargebracht*, 1913, p. 112-125; L. Rost, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926.

2° *Oracles de David*, Ps., II et CIX (hébr. CX). — Beaucoup plus importants que cette promesse faite à David au sujet de sa dynastie sont les oracles qu'il prononça lui-même dans les Psaumes.

Les temps sont passés où une telle affirmation prêtait à sourire à la majorité des critiques. Un retour

vers les positions traditionnelles sur l'origine des Psaumes se marque nettement dans certaines publications récentes, telles que le commentaire de R. Kittel, 1^{re} édit., 1914 et 2^e édit., 1922, les *Psalmestudien* de S. Mowinckel, 1921-1924, l'*Introduction à l'Ancien Testament* de E. Sellin, 3^e édit. 1925, l'étude de Causse sur *Les plus vieux chants de la Bible*, 1926. Ce dernier surtout, en déterminant les premiers stades de la poésie biblique, ne reconnaît pas seulement des psaumes davidiques, mais même pré-davidiques.

Au point de vue messianique, nous revendiquons surtout pour David les psaumes II et CIX. Il est vrai que, précisément pour ces deux chants, l'origine davidique en est aussi contestée que la portée prophétique. Pour maintenir l'une et l'autre, il faut braver les attaques les plus variées de presque tous les exégètes modernes. Il nous semble pourtant que nous sommes en mesure d'y répondre, et qu'en attribuant ces deux psaumes au plus ancien temps royal et en les interprétant comme messianiques au sens strict du mot, nous rendons justice à leur véritable caractère. En tout cas nous nous fondons sur des arguments non moins scientifiques que nos adversaires.

Le ps. II montre les peuples avec leurs princes en révolte contre Jahvé et son oint, le roi de Jérusalem; ils veulent se débarrasser de leur domination comme d'un joug insupportable. Le Très-Haut, « qui siège dans les cieux » se rit de leur insurrection et les confondra dès qu'il lui plaira. Son oint publie solennellement qu'il a été institué comme roi à Sion par Jahvé lui-même (LXX et Vulgate). Le jour de son intronisation, Dieu lui a dit : « Tu es mon fils; c'est aujourd'hui que je t'ai engendré. » Par suite Jahvé l'a invité à prendre part à son gouvernement; il lui a donné les nations pour héritage et les extrémités de la terre pour propriété; il l'a autorisé à briser les peuples rebelles comme des vases de terre avec son sceptre de fer. Le psaume se termine par un conseil que le psalmiste donne aux princes, le conseil de servir Jahvé avec crainte pour ne pas périr par suite de sa colère.

Il ne peut être question dans ce psaume d'un roi quelconque de Jérusalem auquel on l'aurait adressé le jour de son avènement. Le poète aurait vraiment trop exagéré en lui ouvrant la perspective d'un règne mondial. Étant donné que David est nommé par Jahvé son fils, II Reg., VII, 14; ps. LXXXVIII (Vulg.), 28, et que dans l'Ancien Orient la royauté est conçue comme ayant une origine religieuse, il a pu dire de lui-même qu'il est engendré par Jahvé. Bien que le terme « engendrer » ait primitivement et d'ordinaire un sens physique, il ne semble pas exprimer ici une véritable génération. Cette acception métaphorique se rencontre aussi dans des locutions semblables de la littérature babylonienne, voir Paffrath, *Der Titel « Sohn der Gottheit »* dans *Orientalistische Studien*, t. I, 1917, p. 157 sq.; Landersdorfer, *Eine sumerische Parallele zu Psalm 2*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1923, p. 34 sq.; Kaupel, *Psalm 2 und die babylonischen Königslieder* dans *Theologie und Glaube*, 1923, p. 39 sq. En employant le style de cour reçu de son temps, le psalmiste aurait pu faire au roi des compliments plus ou moins exagérés tels que nous en trouvons dans ps. LX, 8, « qu'il trône à jamais devant la face de Dieu », et dans ps. XX, 5; III Reg., I, 31; mais il n'aurait jamais pu lui annoncer qu'il serait le maître absolu de l'univers. Un tel vœu ne s'explique ni par la fierté nationale des Israélites, comme le suppose Zenner, *Die Psalmen nach dem Urtext, herausgegeben von H. Wiesmann*, 1906, p. 120, ni par le style somptueux des cours orientales, comme le suggère Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1920, p. 9.

Pour cette raison, Kittel, Duhm, N. Peters, *Welfriede und Propheten*, 1917, p. 8, en partie Bertholet,

et Causse, p. 161, préfèrent expliquer cette promesse d'un règne mondial adressée à un roi le jour de son intronisation de la façon suivante : L'auteur aurait voulu exprimer l'espérance qu'en lui se réaliserait l'antique prophétie messianique d'un prince israélite devant gouverner tous les peuples. Mais cette interprétation est une pure hypothèse. Un seul prince historique a reçu des épithètes messianiques, savoir Zorobabel, qu'Aggée et Zacharie ont salué comme le Messie, et le fait s'explique par les promesses extraordinaires que les prophètes de la seconde partie d'Isaïe contenaient pour les exilés rentrant dans leur patrie. En dehors de ce cas, bien que les prophètes aient souvent présenté l'ère messianique comme très proche, aucun d'eux n'a eu l'idée qu'un roi contemporain serait le Messie. Pour cette raison il est invraisemblable au plus haut degré qu'un poète ait eu l'audace de glorifier le roi régnant comme le Sauveur par excellence. L'hypothèse qu'il s'agit d'un roi historique exclut celle d'une apothéose messianique.

Longtemps avant cette théorie moderne qui entend de réunir l'explication historique et messianique, on a fait la même tentative au moyen de l'interprétation typique. Saint Thomas, de Muis, Jansénius de Gand, dom Calmet, Bossuet ont pensé que quelques parties du psaume se rapportaient à David et quelques autres au Messie. David l'aurait composé lors de la conspiration des peuples voisins, et il aurait chanté outre ses propres combats ceux du Messie dont il était le type. Le P. Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les Psaumes*, *Revue biblique*, 1905, p. 41, dit très justement de cette conception : « Situation intermédiaire ingénieuse, mais difficile à soutenir et qui suppose chez l'auteur un invraisemblable état d'esprit. »

Il ne reste donc que l'interprétation uniquement messianique, donnée par la plupart des exégètes catholiques et aussi par Baethgen, Staerk, Kautzsch : le psalmiste se transporte en esprit à l'époque où le roi Messie — le terme *masiah* est ici pour la première fois appliqué à ce prince idéal — aura déjà établi son gouvernement. Les peuples osent malgré cela se soulever encore contre lui et contre Jahvé dont il est le représentant. Le Messie leur affirme qu'il est le chef suprême du monde, et qu'il a le droit et le pouvoir de rétablir l'ordre avec une rigueur extrême et une puissance irrésistible.

Avec raison le P. Lagrange, p. 43, a nommé ce psaume le psaume messianique par excellence. Mais ce caractère messianique porterait « à l'attribuer à une époque assez basse, en tout cas après le soulèvement des Machabées ». En quoi il suit l'exemple de bien des critiques, surtout de Duhm, qui, pour n'avoir pas admis de psaumes préexiliens, ont cru devoir supposer que les psaumes qui s'adressent à des rois avaient été composés en l'honneur des princes asmonéens. A l'exception de Baethgen et de Bertholet, les commentateurs récents, notamment Kittel, Sellin, Gunkel, Causse, König, se sont opposés avec énergie à cette conception et réclament pour tout le groupe des psaumes royaux une origine préexilienne.

Sellin n'a pas hésité à revendiquer, *Heilands-erwartung*, 1909, p. 15, moins catégoriquement, *Einteilung*, 1925, p. 131, notre psaume pour le temps royal le plus reculé; il l'a fait en raison de l'esprit qui l'anime et qui est le même que celui de la prophétie de Balaam. Comme le roi qui est décrit dans l'oracle du voyant païen, le Messie en effet a encore un caractère quelque peu despotique : les peuples païens sont présentés comme quantité négligeable; il peut les briser comme une simple poterie. Quelle différence entre ce portrait du Messie et celui qui est donné par les prophètes, notamment par Isaïe, et d'après lequel

le Messie est un prince de paix qui établit un règne de bonheur dans tout l'univers et même parmi les animaux. N'est-il pas plus logique de conclure pour le psaume II à une date de beaucoup antérieure à Isaïe, que de le placer avec Kittel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1922, p. 9, un ou deux siècles après ce grand prophète ?

Il y a encore une seconde différence assez considérable entre les idées sur le Messie qui se rencontrent dans le psaume II d'une part et chez les prophètes de l'autre. D'après ces derniers, le Sauveur une fois apparu et établi dans son pouvoir ne trouve plus de résistance, tandis que, d'après notre psaume, un soulèvement général a lieu encore après son intronisation.

De toutes ces différences il suit que le psaume II ne doit pas être tenu seulement pour préexilien, mais pour antérieur à l'époque prophétique. Dès lors, quoi de plus naturel que de l'attribuer non pas à un poète inconnu, mais à David lui-même ? Il n'est pas juste de dire avec Sellin, *Einleitung*, p. 132, que les psaumes qui s'adressent à un roi ne peuvent pas provenir de David. Si dans l'oracle de Jacob, qui date d'après Sellin du temps de ce roi, on voit apparaître la figure du Messie, pourquoi n'aurait-elle pas pu être saisie et glorifiée par le pieux et poétique David ? Il n'y a, en effet, aucun argument sérieux qu'on puisse alléguer contre l'origine davidique du psaume messianique par excellence.

C'est donc à David qu'on peut faire remonter la première description un peu détaillée du Messie et de son règne. Pour lui le Messie est surtout un prince fort et redoutable à ses ennemis.

La même conception se rencontre dans le psaume CIX (Vulg.). Comme dans le ps. II, il s'agit d'un roi. Jahvé l'invite à s'asseoir à sa droite, c'est-à-dire à prendre part à son gouvernement dans le but de soumettre les ennemis. Conformément à cette invitation, le roi étend son sceptre de Sion, lieu de sa résidence, et domine au milieu de ses adversaires. Au jour du combat il est entouré des héros de son peuple, écrase les princes et fait un grand carnage parmi les nations. Par tous ces traits le portrait du roi correspond tout à fait à celui qui se trouve dans le psaume précédent.

D'après le ps. CIX, cependant, le roi n'est pas seulement un chef politique et guerrier, mais aussi un prêtre. De même que Jahvé l'a intronisé comme potentat par un oracle solennel, ainsi il l'a créé prêtre par un serment : « Tu es prêtre pour toujours à la manière de Melchisédec. » Il réunit donc comme Melchisédec les deux dignités, royale et sacerdotale.

A plus d'un point de vue le psaume est mystérieux et énigmatique, surtout parce que plusieurs versets en sont très mal conservés, notamment la seconde partie du §. 3, qui se lit dans la Vulgate : *In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te*; en hébreu : « Sur les montagnes saintes (ou en pompes sacrées) du sein de l'aurore [sort] pour toi la rosée de ta jeunesse. » Si on compare les différents mss. hébreux et les anciennes versions, on constate pour ce passage plus d'une douzaine de leçons différentes et, si on compte les conjectures par lesquelles les exégètes modernes ont essayé d'en reconstituer la leçon la plus probable, on en trouve quelques douzaines. Mieux vaut donc faire abstraction de ce verset, bien qu'il soit assez sûr que la fin *genui te* est exacte et qu'elle représente l'écho de ps. II, 7: *ego hodie genui te*.

Dans la détermination du roi en question, les quatre opinions qui ont été émises au sujet du psaume précédent se rencontrent encore pour celui-ci, et sont représentées par les mêmes auteurs. Zenger cependant est moins radical et admet ici l'explication typique.

Les mêmes raisons qui excluent l'application du

ps. II à un roi historique empêchent d'admettre que dans le ps. CIX le poète s'adresse à un prince de son époque. C'est uniquement le roi par excellence, c'est-à-dire le Messie qu'il décrit.

L'époque du ps. CIX ne peut être, comme pour le ps. II, que le temps préprophétique. Depuis que Bickell a constaté le prétendu acrostiche *Simon* dans les quatre premiers versets, on a souvent appliqué, et on applique encore, le psaume *Dixit Dominus* au dernier des frères machabéens, Simon, auquel les Juifs donèrent le titre héréditaire de prince et de grand prêtre. Le P. Lagrange *op. cit.*, p. 50, tout en faisant observer qu'« il est très difficile de fixer l'époque de la composition du psaume », le place aux temps machabéens, parce qu'il croit que « toute la scène du psaume est au ciel », et que la description est un développement de Daniel, VII, 9. Ici encore les derniers commentateurs nous semblent mieux inspirés en réclamant le ps. CIX pour la période préexilienne. Sellin, *Heilandserwartung*, p. 14; *Einleitung*, p. 133, l'a expressément relevé parmi les cantiques qui semblent appartenir à l'ère de David. Or, si la conception archaïque du Messie nous ramène pour ce psaume au temps du premier des psalmistes, pourquoi, encore une fois, ne pas le lui attribuer à lui-même? D'autant que David, après avoir entrevu le Messie, a dû presque nécessairement le nommer « mon Seigneur ».

On peut donc conclure que David a décrit deux fois au moins la figure du Messie. Chaque fois il l'a glorifié comme représentant de Jahvé sur la terre, qui règne à Sion, attaque et écrase impitoyablement tous ses ennemis. La seconde fois il lui attribue en outre la dignité de prêtre.

Parmi les psaumes qui remontent à David (Commission biblique, 1^{er} mai 1910) il faut encore mentionner le psaume XV (hébr. XVI) dont le §. 10 : « car tu ne laisseras pas mon âme dans le Schéol et tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption » est cité comme messianique et appliqué au Christ ressuscité, Act., II, 22-31; XIII, 35-37. Cependant ce verset a en hébreu le contenu suivant : « car tu ne livreras pas mon âme au Schéol et tu ne permettras pas que ton saint voie la fosse. » D'autre part le Messie n'aurait guère pu dire qu'il ne s'associe point aux libations de sang offertes aux idoles, §. 4. Dans ces conditions le psaume est plutôt indirectement que directement messianique.

Les commentaires de Lesêtre, 1883; Delitzsch, 1894; Kessler, 1899; Hupfeld-Nowack, 1899; Cheyne, 1904; d'Eyragues, 1905; Hoberg, 1906; Zenner, 1906; Briggs, 1907-1909; Pannier, 1908; Knabenbauer, 1912; Schlögl, 1915; Staerk, 1920; Pérennès, 1922; Kittel, 1922; Duham, 1922; Bertholet, dans *Kautzsch*, 1923; Wutz, 1925; Gunkel, 1926; König, 1926.

Cheyne, *Origin and religious content of the Psalms*, 1891; Mowinkel, *Psalmstudien*, I-V, 1921-24; H. Meiss et Houde, *Les psaumes traduits de l'hébreu*, 1927; Fr. Zorell, *Psalterium ex hebræo latinum*, 1928.

Stade, *Die messianische Hoffnung im Psalter*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1892; Minocchi, *I salmi messianici*, dans *Revue biblique*, 1903; Hjelt, *Messianische Begriffe und Ausdrücke in den Psalmen*, 1904; Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, dans *Revue biblique*, 1905, p. 38 sq., 188 sq.; Wilbers, *De messiaansche psalmen*, 2, 72, 110, dans *Studien*, 1919; D. C. Simpson, *The Psalmists*, 1926 (il y a un chapitre de T. H. Robinson sur l'eschatologie des psaumes).

Kaulen, *Der Text des 110 Psalms*, dans *Der Katholik*, 1865, t. II, p. 129 sq.; Haghebaert, *La prophétie du psaume 117*, dans *Revue biblique*, 1893, p. 502 sq.; Peters, *Die Entstehung des M. T. von Psalm 110*, 3, dans *Theologische Quartalschrift*, 1898, p. 615 sq.; F. Zorell, *Der 16. (15.) Psalm, ein exegetischer Versuch*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1913, p. 18 sq.; Zapletal, *Der 2. Psalm*, *ibidem*, p. 365 sq.; *Der 2. Psalm*, dans *Alttestamentliches*, 1903, p. 125-138; Theiss, *Psalm CX, Dixit Dominus*, dans *Pastor bonus*, 1917, p. 193

sq., 241 sq.; Landersdorfer, *Eine sumerische Parallele zu Psalm 2*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1923, p. 34 sq.; Kaupel, *Psalm 2 und die babylonischen Königslieder*, dans *Theologie und Glaube*, 1923, p. 39 sq.

IV. LE MESSIANISME AU TEMPS DES PROPHÈTES-ÉCRIVAINS JUSQU'À L'EXIL. — I. NOUVELLE ORIENTATION. — Après David nous arrivons tout de suite aux prophètes-écrivains. A lire leurs discours, on constate immédiatement que ce que nous avons trouvé jusqu'ici en fait d'idées messianiques ne représente que des préliminaires, que des rudiments de l'espérance messianique qui apparaissent çà et là et pour ainsi dire fortuitement. Les prophètes, par contre, se sont occupés du messianisme d'une façon continue et systématique. Alors que leur tâche principale semblait être le perfectionnement moral des générations au milieu desquelles ils vivaient, ils travaillaient autant pour l'avenir que pour le présent. Ils voulaient procurer au peuple un état sous tous les rapports meilleur que l'état actuel. C'est pourquoi ils parlaient constamment de l'avenir. Ils l'avaient devant les yeux comme Moïse l'établissement des Israélites en Canaan. Ils reprenaient ses idées. Ils répétaient aussi les vieux oracles messianiques. Mais à cette antique espérance ils donnaient des formes nouvelles. Avec eux les aspirations messianiques prenaient une orientation tout autre.

Pour comprendre le développement imprimé au messianisme par l'activité des prophètes-écrivains, il faut tenir compte du fait que, depuis le règne de David et de Salomon, la situation d'Israël avait complètement changé. Après le gouvernement glorieux de ces deux rois, le schisme avait divisé le peuple. Les guerres fratricides avaient longtemps déchiré les deux royaumes séparés. Les ennemis extérieurs, voisins immédiats ou grandes puissances du Nil, de l'Euphrate et du Tigre, les serraient souvent de près. L'idolâtrie et l'immoralité s'introduisaient dans les mœurs. De là une décadence et un affaiblissement croissant jusqu'à la destruction finale de Samarie et de Jérusalem.

Dans ces conditions les Israélites pensaient d'autant plus aux anciennes promesses relatives à un avenir de gloire et de félicité. Le gros du peuple en attendait avec impatience la réalisation. On vivait dans la conviction que, contre le peuple élu par Jahvé et contre la cité sainte de Jérusalem au milieu de laquelle le Très-Haut était présent, aucune puissance ennemie, aucune adversité ne pouvait prévaloir définitivement. On s'attendait à une nouvelle intervention grandiose et solennelle de Dieu, semblable à celle de l'Exode et du Sinaï, par laquelle Israël serait débarrassé d'un seul coup de tous les ennemis et de tous les maux. On appelait cette manifestation divine ainsi que la période qui s'ouvrirait à sa suite « le jour de Jahvé ». Les Israélites, en se cramponnant de cette façon aux promesses d'autrefois, oubliaient trop que Moïse en avait lié la réalisation à l'observation de l'alliance conclue avec le Très-Haut et vivaient dans les illusions les plus néfastes.

Il s'était donc formé une sorte d'eschatologie populaire. Elle avait comme unique contenu l'attente d'une grande manifestation de Jahvé en faveur de son peuple. Elle était la conclusion tirée des promesses antiques; mais elle oubliait que leur accomplissement dépendait de conditions nettement définies.

Certains exégètes parlent d'eschatologie populaire dans un sens tout autre. Depuis que Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, et Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, allant à l'encontre de l'école de Wellhausen, ont revendiqué pour le messianisme une origine ancienne, on y englobe non seulement la

plupart des oracles que nous venons d'étudier, mais aussi tout un ensemble d'idées qui se rapportent à la fin des temps. D'un côté, on en postule l'existence parce que, longtemps avant le messianisme israélite, il y aurait eu, dit-on, un messianisme oriental dont les espérances juives ne seraient qu'une transposition. D'autre part, on la déduit de certaines constatations que l'on croit faire chez les prophètes-écrivains. Ceux-ci emploient, dit-on, une foule de termes techniques : *jour de Jahvé, reste sauvé, rétablissement, refuge*, etc. pour exprimer leurs idées eschatologiques sans jamais les expliquer; et cela prouverait qu'ils supposent ces termes connus de leurs auditeurs.

Cette eschatologie populaire a été admise après Gunkel et Gressmann par Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*, 1912, p. 144 sq.; H. Dittmann, *Der Heilige Rest im Alten Testament*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1914, p. 602-618; N. Peters, *Weltfriede und Propheten*, 1917, p. 14 sq.; Dürr, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyphtik*, 1923, p. 67 sq. Ces deux derniers attribuent au courant populaire les oracles mêmes d'Isaïe, II, 1-4, et de Michée, IV, 1-4, sur la gloire future de Sion.

Cependant cette prétendue eschatologie populaire est une pure chimère; car, à l'exception d'Israël, aucun peuple de l'ancien Orient n'a connu d'eschatologie (voir col. 1552 sq.). Pour ce qui regarde les termes eschatologiques employés par les prophètes, sauf celui de « jour de Jahvé », tous les autres sont nouveaux. En particulier celui du « reste sauvé » a été introduit par les prophètes pour rectifier la fausse conception que les Israélites se faisaient du jour de Jahvé.

C'est contre elle que se dressèrent les prophètes. Ils proclamaient hautement que, par suite de ses prévarications, Israël était devenu indigne des promesses reçues. Ils disaient à leurs compatriotes qu'en effet le jour de Jahvé viendrait. Seulement le but immédiat n'en serait pas de relever, mais de punir le peuple. Ils prenaient très souvent les invasions des ennemis, les grands fléaux de la nature pour les signes précurseurs du jour de Jahvé. Les Israélites auraient à passer par un jugement si dur que seul un petit reste survivrait. C'est uniquement ce reste qui verrait la réalisation des promesses.

Telle est la nouvelle conception de l'avenir d'Israël qui se rencontre à peu près chez tous les prophètes préexiliens. Tel est leur schéma du messianisme. Moïse avait proclamé que le bonheur dans la Terre promise dépendrait pour Israël de l'observation de la Loi : les prophètes, constatant que cette condition n'était pas réalisée, annoncent aux générations corrompues les pires malheurs. Tandis que les antiques voyants n'avaient prévu et prédit qu'une ère de salut, de prospérité et de gloire, les prophètes-écrivains présentent cette ère comme précédée d'un jugement sévère et purificateur.

D'ailleurs, tout en ayant beaucoup de traits communs, les formes sous lesquelles le messianisme apparaît chez les prophètes sont assez différentes et varient d'après la situation historique à l'époque de chacun. Pour les comprendre il faut donc replacer leurs idées messianiques non seulement dans le milieu historique, mais les faire ressortir sur le fond sombre des menaces; elles se détachent alors d'autant plus lumineuses.

II. AMOS. — Déjà le premier des prophètes-écrivains, Amos, annonce à Israël que son avenir, au moins en tant qu'il s'agit des dix tribus, est très sombre. Son livre s'ouvre par l'annonce que Jahvé est tellement irrité contre le peuple élu qu'il rugit de Sion, I, 2; et tout le ministère du voyant n'est pour ainsi dire que l'écho de ce rugissement.

Au moment où sous Jéroboam II (783-743) le royaume du Nord était transitoirement dans un état florissant, Amos quitta sa patrie judéenne pour aller en Samarie et lui prédire une ruine imminente. Ce « royaume pécheur », IX, 8, est aussi mûr pour le jugement que les fruits d'automne le sont pour la cueillette, VIII, 1-2. Il faut qu'il disparaisse de la surface de la terre, IX, 8. Jahvé ne veut plus pardonner à ses habitants, VII, 8; VIII, 2. Au contraire, il jure par sa vie qu'ils seront ruinés, VI, 8-9; car bien qu'il les ait préférés à toutes les autres nations, II, 9-11; III, 1-2, et qu'il les ait avertis par des punitions successives, IV, 6-11, ils l'offensent à présent plus que jamais par l'idolâtrie, les vices et les crimes les plus affreux, II, 6-8; III, 8-10; V, 7-10; VI, 12. Le pis est qu'ils croient néanmoins plaire à Dieu à cause de l'alliance que celui-ci a conclue avec eux et à cause du culte extérieur qu'ils lui rendent. Ils en sont tellement convaincus qu'ils désirent l'arrivée du jour de Jahvé, V, 18.

Amos leur fait savoir avec une impitoyable sévérité qu'ils ont perdu leur position privilégiée auprès de Dieu, IX, 7. Puisque tous les avertissements ont été vains, Israël doit se tenir prêt à paraître devant Jahvé pour recevoir son châtiment définitif, IV, 12. Le jour de Jahvé, après lequel ils aspirent tant — c'est chez Amos que nous constatons pour la première fois cette mentalité populaire — sera précisément le moment où ils seront punis pour toujours : « ce jour ne sera point lumière mais ténèbres », V, 18-20. Certes Jahvé châtiara aussi les peuples des alentours, I, 3-II, 5, mais Samarie surtout sera punie. Les moyens employés pour cela seront la guerre, V, 3; VI, 15, l'exil, IV, 2-3; V, 27; VI, 7, la peste, V, 6; VI, 9; VII, 17, la faim et la soif, VIII, 11-14 (11^b est une glose), les tremblements de terre, VIII, 8. Le prophète voit surtout Jahvé renversant le sanctuaire de Béthel et exterminant tous les idolâtres, IX, 1-4. Cette ruine du peuple au jour de Jahvé sera accompagnée de phénomènes effrayants : la terre chancellera, VIII, 8, (d'après Wellhausen, Marti, Nowack, Guthe, Sellin, ce verset aurait été ajouté après coup par un lecteur qui a cru qu'il s'agit du jugement du monde; mais dans ce cas VIII, 9, serait également une glose) et le soleil se couchera à midi de sorte qu'il fera nuit en plein jour, VIII, 9.

D'après ces menaces qui forment presque l'unique contenu des neuf chapitres de son livre, on pourrait supposer qu'Amos a renoncé à tout espoir messianique. A en croire plusieurs exégètes, Smend, Volz, Duhm, Wellhausen, Marti, Cornill, Harper, Guthe dans E. Kautzsch, *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, 4^e édit., 1923, t. II, p. 46, Nowack, *Die kleinen Propheten*, 3^e édit., 1922, p. 170, tel serait en effet le cas; car ils regardent comme incompatibles avec ce qui précède et donc ajouté pendant ou après l'exil les derniers versets du livre, IX, 11-15, où il est dit que la maison de Jacob ne sera pourtant pas entièrement exterminée et qu'elle connaîtra un relèvement brillant.

Avec raison d'autres, König, Orelli, Stärk, Gressmann, H. Schmitt, Köhler, Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, 1922, p. 223 sq., van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 1908, p. 195, 282 sq., Tobac, *Les prophètes*, t. I, 1919, p. 185 sq., Touzard, *Le livre d'Amos*, 1909, p. LI sq., maintiennent ce morceau; car déjà dans quelques passages antérieurs Amos avait laissé entrevoir la possibilité du salut. Tel est le sens de son exhortation : « Cherchez Jahvé pour que vous viviez », exhortation qu'il répète trois fois, V, 4, 6, 14, et à laquelle il ajoute la troisième fois : « Peut-être Jahvé aura pitié du reste de Joseph », V, 15. Il avait même prévu le salut effectif pour une partie du peuple : « Comme un berger sauve de la gueule du lion une

paire de jambes ou une oreille, ainsi seront sauvés les Israélites », *iii*, 12. Il avait expressément dit que seuls les pécheurs périraient, et que les justes seraient conservés au milieu des épreuves comme les grains de blé dans un crible, *ix*, 9-10. Il annonçait toujours la ruine du royaume et du peuple de Samarie comme telle, jamais l'extermination absolue de tous ses membres.

La prétendue contradiction entre *ix*, 11-15 et *i*, 1-*ix*, 10, n'existe donc pas. D'autre part, en considération des prophéties messianiques des temps anciens, il est naturel qu'Amos ait entrevu le salut par delà la ruine. C'est pourquoi il termine ses oracles par les promesses suivantes : « En ce jour », c'est-à-dire quand Samarie sera tombée, « Jahvé rétablira la hutte délabrée de David », *ix*, 11. Cette dernière expression signifie le royaume de Juda, bien affaibli et amoindri par rapport à l'époque de David. Grâce à la conquête des nations voisines, *ix*, 12, et surtout par le rétablissement des tribus du Nord, la reconstruction et le repeuplement de leurs villes dévastées, *ix*, 14, ce royaume aura de nouveau l'étendue qu'il avait au temps de ce roi glorieux. Il y aura alors une fertilité paradisiaque dans le pays : à peine aura-t-on semé qu'on moissonnera, *ix*, 13, promesse qui se trouve déjà dans *Lev.*, *xxvi*, 5; toutes les montagnes suinteront de moût, *ix*, 13. Les Israélites, au milieu de leurs vignes dont ils boiront le vin et de leur jardin dont ils mangeront les fruits, seront heureux à tout jamais, *ix*, 15.

Ainsi tout en étant très bref dans sa description de l'avenir messianique, Amos en précise déjà quelques éléments auxquels presque tous les prophètes reviendront : sanctification du peuple par l'extermination des pécheurs, restauration du royaume de David par la réconciliation des douze tribus et l'assujettissement des peuples des alentours. Grande félicité matérielle, causée par une fertilité exubérante, et finalement durée sans fin de ce bonheur.

Les commentaires des douze petits prophètes de P. Schegg, 1854; Trochon, 1883; J. Wellhausen, 1898; L. A. Smith, 1900; K. Marti, 1904; Driver 1906; A. van Hoonacker, 1908; C. von Orelli, 1908; Procksch, 1910, 1916; P. Riessler, 1911; Duham, 1911; Nowack, 1922; Knabenhauer-Hagen, 1922; E. Sellin, 1922.

Les commentaires d'Amos seul de Driver, 1898; d'Ettli, 1901; de W. R. Harper, 1905; Staerk, 1908; Valette, 1908; Touzard, 1908; Guthe, dans *Kautzsch*, 1923.

Condamin, *Les chants lyriques des prophètes; strophes et chœurs*, *i*, Amos, dans *Revue biblique*, 1901, p. 352 sq.; E. Baumann, *Der Aufbau der Amosreden*, 1903; J. Böhrer, *Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos*, dans *Studien und Kritiken*, 1902; F. Lockert, *Le prophète Amos*, 1909; W. Baumgartner, *Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie?* 1913; Budde, *Zur Geschichte des Buches Amos*, dans *Wellhausenfestschrift*, 1914, p. 65-77; Caspari, *Wer hat die Ausprüche des Propheten Amos gesammelt?* dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1914, p. 704-715; L. Desnoyers, *Le prophète Amos*, dans *Rev. bibl.*, 1917, p. 218 sq.; P. Humbert, *Un héraut de la justice*, Amos, 1917; E. Balla, *Die Droh- und Scheltworte des Amos*, 1926; K. Refer, *Amos*, 1927.

III. OSÉE. — Le ministère d'Amos a été de très courte durée. A cause de ses reproches et de ses menaces, il fut bientôt expulsé de Samarie, et retourna en Judée. Mais, quelques années après, entre 750 et 720, un autre prophète, Osée, tenait aux habitants du royaume du Nord le même langage sévère. Bien que celui-ci fût leur compatriote et qu'il les aimât tendrement, *vi*, 4; *xi*, 7 sq., il fut obligé à son tour de les accuser et de leur prédire le châtement. Ses incriminations sont encore plus détaillées, illustrées qu'elles sont par des descriptions de la corruption du temps présent, *xiv*, 1 sq.; *vii*, 1-7, ainsi que par des aperçus rétrospectifs sur le passé, *x*, 9 sq.; *xi*, 1-6; *xii*; *xiii*, 1-6. Pour bien mettre sous les yeux de ses auditeurs leur infidélité, Osée épousa sur l'ordre de Dieu une « femme de fornication », *i-iii*.

A ces accusations correspondent les plus sinistres menaces : Jahvé qui avait eu une prédilection pour Israël, ne peut dorénavant que le haïr, *ix*, 15; *xiii*, 14. Devenu son pire ennemi, le Très-Haut sévira contre lui comme un lion, une panthère et une ourse en furie, *xiii*, 7-8. Quand il mettra fin sous peu, *i*, 4, au royaume d'Israël, « les jours du châtement et de la rétribution viendront », *ix*, 7; la tribulation sera si grande que les hommes diront aux montagnes : « Couvrez-nous », et aux collines : « tombez sur nous », *x*, 8. Dès maintenant la punition a commencé : par suite d'une sécheresse tout languit, la terre et ses habitants, même les oiseaux et les poissons, *ix*, 3. (Rien n'oblige de prendre ce verset avec Guthe, Nowack et en partie avec Sellin pour une glose). Des armées ennemies inonderont le pays, le dévasteront surtout aux endroits du faux culte, *ix*, 6; *x*, 8, tueront impitoyablement les habitants, *x*, 14-15, *iv*, 6; *xiii*, 15; *xiv*, 1, ou les chasseront de leur domicile, *ix*, 3-17; *xi*, 5. Pour exterminer les Israélites, Jahvé les frappera en outre de stérilité et ordonnera à l'enfer et à la mort d'envoyer la peste et toutes sortes de maladies contagieuses, *xiii*, 14. Parfois et incidemment Osée gourmande et menace également Juda, *rv*, 15; *v*, 5; *v*, 12-14; *vi*, 4, 11, *viii*, 14; *xiii*, 1 (par contre, dans *xii*, 3 et *x*, 11, Juda est à remplacer par Israël).

Tel est le contenu de la majeure partie des quatorze chapitres du livre. Il pourrait donc sembler qu'il n'y ait plus de place pour des prophéties de salut. Plusieurs fois cependant le prophète laisse percer, à travers ces sombres nuages, le soleil de la bonté divine et le fait même briller avec éclat. A cause du contraste qui existe entre les nombreuses menaces et ces rares promesses, ces dernières sont tenues pour inauthentiques par les mêmes auteurs, ou à peu près, qui enlèvent la conclusion rassurante du livre d'Amos. Mais ici leurs arguments sont plus faibles encore; car, pour les mots comme pour les idées, il y a « une relation si intime entre une grande partie des oracles contestés et le reste du livre que tout proteste contre l'idée d'une interpolation ». Sellin, p. 18. D'autre part, il faut savoir que le livre actuel combine des fragments de discours qui n'ont aucune connexion entre eux, et que précisément la plupart des promesses ne se trouvent plus à leur place primitive, ce qui explique qu'elles jurent avec le contexte. Il nous semble assez probable qu'elles datent plutôt du temps qui suivit la ruine de Samarie (722), comme les oracles messianiques de Jérémie et d'Ézéchiel sont en leur majeure partie postérieurs à 586. A défaut de moyens sûrs pour en fixer la suite chronologique, il faut se contenter d'un exposé systématique.

Dans *v*, 8-*vii*, 1^a, passage où Osée s'adresse autant à Juda qu'à Israël, il fait dire à Jahvé qu'après avoir sévi contre les deux royaumes, il retournera au ciel dans la conviction que les Israélites, terrifiés par le châtement, le rechercheront et lui demanderont de guérir leurs plaies, *v*, 8-*vi*, 3. Entendant leurs prières, Jahvé hésite un moment, mais finalement il se déclare prêt à rétablir Israël, en particulier Juda, *vi*, 11; *vii*, 1^a. (C'est, nous semble-t-il, la meilleure explication de ces versets difficiles; dans tous les cas il n'est pas nécessaire de les sacrifier entièrement comme le font Guthe, Nowack, et en partie Sellin.)

La raison pour laquelle Jahvé épargnera au moins un reste des Israélites, c'est sa miséricorde qui triomphera de sa juste colère et l'amènera à pardonner à ce peuple, à ne pas se contredire au point de le perdre après l'avoir élu, *xi*, 8-9. Quand les Israélites du Nord auront vécu longtemps « sans roi et sans sacrifice », *iii*, 4, à la fin des temps, *iii*, 5, c'est-à-dire à la fin du temps de pénitence, ils reviendront à Jahvé.

Celui-ci les acquerra pour toujours, II, 21-22, conformément à la belle parole : « C'est la piété que je désire et non le sacrifice, la connaissance de Dieu et non les holocaustes », VI, 6, il y aura une union intime entre lui et son peuple, consistant dans l'amour et dans la parfaite connaissance du Très-Haut, II, 18 sq., 21 sq. Il les ramènera des lieux où ils avaient été dispersés, XI, 11. Les douze tribus se réuniront de nouveau, sous un seul et même roi de la dynastie davidique, I, 11; III, 5. Osée, comme plus tard Jérémie et Ézéchiël, nomme ce roi idéal de l'avenir, David tout court. (C'est bien à tort que Harper, Nowack, Duhm, Sellin regardent cette mention du roi messianique comme ajoutée après coup). Les Israélites deviendront aussi nombreux que le sable de la mer et vivront dans une paix éternelle, sans être tourmentés ni par les animaux sauvages ni par les ennemis, II, 18. Ciel et terre s'entendront pour fournir aux Israélites du froment, du vin et de l'huile en abondance, II, 22-23. Pour dépeindre le bonheur et la prospérité d'Israël, Osée dit que le peuple fleurira comme le lys et la vigne, XIV, 6.

Les idées messianiques d'Osée sont à peu près les mêmes que celles d'Amos. Pour lui aussi, la catastrophe est imminente, I, 4; d'autre part il relève que l'époque de la tribulation et de la pénitence durera longtemps.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir col. 1429. — Les commentaires d'Osée seul de Nowack, 1880; Scholz, 1882; Cheyne, 1899; Cétli, 1901; Harper, 1905; Guthe, 1923. — Condamin, *Interpolations et transpositions accidentelles*, dans *Revue biblique*, 1902, p. 379-397, sur Osée, I, 1-3, 8-9, p. 386 sq.; Böhrer, *Die Grundgedanken der Predigt Hoseas*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1902, p. 1 sq.; E. Peiser, *Hosea*, dans *Philologische Studien zum Alten Testament*, 1914; F. Praetorius, *Bemerkungen zum Buche Hosea*, 1918; A. Alt, *Hosea*, 5, 8-6, 6, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1919, p. 537 sq.

IV. ISAÏE. — Isaïe qui est à tout point de vue le plus grand des prophètes, l'est surtout par ses oracles messianiques; il a été nommé l'évangéliste de l'Ancien Testament. Bien qu'il jouisse encore aujourd'hui d'un prestige unique, la critique moderne conçoit son œuvre en général, particulièrement son messianisme, tout autrement que l'exégèse ancienne. Non seulement les savants non catholiques lui contestent unanimement la seconde partie du livre qui porte son nom, XL-LXVI, ainsi que les chapitres XIII-XIV, 23; XXI; XXIV-XXVII; XXXIV-XXXV, et les attribuent à des auteurs exiliens et post-exiliens, mais bon nombre d'entre eux lui enlèvent encore d'autres textes, parmi lesquels se trouvent justement quelques-unes de ses plus célèbres prédictions.

L'étude des idées messianiques d'Isaïe se meut donc sur un terrain fort discuté. La situation est d'autant plus embarrassante que, même pour les prophéties qu'ils reconnaissent comme authentiques, les auteurs sont loin d'être d'accord sur leur date d'origine. (La position prise par nous dans ces questions de critique littéraire se dégagera de la manière dont nous nous servirons des passages. Elle ne sera exposée et défendue qu'en tant que la négation de l'authenticité d'un texte résulte principalement de son contenu messianique.)

Comme les discours d'Isaïe appartiennent à des époques très différentes de sa longue carrière, la meilleure manière d'en saisir les idées messianiques est de les étudier dans leur suite chronologique. De cette façon on évite le schéma trop artificiel dans lequel on les place d'ordinaire, et il sera en même temps possible de suivre ces idées dans leur développement en tenant compte de la situation historique dans laquelle elles ont vu le jour.

1° *Prophéties du commencement du ministère* (vers 740). — 1. La première prédiction sur l'avenir d'Israël se trouve dans la *vision inaugurale*, VI. Elle est excessivement pessimiste : le prophète est envoyé par le Seigneur uniquement pour aveugler et endurcir le peuple, ce qui veut dire qu'Israël, par l'opiniâtreté avec laquelle il persistera dans ses péchés malgré la prédication du prophète, deviendra mûr pour le jugement. A la question de savoir jusques à quand doit durer cet aveuglement, Isaïe reçoit cette réponse : « Jusqu'à ce que les villes soient dévastées et sans habitants et les maisons sans hommes, et que le pays soit ravagé et désert », VI, 11.

Le récit primitif du c. VI semble se terminer sur cette phrase (Marti, Duhm, Guthe); car d'abord le §. 12 n'est qu'une faible répétition, une glose du verset précédent : Jahvé n'y parle plus comme auparavant à la première personne, mais à la troisième. Ensuite le §. 13 : « Et si une dixième partie en reste, elle sera également détruite, comme chez un chêne ou un térébinthe dont il reste un tronc quand on les coupe » introduirait l'idée que même le moindre reste qui survivrait au premier châtement serait détruit à son tour. En effet, la comparaison veut dire que, de même qu'on enlève encore après coup le tronc d'un chêne abattu, ainsi on fera disparaître les survivants des Israélites, et elle ne signifie pas, comme Feldmann le prétendait encore dans son commentaire récent, *Das Buch Isaias*, I, 1925, que du dixième sauvé survivra un reste comme un tronc du chêne abattu. Or une telle idée n'est guère concevable. Elle est, d'une part, contredite par bien des oracles d'Isaïe. Pour cette raison sans doute on a jugé nécessaire de gloser cette glose du §. 13 par la phrase : « Leur tronc sera une semence sainte », phrase qui ne se trouve pas en grec et qui est rejetée comme inauthentique même par les exégètes qui maintiennent 12 et 13 : Houbigant, Condamin, Hackmann, Meinhold, Cheyne. D'autre part, l'appel de Dieu aurait condamné Isaïe à une œuvre tout à fait inefficace. Si, par contre, le §. 11 contient la dernière parole de Dieu, celle-ci par son sens général serait encore compatible avec l'idée d'un petit reste qui serait sauvé, ou du moins elle ne l'exclurait pas formellement comme le fait le §. 13^a. Marti et Duhm exagèrent beaucoup, quand ils trouvent sublime le contenu du c. VI, précisément à cause de l'idée que Jahvé veut se passer d'Israël pour la réalisation du vrai culte dans le monde entier. Aucun prophète n'a eu et n'a pu avoir une conception aussi désintéressée de la manière dont la religion pure et absolue serait établie.

Le fait que, dans sa vision inaugurale, Isaïe n'entrevoit pas explicitement le salut, même pour un petit groupe, mais uniquement le châtement, prouve que l'irrégion et le désordre moral et social régnaient aussi en Judée et à Jérusalem. Nous ne devons pas nous étonner de trouver chez Isaïe presque autant de reproches et de menaces que chez Amos et Osée. Les discours qu'il adresse aux habitants du royaume du Sud ont pour but principal de démontrer qu'ils sont devenus, à leur tour, indignes de Jahvé. On n'y trouve que quelques passages brefs et clairs où il promet un avenir glorieux à un petit reste. Ces promesses suivent parfois les menaces sans liaison étroite et forment avec elles un certain contraste. Pour cette raison quelques critiques veulent en retrancher le plus grand nombre et les séparer des discours primitifs du prophète. Mais, comme parmi ces passages quelques-uns du moins sont reconnus comme authentiques par tous, et que s'y exprime l'idée d'un reste sauvé et d'un bonheur magnifique dont ce reste jouira après le châtement, on est en droit de revendiquer tous ces passages pour Isaïe. Comme dans le livre d'Osée, le

contraste des promesses avec le contexte ne prouve pas contre leur authenticité; car la composition des livres prophétiques, moins encore que celle des écrits législatifs et historiques de l'Ancien Testament, ne saurait être comparée à la rédaction des ouvrages modernes. Ni le point de vue logique ni le point de vue chronologique n'y président d'une manière absolue. Souvent, d'ailleurs, ce ne sont pas les prophètes eux-mêmes qui ont fixé par écrit et collectionné leurs oracles.

2. Déjà les *premiers discours* d'Isaïe, II, 6-v, 24, révèlent la tendance comminatoire. Ils sont pleins d'accusations contre Juda à cause de l'idolâtrie, des mœurs pafennes, de l'orgueil que la situation opulente du pays inspire à ses habitants. Isaïe y fait retentir des cris de malheur et prédit à plusieurs reprises un jugement sévère. A l'exemple d'Amos, il nomme l'intervention de Dieu, le jour de Jahvé des armées, II, 12. Quand le Très-Haut se lèvera, l'éclat de sa majesté terrifiera la terre, II, 19. Les idoles disparaîtront avec tout ce qui rend pour le moment les Judéens si fiers, II, 12 sq. Jérusalem et Juda tomberont, III, 8, la vigne de Jahvé deviendra un désert, V, 6.

Ce jour ne sera pourtant pas uniquement un jour de ruine et de ravage. Déjà, au milieu des menaces, Isaïe laisse entrevoir, III, 12-15, qu'à côté des coupables il existe encore des justes et que Dieu rendra justice à son peuple (LXX) opprimé et égaré par les chefs et les princes. A la fin du discours qui contient cette allusion au salut, il en donne une description explicite, IV, 2-6. Ce salut sera réservé à ceux qui auront échappé aux terreurs du jugement, savoir aux justes qui étaient inscrits pour la vie à Jérusalem, c'est-à-dire à ceux qui étaient prédestinés à survivre. Le salut consistera dans un triple avantage. D'abord les réchappés seront heureux : une grande fertilité du pays leur procurera un tel bien-être et une si grande richesse, qu'il en résultera pour eux une gloire devant le monde entier, IV, 2. C'est le seul sens possible de ce verset. Bien que le terme « germe » qui s'y trouve employé soit plus tard dans Jérémie, XXII, 5, et dans Zacharie, III, 8; VI, 12, une désignation du Messie, il ne peut avoir ici, à cause du parallélisme avec « fruit de la terre », que le sens de produits du sol, sens qui se rencontre aussi dans d'autres passages, par exemple, Gen., XIX, 25. Tout au plus peut-il signifier que le sol, outre sa production naturelle, donnera par suite d'une bénédiction spéciale de Dieu, des récoltes tout à fait extraordinaires. Puis les élus seront saints : Jahvé aura lavé la souillure des filles de Sion et effacé à Jérusalem les taches de sang. Enfin ils jouiront d'une présence particulière de Jahvé qui viendra (LXX) sur Sion et sur ses assemblées d'une manière visible sous la forme d'une colonne de fumée et de feu comme lors de l'Exode. (Duhm, Marti, Cheyne, Guthe rejettent cette prophétie; d'après Duhm et Guthe elle aurait été composée seulement au III^e siècle. Le style et le contenu seraient en désaccord avec les textes authentiques d'Isaïe. Skinner, Condamin et Feldmann relèvent avec raison que les idées principales de ce passage, salut d'un reste et purification par le jugement, se trouvent aussi ailleurs chez Isaïe.)

3. Cette magnifique prédiction du salut messianique suit immédiatement les reproches si connus que le prophète a fait aux femmes de Jérusalem. Un autre texte tout à fait analogue appartient très probablement à la même époque : XXXII, 9-20. Isaïe y accuse une seconde fois d'une façon particulière les femmes de la capitale qui sont si insouciantes et si peu attentives à ses exhortations. Il leur annonce que dans l'avenir elles deviendront anxieuses. Toute joie cessera. Les vergers et les vignes seront ravagés et les maisons détruites. Cette désolation durera jusqu'au moment où sera répandu « l'esprit d'en haut », qui transformera

toute la nature déserte et les cœurs pervers. Justice, paix et bonheur régneront alors partout.

Presque unanimement on attribue cet oracle à l'époque qui précéda l'invasion de Sennachérib (701) parce qu'on interprète l'indication de temps qui se trouve au §. 10 : « en des jours à l'année » (*iamim al šana*) dans le sens de « après plus d'un an ». Mais cette expression peut aussi bien signifier « après des jours et des années », et la perspective du prochain avenir est ici tout autre que dans les discours de cette époque tardive. Pour ces raisons nous suivons Duhm qui place cet oracle au commencement de l'activité d'Isaïe.

2^o *Prophéties du temps de la guerre syro-éphraïmite* (vers 735). — La paix et la prospérité dans lesquelles Juda s'était trouvé durant les premières années du ministère d'Isaïe furent subitement troublées par deux dangers. L'un provenait de l'Assyrie, qui se relevait d'une léthargie transitoire, l'autre de la Samarie et de la Syrie qui déclaraient la guerre à Achab, parce qu'il ne voulait pas entrer dans une coalition contre Ninive. Dans son manque de confiance et son imprévoyance, le roi, pour parer au danger le plus imminent, l'attaque de Pékah et de Rezin, s'adressa à Teglatphalasar III pour qu'il vint à son secours, et par cette démarche rendit le premier danger plus menaçant qu'il ne l'était.

Cette situation compliquée appela Isaïe à une activité intense dont nous avons des documents très importants dans les discours contenus en VII, 1-IX, 7, et en IX, 8-X, 4 + V, 25-30. Ces discours sont pour le messianisme d'une portée exceptionnelle. Au moment du danger suprême, Isaïe prévint et annonça non seulement le salut messianique, mais aussi le Messie sauveur. C'est donc à lui que revient le mérite d'avoir introduit pour la première fois dans la littérature strictement prophétique l'idée du Messie personnel.

1. Lorsque les rois de Damas et de Samarie s'approchèrent de la ville sainte, le prophète alla trouver Achaz, pendant que celui-ci inspectait les fortifications et la conduite d'eau, pour annoncer au roi, sur l'ordre de Dieu, l'échec certain de ses deux ennemis. Pour confirmer sa promesse, il lui offrit un signe, c'est-à-dire un grand miracle, dont le choix restait réservé au roi. Celui-ci, par suite de son scepticisme, s'y refusa. Plein d'indignation, le prophète lui reprocha son attitude honteuse envers Jahvé, ajoutant que Dieu lui donnerait néanmoins un signe : « Voici la vierge est enceinte et enfante un fils qu'elle appellera Emmanuel (Dieu avec nous) », VII, 14.

Comme cette phrase suit immédiatement l'annonce du signe et que Jahvé avait promis comme signe un fait miraculeux, on a, jusqu'au XIX^e siècle, unanimement interprété le §. 14 dans ce sens qu'il indique le signe promis, que ce signe est un miracle, et que ce miracle est la naissance virginale d'Emmanuel. Mais l'exégèse moderne, tant protestante que catholique, abandonne de plus en plus cette explication. Les protestants le font parce qu'ils ne reconnaissent plus la portée messianique de cette prédiction; pour eux le signe ne consiste que dans le nom symbolique d'Emmanuel, donné d'avance comme garantie du salut promis et prochain. Les exégètes catholiques, tout en maintenant la naissance virginale d'Emmanuel, contestent qu'elle représente le signe et croient de cette façon pouvoir mieux défendre le sens messianique du texte.

Or il pourrait bien y avoir erreur des deux côtés. Pour comprendre le §. 14, passage discuté aujourd'hui plus que jamais, il faut tout d'abord tenir compte du fait que Jahvé, VII, 4-9, vient de promettre le salut qu'obtiendra Jérusalem dans le danger actuel en

des expressions si absolues que l'indignité même du roi n'y changera rien. Sans doute le refus du roi mérite une punition. Aussi est-elle longuement décrite dans les *ys.* 17-25 : le roi assyrien, en lequel Achaz a tant de confiance qu'il croit pouvoir se passer de l'aide du ciel, ravagera la Judée. Mais la guerre syro-éphraïmite elle-même aura une issue favorable pour Achaz. Il s'ensuit que le signe que Jahvé veut donner lui-même aura le même but et le même caractère que celui que le roi aurait dû demander, c'est-à-dire qu'il sera un miracle par lequel le Très-Haut révélera d'une façon éclatante sa toute-puissante protection contre les rois Pékah et Rezin.

Ce signe ne peut être contenu que dans la phrase : *Ecce virgo concipiet*, etc.; car cette phrase est introduite solennellement par *ecce* et rattachée étroitement par la même particule à l'affirmation que Jahvé donnera lui-même un signe; elle précède en outre l'assurance réitérée que les deux ennemis ne prévaudront pas, *vii*, 16, échec que le signe doit précisément garantir d'avance. Or cette proposition annonce deux choses : la naissance et la dénomination d'un enfant. La seconde, savoir que l'enfant s'appellera Emmanuel, est un indice préalable de l'aide de Dieu dans le danger actuel, mais elle n'est pas le signe, quoi qu'en disent aujourd'hui presque tous les exégètes protestants, car le contexte exige comme signe un miracle. Le signe ne peut donc consister que dans le premier fait : *ecce virgo concipiet et pariet filium*. Or, parmi les mots qui l'annoncent il n'y en a qu'un seul qui soit apte à exprimer un miracle, c'est celui de *virgo*, ce qui veut dire que le signe est la conception virginale de l'enfant. Si dans le texte hébreu *betoula* correspondait à *virgo*, terme qui ne signifie que vierge, on n'en aurait jamais douté. Mais nous y lisons *alma*, mot qui signifie seulement « jeune fille » non mariée, *Gen.*, *xxiv*, 43; *Ex.*, *xi*, 8; *Cant.*, *i*, 3; *vi*, 8; *Prov.*, *xxx*, 19. Cependant *alma* est ici équivalent à *betoula*; car une jeune fille non mariée doit être supposée vierge jusqu'à preuve du contraire, comme l'a très bien dit Tobac, article ISAÏE, t. *viii*, col. 36, et le prophète n'aurait pas employé ce terme, mais celui de *išša* « femme », s'il n'avait pas voulu exprimer un privilège unique qui distingue cette mère de toutes les autres, et qui consiste en ce qu'elle ne conçoit pas d'une façon ordinaire, c'est-à-dire en contractant un mariage.

Il faut conclure que le signe consiste dans la naissance virginale. Dans cette prédiction, il ne s'agit donc pas en premier lieu de l'enfant qui va naître, mais de sa naissance miraculeuse. C'est si vrai que cet oracle à lui seul ne suffit pas à déterminer l'enfant. Pour cette raison, les protestants qui rejettent l'idée qu'il est ici question de naissance virginale se croient en droit de prétendre qu'il ne s'agit pas d'un enfant déterminé, mais de tous les enfants qui naîtront dans l'intervalle d'un an et auxquels leurs mères pourraient donner le nom d'Emmanuel, opinion dénuée de tout fondement, ne fût-ce qu'à cause du mot *alma*.

C'est seulement dans ses prophéties ultérieures qu'Isaïe a explicitement fait connaître que l'enfant annoncé est le Messie. Il en résulte que le nom d'Emmanuel avait été donné d'avance à l'enfant non seulement parce qu'il présage le salut de Juda, mais aussi parce qu'il est conforme à la nature surhumaine de l'enfant. Mais à l'époque où Isaïe parlait devant le roi, les auditeurs ne pouvaient pas encore saisir le sens total du nom d'Emmanuel ni le rôle messianique de celui qui le porterait. On ne tient pas d'ordinaire suffisamment compte de ce fait.

La naissance miraculeuse d'Emmanuel apparaît nécessairement comme prochaine; car elle doit être le signe apte à consolider la foi d'Achaz. En effet,

Isaïe annonce, au *ys.* 16, qu'avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays des deux ennemis sera dévasté. Comme Emmanuel est le Messie, celui-ci semble être attendu pour bientôt. De tout temps on a vu là une difficulté. Pour la résoudre on a, surtout autrefois — aujourd'hui Feldmann l'essaie encore — recouru à l'anticipation prophétique, c'est-à-dire à la supposition que sa vision montrait au prophète le Messie tout près; dans les temps modernes on a invoqué soit le prétendu sens hypothétique de la particule *hinne* (= *ecce*) : *Si la Vierge enfantait maintenant*, etc., soit l'idée que le signe n'est pas du tout la naissance virginale, mais la dévastation de la Palestine par le roi assyrien. Toutes ces explications sont contredites par le sens obvie du texte, par la grammaire, et reposent en outre sur des changements arbitraires du *ys.* 16. Voir L. Dennefeld, *Le « signe » dans la prophétie d'Emmanuel*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1927, p. 69-86.

Aussi bien n'a-t-on aucunement besoin de recourir à ces moyens artificiels pour comprendre la prophétie sur la naissance de l'Emmanuel; car elle correspond à une loi générale qui domine, comme nous le verrons, la plupart des prophéties de l'Ancien Testament et qui consiste en ce que les prophètes présentent souvent l'ère messianique comme proche. C'est la loi du raccourci en perspective comme s'exprime Fr. Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, 1890, p. 99, et aussi Filion, *Essais d'exégèse*, 1884, *i*, La prophétie de la vierge mère et d'Emmanuel, p. 98.

2. Cette première prophétie sur l'Emmanuel a été complétée et développée par d'autres qu'Isaïe a prononcées bientôt après. D'abord à l'occasion d'une nouvelle description de l'invasion assyrienne, *viii*, 5-10, qui suit à peu d'intervalle celle de *vii*, 17 sq. Le prophète y dit que, parce que Juda a méprisé les eaux de Siloé qui coulent doucement, c'est-à-dire l'action protectrice de Jahvé à Sion, les eaux grandes et puissantes de l'Euphrate, savoir l'armée assyrienne, inonderont la Terre sainte. Consterné par ce danger, Isaïe s'adresse tout à coup, comme dans un appel pressant, à celui qu'il avait annoncé peu de temps auparavant à Achaz, en s'écriant : « Elles couvrent toute ta terre, ô Emmanuel ! » La pensée d'Emmanuel ranime son courage à tel point que, dans un transport de joie hardie, il invite toutes les nations, même celles des pays lointains, à venir attaquer le peuple de Dieu, leur annonçant d'avance qu'elles seront confondues, *viii*, 9-10. La terre de Juda, qui est souvent nommée la terre de Jahvé, est ici désignée comme appartenant à Emmanuel : d'où il suit qu'il en est le roi. Et comme l'attente de ce roi inspire à Isaïe une confiance absolue en face du monde entier, il est plus qu'un roi ordinaire, il est le roi par excellence que David a nommé l'Oint, le Messie.

Pour écarter l'idée que la Palestine serait le pays d'Emmanuel, quelques critiques, par exemple, Cheyne, Marti, Guthe, changent d'une façon arbitraire la fin de *viii*, 8, et éliminent surtout le suffixe de la seconde personne : *ton* pays. Duhm, qui avait introduit ce changement l'a de nouveau abandonné, dans la quatrième édition de son commentaire, 1923 p. 81. Il prend maintenant toute la seconde partie du *ys.* 8 pour une glose tardive; par contre il défend contre Guthe et Marti l'authenticité des versets 9-10 et les apprécie même de la façon suivante : « Il s'agit ici pour Isaïe non seulement du danger syrien; pour lui le monde est entré dans la grande crise spirituelle qui doit décider de ses destinées... La prophétie d'Israël atteint ici une hauteur royale » p. 82.

3. Si quelque doute avait pu exister sur l'identité entre Emmanuel et la personne du Messie, il aurait été dissipé par une troisième prophétie, *viii*, 23-ix, 5

qui est encore plus claire. Isaïe y constate, plein d'amertume, que le gros du peuple ne prête pas foi aux révélations que Dieu lui accorde par son intermédiaire, et il annonce une troisième fois le châtiement qui viendra de l'Assyrie, et qui pèsera sur tout le pays comme une nuit sombre. Cependant il ne désespère pas. Au contraire, au milieu des plus épaisses ténèbres, il voit tout à coup surgir la lumière du salut. De cette lumière se réjouiront en premier lieu les contrées septentrionales de la Palestine, le pays de Zabulon et de Nephtali, qui, en effet, d'après IV Reg., xv, 29 et les annales de Teglathphalasar III, ont le plus souffert des campagnes assyriennes des années 734-732. Une joie immense régnera parce que le joug imposé par le conquérant sera enlevé, que le bâton de l'exacteur sera brisé et que toute trace de guerre, botte de soldat et manteau trempé de sang, disparaîtra.

Cependant la raison principale de la joie sera le fait qu'alors un roi montera sur le trône de David qui doit garantir à tout jamais la paix :

Un enfant naîtra, un fils nous sera donné;
La souveraineté sera sur son épaule et on le nommera
Merveilleux-Conseiller; Dieu fort, père à jamais, prince
[de la paix.

Pour l'agrandissement de la souveraineté et pour la paix
Sur le trône de David et dans son royaume, [sans fin
Pour l'affermir et le consolider par le droit et la justice
Dès maintenant à jamais. Le zèle de Jahvé fera cela, ix, 6-7.

Il y a ici, comme dans VII, 14, l'annonce d'un enfant. Bien qu'il ne soit pas nommé Emmanuel, il est évident qu'il lui est identique. Ici et là son apparition coïncidera avec le changement de la situation malheureuse. Comme une date de ses toutes premières années doit marquer la fin du danger actuel, représenté par la guerre syro-éphraïmite, ainsi une date ultérieure de sa vie formera le terme de la détresse causée par l'invasion assyrienne. C'est lui qui maintiendra la paix et le bonheur par son gouvernement sage et juste. Il sera qualifié pour cela d'une façon extraordinaire. Il sera un conseiller merveilleux; sa puissance sera telle qu'on le nommera Dieu fort. Ce titre est donné à Jahvé, Is., x, 21; Deut., x, 17; Jer., xxxii, 18; Neh., ix, 32. Pour Isaïe et ses auditeurs, ce terme appliqué au Messie n'a sûrement pas eu le sens métaphysique qu'on lui donne parfois maintenant. D'autre part, il n'est pas non plus uniquement hyperbolique suivant l'usage du style de cour employé dans l'Ancien Orient. Il exprime une nature surhumaine, une certaine participation à la vie et à la majesté divine. « La conception israélite tout en faisant une différence insurmontable entre Dieu et l'homme, a mis cette différence de côté uniquement pour le Messie... Mais l'idée du caractère divin du Messie restait obscure et imprécise », Feldmann, t. I, p. 120. Ce roi divin sera nécessairement pour son peuple un vrai père, un « père à toujours » et un prince de paix. Par lui se réalisera la promesse faite à David que son trône doit subsister à jamais.

Telle est l'explication de cette magnifique prophétie. Personne n'ose en nier le sens messianique. Mais beaucoup de critiques, surtout Marti, Hackmann, Volz, Cheyne, Guthe, la regardent comme inauthentique, comme postexilienne. D'autres, par exemple Baudissin, Cornill, Smend et surtout Duhm, la revendiquent pour Isaïe. Ce dernier critique dans la 4^e éd. de son commentaire l'attribue à la fin de l'activité d'Isaïe. Mais à cause de la connexion étroite entre VII, 1, et IX, 1 (ils agissent chaque fois d'un enfant), et à cause de l'accord qui existe entre les descriptions des suites de l'invasion assyrienne données dans VIII, 23, et dans les sources historiques, il

vaut mieux la laisser à l'époque de la guerre syro-éphraïmite.

4. Immédiatement après l'échec et la retraite des armées de Pékah et de Rezin, le prophète fixe dans un discours solennel l'attention des Hiérosolymitains sur les graves dégâts causés par les envahisseurs : la dévastation totale du pays est la punition de leurs péchés. Ciel et terre doivent s'épouvanter de ce qu'Israël, élevé comme un enfant par Jahvé, le connaît moins que le bœuf son possesseur et l'âne l'étable de son maître, I, 2-3. Jahvé reste malgré tout prêt à leur pardonner : même si leurs péchés sont rouges comme la pourpre, ils deviendront blancs comme la neige, I, 18. Il est cependant inévitable que le peuple passe par un sévère jugement qui le purifiera comme le feu purifie le métal. Ce n'est qu'après ce jugement que Sion sera sauvée. (Nous plaçons donc le discours du premier chapitre à la fin de la guerre syro-éphraïmite et non en 701 après l'invasion de Sennachérib. L'état lamentable du pays que font supposer les §. 5-9 est suffisamment expliqué par ce qui est raconté IV Reg., xvi, 5, et surtout II Paral., xxviii, 5 sq., de l'issue de cette guerre, de sorte qu'on n'a pas besoin de penser à la dévastation due à l'armée de Sennachérib. En outre, les idées et le ton ne cadrent guère avec les discours qu'Isaïe a tenus vers 701, et dans lesquels il annonce continuellement la délivrance de Jérusalem et la ruine des ennemis, xxviii-xxxiii.)

5. Le peuple, au lieu de tenir compte du langage sévère d'Isaïe, se livre, par suite de la retraite de l'armée ennemie, à une joie folle. Le prophète lui fait savoir, xxii, 1-14, qu'il ne peut pas la partager. Il lui faut au contraire, pleurer sur la ruine de son peuple, xxii, 4. En esprit il voit la ville de nouveau assiégée, ses guerriers percés par le glaive, ses chefs mis en fuite. Ce désastre viendra parce que le peuple, dans son impardonnable insouciance, s'amuse et reste sourd aux appels à la pénitence. Dieu ne leur pardonnera pas ce péché : il faut qu'ils paient cette frivolité par la mort.

(Ce discours, bien qu'à peu près tous les exégètes le supposent prononcé, comme celui du c. I, à l'occasion de l'invasion de Sennachérib, après la retraite provisoire ou définitive de l'ennemi, ne peut, nous semble-t-il, être mis dans la bouche du prophète à cette époque; car le langage d'Isaïe en 701 est encore bien plus opposé à celui de xxii, 1-14, qu'à celui du c. I. La situation extérieure de xxii peut aussi bien être celle de 735 que celle de 700. Le §. 6 qui mentionne l'Élam et Kisch fait difficulté dans les deux cas et le mieux est de le regarder avec Guthe, p. 626, comme ajouté après coup. Beaucoup plus que xxxii, 12-14, que Duhm place avant les discours de 701 contenus dans xxviii-xxxiii, il faut regarder xxii, 1-14, comme antérieur à ces chapitres.)

3^e *Prophéties de l'époque de l'invasion de Sennachérib (701).* — Ce fut donc au moment d'un grand danger national, causé par les rois de Syrie et de Samarie, qu'Isaïe prononça les célèbres oracles messianiques que nous venons d'étudier. Pour en trouver de semblables il faut descendre jusqu'à la fin de sa carrière. A l'occasion d'un autre danger, bien plus grand encore, provoqué par l'invasion de Sennachérib, le prophète eut alors des visions qui égalent celles de la guerre syro-éphraïmite, tandis que les quelques discours qui se placent entre les deux dates de 734 et 701 n'ont aucune portée messianique.

Les Assyriens avaient détruit le royaume de Damas et de Samarie et menaçaient de plus en plus Jérusalem elle-même. Sennachérib s'apprêtait à achever la conquête des États situés le long de la Méditerranée. Ceux-ci, comptant sur l'aide de l'Égypte, formèrent une ligue contre l'Assyrie. Ézéchiass, le successeur

d'Achaz, y prit part. Pour le punir, Sennachérib envahit Juda; mais devant les portes de la ville sainte son armée fut frappée par l'ange de Jahvé.

Ces événements eurent une forte répercussion sur les oracles d'Isaïe. Le prophète s'opposa par tous les moyens à la coalition avec les autres nations, surtout avec l'Égypte. Il proclama de nouveau que Jahvé suffisait à lui seul pour sauver son peuple. Il assura de la façon la plus nette que Sennachérib ne réussirait pas et qu'après la détresse transitoire la tranquillité renaîtrait. Et de nouveau, comme en 735, il présenta la prospérité à venir comme le bonheur messianique. Les discours qui expriment ces idées d'Isaïe semblent être les suivants : x, 5-xii, 6; xvii, 12-xix; xxviii-xxxiii.

1. Dans l'ordre chronologique, les paroles contre Samarie et Jérusalem, contenues en xxvii, tiennent sans doute la première place. (Bien que la menace à l'adresse de Samarie, xxviii 1-4, date d'une époque antérieure à 722, la plupart des critiques attribuent le reste du chapitre à un temps voisin de 701, à cause de la polémique qui s'y trouve contre ceux qui cherchent l'appui de l'Égypte. Voir Condamin, p. 202, Feldmann, t. 1, p. 336. Parce que, en 703, une alliance fut nouée entre Juda et l'Égypte et que, depuis 711, Ézéchiass y avait travaillé, les v. xxviii, 5 sq. doivent se placer entre 711 et 703. A cause de la connexion étroite entre les v. 4 et 7, il faut supposer qu'Isaïe a repris l'oracle contre Samarie pour y ajouter celui qui vise Jérusalem. Mais comme, d'autre part, le lien entre 4 et 7 est artificiel, rien n'empêche de supposer qu'Isaïe lui-même a plus tard élargi l'oracle contre Samarie par la perspective consolante contenue dans les v. 5-6, que les critiques rejettent si souvent.)

Comme trente ans plus tôt, Isaïe est obligé de faire encore de graves reproches à Israël; il l'accuse surtout d'ivrognerie, xxviii, 1-10. C'est pourquoi l'armée assyrienne renversera comme un ouragan d'abord Samarie, xxviii, 2-4. Dieu sauvera cependant un reste de ce royaume pécheur, il deviendra pour lui un diadème de gloire, donnera la justice à ses juges et la force à ses guerriers, xxviii, 5-6. Les Hiérosolymitains ne valent pas mieux que les Samaritains. Ils se moquent même du prophète qui leur annonce la punition, en disant qu'ils ont conclu un pacte avec la mort et l'enfer, xxviii, 14-15. Isaïe leur assure que le fléau les atteindra, xxviii, 17-20. Pour accomplir leur jugement, Jahvé se lèvera lui-même et frémissa de colère comme autrefois lorsqu'il est venu en aide à David, xxviii, 21-22. Ce jugement sera « une œuvre étrange »; car Jahvé, en châtiant son peuple, semble travailler non pas pour, mais contre son propre honneur. Cependant, comme le prophète l'indique, xxviii, 23-29, le châtiement a pour but de purifier le peuple et d'en sauver un reste.

Ce reste, Jahvé l'a dès maintenant posé comme pierre angulaire et comme fondement de l'édifice du nouveau royaume de Dieu qui doit remplacer l'ancien, xxviii, 16-17^a.

2. Malgré les avertissements d'Isaïe, les relations entre Juda et l'Égypte, ou plutôt l'Éthiopie qui dominait en ce moment l'Égypte, devinrent, en face du danger assyrien, de plus en plus étroites et, vers 703, une ambassade du roi éthiopien Tirhaka arriva à Jérusalem. Le prophète éleva de nouveau la voix, xvii, 12-xviii, 7, et invita les messagers à retourner chez eux: Jahvé n'a pas besoin de l'aide de leur roi. Par sa simple menace il dispersera l'armée assyrienne, cette assemblée de peuples nombreux qui font un bruit pareil aux flots de la mer, xvii, 12-14. Au moment où les Assyriens lèveront leurs bras pour saisir Jérusalem, Dieu les coupera comme on coupe des raisins mûrs, xviii, 4-6. L'impression sera telle que les Éthiopiens mêmes reconnaîtront Jahvé et vien-

dront à Sion lui offrir des présents, xviii, 7. (Bien que ce verset ne semble pas appartenir au texte primitif du poème xvii, 12-xviii, 6, Isaïe lui-même ou quelqu'un de ses disciples a pu ajouter cette prédiction messianique à la prophétie primitive. Condamin, p. 128.)

3. Un an plus tard environ, Isaïe annonce que les Assyriens vont mettre bientôt le siège devant Jérusalem. Dès que le cycle des fêtes d'une année se sera encore une fois reproduit, donc dans un an, la ville sera entourée d'ennemis. Parce qu'ils viendront sur l'ordre de Jahvé, Isaïe dit que Dieu lui-même campera et élèvera des retranchements contre elle et réduira ses habitants à la plus extrême détresse, xxix, 1-4. Elle le mérite à cause de son aveuglement, de son culte purement extérieur et de sa politique irrégulière, xxix, 9-15. Mais Dieu ne laissera pourtant pas périr Jérusalem, il la délivrera, d'un coup, de ses oppresseurs en les dispersant comme de la poussière, xxix, 5-8. Oui, « sous peu », xxix, 17, la situation sera complètement changée, ce qui est exprimé d'une façon imagée par ces paroles : le Liban sera transformé en verger et le verger en une forêt. L'aveuglement cessera et tous, même les plus pauvres, deviendront heureux. Les malfaiteurs disparaîtront de la communauté et celle-ci, devenue sainte, appartiendra dorénavant à son Dieu dans un bonheur qui rien ne viendra troubler, xxix, 16-24.

(Les deux passages 5-8 et 15-24 du chapitre xxix qui contiennent des promesses de salut, sont attribués par à peu près tous les critiques et aussi par Duham à des auteurs postexiliens. Cependant les principes qui permettent à Duham de maintenir l'authenticité des promesses semblables : xxxii, 15; ix 1-6; xi, 1-8, donnent, comme Condamin, p. 203, et Feldmann, t. 1, p. 351 sq., le relèvent avec raison, le droit de laisser également à Isaïe xxix, 5-8 et 15-24. D'autant que Duham garde xxxi, 5, verset qui, comme nous le verrons tout à l'heure, représente, en comparaison avec ce qui précède, un changement aussi brusque que xxix, 5 et xxix, 15.)

4. Peu de temps après, Isaïe s'adresse de nouveau au peuple et surtout à ses chefs politiques : xxx. Il leur reproche, outre leurs efforts pour gagner l'Égypte, la résistance continuelle qu'ils opposent à Dieu et à ses prophètes. La punition ne tardera pas à venir : l'armée judéenne fuira devant l'ennemi de la façon la plus honteuse et il n'en restera presque rien, la nation sera aussi complètement ruinée qu'une cruche brisée en mille morceaux, xxx, 1-17.

De nouveau, comme dans le discours précédent, par un subit changement d'idées, le prophète annonce que, malgré tout, Jahvé « attend pour faire grâce à son peuple ». Le jour viendra où Israël ne pleurera plus. Les épreuves l'amèneront à la conversion. Parce qu'il écoutera alors fidèlement la voix de Dieu et qu'il se débarrassera des idoles, une pluie abondante et des fleuves qui couleront même sur les hautes montagnes rendront le sol très fertile. La nature sera tellement changée que la lune brillera comme le soleil et que le soleil aura une clarté sept fois plus grande que maintenant, xxx, 18-26.

A la fin de cette description du bonheur futur, Isaïe prononce des phrases mystérieuses : « Ceci arrivera, dit-il d'abord, au jour où Jahvé pansera les blessures de son peuple », xxx, 26, « au jour du grand massacre, quand les tours tomberont », xxx, 25. Et immédiatement il décrit, sous l'image d'une tempête, la manifestation de Jahvé qui descendra du ciel et massacrera les ennemis, au son des instruments de musique avec lesquels les Israélites accompagneront le combat, xxx, 27-33. (Tandis que les critiques abandonnent ordinairement, xxx, 18-33, en entier,

Duhm défend les v. 27-33, passage contre lequel on n'a pas encore, d'après lui, apporté de preuve sérieuse. On peut en dire autant des versets, xxx, 18-26.)

5. Un peu plus tard, une troisième fois, Isaïe blâme, xxxi, 1-8, les princes à cause de leur pacte avec l'Égypte. Il leur annonce que Jahvé se lèvera « contre la maison des méchants » ; mais une fois de plus il ajoute aussi que Dieu protégera la ville et renversera Assour devant elle. Après la catastrophe de l'ennemi, le roi et le peuple seront transformés ; le bonheur régnera à Jérusalem grâce au juste gouvernement du roi et des princes. L'aveuglement aura cessé pour faire place à une grande sagesse.

(Ces deux groupes de versets n'ont pas non plus trouvé grâce devant les critiques modernes. Duhm est encore une fois tout à fait isolé en maintenant les plus importants. Du premier morceau, c. xxxi, il attribue à Isaïe surtout le v. 5, malgré le contraste qui existe entre ce verset et ce qui précède. Avec raison il émet l'idée que, dans le c. xxxi, deux poésies différentes, mais isaïennes, sont réunies ; précisément le contraste qui s'y rencontre rend cette conception très probable, non seulement pour ce chapitre, mais aussi pour les précédents, où la transition de la menace à la promesse est si brusque. Toutes deux, menace et promesse, appartiendraient à la même époque, mais n'auraient pas été prononcées simultanément. Le second morceau, xxxii, 1-8, est pour les cinq premiers versets — les trois suivants ne sont que des sentences générales — mis par Duhm sur le même pied que ii, 2-4, et xi, 1-8 : « aussi bien que ii, 2-4, et xi, 1-8, sont authentiques, xxxii, 1-5, peuvent l'être et appartenir à l'âge avancé d'Isaïe », p. 234.)

6. Immédiatement avant le siège, donc à peu près un an après les discours des chapitres xxix-xxxi (voir Driver et Condamin), Isaïe crie malheur au dévastateur assyrien qui ruine tout sans pitié. Mais il a confiance en Jahvé, qui se lèvera contre lui, sauvera la ville et brûlera les ennemis comme des épinettes. A Sion les pécheurs en trembleront et se convertiront. Après la disparition des Assyriens, on sera de nouveau heureux et tranquille à Jérusalem, à tel point qu'il n'y aura plus, comme Moïse l'avait déjà prédit, Ex., xxiii, 25, d'infirmités ni de maladies, xxxiii, 1-24

(Assez unanimement les critiques, y compris Duhm, attribuent ce discours au temps post-exilien. Quelques-uns cependant, Baudissin, Cheyne, Orelli, Kittel, supposent au moins un fond isaïen, ou bien reconnaissent qu'il y a une telle parenté entre ce discours et les oracles reconnus comme authentiques qu'il s'agit d'une imitation d'Isaïe. Avec raison Condamin, p. 210, en conclut que le parti le plus raisonnable est de laisser ce chapitre à Isaïe.)

7. Lors de l'invasion de Sennachérib, Isaïe annonce donc à maintes reprises le salut, et le présente comme messianique. Comme au moment de la guerre syro-éphraïmite, il prédit en outre le Messie lui-même ; car le troisième, x-xi, des célèbres textes qui sont réunis dans le livre d'Emmanuel, c. vii-xii, appartient non pas, comme on l'a supposé souvent et récemment encore Feldmann, à la même époque que les deux autres vii-ix, mais à la dernière de l'activité du prophète.

(Dans le groupe de textes, x, 5-xii, 6, il faut tout d'abord revendiquer le c. x pour la période du siège de Jérusalem sous Sennachérib ; car la note historique de x, 9, ne s'explique qu'après 717 et la remarque de x, 25, que l'ennemi assyrien sera bientôt abattu, rapproche ce texte des chapitres xxix-xxxiii où nous venons de la lire. Et comme le contraste entre le premier verset du chapitre xi et le dernier du chapitre x est visiblement voulu pour rehausser l'impression du chapitre xi, il forme un lien très ferme entre les deux,

de sorte que l'un et l'autre datent de la dernière époque du ministère d'Isaïe.)

(A lire les critiques, avant de chercher à quelle date de la vie d'Isaïe ces textes doivent être attribués, il faudrait se demander s'ils sont authentiques ou non. La plupart d'entre eux enlèvent à Isaïe tout au moins les passages messianiques, savoir x, 20-27 ; xi, 1-9, 10-16, et le chapitre suivant xii. Quant au morceau le plus important, xi, 1-9 : *Et egredietur virga de radice Jesse*, etc., Guthe (1922) ne rejette pas entièrement la possibilité d'une origine isaïenne, et Duhm (1923) estime plus probable l'opinion qu'Isaïe en est l'auteur. Tous sans exception regardent la suite de xi, 1-9 : xi, 10-16 et xii comme des textes très tardifs. Condamin hésite, avec Driver et Skinner, entre le maintien de xi, 10-16, et son attribution à l'époque postexilienne et donne le c. xii pour une addition postérieure à Isaïe. Feldmann tient les arguments en faveur de xi, 10-16, pour plus forts que les autres.)

Dans les chapitres x et xi, Isaïe parle deux fois du danger et du salut. Une première fois, x, 5-27, il annonce à Assour qu'il sera humilié à cause de son orgueil exorbitant, qui le pousse à dépasser les ordres de Jahvé et à s'emparer de toutes les nations. L'entreprise contre Jérusalem sera la cause de sa chute. Semblable à un feu, Jahvé et son peuple séviront au milieu de l'armée assyrienne comme dans une magnifique forêt, dont quelques arbres seulement subsisteront. Ceci arrivera bientôt, x, 25. En ce jour ceux des Israélites qui survivront au danger — ils ne formeront qu'un petit reste — seront pour toujours fidèlement attachés à leur Dieu, x, 20.

Une seconde fois, x, 28-xi, 16, Isaïe décrit d'abord d'une façon très vivante l'approche des Assyriens. Au moment où ils seront en face de la ville sainte et voudront étendre leurs mains contre elle, ils seront terrassés par Jahvé. De nouveau le prophète les compare à une forêt dont les arbres les plus majestueux tombent sous la hache, x, 28-34. Tandis qu'ainsi la forêt d'Assour sera abattue,

Un rameau sortira de la tige de Jessé,

Un rejeton poussera de ses racines.

Sur lui reposera l'Esprit de Jahvé,

Esprit de sagesse et d'intelligence,

Esprit de conseil et de force,

Esprit de connaissance et de crainte de Jahvé, xi, 1-2.

Du tronc d'Isaï, c'est-à-dire de la famille de David, qui est tellement affaiblie et humiliée qu'elle ressemble à un arbre dont il ne reste plus que le tronc et la racine, sortira unurgeon d'une vigueur exceptionnelle : un roi paraîtra sur lequel l'Esprit de Jahvé reposera avec la plénitude de tous les dons nécessaires pour un gouvernement sage, juste et fort. Il s'occupera particulièrement des pauvres et des faibles ; il tuera par contre les tyrans et les méchants par le simple souffle de ses lèvres, xi, 3-5. La suite en sera une paix paradisiaque qui régnera dans tout le pays, parce qu'il sera rempli de la connaissance et de la crainte de Dieu, comme la mer est remplie par les eaux, xi, 9, et à laquelle participera même le règne animal : les animaux les plus sauvages habiteront ensemble avec les plus paisibles et deviendront les compagnons des enfants dans leurs jeux, xi, 6-9.

Ce roi ne sera pas seulement la gloire et le bonheur des Israélites, mais aussi des païens qui se dirigeront vers lui comme vers un étendard. En même temps les Israélites dispersés reviendront. Il n'y aura plus de discorde entre Juda et Éphraïm ; les douze tribus se jetteront d'un commun accord sur tous les voisins des alentours pour les subjuguier, pendant que Jahvé dévastera et desséchera les pays de leurs ennemis.

les plus redoutables, l'Assyrie et l'Égypte, xi, 10-16. Ces paroles sont très dures, surtout après la description de la paix qui doit régner parmi les animaux. Isaïe aurait-il pu dire immédiatement après que les hommes ne parviendront pas à cette paix? Les doutes émis au sujet de l'authenticité de ce passage sont donc bien compréhensibles.

8. La prophétie, xi, 1-9, faite au moment du plus grand danger que Jérusalem ait couru depuis que David en avait fait la capitale du royaume israélite, représente le sommet du messianisme d'Isaïe. Elle complète ce qu'il avait déjà énoncé sur la personne et le règne du Messie. D'autre part, elle est elle-même admirablement complétée par deux autres prédictions qui annoncent la participation de tous les peuples au royaume messianique.

L'une est la célèbre vision, ii, 2-4, sur la montagne de Sion vers laquelle tous les peuples afflueront dans les derniers temps pour recevoir de Jahvé l'enseignement de la vérité. Ils se laisseront tous sans exception guider par Jahvé; par suite toute guerre cessera et les armes seront transformées en outils de travail.

Duhm remarque avec raison qu'on n'a encore produit aucun argument sérieux contre l'authenticité de ce texte, et qu'à cause de la parenté avec xi, 1 sq. et xxxii, 1 sq., le mieux est de le placer à la fin de l'activité d'Isaïe.

L'autre prédiction, xix, 16-25, se rapporte à la conversion de l'Égypte et de l'Assyrie. La crainte de Jahvé qui punit l'Égypte amènera d'abord quelques villes à le reconnaître comme maître suprême, et à apprendre la langue sainte de son culte. Finalement tout le pays adora Jahvé, on érigea au milieu de l'Égypte un autel en l'honneur du vrai Dieu et toutes sortes de sacrifices y seront offerts. Dans ce même dessein de servir Jahvé, l'Égypte s'associera à l'Assyrie. La rivalité entre ces deux puissances cessera. Le trait d'union entre les deux sera Israël qui leur communiquera la connaissance de Jahvé et deviendra ainsi, conformément à l'antique promesse faite à Abraham, Gen., xii, 1-3, une bénédiction au milieu de la terre. Quand on pense aux traitements cruels qu'Israël a subis si souvent de la part de ces deux peuples, on voit que cette prédiction respire l'universalisme le plus large et le plus sublime.

Nous plaçons cette prophétie, avec Condamin et Feldmann, à la fin de l'activité d'Isaïe. Parmi les protestants, il n'y a que Driver, Kuenen, Dillmann, Baudissin qui la reconnaissent comme authentique. Tous les autres rejettent de plus en plus, non seulement les promesses faites à l'adresse de l'Égypte, mais aussi les menaces, xix, 1-15, qu'Isaïe avait proférées contre elle antérieurement.

Voir la bibliographie indiquée à la fin de l'article ISAÏE, t. VIII, col. 77-79.

Y ajouter : Guthe-Budde, *Das Buch Jesaja* dans Kautzsch, 1922; Duhm, *Das Buch Jesaja* übersetzt und erklärt, 4^e éd., 1922; Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam prophetam*, 2 vol., 2^e éd., 1923; Fr. Feldmann, *Das Buch Isaias* übersetzt und erklärt, 2 vol., 1925-1926; A. König, *Das Buch Jesaja* eingeleitet, übersetzt und erklärt, 1926; H. Guthe, *Das Zukunfts-bild des Jesaja*, 1885; H. Hackmann, *Die Zukunftserwartung des Jesaja*, 1893; J. Hermann, *Der Messias aus Davids Geschlecht*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. LI, p. 260-268; H. Guthe, *Zeichen und Weissagung in Jes. 7, 14-17*, dans *Wellhausenfestschrift*, 1914; Beer, *Zur Zukunftserwartung Jesajas*, *ibid.*; K. Marti, *Der jesajanische Kern in Jes. 6, 1-9, 6*, dans *Buddefestschrift*, 1920; G. Harford, *The prince of peace* (Is. ix 6), dans *The Expositor*, 1919; A. R. Gordon, *The faith of Isaiah, statesman and prophet*, 1920; J. Ridderboos, *De messianiekoning in Jesajas profete*, 1920; R. C. Faithfull, *Immanuel*, dans *The Expositor*, 1920-21; D. H. Corley, *Messianic Prophecy in first Isaiah*, dans *American Journal of sem. Lang.*, 1922-23.

V. MICHÉE. — Loin d'être éclipsé par son grand contemporain Isaïe, Michée mérite précisément au point de vue messianique une attention toute particulière. Si ses discours ne reflètent guère les graves événements politiques qui remuèrent à son époque le peuple juif jusqu'au fond, ils en représentent d'autant mieux la situation religieuse et sociale.

A son arrivée à Jérusalem, le campagnard de Moreshet est au plus haut point scandalisé par la dépravation profonde et universelle des mœurs, vii, 1-6, spécialement par l'exploitation brutale des petites gens dont les grands et les riches, ii, 1-11, les juges même se rendent coupables, iii, 1-12, tout autant par l'extrême perversité religieuse qu'il y constate. Cette dernière consiste dans un culte purement extérieur et dans l'illusion présomptueuse qu'aucun malheur ne peut arriver à Israël, parce qu'il est le peuple de Dieu et qu'il possède le temple, iii, 11. Avec une indignation et une sévérité qui le font dépasser non seulement Isaïe mais aussi Amos, Michée annonce le jugement à la nation coupable. Il en donne surtout deux descriptions.

D'abord, i, 1-ii, 11, il dépeint une théophanie grandiose : Jahvé, en faisant trembler la terre et les montagnes se fondre, descend du ciel pour punir Israël (ou bien la phrase i, 2^a : « écoutez, vous tous peuples; prête ton attention, terre » est une glose; ou bien peuples = tribus, et terre = pays, *ereš*, doivent se restreindre à la Palestine et à ses habitants). Il ruinera en premier lieu Samarie, avec toutes ses idoles, i, 6 sq., mais le coup qu'il portera contre le royaume du Nord atteindra aussi Jérusalem, i, 9 sq.

Dans un second tableau, vi, 1 sq., le prophète présente Dieu plaidant contre son peuple. Le Très-Haut lui rappelle ses bienfaits et lui répète qu'il est honoré non par les sacrifices, mais par la droiture, la charité, l'humilité. Il s'adresse en particulier à Jérusalem, dont les habitants imitent les pratiques idolâtriques de Samarie. Pour cette raison, Jahvé va commencer à les punir : les ennemis leur enlèveront le produit de leur travail et les extermineront par le glaive, vi, 9 sq. (La ressemblance entre les formules introductoires des deux morceaux, vi, 1-8 et vi, 9-16, l'analogie entre l'apostrophe au peuple, suivie de celle qui est adressée à Jérusalem et le contenu de i, 5; « Quel est le péché de la maison de Juda (LXX)? N'est-ce pas Jérusalem », témoignent en faveur de l'unité des deux morceaux, et excluent pour le second l'origine postexilienne que Guthe et d'autres supposent.)

Pour Michée, pas plus que pour ses prédécesseurs, le jugement ne constitue la fin de l'histoire du peuple de Dieu. Bien que le sort lamentable d'Israël le fasse hurler comme les chacals et gémir comme les autruches, i, 8, il déclare, à une autre occasion, vii, 7, et cela après avoir décrit, comme peut-être aucun autre prophète avant lui, la corruption morale de ses coreligionnaires, qu'il met son espérance dans le Dieu de son salut qui l'exaucera (le *š. vii*, 7, doit être rattaché au morceau qui précède et non à celui qui suit).

Le prophète ne désespère donc pas, et, conformément à cette confiance, il n'est pas étonnant que dans son livre les menaces s'accompagnent aussi de promesses : ii, 12-13; iv-v; vii, 8-20. Malheureusement, au point de vue critique et exégétique, ces dernières soulèvent des questions compliquées. Déjà les prédictions du châtiment révèlent le caractère complexe du livre de Michée; mais celles de la restauration rendent la situation vraiment embarrassante : la transition d'un oracle à l'autre est tantôt très abrupte, tantôt à peine sensible, les perspectives de salut sont divergentes; quelques versets suggèrent des remaniements et des élargissements exiliens et postexiliens;

en outre maint verset est obscur. De là les opinions les plus discordantes sur le sens et l'origine de ces prophéties. Il y a surtout une forte tendance à nier l'authenticité, sinon de toutes, du moins d'une grande partie d'entre elles, pour les placer après l'exil et les expliquer par la situation et les idées de cette époque. Cependant les arguments qu'on allègue contre l'authenticité des oracles en question sont en majeure partie tendancieux. Abstraction faite de iv, 10^b, qui semble être une glose exilienne, il n'y a, dans les c. iv-v, aucune idée ou situation qui ne cadre avec le viii^e siècle, ou qui soit en désaccord avec le contenu des passages qui sont reconnus par tous comme originaux. Quelques versets de ces chapitres, ainsi que ii, 12-13, contrastent avec leur contexte immédiat; mais il en résulte seulement que les textes du livre de Michée sont loin d'être coordonnés d'une façon méthodique, et non que les oracles soient inauthentiques. Seuls les deux cantiques, vii, 8-20, semblent appartenir à l'exil.

Par rapport à leur contenu, les promesses de Michée peuvent, nous semble-t-il, se ramener aux groupes suivants : 1. iv, 9-v, 1; 2. v, 2-6; 3. ii, 12-13; iv, 6-8; v, 7-9; 4. v, 10-14; iv, 1-4 et être comprises ainsi :

1. iv, 9-v, 1. — Ce texte rappelle les oracles prononcés par Isaïe, xxix-xxxiii, lors de l'invasion de Sennachérib, et semble avoir trait à la même situation. Michée voit se rassembler beaucoup de peuples contre Jérusalem, x, 11; ils mettent le siège autour d'elle et frappent les tribus d'Israël (LXX) sur la joue, v, 1. Sion tremble comme une femme en travail, 9, 10. Cependant ces peuples ne réussiront pas à profaner la ville sainte. Au contraire ils ne font, en se réunissant, qu'accomplir le plan conçu par Jahvé pour leur perte. Quand ils seront tassés devant Jérusalem comme les gerbes sur l'aire, Jahvé donnera à la fille de Sion, c'est-à-dire à la population de la ville, cet ordre : « Lève-toi et foule et je te ferai une corne de fer et des sabots d'airain, pour que tu broies des peuples nombreux et voies leur gain à Jahvé et leurs trésors au Seigneur de toute la terre », 13.

2. v, 2-6. — Bien qu'il ne forme pas nécessairement la suite du précédent, ce second morceau le complète par l'annonce que le salut sera réalisé par un roi puissant, le Messie. Ce libérateur sortira de Bethléhem, qui aura cet honneur, bien qu'il soit très petit par comparaison avec les autres clans de Juda. Comme il sortira de la souche davidique, le prophète ajoute que ses origines dateront de l'âge antique, des jours du lointain passé, voir van Hoonacker, p. 389 sq. Les Israélites seront opprimés par leurs ennemis jusqu'au moment de sa naissance, date que Michée, par une claire allusion à Is., vii, 14, détermine ainsi : il (Jahvé) les livrera jusqu'à ce que celle qui doit enfanter, enfante, 3^a.

Le premier effet de l'apparition du Messie sera la réconciliation des tribus du Nord et du Sud, 3^b. Le peuple ainsi réconcilié vivra en sécurité par suite du gouvernement puissant de ce roi idéal, dont le prestige s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre, 3. Si alors les pires ennemis, les Assyriens, osent encore une fois attaquer Israël, il y aura assez de chefs militaires, donc aussi assez de soldats, pour les repousser et les vaincre dans leur propre pays, 5, 6.

3. ii, 12-13; iv, 6-8; v, 7-9. — Ces trois groupes de versets, quoique séparés, sont étroitement liés entre eux; les deux premiers ont très probablement formé primitivement une unité littéraire. Dans tous trois, Michée vise le temps qui doit suivre le désastre. Jahvé réunira ceux qui auront échappé au jugement, comme un berger rassemble les brebis égarées, et les reconduira à Jérusalem, ii, 12-13. Tel est le sens de ces deux versets; il n'y est question ni de l'évasion des

habitants de Jérusalem pendant le siège assyrien (van Hoonacker), ni du retour de l'exil babylonien (Nowack, Guthe, Knabenbauer-Hagen). Il en fera un peuple nombreux et fort et régnera sur lui sans fin à Sion. Jérusalem qui à cause de l'image des brebis est ici nommée « tour des troupeaux », c'est-à-dire endroit où les brebis seront en sécurité, retrouvera ainsi de nouveau la royauté de jadis, iv, 6-8. Rétabli de cette façon, Israël deviendra vis-à-vis des peuples païens aussi nombreux que la rosée et les gouttes de pluie sur les plantes et aussi fort qu'un lion parmi les troupeaux, v, 7-9.

4. v, 10-14; iv, 1-4. — Ce sont deux tableaux de l'état religieux, moral et social de la Palestine et du monde entier au temps messianique : Jahvé ôtera du pays toutes les idoles et tous les sortilèges, de sorte que le culte de Dieu sera pur et parfait. Il fera aussi disparaître toutes les forteresses, tous les chars et tous les chevaux où les Israélites mettaient si souvent leur confiance : Jahvé sera leur unique soutien, v, 10-14.

La paix et la vraie religion régneront alors non seulement en Israël, mais chez tous les peuples. Pour décrire cet état admirable de l'humanité, Michée reprend, iv, 1-4, l'oracle d'Isaïe, ii, 2-4, sur le pèlerinage des peuples à Sion et le complète surtout par la phrase classique : « on sera assis, chacun sous sa vigne et sous son figuier, et nul ne causera de terreur », iv, 4.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir col. 1429. — Les commentaires de Michée seul de Cheyne, 1882; Beck, 1898; P. Haupt, 1911; J. M. P. Smith, 1912; Guthe, 1923. — E. Arnaud, *Étude sur le prophète Michée*, 1882; W. E. Barnes, *A messianic prophecy (Micah, 4, 8-5, 6)*, dans *The Expositor*, 1904, p. 376 sq.; *Micah the prophet*, dans *The Interpreter*, 1909, p. 353 sq.; M. Ehrenhaus, *Das Messiasbild des Micha*, 1909; H. Donat, *Mi.*, 2, 6-9, dans *Biblische Zeitschrift*, 1911, p. 350 sq.; Delporte, *Michée*, 1, 5 et 7 dans *Biblische Zeitschrift*, 1913, p. 235 sq.; *Michée*, 1, 6, *ibidem*, 1914, p. 142 sq.; Prolin, *La vierge-mère chez Michée*, dans *Revue augustinienne*, 1910, p. 589 sq.; Budde, *Das Ratsel von Micha*, 1, dans *Zeitschr. für die A. T. Wissenschaft*, 1917, *Micha*, 2 und 3, *ibidem*, 1919-1920; A. Bruno, *Der Herrscher aus der Vorzeit*, 1923; voir aussi ci-dessous l'art. MICHÉE.

VI. NAHUM ET HABACUC. — D'après la plupart des critiques modernes, les deux petits livres de Nahum et d'Habacuc auraient un contenu presque entièrement eschatologique, et seraient donc très importants pour le messianisme.

Nahum aurait annoncé la destruction de Ninive, parce qu'il nourrissait l'espoir que la disparition de la capitale assyrienne inaugurerait le bonheur et le salut définitif d'Israël. Mais rien ne justifie cette interprétation des oracles du prophète; tout d'abord en effet, bien que le psaume par lequel son livre s'ouvre, c. i, soit une description de Jahvé venant pour le jugement, il est aussi peu eschatologique que le psaume xvii, dans lequel David en dessinant une théophanie non moins grandiose glorifie Dieu uniquement pour le secours reçu de lui. Ensuite la promesse, ii, 3, que Jahvé restaurera la vigne — il faut lire *gefen* pour *geon* — de Jacob, que les dévastateurs avaient ravagée, n'a aucune portée messianique. Nahum y annonce simplement que, le plus grand oppresseur de Juda disparu, son peuple se rétablira. La meilleure preuve qu'il n'envisage pas l'avènement de l'ère messianique est le fait que le cadre ordinaire dans lequel tous les prophètes préexiliens l'ont annoncé, savoir jugement sévère du gros du peuple et salut d'un petit reste, manque complètement chez lui. C'est donc à tort que W. Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908, p. 179, reproche à Nahum un nationalisme étroit par suite duquel il prédirait à Juda le rétablissement définitif sans le faire dépendre

de son relèvement moral, que Sellin place la prophétie de Nahum, pour expliquer l'absence de reproches graves, immédiatement après la réforme religieuse de Josias, et que Guthe et Nowack attribuent le psaume du premier chapitre ainsi que plusieurs autres versets à l'époque postexilienne.

Plus encore que dans Nahum, les plus récents commentateurs des petits prophètes, Duhm, Sellin, Guthe, Nowack ont découvert des idées messianiques dans Habacuc. Ils abandonnent l'explication historique d'après laquelle le prophète aurait vécu à la fin du vi^e siècle et fait allusion à l'oppression dont les Babyloniens menaçaient, s'ils ne l'exerçaient déjà, soit les Israélites, soit les Assyriens. Ils la remplacent par une exégèse eschatologique. Habacuc aurait reçu « la révélation que la fin est proche », Nowack p. 258, « et parlerait uniquement de la fin », Sellin, p. 335. Il décrirait Jahvé se levant et descendant sur la terre accompagnant d'un orage et d'un tremblement de terre pour rétablir définitivement l'ordre. La cause de cette intervention de Jahvé serait l'expédition d'un grand roi qui, à la tête d'une armée immense, envahit et bouleverse l'ancien Orient. Ce roi ne serait autre qu'Alexandre le Grand dont Habacuc aurait été le contemporain.

Cette hypothèse, émise pour la première fois par Duhm, 1906, adoptée par Nowack dans la troisième édition de son commentaire, 1922, par Proksch et surtout par Sellin, 1922, ne peut pas être raisonnablement soutenue. Elle repose pour ainsi dire exclusivement sur la transformation de *kasdim* (Chaldéens) en *kittim* (Macédoniens), i, 6, et de *iaïn* (vin) en *ievanî* (Grec), ii, 5. Or ces corrections sont tout à fait arbitraires, car le texte ne contient aucune allusion à l'expédition d'Alexandre. Et même si Alexandre y était visé, les oracles d'Habacuc n'auraient pas plus que s'ils se rapportent aux Chaldéens une couleur eschatologique. Car dans les deux premiers chapitres le prophète décrit uniquement des événements actuels sans y voir des signes précurseurs d'un changement total de l'ordre actuel; la phrase obscure, ii, 3, se rapporte à la fin de l'épreuve présente et non pas à la fin suprême. Dans le psaume qui forme le troisième chapitre et qui depuis Duhm est de nouveau reconnu comme authentique, Habacuc décrit une théophanie à la façon du premier chapitre de Nahum et du psaume xvii, sans penser comme le veut Guthe dans E. Kautzsch, t. ii, p. 75, au jugement final des païens en faveur d'Israël.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir col. 1429. — Les commentaires de Nahum et d'Habacuc de Baumgartner, 1885; A. B. Davidson, 1899; Beck, 1899; Happel, 1902, 1905; Duhm, 1906; W. H. Ward, 1912; J. M. P. Smith, 1912; Guthe dans Kautzsch, 1923.

P. Haupt, *The Book of Nahum*, dans *Journal of biblical literature*, 1907; P. Kleinert, *Nahum und der Fall Ninives*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1910; F. Martin, *La prophétie d'Habakuk*, 1864; J. Böhm, *Habakuks Schrift im Feuer der neueren Kritik*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1899; W. Caspari, *Die Chaldäer bei Habakuk*, *ibidem*, 1907; F. Nicolardot, *La composition du livre d'Habacuc*, 1908; Cheyne, *An appeal for a more complete criticism of the book of Habakkuk*, dans *Jewish quarterly review*, 1908; Stonchouse, *The Book of Habakkuk*, 1911.

VII. SOPHONIE. — Tandis que Nahum et Habacuc, dans les discours qui nous sont conservés, ne prédisent pas l'avénir messianique, le point de vue eschatologique prédomine chez leur contemporain Sophonie. Aussi le ton est-il tout autre. Chez ceux-là, aucun reproche, aucune menace à l'adresse d'Israël. Chez celui-ci, la perspective d'un jugement sévère donne à tout son livre un sombre caractère.

Sophonie est le prophète par excellence du jour de Jahvé dont il donne une description vigoureuse et impressionnante. Il multiplie les qualificatifs pour

en relever la terreur. Il le nomme jour de colère, d'angoisse, d'affliction, de renversement et de bouleversement, d'obscurité et de ténèbres, i, 15. Ce qui rend sa description particulièrement effrayante, c'est l'annonce que ce jour est proche, i, 14. Le monde entier avec ses habitants sera consumé, i, 18; hommes et animaux, oiseaux et poissons seront exterminés, i, 3, 18. Mais le jugement visera en premier lieu Juda et les habitants de Jérusalem, qui seront punis à cause de leur idolâtrie et de leurs mœurs païennes, i, 4 sq. Pour les châtier, Jahvé se servira d'armées ennemies qui marcheront « contre les forteresses et les hautes tours », i, 16, et répandront le sang comme la poussière et les cadavres comme l'ordure, i, 17. Les angoisses seront telles que les héros mêmes pousseront des cris, i, 14, et que les hommes erreront comme des aveugles, i, 17. Seuls les humbles pourront être sauvés. Ils sont invités à pratiquer la justice, pour ne pas périr quand la fureur de Jahvé éclatera, ii, 3.

Outre Juda, Sophonie nomme en détail cinq autres peuples qui seront frappés par le jugement : les Philistins, les Moabites, les Ammonites, les Kouschites et les Assyriens. Ils seront complètement ruinés, ii, 4-15. Ceux des Israélites qui survivront s'empareront du territoire de leur voisins exterminés, ii, 6, 7, 9.

À côté de cette issue désastreuse réservée à cinq nations, le prophète connaît aussi un résultat salutaire du jugement pour les païens : l'abolition de l'idolâtrie, « de sorte que toutes les îles des païens adoreront Dieu, chacun à son endroit », ii, 11. Tel est le contenu de la première partie du livre, c. i-ii.

Dans une seconde partie, iii, sont répétées les reproches contre Jérusalem, la ville pécheresse, iii, 1. Elle aurait dû se laisser avertir par la punition que d'autres peuples ont subie et se convertir, iii, 6; mais elle reste obstinée dans la pratique des crimes, iii, 7. Pour cette raison elle sera englobée dans le jugement universel préparé par Jahvé. Le Très-Haut réunira les peuples et les royaumes pour verser sur eux toute l'ardeur de sa colère, iii, 8, et pour consumer toute la terre.

Le résultat de ce jugement ne sera pas d'ailleurs, comme Sophonie l'indique à nouveau, l'extermination de l'humanité, mais seulement sa purification. Les nations païennes recevront des lèvres pures, et d'un commun accord elles serviront Jahvé, iii, 9. Même au delà des fleuves de Kousch, elles lui offriront des sacrifices. Juda lui-même sera sanctifié. Tous les pécheurs hautains seront enlevés de son sein, iii, 11, et il formera un peuple humble et petit qui ne commettra aucun péché et qui sous la protection divine vivra en sécurité absolue, iii, 12-13. Prévoyant cet état de bonheur, le prophète invite dès maintenant Sion à la joie, iii, 14; car alors Jahvé demeurera au milieu d'elle comme son roi, iii, 15; il fera revenir les dispersés et les exilés, Israël deviendra une nation glorieuse dans le monde entier et devant tous les peuples, iii, 19-20.

Autant les critiques modernes grossissent les prétendues doctrines eschatologiques de Nahum et de Habacuc, autant ils diminuent celles de Sophonie. Plusieurs parmi eux, par exemple Stade, Schwally, Marti, Wellhausen, Budde, lui enlèvent le troisième chapitre tout entier et une notable partie du second. D'autres, surtout Cornill, Nowack, Rothstein et Sellin, ont avec raison réagi contre cet excès et revendiquent pour Sophonie l'ensemble du livre. D'autres part ils ont émis la théorie que les oracles primitifs du prophète auraient principalement visé Juda et quelques autres nations, et que leur contenu aurait été presque uniquement comminatoire. Plus tard ces oracles auraient reçu une retouche eschatologique et universaliste, par l'addition de nombreuses gloses plus ou

moins longues tels que I, 18^b; II, 10-11; III, 8^a, 8^b, 10, 16-20. Si cette conception de l'origine secondaire de plusieurs phrases saillantes était juste, la valeur messianique du livre de Sophonie se réduirait beaucoup. Mais elle nous semble aussi peu justifiée que le procédé de ceux qui enlèvent à Sophonie la moitié de l'écrit qui porte son nom. Aussi Sellin est-il beaucoup plus réservé que ses prédécesseurs et revendique-t-il pour le prophète plusieurs phrases que d'autres lui ont contestées. Mais précisément parce qu'il est moins radical il se montre d'autant plus inconséquent. En vertu des principes mêmes qui l'amènent à maintenir des textes universalistes et eschatologiques, la plupart de ceux qu'il traite comme des gloses sont également authentiques. En effet, d'après les études minutieuses de M. van Hoonacker, p. 502 sq., les additions postérieures sont insignifiantes.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir col. 1429. Les commentaires de Sophonie de Reinke, 1868; Kleinert, 1893; Beck, 1899; Davidson, 1899; Lippl, 1910; J. M. P. Smith, 1912; Rothstein, dans *Kautsch*, 1923.

Schwally, *Das Buch Zephania*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1890; Bachmann, *Zur Textkritik des Propheten Zephania*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1894; Besson, *Introduction au prophète Sophonie*, 1910; Cornill, *Die Prophetie Zepharias*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1916; J. Calès, *L'authenticité de Sophonie, II, 11 et son texte primitif*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920.

VIII. JÉRÉMIE. — Non seulement, comme tous ses prédécesseurs, Jérémie a prévu et prédit le grand châtimement du peuple élu et de la ville sainte, mais il l'a vu de ses propres yeux. Il en a été le témoin ému et l'interprète le plus qualifié par suite des révélations qu'il reçut en ce moment. Cette coïncidence de ses prophéties avec la catastrophe, ainsi que le rôle si important qu'il a joué donnent à ses prédictions sur l'avenir d'Israël une portée unique.

Le livre qui les contient, bien que l'authenticité de ses différentes parties soit loin d'être aussi contestée que celle du livre d'Isaïe, pose cependant une foule de problèmes critiques, de la solution desquels dépend la conception exacte de son messianisme. Ces problèmes concernent surtout l'ordre chronologique des prophéties, ordre qui, comme pour Isaïe, doit former le cadre indispensable de notre exposé, et les remaniements des textes primitifs qui ont été ou auraient été entrepris justement au point de vue messianique, soit par Jérémie et Baruch eux-mêmes, soit par des prophètes postérieurs ou de simples collecteurs et lecteurs des oracles.

1^o *Discours antérieurs au premier siège de Jérusalem* (597). — Comme pour Isaïe, la vision inaugurale de son ministère ouvre à Jérémie une sombre perspective sur l'avenir de son peuple. Elle l'est pourtant moins que chez le fils d'Amos. D'après les dernières paroles que Dieu lui adresse à cette occasion, le prophète d'Anathoth ne devait pas seulement « arracher et détruire, perdre et ruiner », c'est-à-dire prédire la ruine, mais aussi « bâtir et planter », I, 10, donc annoncer aussi le salut. Sa tâche principale était cependant de proclamer des accusations et des menaces. Dans ce sens, Jahvé lui montre une chaudière bouillante qui s'avance du Nord, en lui disant qu'elle signifie les royaumes septentrionaux qui viendront inonder la Terre sainte et en conquérir les villes, parce que les Israélites ont renié leur Dieu et adoré les idoles, I, 13-16.

Cette vision contient le thème qui revient le plus souvent dans les discours de Jérémie. Il se rencontre immédiatement dans un premier cycle, qui remonte au début de son activité, II, 1-IV, 4. (Ce texte est doublement en désordre : les morceaux primitifs ne

se suivent plus dans leur ordre original, et des passages y ont été intercalés après coup par Jérémie. Nous plaçons avec Volz, *Der Prophet Jeremia*, 1922, p. 33, et L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 1914, t. I, p. 387, III, 19-IV, 4, après III, 5, et, avec la plupart des exégètes, nous regardons II, 14-17, comme ajouté après la mort de Josias (608) et surtout, à l'exemple de Condamin, *Le livre de Jérémie*, 1920, p. 32 et 35, et Rothstein dans E. Kautsch, *Das Alte Testament*, 1922, p. 726, la prophétie messianique, III, 14-18, comme ajoutée après 586. Condamin, p. 26, met III, 19-21, entre III, 13 et 14; Volz, p. 47, suppose seulement III, 16, 17-18^a comme ajoutés après coup.)

Après avoir exposé l'ingratitude et l'apostasie sans exemple du peuple élu tout entier, II, il annonce que le pardon est exclu, III, 1-5. Jahvé sans doute serait prêt à pardonner même cette extrême infidélité à la condition d'un repentir sincère, III, 14. Plein de miséricorde, il y invite son peuple, III, 12 sq., 22 sq. Mais c'est en vain. Pour cette raison dans les discours, IV, 5-VI, 30, qui appartiennent sans doute à la même époque Jérémie décrit à plusieurs reprises l'ennemi que le Seigneur fera venir du Nord : c'est une grande nation qui se lève des extrémités de la terre, bien armée et impitoyable; le bruit qu'elle fait est semblable au mugissement de la mer, VI, 22-23; elle se compose uniquement de héros et dévore la maison, le bétail, les fils et les filles d'Israël, V, 15-17. (Les deux 7. suivants, 18-19, ne semblent pas être primitifs, et pas davantage quelques mots de IV, 27 et de V, 10 qui restreignent la destruction; voir pour V, 19, Condamin, p. 48, pour V, 18; IV, 27; V, 10, Volz, p. 51, 59, 64, et Rothstein, p. 735, 737.) Dans ces descriptions Jérémie ne pense pas nécessairement, comme le relèvent Condamin, p. 61 sq., et Volz, p. 57 sq., justement contre la plupart des exégètes modernes, à un peuple déterminé, savoir les Scythes. « Jérémie avait appris de Jahvé qu'une puissance guerrière fera son irruption du Nord. Il ne savait rien de plus », Volz, p. 58. Le prophète entend déjà en esprit le son des trompettes et les cris de guerre, et il voit les étendards des conquérants, IV, 19-20. Le châtimement de son peuple prend même à ses yeux la forme d'une catastrophe mondiale : la terre devient vide et le ciel sans lumière; les montagnes tremblent, les hommes disparaissent du sol et les oiseaux des airs, IV, 23-26.

La réforme religieuse du roi Josias en 621 n'a eu qu'un effet transitoire, surtout parce qu'après la mort de ce prince, 608, Joïakim a de nouveau introduit le culte idolâtrique. Jérémie s'opposa formellement à cette abolition des lois de Josias, XI. (Nous regardons avec Rothstein, p. 755, et surtout avec Volz, p. 129 sq., ce chapitre comme composé au commencement du règne de Joïakim; Condamin, p. 103 sq., le suppose écrit en 621.) Dans une série d'oracles, VII, 1-IX, 22; X, 17-22, le prophète répète ses menaces et ajoute des détails saisissants. Jahvé rejettera les habitants de Juda loin de sa face, comme il a rejeté toute la race d'Éphraïm, VII, 15; il va déverser sa fureur sur les hommes, les bêtes et les arbres; elle brûlera sans s'éteindre, VII, 20. Les cadavres seront la pâture des oiseaux et des bêtes, VII, 33, et couvriront les champs comme du fumier, IX, 21. La mort sera préférable à la vie pour les survivants dans tous les lieux où Jahvé les aura dispersés, VIII, 3. Dieu enverra derrière eux le glaive jusqu'à ce qu'il les ait exterminés, IX, 15; il enverra même contre son peuple des serpents et des basilics, VIII, 17, et l'abreuvera d'eau empoisonnée, IX, 14. Le prophète proclame surtout que, si le peuple ne se convertit pas, non seulement la ville, mais aussi le temple sera détruit. Cette menace, d'après le récit du chapitre XXVI, aurait failli lui coûter la vie. Des prédictions analogues remplissent les discours des cha-

pitres xiv-xvii. (La perspective de salut, xvi, 14-15, interrompue la suite des idées et a été sans doute ajoutée après coup ainsi qu'il avait déjà adressées au peuple et de les lire au temple pour que, par leur ensemble, elles fissent plus d'impression sur les auditeurs. Mais le roi déchira et brûla le livre et le peuple persista dans ses péchés, xxxvi. C'est pourquoi dans un grand discours, xxv — excepté Schwally, Duhm, Ryssell, les critiques le regardent comme authentique, sauf les versets 30-38 que la plupart rejettent pour des raisons que le P. Condamin estime vagues et insuffisantes — le prophète annonça de nouveau la punition. Il fit allusion aux bouleversements des peuples de l'Orient qui eurent lieu à cette époque, et dont les épisodes les plus marquants furent la chute de Ninive en 612 et la bataille de Karkemisch en 605. Il vit dans ces troubles le jugement dont Jahvé frappe les nations, en particulier Juda qui boira la coupe de la colère divine plus que toutes les autres, xxv, 17, 29. Il releva comme autrefois que le désastre viendrait du Nord : « Dieu fera venir toutes les tribus du Nord », xxv, 9, c'est-à-dire, comme l'indique une glose du texte hébreu, l'armée de Nabuchodonosor. En effet le châtiment se rapprocha de lui en plus en la personne de ce roi qui défit le pharaon Néchao à la bataille de Karkemisch, devint le maître absolu des provinces occidentales de l'ancien royaume assyrien. Jérémie décrit ce châtiment en termes très pathétiques : « Jahvé du haut (du ciel) rugit, il crie... contre tous les habitants de la terre; le tumulte s'étendra jusqu'au bout de la terre; ...Jahvé dispute avec les nations, il plaide contre toute chair... une grande tempête s'élève des extrémités de la terre, » xxv, 30-32.

Immédiatement avant le déchaînement de l'orage, Jérémie invite encore une fois Juda à la conversion dans le poème, xiii, 15-27, qui se place peu de temps avant 597 : « Rendez gloire à Jahvé votre Dieu avant que ne viennent les ténèbres », xiii, 16. Mais il sait que ses exhortations sont vaines; aussi peu qu'un nègre peut changer de peau, aussi peu les Israélites habitués au mal pourront faire du bien, xiii, 23. C'est pourquoi Dieu les dispersera comme de la paille, xiii, 24.

2^e Oracles à partir du premier siège (597). — Les menaces de Jérémie commencent à se réaliser en 597, lors du premier siège de Jérusalem causé par la révolte de Joïakim : le jeune roi Jéchonias qui lui succéda fut emmené en captivité avec la meilleure partie des habitants de la ville. Aussitôt après cette première déportation, les prédictions de Jérémie prennent une autre tournure; il n'envisage plus seulement le jugement, mais aussi le salut. Il commence enfin à « planter » après avoir jusqu'ici « arraché ». Cependant de son changement d'attitude ne bénéficient pas ceux qui l'entourent, mais uniquement ceux qui viennent d'être envoyés en exil. Par la vision des deux paniers de figes, dont l'un contient des fruits exquis, l'autre des fruits fort mauvais, il apprend que l'avenir d'Israël repose dorénavant sur les seuls déportés qui sont représentés par les bonnes figes, xxiv. C'est pour eux seuls qu'il trouve des paroles de consolation. Il les leur transmet en 594 dans une lettre, xxix. La perspective du salut telle qu'elle ressort de la forme primitive de la lettre est encore vague et générale : après soixante-dix ans, c'est-à-dire après un laps de temps assez long et non pas bientôt, comme de faux prophètes le leur font croire, xxvii-xxviii, Jahvé les ramènera dans leur pays, xxix, 10. (Cette indication sur la durée de l'exil a été plus tard intercalée dans le grand discours du c. xxv, 11-12.) L'espoir se précise dans l'oracle sur les mau-

vais pasteurs, xxiii, 1-8, qui ne se comprend nulle part mieux qu'à la fin du règne de Sédécias, successeur de Jéchonias. Voir Volz, p. 229; Rothstein, p. 790. Après avoir menacé les mauvais pasteurs qui ont dispersé et égaré le troupeau de Jahvé, Jérémie annonce que Dieu ramènera ses brebis de tous les pays où il les a dispersées; elles seront fécondes et se multiplieront; elles auront des pasteurs qui les paîtront consciemment, de sorte qu'elles n'aient plus rien à craindre, xxiii, 3-4. Il prédit surtout que le temps viendra où Jahvé suscitera à David un germe juste qui règnera avec sagesse et justice, qui procurera le salut à Juda aussi bien qu'à Israël et dont le nom sera : *Jahvé notre justice*, xxiii, 5-6. L'éclat de ce rétablissement sera tellement grand qu'il éclipsera la gloire de l'Exode, xxiii, 7-8.

Ce texte représente la première prophétie vraiment messianique qui se rencontre dans Jérémie. Il comprend une description assez complète de l'ère nouvelle : Jahvé lui-même opérera le salut en ramenant les exilés, et en suscitant à David un digne descendant qui réunira sous son sceptre les deux royaumes dans un commun état de félicité. Le nom du nouveau roi « Germe », ainsi que les qualités qui lui sont attribuées, ne laissent pas de doute que cet oracle soit l'écho de celui d'Isaïe, xi, 1 sq., sur la tige qui sortira du tronc de Jessé. (Volz, p. 230, a essayé d'éliminer les v. 5 et 6 pour des raisons intrinsèques et extrinsèques, de même Meinhold, *Einführung ins Alte Testament*, 1919, p. 208; Rothstein, p. 789, affirme par contre que l'authenticité n'en peut être révoquée en doute.)

L'oracle le plus rapproché de cette promesse messianique appartient déjà au temps du dernier siège de Jérusalem. Le rôle que Jérémie eut alors à jouer était tout autre que celui d'Isaïe en pareille occasion quand l'armée de Sennachérib avait bloqué la ville (701). Celui-ci pouvait annoncer la défaite certaine de l'ennemi; celui-là devait prédire la conquête inévitable de Jérusalem, xxi, 1 sq., xxxiv. Jérémie s'attira par là même les pires persécutions, xxxvii-xxxviii. Il eut au moins la consolation de recevoir à nouveau de Jahvé, et d'une façon pour ainsi dire palpable, l'assurance que la ruine imminente de la ville sainte et de l'État théocratique ne serait pas la fin d'Israël, xxxii-xxxiii. Au moment où le siège touchait à sa fin, Jahvé lui ordonna d'acheter un champ à Anathoth. Cet achat devait garantir que, malgré le désastre, le champ garderait sa valeur et par là être un indice symbolique de la restauration d'Israël, xxxii, 1-15. Dans ce sens le Très-Haut accompagna son ordre de promesses sur le retour des Israélites, sur leur séjour tranquille dans la patrie recouvrée, sur leur union inaltérable avec Jahvé qui conclurait avec eux une alliance nouvelle, xxxii, 36-44; xxxiii, 1-13. (L'authenticité entière ou substantielle de ces deux passages est assez communément reconnue, voir Condamin, p. 250; Volz, p. 301, rejette pourtant la majeure partie des deux et Rothstein, p. 815 sq., fait de même pour le second. Quant aux promesses de xxxiii, 14-26, sur l'état florissant de la royauté et du sacerdoce qui manquent dans le texte grec, les critiques sont assez d'accord pour les placer à l'époque postexilienne. « Les raisons apportées contre l'authenticité de ce morceau ne sont pas péremptoires; mais, prises dans leur ensemble, elles gardent assez de force pour réduire la conclusion, en cette manière obscure, aux proportions modestes d'une simple probabilité » Condamin, p. 251.)

Bientôt après Jérusalem fut détruite et la grande masse de la population transportée à Babylone. Au prophète qui trouva grâce auprès du vainqueur un seul soutien restait : l'espérance en l'avenir. Pour cette raison il lui donna une expression bien plus

parfaite encore qu'auparavant. Il décrit l'ère messianique dans un magnifique poème, xxx-xxxii qui, au point de vue esthétique aussi bien que théologique, forme le point culminant de toutes ses prophéties.

(Les opinions sur l'origine de ces deux chapitres sont peut-être plus partagées que pour n'importe quel autre texte de Jérémie. Rares sont ceux qui les rejettent en entier, Stade, Smend, Nath. Schmidt, ou qui n'en retiennent que des tronçons, surtout xxxi, 2-6, 15-20, comme Giesebrecht, Duhm, un moment Cornill. La plupart des exégètes en regardant la majeure partie comme authentique, Graf, Rothstein, Peake, Baudissin, Sellin, Gautier, Driver, Volz, Condamin, et ne tiennent — et ceci avec raison — pour secondaires que xxx, 10-11 = XLVI, 27-28; xxx, 23-24 = XLIII, 19-20; xxxi, 35-37. Beaucoup parmi eux, auxquels Cornill s'est associé après coup, défendent expressément le passage le plus important, xxxi, 31-34, contre Duhm. — Quelques-uns distinguent deux périodes de composition : une partie du poème aurait été écrite avant l'année 586, une autre après cette date. Mais l'homogénéité du texte, si bien relevée par Condamin, p. 235 sq., et avant lui déjà par Eichhorn, Peake, Cornill, après lui par Volz, ainsi que les allusions précises au temps qui suivra la catastrophe rendent bien plus probable l'opinion que les deux chapitres en entier furent seulement composés après 586.)

Le temps viendra où Jahvé rétablira Israël et Juda et les reconduira dans le pays qu'il avait donné à leurs pères, xxx, 3. Cette restauration sera précédée d'une grande angoisse, xxx, 5 sq., que le prophète suppose sans doute causée par un bouleversement politique des peuples, parmi lesquels les Israélites seront dispersés. Ils seront alors définitivement délivrés de leurs ennemis et serviront dorénavant Jahvé leur Dieu, et leur roi David que Jahvé leur donnera, xxx, 9. Jérémie donne ici au nouveau roi le nom de David tout court, pour relever qu'il sera aussi digne que le premier, qu'il sera le Messie.

Le prophète s'adresse ensuite, xxx, 12 sq., d'une façon spéciale à Juda et surtout à Sion pour leur promettre le rétablissement : la ville sera reconstruite et le palais royal rebâti, xxx, 18; on y entendra des cris d'allégresse du peuple qui se multipliera, xxx, 19. De la même manière il apostrophe, xxxi, 1 sq., Éphraïm et les autres tribus du Nord. Jahvé les aime d'un amour éternel et les rassemblera des extrémités de la terre. Elles rebâtiront Samarie et iront remercier Jahvé à Sion de tout le bonheur qu'il leur accordera, xxxi, 5 sq. Que Rachel cesse donc de pleurer ses enfants perdus, xxxi, 15 sq.

En ce temps, quand Juda et Israël seront ramenés dans leur pays, Jahvé conclura avec eux une nouvelle alliance, xxxi, 31, qui consistera principalement en ce que la loi divine ne sera plus seulement écrite extérieurement sur des tables de pierre, mais dans les cœurs, xxxi, 33, c'est-à-dire que la volonté de Dieu les dominera complètement; elle fera partie de leur nature et ne sera plus une force étrangère à laquelle ils puissent résister. Par suite de cette influence que la loi divine exercera sur les cœurs, tous, du plus petit au plus grand, auront une parfaite connaissance de Dieu, xxxi, 34.

Ce nouvel état de choses durera sans fin; aussi longtemps que le soleil éclairera le jour et que la lune et les étoiles éclaireront la nuit, Israël sera le peuple élu qui jouira sans interruption de ces faveurs divines, xxxi, 35-37. Sans doute, il y aura encore dans son sein des transgresseurs de la Loi; mais ils seront punis individuellement. Jamais le peuple comme tel ne sera plus rejeté et puni, comme c'est à présent le cas, xxxi, 29-30.

Le grand texte des chapitres xxx-xxxii est pour ainsi dire récapitulé dans un tout petit, iii, 14-17, qui ajoute en outre à ce tableau du temps messianique deux traits extrêmement importants. Le culte de Jahvé sera tellement intérieur qu'on se passera même de l'arche d'alliance, ce signe visible de la présence de Jahvé, iii, 16. Ensuite, à la fin des temps, non seulement les Israélites, mais aussi les païens « ne suivront plus les mauvais penchants de leur cœur », au contraire ils viendront adorer Jahvé à Jérusalem, iii, 17. Ainsi les autres nations auront part au salut d'Israël.

Il y a encore deux endroits où Jérémie exprime les mêmes idées universalistes. Le premier est xii, 14-17; Jahvé y annonce « aux mauvais voisins » d'Israël, donc aux peuples des alentours, qu'ils seront châtiés par la déportation, mais que plus tard ils seront ramenés dans leurs pays. Si alors ils se convertissent et acceptent la foi d'Israël, ils lui seront incorporés. Dans le cas opposé ils seraient exterminés. Cette promesse, bien qu'elle fasse suite à un texte qui date du temps de Joïakim, doit néanmoins se rattacher chronologiquement aux chapitres xxx-xxxii; car il n'est guère concevable que le prophète, à une époque où il n'avait que des menaces pour son peuple, ait ouvert une perspective si consolante aux ennemis d'Israël (Rothstein, Volz). Il en faut dire autant de la magnifique prière, xvi, 19 : « Jahvé, ma force, mon rempart et mon refuge au jour de la détresse, vers toi viendront les nations des confins de la terre et elles diront : Nos pères n'ont eu que le mensonge en héritage, des vanités qui ne profitent pas. »

On le voit, Jérémie ne s'attend pas pour le temps messianique, à un grand changement extérieur en Israël, au point de vue soit politique soit matériel. Il n'y a chez lui aucune allusion à une position prédominante du peuple dans le monde ou à une transformation miraculeuse de la nature en sa faveur, bien qu'il prévoie lui aussi une manifestation éclatante de Jahvé. Ce qu'il relève c'est la transformation des âmes et leur union intime avec Dieu. A la conception hautement spiritualiste que Jérémie professe sur l'ère messianique correspond l'universalisme le plus large.

Pour la bibliographie, voir t. VII, article JÉRÉMIE; Podechard, *Le livre Jérémie : structure et formation dans Revue biblique*, 1928, p. 181 sq.

IX. BARUCH. — Le livre de Baruch, qui remonte en grande partie au disciple et secrétaire fidèle de Jérémie, mais qui a été élargi plus tard, renferme nécessairement de belles prophéties messianiques, conformément à son but qui est de consoler les exilés. En effet après avoir exprimé déjà dans la grande prière de pénitence, i, 15-iii, 8, l'espoir que les souffrances de l'exil changeront l'esprit des Israélites et qu'alors Dieu aura pitié d'eux pour les reconduire dans leur pays et conclure avec eux une alliance éternelle, ii, 30-55, l'auteur trouve dans la seconde partie des paroles admirables pour décrire la beauté et le bonheur dont Jérusalem jouira lors de la restauration : « Jérusalem, regarde vers l'Orient et vois la joie qui te viendra de Dieu. Voici tes fils viennent... tous ensemble de l'Orient jusqu'à l'Occident, par la parole de Dieu (LXX), se réjouissant de la majesté de Dieu », iv, 36-37. « Dieu les ramène, portés avec honneur comme les fils d'un royaume. Car Dieu a décidé d'abaisser toute montagne élevée et les collines éternelles, et de combler les vallées jusqu'au niveau de la terre, afin qu'Israël marche rapidement dans la gloire de Dieu. Les forêts et tous les arbres parfumés ombrageront Israël sur l'ordre de Dieu. Car Dieu ramènera Israël avec joie à la lumière de sa majesté, avec sa miséricorde et sa justice », v, 6-9.

X. *PSAUMES PRÉEXILIENS* (à l'exception des ps. II et CIX). — Après les livres prophétiques, nul autre ne contient autant d'idées messianiques que le psautier. Étant un recueil de chants pieux, de prières et de méditations qui appartiennent aux époques les plus diverses de l'histoire juive, il reflète les principaux sentiments religieux, les pensées et aspirations qui animaient les Israélites. Et parce que l'espérance messianique a été leur préoccupation particulière à travers tous les âges, elle a naturellement trouvé dans les psaumes de multiples expressions.

Aussi, avant d'aborder la littérature prophétique, avons-nous déjà dû ouvrir le psautier, et les psaumes de David nous ont fourni quelques éléments très importants du messianisme. Il faut de nouveau le prendre en mains à la fin de notre étude des prophètes préexiliens, en attendant de le retrouver encore au bout de nos recherches sur l'ensemble des oracles exiliens et postexiliens, pour recueillir les idées messianiques de ceux des psaumes qui nous semblent plus ou moins contemporains des écrits prophétiques. Cette étude successive s'impose déjà, parce qu'elle permet de garder dans une certaine mesure, même pour les psaumes, le cadre chronologique. Elle est en outre exigée par le fait que les formes sous lesquelles l'espérance messianique se rencontre dans le psautier, ne se comprennent parfois qu'à la lumière des oracles parallèles des prophètes.

Les exégètes sont encore moins d'accord pour les conceptions messianiques des psalmistes que pour celles des prophètes. Ceci tient d'abord à la grande différence de leurs opinions sur le messianisme en général, mais aussi au fait que la date de bien des psaumes est difficile à déterminer, et surtout que les psalmistes se contentent parfois de faire une simple allusion aux idées messianiques, au lieu de les exprimer d'une façon précise. Les problèmes qui en résultent sont très compliqués et rendent l'étude du messianisme dans le psautier plus difficile que pour n'importe quel livre prophétique. Nous n'avons discuté ces problèmes à propos des psaumes II et CIX que dans la stricte mesure où ceux-ci l'exigeaient. Il faut en donner ici un exposé systématique et l'appliquer aux autres psaumes préexiliens.

1° *Psaumes qui se rapportent au Messie personnel.* — En lisant les commentaires modernes du psautier, on fait la singulière constatation qu'il y a une tendance très prononcée à contester le sens messianique d'à peu près tous les psaumes que la tradition nous avait accoutumés à regarder comme les plus certainement messianiques. Ce sont les psaumes qui se rapportent directement à un Messie personnel, savoir, les psaumes II, XXI, XLIV, LXXI, CIX. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1926, p. 9, affirme catégoriquement : « Dans le psautier le Messie n'est pas mentionné du tout. »

Parmi ces cinq psaumes quatre : II, XLIV, LXXI, CIX, forment un groupe à part. Les poètes y glorifient dans les termes les plus élogieux la personne d'un roi. Pour II et CIX, nous avons déjà vu qu'il n'y a aucune raison d'abandonner la conception reçue au sujet de leur origine et de leur sens : David y exalte bien le roi messianique.

Le meilleur complément de ces deux psaumes est le psaume LXXI. Tandis que David décrit le Messie surtout comme un roi guerrier qui renverse ses ennemis, l'auteur de ce psaume le présente comme un prince pacifique. Le Messie sera pour ses sujets ce qu'est la pluie et la rosée pour le sol, 6. Son règne sera caractérisé par la justice, la bonté, la paix qui orneront le pays comme la verdure couvre les collines, 1-4, 7, 12-14. A ce bonheur spirituel correspondra le plus grand bien-être matériel : il y aura abondance de blé même

sur les montagnes, 16. Comme déjà les psalmistes souhaitent à des rois ordinaires une vie sans fin, ps. XX, 5; LX, 7, il n'est pas étonnant que le poète annonce que ce roi messianique vivra aussi longtemps que dureront le soleil et la lune, et que sa gloire durera sans cesse, 17.

Le Messie ne sera pas seulement le chef de la Palestine et des Israélites, mais de toute la terre et de tous les peuples : il dominera de la mer à la mer, 8, « tous les rois se prosterneront devant lui, toutes les nations seront à son service », 11. Les princes des pays les plus lointains, ceux de Tarsis et de Saba, lui offriront des présents, 10 et « tous ses ennemis lécheront la poussière ». Par lui se réalisera la promesse faite à Abraham ; car « toutes les générations de la terre se béniront en lui », 17.

Plus encore que les ps. II et CIX, le ps. LXXI ne peut être que la description du Messie et de son règne. En effet, ici pas plus que là, les expressions ne sont, comme le prétend Gunkel, des hyperboles hardies courantes dans le langage des cours, ou, comme le veut Kittel, des termes eschatologiques appliqués à un roi ordinaire. La souveraineté sur tous les peuples, telle qu'elle est dessinée dans les versets 8-10, exclut un roi historique. Aussi Zenner, tout en niant le sens directement messianique pour les ps. II et CIX, l'accepte-t-il pour le ps. LXXI, et Baethgen, Duhm, Bertholet reconnaissent la portée messianique des v. 8-10 ; ces derniers préfèrent cependant les regarder comme ajoutés après coup. Il est d'autant plus curieux de constater que Staerk et Wutz, qui donnent aux ps. II et CIX une explication messianique, en privent le ps. LXXI.

Les adversaires de l'explication messianique n'algèbrent en somme qu'un seul argument positif, qui est bien précaire. Ils disent que le v. 15^b « on priera pour lui constamment » exclut le Messie. Comme si même les sujets de ce roi idéal ne pouvaient accompagner son gouvernement de leurs vœux et les exprimer sous forme de prières.

Tandis que Duhm et Bertholet attribuent le psaume au temps des Asmonéens, Baethgen, Staerk, Kittel, Gunkel, Hoberg, Pérennés, Condamin le placent à l'époque des rois préexiliens. Comme la description du roi et du règne messianique diffère notablement de celle qui est donnée par David et ressemble par contre beaucoup à celle d'Isaïe, le mieux semble être de ranger le psaume après ce prophète.

Le quatrième des psaumes royaux, ps. XLIV, est en même temps un épithalame dans lequel le poète s'adresse à tour de rôle à un roi et à sa fiancée. Il commence par célébrer sa beauté ; il vante ensuite sa vaillance guerrière et finalement la justice et la magnificence de son règne. Il l'apostrophe même pour lui adresser cette promesse : « Ton trône, ô Dieu, subsistera toujours », 7^a. Après quoi, le poète parle à la reine qui « se tient à la droite » de son époux, « parée de l'or d'Ophir ». Mais, avant de glorifier sa beauté, ses ornements, sa suite, il lui recommande d'oublier son peuple et la maison de son père — elle vient donc de l'étranger — de s'habituer complètement au milieu nouveau et d'être entièrement soumise au maître qui l'a choisie. Pour terminer, le poète pense aux fruits du mariage, et il souhaite que le roi puisse établir ses fils comme princes dans tout le pays et que son nom soit immortel.

Pris à la lettre, ce psaume a un contenu purement profane. Mais, puis qu'il se trouve dans une collection canonique de chants religieux, le sens littéral n'est pas, bien que de nos jours tous les exégètes protestants l'affirment, l'unique sens qu'il renferme. Comme le Cantique des cantiques, le psaume exige une interprétation métaphorique : le mariage entre le

roi et la reine signifie l'union ou bien entre Jahvé et son peuple, ou bien entre le Messie et ses élus. Parce que dans l'Épître aux Hébreux, I, 8, le verset « Ton trône, ô Dieu, subsistera toujours » est appliqué au Christ, la tradition chrétienne a préféré l'explication messianique.

Celle-ci admise, la question se pose de savoir si le psalmiste, en composant son épithalame, a d'abord visé le vrai mariage d'un roi qu'il a pris ensuite pour un type de la relation du Messie avec son peuple, ou s'il a voulu, dès le commencement, glorifier uniquement le roi par excellence. Dans le premier cas, le psaume ne serait qu'indirectement messianique. Cette explication, donnée par de Muis, Jansénus de Gand, Bossuet, Calmet, plus ou moins aussi par Lagrange et Wutz, est tout à fait admissible. Elle n'est pas exclue par l'apostrophe : « Ton trône, ô Dieu, subsistera toujours » ; car le mot Dieu ne signifie pas nécessairement l'être suprême au sens métaphysique, mais de même que dans le psaume LXXXI, 6, il sert à désigner les juges, il peut être ici employé à l'adresse du roi pour l'exalter par ce titre. Cependant l'interprétation directement messianique nous semble préférable. Elle n'est contredite ni par le fait que la reine est présentée comme venant de l'étranger, ni par la mention des fils du roi, comme le prétendent Lagrange, Baethgen, Kittel ; car l'exégèse métaphorique n'a pas besoin de tenir compte de tous les détails du sens littéral, elle ne doit même pas le faire ; autrement elle se heurterait à des inconvenients propres à la rendre ridicule. En d'autres termes, elle ne doit pas consister en une interprétation allégorique des détails, mais en une interprétation parabolique de l'ensemble pour en faire ressortir l'idée dominante, qui n'est autre que la relation intime entre le Messie et l'humanité.

Ce psaume, que beaucoup de commentateurs ont appliqué au mariage de Salomon avec la fille du roi d'Égypte, est sans doute préexilien comme l'affirment Staerk, Kittel, Gunkel. Cependant Baethgen, Bertholet, Duhm préfèrent ici encore l'attribuer au temps des Machabées.

(Pour le psaume XXI voir plus loin.)

D'après plusieurs exégètes il faudrait encore joindre à ces psaumes royaux qui glorifient le Messie le psaume CXXXI, *Memento Domine David*. Il se compose d'une prière adressée à Jahvé pour qu'il réalise les promesses faites à David et un oracle par lequel Dieu rassure son peuple, en réitérant ses engagements pour l'avenir d'Israël. Le Tout-Puissant a choisi Sion comme demeure pour l'éternité. « Là, dit-il, je ferai germer une corne à David et je préparerai une lampe à mon oint, » 17.

Lagrange, Pannier, Staerk, Baethgen prennent, selon l'exemple des Targums, « corne » et « lampe » pour des désignations symboliques du Messie, et voient dès lors dans ce verset une prophétie sur ce roi eschatologique qui sortira un jour de la famille de David. Bertholet se montre très favorable à cette conception. Knabenbauer, Hoberg, Zenner, d'Eyragues, Pérennès, Duhm, Kittel, Gunkel entendent par contre avec beaucoup plus de raison « corne » comme synonyme de force, et « lampe » comme synonyme de bonheur ou de durée de la dynastie. Ces termes en effet ont souvent ce sens, par exemple ps. XVIII, 3 ; Ez., XXIX, 21 ; Eccli., LI, 8 ; Dan., VII, 8 ; VIII, 5 ; III Reg., XI, 36 ; XV, 4 ; II Reg., XXI, 17 ; Prov., XIII, 9 ; Job, XVIII, 5 ; le fait que « Germe » est dans Jérémie, XXXIII, 5 et Zacharie, III, 8 ; VI, 12, un nom pour le Messie ne peut nullement suffire pour donner à la phrase « faire germer une corne à David » la signification de « faire sortir de la maison de David le Messie ». Ce psaume n'est donc pas plus messianique que la promesse contenue dans II Reg., VII.

Plus discutée encore que le sens de ce psaume est sa date. Pour d'Eyragues, Lagrange, Staerk, Baethgen, Duhm, Bertholet, il est postexilien, pour Knabenbauer, Zenner, Hoberg, Pérennès, Kittel, Gunkel, il est préexilien. Comme le contenu est tout à fait général et qu'il ne fait nulle part supposer que la promesse faite à David au sujet de sa dynastie n'est pas réalisée au moment où il fut composé, mieux vaut le placer avant l'exil.

Très proche parent de ce cantique est le psaume LXXXVIII. Son auteur mentionne également les promesses faites à David et les amplifie même beaucoup, 2-5, 20-38 (6-19 n'est pas une partie primitive du psaume), mais il constate avec amertume la différence qu'il y a entre ces promesses, et la situation actuelle de la famille royale et du peuple, 39-46. Il supplie Jahvé d'avoir de nouveau pitié d'Israël, 47-52. Le messianisme du psaume LXXXVIII est donc absolument le même que celui de CXXXI. Il y a par contre une grande différence entre eux par rapport à la date. La plupart des exégètes attribuent très justement le psaume LXXXVIII à l'époque exilienne ou post-exilienne. L'hymne interpolé 6-19 est avec raison regardé par Gunkel comme préexilien. Sans le moindre droit Baethgen trouve dans le v. 19 : « A Jahvé appartient notre bouclier et au Saint d'Israël notre roi » une allusion au Messie personnel.

2° Les prétendus psaumes eschatologiques ou psaumes d'intronisation de Jahvé. — Ceux des exégètes modernes qui contestent le plus que certains psaumes soient des prophéties strictement messianiques, font, à cet égard, d'autant plus de cas de plusieurs autres. Les psalmistes qui n'auraient pas décrit l'œuvre et la personne du Messie, auraient par contre mainte fois relevé la grande intervention par laquelle Jahvé lui-même inaugurerait l'ère messianique. Ils ne se seraient pas contentés d'y faire quelques allusions. Plus d'un parmi eux se serait transporté en esprit à la fin des temps et aurait, en des psaumes entiers, chanté la gloire de Dieu qui s'y révélerait ainsi que le bonheur des hommes qui doit en résulter.

Le premier qui ait systématiquement exposé cette opinion est Gunkel. Voir *Die israelitische Literatur*, dans *Hinneberg's Kultur der Gegenwart*, I, VII, puis l'article *Psalmen*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, 1910 ; *Ausgewählte Psalmen* 1^{re}-4^e édit. ; *Reden und Aufsätze*, p. 123 sq. ; *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1926. Il s'appuie en partie sur Stade et il a été suivi surtout par Staerk et Kittel. Ces auteurs entendent comme eschatologiques, pas toujours cependant d'une façon unanime, les psaumes suivants : XLV, XLVI, XLVII, LXXIV, LXXXV, XCII, XCVIII. Pour les caractériser comme un groupe à part, ils leur donnent un nom spécial, à savoir *psaumes d'intronisation* ou d'avènement de Jahvé. Ils les nomment ainsi parce que leur contenu roulerait autour de l'établissement définitif du royaume de Dieu sur la terre.

Cette théorie a pris après coup chez Mowinckel, *Psalmenstudien*, II : *Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie*, Christiania, 1922, une forme très curieuse. D'une part cet auteur nie le caractère eschatologique de ces cantiques, et il les prend, en leur assimilant un grand nombre d'autres psaumes, pour des chants liturgiques qu'on aurait composés pour une prétendue fête d'intronisation de Jahvé. La célébration en aurait consisté en des rites et des hymnes par lesquels on exprimait que Jahvé prend de nouveau, pour l'an qui s'ouvre, possession de l'empire d'Israël et du monde. Les psaumes d'intronisation auraient donc été primitivement des poésies liturgiques. D'autre part Mowinckel prétend que la fête de l'intronisation de Jahvé serait deve-

nue la source de l'eschatologie des Israélites : les idées des psaumes, après avoir été de simples idées culturelles, se seraient transformées en conceptions eschatologiques. Ainsi l'eschatologie d'abord chassée par Mowinkel du psautier y est finalement réintroduite par lui-même.

Quand il sera question de l'origine du messianisme, nous verrons combien précieuses sont les bases sur lesquelles repose la théorie de Mowinkel. Ici il est nécessaire de voir au juste ce qu'il faut penser de celle de Gunkel, de Kittel et de Staerk ; car ils ont déjà gagné des adhésions partielles au sujet de tel ou tel psaume. Or, bien qu'il y ait lieu de se réjouir de voir croître le nombre des données messianiques dans le psautier, nous croyons que la manière dont ces exégètes, et à leur suite quelques autres, présentent certains psaumes comme se rapportant d'un bout à l'autre à la fin des temps n'est aucunement justifiée. C'est avec beaucoup de raison, comme nous l'avons constaté après coup, que König, *Die Hauptschwächen der modernen Psalmenauslegung*, dans *Theologie und Glaube*, 1926, p. 635 sq., proteste à son tour contre elle et la signale comme un des côtés faibles de l'exégèse moderne des Psaumes.

Le premier « psaume d'intronisation » serait le psaume xlv. Dans les trois strophes de ce cantique puissant, le poète célèbre Sion comme inébranlable parce qu'elle est la demeure de Jahvé : même si la nature entière était bouleversée, les habitants de Jérusalem ne craindraient rien, 1^{re} strophe. Des peuples et des royaumes s'étaient réunis pour attaquer la ville sainte ; mais Jahvé a fait retentir sa voix et tout de suite ils ont tremblé et se sont affaîssés, 2^e strophe. Qu'on vienne et qu'on regarde les œuvres de Jahvé, ses ravages dans le pays ; il a banni la guerre jusqu'aux frontières du pays, il a brisé et brûlé toutes les armes et domine ainsi sur les nations, 3^e strophe.

D'après l'explication commune, ce psaume se rapporte à une victoire récemment remportée sur des ennemis qui menaçaient Jérusalem, très probablement à la défaite de l'armée de Sennachérib en 701.

Pour Stade, Gunkel, Staerk, Kittel, Cheyne, il est une description de la délivrance que Jahvé accordera aux siens dans les derniers jours : il les fera échapper aux bouleversements cosmiques qui auront lieu à la fin du monde comme ils en avaient marqué le commencement, str. 1 ; il abattra les peuples païens qui, conformément aux prophéties d'Ézéchiel, xxxviii-xxxix, entreprendront alors une attaque suprême, str. 2, et il établira la paix universelle et éternelle sur la terre, str. 3.

Cette exégèse n'est qu'une série d'exagérations, pour employer un terme que Gunkel applique tant de fois à celles des explications messianiques qui ne lui conviennent pas. En effet il n'y a pas dans ce psaume la moindre allusion à la fin du monde. Déjà l'invitation à voir ce que Jahvé vient de faire, §. 9, montre que le poète pense à son temps. Dans la première strophe il est bien question de cataclysmes universels, mais comme de faits hypothétiques, non comme de faits réels qui arriveront un jour. Leur mention est tout à fait semblable à la célèbre phrase d'Horace : *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*. Les propositions décisives de la seconde strophe sont les deux suivantes : §. 5^a : « un fleuve, ses bras réjouissent la ville de Dieu » et §. 7^a : « des nations mugissent, des royaumes s'ébranlent ». Quel mot dans la deuxième permet de penser à l'assaut général des peuples décrit par Ézéchiel ? Et pourquoi la première, serait-elle une description du bonheur qui doit arriver à la fin des temps et qui recevra sa réalisation, comme le prédirent Ézéchiel, Zacharie, Joël, entre autres par un fleuve miraculeux qui jaillira à Jérusalem

et transformera la Palestine en paradis ? La phrase, il faut l'avouer, est abrupte et obscure. On voit d'ordinaire dans le fleuve une désignation symbolique de la grâce et de la protection divine. Pour pouvoir le prendre pour le fleuve eschatologique, il faudrait y être autorisé par le contexte : ce qui n'est pas plus le cas pour la troisième strophe que pour les deux premières. L'annonce que Dieu fera cesser la guerre jusqu'à la frontière du pays s'explique très bien après une victoire éclatante et représente le sens naturel du §. 10. S'il était sûr que le psaume a trait à l'événement de 701, on pourrait traduire : « Jahvé fera cesser la guerre jusqu'au bout de la terre » ; car Isaïe a également pris la défaite de l'armée assyrienne pour le commencement de la paix complète. Dans ce cas le §. 10, et lui seul, contiendrait une idée messianique. Bertholet a donc bien raison de dire que, dans le psaume, les notes eschatologiques retentissent doucement, bien plus doucement qu'on ne l'a supposé.

Le psaume suivant, xlvi, est un hymne à Jahvé, qui remonte à Sion avec l'arche d'alliance qu'on rapporte d'une bataille victorieuse. A cette occasion le poète rappelle les victoires les plus éclatantes que Jahvé ait remportées lors de la conquête de la Palestine : « Il nous a soumis des peuples, il a mis sous nos pieds des nations. Il nous a choisi notre héritage », 4-5. Ce qui rend le poète particulièrement joyeux et fier, c'est le fait que Jahvé est en même temps le maître de toutes les nations sur lesquelles il règne, 9. C'est pourquoi il invite non seulement les Israélites mais tous les peuples à l'acclamer, et il voit venir le jour où les païens aussi le reconnaîtront comme leur roi et où leurs princes s'uniront « au peuple (mot à mot comme peuple) du Dieu d'Abraham », 10. Le psaume se termine donc par la grande idée messianique de la conversion des païens. Mais tout ce qui précède se rapporte ou bien au passé ou bien au présent.

Plus encore que le précédent, ce psaume est pris pour un chant entièrement eschatologique. Sous ce rapport, l'opinion de Gunkel, Staerk et Kittel, est partagée par Diehl, *Erklärung von Psalm 47*, 1894, la *Bible du Centenaire*, Lagrange, *Revue biblique*, 1905, p. 196. « Il s'agit, écrit ce dernier, du règne futur de Dieu. Le poète nous transporte *in medias res*. Jahvé est descendu pour établir son règne par de grandes actions... Aucune circonstance historique, mais un sublime pressentiment de l'avenir. » Kittel donne un long exposé sur la poésie eschatologique du psautier et formule sa conception de la façon suivante : « Notre psaume est le premier dans la série des psaumes où le caractère messianico-eschatologique se révèle avec une clarté pour ainsi dire indéniable », p. 185... « Ce qui est ici décrit ne s'est jamais réalisé au cours de l'histoire. C'est attendu pour l'avenir, savoir la soumission de tous les peuples à Israël, 4, et l'incorporation des princes païens avec leurs nations aux fils d'Abraham. Nous avons affaire à un tableau de l'avenir dans lequel le poète décrit comme déjà réalisée l'intronisation de Jahvé », p. 188 sq.

Cette interprétation repose d'abord sur une fausse traduction de 9^a : *Jahve malak*. Ces deux mots se retrouvent dans plusieurs psaumes qui ont reçu une explication eschatologique. Ceux qui les prennent pour des psaumes d'intronisation traduisent constamment : Jahvé est devenu roi, pour relever qu'il s'agit d'un fait nouveau. Mais on peut aussi bien rendre la phrase par « Jahvé est roi, Jahvé règne ». En elle-même elle ne témoigne donc ni pour ni contre la conception eschatologique. La vraie traduction ne peut ressortir que du sens général et du contexte du psaume où cette expression se trouve. Or dans notre psaume xlvi se lit non seulement *Jahve malak*, mais aussi deux fois *Jahve melek* = Jahvé est roi ; la pre-

mière fois dans 3^b, la seconde fois précisément dans 8^a, phrase parallèle à 9^a, de sorte que le psalmiste veut exprimer non pas le fait nouveau de l'avènement de Jahvé qui arrivera à la fin des temps, mais le fait ancien et présent que Jahvé est, depuis la création, le maître absolu du monde. Il faut donc traduire 9^a par : « Jahvé règne » et la suite 9^b par : « il est assis sur son trône saint », et non par « il s'assied sur son trône saint ». Il s'ensuit également que le verset 6 : « Dieu monte au milieu des acclamations, Jahvé (monte) au son de la corne » ne signifie pas que Dieu remonte, au ciel après avoir vaincu ses ennemis sur terre, mais qu'il remonte à Sion avec l'arche. Les prophètes qui décrivent la venue de Jahvé pour juger le monde et pour prendre pleinement possession de son empire, prédisent presque toujours sa descente sur terre, rarement son retour au ciel.

Encore moins fondée que cette traduction de 9^a, avec les conclusions que quelques exégètes en ont tirées pour le sens de 9^b et de 6, est l'explication donnée par les mêmes auteurs des 7. 4-5. Ils prétendent qu'il s'agit là du grand coup définitif par lequel Jahvé renversera tous les païens et soumettra à son sceptre tous les peuples. Mais, dans le 7. 4, il n'est aucunement question de la défaite de toutes les nations et, dans le 7. 5, se trouve la formule si connue par laquelle est décrite la conquête de Canaan. Aussi la *Bible du Centenaire*, tout en préférant l'interprétation eschatologique du psaume, avoue-t-elle que le sens des 7. 4-5 cadre mal avec celle-ci et Gunkel se voit obligé de modifier le texte. A la place de : « il a choisi notre héritage », il lit : « il a élargi notre héritage », pour pouvoir donner à héritage le sens de royaume messianique.

L'unique conception messianique exprimée dans le psaume XLVI, et qui a été de tout temps reconnue comme telle, est donc celle de la conversion des païens. L'enthousiasme avec lequel cette perspective est célébrée rapproche ce psaume des psaumes xcix-xcvi, dont la date la plus probable est celle du retour de l'exil. Cependant le 7. 6 : « Jahvé monte au milieu des acclamations » s'explique seulement, quand on pense à l'arche d'alliance avec laquelle le Très-Haut remonte à Sion. Cette allusion fait penser à une origine préexilienne du psaume.

Le psaume suivant, XLVII, ressemble beaucoup au précédent. C'est un hymne de procession : les pèlerins admirent la ville sainte, sa gloire, sa force et la protection que lui accorde Jahvé. Depuis Théodore de Mopsueste, on suppose que ce poème fut occasionnée par la destruction de l'armée de Sennachérib. Il y a, en effet, plusieurs traits de ressemblance entre ce chant et le chapitre xxxiii d'Isaïe. Aussi n'y a-t-il qu'un seul exégète moderne, Gunkel, qui ait abandonné cette explication. Il avoue qu'il s'agit d'un événement déterminé; seulement celui-ci n'appartiendrait pas à l'histoire, mais à l'avenir, savoir la dernière attaque des peuples païens contre Jérusalem. Les arguments qu'il allègue contre l'interprétation traditionnelle et à l'appui de la sienne sont faibles.

Le psaume LXXIV est une méditation sur le jugement de Dieu. Le psalmiste expose la manière dont Dieu exerce son activité comme juge des hommes. Il n'intervient pas toujours tout de suite, il juge à l'heure qu'il a fixée : « Quoique je prenne un délai — c'est Jahvé qui parle — je juge quand même avec justice », 3. Même si parfois le monde semble vouloir se disloquer à cause du désordre qui y règne, Dieu n'en reste pas moins le maître, il en a affermi les colonnes, 4. Au temps voulu « il exerce le jugement en abaissant l'un et humiliant l'autre », 8. Il punit en particulier tous les malfaiteurs en leur donnant à boire la coupe de sa colère qu'ils absorberont jusqu'à la lie, 9. Oui, il

brisera toutes les cornes des méchants et exaltera celles des justes, 11.

Stade, Gunkel, Staerk, Kittel interprètent de nouveau toutes les expressions saillantes de ce poème, surtout le délai pris par Jahvé et la coupe de la colère divine, dans un sens uniquement eschatologique. Duhm lui aussi suppose que le délai serait celui qui précède le dernier jugement. Mais, si le psalmiste avait, en effet, pensé au grand jugement qui inaugurerait le temps messianique, il l'aurait plus clairement indiqué. Comme les termes employés se rapportent en premier lieu au gouvernement ordinaire que Dieu exerce à travers l'histoire, le poète a surtout en vue celui-ci et tout au plus et en second lieu le jugement qui clôturera les temps actuels.

Beaucoup d'exégètes modernes, par exemple Reuss, Baethgen, Bertholet, Duhm, placent ce psaume à l'époque des Machabées, tandis qu'autrefois on pensait souvent à la défaite de Sennachérib. Mais d'Eyragues dit avec raison qu'il est impossible de fixer l'époque. Aussi Kittel et Gunkel s'abstiennent-ils de toute détermination. En pareil cas nous présumons toujours le temps préexilien.

Le psaume LXXV est un chant de triomphe, qui, conformément au titre des Septante : « contre l'Assyrien », est d'ordinaire interprété comme la célébration de la victoire remportée sur Sennachérib. Kittel lui-même avoue qu'il a trait à cet événement historique. D'autre part, il croit que le poète a, comme Isaïe, pris la défaite du roi assyrien pour « une image du jugement final » et qu'il a voulu surtout composer un cantique eschatologique sur l'époque du salut messianique. Dès les premiers 7. 2-4, il décrirait, comme dans ps. XLV, 9 sq., le combat final, dans 5-7 la bataille décisive contre toutes les puissances hostiles à Jahvé, dans 8-11 le jugement du monde par lequel les justes obtiendront enfin leur récompense. Le point culminant serait atteint dans les deux derniers 7., 12-13, qui glorifient la fin du despotisme et le règne définitif de paix.

Cette manière de voir est partagée par Pérennès qui caractérise ainsi notre psaume : « A l'occasion de la défaite de l'armée assyrienne, 2-7, le psalmiste annonce le grand jugement messianique qui aboutit à la royauté œcuménique de Jahvé, 8-13. » Bertholet est incliné à admettre quelques traits eschatologiques, de même Calès, *Recherches de science religieuse*, 1926, p. 39. Duhm n'en trouve un qu'au 7. 11.

Pour Stade, Staerk, Gunkel, Lagrange, le psaume est même exclusivement eschatologique, sans allusion à un fait historique quelconque. Hitzig, Olshausen, Ewald, Graetz, Knabenbauer, Baethgen, d'Eyragues, Zenger sont restés fidèles à l'explication entièrement historique du psaume.

Seule l'exégèse de ces derniers est justifiée. Dans les 7. 2-7, il n'y a aucune expression qui ne cadre avec la description d'une bataille et d'une défaite ordinaires. Les 7. 8-13 présentent un peu plus d'ampleur, surtout en 9^b et 10 : « la terre se tait d'épouvante, quand Dieu se lève pour juger, pour sauver tous les humbles de la terre. » Mais où est la teinte eschatologique? Que de fois, par exemple xxxiv, 2; xliii, 27; lxxiii, 22; xciii, 2, les psalmistes invitent le Seigneur à se lever et à venir en aide aux justes.

Quand on lit les traductions de ce psaume, on pourrait parfois croire que le verset 11 a un contenu messianique. Pérennès par exemple l'a ainsi rendu : Oui parmi les hommes « les peuples » te loueront, le reste « des peuples te fêtera ». Mais en hébreu on lit mot à mot : « la fureur de l'homme te louera et du reste de la fureur tu te ceindras », phrase qui est sans doute corrompue et dont personne ne peut reconstruire avec certitude la forme primitive.

Le psaume xcii célèbre, comme les Septante l'ont déjà indiqué en lui donnant comme titre : « pour la veille du sabbat où la terre fut créée », la royauté de Jahvé, qui s'est manifestée au moment de la création, par la victoire sur les puissances du chaos. Jahvé est roi, il est revêtu de majesté, son trône est affermi dès le commencement; tel est le contenu des deux premiers versets; les trois suivants sont une description du tumulte des eaux qui remplirent le *tehom* et de l'empire que Jahvé a établi sur elles.

D'après Gunkel, Kittel, Staerk, ce chant serait un des principaux psaumes d'intronisation, un hymne mythico-eschatologique. Il annonce que le combat livré par Jahvé lors de la création se répètera à la fin des temps, lorsque Jahvé établira sa royauté intégrale. Pour trouver au ps. xcii un tel contenu, il faut partir de ce principe que la phrase « Jahvé est roi » dénote toujours un psaume eschatologique et le lire ensuite avec cette idée préconçue.

Le psaume xcvi est un hymne en l'honneur de Jahvé, roi du monde et d'Israël. Devant le Très-Haut assis sur les Chérubins, les peuples et la terre entière doivent trembler. Le maître de l'univers a comme qualités distinctives la sainteté et la justice. Il les a révélées d'une façon particulière au sein du peuple élu.

Les termes employés sont tout à fait généraux et ne peuvent se rapporter qu'au règne actuel de Jahvé. Aussi la plupart des exégètes n'ont-ils pas pensé à leur donner un sens eschatologique. Staerk relève expressément que le psaume n'a pas un contenu prophétique : c'est un hymne d'action de grâces après une victoire, mais le psalmiste exalte cette victoire comme l'ouverture de l'ère messianique. Kittel partage cette opinion. Bertholet, la *Bible du Centenaire*, et surtout Gunkel prennent même ce chant pour un véritable psaume d'intronisation. Aussi Gunkel traduit-il le *ps.* 1^a : « Jahvé est devenu roi » et lit le *ps.* 1^b : « il s'assit sur les Chérubins ». La vocalisation fautive des massorètes aurait caché jusqu'à nos jours le caractère eschatologique du psaume. Mais le changement de *iošeb* « assis » en *iašab* « il s'assit » n'est nullement justifié, et surtout il ne révèle en aucune façon que le psaume soit messianique.

3° *Passages messianiques éparés dans les psaumes.* — Nous venons de constater qu'à côté des psaumes qui sont des oracles sur le Messie, aucun autre cantique préexilien n'a un contenu entièrement messianique. Parmi les prétendus psaumes eschatologiques un seul renferme des idées messianiques.

Parmi les autres psaumes qui semblent appartenir à l'époque des rois, trois seulement présentent encore la perspective messianique.

1. D'abord le psaume lxxvii. C'est un hymne de procession. Le poète y glorifie Jahvé à cause des hauts faits opérés dans le passé et dans le présent et encore attendus pour l'avenir. Dans les versets qui se rapportent aux temps futurs, 29 sq., le cantique prend une tournure messianique. Dieu est prié de confirmer et d'achever ce qu'il a déjà fait pour son peuple. Qu'il menace surtout l'Égypte, « la bête sauvage des roseaux », et les autres peuples païens avec leurs rois. Alors ces rois viendront apporter des présents au temple de Jérusalem. Les puissants de l'Égypte eux-mêmes accourront et l'Éthiopie tendra ses mains vers Jahvé. Dès maintenant le psalmiste invite les royaumes de la terre à acclamer le Très-Haut. Voir P. Synave, *L'universalisme dans le ps. lxxvii (lxxvii)* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1927, p. 51-58.

A peu près tous les exégètes donnent cette explication eschatologique aux *ps.* 29-32. Gunkel a l'idée extravagante d'interpréter le psaume tout entier

comme eschatologique, même les passages où sont racontées la sortie de l'Égypte et la conquête de Canaan; car tout ces événements d'après lui se répèteront à la fin des temps.

Il suppose avec beaucoup d'exégètes une date très tardive pour le psaume, tandis que Kittel renonce à toute indication chronologique et que Staerk avoue son absolue indécision.

2. En second lieu : lxxx, 14-17 : « Ah! si mon peuple voulait m'écouter, si Israël voulait marcher dans mes voies! A l'instant j'humilierais ses ennemis, je tournerais ma main contre ses adversaires. Ceux qui haïssent (maintenant) Jahvé, le flatteraient et vivraient dans une crainte éternelle. Je le nourrirais de la fleur du froment, je le rassasierais du miel du rocher. » Ces versets clôturent un hymne de fête et expriment que le salut espéré viendra dès qu'Israël s'en rendra digne. La désobéissance du peuple retient les faveurs que Jahvé voudrait lui accorder.

Bien que le *ps.* 17 rappelle Deut., xxxii, 12-14, le psaume n'est pas postexilien comme le prétendent Kittel, Bertholet, Duhm. S'il datait d'un temps postérieur à la captivité, le bienfait du retour serait sans doute mentionné. Baethgen et Gunkel le placent avant la destruction de Jérusalem.

3. Le troisième texte est le psaume lxxxvi. Celui-ci appartient au groupe des hymnes qui exaltent Jérusalem. Parmi les titres de gloire de la ville sainte, le poète relève qu'elle est la patrie de tous les adorateurs de Jahvé. Malheureusement le texte est mal conservé. S'agit-il seulement ici du rôle que Sion joue comme centre religieux des Juifs dispersés et des prosélytes? Ou le privilège y est-il en outre envisagé dont elle jouira comme capitale du royaume messianique? Il est curieux que tous les exégètes que nous avons vu relever à outrance le caractère eschatologique de maint psaume ne l'admettent pas pour celui-ci. Baethgen par contre tient avec raison que ce cantique est à rapprocher des prophéties d'Isaïe, ii, 2-4; xi, 10; xviii-xix, sur la conversion des nations étrangères. La plupart des exégètes catholiques ajoutent à l'explication historique l'interprétation prophétique. En effet la proclamation que les grandes nations ont droit de cité à Jérusalem et qu'elles sont regardées par Dieu comme nées à Sion ne s'explique complètement que comme oracle eschatologique.

Tous les critiques qui rapportent ce psaume uniquement aux Juifs de la dispersion ou aux prosélytes le prennent pour postexilien. Mais la mention de Babylone et de l'Égypte exclut, comme Baethgen le relève avec raison, cette époque tardive.

4. A en croire surtout ceux qui ont découvert les psaumes eschatologiques, il y aurait encore d'autres psaumes préexiliens dans lesquels se rencontrent des versets messianiques. C'est ainsi que Kittel, Bertholet, Staerk prennent *ps.* vii, 7-9^a, pour une prière adressée à Dieu d'intervenir par le jugement du monde : « Lève-toi, Jahvé..., toi qui ordonnes le jugement. L'assemblée des peuples t'environne; au-dessus d'elle remonte dans la hauteur. Jahvé juge les nations. » Ces paroles, mal conservées et déjà peu claires en elles-mêmes, sont surtout mystérieuses en raison de leur contexte. Le psaume est la supplication d'un individu persécuté et calomnié. Tout à coup celui-ci implore le Très-Haut de lui rendre justice devant les peuples par un jugement solennel. Il est bien possible que les versets qui contiennent cette demande soient intercalés après coup. Mais qu'ils aient appartenu au texte original ou non, jamais ils n'ont un caractère eschatologique; car les peuples ne sont pas l'objet du jugement, ils en sont seulement, comme le relève justement Duhm, les spectateurs.

Les psaumes ix et x (hébr.), qui ont formé primi-

tivement un seul cantique (Vulgate, ix), sont une glorification du juste gouvernement de Dieu qui punit les impies, protège les opprimés. Gunkel et Kittel y trouvent plusieurs versets eschatologiques. D'abord, ix, 8-9 : « Jahvé siège toujours, il a affermi son trône pour le jugement, il juge le monde avec justice, il gouverne les peuples avec droiture. » Il faut avoir la manie eschatologique pour penser, pendant la lecture de ces phrases, à l'intronisation de Jahvé à la fin des temps et au dernier jugement, pour en tirer avec Kittel la conclusion que probablement tout le psaume ix vise l'ère messianique, ou pour prendre avec Gunkel les v. 6-17 pour un hymne eschatologique.

Au psaume x, les mêmes auteurs prennent les v. 16-18 pour eschatologiques : « Jahvé est roi à jamais; les païens disparaissent de son pays. Tu entends les soupirs des humbles... pour faire droit à l'orphelin et à l'opprimé afin qu'un homme mortel ne les tyrannise plus ». Pérennès s'associe à eux et y trouve également la perspective messianique. Nous avouons que le sens messianique de ces trois versets est bien plus acceptable que pour ix, 8-9. Cependant ce n'est pas le sens obvie; car le désir de voir disparaître les païens de la Palestine était regardé comme réalisable avant l'ère messianique, et de tout temps on attendait de Jahvé qu'il exaucerait la prière des pauvres pour les protéger.

Le psaume x est une touchante expression de la confiance en Jahvé. Il se termine par l'idée que, tandis que les méchants seront terriblement punis par Dieu, « le juste verra sa face », 7^b. Le sens de l'expression : « voir la face de Jahvé », qui se rencontre aussi ps. xvii, 15, ps. xli, 3, est très discuté. Voir Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen*, 1924. D'après Gunkel, Duhm, Baetghen, elle signifie simplement : apparaître au temple, ce qui est le cas ps. xli, 3, ou jouir d'une façon sensible de la faveur divine. D'autres, par exemple Lagrange, Pérennès, Kittel, Bertholet, la prennent pour une locution eschatologique. Les deux premiers y voient une allusion à la vie après la mort, les deux autres à l'état heureux des justes qui, à la fin des temps, posséderont Jahvé sur la terre. Seule cette dernière conception donnerait à la phrase « voir la face de Dieu » un sens messianique. Mais elle est dénuée de tout fondement.

Dans le psaume lvii, qui est une prière adressée à Dieu dans un grand péril, se trouve deux fois, v. 6 et 12, comme refrain la demande : « Lève-toi, ô Dieu, au-dessus des cieux, que ta gloire (brille) sur toute la terre. » Kittel prétend que par ce refrain le psalmiste envisage son salut à la lumière eschatologique. Il désirerait l'arrivée du grand jugement universel, parce que seule la manifestation de Jahvé le délivrera. La *Bible du Centenaire* indique la même conception, à la différence que le sujet du psaume est supposé être la communauté d'Israël. Gunkel dit avec raison qu'il ne peut pas être question d'eschatologie dans ce psaume. Le sujet est, en effet, un individu et il est inconcevable qu'un individu exige qu'à cause de lui le jour de Jahvé arrive. Le refrain n'est qu'une forme solennelle et ample de la prière simple : aide-moi. On en dira autant de ps. lxxxi, 8; xc, 16.

Somme toute il ne reste que six psaumes à contenu messianique parmi les dix-neuf étudiés dans ce chapitre, pour lesquels des exégètes avaient supposé un sens eschatologique.

V. LES IDÉES MESSIANIQUES DES TEMPS EXILIENS ET POSTEXILIENS. — I. ÉZÉCHIEL. — Jahvé n'abandonna pas son peuple non plus durant l'exil. Parmi les déportés de l'année 597 se trouvait déjà celui qui devait être auprès d'eux son porte-parole, Ézéchiél. En 593, il l'établit comme « sentinelle de son peuple »,

iii, 17, et lui donna l'ordre de s'adresser à ses frères en exhortant chacun individuellement. Par cette activité Ézéchiél avait à maintenir la foi parmi les captifs de Babylone, à les rendre dignes du pardon divin et du retour en Chanaan. Cette mission devait amener Ézéchiél à entretenir dans une large mesure les espérances messianiques. Il ne le fit pourtant d'une façon systématique que durant la seconde période de son ministère, c'est-à-dire après 586.

Le recueil des prophéties d'Ézéchiél ne soulève pas les graves problèmes de haute critique qui se rencontrent pour les livres d'Isaïe et de Jérémie. Jusqu'en ces derniers temps il a été regardé par à peu près tous les exégètes non seulement comme entièrement dû à la plume d'Ézéchiél, mais aussi comme une œuvre d'un seul jet.

Il est vrai que le travail de critique littéraire accompli par les récents commentateurs, Kraetzschmar (1900), Toy (1904), Rothstein (1922) Heinisch (1923), Hermann (1924) a démontré que le livre d'Ézéchiél est lui aussi d'origine plus compliquée qu'on ne le croyait jusqu'ici : le prophète a refait et remanié son ouvrage et, à côté des fautes de copiste, le texte actuel contient des changements et de courtes additions provenant d'autres rédacteurs. Mais tous ces interprètes sont unanimes à reconnaître qu'à peu près tous les passages importants furent écrits par Ézéchiél lui-même. « Somme toute, il faut dire que dans une large mesure, le livre doit être pris pour la collection de ce qu'Ézéchiél a fixé par écrit, et qu'Ézéchiél a personnellement fait cette collection. » Hermann, p. xxxiv.

Cependant quelques mois après que Hermann écrivait cette rassurante conclusion, G. Hölscher, *Hezekiel, der Dichter und das Buch*, 1924, a cru pouvoir affirmer qu'il faudrait tenir comme tout à fait insuffisante la critique faite jusqu'ici. A l'entendre, le livre qui porte le nom d'Ézéchiél serait un des moins authentiques de la littérature prophétique. La majeure partie des discours, en particulier tout ce qui se rapporte à la restauration et au temps messianique, aurait été ajoutée après coup. Quelques rares poésies devraient être attribuées à Ézéchiél. Tout le reste serait écrit en prose et dû à différents auteurs du v^e siècle. Dans sa forme actuelle le livre d'Ézéchiél serait un écrit polémique lancé sous le nom du prophète par le sacerdoce sadokite.

G. Hölscher n'aurait pas eu besoin de relever dans son introduction que l'analyse qu'il entreprend, en vue de séparer dans les parties authentiques des morceaux secondaires, n'est pas toujours juste. Sa critique est tellement subjective et radicale qu'on peut prouver par elle tout ce qu'on veut. Il n'est donc pas nécessaire d'en tenir compte. Au nom d'une critique non moins hardie, Mowinckel, *Ezra den Shriftdaerde*, 1916, avait déjà rejeté Ez., xl-xlviii. Voir la réfutation faite par Werner Kessler, *Die innere Einheitlichkeit des Buches Ezechiel*, 1926, *Berichte des theologischen Seminars der Brüdergemeinde in Herrnhut*, xi.

1^o Prophéties d'Ézéchiél avant la chute de Jérusalem (586). — Avant la chute de la ville sainte, les promesses sont très rares chez Ézéchiél. Il est vrai que, dans le texte actuel des oracles de ce temps, on trouve dispersées de nombreuses prédictions messianiques; mais, en les comparant au contexte, on s'aperçoit que beaucoup d'entre elles ont été ajoutées après coup; car au point de vue psychologique, pédagogique et parfois même logique, il paraît invraisemblable que le prophète ait fait au même moment des affirmations aussi contradictoires que celles qui se trouvent parfois juxtaposées dans son livre. On n'en conclura pas à l'inauthenticité de ces prophéties, mais seulement à leur origine postérieure.

Parce qu'Israël continuait, même après la première déportation, à être « une maison de révolte » — c'est chez Ézéchiél la désignation continuelle du peuple élu — qui ne voulait pas écouter son Dieu, II, 5; III, 7, etc., les accusations et les menaces formèrent en effet longtemps presque l'unique contenu de ses discours. Dans les paraboles des c. XVI (Heinisch, *Der Prophet Ezechiel*, 1923, p. 48, et Hermann, *Ezechiel*, 1924, p. 102, regardent les v. 44-63 comme ajoutés après 586; mais il vaut mieux avec Rothstein, dans Kautzsch, t. II, 1922, p. 909, prendre pour tardifs seulement 42^b, 53^b, 55^b, 60-63, versets qui contiennent des promesses de salut) et XXIII, il incrimine Israël et Jérusalem en termes qui choquent autant par leur dureté que par leur crudité. A maintes reprises, v. 1-2, 12-17; VI, 11-14; VII, 14-16; XV; XXI, 8-9; XXIV, 1-14; XXXIII, 27-29, il annonce une ruine définitive de la ville sainte et de la Judée, ainsi qu'une extermination totale de leurs habitants. Ce n'est que par un jugement radical que la colère de Dieu sera assouvie, v. 13; VI, 12, et qu'on reconnaitra que Jahvé est le vrai Dieu, VII, 7; XXXIII, 29. Quelques exégètes, par exemple Heinisch et Hermann, estiment qu'Ézéchiél aurait en outre prédit une catastrophe mondiale que Jahvé déchaînerait pour faire disparaître Israël. Cependant la fin de VII, 2, ne doit pas se traduire, comme ils l'ont fait, par : « La fin vient pour les quatre coins du monde », mais seulement par « la fin vient pour les quatre coins du pays ». On ne doit même pas prendre à la lettre les menaces qui présentent cette fin comme absolue. Cela résulte déjà des phrases par exemple, v. 3-4; VI, 8-10, que le prophète lui-même y ajouta plus tard pour les adoucir. Leur caractère hyperbolique ressort ensuite du fait que, déjà durant les premières années de son ministère, Ézéchiél a promis par deux fois le salut au moins à un petit reste de la population qui séjournerait encore en Palestine. Dans la vision relative à l'affreuse idolâtrie pratiquée dans le temple par les anciens et au départ de Jahvé de la ville, il aperçoit un ange qui marque d'un signe avant le jugement « ceux qui gémissent et se lamentent à cause de tous les crimes qui se font en elle », pour qu'ils ne soient pas tués avec les autres, IX, 4. Il compare, XXII, 17-22, ces quelques justes à un peu d'argent qui au creuset sera dégaïgé des scories.

Comme Jérémie, Ézéchiél comptait donc pour l'avenir beaucoup plus sur les Juifs qui se trouvaient déjà en Babylonie que sur ceux qui restaient encore en Judée. C'est de ceux-là qu'il s'occupait de toutes ses forces, pour préparer le nouveau peuple, agréable à Dieu. Ce sont eux qu'il invite à la conversion, en les assurant que Jahvé ne veut pas la mort du pécheur mais, au contraire, sa conversion et sa vie, XVIII, 23, 32, ce qui signifie que Dieu ne veut pas les enlever par une mort prématurée, mais les garder pour qu'ils voient le bonheur messianique. Pour cette raison il leur ouvre dès le commencement, au moins par quelques prophéties, la perspective de l'ère messianique. Ainsi il prédit que l'exil ne durera pas toujours, mais qu'il prendra fin après quarante ans, IV, 6. Lorsque le roi Sédécias se fut laissé entraîner à secouer le joug babylonien et à rendre ainsi inévitable la chute de Jérusalem, le prophète dans le magnifique oracle du c. XVII annonce que, si la branche de la famille davidique représentée par ce roi doit être rejetée, une jeune tige de la branche de Jéchonias sera plantée sur la montagne d'Israël pour devenir un cèdre majestueux; à l'ombre de ses rameaux les oiseaux de tout genre viendront habiter. C'est la prédiction du royaume du Messie, issu de la racine de David, XVII, 22-24.

Une autre allusion au Messie se trouve, XXI, 32,

où il est dit que le pays avec tout ce qu'il contient sera transformé en ruines, jusqu'au moment où apparaîtra celui à qui appartient le jugement, passage où Ézéchiél reprend la promesse de Jacob, Gen., XLIX, 10. Cf. col. 1416.

Parce que, après la déportation de 597, ceux qui restaient en Palestine convoitaient les biens des exilés — ils croyaient que ceux-ci ne reviendraient plus — Ézéchiél publia que Dieu ramènerait les déportés et leur donnerait de nouveau le pays. Ils reviendront transformés, avec un cœur nouveau, et marcheront dorénavant selon les lois du Très-Haut, XI, 14-21.

Cette prophétie reçut un complément significatif par celle qui termine le discours que le prophète adressa, en 591, à des anciens qui le consultaient, XX. L'objet de leur demande n'est pas expressément indiqué, mais il résulte de l'ensemble de la réponse et surtout du v. 32 qu'il s'agissait de la tentative de pratiquer le culte de Jahvé sous des formes analogues à celles des rites païens, et peut-être même de la construction d'un temple en terre étrangère. Ézéchiél répond d'abord par un aperçu de l'histoire des aberrations d'Israël toujours porté à l'idolâtrie et des miséricordes de Jahvé constamment prêt à lui pardonner, XXI, 1-32. Aujourd'hui même Jahvé n'est pas au bout de ses soins pour son peuple. Il veut maintenir et exercer ses prérogatives royales sur les Israélites. Aussi les ramènera-t-il de l'exil dans la patrie. Mais, de même que, lors de la sortie d'Égypte, il les a conduits à travers un désert et les a soumis à un jugement à cause de leur révolte, ainsi cette fois encore les fera-t-il passer par un désert, et avant leur nouvelle entrée en Canaan il séparera les justes des injustes. La partie saine du peuple rentrera et servira fidèlement son Dieu qui, en récompense, la comblera de ses faveurs, XX, 33-44. (Il n'y a, nous semble-t-il, aucune nécessité de séparer cette promesse de l'exhortation qui précède; car rien n'indique qu'il faille supposer avec Rothstein, p. 920, et Heinisch, p. 104, que tout le peuple se trouve déjà en exil, ou avec Hermann, p. 127, que la catastrophe de 586 a déjà eu lieu.)

2^o *Prophéties d'Ézéchiél après 586.* — Ces quelques prédictions sporadiques de l'avenir glorieux, qui datent toutes du temps qui précéda la débâcle, ont été ensuite élargies et enrichies par des expositions qui sont les plus systématiques de toute la littérature des prophètes. Jérusalem une fois détruite, les accusations et les menaces cessent complètement et font place aux plus magnifiques promesses. Ézéchiél rassure immédiatement les exilés, accablés par la triste nouvelle de la chute de Jérusalem, en leur répétant que Dieu ne veut pas la mort, mais la conversion, XXXIII, 11, et qu'ils verront le salut s'ils font sincèrement pénitence et persévèrent dans l'obéissance envers Jahvé, XXXIII, 10-20. Ce salut, Ézéchiél le décrit dans la suite d'une façon plus détaillée que tous les autres voyants.

D'une part il le fait d'une manière négative. Dans ce sens il annonce d'abord en six oracles, XXV-XXXIII, XXXV, l'extermination de tous les voisins d'Israël: Ammonites, Moabites, Édomites, Philistins, habitants de Tyr et de Sidon. Ensuite, dans une autre série, XXXIX-XXXII, prononcée en partie dès avant 586, il prédit la ruine de l'Égypte. D'un ton solennel il lui fait savoir que le jour de Jahvé viendra aussi sur elle, XXX, 2-3. Sa destruction cependant ne sera pas définitive comme celle des nations voisines. Les Égyptiens, après avoir été dispersés pendant quarante ans, reviendront dans leur pays et formeront un petit peuple. Les épreuves les auront amenés à reconnaître que Jahvé est le seul vrai Dieu, XXXI, 12-16.

D'autre part, il présente le bonheur à venir d'une façon positive. Il le résume en trois tableaux. Une

première fois il compare, comme Isaïe, Michée et Jérémie, le peuple des deux royaumes à un troupeau que ses bergers ont jusqu'ici négligé, exploité, dispersé. A l'avenir Jahvé s'occupera lui-même de ses brebis, les recueillera et les reconduira en Palestine, xxiv, 1-16, après avoir écarté du nouveau troupeau tous les mauvais éléments, xxxiv, 17-22. Il leur donnera un seul pasteur, « son serviteur David », xxxiv, 23-24; xxxvii, 15-28. Ézéchiél répète donc la dénomination que Jérémie avait appliquée au Messie. Les animaux sauvages, qui figurent les nations voisines, ne troubleront plus le bercail d'Israël. Des pluies abondantes produiront de riches pâturages jusque sur les hautes montagnes, xxxiv, 14, et partout régnera une grande fertilité, xxxiv, 26-27. Jahvé garantira la durée éternelle de cet état de choses par une nouvelle alliance de paix, et par son habitation au milieu du peuple, xxxiv, 24-28.

Dans une seconde description, xxxvi; xxxvii, 15-28, Ézéchiél s'adresse aux montagnes : c'est en vain que les peuples des alentours se sont moqués d'elles, en voyant qu'elles restent à jamais dévastées. Précisément pour répondre à ces railleries, pour sauver son honneur, Dieu leur donnera de nouveau la verdure et les fruits. Il les invite à se parer pour recevoir dignement le peuple qui viendra bientôt. Les « rescapés » rebâtiront les villes et deviendront plus nombreux et plus heureux que jamais. Ils vivront comme dans l'Éden, xxxvi, 35. Cette prospérité leur adviendra non parce que entre temps ils s'en seraient rendus dignes, mais uniquement parce que Jahvé veut sauver son honneur. Comme pourtant la condition indispensable de tout ceci est la sainteté, Jahvé sanctifiera Israël par une intervention toute particulière. Celle-ci consistera d'abord en un acte extérieur et rituel : Dieu les aspergera d'une eau pure qui les purifiera. Il fera plus encore : conformément à une prophétie antérieure, il créera un cœur nouveau qui remplacera leur cœur de pierre, et il leur communiquera l'Esprit divin qui les amènera à observer les commandements du Très-Haut.

Dans un troisième tableau, qui est tout à fait propre à Ézéchiél, xl-xlviii, le prophète dépeint sous la forme d'une vision le nouveau temple comme formant avec son culte le centre de toute la vie des Israélites après l'exil, et le nouveau pays complètement transformé. En véritable architecte, il décrit d'abord, jusque dans ses moindres détails, le temple majestueux qui se dressera dans la ville sainte, xl-xlii, ensuite, en prêtre enthousiaste, l'entrée de Jahvé dans le temple, l'inauguration de l'autel des holocaustes, le service des fêtes et des sacrifices, le ministère des prêtres, le rôle du roi et du peuple par rapport au culte, xliii-xlvi, finalement, en géomètre et économiste, la transformation et la répartition de la Terre sainte entre les douze tribus : une source jaillira du temple et deviendra un grand fleuve dont les eaux fertiliseront surtout la contrée si aride de l'Est et assainiront, en s'y jetant, la mer Morte elle-même. Dans le pays ainsi arrosé chaque tribu possèdera une bande de terrain allant de la Méditerranée au Jourdain, xlvii-xlviii.

Par cette description de la situation future d'Israël et de Canaan, il est certain qu'Ézéchiél n'a pas voulu parler uniquement en symboles, mais établir un code et dresser un plan qui, par la bonne volonté des hommes et davantage encore par l'intervention miraculeuse de Dieu, devait être un jour plus ou moins réalisé.

Pour couper court à tous les doutes qui pourraient être émis au sujet de la réalisation du salut tel qu'il l'a décrit dans cette dernière vision et tel qu'il l'avait déjà antérieurement exposé, xxxiv-

xxxvii, Ézéchiél communique à ses auditeurs une autre vision encore, la célèbre vision des ossements desséchés qui gisent dans une plaine et qui tout à coup sont revêtus de chair et de peau, et complètement ranimés. C'est ainsi que Jahvé ressuscitera le peuple du tombeau dans lequel il se trouve à présent, et le ramènera dans son pays. Il agira en maître absolu et tout-puissant; tout essai d'empêchement tenté par un ennemi sera vain, xxxvii, 1-14.

Cependant une fois rétabli en Palestine et après avoir joui pendant un certain temps de sa tranquillité et de son bonheur, Israël aura à soutenir une dernière tentative faite en vue de troubler sa paix par tous les peuples ennemis de Dieu. Ils seront réunis en une armée immense sous le roi Gog qui les conduira contre Jérusalem. Mais, arrivés devant la ville sainte, Jahvé les renversera subitement et fera briller plus que jamais sa gloire devant les nations, xxxviii-xxxix. La prophétie relative à cette expédition dont le caractère mystérieux est encore augmenté par l'état imparfait et complexe de la forme littéraire, est peut-être la plus énigmatique de tout l'Ancien Testament. Elle introduit un élément tout nouveau dans les perspectives des temps messianiques qui se retrouvera plus tard sous d'autres formes.

Ce coup d'œil sur les oracles d'Ézéchiél montre que, tout en contenant plusieurs idées nouvelles, ils ne diffèrent cependant pas au fond de ceux des prophètes préexiliens. A en croire beaucoup de critiques, surtout ceux de l'école évolutionniste, il en serait autrement. Ézéchiél aurait inauguré un messianisme qui se distinguerait du tout au tout de celui de ses prédécesseurs, et qui aurait exercé une influence exceptionnelle sur celui de ses successeurs : il serait le père de l'apocalyptique, et c'est à partir de lui que les prophètes auraient pris un intérêt particulier à l'eschatologie.

Cette appréciation d'Ézéchiél est due en grande partie à ce que ces auteurs rendent le prophète responsable des lois rituelles contenues dans la quatrième source du Pentateuque (Code sacerdotal). De ce chef, ils ne le tiennent plus pour un vrai prophète. D'un côté, Ézéchiél n'aurait plus été un véritable homme de Dieu entrant, à la façon d'Isaïe et de Jérémie, en communication directe et intime avec Jahvé : ses relations avec Dieu auraient été régularisées par un légalisme cultuel et extérieur. De l'autre, il n'aurait pas non plus été un véritable homme du peuple, adressant à ses auditeurs, en discours entraînants et spontanés, le message puisé dans son contact vivant et immédiat avec Dieu : la réflexion dogmatique, la composition littéraire auraient prédominé chez lui. Au point de vue messianique la conséquence serait que les oracles d'Ézéchiél contiennent, au lieu de prédictions sobres, des spéculations fantaisistes, des calculs artificiels sur les temps à venir et qui se rapportent de préférence à l'époque eschatologique, tout à fait comme ceux des auteurs apocalyptiques des deux derniers siècles avant J.-C.

Contre cette dépréciation du rôle prophétique proprement dit d'Ézéchiél une forte réaction s'est fait sentir; voir le commentaire de Hermann et l'étude de J. Touzard sur Ézéchiél, dans *Revue biblique*, 1919, p. 5-88, dont voici la conclusion : « L'esprit prophétique n'a pas subi de déviation (en lui), quoi qu'en disent nombre de critiques indépendants », p. 88. Cette réaction a trouvé une expression singulièrement exagérée dans la critique si négative de Hölscher, qui, en ne laissant à Ézéchiél que quelques morceaux de son livre, l'a mis de nouveau sur le même rang que ses grands prédécesseurs.

Mais sur le rôle d'Ézéchiél par rapport à l'apocalyptique et à l'eschatologie, beaucoup ont cru devoir

maintenir l'appréciation de la critique évolutionniste. Ainsi Dürr dans sa monographie, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalypitik*, 1923 : Non seulement au point de vue formel, par ses visions, ses actes symboliques, son style, mais aussi au point de vue réel, surtout par sa description de l'expédition de Gog, Ézéchiél serait le premier représentant de l'eschatologie apocalyptique. Mais, à cet égard aussi, une rectification s'impose. La fausse conception du rôle littéraire d'Ézéchiél est principalement due à une confusion des idées relatives à l'eschatologie et aux écrits apocalyptiques. Cette confusion atteint son point culminant chez Dürr quand il prétend, p. 105, qu'Ézéchiél « a été le premier, dans un but de consolation, à s'occuper d'une manière prononcée de l'eschatologie », et, p. 10, que le caractère principal des apocalypses est leur « contenu essentiellement eschatologique ». Les deux affirmations sont également inexactes. D'abord Ézéchiél est loin d'être le premier à s'ouvrir aux perspectives eschatologiques. Les prédictions de tous les prophètes antérieurs se rapportent à tel point à la fin de l'ordre actuel, que beaucoup d'exégètes modernes préfèrent les appeler non pas « oracles messianiques » mais « oracles eschatologiques ». En attribuant à Ézéchiél les premiers textes eschatologiques, Dürr pense sans doute exclusivement aux chapitres xxxviii-xxxix ; mais par là il restreint, d'une façon arbitraire et inusitée, le sens du terme « eschatologique » et donne, comme nous le verrons tout à l'heure, au contenu de ces deux chapitres une importance exagérée.

La deuxième affirmation se rattache à une conception des apocalypses qui, pour être aujourd'hui communément reçue, n'en est pas moins fausse. Certes l'eschatologie forme le contenu principal des apocalypses ; mais tel est aussi le cas pour les écrits strictement prophétiques, et les auteurs apocalyptiques ont, autant que les vrais prophètes, rapproché la fin des temps de leur époque. Au point de vue eschatologique, il n'y a donc pas de différence notable entre les livres prophétiques et apocalyptiques. Ce qui les distingue est tout autre chose, comme on le dira ultérieurement.

Outre ces conditions générales, c'est l'estime exagérée de l'épisode de Gog qui a amené Dürr et ses prédécesseurs, à prendre le livre d'Ézéchiél pour l'inauguration du genre apocalyptique. La description de l'attaque suprême des peuples formerait « l'achèvement du tableau qu'Ézéchiél a tracé de l'avenir », p. 66. C'est par elle qu'il aurait exercé « la plus grande influence sur les siècles suivants », p. 90. Le fait qu'encore une fois il doit y avoir après le rétablissement d'Israël, « à la fin des temps », xxxviii, 16, une crise qui amènera la défaite définitive des païens serait devenu « le centre autour duquel se groupaient toutes les autres espérances », p. 90, « le point de départ de toute une dogmatique eschatologique », p. 65.

Il est indéniable que les chapitres xxxviii-xxxix forment la partie la plus originale du livre d'Ézéchiél, mais ils sont loin d'en être une partie intégrante. Ils pourraient manquer sans qu'il y eût de lacune. Par l'imagination exubérante qui s'y manifeste et par le caractère énigmatique de leur contenu, ils ne complètent pas, ils dérangent plutôt le tableau général dessiné par le prophète. D'autre part ce contenu n'est pas entièrement nouveau. Les oracles d'Isaïe qui se rapportent au siège de Jérusalem par Sennachérib ainsi que les psaumes qui y font écho, décrivent, également, la ruine définitive des païens devant les murs de la ville sainte ; de même Jérémie, xxv, avait annoncé le désastre général de tous les peuples. Ce qui est tout à fait nouveau, chez Ézéchiél, savoir que l'irruption des peuples ennemis se fera en plein

temps messianique, est une donnée tellement hors du cadre général du prophétisme qu'elle est et restera toujours obscure.

Pour ce qui regarde l'influence qu'Ézéchiél est censé avoir exercée par ces mêmes chapitres, elle ne se présente pas non plus comme aussi extraordinaire que Dürr le prétend. Elle se constate chez Abdias, Zacharie et Joël, qui prédisent une attaque générale des peuples contre Jérusalem laquelle finira par leur défaite complète. Mais, pour leur conception de ce jugement des nations, ces prophètes dépendent en même temps d'Isaïe et de Jérémie, comme le montre la comparaison d'Abdias, 16 avec Jer. xxv, 15, 28 ; xlii, 12 ; de Zach., xii, 2 avec Jer. xxv, 15, 28 ; de Joël, iv, 10 avec Is., ii, 4. D'autre part ce qui est le plus caractéristique chez Ézéchiél, savoir que l'invasion des païens troublera la paix messianique déjà existante, est complètement perdu de vue par Abdias, Zacharie et Joël. Ce trait qui, d'après Dürr, est si proprement apocalyptique, manque dans les apocalypses elles-mêmes, à l'exception d'Hénoch, lvi, et du III^e Livre sibyllin, vers 657-667. Alors de quel droit nommer Ézéchiél le père de l'apocalyptique ?

Outre la bibliographie à la fin de l'article ÉZÉCHIEL, voir : Rothstein, *Das Buch Ezechiel*, dans Kautzsch, 4^e édit., 1922, t. I ; P. Heinisch, *Das Buch Ezechiel*, 1923 ; J. Hermann, *Ezechiel übersetzt und erklärt*, 1924.

L. Gautier, *La mission du prophète Ézéchiél*, 1891 ; Kamrath, *Der messianische Teil der ezechielischen Prophetie*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1891 ; Boehmer, *Melek und nasi bei Ezechiel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1900, *Die prophetische Heilspredigt Ezechiels*, ibidem, 1903 ; O. Norbeck, *Den messianska Profetian hos Hesekiel*, 1901 ; K. Begrich, *Das Messiasbild des Ezechiel*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1904 ; J. Laljciak, *Ezechiel, sa personne et son enseignement*, 1906 ; Mesnard, *Les tendances apocalyptiques chez le prophète Ézéchiél*, 1909 ; W. F. Lofthouse, *The prophet of reconstruction. A patriots ideal for a new age*, 1920 ; L. Dürr, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalypitik*, 1923.

II. LA SECONDE PARTIE D'ISAÏE. — La commission biblique, 29 juin 1908, relève que dans les chapitres que la critique voudrait contester à Isaïe, le prophète s'adresse aux exilés comme s'il vivait au milieu d'eux : *Judeos in exilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur*. Cette indication engage l'exégète catholique à interpréter les textes dans le cadre de l'exil, comme l'ont déjà fait Touzard dans le *Dictionnaire apologetique*, t. II, col. 1642 sq. ; Fischer, *Isaïas 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht*, 1916, p. 45 sq. ; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilands-erwartung*, 1925, p. 125 sq. ; Fr. Feldmann, *Das Buch Isaïas*, 1926, t. II, p. 13 sq.

1^o Les chapitres XL à LV. — Ézéchiél avait exercé son ministère dès le commencement de la captivité, c'est-à-dire à l'époque la plus dure de l'épreuve, alors que ne brillait aucune lueur de salut. Les prophéties d'Isaïe, xl-LV, nous transportent par contre à la fin de l'exil, au moment où la marche victorieuse de Cyrus fait poindre l'aurore de la délivrance. Aux Israélites qui suivaient avec une attention soutenue les conquêtes du roi perse, le prophète annonce que Babylone sera bientôt renversée, que c'est même principalement dans le but de détrôner cette maîtresse orgueilleuse du monde oriental et de lui arracher les captifs d'Israël que Jahvé a appelé Cyrus, xli, 2 ; xlv, 4, et le conduit de victoire en victoire, xliii, 14 ; xlv, 1-3. Il leur promet même qu'à peine ce héros aura-t-il pris Babylone, Jahvé se mettra en personne à la tête de son peuple pour le reconduire en Palestine. Dans l'exécution de cette œuvre, le Très-Haut est présenté tantôt comme un guerrier qui

pousse des cris et dessèche les pays des ennemis par le feu de sa colère, XLII, 13-15, guide ses élus, armée irrésistible qui broie ses adversaires, XLI, 14-16, tantôt comme un berger qui conduit les Israélites avec le plus grand soin à la façon d'un troupeau, XL, 10-11.

Le retour se fera par la voie la plus directe à travers le désert, qui, largement arrosé et orné des plus beaux arbres, sera transformé en jardin, XLI, 17-20; XLIII, 19-20; XLIX, 9-11. Là où passera le cortège, les collines seront abaissées et les vallées aplanies, XL, 3-4. Dès maintenant des messagers de bonne nouvelle sont envoyés aux villes de la Judée pour leur annoncer le relèvement de leurs ruines et le retour de leurs habitants, XL, 9. C'est surtout Jérusalem qui doit se réjouir et se préparer à recevoir avec la plus grande allégresse Jahvé qui lui ramène ses enfants. Ils seront si nombreux qu'elle sera trop étroite, XLIX, 20-21. Elle sera donc reconstruite, non seulement en pierres ordinaires, mais en pierres précieuses, LIV, 11 sq.; elle deviendra un Éden, où l'on trouvera la joie et l'allégresse, LI, 3.

Tout ce rétablissement du pays et de la nation est présenté non pas comme un épisode quelconque de l'histoire d'Israël, mais comme l'inauguration de son bonheur définitif, le commencement de l'ère messianique. Aussi, lors de la sortie de Babylone, des miracles seront-ils opérés qui dépasseront et feront oublier ceux de l'Exode, XLIII, 16-18. Les descendants d'Abraham reviendront, et de Babylone, et de tous les pays où ils ont été dispersés, XLIX, 12; XLIII, 5-7; les païens eux-mêmes les ramèneront, XLIX, 22-23. Les infidélités d'Israël auront disparu comme un brouillard et seront pour toujours oubliées par Jahvé, XLIV, 22. Le Très-Haut lui jure, comme à Noé après le déluge, de ne plus s'irriter contre lui : plus tôt s'ébranleraient les montagnes que son alliance de paix conclue avec lui, LIV, 9-10, conformément « aux faveurs assurées à David », LV, 3. Israël sera dorénavant le peuple le plus heureux du monde. A l'abri de tous les dangers, ses enfants prospéreront sous la bénédiction de Jahvé comme une prairie le long des rivières, XLIV, 3-4. Rois et reines des nations seront à son service, XLIX, 22-23; des peuples inconnus viendront de loin pour participer à son bonheur, XLIV, 5.

Comme Ézéchiél, le prophète relève que Jahvé accordera ce bonheur aux Israélites non pas à cause de leurs mérites, mais uniquement à cause de l'honneur de son nom, car si le peuple est purifié par l'exil, XLVIII, 10, il n'est pas encore parfaitement fidèle au service de son Dieu, de sorte que celui-ci l'appelle un serviteur aveugle et sourd, XLIII, 8; XLII, 18-23. Dès son origine, Israël a si souvent et si gravement fatigué et tourmenté son Dieu que, si Jahvé n'avait pas retenu sa colère, il l'aurait depuis longtemps exterminé. S'il l'exalte néanmoins, c'est à cause de son nom, XLIII, 25. Par la restauration d'Israël il veut plus que jamais manifester sa grandeur, montrer le néant des faux dieux et forcer les païens à se convertir. Déjà les victoires de Cyrus font trembler devant le Très-Haut les pays du monde les plus lointains, XLI, 4-5. La chute de Babylone sera la plus grande honte pour les idoles et pour ceux qui les adorent, XLIV, 6-20. Mais ce qui mettra le comble à la révélation de la gloire de Jahvé devant toute chair, ce sera le retour d'Israël à travers le désert, XL, 4-5; XLI, 20. Alors, quand Israël sera rétabli en Palestine, même les peuples les plus reculés de l'Afrique, les Éthiopiens, les Sabéens, les Égyptiens, viendront se prosterner devant lui et lui diront : « Seul tu as un Dieu, il n'en est point d'autres », XLV, 14-17. Les païens se convertiront et se consacreront à Jahvé, XLIV, 5; LV, 5. Dans sa bonté Jahvé y invite toutes les extré-

mités de la terre, XLV, 22 sq. Ceux qui persisteront malgré tout dans leur idolâtrie, ainsi que ceux qui ont maltraité Israël, seront exterminés, XLI, 11-16; XLII, 13-15; XLIX, 25-26.

La restauration d'Israël sera donc la manifestation décisive de la puissance de Jahvé. Le règne de Dieu sur la terre sera enfin pleinement réalisé. Le but final de la création et de l'élection d'Israël sera définitivement atteint : tout genou fléchira devant Jahvé, XLV, 24. Non seulement les Israélites, mais aussi les païens adoreront le vrai Dieu, bien que ces derniers occupent dans le royaume de Dieu un rang inférieur. Plein d'enthousiasme à l'idée que la vraie religion sera répandue dans le monde entier, le prophète invite à plusieurs reprises le ciel et la terre avec tout ce qu'ils renferment à louer Jahvé, XLII, 10 sq.; XLIV, 23. Il les exhorte même à coopérer à la réalisation du salut par les paroles célèbres : *Rorate cæli desuper et nubes pluant justum*, etc., XLV, 8. (D'après l'hébreu il faut prendre *justum* dans le sens neutre : le salut, et remplacer dans la seconde partie du verset *salveur* par *salut*.)

Dans les textes qui contiennent ces prophéties sont enclavés quatre poèmes XLII, 1-7; XLIX, 1-9^a; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12, qui par leur forme et plus encore par leur contenu se détachent du contexte. Ils ont également trait au retour des Israélites de l'exil et au salut du monde tout entier; mais la manière dont la rédemption est réalisée se présente tout autrement. D'après les oracles précédents, le rétablissement d'Israël et la conversion des païens seront l'unique affaire de Jahvé, qui, en manifestant plus que jamais sa toute-puissance, ôtera d'un seul coup tout ce qui s'oppose à la réalisation du bonheur de son peuple, et forcera les païens à se mettre à genoux devant sa majesté. Au contraire, dans ces quatre poésies, le salut est attribué à un personnage que Jahvé enverra spécialement dans ce but. Ce messager, qui est continuellement appelé *ebed Jahve*, « le serviteur de Jahvé », accomplira sa tâche lentement et en surmontant avec beaucoup de peine bien des obstacles.

Il sera en premier lieu l'alliance de son peuple, c'est-à-dire l'intermédiaire entre Dieu et Israël. En cette qualité il fera sortir les captifs de prison, XLII, 7, il aura « à rétablir les tribus de Jacob et à ramener les réchappés d'Israël », XLIX, 6, « à relever le pays, à partager les héritages dévastés », XLIX, 8. Mais cette œuvre « est insuffisante » pour le Serviteur, XLIX, 6. Il sera en outre « la lumière des nations » et leur apportera le droit, XLIX, 6, pour que le salut de Jahvé arrive jusqu'aux extrémités de la terre, XLIX, 6. Les pays les plus éloignés attendent sa doctrine, XLII, 4.

Le Serviteur sera initié à sa vocation par Jahvé lui-même comme un disciple par son maître, L, 4; jour par jour il recevra ses instructions. Il les communiquera aux hommes sans ostentation et sans violence. Il s'occupera surtout des malheureux pour les consoler, L, 4. Dans sa bonté il ne brisera pas le roseau cassé et n'éteindra pas la mèche encore fumante, XLII, 3. Hélas ! il ne rencontrera pas seulement des âmes désireuses d'entendre sa parole, mais aussi des adversaires qui chercheront à entraver son œuvre, à tel point qu'il sera tenté de dire qu'il se fatigue en vain et qu'il consume sa force pour rien, XLIX, 4. Les ennemis le persécuteront et l'outrageront de la façon la plus cruelle et la plus ignominieuse, et causeront finalement sa mort. En face de cet homme de douleurs, un moment les justes eux-mêmes ne sauront plus à quoi s'en tenir, ils le mépriseront et croiront qu'il est frappé par Dieu à cause de ses propres crimes. Cependant ils reconnaîtront en fin de compte que c'est uniquement pour les péchés de son peuple qu'il a souffert, et qu'il en est devenu la victime expiatoire. Son châtement donnera

la paix aux autres, ses meurtrissures causeront leur guérison. Précisément par sa passion « l'œuvre de Jahvé prospérera », c'est-à-dire que le but pour quoi Dieu l'a envoyé sera atteint. Parce qu'il aura livré son âme à la mort, porté les fautes de beaucoup et intercédé pour les pécheurs, il reviendra à la vie, aura une grande prospérité et vivra de longs jours. Il aura, en outre « sa part parmi les grands et partagera le butin avec les forts ». Ce qui veut dire : « Il deviendra un puissant dans l'histoire de l'humanité, un de ceux qui marqueront dans son développement, l'un des conquérants spirituels du monde. » *La Bible annotée*, I, 1, p. 251. Des rois et des peuples se lèveront et se prosterneront devant lui.

Il saute aux yeux que le Serviteur de Jahvé qui accomplit ainsi l'œuvre de salut est un individu. On ne comprend guère comment, au XIX^e siècle, tant d'exégètes ont pu tenter — et quelques-uns, p. e. Budde, dans Kautzsch, t. II, p. 663, le tentent encore — de l'identifier à Israël. Entre les deux il n'y a rien de commun que le nom. Dans quelques endroits du contexte des quatre chants, Israël porte également le titre de « Serviteur de Jahvé ». Pour tout le reste : caractère moral, rôle à jouer, relation avec Dieu, il y a entre les deux Serviteurs une différence du tout au tout. L'explication qui voit dans le Serviteur un sujet collectif est, comme le disait encore récemment W. Staerk, *Zum Ebed Jahwe-Problem*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1926, p. 243, une des aberrations les plus lamentables qui aient jamais eu lieu dans le domaine exégétique.

De la sainteté extraordinaire du Serviteur, de la tâche si vaste et si sublime qu'il lui appartient d'accomplir au sein de son peuple et dans le monde entier, il ressort qu'il est, de toute évidence, celui sur qui les prophètes ont souvent concentré leurs espérances eschatologiques : le Messie. Cependant un bon nombre d'exégètes modernes ne veulent pas identifier le Serviteur et le Messie. Ils s'y refusent parce que le prophète, en employant souvent le parfait, semble placer les souffrances du Serviteur dans le passé. Ils croient devoir en conclure que le Serviteur est un personnage qui a vécu avant le prophète, ou qui vient de mourir après avoir été son contemporain. Cet argument est loin d'être décisif. D'abord, bien des fois dans la littérature prophétique, le *perfectum propheticum* est employé pour décrire par anticipation un événement futur, XLVIII, 20-21 ; Ps., II, 7 sq. ; voir d'autres exemples chez J. Fischer, *Wer ist der Ebed?* 1922, p. 60 sq. ; mais, de plus, dans les chants du Serviteur, surtout dans le quatrième, le point de vue auquel le prophète se place pour décrire l'œuvre du Serviteur est tantôt celui de l'avenir, de sorte qu'il présente le Serviteur comme une figure du passé, tantôt celui du présent quand il parle du Serviteur comme d'un personnage dont l'arrivée est attendue. Le prophète passe parfois de l'un à l'autre : ainsi, LIII, 10-11, il décrit même la passion du Serviteur comme future, tandis que d'ordinaire il la suppose terminée, voir Feldmann, *Der Knecht Gottes in Isaias Cap. 40-55*, 1907, p. 188 sq., et surtout Fischer, *Wer ist der Ebed?* p. 61 sq. C'est en vain que W. Rudolph, *Der exilische Messias*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1925, p. 90-114, a essayé d'affaiblir sous ce rapport l'argumentation de Fischer. Une année après, W. Staerk l'a réfuté dans la même revue, p. 242-260, et, particulièrement au sujet de l'*Ebed* du quatrième chant, tant arrivé à la conclusion, sans doute exagérée, que les indications chronologiques à son sujet sont tellement vagues qu'on ne sait pas si le prophète a voulu dire : le Serviteur a déjà existé, ou il existe encore, ou bien il existera, p. 260. Il s'ensuit que les temps de verbe employés

par le prophète sont tout à fait favorables à l'interprétation messianique.

Celle-ci s'impose donc logiquement à quiconque n'est pas partisan de l'explication qui voit dans le *Ebed* une collectivité. Aussi ceux qui s'y refusent se livrent-ils à de vrais tours de force, plus fantaisistes l'un que l'autre. Successivement on a voulu voir dans le Serviteur : Moïse, David, Ozias, Ézéchiass, Jéchonias, Zorobabel, Isaïe, Jérémie ou un des personnages inconnus de différentes périodes. Un seul et même auteur, Sellin, a même changé trois fois d'avis sur ce point. En 1896 le Serviteur était pour lui Zorobabel, en 1901 Jéchonias, en 1922 Moïse. L'hypothèse la plus intelligible est encore celle des critiques qui prennent le Serviteur pour un contemporain du prophète, auquel celui-ci aurait conféré la dignité de Messie. Elle est identique à l'interprétation donnée par quelques exégètes des psaumes strictement messianiques.

Il faut donc maintenant que le Serviteur est le Messie. Ce n'est qu'à lui que le rôle de libérateur d'Israël et de législateur des païens a pu être attribué. De même que, dans la première partie du livre d'Isaïe, le Messie est présenté comme Sauveur au milieu du danger assyrien, ainsi, dans la seconde partie, il est donné comme un second Messie qui, à la fin de l'exil, reconduira son peuple en Palestine et l'y rétablira. D'autre part le Messie apparaît ici sous un aspect tout nouveau. Il n'est pas décrit comme un prince davidique qui établit le royaume de Dieu en conquérant irrésistible, mais comme un homme éminemment saint et sage, contredit et persécuté, qui souffre et meurt pour expier les crimes de ses frères et accomplit ainsi le salut. Par ces quatre chants un élément est introduit dans le messianisme qui était jusqu'ici complètement inconnu, et qui diffère beaucoup de toutes les conceptions rendues familières par les autres prophéties.

Cette différence se fait particulièrement sentir quand on compare les oracles de ces quatre chants avec ceux du contexte ; car, ainsi que nous l'avons déjà relevé, d'après ces derniers le salut ne s'accomplira pas seulement avec rapidité et sans obstacle, mais aussi uniquement par Jahvé, à tel point qu'il ne semble pas y avoir de place pour un Messie médiateur. Il s'ensuit que les quatre chants n'ont pas toujours fait partie d'Is. XL-LV. Bien que tous ceux qui identifient le Serviteur avec Israël, prétendent, pour soutenir leur thèse, que ces quatre morceaux sont des parties intégrantes et primitives du Deutéro-Isaïe, et que des exégètes catholiques, notamment les PP. Condamin et Hontheim et M. van Hoonacker, aient entrepris de le prouver par les règles de la métrique hébraïque, il paraît difficile de les maintenir dans le texte original. Existait-il au moment où les prophéties de XL-LV furent composées, ou prirent-ils naissance seulement après coup ? on ne saurait le dire ; mais il n'y a aucune nécessité de supposer deux auteurs différents pour les deux groupes de textes.

Tel est le messianisme de la seconde partie d'Isaïe. Les problèmes en sont aussi difficiles que les idées sublimes. S. A. Cook, *The Cambridge ancient History*, 1925, t. III, p. 489, a écrit de ces chapitres qu'ils contiennent la partie la plus profonde de tout l'Ancien Testament, et que les quatre chants sur le Serviteur de Jahvé en représentent le point culminant. Ce jugement est l'exacte expression de la vérité.

2^e Les chapitres VIII-IX, XXVII-XXXV. — Aux chapitres XL-LV du livre d'Isaïe il faut rattacher deux morceaux qui les précèdent : XIII-XIV, 23, et XXXIV-XXXV. Ils reflètent la même situation et sont animés du même esprit que les chapitres XL-LV. Par rapport à leur contenu messianique, ils se rangent

parmi les plus vigoureuses et les plus magnifiques descriptions du jour de Jahvé en tant qu'il signifie le jugement des peuples et le salut d'Israël.

Le premier correspond tout à fait aux aspirations des exilés qui voudraient voir Babylone détruite et son roi détrôné afin de pouvoir rentrer dans leur patrie. Le prophète s'est fait leur interprète. Encore une fois la chute de la capitale païenne et le retour d'Israël ne sont pas pour lui de simples événements historiques, mais la manifestation définitive de Jahvé.

Au premier plan se trouve la destruction de Babylone par les Mèdes, xiii, 17. On voit l'armée ennemie arriver d'un pays lointain, xiii, 5; on entend le bruit qu'elle fait sur les montagnes, xiii, 4. Avant l'attaque Jahvé la passe en revue, xiii, 4. Elle va rendre « Babylone, la perle des royaumes, l'orgueilleuse parure des Chaldéens semblable à Sodome et à Gomorrhe », xiii, 19-22; xiv, 22-23.

Mais l'effondrement de Babylone n'est pour le prophète qu'un épisode du jugement universel du monde. « Le jour de Jahvé est proche; il vient comme une tempête de la part du Tout-Puissant », xiii, 6. La terre sera changée en désert et les pécheurs en seront exterminés, xiii, 9, 11. Les orgueilleux surtout seront abaissés et punis, xiii, 11. Par suite de la terreur qui régnera partout, « tous les bras deviendront lâches et tous les cœurs seront glacés », xiii, 7. Les hommes erreront comme des gazelles effarouchées et comme des brebis égarées, xiii, 14. Ils seront tués en si grand nombre qu'ils deviendront plus rares que l'or fin, xiii, 12, 15-16. En même temps « les astres du ciel et les Orions ne donneront plus leur lumière; le soleil s'obscurcira à son lever et la lune ne fera plus briller sa lumière », xiii, 10. Les cieux seront ébranlés et la terre tremblera, par la colère de Jahvé des armées, au jour de son ardente colère, xiii, 13.

Le but de ce bouleversement du monde et de ce châtiement des peuples est le salut d'Israël. Jahvé aura de nouveau pitié de lui et le rétablira dans sa terre, xiv, 1. Alors « les étrangers se joindront à lui et s'attacheront à la maison de Jacob », xiv, 2. Beaucoup de païens donc, frappés d'étonnement à la vue du rétablissement miraculeux de ce peuple, se convertiront et seront admis à sa communauté religieuse. En retour de l'oppression qu'ils ont fait peser sur les Israélites, ils les ramèneront en Palestine et y seront leurs serviteurs et leurs servantes, xiv, 2.

Plus encore que le premier morceau, xiii, 1-xiv, 23, le second xxxiv-xxxv, rappelle les chapitres xl-lv. (xxxv, 4 contient des expressions qui sont sans doute empruntées à xl, 9-10. L'auteur de xxxiv-xxxv semble souvent, pour l'intelligence de son exposé, supposer la connaissance de xl-lv, de sorte qu'il se contente parfois d'allusions. Sous ce rapport la comparaison entre xxxv, 6^b, 7, et xli, 8; xliii, 19-20; xlviii, 21; xxxv, 9 et li, 10; xxxv, 8 et xl, 3-4; xliii, 19, est instructive. Voir Feldmann, t. II, p. 410.)

Comme les chapitres xiii et xiv sont un poème sur la chute de Babylone, ainsi les chapitres xxxiv et xxxv sont un poème sur la destruction d'Édom qui, en 586, a aidé Babylone d'une façon si ignominieuse. Tout le chapitre xxxiv est consacré à la description de la dévastation du pays et à l'extermination de la nation édomite. Dans sa haine contre eux, le prophète ne peut trouver assez de mots et de comparaisons pour exprimer que c'en sera fait d'eux pour toujours. Le glaive de Jahvé qui descendra sur Édom pour y faire une grande tuerie, ruissellera de sang, xxxiv, 5-6. Le sol du pays deviendra du soufre, xxxiv, 9. Les ronces, les orties et les chardons pousseront dans ses palais et forteresses, xxxiv, 13. Les bêtes sauvages et les démons remplaceront les anciens habitants, xxxiv, 13.

Cette punition d'Édom n'est, comme tout à l'heure celle de Babylone, qu'un trait particulier du grand jugement des nations. Le prophète l'indique dès le commencement. Il invite tous les peuples et toute la terre à entendre ce qu'il va publier, « car Jahvé est indigné contre toutes les nations... il les livrera à la « tuerie », xxxiv, 1-2. Les montagnes ruisselleront de leur sang, xxxiv, 3. « Les cieux seront roulés comme un livre et toute leur armée tombera comme tombent les feuilles de la vigne et du figuier », xxxiv, 4.

En opposition avec ce sombre tableau du cataclysme du monde et de la ruine d'Édom, le prophète décrit tout à coup et sans transition la venue de Jahvé pour délivrer et glorifier son peuple. Avec des couleurs splendides, il dépeint surtout le retour de l'exil à travers le désert. Celui-ci sera transformé en paradis. Il fleurira et recevra la brillante parure du Liban, du Carmel et de Saron, xxxv, 1-2. Son sol aride se changera en fontaine, xxxv, 7. Il y aura une route qui sera aussi sainte que sûre, car aucun impur n'y passera et aucune bête féroce ne s'y montrera, xxxv, 8-9. Toute cette transformation aura lieu, parce que la gloire de Jahvé s'y révélera, xxxv, 2. Il viendra personnellement pour sauver et ramener son peuple, xxxv, 4.

C'est pourquoi les exilés doivent se réconforter et se réjouir, xxxv, 3-4. Quand Jahvé arrivera, « les yeux des aveugles et les oreilles des sourds s'ouvriront, le boiteux bondira comme un cerf et la langue du muet éclatera de joie », xxxv, 5-6. Durant le voyage à travers le désert, « les simples mêmes ne s'égareront pas », xxxv, 8. Eux les rachetés de Jahvé arriveront tous à Sion; « ils y entrèrent avec des cris de triomphe ». « Une joie éternelle couronnera leur tête; la joie et l'allégresse seront leur part; la douleur et le gémissement s'enfuiront », xxxv, 10.

3^e Les chapitres lvi-lxvi. — Autant les chapitres, Is., xl-lv, forment un tout homogène, où se reflète nettement le temps qui précède immédiatement la chute de Babylone, autant le reste du livre apparaît comme une masse disparate dont les morceaux supposent une situation différente de celle des oracles de xl-lv, et la présentent sous différents aspects, alors que les précédents oracles la supposent toujours identique. Déjà pour cette raison l'opinion des exégètes qui placent ces onze chapitres, dans un seul et même milieu au point de vue historique et géographique, ne peut se justifier. C'est ainsi que Duhm et, sur ses traces, Marti, Cornill, Steuernagel, Gautier les datent du temps qui précède Néhémie et Esdras, donc vers le milieu du v^e siècle, et Feldmann, t. II, p. 14, 195, 203-224, de l'époque exilienne. D'ailleurs la première tentative se heurte au fait que les prétendues allusions au milieu du v^e siècle n'existent pas, la seconde à l'impossibilité, ou tout au moins à l'extrême difficulté, que du reste Feldmann reconnaît lui-même pour lvi, 9-lvii, 13; lxx, de faire cadrer toutes les parties avec le temps exilien. Il ne reste donc qu'à classer avec Budde, Sellin, Kittel, les textes d'après les circonstances avec lesquelles ils sont en harmonie. Ces circonstances ne sont pas toujours aussi faciles à déterminer que celles de xl-lv. Il faut, nous semble-t-il, penser pour lvi, 14-21; lviii; lxx, 15^b-21; lx-lxv, au temps qui précède et pour lvi, 1-8; lxvi, 5-25, au temps qui suit le retour, et parmi ces textes distinguer entre ceux qui sont rapprochés des oracles d'Aggée et de Zacharie et ceux qui voisinent avec les prophéties de Malachie.

Puisqu'on doit répartir ainsi les textes, il en résulte que les prophéties messianiques qui y sont contenues forment, au lieu d'un tableau harmonieux, une mosaïque multicolore dont on doit étudier une à une les différentes pièces.

Tout d'abord il faut fixer notre attention sur celles qui sont encore des oracles exiliens.

1. Les chapitres LX-LXII ressemblent beaucoup, pour le contenu et le style, aux chapitres XL-LV et appartiennent, en raison surtout de la vibrante attente du salut qui s'y exprime, à la même situation. L'auteur s'y adresse aux exilés pour leur annoncer la délivrance et le retour, en des termes qui rappellent absolument XL, 3 sq.; XLV, 13; XLVIII, 20, etc. Plusieurs critiques les attribuent au même auteur, et le P. Condamin les a même réunis avec les chapitres LIV-LV comme ayant primitivement formé un seul grand poème.

Ces trois chapitres contiennent le tableau le plus brillant et le plus célèbre de la gloire finale de Jérusalem et du bonheur de ses habitants. Quand l'heure du salut arrivera, Sion sera illuminée par l'apparition de Jahvé. Elle resplendira alors d'une façon si merveilleuse que, tout autour, la terre semblera plongée dans les ténèbres, et qu'attirés par sa clarté les peuples, rois en tête, afflueront vers elle, tandis que les Israélites dispersés reviendront, LX, 1-4. En même temps les richesses des pays et des mers seront transportées à Jérusalem : les Arabes inonderont la ville de leurs chameaux et de leurs troupeaux, et les vaisseaux venant de Tharsis s'approcheront de la côte palestinienne comme les pigeons de leur colombier, LX, 5-9; LXI, 6. Les étrangers rebâtiront les murs de la ville dont les portes resteront continuellement ouvertes, pour que les trésors du monde y puissent être apportés sans interruption, LX, 10-11 (le v. 12 est une glose). Les étrangers cultiveront aussi les vignes et les champs des Israélites et paîtront leurs troupeaux, LXI, 5. Tandis qu'eux, les Israélites, occuperont parmi les païens le rang qu'ont eu autrefois les prêtres chez eux, LXI, 5-6, les rois eux-mêmes les serviront, LX, 10. Sion « boira le lait des peuples et sucera le sein des royaumes » (dans le texte se lit « rois »), LX, 16.

Dans la ville ainsi reconstituée, la paix, la justice et le bonheur régneront à jamais, LX, 17-18. Ses habitants seront tous saints et se multiplieront à tel point que le petit deviendra un grand peuple, LX, 21-22. Jérusalem deviendra la gloire de tout l'univers, LX, 15; LXII, 7. Jahvé l'aimera comme un jeune homme aime sa fiancée, LXII, 5. Elle n'aura plus besoin ni du soleil ni de la lune : Jahvé sera sa lumière éternelle, LX, 19-20. Les jours de deuil auront pris fin, LX, 20, et les Israélites posséderont le pays pour toujours, LX, 21.

2. Le psaume formé par LXIII, 7-LXIV, 11, exprime d'une manière touchante l'espérance messianique. Dans le passé les Israélites ont reçu beaucoup de bienfaits de Jahvé, bien qu'ils en fussent indignes, LXIV, 5-6, et qu'ils l'eussent irrité et affligé tant de fois, LXIII, 10, à tel point qu'ils se trouvent maintenant dans le malheur et que Jérusalem et le temple sont détruits, LXIII, 10; LXIV, 9-10. Ces versets montrent que la situation à laquelle ils se réfèrent est tout à fait celle de l'exil (Feldmann, Budde), et non celle du temps postexilien (Sellin, Cheyne, Duhm). Mais Jahvé dans sa bonté ne les abandonnera pas non plus maintenant, LXIV, 7, 11. Dans cette conviction ils lui adressent des appels pressants, le priant de se tourner de nouveau vers eux, de déchirer les cieux et de descendre sur la terre pour y faire des merveilles inattendues, pour les sauver de leurs ennemis et faire trembler les peuples devant eux, LXIII, 17, 19; LXIV, 1-2.

3. Le chapitre LXV pourrait être la réponse à la prière précédente. Il semble, en effet, refléter la même situation. D'après 9, 11, 18, les Israélites ne paraissent pas être revenus en Palestine, et Jérusalem ainsi que le temple ne semblent pas encore reconstruits (Budde, Feldmann); d'autre part tout indice manque pour dire, comme Duhm et ses partisans l'ont

prétendu, que les accusations des versets 1-15 visent les Samaritains du temps d'Esdras et de Néhémie. Jahvé y dit à son peuple qu'il n'est pas responsable de sa misère actuelle. Continuellement il a étendu ses mains vers lui pour le recevoir. Mais ce peuple l'a sans cesse irrité, surtout par son idolâtrie et continue partiellement encore en exil à pratiquer ce culte infâme, 11-12. C'est pourquoi il fera venir sur eux le glaive auquel tous les coupables succomberont, 12. Par contre, les vrais serviteurs de Jahvé seront sauvés, 8, et formeront une race nouvelle qui héritera des montagnes de la Terre sainte, 9. Là ils jouiront d'un bonheur unique. Jahvé créera pour eux un ciel nouveau et une terre nouvelle, 17, et fera de Jérusalem une ville d'allégresse et d'Israël un peuple de joie pour toujours, 16. Le bruit des sanglots et des cris ne sera plus jamais entendu.

4. Is., LVII, 14-21, semble être une invitation au retour adressée, après le premier rapatriement, à ceux qui sont encore à Babylone. L'exhortation, XL, 1, de frayer un chemin y est répétée. Dieu, après avoir été irrité un moment contre son peuple, le guérira et le consolera. Il donnera la paix à ceux qui sont loin comme à ceux qui sont près, promesse qui ne s'explique jamais mieux, que si on pense à ceux qui sont déjà arrivés à Jérusalem et à ceux qui séjournent encore sur les fleuves de Babylone. (La réprimande, LVI, 9-LVII, 13, qui précède cet oracle est peut-être préexilienne.)

5. Is., LVIII. — Au peuple qui après le retour attend pour bientôt la réalisation parfaite du salut et qui croit la mériter par des pratiques extérieures, surtout par le jeûne, Dieu fait savoir que seule l'observation des lois morales l'en rendra digne. Cette vraie sainteté fera poindre la lumière de son bonheur comme l'aurore, 8-10. Israël deviendra semblable à un jardin bien arrosé; il rebâtira ce qui est tombé en ruines, 12, et jouira de nouveau de l'héritage de son père Jacob, 14. (Les expressions employées pour exprimer le bonheur attendu sont générales; mais elles font pourtant penser davantage à l'époque qui suivit le retour qu'à celle qui le précède, étant donné surtout que celui-ci n'est nulle part en perspective.)

6. Is. LIX, 15^b-21, et LXIII, 1-6. — (Tout moyen fait défaut pour fixer la date de ces deux morceaux. Si le premier formait la suite de ce qui précède, il appartiendrait au temps de Malachie; car dans LIX, 1-15^a, comme dans les discours de ce prophète, l'impiété et l'immoralité sont présentées comme un obstacle au salut d'Israël; mais au lieu de lire dans la suite, LIX, 15^b sq., la menace que Jahvé viendra punir son peuple, nous apprenons que le Très-Haut assouvit sa colère contre les païens. Ainsi LIX, -15^a et LIX, 15-21, ne forment donc pas une unité, comme Duhm et Feldmann le prétendent. Nous les séparons avec Cheyne et Budde. Le second oracle, LXIII, 1-6, est tout à fait parallèle à LIX, 15^b-21, et Budde y voit avec quelque raison la suite de ce premier oracle. Nous aussi, nous les réunissons pour les placer à la fin du premier groupe des oracles du « Trito-Isaïe ».) Le contenu en est très dramatique. D'abord nous voyons Jahvé revêtir son armure comme un guerrier — la justice est sa cuirasse, le casque du salut est sur sa tête, la vengeance lui sert de cotte de maille — puis descendre sur la terre pour attaquer ses ennemis et remplir d'épouvante les peuples de l'Orient aussi bien que ceux de l'Occident. Ensuite nous le voyons revenir d'un terrible carnage qu'il a fait au milieu des païens. Il les a piétinés dans sa fureur comme un homme qui au pressoir foule les raisins, de sorte que son vêtement est tout rouge de sang. Le but de ce jugement des nations est le salut d'Israël; Jahvé viendra finalement à Sion en Sauveur pour renouveler son alliance, LIX, 20-21.

7. Is., lvi, 1-8; lxvi, 5-25. — Dans la troisième partie d'Isaïe il y a deux textes importants, dont la situation historique semble être tout à fait celle de l'époque qui suivit les oracles d'Aggée et de Zacharie.

En effet, pour ce qui regarde le premier, lvi, 1-8, les dispersés d'Israël seront de plus en plus rassemblés; d'après les v. 5 et 7, le temple existe de nouveau et, d'après 8, le retour a déjà eu lieu.

C'est une magnifique prophétie messianique : Le salut est proche, il faut plus que jamais se rendre digne de la grâce de Dieu par la pratique de la justice. Le salut ne sera pas uniquement réservé aux Israélites. Si les étrangers observent les lois d'Israël, Jahvé les conduira à sa sainte montagne, les réjouira dans sa maison et y acceptera avec complaisance leurs sacrifices; car le temple s'appellera « maison de prière pour tous les peuples ».

En lisant le second texte, lxvi, 5-25, on est d'abord bien embarrassé pour déterminer la situation qu'il reflète. Les quatre premiers versets du chapitre supposent clairement le temple comme non existant, tandis que les v. 6-17, surtout à cause de 6, font penser le contraire. D'autre part la parenté entre les expressions et les idées qui ressort spécialement, comme le relèvent Duhm et Feldmann, de la comparaison de 2 avec 5, de 3 avec 5, 6, 14, semble prouver l'unité des deux parties lxvi, 1-4, et 5-16. Pour cette raison Duhm et ses partisans ont, d'une manière très ingénieuse, compris 1-4 du temple que les Samaritains voulaient construire à l'époque de Néhémie, et 5-17 du temple de Jérusalem, achevé depuis 516, et ont placé ce texte comme les précédents vers 450. La manière cependant dont la construction du nouveau temple est blâmée par Jahvé, 1-4, et dont les adversaires des Israélites sont désignés — ils sont appelés frères, 5 — exclut cette hypothèse, voir Budde et Feldmann. Il ne reste donc qu'à attribuer ou bien avec Dillmann et Feldmann l'ensemble à l'époque exilienne, ou bien à distinguer avec Budde deux morceaux différents appartenant l'un à l'époque qui précède, l'autre à celle qui suit la construction du temple. La première tentative se heurte nécessairement au v. 6, de sorte qu'il faut choisir la seconde. Les v. 5-16 doivent donc trouver leur place après Aggée et Zacharie. La poésie qu'ils contiennent est suivie d'un morceau en prose, 17-25.

Les deux oracles décrivent le jugement final qui apportera le châtement aux impies et le bonheur aux fidèles. — Dans le premier le prophète s'adresse à ceux qui ridiculisent l'espérance messianique des fidèles, 5; il leur annonce que Jahvé doit venir avec fracas du temple, 6, et sévir comme le feu et l'ouragan contre toute chair, 15-16, pour punir ses ennemis et achever infailliblement l'œuvre commencée de la restauration, 7-10. Que Jérusalem et ceux qui l'aiment se réjouissent, 10. Les élus y seront rassasiés de consolation et abreuvés de délices, 11-12; Jahvé versera sur elle la paix comme un fleuve et la gloire des nations comme les flots d'un torrent, 12.

Dans la seconde prophétie, Jahvé s'adresse d'une façon abrupte à ceux qui, même après l'exil, l'offensent par des pratiques idolâtriques. Il viendra pour les punir et pour juger en même temps toutes les nations qu'il rassemblera devant lui, 17-18. Comme on lit, dans le verset suivant, que les païens survivants seront envoyés aux peuples les plus lointains qui n'ont pas encore entendu parler de Jahvé pour y publier la gloire de Dieu, l'expression « toutes les nations » ne peut se rapporter qu'aux nations voisines d'Israël. Le premier message apporté par les représentants de ces pays limitrophes à toutes les races de l'univers, sera celui du retour de tous les Israélites qui « à cheval, en voiture, en litière, sur des mulets et des

dromadaires, seront ramenés en offrande », 20. Le second effet sera la conversion des païens parmi lesquels Jahvé choisira des prêtres et des lévites, 21.

Jahvé révèle enfin que la race et le nom des Israélites dureront aussi sûrement que les cieux nouveaux et la terre nouvelle qu'il créera doivent subsister. Chez eux, à Jérusalem, toute chair viendra régulièrement pour célébrer les fêtes et se prosterner devant Jahvé. En dehors de la ville ils auront un spectacle affreux; ils verront les cadavres des hommes qui s'étaient révoltés contre Dieu, continuellement « rongés par les vers et grillés par le feu », 22-24.

Voir la bibliographie donnée à la fin de l'article ISAÏE. Ajouter : Condamin, *Les prédictions nouvelles du chapitre XLVIII d'Isaïe*, dans *Revue biblique*, 1910, p. 200 sq.; S. L. Brown, *Introduction to the study of Isaiah, 40-66*, dans *The Interpreter*, 1910-11, p. 397 sq.; A. W. Blunt, *The « Servant » Passages in Deutero-Isaiah*, *ibidem*, 1911-12, p. 184 sq.; A. Boegner, *A propos d'Ésaïe, LIII*, dans *Revue de théologie*, 1912, p. 368 sq.; S. Ettli, *Der Prophet Jesaja, 40-66*, 1913; H. G. Dalman, *Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Gottesknechtes*, 1914; H. Gressmann, *Die literarische Analyse Deuterojesajas*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1914, p. 254 sq.; Klostermann, *Zur Erklärung der Buches Jesaja*, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1914, p. 506 sq.; Fr. Feldmann, *Das Frühere und das Neue, dans Sachaufzeichnung*, 1915, p. 161 sq.; J. Fischer, *Isaïas, 40-55, und die Perikopen vom Gottesknecht*, 1916, *Wer ist der Ebed? 1922*; Fr. Prætorius, *Bemerkungen zu den Gedichten vom Knechte Jahves*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1916, p. 8 sq.; Fr. Zorell, *Das vierte Ebed-Jahve-Lied*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1916, p. 140 sq.; J. Skinner, *The Book of the prophet Isaiah, chapters XL-LXVI*, 1918; G. Beer, *Die Gedichte vom Knechte Jahves in Jes. 40-55*, dans *Bandissinfestschrift*, 1918, p. 33 sq.; J. Calès, *Les Psaumes, Is., LIII, Ez., XXXIX-XXXVI*, dans *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 102 sq.; M. Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*, 1920; P. Volz, *Jesaja. LIII*, dans *Buddesfestschrift*, 1920, p. 180 sq.; Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1920, p. 26 sq., 1923, p. 59 sq., 1927, p. 5-24, 161-179; Gunkel, *Ein Vorläufer Jesu*, 1921; Bleeker, *Over inhoud en versprong van Israëls heilsoverwachting*, 1921; Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, c. IV: Die Mosestradition bei Deuterojesaja*, 1922; F. Prætorius, *Die Gedichte des Deuterojesajas*, 1922; F. Böhl, *De Knecht der Heeren in Jezaja LIII*, 1923; L. Köhler, *Deuterojesaja (Jes. 40-55) stilistisch untersucht*, 1923; Haller, *Das Judentum, Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil*, 1925; J. Marty, *Les chapitres LVII-LXVI du livre d'Ésaïe traduits et commentés*, 1926; W. Rudolph, *Der exilische Messias. Ein Beitrag zur Ebed-Jahve-Frage*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1925, p. 90 sq.; W. Staerk, *Zum Ebed Jahve-Problem*, *ibidem*, 1926, p. 242 sq.; Sellin, *Hosea und das Martyrium des Mose*, *ibidem*, 1928, p. 26 sq.

III. AGGÉE. — Toutes les magnifiques promesses de la seconde partie d'Isaïe ont vivement entretenu chez les exilés l'espérance en l'avenir glorieux de leur nation. La ferme conviction qu'elles allaient se réaliser bientôt les a surtout engagés à retourner en Palestine. Pour réinstaller le culte, ils ont aussitôt construit l'autel des holocaustes et, la seconde année (536), jeté les fondements du temple. Mais bientôt, par suite des hostilités des voisins et des mauvaises récoltes, ils furent aux prises avec la plus grande misère, et en outre tellement découragés de ce que le salut messianique tardait à venir, qu'ils suspendirent complètement les travaux de la reconstruction du sanctuaire. En 520, deux prophètes, Aggée et Zacharie, réveillèrent leur zèle précisément par de nouvelles promesses messianiques.

Aggée, en quatre oracles laconiques et précis, leur fit d'abord savoir que le retard du salut, ainsi que les souffrances et les privations actuelles, étaient uniquement dus à leurs péchés, surtout à leur négligence pour la maison de Dieu, 1, 2-11. Par suite de ces exhorta-

fions, les Israélites, sous la direction du gouverneur Zorobabel et du grand prêtre Josué, reprirent les travaux.

Quelques semaines plus tard, à cause de la déception provoquée par la comparaison du nouvel édifice avec le temple de Salomon, Aggée fit une seconde fois entendre sa voix pour encourager et rassurer ses compatriotes. Il leur dit que « sous peu » Jahvé ébranlerait le ciel et la terre, la mer et le continent ainsi que les nations; alors les trésors de tous les peuples seraient apportés à Jérusalem pour orner le nouveau temple qui deviendrait par là plus glorieux que l'ancien, II, 1-9. L'indication chronologique « sous peu » est en hébreu exprimée par « encore une fois, bientôt cela », en grec seulement par « encore une fois ». Tandis que van Hoonacker préfère la leçon des LXX et regarde « sous peu » comme une glose, Smend, Wellhausen, Marti, Nowack, Kittel prennent — avec plus de raison, nous semble-t-il — « encore une fois » pour une addition. Dans tous les cas *ahat*, que van Hoonacker traduit par « la prochaine fois », a plutôt, comme Marti le remarque justement, le sens de « d'un coup », « tout à coup », et la proximité du bouleversement est clairement annoncée dans le quatrième oracle par la promesse que Zorobabel y sera sauvé.

Comme, sur ces promesses, les Israélites travaillèrent avec ardeur au temple, le prophète leur annonça, deux mois plus tard, que Jahvé bénit dès maintenant leurs champs, II, 10-13, et adressa surtout un oracle magnifique à Zorobabel : « Quand il ébranlera l'univers et quand il renversera les trônes, les chars, les chevaux et les cavaliers des royaumes », Jahvé protégera son serviteur Zorobabel et lui donnera une position éminente; il fera de lui « comme un anneau à cachet », c'est-à-dire, selon la remarque de Sellin, son vizir dans son royaume, II, 21-23. Ce rôle Zacharie allait le déterminer encore davantage.

IV. ZACHARIE. — 1^o Les chapitres I-VIII. — Ce qu'Aggée annonçait ainsi d'une manière brève et sobre, Zacharie, dans le même dessein et à la même époque, le développa avec une imagination exubérante. Dans les huit célèbres visions qu'il eut en la nuit du 24 février 519, il donna aux espérances messianiques une expression toute nouvelle et un éclat particulièrement brillant.

D'abord il aperçoit dans une vallée couverte de myrtes des cavaliers célestes revenir d'une course à travers la terre; il les entend rapporter à « l'ange de Jahvé » qui les avait envoyés qu'il y a partout repos et tranquillité. Parce que cet état est contraire à celui de bouleversement qu'Aggée avait prédit comme inauguration du temps messianique, l'ange de Jahvé qui est en même temps le gardien de Jérusalem et de Juda, intercède auprès de Dieu pour ses protégés. Immédiatement il est autorisé à publier la nouvelle consolatrice que, malgré l'apparence contraire, le Seigneur brûle de zèle pour Jérusalem et Sion et qu'il est mécontent des nations; le temple, la ville sainte et toutes les autres villes seront rebâties et déborderont d'opulence, I, 14-17.

En second lieu Zacharie voit quatre cornes brisées par quatre forgerons : elles représentent le monde païen abattu à tel point qu'il ne pourra plus nuire à Israël, I, 18-21 (hébr. II, 1-4).

Ensuite apparaît au prophète un jeune homme qui, un cordeau en main, court pour mesurer la Jérusalem future; un ange l'arrête en lui annonçant que Jérusalem n'aura plus besoin de mur parce que d'une part les hommes et les animaux y seront tellement nombreux, que toute enceinte serait trop étroite, parce que d'autre part, Jahvé lui-même entourera la ville sainte comme d'une muraille de feu, tout en faisant paraître sa gloire au milieu d'elle, II, 1-6^a (h. 5-10^a). A

cette vision sont rattachées, probablement après coup, par le prophète lui-même, les exhortations suivantes : Que les Israélites dispersés dans le monde, surtout ceux qui se trouvent encore à Babylone, se hâtent de revenir. Que l'on se réjouisse parce que Jahvé viendra demeurer au milieu de Jérusalem, entouré non seulement des Israélites, mais aussi de nombreux peuples qui se rallieront à lui. Que toute l'humanité se taise; car déjà le Seigneur s'appête à quitter le ciel et à venir sur la terre, II, 6^b-13 (10^b-17).

Par la quatrième et la cinquième vision — le texte primitif en est modifié par des paroles postérieures de Zacharie et par des gloses — il est révélé au prophète que les deux chefs de la nouvelle théocratie qui sera incessamment établie, savoir le grand prêtre Josué et le prince royal Zorobabel, jouiront d'une protection spéciale de la part de Jahvé. Zacharie aperçoit d'abord le grand prêtre placé en habit souillé devant le tribunal de l'ange de Jahvé et accusé par le diable. Mais, au lieu d'être condamné, Josué est revêtu d'habits de fête et reçoit la mission de gérer les affaires du temple, et le droit de prendre rang parmi les anges, III, 1-8^a. Tout de suite après, Zacharie apprend que la position privilégiée de Josué est partagée par Zorobabel. Il lui est montré un candélabre d'or à sept lampes, flanqué et alimenté de deux oliviers, et il lui est révélé que ces deux arbres représentent les deux oints qui se trouvent comme serviteurs devant le Seigneur de toute la terre, IV, 1-5, 11-14. Comme les oliviers fournissent l'huile au candélabre, ainsi le gouvernement de ces deux chefs procurera la prospérité au nouvel État. (Nous supposons donc avec Knaubenbauer-Hagen, t. II, p. 333, que le candélabre est le symbole du peuple théocratique; dans ce cas, IV, 10^b, est une glose; si par contre, comme le supposent van Hoonacker, Nowack, Marti, Sellin, le candélabre représentait Jahvé, il faudrait alors regarder le v. 12 comme secondaire. Nous ne nous rangeons pas à l'opinion de ces auteurs, parce que dans ce cas la raison pour laquelle Josué et Zorobabel sont représentés par deux oliviers ferait complètement défaut.)

Les deux visions suivantes se rapportent à la purification du pays. Non seulement les pécheurs disparaîtront, mais aussi toutes les impiétés qui sont la source de leurs péchés. Le premier fait est symbolisé par un immense rouleau couvert de malédiction, qui vole au-dessus des coupables pour causer leur mort et la destruction de leurs propriétés, le second par une femme renfermée dans un épha, mesure de capacité, et transportée de Palestine en Babylone. Il y aura donc une sainteté parfaite dans le nouvel Israël, V, 1-4, 5-11.

Pour clôturer toute la série de ces révélations nocturnes, la huitième vision, VI, 1-8, revient à la première. Zacharie observe que la tranquillité actuelle des peuples, qu'il avait signalée comme incompatible avec l'avènement du règne messianique, sera remplacée par une grande agitation : quatre chars attelés de chevaux se mettent en route vers les quatre coins du monde, en particulier vers le pays septentrional, c'est-à-dire la Babylone, pour y apporter l'esprit de Jahvé. Cet esprit de Jahvé ne signifie pas uniquement comme on l'a interprété autrefois et comme le fait encore van Hoonacker, le jugement exécuté sur les païens, ni seulement, comme le supposent d'ordinaire les exégètes modernes, par exemple, Marti, Nowack, Sellin, le zèle excité chez les Juifs de la dispersion pour les ramener, mais les deux ensemble, comme Knaubenbauer-Hagen, t. II, p. 354, l'a bien reconnu. (Inutile de rattacher avec Sellin et Nowack, 15^a à VIII, 1-6.)

L'enseignement que Zacharie donne de cette façon si originale sur le temps messianique est en outre illustré par une action symbolique, VI, 9-15. Il reçoit l'ordre de

fabriquer une couronne royale avec de l'or et de l'argent que des Israélites récemment arrivés de Babylone avaient apportés pour le temple. D'après le texte actuel, cette couronne est destinée à Josué ; mais il n'y a pas de doute que vi, 11, comme déjà iii, 9, il ne faille lire Zorobabel à la place de Josué, changement qui entraîne quelques autres modifications. C'est à Zorobabel seul que Zacharie peut dire comme auparavant qu'il construira le temple, vi, 13^a. C'est à lui seul que peuvent se rapporter les paroles : il sera revêtu (?) de majesté et régnera sur le trône, vi, 13^b et surtout ces autres : « Voici un homme dont le nom est Germe et il germera sous lui », vi, 12^b (van Hoonacker traduit : « Voici un homme dont le nom est Germe, et sous lequel se produira une germination »). Il s'ensuit qu'à Zorobabel est conférée non seulement la dignité royale, mais aussi la dignité messianique : Après qu'Aggée l'a décrit comme l'agent de Dieu sur terre, Zacharie le désigne par le même nom de « Germe » que Jérémie avait donné au rejeton de la famille davidique qui doit inaugurer l'ère messianique. Parce que l'un comme l'autre s'attendaient à l'ouverture prochaine de cette ère, il n'est pas étonnant qu'« ils aient caractérisé Zorobabel comme l'héritier des promesses messianiques », van Hoonacker, p. 610.

Cependant il n'en résulte pas qu'ils aient pris Zorobabel pour le vrai Messie dans notre sens chrétien. Au contraire, ils n'ont même pas clairement entrevu le Messie par excellence. Car, comme il résulte de la phrase de Zacharie : « il y aura sous lui une germination », ils ont pensé à toute une dynastie de rois qui, à l'ère messianique, descendrait de Zorobabel par « germination ».

Deux ans environ après ces prédictions, en décembre 518, lorsque le temple était déjà en bonne partie construit, des gens demandèrent au prophète, si les jours de deuil et de jeûne institués en souvenir de la chute de Jérusalem devaient être encore observés. Il leur donna une réponse qui répète et confirme les idées qu'il avait publiées par les visions et les symboles : Jahvé est déjà en train de retourner à Sion, viii, 3 ; il viendra habiter au milieu de Jérusalem ; sur les places de la ville il y aura beaucoup de vieillards, parce qu'on vivra longtemps, mais aussi beaucoup d'enfants parce qu'on se multipliera beaucoup, viii, 4-5. Le peuple tout entier, Juda et Israël, sera reconduit en la Terre promise et jouira de tous les biens du sol, viii, 11-12. De nombreuses nations viendront chercher Jahvé et le satisfaire par des sacrifices, viii, 20-22. Dix hommes de toutes les langues saisiront un Judéen par le pan de sa robe et lui diront : « Nous voulons aller avec toi ; car nous avons entendu que Dieu est avec vous », viii, 27.

2° *Les chapitres IX-XIV.* — Aucun autre morceau de la littérature prophétique ne présente, au point de vue critique et exégétique, autant de difficultés que la seconde partie de Zacharie. Les exégètes indépendants sont unanimes à la contester à ce prophète, et les deux derniers commentateurs du livre, Nowack et Sellin, relèvent expressément comme incompréhensible que même un exégète catholique, aussi averti que M. van Hoonacker, défende l'unité d'auteur pour Zacharie, i-xiv.

Nous reconnaissons que les différences entre les chapitres i-vm et ix-xiv sont si grandes, qu'elles s'expliquent au mieux par l'hypothèse de deux auteurs différents. Mais dès qu'on abandonne l'unité du livre, on fait de la seconde partie une île flottante qui, sur la mer de la critique, est aux prises avec toutes les tempêtes. Tandis que les uns ont revendiqué soit pour le morceau tout entier, Newcome, Bertholdt, Ewald, Hitzig, König, Orelli, Strack, soit pour

quelques chapitres seulement, Kuenen, Baudissin, Steuernagel, une origine préexilienne, les autres mettent ix-xiv après Zacharie. Parmi ceux-ci quelques-uns ont cru réussir à en déterminer exactement la place dans la période des Asmonéens (Martí, Duhm, Bertholet, Rubinkam). Plus récemment d'autres, surtout Sellin, reconnaissent l'impossibilité de fixer la date, et se contentent d'indiquer comme temps probable de son origine l'époque comprise entre Esdras et le commencement des guerres machabéennes. Les exégètes catholiques qui n'ont pas pris part à ces aventures critiques, et qui tout en reconnaissant les différences indéniables entre les deux parties — M. van Hoonacker a supposé un intervalle entre la composition de la première et de la seconde — ont expliqué la seconde à la suite de la première, se sont trouvés, pour la comprendre, dans une position aussi bonne sinon meilleure que les critiques indépendants.

Presque plus complexe encore que le problème de l'origine du Deutéro-Zacharie est celui de son sens, surtout de son sens messianique. Le premier problème n'est en somme que la suite du second. Déjà le point de vue général qui forme la base des oracles est difficile à saisir.

Bien que l'auteur ait écrit après l'exil, plusieurs passages reflètent une situation préexilienne ; par exemple la maison de David est présentée comme exerçant encore la royauté, xii, 11 sq., les ennemis mentionnés sont ceux du temps royal, ix, 1 sq., ce qui explique que plusieurs exégètes aient revendiqué pour le Deutéro-Zacharie une date ancienne et que d'autres, en prenant ces versets pour des allusions voilées à l'histoire des Asmonéens, aient pensé au contraire à une époque toute récente. Cependant le point de vue auquel le prophète se place n'est pas réel, mais fictif. Pour donner plus d'autorité à ses paroles, il écrit comme s'il vivait avant l'exil. Il est donc à ranger parmi les auteurs apocalyptiques que nous rencontrerons surtout dans la littérature apocryphe, et qui ont aimé placer leurs paroles dans la bouche d'un personnage qui avait vécu longtemps auparavant. Il est même le premier de la série. En se plaçant au point de vue préexilien il a énoncé les idées messianiques suivantes :

1. Son premier oracle, ix, rappelle les prédictions des grands prophètes contre les païens. (Le texte en est en mauvais état ; nous regardons, avec van Hoonacker, Nowack, Martí, Sellin, 13^a, « contre tes fils, Javan », comme une glose et nous plaçons, avec Sellin et Nowack, 9-10 à la fin du chapitre ; car en 13 sq. il est dit que Juda et Israël attaqueront impitoyablement les ennemis ; or en 9-10 il est annoncé que le roi Messie détruira toutes les armes ; donc pour éviter la contradiction entre 9-10 et 13 sq., il est indispensable de mettre 9-10 après 13 sq.) La Syrie, la Phénicie et la Philistie seront subjuguées par Jahvé, 1-6. L'incorporation de ces territoires au royaume théocratique aura comme suite pour leurs habitants l'acceptation du culte de Jahvé ; des Philistins il est dit qu'ils seront comme une nouvelle tribu d'Israël, et qu'ils seront placés sur le même pied que les Hiérosolymitains, 7. En même temps Jahvé délivrera et ramènera les captifs du peuple élu, 12, et se servira d'Israël comme d'une armée pour renverser les ennemis, 13. Pendant la lutte il sera au-dessus d'eux comme un orage, 14-15. La victoire remportée, Israël demeurera heureux dans son pays comme un troupeau dans un riche pâturage, 16-17.

Alors viendra, monté sur un âne, un roi pacifique, humble, sauveur (LXX) des pauvres, c'est-à-dire le Messie. Sion est invitée à se réjouir de tout cœur de son arrivée. Il détruira tous les instruments de guerre

et sera le chef d'un règne pacifique qui s'étendra d'un bout du monde à l'autre, 9-10.

2. La prophétie suivante, x, 3-xi, 3 — x, 1-2, n'a pas de contenu prophétique — est tout à fait parallèle à la précédente. Il y est relevé en particulier que la puissance de l'Égypte et de l'Assyrie sera détruite et que Juda et Israël seront reconduits en Palestine.

3. xi, 4-17 + xiii, 7-9. — Ici le prophète raconte qu'il a reçu de Jahvé la mission d'accomplir deux actes symboliques. D'abord il doit jouer auprès du peuple malmené par ses chefs le rôle d'un pasteur bon et fidèle. Le prophète le fait, mais il est traité de la façon la plus ingrate. Las de son emploi, il demande son salaire; on ne lui donne que trente pièces d'argent. Sur cela Jahvé l'invite à représenter un mauvais pasteur qui ne pense pas au bien-être de son troupeau, mais à son profit personnel.

En lisant le texte on a bientôt l'impression qu'il ne peut pas s'agir d'un rôle réel dont le prophète serait investi, mais d'une fiction littéraire sous laquelle il raconte le sort d'un bon et d'un mauvais chef du peuple. Quit sont ces chefs? Par suite des détails de la description, la réponse à cette question est difficile. Le fait le plus obscur et le plus encombrant est celui qui se lit 8^a, où le bon pasteur dit qu'il a fait disparaître en un mois trois pasteurs; d'après Knabenbauer-Hagen, t. II, p. 427, il a déjà trouvé plus de quarante explications. Le prophète parle-t-il de pasteurs et d'événements du passé ou de son temps, ou bien les annonce-t-il pour l'avenir? S'agit-il donc d'histoire ou de prophétie? Sous les formes les plus variées ces trois possibilités ont trouvé de nombreux adhérents.

Comme le texte se trouve entre deux autres dont le caractère eschatologique est universellement reconnu, il est tout naturel de l'envisager également comme prophétique. D'autant que l'explication historique n'a pas encore pu être donnée d'une façon satisfaisante, et que la phrase 8^a sur les trois pasteurs destitués qui forme la base de l'interprétation historique est presque sûrement une interpolation tardive (8^a interrompt sensiblement la suite des idées ce qui résulte entre autres du fait que le suffixe de *bahem* en 8^b se rapporte aux brebis de 7 et non aux trois pasteurs. Aussi Duhm, Marti, Nowack, Sellin tiennent-ils la phrase 8^a pour une glose). Mais l'interprétation prophétique admise, le bon pasteur ne peut pas être un roi historique quelconque; il ne peut être que le pasteur suprême lui-même, Jahvé, ou son représentant à la fin des temps, le Messie; car d'après xi, 10, le bon pasteur avait conclu un pacte tout à fait extraordinaire avec tous les peuples pour qu'ils ne nuisent pas à Juda et il va le rompre par suite de la désobéissance de celui-ci. Précisément dans ce verset le prophète pense surtout à Jahvé; mais dans la suite il passe peu à peu à son représentant eschatologique. Cela résulte du sort final qu'il annonce au bon pasteur: il sera tué. Dans le texte actuel cette prédiction de xiii, 7-9, se trouve séparée de la description des deux actes symboliques. Mais les exégètes modernes reconnaissent à peu près unanimement qu'il faut rattacher xiii, 7-9 au chapitre xi. Beaucoup pourtant supposent à tort qu'il y est question de la mort du mauvais pasteur. Il ne peut s'agir là que du bon pasteur. Jamais Jahvé ne nommerait le mauvais pasteur « mon pasteur », xiii, 7, et jamais il ne dirait à son sujet : « je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées »; car ce n'est que la mort du bon pasteur qui cause la dispersion du troupeau.

Le bon pasteur sera donc tellement méconnu par son peuple qu'il sera finalement mis à mort. Mais alors le grand jugement viendra sur Juda, deux tiers

en seront exterminés et la troisième partie qui reste sera purifiée comme l'argent et l'or sont purifiés par le feu, et c'est celle-ci qui s'unira à Jahvé. Si donc le bon pasteur est le Messie, le mauvais pasteur doit être un ennemi qui sera son adversaire par excellence. Plusieurs Pères ont pour ce motif pensé à l'Antéchrist, voir Sellin, p. 512.

4. xii, 1-xiii, 6; xiv. — Conformément à la prédiction, xi, 10, que le pacte conclu avec les païens pour les retenir d'attaquer les Israélites sera rompu, les deux dernières parties du Deutéro-Zacharie décrivent le siège de Jérusalem entrepris par toutes les nations.

D'après la description des chapitres xii et xiii, les ennemis seront arrêtés par Jahvé devant les portes de la ville sainte, leurs chevaux frappés d'aveuglement et les cavaliers de folie. Sur Israël par contre Jahvé répandra un esprit nouveau. La suite en sera la conversion du peuple élu qui s'exprimera par un repentir amer et universel du meurtre du bon pasteur : « ils regarderont vers celui (LXX) qu'ils ont percé; ils le pleureront comme on pleure un premier-né... le pays se lamentera chaque famille à part », xii, 10 sq. Le deuil universel prouve que celui qui a tué est injustement est un chef du peuple. Puisque le prophète vient de prédire qu'on tuera le Messie, il ne peut y avoir de doute que la victime à cause de laquelle on mène le deuil ne lui soit identique, Knabenbauer-Hagen, Orelli, Procksch, Haller, Sellin, Nowack. Cette explication n'est pas rendue incertaine par le fait que le texte hébreu actuel, à la place de « ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé », porte « ils regarderont vers moi qu'ils ont transpercé ». Comme dans l'acte symbolique du chapitre xi le bon pasteur que le prophète doit représenter est autant Jahvé que le Messie, la présence de ce « vers moi » (*elai*) est fort compréhensible. Mais parce qu'il ne peut pas être dit de Dieu qu'il a été transpercé et qu'on lit aussitôt « Ils le pleureront » et non « ils me pleureront », *vers moi* est une addition postérieure faite par un scribe qui par suite du chapitre xii pensait en même temps à Jahvé et à son lieutenant. Van Hoonacker, p. 683, préfère la leçon de l'hébreu et traduit ainsi : « ils élèveront leurs regards vers moi. Celui qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui. » Il maintient donc « vers moi », conformément à son explication de l'allégorie du bon pasteur : celui-ci est pour lui uniquement Jahvé. Mais la manière dont il rattache en conséquence « qu'ils ont transpercé » à « ils se lamenteront sur lui » n'est guère possible grammaticalement. La meilleure preuve que sa conception n'est pas exacte, c'est qu'il ne peut donner aucune explication de « celui qu'ils ont transpercé ». Il se tait complètement au sujet de cette victime.

Nous retrouvons donc dans le Deutéro-Zacharie, sous une autre forme, la prophétie du Deutéro-Isaïe sur le serviteur de Jahvé. Ici et là le représentant eschatologique de Dieu est d'abord méconnu et mis à mort par le peuple et plus tard seulement reconnu et vénéré. Comme la mort du Serviteur devient, dans Isaïe, LIII, la cause du salut de ceux qui l'ont ainsi maltraité, dans Zacharie, xiii, le moment où le peuple se tourne avec amour et repentir vers sa victime si vénérable devient le point de départ de sa purification : alors s'ouvrira une source miraculeuse dans laquelle tous ceux qui sont souillés par le péché pourront se laver, alors toute idolâtrie et tout prophétisme cesseront, xiii, 1-6.

La seconde description de l'invasion, xiv, contient quelques traits assez différents de ceux de la première : Les ennemis réussiront à pénétrer dans la ville où ils pilleront les maisons et souilleront les femmes. La moitié des habitants sera conduite en exil. Alors seulement Jahvé se lèvera pour repousser

les envahisseurs; il les frappera d'effroyables fléaux. Par cette victoire, Jahvé deviendra le roi de toute la terre. Les peuples qui survivront le reconnaîtront comme unique Dieu. Ils viendront en pèlerinage à Jérusalem. Ceux qui n'y prendront pas part, seront anéantis. Pour Israël et la Terre sainte commencera une ère de prospérité merveilleuse. Il y aura une clarté perpétuelle qui ne sera pas interrompue par les nuits. Tout le pays sera transformé en une plaine à l'exception de la montagne qui porte la ville sainte. De cette montagne jaillira une source dont les eaux couleront vers l'Est et l'Ouest pour arroser tout le pays.

Il y aura partout à Jérusalem une telle sainteté que même les harnais des chevaux seront consacrés à Dieu, et que tous les pots pourront servir de vases liturgiques. Le profane n'existera plus. (A cause des différences très prononcées qui existent entre cette seconde et la première description de l'invasion des ennemis et des événements suivants, on comprend aisément que Sellin suppose deux auteurs différents. Le texte des deux morceaux est altéré par plusieurs gloses.)

Voir les commentaires des douze petits prophètes col. 1429. — J. D. F. Burger, *Études exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie*, 1841; M. Baumgarten, *Die Nachtgesichte Sacharias*, 1-11, 1854-1855; L. Reinke, *Der Prophet Haggai*, 1868; Rubinkam, *The second part of the Book of Zechariah*, 1892; J. P. Perowne, *Haggai and Zechariah*, 1893; A. Tony, *Le prophète Aggée*, 1895; J. Boehmer, *Haggai und Sacharja, zwei Propheten des Glaubens*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1901, p. 717 sq.; A. Holm, *Det messianska hoppet hos Haggai och Sacharja*, 1903; J. Matthes, *Hag. 1, 9; 2, 15-19*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1903, p. 123 sq.; F. Descy, *Analyse du livre d'Aggée*, dans *Collationes Namurcenses*, sept. 1905; Allnutt, *Expository thoughts on the nine visions granted to Zechariah*, 1906; Lagrange, *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes (Ag., Zach., Joel, Mal.)*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 78 sq.; J. W. Rothstein, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1910; Mitchell Hinckley, *A critical and exegetical Commentary on Haggai and Zechariah*, 1912; Condamin, *Le sens messianique de Zacharie*, 12, 10, dans *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 52 sq.; K. Marti, *Der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Zerubbabels*, 1892, *Zwei Studien zu Sacharja*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1892, p. 207 sq., *Die Zweife an der prophetischen Sendung Sacharjas*, dans *Wellhausen-festschrift*, 1914, p. 279 sq., *Der Prophet Haggai, Der Prophet Sacharja*, dans *Kautzsch*, 1923; W. E. Barnes, *Haggai und Zechariah. With notes and introduction*, 1917; D. Baron, *The visions and prophecies of Zechariah the prophet of hope and glory*, 1918; G. Cooke, *The unknown martyr: a study of Zach., 11 sq.*, dans *Angl. theol. Rev.*, 1923, p. 57 sq.; B. Keller, *Der Prophet Sacharja*, 1925; Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1926 p. 174-205, 359-381.

V. ABDIAS. — L'oracle d'Abdias, au moins dans sa partie messianique, 9-21, a été composé après 586, très probablement après 538; car d'une part la destruction de Jérusalem décrite 11 sq. est celle qui fut faite par Nabuchodonosor, et d'autre part la mention de la montagne de Sion comme endroit de salut pour les Israélites et de ruine pour les ennemis, 16-17, fait penser que cette montagne était de nouveau habitée par le peuple élu au moment où le prophète écrivait.

Abdias accuse Édom à cause de sa conduite si peu fraternelle lors de la prise de Jérusalem et lui annonce une punition imminente : « le jour de Jahvé sur tous les peuples est proche », 15^a. Comme Israël a dû boire le calice de la colère divine sur la sainte montagne de Jahvé, tous les peuples le boiront jusqu'à ce qu'ils soient comme s'ils n'avaient point été, 16^b. En particulier les Édomites seront anéantis comme la paille que le feu dévore.

Tandis qu'au jour de Jahvé les païens périront, les Israélites qui se trouvent à Sion seront sauvés, 17;

ceux qui sont encore dispersés seront délivrés et reviendront. Le peuple de Dieu ainsi rétabli exterminera avec un ardeur dévorante les Édomites, et s'emparera de nouveau de tous les districts de la Palestine. Alors le règne de Dieu sera définitivement établi, 21. (Il n'y a aucune raison de séparer 9-14 de 15-21 et d'attribuer 15-21 à une date ultérieure, comme le font Marti, Nowack, Sellin; la transposition de 15^a immédiatement avant 16 est inutile, et la mention particulière des Édomites dans le jugement universel n'a rien de surprenant comme Is., LI, et Jo., IV, 19, en sont la preuve.)

Voir les commentaires des douze petits prophètes col. 1429. — N. Peters, *Die Prophetie Abadiah's untersucht und erklärt*, 1892; Condamin, *L'unité d'Abdias*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 261 sq.; M. J. Smith, *The structure of Obadiah*, dans *American Journal of Semitic languages and literature*, 1905-1906, p. 131 sq.; J. Bewer, *A critical and exegetical commentary on Obadiah and Joel*, 1912; J. Theis, *Die Weissagung des Abdias*, 1917; K. Marti, *Der Prophet Obadiah*, dans *Kautzsch*, 1923.

VI. MALACHIE. — Du temps de Malachie, l'œuvre à laquelle Aggée et Zacharie avaient excité les Israélites était achevée : le temple était construit et le service lévitique réorganisé. Cependant, au lieu de lire dans son livre que les promesses elles-mêmes de ses prédécesseurs se sont réalisées, nous y apprenons une fois de plus que le peuple se montre indigne d'elles. De graves abus se sont introduits non seulement dans le populaire, mais aussi dans le collège sacré des prêtres.

Malachie prit la parole tout d'abord pour rappeler ces derniers à leur devoir. Il leur fait savoir que Jahvé les déteste ainsi que leurs sacrifices; il ajoute que le Très-Haut va être dédommagé de leur service trop négligent : « Je ne prends plus plaisir en vous, dit le Seigneur des armées, et je n'agréerai plus d'offrande de votre main. Car du levant au couchant mon nom est grand chez les nations et en tout lieu on offre à mon nom de l'encens et une offrande pure. » 1, 10^b-11, (le *vav* devant *minha* doit très probablement se placer devant *muggaš*). Il résulte de ces déclarations que les sacrifices mosaïques vont être remplacés par d'autres. Par rapport au caractère de ces offrandes, Malachie ne révèle que ces deux choses : d'une part qu'elles seront présentées non seulement à Jérusalem mais dans le monde entier, et de l'autre qu'elles seront agréables à Dieu par leur pureté. Leur nature par contre n'est pas exactement indiquée. En effet le premier des deux mots qui l'expriment, *minha*, que nous avons traduit par offrande, désigne, comme au § 10, le sacrifice en général, non pas le sacrifice non sanglant, de sorte que l'autre expression ne signifie pas non plus ici oblation de parfums, mais sacrifice tout court.

Par rapport à l'époque où le nouveau culte doit entrer en vigueur, le prophète ne donne pas non plus d'indications précises; car il emploie des participes qui expriment chez lui le présent aussi bien que l'avenir, II, 3; III, 1, 17. Comme, dans tout le contexte, Malachie parle de son temps, à peu près tous les exégètes protestants affirment que c'est aussi le cas au § 11. Il voudrait dire : le culte des païens, à cause du monothéisme qui commence à poindre chez eux, est un équivalent de celui des Juifs. Mais précisément puisque Malachie constatait une négligence extrême chez les prêtres de son temps et qu'il proclamait l'abolition des sacrifices actuels, ne pensait-il pas, pour l'introduction de ces nouveaux rites, au temps qui suivra l'abolition, donc à l'avenir? Peut-on sérieusement supposer qu'un prophète israélite ait eu l'idée que le culte des païens (bien entendu des païens non convertis) pourrait être substitué aux sacrifices rituels de Jérusalem? Et le prétendu

monothéisme en dehors d'Israël n'est-il pas une pure fiction?

Dans le célèbre verset 1, 11, il ne peut donc s'agir que d'une promesse pour l'avenir, d'une promesse de salut universel fondé sur le fait, que partout on parviendra à connaître Jahvé et à l'adorer. Cette promesse, si souvent faite pour l'ère messianique, est répétée par Malachie et exprimée sous cette forme nouvelle que, dans le futur royaume de Dieu, le culte officiel n'aura pas lieu seulement à Jérusalem mais partout.

Après les prêtres, le prophète blâme aussi les autres membres du peuple, surtout les maris qui se séparent de leurs femmes, pour épouser des païennes. Il se voit même obligé de faire des reproches à ceux des Israélites qui servent fidèlement Jahvé. Il les réprimande à cause de leur pusillanimité et de leurs doutes au sujet de la bonté divine. Ces gens pieux, en face du bonheur des impies et des promesses non réalisées, demandent : « Où est le Dieu du jugement? », 17. Pour les reconforter et pour terrifier en même temps les pécheurs, Malachie annonce que Jahvé ne tardera pas à venir. Mais auparavant il enverra un messager qui lui préparera le chemin, 1, 1. D'après 1, 4-6 (hébr., 1, 22-24), ce messager est le prophète Élie et il aura comme tâche de travailler à la conversion du peuple pour le préserver de la ruine. (Presque tous les critiques regardent ces trois versets comme une addition postérieure. Ils n'ont pas tort; mais est-il nécessaire de les attribuer à un autre que Malachie? Celui-ci a très bien pu ajouter lui-même cette explication complémentaire.)

La manifestation du Très-Haut sera terrible. Son jour sera brûlant comme la fournaise 1, 1 (m, 19). D'après le texte actuel, Jahvé sera, à son arrivée, accompagné de l'ange d'alliance. Autrefois on a pris cet ange pour l'ange gardien de la communauté juive. C'est plutôt l'ange de Jahvé, mentionné au Pentateuque et aux livres historiques. Mais parce que l'ange de Jahvé et Jahvé lui-même ne sont jamais présentés comme se manifestant ensemble, la mention de l'ange de l'alliance semble être due à un lecteur qui a voulu amoindrir l'idée de la manifestation du Dieu transcendant.

Après son avènement Jahvé siègera au temple comme juge. Son jugement causera la plus grande terreur et sera pour le peuple ce qu'est le feu du fondeur pour l'argent, le sel de lessive pour la laine, 1, 1-5 (avec raison Sellin regarde 1, 6-12, comme la suite de 1, 1-5; en effet, les idées de 1, 6-12, qui sont en contraste avec le contexte, cadrent par contre avec celles de 1, 1-5). Les pécheurs seront dévorés comme de la paille. Ceux-là par contre qui craignent Jahvé vivent dès maintenant sous la protection de Dieu qui inscrit leurs bonnes œuvres dans un livre, et « au jour de Jahvé, se lèvera [pour eux] le soleil de justice et la guérison sera dans ses rayons ». Pour terminer Malachie les apostrophe ainsi : « Vous sortirez et bondirez comme les veaux d'étable. Vous foulerez les méchants, car ils seront comme de la poussière sous la plante de vos pieds. » 1, 2-3 (m, 20-21).

Voir les commentaires des douze petits prophètes col. 1429. — D. H. Müller, *Discours de Malachie* dans *Revue biblique*, 1896, p. 535 sq.; C. Torrey, *The prophecy of Malachi*, dans *Journal of biblical lit.*, 1898, p. 1 sq.; M. Fadyen, *The date of Malachi*, 1911; P. Schepens, *Le prophète Malachie et Malachias* dans *Recherches de science religieuse*, 1921, p. 362 sq.; A. Rembold, *Die eucharistische Weissagung des Propheten Malachias*, dans *Theologie und Kirche*, 1924, p. 58 sq.; A. v. Bulmerincq, *Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi*, 1926; Touzard, *L'âme nue au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 179 sq.; K. Marti, *Maleachi* dans *Kautsch*, 1923.

VII. JOEL. — Bien qu'il se trouve dans la liste des douze petits prophètes entre les deux premiers,

Osée et Amos, Joël a sans doute exercé son ministère après l'exil. De tous les arguments qui militent en faveur de cette date tardive, celui qui est fourni par le contenu eschatologique de son livre est le plus décisif.

Les idées messianiques donnent, en effet, au petit écrit de Joël un caractère très prononcé. Non seulement elles le remplissent d'un bout à l'autre, mais elles s'y trouvent exposées d'une façon plus précise et plus systématique que chez n'importe quel autre prophète. On aime, de ce chef, à l'appeler un compendium d'eschatologie judaïque.

1° Le livre se compose de deux discours, 1, 1-11, 18; 11, 19-11, 21 (hébr., 1, 21), que le prophète prononça lors d'une calamité causée par une immense invasion de sauterelles. Après une première irruption de ces insectes, une seconde se passa sous les yeux de Joël au moment où il parlait pour la première fois. Les suites en furent tellement graves, qu'il crut voir en ceci les signes précurseurs du jour de Jahvé. Comme Sophonie, 1, 14, il s'écrie, 1, 15; 11, 1 : « Le jour de Jahvé est proche. Il arrive comme une tempête de la part du Tout-Puissant. » Parce que c'est un « jour de ténèbres et d'obscurité, de nuage et de brouillard », 11, 1, « un jour très redoutable », 11, 11, Joël exhorte « tous les habitants du pays », à faire pénitence, à jeûner, à assaillir le ciel de prières communes, 11, 15-16. Les prêtres doivent pleurer et dire : « Aie pitié, Jahvé, de ton peuple et ne livre point ton héritage à l'opprobre », 11, 17.

A la lecture de ce premier discours, 1-11, 17, on voit bien que Joël rattache le jour de Jahvé à une invasion extraordinaire de sauterelles dont il vient d'être le témoin. Bien que la fin de l'ordre actuel fût présentée par maint prophète comme imminente, de tout temps la plupart des exégètes ont cru devoir se dérober à la constatation de la connexion intime qui existe d'après Joël entre le fléau des sauterelles et le jour de Jahvé. C'est pourquoi ils ont abouti à des interprétations inexactes du livre. Pendant toute l'antiquité chrétienne et le Moyen Age, et assez souvent encore dans les temps modernes, ils ont pris la description des sauterelles pour une prophétie sur l'invasion de peuples ennemis, par exemple, Schmalohr, *Das Buch des Propheten Joel*, 1922, p. 87 sq. Depuis le siècle passé quelques auteurs, surtout van Hoonacker, p. 143 sq, tout en préférant l'explication réaliste à cette conception allégorique, ont cru qu'il s'agissait de sauterelles futures qui ne seraient pas des bêtes ordinaires, mais des êtres apocalyptiques dignes d'inaugurer le jour de Jahvé. Les représentants de ces deux systèmes d'interprétation ont infligé au texte de Joël de véritables tortures. Les tout derniers commentateurs, Rothstein, Ryssel, Duhm, Hölscher, A. Bewer, Sellin, ont eu recours pour comprendre les deux premiers chapitres non pas en premier lieu à l'exégèse, mais à la critique littéraire. Ils ont essayé de diviser le livre en deux morceaux distincts. A Joël reviendrait seulement la description de l'invasion des sauterelles, 1-11; un prophète inconnu y aurait ajouté le tableau du jugement final, 11-11; il aurait en même temps remanié le texte de Joël dans un sens eschatologique en y intercalant surtout les 1, 15; 11, 1^b-2, 11. Cette tentative de vider les chapitres 1-11 de tout sens eschatologique est tout à fait arbitraire : il n'y a désaccord ni entre la première et la seconde partie du livre, ni entre les versets eschatologiques de la première et leur contexte; mais elle se comprend comme une réaction contre l'exégèse reçue.

Les deux premiers chapitres sont donc historiques et eschatologiques en même temps, c'est-à-dire que l'invasion des sauterelles appartient à l'époque de

Joël, et que le prophète l'a regardée comme l'ouverture des derniers temps. La meilleure preuve en est que le prophète a désigné l'armée des sauterelles par un terme tout à fait eschatologique « le Septentrional », II, 20. En le créant il s'est sans doute inspiré de Jérémie, I, 14, etc., et surtout d'Ézéchiél, XXXVIII, 6-15; XXXIX, 2, prophéties dans lesquelles il est prédit que les peuples païens qui attaqueront Jérusalem dans les derniers temps viendront du Nord. Sans ces textes, ce terme serait tout à fait inintelligible et il s'explique uniquement si les sauterelles, aux yeux de Joël, remplissent le rôle de précurseurs du jour de Jahvé qu'Ézéchiél attribue aux peuples du Nord (Wellhausen, Nowack, Marti, Riessler, Hölcher, Bewer, Sellin).

2° Le jour de Jahvé qui est présenté comme imminent, au premier discours, se trouve décrit *in extenso* au second, II, 19-III, 21.

En premier lieu, nous y apprenons que ce jour, quand il viendra, ne sera plus redoutable, mais salutaire pour Israël. Par suite de la pénitence que le peuple vient de faire, Jahvé est embrasé de zèle pour son pays et il épargne son peuple, II, 18. L'intervention du Très-Haut aura perdu toutes ses terreurs pour les Juifs. Pour leur montrer qu'ils ont trouvé grâce, Dieu fera disparaître les sauterelles et les dédommagera, par une récolte abondante, du dégât qu'elles ont causé, II, 19-27.

Ces bénédictions temporelles accordées, le premier événement eschatologique sera l'effusion de l'Esprit de Dieu. « Et il arrivera après cela que je verserai mon esprit sur toute chair; vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens des visions. Et aussi sur les esclaves et les servantes, je verserai en ces jours-là mon esprit », II, 28-29. Comme Isaïe, XXXII, 15 sq; XLIV, 3 sq., et Ézéchiél, XXXVI, 25-27; XXXIX, 29, Joël annonce donc pour la fin des temps l'effusion de l'Esprit de Dieu. Par les deux mots « après cela », il semble exprimer que cette effusion doit suivre de près la bénédiction matérielle qui réparera les ravages des sauterelles. Les effets en seront la connaissance des choses cachées qui sera donnée par des rêves ou des visions, et qui se manifestera par des prophéties. Cette effusion de l'Esprit de Dieu sera un privilège accordé aux seuls Israélites. Le texte ne semble pas laisser de doute à cet égard. Joël dit bien que l'Esprit divin sera répandu sur toute chair, mais les paroles suivantes précisent la partie de cette expression en restreignant à Israël les effets produits. De même Isaïe et Ézéchiél pensent uniquement au peuple élu, comme seul gratifié de ce don céleste.

Autant l'effusion de l'Esprit divin sera rassurante pour les Israélites, autant seront effrayants pour les païens d'autres phénomènes qui doivent l'accompagner comme signe que le jour de Jahvé approche. Sur la terre il y aura du sang, du feu et des colonnes de fumées, II, 30, donc des carnages, des incendies, des guerres avec tout leur cortège d'atrocités. Aux désastres terrestres correspondra la perturbation du firmament qui se manifestera par l'obscurcissement du soleil et de la lune, II, 31.

Après avoir annoncé les phénomènes effrayants qui précéderont le jour de Jahvé, le prophète se hâte de consoler ses coreligionnaires en leur donnant l'assurance qu'ils n'en seront pas atteints; ils seront sauvés, mais eux seuls : « il arrivera que quiconque invoquera le nom de Jahvé sera sauvé; car sur le mont de Sion et à Jérusalem, il y aura un refuge comme Jahvé l'a dit », II, 32^{ab}. Comme le prophète vient d'annoncer que tous les Israélites recevront l'Esprit de Dieu, et qu'il va tout à l'heure énoncer sans la moindre restriction que les païens seront voués à la ruine,

« quiconque invoquera le nom de Jahvé » semble bien synonyme de « chaque Juif ».

Tout le peuple sera donc sauvé. (On voit combien cette conception du salut d'Israël diffère de celle de tous les prophètes préexiliens, qui ont toujours prévu le salut pour un petit reste seulement. Les prophéties de Joël seraient inconcevables pour l'époque préexilienne.) La cause instrumentale en sera Sion et Jérusalem, ces deux lieux saints que Jahvé a choisis comme demeure et qui, pour ce motif, seront intangibles. Les Israélites du pays entier s'y réfugieront pour être à l'abri. A eux se joindront ceux de la Diaspora que Jahvé appellera et conduira sains et saufs à Jérusalem, II, 32°.

Réunis ainsi dans leur ville, non seulement les Juifs ne courront aucun danger, au milieu du cataclysme général, mais ils seront si visiblement protégés par Jahvé qu'ils reconnaîtront plus que jamais que Jahvé est le seul Dieu : Jahvé habitera Jérusalem et en sera le rempart, III, 17, 21. Par suite, la ville sera sainte : aucun païen ne passera plus pour la souiller, III, 17. Dans la ville sainte et dans tout le pays les Israélites jouiront du plus grand bonheur matériel : « les montagnes suinteront de moût et les collines couleront de lait », III, 18^a. Cette fertilité paradisiaque a nécessairement comme condition l'humidité du sol. C'est pourquoi Joël promet qu'alors « tous les ruisseaux de Juda couleront », III, 18°. En ce temps-là l'eau sera fournie à la terre promise non seulement par les moyens ordinaires, mais aussi d'une façon miraculeuse : « une source sortira de la maison de Jahvé et arrosera la vallée des *Sittim*, III, 18^d. *Sittim* signifie « acacias », et la vallée des acacias n'est probablement pas un nom géographique qui désigne un lieu déterminé — toutes les interprétations strictement géographiques sont insuffisantes — mais une dénomination symbolique de la Judée, en tant qu'elle sera arrosée par les eaux de la source miraculeuse, particulièrement aux endroits les plus arides. Le prophète, après avoir ainsi annoncé que la Terre sainte sera transformée en une sorte de paradis, pour donner encore plus de relief à sa promesse, prédit à l'Égypte et à l'Idumée qu'elles seront réduites en désert, à cause du forfait commis envers les enfants de la Judée, III, 19. La description du bonheur définitif des Israélites se termine par la promesse que Juda et Jérusalem dureront éternellement et que Jahvé y habitera, III, 20-21.

A cette dernière promesse Joël mêle ce cri de vengeance : « Et je vengerai (LXX) le sang que je n'ai pas encore vengé », qui laisse entrevoir le sort funeste des païens au jour de Jahvé. Joël le décrit dans une partie spéciale de sa prophétie, III, 2-15. Le prophète y annonce tout d'abord qu'à la fin des temps tous les peuples seront réunis par Dieu dans la vallée de Josaphat pour y être jugés. Il n'a pas seulement en vue telle ou telle nation, mais leur totalité. Tous les gentils sont conçus comme les ennemis de Dieu et de son peuple. C'est ce qui ressort du terme, « tous les peuples », III, 2, 11-12, et de toute la manière dont il décrit, III, 9-14, le rassemblement des adversaires d'Israël et encore du fait qu'en dehors des Juifs personne ne sera sauvé. Il s'ensuit également qu'il s'agit, dès les premiers versets du chapitre III, du jugement universel et définitif, et non pas, comme le prétendent Knabenbauer-Haggen et Schmalohr, des jugements successifs par lesquels, à travers l'histoire, Dieu punit les nations coupables.

Les païens sont sommés par Jahvé et doivent se réunir dans la vallée de Josaphat. « Vallée de Josaphat » qui signifie « vallée où Dieu juge » est, comme « vallée des acacias », un nom fictif, créé par Joël pour désigner l'endroit où le grand jugement aura lieu, c'est-à-dire la Judée en tant qu'elle sera la scène de ce

jugement. « Pour y réunir les peuples, Jahvé enverra des messagers qui leur ordonneront de se mettre en route. Ils ne doivent pas venir dans l'attitude humble et soumise qui correspond à leur culpabilité; ils sont, au contraire, exhortés à se préparer pour l'assemblée comme pour une campagne. Une extraordinaire ardeur guerrière doit s'emparer de tous les hommes, même des faibles. » III, 10. Ces peuples viennent et livrent bataille à Jahvé, pour résister, s'ils le peuvent, à la punition qui les attend. Au milieu de ces exhortations, adressées aux païens, le prophète se tourne vers Jahvé en le priant de faire descendre dans la vallée ses guerriers, c'est-à-dire ses anges.

Les peuples une fois réunis, Jahvé prend place pour les juger, III, 12^b. Les griefs qu'il a contre eux, consistent, comme le prophète l'avait déjà relevé antérieurement, III, 2-3, en ce qu'ils ont traité Israël d'une façon injuste et cruelle (Les accusations particulières à l'adresse des Phéniciens et des Philistins, III, 4-8, semblent avoir été intercalées après coup par un lecteur qui était indigné de crimes récents commis par ces deux peuples envers Israël, Bewer, Sellin). Étant donné que ces crimes sont énormes, la scène du jugement devient immédiatement une scène d'exécution. Le Tout-Puissant donne aux anges l'ordre d'anéantir les païens comme les moissonneurs coupent le blé, comme les vendangeurs foulent les raisins, III, 13-14.

Pendant que l'armée céleste exécutera sur les païens la sentence de mort, le soleil et la lune s'obscurciront et les étoiles perdront leur éclat; Jahvé rugira, de Sion et de Jérusalem il fera entendre sa voix; le ciel et la terre trembleront, III, 15-16. Ces perturbations de la nature, que Joël a déjà mentionnées comme accompagnant l'invasion des sauterelles et l'effusion de l'Esprit de Dieu, continueront donc ou se répéteront pendant que les peuples païens seront voués à la ruine. De tout cela est faite la terreur du jour de Jahvé.

Telles sont les idées eschatologiques de Joël. Aucun prophète n'a rattaché autant que lui la fin des temps à son époque. Aucun non plus n'en a prédit les événements dans un ordre aussi serré. Aucun surtout n'a tellement réservé le salut à Israël, voire même à tous les membres d'Israël, et n'en a exclu à ce point tous les païens.

Voir la bibliographie à la fin de l'article JOEL, t. VIII, col. 1495; L. Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joël*, 1926.

VIII. LES CHAPITRES XXIV-XXVII D'ISAÏE. — (Tandis que la situation qui se reflète en Is., XL-LXVI, est celle de la fin de l'exil et de l'époque qui suivit immédiatement le retour, celle qui se constate en Is., XXIV-XXVII, est plutôt celle d'un temps assez éloigné du rétablissement d'Israël en Palestine. D'après XXVII, 8, la dispersion du peuple a été le grand moyen dont s'est servi Jahvé pour le punir. La préoccupation du prophète est, d'après XXVII, 12-13, le retour de ceux qui sont dispersés de l'Euphrate jusqu'au Nil. D'après XXVI, 8 sq., le peuple est opprimé, les étrangers sont les maîtres de son pays et humblement Israël attend le secours de Jahvé.)

Quand on passe de Joël à ce morceau du livre d'Isaïe, on y retrouve absolument le même thème, la fin de l'histoire actuelle. Mais quelle différence dans la manière dont il est traité! Là un drame final dont les différents actes sont précis et forment une suite claire; ici une situation obscure, une perspective vague, des événements qui sont difficiles à saisir soit en eux-mêmes, soit dans leur enchaînement. Et pourtant quelle description émouvante de la

fin de l'ordre actuel que ces oracles, qui impressionnent autant par la grandeur des images que par la nouveauté des idées!

Dans un premier tableau, le prophète dépeint tout d'abord la corruption générale des habitants de la terre qui ont transgressé les lois, rompu l'alliance éternelle, XXIV, 5, de sorte que la face de la terre est bouleversée, XXIV, 1 et ses fondements ébranlés, XXIV, 19. Elle chancelle comme un homme ivre, XXIV, 20. Ses habitants sont dispersés et consumés, XXIV, 1-6, plongés dans la plus grande tristesse, XXIV, 7-13.

Tout à coup le prophète entend des cris d'allégresse et des chants qui s'élèvent de l'Orient et de l'Occident, des bords de la mer, des extrémités de la terre; ils sortent sans doute de la bouche de ceux qui sont sauvés. Ces survivants glorifient le Dieu d'Israël, le Juste, dont la majesté se révèle par le jugement des impies, XXIV, 14-18.

Nous y apprenons ensuite qu'en ce jour seront punis non seulement les rois de la terre, mais aussi « l'armée d'en haut », XXIV, 21, qui représente probablement les mauvais anges (Les deux autres explications, dont l'une prend « l'armée d'en haut » pour les puissances célestes qui, d'après le livre de Daniel et le livre d'Hénoch, gouvernent les peuples, Guthe, Duhm, et dont l'autre entend ceci des astres, Feldmann, Kittel, semblent être moins soutenables; XXIV, 23^a surtout ne peut pas être expliqué comme punition des astres). Tous ces criminels semblent, d'après XXIV, 22, être d'abord provisoirement jetés dans une prison pour être plus tard définitivement punis.

En subjuguant ainsi tous ses adversaires, Jahvé entouré de ses anciens inaugurera sur Sion son règne définitif. Alors sa gloire brillera tellement que le soleil et la lune pâliront devant elle, XXIV, 23.

Sur cette montagne sainte, Jahvé sera alors le Dieu de toutes les nations, il y préparera pour elles un festin, XXV, 6, et leur enlèvera leurs voiles de deuil, XXV, 7. Surtout il détruira la mort pour toujours, XXV, 8 (Sans la moindre raison Duhm, Marti, Guthe regardent cette phrase comme une glose). Ceux qui vivront à cette époque ne mourront donc plus et seront en outre toujours heureux : Dieu essuiera les larmes de tous les visages et enlèvera surtout la honte de son peuple élu, XXV, 8. Pour la première fois nous rencontrons ici dans l'Ancien Testament la mention explicite d'une vie éternelle sur la terre, qui permettra de jouir sans cesse des biens messianiques. Le prophète relève que cette œuvre de salut aboutira, comme le jugement, à la glorification du Très-Haut, qui sera acclamé par ces paroles : « Voici, c'est Jahvé, notre Dieu en qui nous avons espéré; exultons et réjouissons-nous de son secours », XXV, 9.

Dans ce tableau grandiose de la crise et du salut final, deux traits contrastent avec le reste. D'abord il y est plusieurs fois question, XXIV, 10; XXV, 2; XXVI, 5, d'une ville forte et orgueilleuse qui est détruite, sans qu'on puisse dire avec certitude de laquelle il s'agit. Il est assez probable qu'elle représente une sorte de capitale du monde païen (Feldmann); quelques-uns, Guthe par exemple, pensent à Samarie; dans tous les cas on ne saurait, comme le prétend Duhm, penser à Jérusalem.

Ensuite la magnifique promesse de l'exaltation de Sion est suivie d'une terrible menace d'abaissement prononcée contre Moab : il sera foulé comme la paille est foulée dans la fosse à fumer, XXV, 10-12.

Une sentence générale sur le chemin du juste, XXVI, 7, forme l'ouverture de la seconde grande description du salut des élus qui sont cette fois-ci identiques aux Israélites, et de la ruine des empires mondiaux qui les oppriment. Avec une impatience qui les tourmente

même pendant la nuit, le prophète et ceux qui l'entourent attendent Jahvé sur les sentiers de ses jugements, xxvi, 8-9^a, car dès que ses jugements paraîtront sur la terre, les habitants du monde apprendront la justice, xxvi, 9^b. Le prophète prie Jahvé de ne pas faire grâce aux impies; car ils resteront aveugles malgré tout. La meilleure preuve en est qu'ils agissent en pervers, même en Palestine, au pays de la droiture, où Dieu a si souvent levé sa main pour se manifester. Que le feu dévore donc les ennemis de Jahvé! xxvi, 10-11.

Après avoir énoncé ensuite, xxvi, 12-18, quelques idées qui sont, sans doute à cause de la corruption du texte, obscures et peu cohérentes et qui se rapportent à l'ancienne grandeur d'Israël, à ses oppresseurs d'autrefois, aux vains efforts faits pour se procurer le bonheur, le prophète s'élève à une perspective qui dépasse même celle du tableau précédent. Là il avait promis la cessation de la mort, ici il promet le retour à la vie de ceux qui sont déjà morts. En s'adressant à Jahvé et en même temps aux défunts de son peuple il s'écrie :

[léveront.
Tes morts vivront, leurs (Targum, Peschita) cadavres se Réveille-toi, chantez, vous qui gisez dans la poussière!
Car ta rosée est une rosée des lumières;
et la terre rendra les ombres. xxvi, 19.

Les morts de Jahvé sont ceux qui l'ont servi fidèlement pendant leur vie; ils ressusciteront, vivifiés par Dieu comme les plantes par la rosée nocturne après la chaleur du jour; la terre rendra leurs cadavres qu'elle avait cachés dans son sein. Ainsi participeront au bonheur messianique non seulement ceux qui auront la chance de vivre au moment même de sa réalisation, mais ceux encore des siècles passés qui depuis longtemps sont devenus la proie du tombeau. En promettant ainsi, pour la toute première fois dans l'Ancien Testament, la résurrection, le prophète atteint une des cimes les plus élevées du messianisme.

Le prophète s'attend à une réalisation imminente de ces promesses. Il voit Jahvé se lever déjà de sa demeure pour punir l'iniquité des habitants de la terre, xxvi, 21. Parce que le jugement sévira comme un ouragan, Israël est invité à se mettre à l'abri pendant cette tempête : « Va, mon peuple, entre dans tes chambres et ferme tes portes sur toi; cache-toi un peu jusqu'à ce que la colère ait passé », xxvi, 20. En « ce jour » Jahvé ruinera la ville forte des impies, xxvii, 10, et frappera de son glaive les dragons, c'est-à-dire les grands empires du monde, xxvii, 1; il rétablira par contre, sa vigne chérie qu'il soignera et protégera nuit et jour, et dont il arrachera les ronces, savoir les pécheurs et les ennemis, à moins qu'ils ne se soumettent à lui, xxvii, 2-5.

Alors Israël fleurira et remplira de ses fruits le monde entier, c'est-à-dire qu'il communiquera à tous les peuples ses biens spirituels. En outre Jahvé fera revenir tous ses enfants dispersés; il les recueillera un à un; il fera sonner la grande trompette qui les appellera; ils viendront adorer Jahvé sur la sainte montagne de Jérusalem, xxvii, 6-13.

IX. LE LIVRE DE DANIEL. — 1^o Notes préliminaires. — Tout en étant le dernier en date des livres prophétiques, le livre de Daniel occupe, par son messianisme et surtout par l'influence qu'il a exercée dans la suite sur les idées messianiques, une des premières places. Pour comprendre ses oracles, il faut tout d'abord se rendre compte du genre littéraire auquel ils appartiennent. Ces oracles sont-ils à ranger parmi les compositions strictement prophétiques ou parmi les compositions apocalyptiques?

Les apocalypses, qui se rencontrent surtout parmi les apocryphes, sont des imitations des écrits pro-

phétiques. Cependant, tout en leur ressemblant beaucoup, elles s'en distinguent assez sensiblement pour le fond comme pour la forme.

Le contenu d'abord n'est pas exclusivement prophétique. Il se compose au contraire en grande partie d'aperçus historiques : le temps écoulé jusqu'à l'époque de l'auteur est d'ordinaire divisé d'une façon schématique en périodes régulières, et les faits qui y sont les plus saillants au point de vue religieux sont mentionnés. Le but de ces exposés est de démontrer que le cours de l'histoire se déroule tout à fait d'après un plan arrêté par Dieu et que le Très-Haut, quoi qu'il paraisse, est le maître absolu de tout. A ces considérations historiques sont chaque fois ajoutées des prédictions eschatologiques sur la fin du monde qui va venir sous peu, et sur le nouvel état de choses que Dieu réalisera en personne ou par le Messie.

La particularité principale de la forme consiste en ce que non seulement les prédictions de l'avenir, mais aussi les narrations historiques sont revêtues d'un caractère prophétique. L'auteur y réussit au moyen d'une fiction : il place toutes ses paroles dans la bouche de quelque ancien patriarche ou prophète, Hénoch, Moïse, comme si, dès les temps les plus antiques, ceux-ci avaient révélé l'histoire ainsi que les fins dernières du monde et en particulier d'Israël. Il résulte de cette fiction que toutes les apocalypses sont anonymes. Leurs auteurs se cachent derrière la porte-parole qu'ils ont choisie comme les plus capables de donner des révélations.

Plusieurs écrits prophétiques, notamment Joël, Abdias, Isaïe, xxiv-xxvii, xxxiv-xxxv, Zach., viii-xiv, ont été traités d'apocalypses par quelques exégètes modernes. Mais, à l'exception de Zach., bien à tort, car ils ne présentent pas les caractères que nous venons de signaler.

Le livre de Daniel, lui, est regardé comme une apocalypse par tous les critiques indépendants. Cette opinion est adoptée par les principaux exégètes catholiques, qui, durant les trente dernières années, ont publié des monographies sur Daniel. Le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1904, p. 494, ouvre son exposé sur les prophéties messianiques de Daniel par la phrase suivante : « Le livre qui porte le nom de Daniel est la première et la plus parfaite des apocalypses juives. » On a démontré ici, art. DANIEL, t. iv, col. 66 sq., le caractère apocalyptique de Daniel. Le P. Bayer, *Danielstudien*, 1912, se fonde pour ses études concernant le même livre sur le fait que Daniel est une apocalypse, et justifie sa position dans l'introduction.

Les deux raisons principales pour lesquelles tant d'exégètes prennent le livre de Daniel pour une apocalypse au sens complet du mot, sont, d'un côté le fait qu'il contient une série d'indications vagues et inexactes sur l'empire néo-babylonien qui s'expliqueraient bien mal, si Daniel, le contemporain de cet empire, l'avait écrit, de l'autre la constatation que, sur le règne des Séleucides en Syrie et en Palestine, en particulier sur la persécution cruelle d'Antiochus Épiphane qui a provoqué l'insurrection machabéenne, se trouvent des notices nombreuses et précises qui ne se lisent nulle part dans les vraies prédictions des prophètes.

On en a tiré ces conclusions : Premièrement, le livre a été composé quelques années après le commencement des guerres machabéennes. — Cependant les auteurs reconnaissent de plus en plus, surtout pour les narrations, une origine beaucoup plus ancienne, par exemple, Meinhold, Sellin, Hölcher, récemment Ch. Boutflower, *In and around the Book of Daniel*, 1923; M. Noth, *Zur Komposition des Buches Daniel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1926, p. 143 sq.; et surtout W. Baumgartner, *Neues keilschriftliches*

Material zum Buche Daniel? dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1926, p. 38 sq., et *Das Aramäische im Buche Daniel*, *ibidem.*, 1927, p. 81 sq. Deuxièmement les indications qui se rapportent au temps précédent ne sont pas de vraies prophéties, mais des prédictions fictives.

Les exégètes catholiques qui s'y sont ralliés font observer qu'aucun enseignement officiel de l'Église ne s'y oppose, et que le livre garde nonobstant une haute importance messianique. D'autre part ceux qui maintiennent l'opinion ancienne sur l'origine daniélique du livre, ne pouvant plus se dérober à la constatation de l'accord frappant entre les prétendues prophéties du c. xi et l'histoire des Lagides, des Séleucides, d'Antiochus Épiphanes, avouent qu'il est contraire aux règles ordinaires du prophétisme. Ils cherchent à expliquer cet accord par des interpolations postérieures. C'est ainsi que Riessler, *Das Buch Daniel*, 1902, p. xi-xiii, suppose que, du temps des Machabées, des interprètes de l'Écriture sainte qui rapportaient des textes de notre livre à Antiochus Épiphanes, les ont élargis par des gloses. Hoberg lui-même, dans la 5^e édition de Kaulen, *Einleitung in die Heilige Schrift des A. und N. Testaments*, t. II, 1913, p. 250, écrit : « Où le texte actuel est tout à fait concret, il a dû être augmenté plus tard par la description de l'accomplissement des prophéties. »

Les visions de Daniel sont au nombre de cinq et se trouvent enfermées dans les chapitres II, VII, VIII, X-XII; elles sont toutes parallèles entre elles et se complètent progressivement. « Chacune progresse sur la précédente en plus de clarté », Bigot. Elles contiennent deux séries de révélations. Les unes se rapportent à l'histoire du monde et d'Israël à partir de Daniel jusqu'à la fin de l'ordre actuel, les autres à l'établissement du royaume messianique. Pour plus de clarté chaque groupe mérite d'être étudié à part.

2^o Développement du monde à partir de l'époque de Daniel jusqu'à l'établissement du royaume messianique.

— 1. *Les quatre empires.* — La première série des révélations contient un aperçu de l'histoire postexilienne jusqu'à la réalisation du royaume de Dieu sur la terre. Cette histoire se déroule en quatre périodes remplies par le gouvernement de quatre empires successifs. C'est ce que nous apprenons par le songe de Nabuchodonosor et par l'interprétation qu'en donne Daniel, II, ainsi que par la première vision de ce dernier, VII.

Nabuchodonosor voit une statue énorme dont la tête est d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds de fer et d'argile. Daniel lui révèle que ces quatre parties figurent quatre empires dont le premier est celui de Babylone qui sera remplacé par un autre moins puissant, pour faire place à un troisième, « qui commandera à toute la terre », II, 39. Celui-ci sera à son tour suivi d'un quatrième « qui sera puissant comme le fer et brisera les précédents », II, 40, mais qui sera d'autre part divisé en plusieurs dont les différents rois contracteront entre eux des mariages sans pouvoir cependant se consolider.

Ce songe et son explication sont éclaircis par la vision sur les quatre animaux que le prophète voit surgir successivement de la mer, VII. Le premier est comme un lion avec des ailes d'aigle. Le second ressemble à un ours et tient trois côtes dans sa bouche. Le troisième est semblable à une panthère et a quatre ailes et quatre têtes. Le quatrième a un aspect tout différent des trois autres; il est plus féroce qu'eux. Il a dix cornes, entre lesquelles pousse tout à coup une autre petite corne qui arrache trois des premières. Elle reçoit ensuite des yeux d'homme et une bouche qui parle avec emphase. Daniel apprend par un ange

que les « quatre bêtes puissantes sont quatre rois qui se lèveront de la terre », VII, 17, et comme il désire savoir en détail ce qu'il en est de la quatrième bête, il reçoit les renseignements suivants. Cette bête représente un quatrième empire qui dévorera toute la terre. Ses dix cornes figurent dix rois, et la petite corne qui pousse après est le symbole du dernier roi qui surgira. « Et il proférera des paroles contre le Très-Haut et il tourmentera les saints du Très-Haut, et il aura l'intention de changer les temps et la loi, et ils seront livrés dans sa main jusqu'à un temps, des (= deux) temps et la moitié d'un temps, VI, 25.

L'identification de ces quatre empires avec des royaumes historiques a été entreprise surtout de deux façons. Jusqu'au XIX^e siècle, l'on prenait assez unanimement le royaume néo-babylonien fondé par Nabuchodonosor pour le premier, le royaume mède-perse établi par Cyrus pour le second, le royaume grec d'Alexandre pour le troisième et l'empire romain pour le quatrième. D'après une autre conception proposée déjà dans l'antiquité par saint Éphrem, Polychronius, Cosmas Indicopleustes et Porphyre, soutenue au XVII^e siècle par Bossuet, Hugo Grotius, Houbigant, dom Calmet, et acceptée aujourd'hui par tous les exégètes qui considèrent le livre de Daniel comme une apocalypse, le quatrième empire n'est pas celui des Romains, mais un royaume qui est antérieur à celui-ci et dont le dernier et le plus mauvais roi est Antiochus Épiphanes. Les uns, après avoir subdivisé l'empire mède-perse en deux, identifient ce quatrième avec l'empire grec, en tant qu'il comprend celui d'Alexandre ainsi que ceux des quatre diadoques, les autres seulement avec l'un des royaumes des diadoques, le royaume syrien des Ptolémées, tandis qu'ils continuent à voir les trois autres dans les empires babyloniens, mède-perse et grec. Mais, d'après tous, le quatrième empire aboutit à Antiochus Épiphanes, de sorte que les dix rois sont ses prédécesseurs.

Ce qui est capital, pour décider entre ces deux conceptions, c'est le contenu de la troisième vision, VIII, et encore davantage de la cinquième, X-XI; car il y a là, VIII, 9-14, et surtout XI, 21-45, des détails tellement précis sur les faits et gestes du roi qui a causé l'insurrection machabéenne, qu'il en résulte que c'est lui que l'auteur décrit. « Tout le monde est d'accord que le chapitre XI doit s'interpréter du temps de Séleucides et des Lagides, et spécialement d'Antiochus Épiphanes. Cela est concédé même par le P. Knabenbauer, et on s'entendait là-dessus déjà au temps de saint Jérôme, au moins jusqu'au verset 21. » Lagrange, *loc. cit.*, p. 494. Et comme « les prophéties de Daniel... n'ont qu'un seul grand objet, qui est de faire voir à Daniel ce qui doit arriver à sa nation, et dans tout l'Orient, depuis le règne de Cyrus jusqu'à celui d'Antiochus Épiphanes », Calmet, *Commentaire*, éd. 1700, p. 537, le quatrième empire païen ne peut être que celui dont l'hostilité envers Dieu a son point culminant dans Antiochus Épiphanes. Son règne amènera la fin de l'ordre actuel. Le dernier événement historique est la mort de ce tyran. XI, 40-45.

2. *Calcul de la fin du quatrième empire.* — Cette fin des temps n'est pas seulement rattachée à l'époque d'Antiochus Épiphanes, elle est en outre précisée par le calcul si célèbre des soixante-dix semaines, IX. Daniel, troublé par le fait que, contrairement à une prophétie de Jérémie qui prévoyait une durée de soixante-dix ans pour la ruine de Jérusalem, la restauration n'a pas encore eu lieu, reçoit de la bouche de l'archange Gabriel la révélation que les soixante-dix semaines sont en réalité soixante dix semaines d'années, donc quatre cent quatre-vingt-dix années. Ce temps se divisera en trois périodes de sept semaines,

de soixante-deux semaines et d'une semaine, périodes dont chacune sera marquée par des événements saillants. La première époque qui comprend quarante-neuf années ira « de la sortie de la parole pour faire reconstruire Jérusalem jusqu'à l'apparition d'un chef oint », ix, 25. La seconde qui sera de soixante-deux semaines, c'est-à-dire de quatre cent trente-quatre années, pendant laquelle Jérusalem sera rebâtie, ira jusqu'à ce qu'un oint soit retranché » et « que le peuple d'un chef venant détruise la ville et le temple », ix, 26. Alors commencera la semaine finale de sept ans. Avec elle viendra « l'inondation », c'est-à-dire la ruine par la guerre. L'ennemi fera « une solide alliance avec plusieurs ». Pendant une demi-semaine, il fera cesser (LXX, Théodotion) l'holocauste et l'oblation et « sur le sanctuaire, (LXX, Théodotion) sera l'abomination de la dévastation jusqu'à ce que la consommation décidée tombe sur cette dévastation », ix, 27.

La manière de comprendre ce calcul est des plus discutées. Saint Jérôme, *Commentarium in Daniele prophetam*, P. L., t. xxv, col. 564-578, énumère déjà neuf opinions. Jusqu'à la fin du Moyen Âge, l'explication strictement messianique avait été présentée sous vingt-deux formes différentes, Fraidl, *Die Exegese der Siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit*, 1883, p. 156-159. Il va sans dire que les exégètes modernes n'ont pas tardé à augmenter de beaucoup le nombre des hypothèses : on en compte aujourd'hui plus de cent. Récemment encore paraissait une nouvelle étude sur le sujet dont l'auteur, dans l'avant-propos, prétend avoir trouvé la solution définitive du problème : M. Thilo, *Die Chronologie des Danielbuches*, 1926. Mais après ce dernier essai même « il faut bien prendre en considération qu'il ne s'agit pas ici de préférer une interprétation claire et sans difficulté à une autre qui aurait des caractères tout opposés, mais de préférer une entre deux ou plusieurs interprétations dont toutes sont discutables », Driver-Rothstein, *Einleitung in die Literatur des Alten Testaments*, 1896, p. 352, cité par Bayer, p. 75.

Comme pour la désignation du quatrième empire les explications vont de nouveau en deux sens principaux : L'aboutissement du calcul est la date de la mort ou bien du Christ sous Ponce Pilate, ou bien du grand prêtre Onias III assassiné en 171 sous Antiochus Épiphane, II Mach., iv, 34.

Quiconque considère le livre de Daniel comme une apocalypse et reconnaît qu'Antiochus Épiphane est le dernier roi hostile à Israël décrit dans les chapitres vii, viii, x, xi, rapporte nécessairement au règne de ce même roi cette révélation de l'ange, sur la durée et le terme de l'abaissement du peuple élu commencé par l'exil. En effet, « les faits (prédits dans les c. ix et xi) correspondent pas à pas », Lagrange. « Bon nombre de traits s'unissent, se complètent, s'identifient du chapitre vii au chapitre xii du livre de telle façon qu'ils ne peuvent raisonnablement, à si peu de distance les uns des autres, signifier des choses différentes. » DANIEL, col. 97.

Le point de départ du calcul n'est pas un édit d'un roi perse qui aurait permis la reconstruction de la ville sainte, mais « en apparence » (Lagrange) la prophétie de Jérémie, xxix, 10, à laquelle il est fait allusion, ix, 2, et par laquelle il est annoncé que la restauration d'Israël aura lieu après soixante-dix ans. La computation elle-même se fait moyennant une transformation des soixante-dix ans en soixante-dix semaines d'années.

Le calcul de la première semaine s'explique au mieux par la supposition que l'auteur du livre de Daniel a combiné Jer., xxix, 10, avec Jer., xxx, 18, qu'il a interprété ces prédictions de Jérémie de la

même manière que le Chroniste, II Paral., xxxvi, 20 sq., et qu'il les a datées à peu près du temps de la destruction de Jérusalem, 586; voir Bayer, p. 83 sq. Ceci résulte de ce qu'il clôture la première semaine par l'avènement de Cyrus qui est le chef oint et dont le règne commença en 536. Cette époque va donc de 586 à 536, tandis que les soixante-dix années de l'exil sont comptées par l'auteur, de nouveau en dépendance du Chroniste, Bayer, p. 85 sq., à partir de la troisième année de Jofakim, qui est de vingt et un ans antérieure à 586, jusqu'à l'avènement de Cyrus.

La seconde époque va du commencement du règne de Cyrus jusqu'au meurtre d'Onias, 536-171. Il est vrai, que la durée de cette époque de soixante-deux semaines, soit quatre cent trente-quatre années ne correspond pas à l'espace compris entre 536 et 171 qui n'est que de trois cent soixante-cinq ans. Mais la difficulté se résout au mieux, ou bien par l'hypothèse que l'auteur du calcul, après avoir déduit des soixante-dix semaines sept pour la première période et une pour la dernière, n'a pas voulu détailler, comme dit le P. Lagrange, p. 513, le bloc du milieu, ou bien par celle du P. Bayer, p. 86, que l'auteur a cru qu'entre l'avènement de Cyrus et le meurtre d'Onias il y avait quatre cent trente-quatre années.

La troisième période sera inaugurée par l'assassinat du grand prêtre, commis en 171, II Mach., iv, 34. Au milieu de cette époque les sacrifices cesseront conformément à I Mach., i, 57, où il est raconté que le 15 kislev de l'année 143 de l'ère séleucide, c'est-à-dire le 15 décembre 168, donc trois ans et demi après la mort d'Onias, Antiochus Épiphane « mit l'abomination de la dévastation sur l'autel ». La fin de cette semaine sera marquée par la fin de l'oppression, conformément à I Mach., iv, 52, où il est dit que le 25 kislev de l'année 148 de l'ère séleucide (25 décembre 165), donc la septième année après Onias, Juda Machabée rétablit le culte. Le calcul de la première moitié de cette dernière semaine se trouve encore sous deux autres formes : « un temps (=an) des (=deux) temps et la moitié d'un temps, » vii, 25; la profanation du temple durera deux mille trois cents soirs et matins, soit onze cent cinquante jours, soit à peu près trois ans et demi, viii, 14.

Par cette explication la prophétie des soixante-dix semaines perd le sens directement messianique; mais elle reste typiquement messianique comme M. Bigot, col. 82, et Oehler, *Theologie des Alten Testaments*, 2^e éd., 1882, p. 834, l'ont relevé.

3^o *Le royaume messianique.* — Après les quatre empires païens dont les chefs sont tous plus ou moins hostiles au Très-Haut, après la persécution pire encore du dernier roi du dernier empire, sera établi le royaume de Dieu. Dans chacune des cinq visions, à l'exception de la quatrième, la prédiction relative au passé est suivie de celle qui concerne l'ère messianique.

Dans le songe de Nabuchodonosor le royaume de Dieu est symbolisé par la pierre qui se détache d'elle-même sans l'aide d'un homme, brise la statue, devient grande comme une montagne et remplit toute la terre, ii, 34 sq. Dans la prophétie des soixante-dix semaines, le temps nouveau dont on détermine l'arrivée est caractérisé comme une époque où « le crime sera expié » — il n'y aura donc plus de péché — où « la justice éternelle, c'est-à-dire le salut messianique sera apportée », où « les prophéties seront scellées », c'est-à-dire confirmées par leur réalisation, et où « le saint des saints — le nouveau temple — sera oint », ix, 24.

La description la plus connue du royaume de Dieu est celle qui est en connexion avec la vision des quatre animaux. C'est le tableau grandiose et célèbre de l'Ancien des jours donnant le gouvernement du monde au fils de l'homme, vii, 9 sq. Daniel, après

avoir vu les quatre animaux représentant quatre empires, aperçoit un vieillard, « un ancien de jours » avec un vêtement blanc comme la neige et avec des cheveux purs comme la laine; il s'assied sur un trône formé de flammes de feu et roulant sur des roues de feu ardent, entouré d'innombrables myriades de serviteurs et présidant un tribunal. La quatrième bête est tuée et les trois autres privées de leur puissance, XII, 9-12. Alors s'avance avec les nuées du ciel « quelqu'un de semblable à un fils d'homme ». Il se présente devant l'Ancien des jours, « et il lui est donné puissance, honneur et royauté, et tous les peuples, nations et langues le serviront. Sa puissance est une puissance éternelle qui ne lui sera pas enlevée, et son royaume est un royaume qui ne sera pas détruit », VII, 13-14.

De tout ceci un ange donne à Daniel l'interprétation suivante : après les quatre bêtes qui sont quatre rois, « les saints du Très-Haut recevront la royauté et la posséderont jusqu'aux siècles des siècles », VII, 17-18. C'est pour eux que sera installé le tribunal qui fera périr la quatrième bête, VII, 22-26. « Et (alors) le règne, la puissance, la majesté des royaumes sous tout le ciel sera donné au peuple des saints du Très-Haut », VII, 27.

Il résulte, tant de la vision que de son explication, que l'empire par lequel Dieu remplacera les quatre grands empires païens, les dépassera en valeur morale, en étendue et en durée. La supériorité est déjà indiquée par la manière dont il est symbolisé. Il n'est pas représenté par une bête, mais par un homme, littéralement par un être qui est « comme un fils d'homme ». Le mot araméen pour homme *enash* est un collectif : humanité, genre humain, Dan., IV, 14; V, 21, et le moyen le plus simple pour l'employer dans un sens individuel, c'est-à-dire pour désigner un seul représentant de l'humanité, est de mettre devant lui *bar*, fils, König, *Die messianischen Weissagungen*, p. 300. Parce que Daniel ne vit pas un homme réel, comme il n'avait pas non plus vu de bêtes véritables — il s'agit d'êtres mystérieux qui apparaissent dans une vision — il dit seulement qu'il a aperçu quelqu'un qui est comme un homme. Le fils d'homme ne surgit pas de la mer comme les bêtes, il arrive porté sur les nuées du ciel, trait qui n'indique pas qu'il vienne du ciel, mais tout au moins qu'il est en relation avec les desseins divins.

L'Ancien des jours, c'est-à-dire le Dieu éternel, de qui découle tout pouvoir, confère au fils de l'homme la royauté. Il lui confie son seulement le gouvernement d'un peuple pour un certain temps, mais celui de tous les peuples pour toujours. Mais qui reçoit cette puissance universelle et éternelle? Trois fois dans l'interprétation sont expressément nommés, comme détenteurs du pouvoir, « les saints du Très-Haut ». Il ne peut pas y avoir de doute que par ce terme sont désignés les Israélites. C'est donc le peuple élu qui est en premier lieu symbolisé par le fils de l'homme et qui recevra la domination du monde.

La tradition juive et chrétienne a compris le fils de l'homme plutôt dans un sens individuel, et l'a identifié avec le Messie. Ce faisant, elle n'a pas eu tort. Car les bêtes ne sont pas seulement les symboles des empires païens, mais aussi de leurs rois. Cf. II, 38; VII, 17; VIII, 20, 21. Comme ces bêtes symbolisent non seulement des royaumes mais aussi leurs chefs, ainsi, « le fils de l'homme représente l'empire des saints; mais rien n'empêche qu'il ne représente aussi leur chef, c'est-à-dire le roi Messie, ou plutôt que le Messie ne soit pas lui-même le représentant de son empire », Lagrange, p. 506. La version des Septante, qui a été faite peu après la composition du livre, traite le fils de l'homme comme un personnage individuel et

surnaturel qui vient sur les nuées et se met à côté de l'Ancien des jours.

La vision du fils de l'homme est complétée par celle de l'archange Michel et de la résurrection des morts, XII, 1-3. Celle-ci se rattache à la prédiction sur la dernière expédition qu'Antiochus Épiphanes entreprendra contre Jérusalem, et au cours de laquelle il trouvera la mort.

« En ce temps-là se lèvera Michel, le grand prince qui protège les fils de ton peuple, et ce sera un temps d'angoisse comme il n'y en a pas eu depuis que des nations existent jusqu'alors. Mais en ce temps ton peuple sera sauvé, (c'est-à-dire) quiconque sera trouvé inscrit dans le livre, 2. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et l'opprobre éternel, 3. Et les sages brilleront comme l'éclat du firmament, et ceux qui auront conduit beaucoup à la justice comme les étoiles à jamais et pour toujours. »

En ce temps-là, savoir quand Antiochus Épiphanes campera devant Jérusalem pour la prendre d'assaut, surgira pour Israël un protecteur tout particulier, l'archange Michel, le grand chef des anges et l'ange gardien des Juifs, X, 13-21. Le peuple élu aura grand besoin de son aide, car il se trouvera dans un état plus misérable que jamais. Grâce à l'intervention de Michel, il sera sauvé. L'archange viendra exécuter le jugement sur Antiochus Épiphanes, comme dans le temps d'Isaïe l'ange de Jahvé sur Sennachérib. Le salut ne sera pas accordé à tous les Israélites sans distinction, mais seulement à ceux qui plaisent à Dieu par leur piété et qui sont pour cela notés dans le livre de vie, idée qui est exprimée de la même façon dans Isaïe, IV, 3, et Malachie, III, 16. Comme dans Is., XXVI, 19, il est prévu que les défunts ressusciteront pour prendre part au bonheur définitif des élus. Beaucoup se lèveront de la poussière. « Beaucoup » est ici synonyme de « tous », comme dans Esth., IV, 3. Parce que auparavant il n'est question que des Israélites, c'est aussi uniquement pour eux que la résurrection est prévue. Les païens n'en sont pas expressément exclus, mais comme il s'agit pour l'auteur de consoler la communauté juive, il ne mentionne le salut qu'en tant qu'il les concerne. Ceux qui vivent au moment où se réalise le bonheur messianique, n'y prendront part que dans la mesure où ils en seront dignes : ainsi les défunts qui reviennent à la vie seront traités selon leurs mérites. Seuls ceux qui ont vécu saintement reverront la lumière pour s'en réjouir éternellement; les autres au contraire seront voués à une honte sans fin. L'auteur ne précise pas en quoi doit consister cette honte des pécheurs. Parmi les élus il signale, par contre, les sages dont les enseignements et les exemples ont soutenu les autres dans la vertu. Ceux-ci auront un tel bonheur qu'ils brilleront de joie comme le ciel et ses étoiles.

Voir la bibliographie à la fin de l'article DANIEL. — Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 494 sq.; Ch. Wright, *Daniel and its critics*, 1906; Ed. Hertlein, *Der Daniel der Reinerzeit*, 1908; *Die Menschensohnfrage im letzten Stadium*, 1911; E. Bayer, *Danielstudien*, 1912; M. Pfanzl, *Der Menschensohn in Daniel*, 7, 13, dans *Internationale kirchliche Zeitschrift* 1913, p. 310 sq.; *Ein christliches Schriftstück im alten Testament*, Dan., 7, *ibid.*, 1916, p. 277 sq.; T. G. Pinches, *Fresh light on the Book of Daniel*, dans *Expos. Tim.*, 1915, p. 257 sq.; F. A. Herzog, *Die Jahreswochen Daniels nach der LXX*, dans *Schweizerische Kirchenzeitung*, 1916, p. 48 sq.; Holscher, *Die Entstehung des Buches Daniel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1919, p. 113 sq.; Solá Juan Maria, *La profecía de Daniel*, 1919; A. Colunga, *Los patrios messianicos de Daniel*, dans *Ciencia tomista*, 1920, p. 285 sq.; M. Haller, *Das Alter von Daniel*, 7, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1921, p. 87 sq.; R. Anderson, *The coming*

prince, or the seventy weeks of Daniel, 1921; Kelly, *The great prophecies of Daniel*, 1921; Marti, *Das Buch Daniel*, dans *Kautzsch*, 1923; Ch. Boutflower, *In and around the Book of Daniel*, 1923; P. Szczygiel, *Von den Perioden der Wochenprophetie (Dan., 9, 24-27) und anderen Zahlen bei Daniel*, dans *Theologie und Glaube*, 1923, p. 268 sq.; M. Noth, *Zur Komposition des Buches Daniel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1926, p. 143 sq.; W. Baumgartner, *Neues keilschriftliches Material zum Buche Daniel?* dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1926, p. 38 sq.; *Das Aramäische im Buche Daniel*, ibidem, 1927, p. 81 sq.; Chilperic Edwards, *The messianic idea*, 1927 (cette étude se rapporte surtout à Daniel); J. A. Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the Book of Daniel*, 1927.

X. PSAUMES EXILIENS ET POSTEXILIENS. — Du temps des grands prophètes préexiliens, un nombre assez restreint de psalmistes ont reproduit quelques-unes de leurs idées messianiques. Après la grande catastrophe, et surtout après le retour de l'exil, le messianisme a davantage préoccupé les poètes. Car nombreux sont les psaumes dans lesquels se retrouve l'écho des oracles prophétiques.

1° En premier lieu il faut nommer le psaume XXI, le célèbre psaume du Messie souffrant, qui n'est compréhensible comme tel que quand on le rapproche des quatre chants sur le Serviteur de Jahvé.

Celui qui y prie est tellement malheureux qu'il est près de désespérer; car, tout en étant juste et innocent, il est persécuté de la pire manière par les hommes et, de plus, abandonné de Dieu, 2; jour et nuit il crie en vain vers le Très-Haut, 3. Au lieu d'être exaucé et sauvé comme ses pères, il est « un ver et non un homme », 4-7. Tous ceux qui le voient se moquent de lui et ridiculisent même le seul soutien qui lui reste encore, la confiance en Jahvé, 8-9. Pourtant ils n'arrivent pas à la lui arracher; car il sait qu'il a été dès sa naissance entouré par son Dieu d'une sollicitude paternelle, 10-11. C'est Lui qu'il appelle au secours devant le danger qui devient de plus en plus terrible, 12. Car ses ennemis l'entourent comme des taureaux, comme des lions, comme des chiens, 13-14, 17^a. Il a perdu toutes ses forces, de sorte qu'il est devenu comme l'eau qui s'écoule, 15, et qu'il est près de (LXX) mourir, 16. Ses mains et ses pieds ont été « creusés », 17^b, ses membres sont tellement décharnés qu'on peut en compter les os, 18. En vue de sa mort prochaine, les bourreaux se partagent déjà ses vêtements, 19. Dans cette situation le souffrant adresse un dernier appel pressant à Jahvé pour qu'il vienne à son aide, 20-22.

Tout à coup le moribond exprime la conviction qu'il sera sauvé. D'avance il annonce qu'il en glorifiera Dieu dans l'assemblée de ses frères, 23, et il invite dès maintenant tous les Israélites à remercier et à louer Jahvé à cause du salut qu'il lui aura accordé, 24-25. A l'occasion des sacrifices d'action de grâces qu'il offrira, conformément à ses vœux, il invitera les pauvres pour les rassasier, 26-27. Il prévoit des événements plus importants encore : les extrémités du monde se souviendront de nouveau de Jahvé et se convertiront à lui, toutes les nations se prosterneront devant sa (LXX) face, 28-30. Toute angoisse est donc chassée; car il vivra : « mon (LXX) âme, dit-il, vivra pour lui, ma postérité le servira, » 31^a. A cause de son salut encore les générations à venir loueront le Seigneur, 31^b, 32.

Tous les exégètes sont pleins d'admiration pour la splendeur de ce psaume, surtout pour la beauté de l'âme qui s'y révèle. Bien que celui qui prie soit innocent, il ne se réclame pas comme tant d'autres de sa sainteté; bien qu'il soit persécuté, il ne respire aucune haine contre ses ennemis. Le sujet du psaume est donc un personnage d'une éminente sainteté.

C'est aussi un homme d'une position et d'une importance exceptionnelle; car il invite tout Israël à se réjouir de son salut, promet aux pauvres de son peuple nourriture et satiété, prévoit la conversion de tous les païens. Bien que le salut de celui qui prie ne soit pas expressément présenté, comme cause de cette conversion, celle-ci doit en être néanmoins regardée comme le fruit : sans quoi le psalmiste ne l'aurait pas mentionnée. Or la conversion des Gentils est une des grandes espérances messianiques. Parce qu'elle est rattachée à l'œuvre du juste souffrant de notre psaume, il s'ensuit que ce juste est le Messie.

Cette argumentation, tout en étant concluante en elle-même, l'est surtout par la comparaison du psaume avec les quatre chants du Serviteur de Jahvé, et ceux-ci jettent une vive lumière sur la plainte et l'hymne de joie réunies dans le psaume. Le psalmiste a dû s'inspirer surtout du deuxième et du troisième, dans lesquels le Serviteur parle lui-même, pour composer un nouveau chant du Serviteur souffrant et triomphant. Il nous semble donc impossible d'admettre que David ait composé ce psaume, et que son auteur parle primitivement en son propre nom, de sorte que le psaume ne serait messianique qu'au sens typique : il est directement messianique.

Cette explication messianique est aujourd'hui rejetée par tous les exégètes protestants. Pour échapper à l'argumentation que nous venons de présenter, ils emploient deux moyens. Quelques-uns comme Duhm, Staerk, Bertholet, la *Bible du Centenaire*, prétendent que le chant de triomphe ou du moins les versets qui s'y rapportent à la conversion des païens, n'ont pas primitivement fait partie du psaume. D'autres, comme Briggs, Baethgen, affirment que le sujet est, comme dans les quatre chants du Serviteur, le peuple d'Israël. Kittel et Gunkel reconnaissent que ces tentatives sont vaines : à cause des v. 23 et 26 le sujet est nécessairement un individu; ni le rythme, d'ailleurs, ni la suite des idées n'autorisent à couper le psaume en deux. Kittel croit pouvoir expliquer la haute envergure que le psaume prend dans les v. 26 sq. par la supposition que celui qui parle ainsi n'est pas une personne privée, mais un chef, le chef des Israélites pieux qui glorifie avec sa victoire le triomphe de la bonne cause, du règne de Dieu. Mais dans ce cas ce chef ne parlerait plus dans les v. 26 sq. en son nom propre, mais au nom de son peuple. Kittel revient donc à l'explication collective. Gunkel, tout en relevant la parenté qui existe entre notre psaume et les quatre chants du Serviteur de Jahvé, repousse énergiquement l'identification du sujet du psaume avec le Serviteur. En niant le sens obvie du v. 28, il veut faire croire que le psalmiste n'attend nullement comme suite de son salut la conversion des païens, mais qu'il est tellement rempli d'enthousiasme pour le miracle de sa guérison qu'il invite aussi les païens à louer Jahvé.

En face de ces vaines entreprises de l'exégèse moderne, le sens messianique du psaume XXI reste d'autant plus solidement acquis.

2° Comme le ps. XXI rappelle les quatre chants du serviteur de Jahvé, les ps. xcvi, xcvi, xcvi semblent être l'écho des hymnes de louanges qui entourent ces chants dans la seconde partie d'Isaïe. Ils s'expliquent en effet au mieux comme cantiques d'action de grâces composés en imitation de ces hymnes pour glorifier Jahvé, à cause du salut qu'il accorde par le retour de l'exil. Il est vrai que, d'après I Par., xvi, 23-33, le psaume xcvi a été chanté par David lors de la translation de l'arche à Sion; mais il ne s'ensuit pas, comme Hoberg lui-même, p. 352, le relève, que tous les versets du psaume proviennent de la plume du roi-psalmiste. Parmi les versets qui ont été ajoutés après la publication d'Isaïe, XL-LV (Hoberg signale

e. 5), il faut surtout compter le 5. 13, le dernier, qui annonce la venue du Seigneur pour le jugement; car « l'idée du jugement final semble avoir été étrangère ou du moins peu connue à David », Hoberg, p. 26.

Gunkel, Kittel, Staerk, Bertholet rangent ces trois psaumes parmi les hymnes eschatologiques chantés en l'honneur de Jahvé, en tant qu'il va se révéler d'une façon éclatante comme maître du monde. Kittel surtout les explique d'un bout à l'autre comme des prophéties sur l'intronisation de Dieu à la fin des temps.

Cette conception se comprend assez pour les psaumes xcv et xcvi; car, étroitement apparentés, ils se terminent tous deux par les phrases : « Il (Jahvé) vient, oui il vient pour juger la terre; il jugera le monde avec justice et les peuples avec équité », et, conformément à cette attente nettement messianique, les Israélites y sont invités à publier la gloire de leur Dieu parmi les nations, et tous les peuples sont exhortés à adorer ce Dieu unique, à venir même se prosterner devant lui dans ses parvis pour que le royaume messianique se réalise bientôt. Mais, d'autre part, les psalmistes soulignent que Dieu s'est montré roi dès la création du monde et que, par la délivrance de la captivité, il révèle sa force devant les païens « en faisant apparaître le salut promis », de telle sorte que toutes les extrémités du monde l'ont vu. Ce n'est donc pas uniquement le règne futur, mais aussi le règne actuel de Jahvé qui forme l'objet des psaumes xcv et xcvi. Avec Lagrange, Pérennès et Baethgen, nous reconnaissons pourtant que le point de vue eschatologique y prédomine conformément au fait que, dans Is., xl-lv, le retour de Babylone est présenté comme ouverture de l'ère messianique.

Bien que le ps. xcvi semble appartenir à la même situation que xcv et xcvi, le caractère messianique n'y est pas aussi apparent que le supposent Gunkel, Kittel, Staerk, Bertholet, Zenner, Lagrange, Pérennès. Toute allusion à l'établissement du royaume intégral de Jahvé y manque. La théophanie décrite aux 2-6 pourrait très bien, comme le suggère Duhm, se rapporter à un orage; mais, comme dans ps. xvii, 8 sq., il vaut mieux la prendre pour une description poétique de l'aide que Dieu vient d'accorder à Israël; car le 8 où il est dit que Jérusalem et les autres villes de Juda se réjouissent des jugements de Jahvé ne peut viser, comme dans ps. xlvii, 12, dont il est la reproduction, qu'un événement du passé. Cet événement est ici la délivrance de la captivité. Des grandes suites qu'il doit avoir le psalmiste ne mentionne que la confusion des idolâtres, 7.

3° En troisième lieu nous mentionnons les passages messianiques des autres psaumes exiliens ou postexiliens.

Ps., i, 5 : « C'est pourquoi les méchants ne subsistent pas lors du jugement, ni les pécheurs dans l'assemblée des justes. » Les Targums ont déjà pris le jugement pour le jugement messianique, et l'assemblée des justes pour la communauté des saints qui subsistera après ce jugement. Presque tous les exégètes modernes, en particulier Baethgen, Kittel, Bertholet, Staerk, Duhm, Pérennès, Podechard, *Revue biblique*, 1918, p. 72, suivent les Targums. Gunkel par contre, qui exagère tant de fois le messianisme des psaumes, trouve cette conception de ps. i, 5, ridicule. Il a bien tort; car, comme préface du psautier, le psaume i est de date très récente et la mention du jugement s'y explique au mieux comme une allusion à la séparation des justes et des impies, telle qu'elle est prédite dans Is., lxxv, 8-10, 13-25; lxvi, 10-12, 18-23; Mal., iii, 11-12; iv, 1-3, pour la fin des temps, voir Podechard, *loc. cit.*, p. 72.

Ps., xiii, 7 : « Ah! que de Sion vienne le salut d'Israël!

Quand Jahvé rétablira son peuple, Jacob sera dans l'allégresse, Israël dans la joie. » Ce verset semble être « une aspiration à l'avènement du règne messianique », (Pérennès), ajouté pendant l'exil au psaume primitif. Duhm, Staerk, Gunkel, l'expliquent également comme eschatologique.

Le psaume lxxvi, plutôt postexilien, est, comme Pannier l'a très bien caractérisé, un psaume universaliste du royaume de Dieu. Bien que composé pour remercier Jahvé après les récoltes, il contient les idées les plus universalistes et est une aspiration vers le règne messianique : Que Dieu bénisse de plus en plus Israël pour que toutes les nations reconnaissent que le salut dépend de lui.

Le psaume lxxxiv contient un des plus beaux textes messianiques du psautier :

10. Oui son salut est proche pour ceux qui le (Dieu) et la gloire habitera notre pays. [craignent,
11. La bonté et la fidélité se rencontreront, la justice et la paix s'embrasseront.
12. La fidélité germera de la terre. et la justice regardera du haut du ciel.
13. Oui, Jahvé donnera ses bienfaits, notre terre donnera son fruit.
14. La justice marchera devant lui. et la paix suivra ses pas.

Le psaume est une prière pour la restauration complète d'Israël, composée après l'exil, probablement peu après le retour de Babylone. Le peuple y remercie Jahvé de ce qu'il a eu pitié de lui en lui pardonnant son péché et en le rétablissant dans son pays. Mais, comme le bonheur tant de fois prédit par les prophètes est encore loin de sa réalisation totale, il supplie en même temps le Très-Haut de lui montrer sa bonté et de lui accorder son salut, 2-8. A cette supplication du peuple le poète répond par un oracle divin, 8-14, dont il dit expressément qu'il ne compte que pour les justes. Son contenu est d'abord (au 7. 10) : « le salut est proche; bientôt les contemporains du second temple n'auront plus rien à envier à ceux du Temple de Salomon ou à l'âge mosaïque : Jahvé ne tardera pas à remplir de sa glorieuse présence sa deuxième demeure », Pérennès, p. 192. Le poète énumère ensuite les principaux biens spirituels, bonté, fidélité, justice, paix, qui rendront alors les hommes heureux. Dans une première comparaison il les présente comme de bons génies qui accompagnent Jahvé, 11, 14, et qui rivalisent pour réjouir la terre; dans une seconde comparaison, 12, il les fait pousser du sol comme de l'herbe et regarder du haut du ciel comme le soleil. Finalement il n'oublie pas de mentionner, à l'exemple de tant de prophètes, qu'il y aura alors une grande fertilité de la terre. Voir pour ce psaume Calès, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 429-434.

Ps. lxxxv, 9-10, renferme une prière analogue :

Toutes les nations que tu as créées viendront se prosterner
Devant ta face, Jahvé, et glorifier ton nom;
Car tu es grand et tu fais des miracles, toi seul es Dieu.

Bien qu'elle soit la plainte d'un individu, cette prière renferme cette belle perspective sur la conversion des païens, et prouve combien vive était l'espérance messianique au temps de sa composition. A cause de nombreux emprunts à d'autres psaumes qu'on relève dans celui-ci, ce temps est très tardif. Comparer aussi ps. lxxxix, 16.

Le psaume ci, le troisième des psaumes de pénitence, est au commencement, 1-12, et dans les versets de la fin, 24-28, la plainte d'un affligé qui est près de mourir; au milieu, 13-23, par contre, il est une prière pour Jérusalem tombée en ruines. Cette partie a été composée sans doute pendant l'exil et insérée dans un psaume plus ancien. Elle a un contenu tout à fait eschato-

logique. Le poète exprime d'abord l'espoir ferme que Jahvé qui trône éternellement se lèvera un jour pour délivrer les Israélites et restaurer Sion, 13. Il ose même dire qu'il est temps de leur faire miséricorde « l'heure en est venue », 14. « Oui, Jahvé rebâtira Sion, il y apparaîtra dans sa majesté », 17. « Alors les nations craindront le nom de Jahvé et tous les rois de la terre ta gloire », 16. Tous les peuples se rassembleront, ainsi que les royaumes, pour servir Jahvé, 23. Le psalmiste regarde donc, comme Aggée et Zacharie, la reconstruction du temple et de la ville sainte comme le prélude de l'ère messianique. Il relève expressément que, même si le salut ne se réalise pas tout de suite, il sera la part de la génération future pour laquelle il fixe par écrit sa prophétie, 19-22.

Dans le ps. cxxix, le poète contemple l'avenir d'Israël non seulement avec le plus grand optimisme, mais avec un enthousiasme exalté. Il invite ses coreligionnaires à glorifier Jahvé par un cantique nouveau, à le louer en dansant, à le célébrer avec le tambourin et la harpe : « car Jahvé aime son peuple, il donne aux humbles le triomphe pour parure », 4. Cette joie exubérante est sans doute causée par une victoire remportée sur les ennemis. Par suite du succès, les Israélites

6. ont à la bouche les louanges de Dieu
- et à leur main un glaive à deux tranchants,
7. Pour tirer vengeance des nations
- et châtier les peuples.
8. Pour lier leurs roi avec des chaînes
- et leurs princes avec des entraves de fer, [écrit.
9. Pour exécuter à leur égard le jugement tel qu'il est
- Telle est la gloire réservée à tous ses serviteurs.

D'après ces paroles les Israélites sont appelés à être les instruments de la justice divine, les ministres de Jahvé dans l'établissement de son règne sur les nations. Par là le psalmiste ne veut pas faire de prédiction, il veut au contraire constater que les anciens oracles que les prophètes ont autrefois publiés et fixés par écrit sont en train de se réaliser.

Le psaume respire donc un véritable enthousiasme messianique. D'après la plupart des exégètes celui-ci aurait été causé par les victoires éclatantes du temps des Machabées. Mais, en face de cette fixation exacte de la date du psaume, Gunkel invite avec raison à la réserve. On pourrait seulement dire que le chant a été composé durant la domination étrangère, et qu'il est postérieur aux oracles des prophètes.

La prière qui se lit ps. cxxvi, 4-6, est parallèle à celle du psaume lxxxiv, 10-14. Après avoir décrit aux versets 1-3 la joie qui animait les Israélites lors du retour de Babylone, le poète fait allusion à la situation pauvre et triste dans laquelle les rapatriés se trouvaient durant les premières années. Il supplie le Très-Haut d'accorder bientôt à son peuple la complète restauration. Il est tellement convaincu que Dieu ne tardera pas à la réaliser qu'il compare ses contemporains à des laboureurs qui, après avoir semé pleins d'inquiétude, récoltent avec joie.

Duhm rapporte le psaume tout entier à la restauration messianique de l'avenir. D'après lui, il serait le plus beau de tous les psaumes, et contiendrait l'expression la plus touchante et la plus tendre de l'espérance eschatologique. A son exemple, Lagrange, Bertholet, Pérennès, Gunkel appliquent non seulement les versets 4-6, mais aussi les trois premiers versets au rétablissement à venir. Cette exégèse de 1-3 ne nous semble pas justifiée; car déjà le parallélisme avec le psaume lxxxiv, où il est d'abord question de la restauration préalable et ensuite seulement de la restauration définitive, recommande l'explication reçue; en outre le verbe défini du premier

verset est un parfait et rien dans le contexte n'invite à le prendre pour un parfait prophétique.

4^e Très peu nombreux sont les psaumes postexiliens où l'on a voulu, à notre avis sans raison, trouver des idées messianiques.

L'explication messianique que proposent de ps. cxlvi, 12-15, Staerk, Kittel, Baethgen, est rejetée par Gunkel; à juste titre, nous semble-t-il, car il s'agit d'une description du bonheur matériel présent des Israélites.

Quant au ps. cxlviii, 14, qui fait sans doute allusion au rétablissement d'Israël après l'exil, il n'y a pas de raison péremptoire de considérer ce mot comme une allusion au bonheur messianique à venir. Contre Kittel, cf. Lagrange, *loc. cit.*, p. 201.

VI. *TOBIE, JUDITH, II^e DES LIVRES DES MACHABÉES, L'ECCLÉSIASTIQUE*. — En dehors des prophètes post-exiliens, les idées messianiques se rencontrent non seulement dans les psaumes, mais aussi dans les écrits historiques et didactiques du judaïsme.

Dans le *Livre de Tobie*, au cantique que le vieux père entonne après la disparition de l'archange Raphaël, xiii, 11 sq., la future gloire de Jérusalem est décrite avec enthousiasme : La ville qui est maintenant châtiée par Dieu sera un jour reconstruite avec magnificence. « Les portes seront bâties de saphirs et d'émeraudes, toute l'enceinte de ses murs de pierres précieuses, toutes ses places publiques seront pavées de pierres blanches et pures. » Elle retentira de chants d'allégresse; car les captifs et les dispersés y reviendront et les peuples y arriveront pour apporter des présents et pour adorer le Seigneur. — Avant de mourir le vieillard annonce à son fils et à ses petits-fils la destruction de Ninive et la restauration d'Israël : « Toute la terre déserte d'Israël sera repeuplée, et la maison de Dieu, qui y a été brûlée, sera rebâtie de nouveau; et là reviendront tous ceux qui craignent Dieu et les nations abandonneront leurs idoles, elles viendront à Jérusalem et elles y habiteront, et tous les rois de la terre se réjouiront en elle, adorant le roi d'Israël », xiv, 7-9.

Judith dans son cantique d'action de grâces crie malheur aux peuples qui s'élèvent contre Israël : « Le Seigneur tout-puissant se vengera d'eux et les visitera au jour du jugement. Il mettra du feu et des vers dans leur chair afin qu'ils brûlent et hurlent éternellement », xvi, 20-21.

Au *I^{er} livre des Machabées*, Mathathias dans ses paroles d'adieu mentionne la promesse faite à David que son trône existera toujours, ii, 57.

L'*Ecclesiastique* professe à trois reprises l'espérance messianique. D'abord dans la prière du c. xxxvi qu'il adresse à Dieu pour qu'il sauve son peuple de sa situation misérable : il supplie le Très-Haut de se manifester bientôt, de renouveler les grands miracles d'autrefois, de détruire les ennemis qui maltraitent Israël, de remplir Sion de sa divine majesté et le temple de sa gloire, et de montrer ainsi à tous les habitants de la terre qu'il est le Dieu éternel, 6-22. Ensuite dans l'éloge des saints d'autrefois : après avoir parlé du malheur dont Israël fut accablé après la mort de Salomon, Jésus Sirach se basant sur II Reg., vii, 15 sq., III Reg., xi, 39 et Is., xi, 1, exprime la conviction que Jahvé n'extirpera pas entièrement son élu, mais qu'« il laissera à Jacob un reste et à David un germe », xlv, 22. Finalement, lors de la mention d'Élie, le Siracide répète ce que le prophète Malachie avait annoncé à son sujet : « Il est destiné pour un temps déterminé afin d'adoucir la colère de Dieu et d'unir le cœur des pères et des fils, et de rétablir les tribus d'Israël », xlviii, 10. La pensée de l'époque où tout cela se réalisera le fait tressaillir de joie et il s'écrie : « Heureux celui qui te [Élie] verra et

mourra, » 11 (texte hébreu). Par cette phrase l'auteur semble vouloir dire que ceux qui verront Élie peuvent tranquillement quitter la vie, car ils y reviendront bientôt par la résurrection; voir J. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, 1913, p. 412 sq.

Le livre de la Sagesse et le II^e livre des Machabées qui ont pris origine dans le milieu hellénique ne font pas allusion à l'espérance messianique.

II. ÉTUDE ANALYTIQUE : LE MESSIANISME DANS LA LITTÉRATURE NON CANONIQUE. —

Après avoir étudié le messianisme tel qu'il se rencontre dans les livres inspirés de l'Ancien Testament, nous sommes encore loin d'en connaître toutes les formes. Car aux prophéties messianiques de la littérature canonique succèdent, dans la littérature apocryphe, une foule de prétendues révélations sur la fin des temps et, dans la littérature rabbinique, de nombreuses spéculations sur l'avenir d'Israël et du monde. Les premières se présentent comme un complément, les dernières comme une interprétation des oracles des anciens prophètes. — I. La littérature apocryphe. II. La littérature rabbinique (col. 1526).

I. LA LITTÉRATURE APOCRYPHE. — A ce point de vue, les écrits apocryphes l'emportent de beaucoup sur les produits rabbiniques.

Ils témoignent de la manière intense dont les Juifs, durant les deux siècles qui précédèrent et qui suivirent l'apparition du Christ, ont entretenu l'espérance messianique. Les causes de cette manifestation étaient d'un côté l'état malheureux qui résulta successivement de la persécution d'Antiochus Épiphane (175-164 av. J. -C.), de la prise de Jérusalem par Pompée (63 av. J.-C.), de la destruction de la ville sainte par Titus en 70 après J.-C., état si pénible pour les Israélites croyants que la perspective messianique restait leur seul soutien, de l'autre l'enthousiasme religieux et national excité par les victoires des Machabées et le règne glorieux des premiers Asmonéens, événements qui furent plus ou moins considérés comme des signes précurseurs de l'approche de l'ère du bonheur définitif.

La plupart des livres apocryphes ont pour thème principal l'eschatologie tant messianique que transcendante et portent, à cause de leurs révélations sur l'avenir et sur l'autre monde, le nom d'apocalypses. D'autres, tout en ayant un contenu légendaire ou didactique, renferment néanmoins de remarquables passages messianiques.

Les conceptions qu'ils développent sur la fin des temps actuels sont des plus variées; parfois elles sont bizarres et assez souvent obscures. Le manque de clarté est surtout dû au langage symbolique et indéterminé qui y est employé de préférence, et à l'incertitude qui plane sur la date de presque tous ces écrits et par conséquent sur la situation historique qu'ils reflètent. Malgré leurs éléments fantastiques et leurs nombreuses obscurités, ces textes sont très importants pour la connaissance du messianisme. « Ils comblent la lacune littéraire qui s'étend entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et, par les espérances si hautement messianiques, qui sont leur caractéristique commune, ils sont comme une sorte de prolongement et d'épilogue des prophètes canoniques, en même temps que le prologue de l'Évangile. » P. Batiffol, *Dictionnaire de la Bible*, t. 1, col. 757.

1^o *Le livre d'Hénoch*. — La plus importante et, semble-t-il, la plus ancienne des apocalypses est le livre d'Hénoch. Ce n'est d'ailleurs pas un ouvrage d'un seul jet, mais un conglomérat d'écrits divers, tous attribués au patriarche Hénoch.

1. Le premier comprend les chapitres 1-xxxvi.

Comme il était connu de l'auteur du *Livre des jubiles*, iv, 19, qui a écrit sous les rois asmonéens (voir plus bas), il a été composé quelque temps au moins avant ce livre. Mais comme le sentiment national, qui fut si vivement surexcité par la persécution d'Antiochus Épiphane, y manque, il peut être prémachabéen, Lagrange, *Le Messianisme*, p. 62.

Par leur contenu, ces chapitres forment une apocalypse sur le dernier jugement. L'auteur constate l'immoralité qui règne dans le monde; tandis que toutes les autres créatures sont soumises aux ordres de Dieu, seuls les hommes les transgressent, v, 2-4. D'où vient cette révolte du genre humain? Quand et comment cessera-t-elle? Pour donner la réponse à ces questions, il met en scène Hénoch et lui fait raconter ce qu'il a appris sur le passé et l'avenir de l'humanité au cours de visions et de voyages célestes.

D'abord le patriarche annonce que le retour à l'innocence ne se fera qu'à la fin du monde par un grand jugement, i-v. Dieu, entouré de myriades d'anges, i, 9, descendra sur le Sinaï, i, 3-4. Les montagnes seront ébranlées, la terre sera déchirée, i, 6; l'angoisse et la peur rempliront les mortels, i, 5, qui tous seront jugés, i, 7. Les impies seront maudits et exterminés de la surface de la terre, i, 9, les justes bénis : « la lumière de Dieu leur luira », i, 8; la joie, la paix et la sagesse seront leur part, i, 8; v, 7-8. Ils ne commettront plus aucun péché, v, 8, et vivront longtemps dans un bonheur parfait, v, 9.

Après cette sobre description du discours introductoire, se déroulent dans l'exposé principal, vi-xxxvi, les tableaux les plus fantastiques. Ils ont trait en premier lieu à l'origine et aux suites du péché : Le mal a été introduit dans le monde par la chute des anges, c'est-à-dire par l'union charnelle de deux cents esprits célestes avec les filles des hommes, vi-viii. Pour les punir, Dieu les fit enchaîner par les archanges et jeter sous des collines, où ils attendent leur condamnation définitive, qui aura lieu à l'occasion du grand jugement. Alors ils sortiront de leurs cachots souterrains pour être précipités dans un abîme de feu, x, 12-13; xi-xvi; xviii, 11-xix, 9; xxi.

Le voyant complète ensuite ses premières indications sur le bonheur des justes à la fin des temps : Les élus vivront plus longtemps que les premiers patriarches, xxv, 6, ils auront mille enfants, x, 17; toute la terre sera couverte d'arbres fruitiers et remplie de bénédictions, x, 18-19. Aucune mauvaise œuvre n'y sera plus faite, x, 16, 22, et tous les peuples adoreront le vrai Dieu, x, 21. Le centre de la terre sera un endroit particulièrement béni. Il n'est autre que Jérusalem, xxvi-xxvii. Là, près de la maison de Dieu, sera transplanté l'arbre de vie qui se trouve maintenant au bout du monde, xxiv-xxv. Ses fruits et son odeur donneront aux justes joie et longue vie, xxv, 4-6.

La fin de cette seconde partie contient des révélations sur le sort des défunts avant et après le jugement final. Bien qu'elles fassent partie de l'eschatologie transcendante, nous les mentionnons parce qu'elles sont liées à celles qui se rapportent à l'eschatologie messianique. Hénoch décrit le schéol tel qu'il l'a vu lors d'un de ses voyages. C'est l'endroit où se réunissent les âmes de tous les morts jusqu'au grand jugement, xxii, 3-4. Il est divisé en quatre compartiments dont deux reçoivent les pécheurs, deux les justes. Parmi les pécheurs, le patriarche distingue ceux qui ont été déjà punis sur terre et ceux qui sont morts sans châtement terrestre. Les premiers resteront toujours dans le schéol, parce que leur sort est moins dur que celui qui attend les autres, lors du jugement. Ces derniers remonteront du schéol comme les mauvais anges de leur prison, et comme eux ils seront

jetés dans un lieu de supplice plus terrible, xxii, 10-13. Ce lieu sera la vallée de Hinnom où, en face des justes qui se trouvent à Jérusalem, ils seront continuellement tourmentés, xxvii, 1-4.

Les justes sont classés en deux catégories. La première comprend ceux qui sont morts à la façon d'Abel d'une mort violente; ils ne sont pas encore heureux et gémissent, xxii, 5-7. La seconde est formée de tous les autres justes. Ceux-ci sont heureux; l'endroit où ils se trouvent est éclairé et possède une source d'eau, xxii, 2-9. Rien n'est dit sur leur sort à l'avènement du grand jugement. Mais leur résurrection et leur participation au bonheur des justes vivants doit sans doute être sous-entendue.

Cette apocalypse rappelle ce qu'on lit dans Isaïe, xxiv-xxvii. Elle dépasse ce morceau par les détails qu'elle donne sur la situation des défunts, tant préliminaire jusqu'au jugement final, que définitive par suite de ce jugement; d'autre part elle affirme moins clairement la résurrection et le caractère spirituel du bonheur final des justes. Il est étrange que l'auteur ne se soucie pas du sort ultérieur de ces élus, quand ils seront arrivés au terme de leur longue vie.

2. A cette première partie du livre d'Hénoch sont étroitement apparentés les c. lxxii-cviii. Comme la plupart d'entre eux sont également connus à l'auteur des *Jubilés*, iv, 17-23, on les regarde avec raison comme la suite primitive de i-xxxvi.

C'est en premier lieu le *Livre astronomique*, lxxii-lxxxii, qui, tout en étant consacré aux astres et aux lois qui déterminent leur marche, contient des idées eschatologiques : l'ordre actuel qui se constate au firmament sera en vigueur jusqu'à ce que se produise la nouvelle création dont les œuvres dureront éternellement, lxxxii, 1. Avant ce renouvellement, il y aura une grande commotion et perturbation au ciel et dans toute la nature : obscurcissement des étoiles, irrégularité de leur marche, sécheresse et infertilité de la terre. Toutes ces calamités seront causées par les péchés des hommes mauvais et procureront la mort à tous les impies, lxxx, 1-8. Pour les justes, au contraire, il n'y aura pas de jugement, lxxxii, 4. Cette doctrine se présente comme un complément de celle du début i-xxxvi.

Le second morceau est le *Livre des visions historiques*, lxxxiii-xc, dont la deuxième partie, lxxxv-xc, est un abrégé de l'histoire de l'humanité, en particulier d'Israël jusqu'à l'érection du règne messianique. La forme en est d'un symbolisme excentrique. Adam et les premiers patriarches y sont comparés à des taureaux, les Israélites à des brebis, leurs ennemis à des bêtes féroces et à des oiseaux de proie. L'auteur présente l'époque de l'histoire juive qui a commencé par l'exil comme la plus malheureuse de toutes. Depuis la perte de son indépendance, le peuple élu est sous la domination cruelle de soixante-dix bergers, c'est-à-dire de tyrans païens, et d'esprits célestes dévoyés qui, en quatre périodes formant ensemble soixante-dix laps de temps (semaines d'années?), maltraitent plus que jamais les brebis et les livrent aux animaux sauvages.

Au moment où les brebis sont devenues aveugles, elles mettent bas des agneaux. Ceux-ci cherchent à réunir autour d'eux les brebis pour tenir tête aux animaux. Aux agneaux poussent des cornes et à l'une des brebis une grande corne. Ces agneaux représentent, d'après l'opinion de tous les auteurs, les *Hasidim* du temps machabéen et d'après la majeure partie d'entre eux, Lücke, Schodde, Langen, Bousset, O. Holtzmann, Charles, Fr. Martin, Causse, Frey, la grande corne est Judas Machabée. La lutte devient acharnée; car « tous les aigles, éperviers et corbeaux... se réunissent pour abattre la grande corne. » Mais tout

à coup Dieu intervient, xc, 17 sq. Il frappe de son bâton de colère la terre, qui s'ouvre pour dévorer tous les animaux et tous les oiseaux. En même temps les brebis reçoivent un grand glaive pour tuer leurs ennemis.

Alors un trône est érigé dans la Terre sainte et Dieu y monte pour commencer le jugement. En premier lieu sont condamnées les étoiles déchues, ensuite les pasteurs, qui tous sont jetés dans un abîme de feu. Puis sont jugées les brebis aveugles, c'est-à-dire les Israélites infidèles; elles sont également jetées dans un gouffre de feu près de l'ancienne Jérusalem; celle-ci est remplacée par une nouvelle que le Seigneur habite.

Là se réunissent toutes les brebis « qui avaient péri ou qui avaient été dispersées », xc, 33, et même « tous les animaux des champs et les oiseaux du ciel »; ceux-ci adorent les brebis et leur obéissent, xc, 30. Il est probable que les brebis dont il est ici question sont les Juifs dispersés qui se joignent à ceux de Jérusalem, et que les autres animaux sont les païens qui n'avaient pas opprimé les Israélites. D'après l'expression « qui avaient péri » l'auteur penserait à la résurrection des Israélites fidèles. Mais, d'après le contexte, il s'agit pour lui uniquement de la réunion des dispersés. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 126.

Alors le glaive, qui avait été confié aux brebis, est scellé et tous sont sages et bons. Finalement naît un taureau blanc avec de grandes cornes « que naissent toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel ». En même temps tous les membres de la nouvelle communauté de Dieu (ou seulement toutes les brebis?) sont transformés en taureaux blancs, pendant que le premier taureau blanc, devient un taureau sauvage. Il n'y a pas de doute que le taureau changé en aurochs ne soit le Messie. Son apparition comme tel, ainsi que la transformation en taureaux des animaux qui l'entourent, signifie qu'à la fin des temps recommence l'âge d'or des patriarches qui avaient été également représentés comme des taureaux.

Le messianisme de cette vision, tout en ressemblant beaucoup à celui des c. i-xxxvi, est bien plus national : les Israélites jouent un grand rôle dans le rétablissement de l'ordre sur la terre et occupent une place privilégiée dans le nouveau royaume de Dieu. Il s'en distingue en outre par la mention du Messie. Celui-ci cependant n'intervient pas d'une façon active, comme les prophètes l'avaient toujours prévu. « C'est un ornement dû à la tradition prophétique, ce n'est pas un Sauveur. » Lagrange, p. 81.

Étant donné que les symboles choisis par l'auteur renferment des allusions au temps des Machabées, il faut conclure qu'il a regardé la grande intervention de Dieu comme tout à fait proche.

Tout à côté se trouve le récit d'une nouvelle vision qu'on nomme l'*Apocalypse des dix semaines*; dans le livre actuel cette vision est séparée en deux morceaux : xcii; xcii, 12-17. Hénoch y raconte l'histoire du monde à partir de sa naissance jusqu'au jugement messianique en la divisant en dix semaines. La septième semaine va de l'exil jusqu'au temps de l'auteur : une génération perverse s'est levée; toutes ses œuvres sont mauvaises, xcii, 9; mais les fidèles élus seront sauvés, xcii, 10. Bientôt la huitième semaine, la semaine de justice commencera, xcii, 12, qui sera l'ouverture du jugement final. Pendant toute sa durée les justes d'Israël prévaudront contre leurs oppresseurs, obtiendront des richesses et construiront « la maison du grand roi, c'est-à-dire le temple, dans une splendeur éternelle », xcii, 13. Pendant la neuvième semaine aura lieu le jugement de toute l'humanité : « le monde sera noté pour la destruction et tous les hommes regarderont après le chemin de justice », xcii, 14. La dixième semaine verra le grand jugement éternel, à l'occasion

duquel Dieu punit surtout les anges, xci, 15. Alors le premier ciel disparaîtra pour être remplacé par un nouveau qui sera sept fois plus beau. Des semaines innombrables pleines de bonté et de justice suivront, et le péché ne sera plus jamais nommé, xci, 16-17.

La conception des destins du monde et d'Israël, ainsi que celle du jugement final contenue dans cette apocalypse des dix semaines, est essentiellement la même que celle qui se trouve exprimée dans le livre des visions historiques, LXXXIII-XC.

Les derniers chapitres du livre d'Hénoch, xci-cviii, sauf l'apocalypse des dix semaines et les c. cvi-cvii qui se rapportent à Noë, contiennent des exhortations adressées à tous les hommes, quelques promesses pour les justes et surtout des malédictions pour les pécheurs. Depuis F. Martin les critiques français nomment ce morceau le *Libre de l'exhortation et de la malédiction*. D'ordinaire on en place la composition au premier siècle avant Jésus-Christ, surtout parce qu'on voit dans les pécheurs, que l'auteur accuse et menace, les Sadducéens. Mais J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, fasc., 1-2, 1926, col. 366 sq., relève avec raison que la situation qui correspond le mieux aux traits sous lesquels les pécheurs et les justes sont décrits, est celle du règne d'Antiochus Épiphane et qu'il n'était pas besoin d'attendre les Sadducéens, pour trouver en Israël des négateurs de l'immortalité de l'âme et de la rétribution future.

Ce livre n'est pas homogène, surtout en ce qui concerne l'eschatologie. Celle-ci est d'un côté, en cii, 4-cv, 2; cviii, transcendante et ressemble à celle du livre de la Sagesse : immédiatement après leur mort les justes seront récompensés, ciii, 13 sq.; « les portes du ciel s'ouvriront à eux », ciii, 2; ils seront introduits dans la lumière, mis sur des trônes d'honneur et brilleront éternellement, cviii, 12 sq. Mais, d'après d'autres passages, tout ne semble pas se passer à la fin du monde dans l'au-delà. Après la grande injustice qui règne actuellement sur la terre et en particulier en Palestine, xci, 7; xcii, 2, après les dernières grandes épreuves qui consisteront entre autres dans la révolte des peuples et dans la cruauté des parents contre leurs propres enfants, xcix, 4-5, viendra le jugement final, xci, 7, attiré par les prières des justes, xciii, 5; les païens et les malfaiteurs y périront, xci, 9; xciv, 7. Les justes eux-mêmes tueront impitoyablement les pécheurs en leur tranchant la tête, xc, 3; xcvi, 12. D'après d'autres passages, les pécheurs seront tourmentés ou anéantis par le feu de l'enfer, xcix, 11; c, 9; cii, 1. Par suite du jugement, les justes prédomineront de nouveau, xc, 7; xcvi, 1-2; ils seront guéris de leurs maux, xcii, 3, et verront beaucoup de jours heureux, xcvi, 8. Trois fois, xci, 10; xcii, 3; c, 5, il est dit que les justes qui sont déjà morts, ressusciteront et vivront dans la sainteté et le bonheur. Seule cette seconde eschatologie est messianique et s'accorde avec celle des parties d'Hénoch étudiées jusqu'ici.

3. Englobée dans ces textes se trouve la pièce la plus importante du livre d'Hénoch : *Le Livre des paraboles*, xxxvii-lxxi. Ni les idées eschatologiques ni les allusions historiques ne permettent de fixer avec certitude la date de ces chapitres. Presque tous les auteurs préfèrent les placer au dernier plutôt qu'à l'avant-dernier siècle avant J.-C. Mais, étant admis que la mention des Parthes, lvi, 6, n'oblige pas à s'arrêter à une date postérieure à l'année 40 avant Jésus-Christ, année où pour la première fois les Parthes pénétrèrent à Jérusalem (Székely, O. Holtzmann, Felten, Fr. Martin, Fr. Gry, Charles, Causse, Beer, Bousset), on ne trouve, comme Frey l'a très bien démontré, aucune situation historique qui corresponde mieux aux don-

nés du livre que celle de l'insurrection machabéenne.

Le livre se compose de plusieurs documents primitifs qui, sauf les fragments dits noachites, sont difficiles à distinguer; voir l'essai de Gry : *La composition littéraire des paraboles d'Hénoch*, dans le *Muséon*, 1908, p. 27-71. Est-il nécessaire de supposer pour les textes relatifs au Fils de l'homme des interpolations chrétiennes? Ni la mort du Messie sur la croix, ni sa résurrection n'y sont mentionnées, et ces passages cadrent très bien avec le contexte. D'autre part, on a établi quelques rapprochements très frappants entre les évangiles et certaines phrases de ces textes des paraboles, Lagrange, p. 88 sq., Frey, col. 359. (Le P. Lagrange et partiellement Gry se montrent assez favorables à l'hypothèse d'interpolations. Il semble pourtant, suivant l'opinion de Frey, col. 360, que ces rapprochements ne sont pas tellement caractéristiques qu'ils exigent une dépendance littéraire.)

Le livre des paraboles se divise en trois discours : Chacun contient des descriptions de l'autre monde, du jugement final, du futur royaume de Dieu, qui diffèrent notablement de celles des autres morceaux du livre d'Hénoch et qui sont surtout plus parfaites. Au centre se trouve partout le Messie qui n'est pas un prince terrestre, mais un être céleste. En combinant les idées énoncées dans les trois discours, on obtient l'ensemble suivant.

L'auteur met en opposition deux mondes : le monde d'en haut avec Dieu, qui est toujours nommé le Seigneur des esprits, les anges et les saints, et le monde d'en bas avec les pécheurs qui prédominent et quelques rares justes qui souffrent. Ces justes se trouvent sous la protection céleste : les saints intercedent pour eux auprès du Très-Haut, xxxix, 5; ils seront un jour sauvés et vengés par le jugement qui ne sera autre chose que la manifestation du monde d'en haut.

Parmi les saints du ciel Hénoch aperçoit, xxxviii, 6, un être tout à fait particulier qu'il désigne par différents noms, surtout par celui de Fils de l'homme et d'Élu. Comme le titre Fils de l'homme l'indique, cet être est bien un homme et non pas un ange : il ressemble à un ange, xlvi, 1. Conformément à sa nature humaine, il vit continuellement dans la communauté des saints, c'est-à-dire des défunts pieux, des patriarches et des autres justes, lxx, 4. Il n'a pas encore comme eux vécu sur la terre. Il a été créé par Dieu avant le monde, xlvi, 3, 6, et existe devant Dieu en toute éternité, xlvi, 6. Il possède la sagesse, la justice et révèle tous les secrets, xlvi, 3; xlix, 3. Il habite sous les ailes du Seigneur des esprits, et tous les élus brillent devant lui comme l'éclat du feu, xxxix, 7. Il est encore inconnu au monde d'en bas, seuls les justes le connaissent déjà et espèrent en lui, xlvi, 7; lxi, 5; lxii, 7.

L'apparition du Fils de l'homme entouré de la communauté des élus marquera le grand tournant dans l'histoire du monde, la fin des temps, xlv, 3; l-li. Il sera assis sur un trône et fera le jugement, xlv, 3; l, 4. A sa vue les justes se réconforteront et se réjouiront, xlv, 3; lxix, 26, et à travers tout l'univers retentira un hymne en l'honneur de Dieu, lxi, 9-13. Les royaumes du monde fondront à l'aspect du Fils de l'homme, lii. Les peuples l'adoreront, lxviii, 5; liii, 1. La somme du jugement lui sera donnée, xlix, 4; li, 2; lxii, 2; lxix, 27. Non seulement les anges et les hommes vivants se réuniront autour de lui, mais aussi les défunts qui ressusciteront, li, 1-2. Les mauvais anges, enchaînés jusqu'alors, seront jetés dans le feu éternel, liv, 3-6; lv, 4; lvi, 1-4; lxiv, 1-2. Parmi les pécheurs sont punis surtout « les rois et les puissants qui possèdent la terre », parce qu'ils n'ont pas adoré le vrai Dieu et qu'ils ont maltraité les enfants de Dieu, xlvi, 4-8; lxviii, 8-10; liii, 5-6; liv, 2; lxii, 11; lxiii, 7-10,

LXVII, 10. Ces grands coupables sont, pour l'auteur, sans doute en premier lieu, les chefs païens de la Palestine et leurs adhérents qui oppriment les Israélites restés fidèles à leurs traditions. Lors du jugement ils reconnaîtront enfin le Très-Haut, LXII, 3, 6, mais trop tard; en vain ils supplieront le Fils de l'homme d'intercéder pour eux, LXII, 9-10; ils disparaîtront de la surface de la terre, ils seront enfermés au lieu de leur ruine, LXIX, 27-28, ils descendront dans les ténèbres, dans les flammes de l'enfer, LXIII, 6, 10. Les autres pécheurs pourront encore trouver grâce pendant que, lors du jugement, le malheur se réunit sur leurs têtes, à condition de faire pénitence; leur sort ne sera cependant pas glorieux comme celui des justes, I, 2-4.

A la fin du second discours, conformément à un élément traditionnel de l'eschatologie, un groupe spécial de malfaiteurs est mentionné : les peuples païens qui, comme l'avait déjà prédit Ézéchiel, xxxviii-xxxix, entreprendront un dernier assaut contre Jérusalem. Ces peuples se grouperont autour des Parthes et des Mèdes et seront excités par les mauvais anges. Ils fouleront la Terre sainte comme une aire; mais devant la ville sainte ils seront arrêtés et engloutis par le schéol, LVI, 5-8.

Par la punition et la disparition des pécheurs et des oppresseurs, les justes obtiendront repos et salut, XLVIII, 7. Ils seront sauvés. Leur sort sera magnifique, LVIII, 2; leurs faces brilleront de joie, LI, 5; ils seront entourés d'une lumière éternelle, LVIII, 3, 6; ils deviendront comme des anges du ciel, LI, 4; ils seront revêtus d'habits de gloire qui ne s'useront jamais, LXI, 15-16. Leur plus grand bonheur consistera dans la vie commune avec le Fils de l'homme; avec lui ils mangeront, ils se coucheront et ils se lèveront pour les siècles des siècles, LXII, 13.

A toutes ces joies prendront également part les dispersés, qui reviendront sur des chars portés par les ailes des vents, LXII, ainsi que les saints qui sont déjà morts. De ces derniers il est dit d'un côté qu'ils descendront avec le Fils de l'homme, xxxviii, 1; XLV, 3, de l'autre qu'ils ressusciteront et seront séparés des autres qui surgiront des tombeaux, LI, 1-2.

Le séjour des élus après le jugement sera en premier lieu la terre, transformée et embellie, xxxviii, 2; LV, 5; LI, 5; LVIII, 5; LXII, 15. Ce sera aussi le ciel : Hénoc'h y aperçoit les demeures des futurs élus, XLI, 2. Ciel et terre seront donc unis. Le bonheur y durera éternellement, LVIII, 3; LXXXI, 16.

Toute cette eschatologie du livre des paraboles est très spiritualisée bien qu'elle garde encore une couleur fortement nationale. Elle renferme beaucoup d'éléments nouveaux, surtout au sujet du Messie qui est présenté comme un être préexistant.

2° Le *Livre des jubilés*. — Le *Livre des jubilés* suit de près le livre d'Hénoc'h; car la manière dont la tribu de Lévi y est exaltée aux dépens de celle de Juda, prouve que son auteur a écrit après les grands succès de la famille sacerdotale des Machabées, et avant le déclin de la dynastie asmonéenne, donc au plus tard sous Jean Hyrcan (135-106).

Bien que cet écrit ne soit qu'un développement midraschique de la Genèse, il est parsemé d'idées messianiques qui forment un tout assez homogène. Moïse est censé apprendre de Dieu que la désobéissance par laquelle les Israélites offenseront continuellement le Très-Haut, deviendra un jour au suprême degré provocante. Aucune loi ne sera plus respectée, tous les vices régneront, il y aura guerre de tous contre tous, I, 8-14; xxiii, 16-21. Pour les punir, Dieu leur enverra les pires maux; il les livrera en particulier à des peuples cruels, xxiii, 22-24, qui les réduiront presque à néant; les têtes de leurs enfants deviendront blanches

comme celles des vieillards et les nourrissons de trois semaines auront l'aspect de centenaires, xxiii, 25. Par exagération il est même dit que la terre périra, xxxiii, 28.

Mais, par suite de ces châtiments, les Juifs se convertiront enfin et cette fois définitivement. Dorénavant ils reconnaîtront Dieu comme leur maître, lui seront attachés de toute leur âme, observeront sa thora entière, I, 15 sq.; xxiii, 26 sq. En revanche Jahvé les guérira, xxiii, 20, les rassemblera du milieu des païens, I, 15, les sanctifiera, I, 15; L, et érigeria sa demeure au milieu d'eux, I, 17. Ils seront débarrassés de leurs ennemis, xxiii, 20 sq., et craints de tous les peuples, xxxi, 18. A tout jamais ils posséderont Canaan et y jouiront du plus grand bonheur : « Leurs jours s'approcheront de mille ans... Il n'y aura pas de vieillard..., tous seront comme des enfants et des jeunes gens. Ils passeront tous leurs jours en paix et en joie; il n'y aura ni Satan ni autre ennemi; car tous leurs jours seront des jours de bénédiction et de salut, xxiii, 27-29.

Nulle part il n'est dit quand tout cela arrivera. Mais, en lisant ces prédictions, on a l'impression que celui qui les a composées, est convaincu que le niveau le plus bas a déjà été atteint lors de la persécution d'Antiochus Épiphane, et que les Israélites s'élèvent progressivement vers le bonheur messianique.

L'eschatologie du *Livre des jubilés* est nationale, conformément au rôle tout à fait privilégié qui y est attribué à Israël. Dieu a créé celui-ci dès l'origine du monde, II, 19, et le protège personnellement sans jamais en confier le gouvernement, comme celui des autres peuples, à des anges, xv, 32. L'auteur ose même par la bouche d'Abraham conférer aux Israélites des fonctions qui sont toujours réservées à Dieu : « ils seront appelés à affermir le ciel et la terre et à renouveler les lumières qui sont au firmament », xix, 25. On comprend qu'un écrivain qui entretient un tel particularisme prévoie le bonheur messianique exclusivement pour son peuple. A un seul endroit du texte actuel, il s'élève à un point de vue universaliste. Lors de l'annonce du déluge, il dit : « Et Dieu fit à toutes ses créatures une nature nouvelle et juste, de sorte qu'elles ne pécheront plus en éternité », v, 12. Mais cette remarque, qu'elle se rapporte au temps qui suivit immédiatement le déluge ou au temps eschatologique, est tellement énigmatique et cadre si mal avec le contexte, qu'elle semble être une addition; voir Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, p. 26.

Ce bonheur sera exclusivement terrestre et consistera dans l'amélioration des conditions actuelles de vie. L'au-delà n'est cependant pas tout à fait étranger à l'horizon de l'auteur. D'après xxiii, 30^b, les justes parmi les défunts, sans doute des défunts d'Israël, verront le bonheur final des vivants et s'en réjouiront. Ils ne quitteront donc plus l'autre monde où la béatitude est leur part. Les pécheurs du monde entier par contre seront, d'après vii, 29; xxii, 22, tout de suite après leur mort livrés aux peines du schéol et auront, d'après le sens probable de xvi, 9-16, à passer par un jugement où ils seront condamnés à des souffrances éternelles.

3° Les *Testaments des douze Patriarches*. — Au *Livre des jubilés* se rattache par un lien étroit celui des *Testaments des douze Patriarches*. Les deux écrits contiennent une foule d'idées communes; en particulier celle de la prééminence de la tribu de Lévi qui est encore plus fortement accentuée au détriment de celle de Juda. Cette parenté ne s'explique que par l'identité des sources auxquelles leurs auteurs ont puisé et de l'époque à laquelle ils ont écrit.

Mais, tandis que le *Livre des jubilés* est une composition purement juive, les *Testaments* ont reçu des

retouches chrétiennes. Tout le monde le reconnaît, car ils contiennent une vraie christologie qui s'explique mieux et plus naturellement si les additions chrétiennes sont nombreuses, comme le supposent Plummer, Burkitt, Schürer, Lagrange, Felten, Frey. Par contre, Charles, Friedländer, Hart, Lawther, Clarke, Oesterley ont essayé de diminuer autant que possible ces interpolations pour mettre le Christ et les Apôtres à la remorque de l'auteur des *Testaments*.

Sous bien des rapports le schéma eschatologique des *Testaments* est absolument celui des *Jubilés* : Après une dépravation suprême et un jugement sévère, Israël se convertira. Dieu le recevra de nouveau en grâce, le réunira de tous les coins du monde, exterminera ses ennemis et habitera au milieu de lui. Rub., vi, 5; Sim., v, 4; vi; Lévi, iv, x, 2-4; xiv-xviii; Juda, xvii, 1; xviii; xix; xxiii-xxiv; Iss., v-vi; Zab., ix; Dan, v, sq.; Nepht., iv; Gad, viii; Asser, vii.

D'autre part des idées importantes qui se rencontrent dans les *Testaments* manquent dans les *Jubilés*. Ce sont surtout les quatre suivantes :

Le salut messianique sera aussi la part des païens : la paix régnera sur la terre entière, Sim., vi, les gentils reconnaîtront Jahvé, Juda, xxii; xxv; Zab., ix; Dan, v.

Ce salut sera en outre partagé par les défunts : les patriarches et les autres justes ressusciteront, Lévi, viii; xviii; Juda, xv; Zab., x; Benj., x. Les impies se lèveront également de leurs tombeaux, mais uniquement pour leur honte; leur sort est le feu éternel, Zab., x; Benj., x.

La rédemption d'Israël et des autres hommes se fera par la destruction des mauvais anges et de leur chef Béliar, qui ont si longtemps séduit et tourmenté les hommes, Sim., vi; Juda, xxii; Zab., ix; Lévi, v; Dan, v.

Enfin il y est question du Messie. Tandis que l'auteur des *Jubilés*, pour ne pas froisser les Asmonéens lévites, n'osait pas relever la plus grande prérogative de la tribu de Juda, savoir de fournir un jour le Sauveur par excellence, l'auteur des *Testaments* l'a mentionné à deux endroits. Le premier se trouve dans Juda, xxiv, 4-6. Le P. Lagrange, avec lequel nous regardons les v. 1-3 qui précèdent comme interpolés, le traduit ainsi : « Alors montera de moi (= Juda) un germe et il restaurera le sceptre de mon règne, et de notre racine s'élèvera une tige, et il en montera une verge de justice pour les nations, pour juger et sauver tous ceux qui invoquent le Seigneur. » Le second est dans Joseph, xix, 6 : le Messie y est symbolisé par une corne qui pousse au taureau de Juda.

D'après Charles, p. xcviu, les *Testaments* contiendraient, à côté de l'annonce d'un Messie issu de Juda, la prophétie d'un Messie sortant de Lévi. Il lui applique surtout le psaume de Lévi, xviii, et en combinant plusieurs autres passages il trace de lui un portrait très exact. Mais le P. Lagrange a montré que, dès qu'on fait abstraction des phrases qui sont des interpolations chrétiennes et qu'on laisse aux autres leur sens naturel, « il ne reste plus de Messie lévite, mais seulement l'affirmation du grand rôle joué par Lévi dans la personne des Asmonéens, par Lévi regardé avec Juda, et avant lui, comme l'instrument du salut national et religieux, et, tout au plus, mais cela est fort douteux, l'esquisse d'un grand prêtre extraordinaire, revêtu de couleurs messianiques. » p. 70.

4° *Le troisième livre sibyllin*. — Cet écrit suit de près ceux qui viennent d'être analysés. Aussi longtemps qu'on l'attribuait à un seul auteur, on le croyait composé vers 140 avant J.-C. Mais, depuis Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina*, 1902, on y distingue de plus en plus différentes couches païennes et chrétiennes; cependant, tout en

plaçant la rédaction définitive du livre au premier siècle avant ou après J.-C., on continue à attribuer les oracles juifs, qui entrent seuls ici en ligne de compte, au milieu du II^e siècle avant J.-C. ou on en fait remonter à cette époque les éléments primitifs; voir Frey, col. 425; Bousset, *Die Religion des Judentums*, p. 19 sq.

Le III^e livre sibyllin est la première œuvre du judaïsme hellénique où se rencontrent des idées messianiques. Les écrits canoniques qui appartiennent au même milieu, la Sagesse et le II^e livre des Machabées, ne contiennent que l'eschatologie transcendante, mais ne mentionnent pas l'eschatologie messianique qui est ici largement représentée. Conformément à leur but, qui était de propager les conceptions juives dans les milieux païens, les oracles sibyllins font un véritable étalage des idées messianiques, si particulières au judaïsme.

Dans le prologue qui est conservé dans Théophile d'Antioche, *Ad Autolycom*, II, 36, et qui indique le programme de tous les oracles sibyllins : la lutte pour le seul Dieu contre les idoles, il y a l'annonce générale que les païens idolâtres seront exposés « à la lueur d'un feu brûlant », 81, et qu'ils « seront brûlés par des flammes tous les jours », 82, qu'au contraire « ceux qui ont vénéré le Dieu vrai et éternel hériteront la vie, et habiteront en toute éternité le jardin verdoyant du paradis et mangeront le pain délicieux du ciel étoilé », 84-86.

Les vers 97-294 sont un aperçu de l'histoire du monde à partir de la construction de la tour de Babylone jusqu'à l'établissement du royaume messianique qui aura lieu après le septième roi hellénique de l'Égypte (= Ptolémée VI, 145-117) et qui consistera en ce que le peuple de Dieu obtiendra l'empire du monde, et deviendra pour tous les mortels un guide à travers la vie.

Plus loin, 367-380, au milieu de menaces lancées contre de nombreux pays et villes, se trouve une promesse du bonheur messianique, adressée à l'Asie et à l'Europe; les habitants de ces deux continents se réjouiront d'une longue vie et de tous les biens terrestres; aucun péché ne sera plus commis; la paix et la justice régneront partout.

La description la plus importante et la plus détaillée des temps messianiques est contenue dans la troisième partie du livre, 489-808. Ici on voit clairement que la soumission de la Grèce par les Romains (148 av. J.-C.) a occasionné la composition des morceaux antiques de ce livre. L'auteur y voit le jugement de Dieu et en met la description sous forme de prophétie dans la bouche de la Sibylle : Des maux affreux de toutes sortes fondront sur l'humanité et particulièrement sur la Grèce en punition de son idolâtrie et de ses autres crimes : 538-544, 601-623, 632-651. Au milieu de ces calamités, Dieu enverra « du soleil », c'est-à-dire de l'Orient, un roi qui, par les conseils de Dieu, fera cesser la guerre sur toute la terre, « en tuant les uns et en concluant des alliances avec les autres », 652-656. Le temple de Dieu brillera d'opulence et de richesse en or, en argent, en pourpre et la terre sera d'une fertilité prodigieuse. Mais, après un certain temps, des rois païens à la tête de leurs peuples entreprendront encore une fois une campagne contre le temple et la Terre sainte. Pendant qu'en face du temple, ils immoleront des sacrifices idolâtriques, Dieu fera entendre sa voix et les tuera tous. La terre tremblera et les montagnes s'écrouleront, 657-667. Alors les Israélites vivront définitivement en paix; car le Créateur lui-même les protégera, 702-709. Voyant leur bonheur, les autres nations les imiteront en acceptant la vraie religion et en observant la Loi, 710-726. Le royaume éternel de Dieu sera établi sur la terre et aura comme centre Sion, où Dieu habitera. De tous les coins du monde

on apportera des trésors au temple. Les Juifs seront les juges et les rois des hommes; la paix régnera aussi parmi les animaux, 727-796.

Le livre se termine par l'énumération des signes qui annonceront la fin de toutes choses, tels que l'apparition de glaives dans le ciel étoilé, l'obscurcissement du soleil et de la lune, des combats dans les nuées, des gouttes de sang sur les rochers, 796-807.

5° *Les Psaumes de Salomon*. — Les psaumes apocryphes nommés psaumes de Salomon nous amènent vers le milieu du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ, à l'époque où d'un côté la décadence des derniers représentants de la dynastie asmonéenne, de l'autre la prise de Jérusalem par Pompée, 63 av. J.-C., remplirent les cœurs des Hiérosolymitains pieux, des pharisiens surtout, de la plus poignante amertume. Leur unique consolation était de se confier à Dieu qui rétablirait complètement Israël en envoyant le Messie. Ils expriment leurs angoisses et leurs espérances dans des psaumes dont dix-huit sont conservés; le xvii^e est le plus important pour le messianisme: Dieu restera toujours et malgré tout le roi suprême d'Israël, xvii, 1, 3-4, 6. Mais au-dessous de lui, comme autrefois, il y aura de nouveau un roi terrestre, issu de la souche de David, xvii, 5. Dans une ardente prière sa venue est implorée: « Fais-leur (aux Israélites) surgir leur roi, le fils de David, au moment que tu as choisi..., ceins-le de force pour qu'il écrase les chefs injustes et purifie Jérusalem des païens qui la foulent misérablement », xvii, 21-23. Il apparaîtra « puissant par ses actes et fort en la crainte de Dieu », xvii, 7-40; il sera exempt de tout péché, xvii, 36, instruit par Dieu, sage et juste, xvii, 32. Il ne mettra pas sa confiance en des chevaux et des cavaliers, et pour renverser ses ennemis il n'aura pas besoin de guerroyer, xvii, 33. Par la simple parole de sa bouche il frappera toute la terre et anéantira les païens impies, xvii, 35; son sceptre de fer brisera l'orgueil des pécheurs, xvii, 23-24. Il réunira les Israélites en leur pays et les y distribuera selon leurs tribus; tous seront saints; aucune injustice ne sera plus commise par eux; aucun païen ne souillera plus le sol palestinien, xvii, 26-29. Des nations païennes serviront Israël, xvii, 30, des peuples venus des extrémités de la terre viendront pour le voir dans son bonheur, et porteront comme cadeau les fils d'Abraham qui sont épuisés par l'exil, xvii, 31.

Tandis que toutes ces idées du ps. xvii sont homogènes et rentrent dans le cadre du messianisme ancien, celles des autres psaumes sont disparates entre elles et différentes du psaume xvii. Abstraction faite de quelque versets du ps. xviii qui sont une imitation du ps. xvii, l'idée d'un Messie personnel ne s'y trouve pas. Il y est tout simplement question de l'aide du salut, de la gloire que Jahvé apportera le jour où il aura pitié de la maison de Jacob, ii, 31; vii, 10; x, 8; xii, 6; de la réunion des dispersés, viii, 28; xi. D'autre part l'eschatologie transcendante y est mêlée au messianisme terrestre: « Ceux qui craignent le Seigneur ressusciteront pour la vie éternelle et leur vie sera dans la lumière qui ne s'éteindra jamais », iii, 12. La date de la résurrection n'est pas indiquée; les expressions « quand il visitera les justes », iii, 11, « au jour de la grâce pour les justes », xiv, 9, font supposer que le retour des défunts à la vie coïncidera avec l'établissement du règne messianique. Les ressuscités se joindront aux justes vivants. Ensemble ils « auront la vie éternelle et formeront le paradis du Seigneur », xiv, 3. Les impies ne ressusciteront pas. Immédiatement après leur mort ils sont livrés aux peines de l'enfer dont ils ne seront jamais délivrés, iii, 11; xiv, 9; xv, 10; xvi, 2. A eux seront associés les méchants qui vivront encore quand arrivera la fin de l'ordre actuel. Par le

jugement de Jahvé ils seront séparés des justes et punis pour toujours, ii, 32-34.

6° *Le troisième livre sibyllin* (vers 36-92). — Tout en faisant partie du III^e livre sibyllin, ces vers sont beaucoup plus récents que les morceaux primitifs de ce livre. Ils sont placés par la plupart des auteurs entre 40 et 30 av. J.-C.; voir Frey, col. 426; Schürer, t. iii, p. 440 sq. Ils contiennent un important oracle messianique: « Quand Rome dominera aussi l'Égypte, le plus grand royaume du roi immortel (= Dieu) apparaîtra. Le prince saint (= le Messie) viendra pour tenir le sceptre sur toute la terre en toute éternité », 46-50. Alors trois hommes (allusion aux triumvirs Antoine, Lépide, Octave) perdront Rome. En même temps la colère impitoyable de Dieu se répandra sur les hommes qui périront par le feu, sur l'univers qui s'écroulera, 51-62. Plus tard viendra de Sébaste (= Samarie) Béliar. Il fera surgir de hautes montagnes, arrêtera les mouvements de la mer, du soleil et de la lune, ressuscitera les morts. Il trompera beaucoup d'hommes juifs et païens; mais finalement il sera brûlé « par une puissance de feu » qui viendra sur un flot, 63-73. Cette prophétie sur Béliar est regardée par Gefken et Volz comme chrétienne, tandis que Bousset, Schürer et Frey en maintiennent le caractère juif. Si les premiers ont raison, Béliar est l'Antéchrist; dans l'autre cas il est Satan.

Les vers 75-92 contiennent une nouvelle annonce de la fin du monde qui arrivera quand une femme (allusion probable à Cléopâtre) sera « la reine de toute la terre. »

7° *L'Assomption de Moïse*. — Quelques années après la mort d'Hérode le Grand, l'espérance messianique reçut une expression énergique et neuve dans l'apocalypse intitulée *Assomption de Moïse*.

Avant de mourir, le fondateur de la religion juive lègue ses pouvoirs à Josué, et surtout il lui révèle les destins futurs du peuple élu jusqu'à l'époque des fils d'Hérode (date de composition du livre). Pour l'époque qui suivra leur règne, il est censé annoncer que « les temps prendront fin », vii, 1. Il y aura une terrible oppression des Israélites par des hommes cruels et impies, vii, 7, surtout par un roi diabolique, viii, 1. A la suite de cette tribulation Israël fera pénitence, ix, 6-7; i, 18, de sorte que Dieu interviendra pour sauver et glorifier son peuple. L'apparition de Dieu est décrite d'une façon impressionnante. Dès que le règne du Très-Haut aura commencé, le diable disparaîtra et avec lui toute tristesse, x, 1. Par contre « l'ange qui se trouve à la place la plus élevée » viendra venger Israël de ses ennemis, x, 2. Cet ange jouera donc le même rôle que l'archange Michel dans Daniel. Alors :

3. Le céleste se lèvera du trône de son règne, et sortira de sa demeure sainte, avec indignation et colère en faveur de ses fils.
4. Et la terre tremblera et sera ébranlée jusqu'à ses [extrémités, et les hautes montagnes seront abaissées et secouées, et tomberont (dans) les vallées. [ténèbres,
5. Le soleil ne donnera plus de lumière et se changera en les cornes de la lune seront brisées et elle se changera et le concert des étoiles sera troublé. [toute en sang,
6. Et la mer descendra jusqu'à l'abîme, et les sources d'eau manqueront, et les fleuves seront dans l'effroi.
7. Car il se lève le Dieu suprême, seul éternel, et il se manifestera pour punir les nations, et il détruira toutes leurs idoles.
8. Alors tu seras heureux, Israël, et tu monteras sur la nuque et sur les ailes des aigles, et elles seront enlées (pour voler).
9. Et Dieu te haussera et te fixera au ciel des étoiles, lieu où elles résident, et tu regarderas d'en haut,

10. Et tu verras tes ennemis sur la terre,
et tu les reconnaitras et tu te réjouiras,
et tu rendras grâces et hommage à ton Créateur.
Traduction du P. Lagrange.

Nulle part sans doute dans la littérature apocryphe ne se lisent des phrases aussi belles sur l'avenir d'Israël. Mais d'autre part quel esprit étroit et national les inspire! Les Israélites seuls seront heureux et eux tous. Les païens ne participeront pas au salut ni les défunts d'Israël. Le salut se réalisera sans le Messie, uniquement par l'intervention de Jahvé et de son ange. La translation d'Israël au ciel des étoiles doit plutôt s'entendre dans un sens hyperbolique, car tout le messianisme du livre est bien terrestre.

8° *Le livre slave d'Hénoch ou le livre des secrets d'Hénoch.* — A côté du livre principal d'Hénoch, un autre est attribué au même patriarche, qui appartient sensiblement à la même époque que l'*Assomption de Moïse*. Le plus récent des deux livres d'Hénoch, bien qu'il ait le même titre que le premier et qu'il soit, lui aussi, une apocalypse, en diffère beaucoup et en est tout à fait indépendant. La relation entre les deux n'est que celle « de deux branches qui se rattachent à un même tronc », Frey. La différence est surtout remarquable par rapport à l'eschatologie. L'Hénoch slave enseigne une eschatologie uniquement transcendante, sans le moindre trait messianique et national. Il n'est question ni de Juifs ni de païens, mais seulement de justes et de pécheurs. La vie dans le monde terrestre est pour les justes une peine, LXVI, 6; mais un jour ce monde prendra fin avec toutes ses créations, XLVII, 2; LXV, 6; LXV, 10. Tout ce qui est périssable disparaîtra : ciel et terre seront transformés et achevés, XVIII, 7. Alors le monde à venir commencera pour durer éternellement, L, 2; LXVI, 6; LXV, 10; il sera inauguré par le grand jugement, XXXIX, 1; XLIV, 35; L, 40. Ce jugement portera sur les justes et les impies, XLVI, 3.

9° *La quatrième livre d'Esdras.* — L'Hénoch slave fut composé avant la destruction de Jérusalem; dans les temps qui suivirent la catastrophe, l'apocalyptique juive s'enflamma encore une fois pour luire d'une beauté unique, dans le IV^e livre d'Esdras et l'apocalypse de Baruch. Les auteurs de ces deux livres fixent leur attention sur l'avenir d'Israël et du monde, de sorte qu'ici encore les idées messianiques jouent un rôle prépondérant.

Dans le IV^e livre d'Esdras se rencontre dès les premières lignes le pessimisme le plus noir qui saisissait les Juifs par suite de la catastrophe de 70. En face de la toute-puissance et de la sagesse de Dieu, deux faits sont pour l'auteur incompréhensibles : la méchanceté et la misère de l'humanité en général et en particulier l'état lamentable d'Israël. La situation du peuple élu et du genre humain tout entier lui paraît désespérée. Le bien n'est pas possible dans le monde actuel. Dès le commencement celui-ci a été triste, IV, 27, il devient de plus en plus mauvais, XIV, 15 sq. Il faut donc qu'il disparaisse. Il n'est compréhensible que comme préambule d'un monde nouveau. Autant l'aspect du monde présent mène au désespoir, autant la perspective du monde futur est encourageante, et consolante. A la pensée de l'avenir le pessimisme fait place dans le cœur de l'auteur à l'optimisme le plus joyeux. Avec impatience il attend la réalisation de son rêve, IV, 33. Tout en disant que le moment en est fixé dans le plan de Dieu, IV, 37, et qu'il arrivera quand le nombre des justes sera complet, IV, 34, il prétend que le monde actuel marche avec vitesse vers la fin, IV, 26. Le monde nouveau, qui doit alors surgir, est imaginé par lui de la façon suivante.

D'abord il y aura un état nouveau sous la forme messianique, c'est-à-dire tel que les prophètes sans

exception l'avaient toujours annoncé. Il sera précédé d'une époque particulièrement douloureuse et dure, qui s'annoncera par les phénomènes les plus curieux au ciel et sur la terre, V, 1-13; VI, 18-24; IX, 1-12. Après elle se réalisera le salut messianique apporté par le Messie lui-même. La manière dont celui-ci est décrit n'est pas uniforme. A plusieurs reprises, XIII, 3, 5, 12, 25, 32, 51, il est présenté comme « un homme », à d'autres endroits, XIII, 37, 52, XIV, 9, comme fils de Dieu. Le passage XII, 32, d'après lequel, au moins dans la leçon des versions orientales, il est un descendant de David, a dû être interpolé, de sorte que son apparition dans le monde n'est pas conçue comme naissance. Au contraire, le Messie se montrera tout à coup sur la montagne de Sion pour détruire l'empire romain. Il viendra porté sur les nuées de la mer. Sa seule arme sera sa voix. Dès que les peuples l'entendront, ils oublieront leurs guerres mutuelles pour se dresser contre lui. Mais il les confondra du haut de Sion en leur reprochant leurs crimes. En même temps la restauration de Jérusalem et de Sion aura lieu, X; VI, 7 sq. Une nouvelle Jérusalem toute différente de l'ancienne apparaîtra soudainement, VII, 26, et avec elle un pays tout nouveau qui sera une sorte de Paradis, VII, 26. On y trouvera non seulement les descendants des royaumes de Juda, mais aussi ceux des dix tribus qui retourneront du pays lointain et inconnu où ils séjournent à présent, XIII, 39-47. Le Messie protégera son peuple et le comblera de miracles pendant quatre cents ans, après quoi il mourra et tous les hommes mourront, VII, 27-28; XII, 34; XIII, 48-50.

Tel sera le règne messianique qui doit clôturer l'histoire. Il n'est donc pas conçu comme durant éternellement, ainsi que les prophètes et les autres auteurs apocalyptiques l'avaient tant de fois prédit. L'auteur fait disparaître le Messie et son royaume parce qu'il professe en même temps une eschatologie transcendante. Afin de réunir les deux, il dégrade le temps messianique pour le réduire à une époque intermédiaire entre l'histoire et le vrai monde à venir.

Ce monde meilleur et définitif apparaîtra après sept jours de silence et de repos absolu qui régneront sur la terre par suite de la mort générale. Alors tous les hommes ressusciteront, et Dieu montera sur le trône du jugement pour juger les mortels d'après leurs œuvres. Il n'y aura plus alors de différence entre Juifs et païens, mais seulement entre justes et impies. Les justes sauvés seront très peu nombreux; ils seront éternellement heureux au paradis, en face duquel sera l'enfer pour recevoir les innombrables damnés, VII, 33-38. Ce jugement dernier ne sera que la confirmation de la sentence qui a déjà été portée et exécutée pour chaque homme immédiatement après sa mort.

Dans l'apocalypse d'Esdras deux courants d'idées se sont donc rejoints. En même temps que de l'avenir d'Israël, l'auteur est préoccupé du sort de toute l'humanité, et il a réussi à sa façon à mettre en harmonie les deux cycles d'espérances qu'il trouvait dans les vieilles traditions. On sent qu'il n'invente pas, mais qu'il se tient à l'héritage traditionnel, et cherche à amalgamer des éléments presque contradictoires.

10° *L'apocalypse syriaque de Baruch.* — L'apocalypse de Baruch est une imitation de celle d'Esdras, et contient en substance les mêmes idées eschatologiques. Il n'y a que quelques points secondaires qui y sont développés avec une plus grande fantaisie au détriment du caractère esthétique de l'ensemble. Ses particularités sont les suivantes.

L'histoire du monde, d'Adam jusqu'au temps de l'auteur, est divisée en douze époques symbolisées par douze pluies qui déversent alternativement sur la terre de l'eau sale et de l'eau pure. La dernière pluie qui représente le temps actuel est particulièrement

noire, LIII-LXXIV. Les fléaux dont le monde actuel sera accablé avant d'arriver à son terme, sont également divisés en douze groupes ou étapes, XXV-XXIX. Dieu en préservera la terre sainte, XXIX, 2, et le Messie, apparaissant comme la foudre qui sort d'un nuage, rétablira Israël, LIII, 8-11. Il fera surtout succomber le dernier prince du dernier royaume hostile à Dieu en qui s'incarne toute la méchanceté du monde. Celui-ci sera lié et transporté à Sion, où « le Messie le convaincra d'impiété et le tuera », XXIX, 7-XI, 2.

Le Messie réunira tous les peuples pour accorder la vie à ceux qui se soumettent à Israël et pour exterminer ceux qui ont opprimé son peuple, LXXII, 2-6. Alors il se mettra sur le trône de son royaume pour régner jusqu'à la fin du monde actuel, XI, 3; LXXIII, 1. Il n'y a pas comme dans IV Esdr. d'indication sur la durée du temps messianique.

Le bonheur matériel qui se réalisera sous le règne du Messie est décrit avec une grande ampleur. La fertilité de la terre sera prodigieuse. Outre des mets ordinaires on se nourrira de la manne et de la chair de Béhémot et de Léviathan, LXXIII-LXXIV; XXIX, 3-8. Lors de la résurrection tous les hommes auront d'abord l'aspect qu'ils avaient pendant leur vie terrestre, L, 2-4; mais après le jugement les damnés seront transformés en fantômes et livrés à leurs peines. Les justes par contre seront semblables aux anges et resplendiront comme des étoiles, XXX; I-LII.

Si l'apocalypse d'Esdras n'est pas toujours homogène, celle de Baruch l'est moins encore. Il y a en elle de vraies contradictions : tantôt il y est question d'un seul monde, IV, 1; XIV, 19, tantôt de deux; certains textes parlent de résurrection, d'autres l'ignorent, XI, 4-6; XVI, 5 sq.; voir pour le détail Volz, p. 35 sq. Souvent les perspectives messianiques et purement eschatologiques y sont mêlées, d'où mainte obscurité.

Ajouter aux ouvrages cités à l'art. JUDAÏSME, littérature apocalyptique, idées messianiques et eschatologiques : E. de Faye, *Les apocalypses juives*, 1892; J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Dictionnaire de la Bible*, Supplément publié par L. Pirot, fasc. 1-2, 1926, col. 354-460. — Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch*, 1906; F. Mari, *Le idee escatologiche del Libro di Enoch*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 1909, p. 1 sq.; L. Gry, *Les paraboles d'Hénoch et leur messianisme*, 1910; F. Perles, *Zur Erklärung des Buches Henoch dans Orientalistische Literaturzeitung*, 1913, p. 481 sq.; G. Kuhn, *Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch*, dans *Zeitschr. für die A.T. Wissenschaft*, 1921, p. 240 sq.; N. Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, 1922; Pedersen, *Zur Erklärung der eschatologischen Visionen Henochs dans Islamica*, 1926, p. 416 sq. — Bohn, *Die Bedeutung des Buches der Jubiläen*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1900, p. 167 sq.; Fr. Martin, *Le livre des jubilés*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 321 sq.; 502 sq. — Schnapp, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen untersucht*, 1884; F. Perles, *Zur Erklärung der Test. der Zwölf Patriarchen dans Beihefte zur orientalistischen Literaturzeitung*, 1908, p. 135 sq.; Plummer, *The relation of the Testaments of the Twelve Patriarchs to the books of the New Testament*, dans *Expositor*, 1908, p. 481 sq., réplique de Charles, *ibidem*, 1909, p. 111 sq. — Girbal, *Essai sur les Psaumes de Salomon*, 1887; Jacquier, *Les Psaumes de Salomon dans L'Université catholique*, 1893, p. 94 sq.; L. Gry, *Le Messie des Psaumes de Salomon*, dans le *Muséon*, 1906, p. 231 sq.; R. Harris et A. Mingana, *The Odes and Psalms of Salomon*, 2 vol., 1916-20. — G. Hölcher, *Ueber die Entstehungszeit der Himmelfahrt Moses*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1916, p. 108 sq., 149 sq.; Clemen, *Die Entstehungszeit der Himmelfahrt des Moses*, dans *Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag*, 1919, p. 72 sq. — Clemen, *Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch und des vierten Buches Esra*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1898, p. 227 sq.; Br. Violet, *Die Apokalypse des Esra und des Baruch*, 2 vol. 1923. — J. K. Fotheringham, *The date and place of Writing of the Slavonic Enoch*, dans

Journ. of theol. Stud., 1918-1919, p. 252 sq.; Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs, das sogenannte slavische Henochbuch*, 1922.

II. LITTÉRATURE RABBINIQUE. — Pendant que des « inspirés », de nouveaux « prophètes » composaient des œuvres entières dans lesquelles ils communiquaient de prétendues révélations que Dieu leur aurait faites sur l'avenir définitif d'Israël et du monde, les docteurs de la Loi discutaient entre eux toutes les questions qui se rapportaient à ce même thème. Les nombreux passages de la littérature rabbinique (*Mischna, Tosephta, Talmud palestinien et babylonien, Midraschim, Targums, Prières*, etc.) qui contiennent leurs opinions et spéculations sur le messianisme, prouvent le très vif intérêt que ce sujet éminemment israélite soulevait chez les savants du judaïsme.

Comme il est assez difficile de déterminer la suite historique des différentes parties de la tradition rabbinique — souvent des paroles fixées par écrit à une époque assez tardive sont d'origine beaucoup plus ancienne — nous donnerons dès l'abord, conformément à la coutume reçue, un exposé systématique des idées messianiques qui s'y rencontrent.

1° *Le règne de Dieu*. — Pour les rabbins, comme pour les apocalyptiques et les prophètes, l'ère messianique est la réalisation parfaite du règne de Dieu. Dans le but d'éviter la prononciation trop fréquente du nom de Dieu, ils l'appellent toujours « le royaume des cieux ». (*Malkouth haššammaim*) et y sous-entendent non le royaume, c'est-à-dire le territoire soumis à l'autorité divine, mais le règne, c'est-à-dire le pouvoir royal exercé par Dieu. Ce règne de Dieu est absolu et existe dès maintenant : « Celui qui s'éloigne du péché reçoit sur lui le royaume des cieux », *Sifra*, 93^a; le prosélyte reçoit sur lui ce royaume, *Midrasch Tanhuma. Gen. lekaleka*, 5; c'est par la vocation d'Abraham, par la fondation de la théocratie israélite qu'il a été établi parmi les hommes, *Sifre*, 134^b.

Le règne de Dieu qui s'établira à la fin des temps ne sera que l'extension universelle de l'empire actuel de Dieu. Les Targums des prophètes, par exemple *Is.*, XL, 9; *Mich.*, IV, 7; *Abd.*, 21; *Zach.*, XIV, 9 (*Lagrange*, p. 155), disent souvent qu'alors « le règne de Jahvé se manifestera, sera reconnu de tous les habitants de la terre ». En même temps, les autres dieux seront privés de leur culte. *Mekilla*, 56^a. Cette manifestation du règne de Dieu se fera à Sion et le triomphe de Dieu sera en même temps le triomphe d'Israël, *Pesikta Rabbathi*, 161^a; *Targum Mich.*, IV, 7.

Le règne de Dieu est loin de jouer chez les rabbins un rôle aussi important que chez les prophètes. Ils ont cependant intercalé dans leurs prières — car « toute bénédiction où ne figure pas le règne n'est pas une bénédiction », R. Johanan, *Talmud Bab.*, 40^b — la demande que Dieu règne enfin, de sorte que la mention du royaume des cieux devenait quotidienne. La onzième demande du *Schemoné Esré* est celle-ci : « Règne sur nous, Jahvé, toi seul. » Dans la prière *Alénu*, composée vers 240 après J.-C. en Babylonie, les Juifs s'adressent à Dieu en ces termes : « Aussi nous espérons en toi, Jahvé, notre Dieu, pour voir promptement la magnificence de ta force, pour voir disparaître les idoles de la terre et les faux dieux seront complètement détruits; pour restaurer le monde par le règne du Tout-Puissant et tous les enfants des hommes invoqueront ton nom; pour ramener à toi tous les méchants de la terre, tous les habitants du monde reconnaîtront et sauront. Car tout genou se courbera devant toi, toute langue jurera par toi... Et ils recevront sur eux le joug de ton règne et toi régneras sur eux à jamais et toujours. C'est à toi qu'appartient le règne, et tu régneras dans la gloire pendant les siècles des siècles. » (Traduction du

P. Lagrange.) C'est le texte le plus complet relatif au règne actuel et futur de Dieu.

2^o *Le Messie*. — Les rabbins concevaient le temps du salut, non seulement comme l'époque du règne de Dieu, mais aussi comme l'époque du règne du Messie. Ils l'appelaient même de préférence « les jours du Messie ». Il en résulte que « l'attente du Messie au temps de Jésus était, sinon un dogme tel que nous l'entendons, du moins une espérance absolument ferme », Lagrange, *Messianisme*, p. 216. Il est pourtant très difficile de déterminer exactement le rôle que le Messie a joué dans les perspectives eschatologiques des rabbins. La meilleure preuve en est la différence des opinions émises à ce sujet par les auteurs. Tandis que d'après les uns, par exemple W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 1903, p. 82, le Messie aurait formé le centre des espérances de l'époque rabbinique, il y aurait d'après d'autres, par exemple, E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, 3^e édit., p. 504 sq.; W. Bousset, *Die Religion des Judentums...*, 2^e éd., 1906, p. 255, occupé une place secondaire.

Ce sont les docteurs de la loi qui, plus qu'on ne l'avait fait auparavant, ont désigné le libérateur de la fin des temps par le terme de Messie. A ce titre ils aimaient ajouter celui de Roi : « le roi oint » : Textes dans G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1870, p. 240 sq.; Lagrange, *Le messianisme*, p. 215. Ils lui assignaient encore beaucoup d'autres noms, suivant leurs conceptions variées sur la personne et l'œuvre du Messie, par exemple celui de fils de David, voir Dalman, *ibidem*; Lagrange, p. 216.

Par rapport à la nature du Messie il faut relever que, d'après les maîtres en Israël, celui-ci sera un homme et non un Dieu. Surtout en face du christianisme ils soulignent de plus en plus son origine humaine. Dans le dialogue de Justin avec Tryphon, c. XLIX, celui-ci dit catégoriquement : πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι. R. Abahon, *Talmud Jer.*, 65^b, pour polémiser contre le Christ qui dans un sens transcendant s'appliquait le titre de « fils de l'homme » de Dan., VII, 13, disait : « Si quelqu'un te dit : Je suis Dieu, il ment, s'il te dit : Je suis le fils de l'homme, il s'en repentira; s'il te dit : Je monte au ciel, il le dit, mais ne le fera pas. » Mais les rabbins contestent également au Messie la divinité pour des raisons indépendantes de cette opposition aux doctrines du Nouveau Testament. A cette fin, par exemple, ils le distinguaient expressément du Verbe (*méïra*) de Dieu, *Targum Jonathan*, Is., IX, 7; XLII, 1.

D'autre part ils l'élèvent bien au-dessus des autres hommes. C'est ainsi qu'ils lui attribuent une certaine préexistence céleste. D'après la *baraita*, *Talmud Bab.*, *Pesaḥim*, 54^a, le nom du Messie a été avec six autres choses (la Loi, le Paradis, l'Enfer, etc.) créé avant la création du monde. D'après d'autres textes, le Messie lui-même a existé avant la création, *Pesikta Rabbathi*, 152^b, avant les montagnes, *Midrasch Tehillim*, LXXXVII, 4. Dans le *Midrasch Rabbol*, Gen., II, 1, il est enseigné que l'esprit de Dieu qui au commencement flottait sur les eaux, a été l'esprit du Messie. Comme le Sauveur a préexisté auprès de Dieu, ainsi il aura dans l'autre monde après son ministère terrestre une place particulière à côté du Très-Haut. Celui-ci lui donnera une partie de sa gloire, *Midrasch Tehillim*, XXI, 1, son habit, sa couronne, *ibid.*, XXI, 2; il le mettra à sa droite au-dessus d'Abraham, *ibid.*, XVIII, 36.

La vie du Messie commencera comme chez les autres mortels par la naissance qui ne sera ni virginale ni caractérisée par d'autres faits extraordinaires : Tryphon se montre scandalisé par la conception vir-

ginale, et Aquila dans sa traduction d'Is., VII, 14, a remplacé la vierge des Septante par une jeune personne (Lagrange, p. 223). Se fondant sur Michée, les rabbins font naître le Messie à Bethléem, *Targum Michée*, v, 2; *Talmud Jer.*, *berak* 5^a. A ce dernier endroit du Talmud on lit qu'il naquit le jour même de la destruction du temple. Cette opinion correspond à cette autre qu'il mènera avant son apparition comme Sauveur une vie cachée. Il développera entre temps sa connaissance de Dieu et de la Loi; il ne connaîtra pas encore le rôle qu'il doit jouer et ne sera pas davantage connu comme libérateur futur, Tryphon dans Justin, *Dialog.*, cx, *Midrasch Tanḥuma schemoth*, 8. Comme Moïse a été élevé à la cour païenne d'Égypte, le Messie séjournera avant son ministère à Rome, la capitale de l'empire qu'il doit détruire, *ibidem*.

Le Messie se manifestera subitement, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97, sur les nuées (Dan., VII, 13), « si les Juifs ont acquis des mérites », sur une ânesse (Zach., IX, 9), « s'ils n'ont pas acquis de mérites », *ibid.*, 98^a. Son œuvre principale sera la délivrance et la restauration d'Israël, il l'accomplira en faisant des miracles semblables à ceux de l'Exode, *Targum Jon.*, Num., XXXI, 7; Is., X, 27; LIII, 8. Il établira en outre sa domination sur tous les peuples et tous les royaumes, *Targum Onk.*, Num., XXIV, 17. Dans ce but il livrera des combats sanglants aux nations, *Targum Jon.*, Zach., X, 4. Son ennemi le plus redoutable sera l'Empire romain dont il tuera le chef par le souffle de ses lèvres, *Targum Jon.*, Is., XI, 4. Dans le nouveau royaume ainsi fondé il exercera, assis sur le trône de David, le gouvernement le plus juste et le plus prospère. En récompense de son ministère, le Messie prendra part dans l'autre monde à la gloire divine, *Midrasch Tehillim*, XXI, 1-2. Il y sera le premier parmi les patriarches et les grands d'Israël, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 102^a, *Kalla*, r. VII.

Les rabbins se sont donc imaginé le Messie surtout comme un roi puissant qui protégera son peuple, et qui le mènera à la gloire en subjuguant les autres. Mais jamais ils n'ont pensé à lui attribuer le pouvoir surnaturel de remettre les péchés, comme le soulignent Dalman, p. 215 et Lagrange, p. 229. Ils ne l'ont pas non plus conçu comme méritant et procurant le salut par ses souffrances. L'idée d'une passion douloureuse leur semblait incompatible avec le rôle glorieux du Roi-Messie. Comme il y a pourtant dans la littérature prophétique des textes qui parlent clairement des souffrances expiatoires du Sauveur : Is., LIII; Zach., XII, 10 sq.; Ps., XXI, les docteurs, ne pouvant pas nier la portée messianique de ces passages, ont entrepris de véritables tours de force exégétiques pour leur donner un autre sens. Ils ont surtout paraphrasé Is., LIII, de telle façon que la passion du Serviteur de Jahvé se transforme en une supplice, *Targum Jon.*, Is., LIII, 2-12. A la longue ils ne pouvaient cependant pas se dérober au sens obvie des textes; par suite aussi de la controverse avec les chrétiens, ils ont attribué au Messie au moins quelques souffrances en le nommant d'après Is., LIII, 4, le lépreux, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 98^b, ou en le présentant pendant sa vie cachée assis aux portes de Rome au milieu des misérables et des malades. *Ibid.*, 98^a. Ils ont finalement inventé un second Messie de rang inférieur, appelé fils de Joseph ou fils d'Éphraïm, qui souffre et qui meurt, *Talmud Bab.*, *Succa*, 52^a : « C'est le Sauveur des dix tribus; il semble précéder le vrai Messie; il aura à se soumettre à des douleurs et même à la mort qu'il trouvera dans la guerre contre Gog et Magog. Israël prendra sur lui le deuil. Le fils de David voyant la mort du fils de Joseph demandera la vie. Cependant à la mort de ce Messie de second ordre, les sentences les plus anciennes n'imputent aucune valeur rédemptrice. Voir Lagrange, p. 236-256.

3° *Préambules des temps messianiques.* — 1. *Les douleurs messianiques.* - D'après la tradition rabbinique, les « jours du Messie » ne viendront pas subitement sans qu'on s'en aperçoive, ils seront au contraire, conformément aux anciennes prophéties, présagés et préparés par des événements précurseurs.

Dans le nombre figurent en premier lieu des tribulations terribles appelées « douleurs messianiques ». Les rabbins en parlent avec effroi : mieux vaut ne pas voir le Messie qu'en souffrir, *Talmud Jer., Sanh., 98^b*. Il y en a une première description dans la *Mischna, Sota, ix, 15* : « Avant la venue du Messie, l'audace criminelle augmentera, la cherté sera à son comble, la vigne donnera son fruit et cependant le vin sera cher, et le règne sera gagné à l'hérésie judéo-chrétienne; et il n'y aura pas de correction; l'école servira à la prostitution, la Galilée sera couverte de ruines et le « Djôlân » dévasté : les gens de la frontière s'en iront de ville en ville sans qu'on en ait compassion, la sagesse des scribes sera en mauvaise odeur, ceux qui craignent de pécher seront méprisés et la vérité sera malmenée. Les jeunes gens feront pâlir les vieillards, les vieillards se tiendront debout devant les enfants, un fils fera affront à son père, une fille se dressera contre sa mère, une bru contre sa belle-mère; un homme aura pour ennemis les gens de la maison; la face de cette génération sera la face d'un chien, le fils ne rougira plus devant son père. Et sur qui nous appuyer? Sur notre père qui est dans le ciel. » (Traduction du P. Lagrange.) Cette description est souvent répétée et amplifiée dans les *Talmuds*. Il y aura donc surtout un relâchement total des mœurs, le mépris de la thora, disette et dévastation du pays. En même temps Israël tombera sous la domination étrangère et aura à endurer des persécutions cruelles, *Talmud Bab., Sanh., 97^a, 98^a*. Quand tous ces maux seront à leur apogée, le Messie viendra pour en délivrer son peuple.

2. *Apparition des précurseurs du Messie.* — La révélation du Messie sera en outre précédée de l'œuvre de ses précurseurs. D'après Mal., II, 23-24, et Eccli., LXXVIII, 10-11, les rabbins attendaient en premier lieu l'avènement d'Élie : il viendra au début de l'ère messianique, *Talm. Bab., Erub, 42^b*, trois jours avant le Messie, *Pesikta Rabbathi, 161^a*. Son rôle sera d'annoncer la rédemption, *ibidem*, d'amener Israël à la pénitence, *Pirke de Rabbi Eliezer, 43* ; il rassemblera les captifs et les exilés, *Targum Jon., Deut., xxx, 4* ; il expliquera la Loi et résoudra les cas douteux. *Talm. Bab., Pesah, 13^a, 20^b*. Il inaugurera le règne messianique par le sacre du Messie, *Targum Jon., Ex., xl, 15*. Quelques textes de la *Mischna*, surtout, *Sota, ix, 10*, attribuaient à Élie même la résurrection des morts.

La tradition rabbinique a associé à Élie le grand législateur d'Israël, Moïse. Celui-ci qui avait présidé à la première rédemption prendra aussi part à la dernière. Il viendra avec Élie, *Midrasch Rabbot, Ex., x, 1* ; il arrivera pour racheter avec le Verbe et le Messie, *Targum Jon., Ex., xii, 42*.

3. *Préparation d'Israël au moyen des bonnes œuvres.* — Bien que d'un côté les rabbins annonçassent pour les derniers temps une grande dépravation des mœurs, ils relevaient de l'autre que la rédemption ne serait pas un don gratuit de la bonté divine, mais qu'elle devait être méritée par les bonnes œuvres. Israël sera sauvé, s'il observe la loi. *Targum, Cant., viii, 9* ; il hâtera l'arrivée du salut, s'il garde les préceptes avec zèle, *Midrasch Rabbot, Ex. xxi, 1*. S'il observait bien le sabbat, il serait aussitôt sauvé, *Talmud Bab., Schab-bath, 118^b*. L'aumône est également recommandée comme très efficace pour accélérer la rédemption.

Mais l'œuvre principale par laquelle Israël doit se préparer pour l'arrivée du Messie est celle de la pénitence. R. Éliezer ben Hyrkanos disait même : « Si Israël

fait pénitence, il sera racheté, mais sans cela il ne sera pas racheté... (Si les Israélites ne font pas pénitence de leur gré), Dieu leur imposera un roi dont les décrets seront durs comme ceux d'Aman, de sorte qu'Israël fera pénitence, et reviendra au bien. » *Talmud Bab., Sanh., 97^b* et 98^b, traduction du P. Lagrange. L'affirmation contraire de R. Josué ben Hanaïa que le salut serait uniquement un don de la miséricorde divine, *ibidem*, ne semble pas représenter l'opinion commune. Le Talmud de Jérusalem, *Taanith, 64*, enseigne que l'endurcissement des cœurs retarde l'arrivée de Messie : « Si Israël faisait pénitence un seul jour, le fils de David viendrait aussitôt. »

4° *Date de l'ouverture de l'ère messianique.* — Plus encore que tout ceci, c'est la date elle-même des temps messianiques qui préoccupe les esprits juifs. La meilleure preuve en est fournie par les réponses multiples que les rabbins donnent à cette question.

Les uns se contentent d'indications vagues : le salut viendra en son temps, *Midrasch Rabbot, Cant., viii, 14* ; il se réalisera « à la fin des temps », *Targum Jon., Num., xxv, 12* ; « les jours du Messie seront donc la vieillesse du monde », *Midrasch Tanhuma. Gen. mikkesch, 6*. Comme les docteurs supposent l'existence d'un réceptacle qui contient toutes les âmes créées dès le commencement du monde, ils enseignent à maintes reprises : « le fils de David viendra quand il n'y aura plus d'âmes dans le réceptacle », *Talmud Bab., Aboda zara, 5^a, Nidda, 13^b, Jebamoth, 62^a, 63^b*. A cette même catégorie appartient l'essai de deviner la révélation du Messie au moyen de certains signes. En tant que ces signes ne sont pas identiques aux douleurs messianiques, ils sont encore plus fantastiques que celles-ci, par exemple, l'Empire romain s'étendra sur toute la terre, *Talmud Bab., Sanh., 98^b*. « Cette porte (d'après le P. Lagrange la porte d'une forteresse romaine près d'une source du Jourdain), dit R. Josué ben Kisma, sera trois fois détruite et rebâtie trois fois; alors le fils de David viendra », *ibidem, 98^a*. Quand dans un songe apparaît un âne (à cause de Zach., ix, 9) ou une vigne (à cause de Gen., xlii, 11) on peut s'attendre à l'arrivée du Messie, *Talmud Bab., Berakoth, 56^b* et 57.

Les autres entreprenaient des calculs précis pour fixer la date de la réalisation du salut. D'après R. Nathan, l'avènement messianique aura lieu deux générations et demie après la destruction du temple, *Talmud Bab., Sanh., 97^b*, d'après R. Hanina quatre cents ans après la destruction, *Talmud Bab., Aboda zara, 9^b*. D'après une *baraïtha*, le Messie viendra en l'an 4231 du monde. c'est-à-dire vers 771, *ibidem*. Cependant cette supputation fut fortement critiquée et repoussée par des docteurs plus sages. R. Josué entre autres l'interdit en disant que celui qui fait de tels calculs n'aura pas part au monde à venir, *Derek eres rabba, 11*.

La plupart des rabbins étaient convaincus que les temps messianiques étaient proches. C'est pourquoi ils intercalaient dans leurs prières des demandes pour la prochaine restauration de Sion et du temple, *Schemoné-Esré* (recension babylonienne) 14, et ils les joignaient à celles qui ont pour but la pluie et des biens matériels, *ibidem, 7*. Ils répètent souvent que le salut est proche, *Massechet sopherim, xiv, 12; xix, 9; Midrasch Rabbot, Ex., xxi, 1; Lev., xvi, 6; Cant., ii, 1-2; Lam., iii, 21*. R. Joseph semble avoir été convaincu qu'il verrait le Messie, *Talmud Bab., Sanh., 98^b* ; R. Josué alla voir le Messie aux portes de Rome, *ibidem*. R. Johanan ben Zakkai donna l'ordre de préparer le trône pour le Messie qui vient, *Talm. Bab., Berak, 28^b*. Cependant lorsque, lors de l'émeute de Bar Kokéba, R. Akiba prit celui-ci pour le Messie, R. Johanan ben Tarta lui répondit que l'herbe aurait

poussé entre ses mâchoires avant que vienne le Messie, *Talmud Bab.*, *Taanit*, 68^b.

5° *L'état nouveau d'Israël et des autres nations aux temps messianiques.* — 1. *Délivrance de la servitude par la ruine de l'empire romain et le retour de l'exil.* — Le début de la rédemption sera marqué par la chute de Rome qui a imposé à Israël un joug si dur. Souvent les rabbins annoncent que cette maîtresse cruelle du monde sera détrônée; d'ordinaire ils en parlent d'une façon voilée en la nommant Édom. Parfois la défaite de Rome est attribuée à Dieu lui-même, qui, revêtu d'un habit rouge, descendra pour punir Édom, *Midrasch Tehillim*, xcii, 1, dès avant l'apparition du Messie, *ibidem*; parfois au Messie qui châtiara Édom comme Moïse a châtié l'Égypte, *Midrasch Rabbot*, Ex., ii, 10; *Targum Jon.*, Num., xxiv, 18-19, quelquefois aussi à Gabriel et à Michel, *Midrasch Rabbot*, Ex., xii, 29. La punition des Romains sera rapide, *Midrasch Rabbot*, Cant., iv, 7; elle consistera surtout en ce qu'ils seront à leur tour en servitude et aboutira finalement à leur extermination, *ibid.*, Ex., xvi, 4; xx, 1.

Dans ses prières, par exemple, *Schemoné Esré*, vii, 10, Israël soupirait après la délivrance qui en résulterait. Il s'attendait non moins fermement au retour de tous les exilés, *ibidem* (recension babylonienne), x. Ce retour est souvent décrit : la *Schekina* marchera en tête des revenants, *R. Simeon ben Joḥai megil*, 29^a; ils seront en outre guidés par le Messie, *Targum Jon.*, Num., xxiv, 7; Is., liii, 8; Jer., xxxiii, 13, et par Moïse *Midrasch Rabbot*, Deut., xxxi, 14. Le retour sera comme la sortie d'Égypte accompagné de beaucoup de miracles : les nuages feront comme des tentes audessus des exilés, *Mekilta*, xiv, les montagnes bondiront sur leur passage, *Pesikta Rabbathi*, 138^b, etc.

2. *Rétablissement de Jérusalem et de Canaan.* — Pour les Israélites ainsi délivrés et reconduits dans leur patrie, celle-ci sera transformée et aménagée de la façon la plus merveilleuse. En tout premier lieu, il y aura la restauration de Jérusalem. Pendant que ses compagnons pleuraient sur les ruines du temple, R. Akiba souriait à la pensée qu'il serait rétabli, *Talmud Bab.*, *Maccot*, 24^b; Dieu lui-même rebâtira Sion, *Talmud Bab.*, *Berak*, 49^a, 58^b. Pour lui donner une assise digne d'elle, il réunira le Sinaï, le Thabor et le Carmel et placera sur eux le mont Sion, *Midrasch Tehillim*, xxxvi, 10; lxxxvii, 3. La nouvelle Jérusalem sera très grande : elle s'étendra d'après les uns jusqu'à Damas, *Sifre*, Deut., i, 1, d'après les autres jusqu'à l'Océan, *Pesikta de Rab. Kahana*, 143^{ab}; elle sera en outre rehaussée : elle sera trois fois plus haute que le monde et arrivera jusqu'au trône de gloire, *Pesikta Rabbathi*, 173^a, *Midrasch Rabbot*, Cant., vii, 5. Jérusalem sera aussi admirablement embellie : construite uniquement en pierres précieuses, *ibidem*, Ex. xii, 2, ornée de jardins et d'autres merveilles, *Midrasch Tehillim*, xlviii, 13, remplie de délices, *Midrasch Rabbot*, Deut., xii, 20. Des eaux miraculeuses sortiront de Jérusalem et auront la vertu de guérir, *Midrasch Tehillim*, xlviii, 13.

Semblablement la terre d'Israël elle-même sera agrandie et élevée, ornée et améliorée. Elle sera large de 25.000 cannes mesurant chacune 75 milles, *Sifre*, Deut., xxxii, 12. Elle sera surtout très fertile. Tous les arbres, même ceux de la forêt, donneront des fruits en abondance, chaque mois, même chaque jour, *Talmud Bab.*, *Sabbat*, 30^b; *Midrasch Rabbot*, Ex., xii, 12. Les céréales pousseront encore plus vite et plus abondamment : le blé sera énorme, l'orge sera aussi haute que le palmier, *Sifre*, Deut., xxxii, 11; *Targum Jon.*, Jer., Deut., xxxii, 14; on n'aura pas même besoin de moissonner; un peu de vent venant du Liban répandra sur la terre la fleur de farine des épis

de sorte qu'on n'aura qu'à la prendre, *ibidem*. La récolte du vin ne sera pas moins riche : chaque grain de raisin donnera deux kors de vin, *ibidem*. Le nombre des troupeaux ne restera pas en arrière, *Targum Onkelos*, Jon., Jer., Gen., lxi, 12.

3. *Restauration nationale d'Israël.* — Simultanément avec le retour de l'exil, l'affranchissement de la servitude, la transformation de son pays, Israël verra le redressement de sa vigueur et de sa gloire nationale. D'abord il sera à nouveau réuni : non seulement les tribus du Sud, comme le prétendaient quelques rares rabbins, par exemple, R. Akiba, *Mischna*, *Sanh.*, x, 5, mais aussi celles du Nord reviendront; chacune aura en Palestine une portion égale de montagne, de plaine et de vallée, *Talmud Bab.*, *Baba-Bathra*, 121^b. Ainsi reconstitué, le peuple élu sera indestructible, *Targum*, Cant., viii, 7, 9, 10, et deviendra aussi nombreux que le sable de la mer, *Midrasch Rabbot*, Lev., xxv, 9. Il y aura de nouveau un royaume d'Israël plus puissant et plus brillant qu'à l'époque de David et de Salomon; car le Messie lui-même montera sur le trône de David. Le peuple lui sera entièrement soumis, *Targum*, Jer., xxx, 2; Os., iii, 5, et comblé par lui de bénédictions, *Midrasch Rabbot*, Lev., vii, 13. Son gouvernement sera extrêmement juste : il saura par l'odorat distinguer le juste et l'injuste, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 93^b. Le royaume messianique ne comprendra pas seulement les tribus juives, mais toutes les nations qui seront dominées par Israël (voir n° 5).

4. *Restauration religieuse d'Israël.* — La vie spirituelle et religieuse d'Israël verra également une parfaite renaissance : Israël sera purifié et sanctifié, *Midrasch Rabbot*, Lev., v, 4; *Pesikta Rabbathi*, 66^a. Il y aura entre Dieu et son peuple une alliance nouvelle qui ne sera jamais violée, *Sifre Pesikta zutarta*, Lev., xxvi, 9, une union très intime comme entre l'époux et l'épouse, *Targum*, Is., x, 20 sq.; Os., iii, 5. La loi sera bien étudiée et connue : Dieu lui-même l'enseignera, *Targum*, Cant., viii, 13; *Pesikta de Rabi Kahana*, 41^b. Le Messie instruira de son côté Israël, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 93^b; *Midrasch Rabbot*, Cant., ii, 13.

Il va sans dire que les rabbins s'attendaient à ce que la vie religieuse au temps messianique s'exprimât dans un culte aussi saint que brillant. Selon les uns, il n'y aura qu'un culte intérieur, selon les autres on verra la reprise de tout le rituel mosaïque, *Midrasch Rabbot*, Deut., xvi, 18; *Midrasch Tehillim*, lvi, 12; c, 4; *Targum*, Cant., viii, 14; *Mischna*, *Pesah*, x, 6. En effet ils prédisaient la reconstruction du temple, et se représentaient le nouveau temple comme une merveille. Dieu lui-même le bâtirait sur les trois montagnes les plus sacrées qu'il amènerait et réunirait à Jérusalem. *Targum*, Ps., lxxxix, 14. Les poutres seraient en cèdre de l'Éden, *Targum*, Cant., i, 17. À l'Orient il y aurait trois portes auxquelles dès maintenant les anges travaillent dans la mer pour les tailler dans une seule perle, *Pesikta de Rabi Kahana*, 136^b, 137^a. La *Schekina* y retournerait, *Midrasch*, Cant., iv, 4; *Tehillim*, xc, 17. Dans le temple rebâti se déroulerait un culte magnifique. D'après R. Jehuda, Aaron et ses enfants reprendraient leurs fonctions, *Sifra šav*, xviii, 1; 40^b; d'après R. Josè de Galilée, tous les Israélites seraient prêtres. Il y aurait de nombreuses fêtes, *Mischna*, *Pesah*, x, 6, *Sopher*, xix, 9.

5. *Destinées des nations.* — Par rapport au sort des nations païennes pendant la période messianique, les courants de la tradition rabbinique sont très partagés.

Souvent il est dit qu'elles seront complètement détruites dès l'ouverture de l'ère messianique : Le monde a été créé pour Israël, de sorte qu'à la fin les autres peuples seront brûlés et anéantis, *Midrasch Rabbot*, Cant., vii, 4; ils seront livrés à la boucherie,

Pesikta Rabbathi, 74^b; ils seront exterminés par un déluge de peste, *Tosephta*, II, 12. Dieu les consumera tous en une seule fois, *Midrasch Rabbol*, Lev., XXI, 34.

D'après d'autres rabbins, les païens ne seront pas tués, mais gravement punis : ils seront foulés par Dieu comme les raisins au pressoir, *Midrasch Tehillim*, VIII, 1; ils boiront la coupe de la colère divine, *ibid.*, XI, 7; ils seront jetés dans la Géhenne, *ibidem*, CIV, 22, plongés dans l'obscurité, *Pesikta Rabbathi*, 162^{ab}.

D'autres encore supposaient que la restauration d'Israël soulèverait l'envie et la haine des autres peuples. Ceux-ci se réuniraient contre Jérusalem et assiègeraient la ville sainte. Mais Dieu et le Messie combattraient contre eux, *Midrasch Tehillim*, XVIII, 1; *Targum*, Is., LIII, 3, 7; *Midrasch*, Cant., VI, 10. Après leur défaite, les païens deviendront les esclaves d'Israël.

Il y a enfin une quatrième opinion, d'après laquelle les païens se soumettront de leur propre gré aux Israélites et se convertiront, *Talmud Bab.*, *Berak*, 57^b; *Tosephta*, VI. Dieu ouvrira aux idoles la bouche pour qu'elles disent à leurs adorateurs qu'ils se sont trompés, *Midrasch Tehillim*, XXXI, 2, XCVII, 7. Les nations, avec leurs rois en tête, adoreront alors Jahvé, *ibidem*, mais avec crainte, car la joie est réservée aux Juifs, *Midrasch Tanhuma*, nah, 19. Ils offriront des présents au Messie et deviendront les serviteurs d'Israël, *Tehillim*, LXXXVII, 4; *Targ.*, Is., IX. Les païens se feront prosélytes, *Talmud Bab.*, *Aboda zara*, 24^a. Il y a cependant une *barailtha* anonyme, *ibidem*, 36, d'après laquelle cette hypothèse est exclue. D'autre part, on trouve la conception, sans doute isolée, d'après laquelle les nations seront complètement assimilées à Israël, *Sifre*, Deut., XXXII, 11; *Midrasch Rabbol*, Lev., I, 1.

6. *Gog et Magog*. — Conformément à la prophétie d'Ézéchiel, XXXVIII-XXXIX, les rabbins s'occupaient spécialement dans leurs spéculations eschatologiques du sort des nations qui, venues du pays de Magog et guidées par Gog, troubleront la paix messianique. Ils faisaient beaucoup plus de cas de cet oracle mystérieux que les prophètes postexiliens et les auteurs apocalyptiques. Ils le discutent très souvent et le transforment à leur façon. Ils découvrent en de nombreux textes bibliques, notamment dans les premiers versets du psaume II, *Midrasch Tehillim*, II, 2-4, des allusions voilées relatives au même événement. Quelques-uns mettent l'attaque de Gog avant les jours du Messie, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97^b; la plupart semblent plutôt le placer sous le règne même du Messie. Ils imaginent le recrutement de l'immense armée de Gog de différentes manières; ils représentent par exemple ce despote entraînant à sa suite les peuples hypocritement convertis, *Talmud Bab.*, *Aboda zara*, 3^b. Trois fois les ennemis monteront contre Jérusalem. *Midrasch Tehillim*, XCIX, 1. Alors Dieu apparaîtra et les anéantira, *Sifre*, Deut., XXXIII, 2; *Targum Jon.*, Num., XI, 26. La défaite de Gog est aussi attribuée au Messie, fils de David, *Targum Jon.*, Num., XI, 26; XXIV, 26, et plus souvent encore au Messie d'Éphraïm, *Targum Jon.*, Gen., XL, 11. Ce n'est qu'après la destruction de l'armée de Gog qu'Israël aura la paix complète, *Midrasch Rabbol*, Lev., VI, 22; Deut., XVI, 18. Elle consistera en une parfaite sécurité : il n'y aura plus d'ennemis pour le peuple, il n'y aura plus de guerre, *Targum Onk.*, Gen., XLIX, 11; *Midrasch Tanhuma*, *Sophetim*, 19; *Mischna*, *Sab.*, VI, 4.

7. *Durée des temps messianiques*. — De même que les maîtres en Israël essayaient de fixer la date de l'avènement messianique. ils spéculaient sur la durée de ce bonheur. Pour comprendre les idées qu'ils avaient à ce sujet, il faut savoir que tous enseignaient que la destinée de l'homme ne s'achève pas ici-bas,

mais dans l'au-delà. Ils ont créé un terme spécial pour désigner l'autre monde : *ha-olam ha-ba* « le monde qui vient », « le siècle à venir ». En opposition avec ce siècle à venir, ils appelaient la vie des hommes sur la terre « ce siècle », « ce monde ». C'est entre ces deux siècles « qu'ils plaçaient l'ère messianique qui terminera par une sorte d'apothéose l'histoire actuelle d'Israël et de l'humanité, avant que commence pour tous les mortels la vie dans l'autre monde. Souvent ils distinguaient ces trois périodes par des comparaisons symboliques; la plus connue est la suivante : « le kinnor de ce siècle a sept cordes..., le kinnor des temps messianiques aura huit cordes..., le siècle à venir aura dix cordes », *Tosephta Arakin*, II, 28. Pour cette raison les rabbins n'ont pas, comme les prophètes, admis une durée illimitée de l'ère messianique, ils l'ont restreinte à une époque déterminée. Pour en fixer les limites, ils s'adonnaient à maintes spéculations et aux calculs les plus variés. R. Juda ha-Nasi dit que on ne peut pas compter les jours du Messie, *Pesikta Rabbathi*, 4^{ab}, R. Johanan que Dieu seul en connaît le nombre, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 99^a. Quelques rabbins croyaient que l'époque du salut durerait aussi longtemps que celle de l'épreuve : quatre cents ans comme le séjour en Égypte, ou quarante ans comme le voyage dans le désert. *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 99^a, *Pesikta Rabbathi*, 4^{ab}. D'autres déduisaient de ps. LXXI, 5, une durée de trois générations, *ibidem*, *Midrasch Tehillim*, xc, 15. D'autres encore supputaient 100, 365, 400 ou 1000, 2000, 4000, 7000 ans; voir Lagrange, p. 205-209. R. Hama dit que les jours du Messie s'étendront entre les années 4291 et 7000, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97^b; R. Samuel, prétend qu'ils seront égaux aux temps écoulés depuis la création, *ibidem*, 99^a.

Tout en séparant expressément par ces calculs l'ère messianique du siècle à venir, parfois ils les confondaient : quelques-uns désignaient les jours du Messie comme « siècle à venir » et supposaient pour eux une durée sans fin, voir Klausner, *Die messianischen Vorstellungen*, 1904, p. 27, et Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, p. 62. La même confusion se constate dans leurs spéculations sur la date de la résurrection. Les uns plaçaient la résurrection des morts avant les temps messianiques, et la regardaient comme l'ouverture de la rédemption, les autres la plaçaient après les jours du Messie et la prenaient pour le premier événement de l'eschatologie définitive et transcendante, voir Lagrange, p. 176-185. Mais la seconde opinion prédominait, de sorte qu'on peut dire que la théologie rabbinique, au moins « dans son grand courant orthodoxe » (Lagrange) ne considérait pas la résurrection comme un événement messianique.

Malgré cette confusion partielle des idées de l'eschatologie messianique et transcendante, les rabbins ont, plus encore semble-t-il que les auteurs des apocalypses, mis en relief la rétribution définitive dans l'autre monde aux dépens de la restauration nationale et terrestre.

Voir les ouvrages cités à l'art. JUDAÏSME, littérature rabbinique, idées messianiques et eschatologiques, t. VIII, col. 1594, 1636.

G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1870; A. Wünsche, *Die Leiden des Messias*, 1870, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, 1878; Drummond, *The Jewish Messiah*, 1877; Edersheim, *Prophecy and history in relation to the Messiah*, 1886, *The life and times of Jesus the Messiah*, 1901; V. H. Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah*, 1886; S. Spira, *Die Eschatologie der Juden nach Talmud und Midrasch*, 1889; Herford, *Christianity in Talmud*, 1903; Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, 1905; W. Fairweather, *The background of the Gospels*, 1908; Bonsirven, *Sur les ruines du Temple*, 1928.

III. ÉTUDE SYNTHÉTIQUE. — I. Origine et développement du messianisme. II. Comparaison des idées messianiques entre elles (col. 1543). III. Comparaison des idées messianiques avec des idées analogues d'autres peuples (col. 1552). IV. Comparaison entre les prophéties de l'Ancien Testament et les faits du Nouveau (col. 1564).

I. ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT DU MESSIANISME. — 1^o Origine. — Au terme de nos recherches sur les formes successives du messianisme, des considérations d'ordre synthétique s'imposent. Et d'abord sur l'origine et le développement du messianisme. Pour ce qui regarde l'origine, il résulte de la manière dont nous avons fixé la date des prophéties qu'il faut considérer l'apparition des idées messianiques comme très ancienne. D'autre part, comme souvent les prédictions sont présentées en termes exprès comme venant de Dieu et que les prophètes ont la conviction la plus sincère d'être les porte-parole du Seigneur, il faut conclure au caractère surnaturel de cette origine : la vraie source du messianisme est la révélation divine. Ce caractère antique et surnaturel ressort si clairement de tout ce qui précède qu'il ne serait pas nécessaire de s'y arrêter.

Mais, de nos jours, on a entrepris de prouver juste le contraire, savoir que le messianisme est de date beaucoup plus récente que les livres bibliques ne tendent à le faire croire, et qu'il s'explique d'une façon purement naturelle. La conception d'après laquelle l'espérance messianique se trouve en Israël dès le commencement de son histoire et qui la fait venir en dernière analyse, de la révélation, se rencontre encore chez quelques protestants, à la fin du XIX^e siècle, chez C. v. Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, 1882; E. Riehm, *Die messianische Weissagung*, 2^e éd., 1885; Ch. A. Briggs, *Messianic Prophecy*, 1886 et sq.; F. Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, 1890; au XX^e siècle chez E. König, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, 3^e éd., 1925; mais la grande majorité des critiques essaient de donner du messianisme une interprétation plus ou moins rationaliste.

1. En premier lieu, il faut nommer le système de Wellhausen et de ses partisans. Pendant qu'Orelli, Riehm et Delitzsch remplaçaient, plus qu'on ne l'avait fait auparavant, les anciens oracles dans leur milieu historique, Wellhausen et son école s'efforçaient de prouver que ce milieu historique, tel qu'on le suppose d'après les livres narratifs, n'est pas réel. Comme, d'après eux, Israël s'est développé à partir de notions très rudimentaires, les idées si élevées des premiers oracles messianiques sont absolument inconcevables pour le temps des patriarches, de Moïse ou de David. Ils en concluaient que tous les textes prophétiques qui les contenaient étaient inauthentiques, et appartenaient à des époques beaucoup plus tardives. Si les évolutionnistes s'étaient arrêtés à cette conclusion, on pourrait comprendre leur position comme conséquence de leur système. Mais ils sont allés beaucoup plus loin et n'ont pas non plus ménagé les oracles des prophètes-écrivains.

Bien qu'ils aient mis en honneur les prophètes au détriment de Moïse et qu'il les aient glorifiés comme les pères du monothéisme moral, ils les ont d'autant plus dépréciés au point de vue messianique. Comme ils rejettent le caractère prophétique de leurs prédictions, ils ont voulu les expliquer « d'une façon psychologique ». A cette fin ils ont tout d'abord prétendu que les prophéties messianiques n'ont été primitivement que des pronostics politiques, fondés sur la situation de l'État juif et des États voisins. Ce qui dépasse le cadre politique ou social aurait été ajouté après coup.

De même toutes les prédictions de salut des prophètes préexiliens seraient également adventices : ces voyants qui reprochaient sans cesse aux Israélites leur idolâtrie, n'auraient pas pu leur prédire le salut mais seulement le malheur. Les rêves de bonheur qui se lisent maintenant dans leurs livres ne sont dus qu'à la débâcle nationale de 586. En troisième lieu ils écartent des prophéties préexiliennes toute allusion précise à un Messie personnel. La conception de ce roi idéal n'aurait pu surgir qu'au moment où la royauté n'existait plus en Israël, donc pendant ou après l'exil. Cette interprétation soi-disant psychologique des oracles préexiliens a eu comme conséquence la critique la plus radicale des livres prophétiques, et a donné naissance à l'hypothèse d'après laquelle beaucoup d'idées messianiques seraient dues à une infiltration du parsisme avec lequel les Juifs prirent contact pendant l'exil. Ce système, que Wellhausen n'avait fait qu'esquisser, a été développé entre autres par Hackmann, *Die Zukunftserwartung des Jesaja*, 1893, Volz, *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias*, 1897, Nowack, *Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit*, dans *Festschrift für Holtzmann*, 1902, Marti, *Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament*, 1893. Récemment encore il a trouvé un vaillant champion en la personne d'A. von Gall, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, eine religionsgeschichtliche Studie zur vorchristlichen Eschatologie*, 1926. Celui-ci se voit cependant obligé de reconnaître que la théorie pour laquelle il prend fait et cause est aujourd'hui assez généralement délaissée.

2. Vers la fin du XIX^e siècle, en effet, une forte réaction s'est exercée contre elle. Elle a été causée par les résultats des fouilles faites en Orient, qui prouvaient que bien des idées et institutions de l'Ancien Testament, pour l'origine desquelles Wellhausen avait postulé une date tout à fait récente, sont conformes à celles du plus vieil Orient. Par exagération on est allé jusqu'à prétendre qu'elles ne leur sont pas seulement conformes, mais aussi plus ou moins identiques. Cette manière de voir fut aussi appliquée au messianisme, dont on croyait découvrir les sources en Égypte et en Babylonie. Nous verrons, col. 1552 sq., ce qu'il faut penser du prétendu messianisme égyptien et babylonien. Il est cependant indispensable de mentionner ici la manière dont quelques exégètes ont exploité la mythologie babylonienne, pour arriver à une explication de l'eschatologie biblique absolument opposée à celle de l'école évolutionniste. Les auteurs de ce nouveau système sont Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1903, et Gressmann, *Ursprung des israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905. D'après eux, l'eschatologie des Israélites date d'une époque bien antérieure à celle des prophètes. Elle aurait été importée de la Babylonie dès le deuxième millénaire avant Jésus-Christ. Sur les bords de l'Euphrate, dès les temps les plus reculés, on aurait cru que l'histoire de l'univers se déroulait dans un espace de temps exactement déterminé. Au moment où ce cycle prendrait fin, il y aurait des événements tout à fait semblables à ceux qui sont décrits dans les mythes pour le temps primordial : le monde retomberait dans un état chaotique, mais de nouveau aussi un dieu remettrait l'ordre dans l'univers et créerait sur la terre un paradis pour les hommes. Les Israélites auraient d'abord accepté ces idées mythologiques telles quelles. Plus tard ils les auraient transformées et appliquées au destin de leur nation, dans ce sens que la catastrophe mondiale ne serait fatale qu'aux païens et que, par contre, elle procurerait aux Israélites le bonheur définitif. Cette forme populaire de l'eschatologie aurait été finale-

ment épurée par les prophètes au point de vue moral.

Cette théorie est une pure chimère ; car, d'abord, les prémisses en sont absolument fausses : il n'y a pas d'eschatologie babylonienne (voir plus loin) et ensuite l'eschatologie biblique n'est pas en premier lieu, comme le supposent Gunkel et Gressmann, l'attente d'un cataclysme cosmique, mais l'espérance en une intervention extraordinaire du Dieu tout-puissant. Aussi ce système, malgré la manière vraiment spéciale dont ses auteurs l'ont présenté, n'a-t-il pas trouvé beaucoup d'adhérents ; parmi eux il faut surtout nommer W. Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908. Cependant ceux qui l'ont élaboré ont le grand mérite d'avoir porté des coups décisifs à celui de Wellhausen.

3. Ces deux systèmes étant aussi discrédités l'un que l'autre, on cherche depuis quelques années à leur en substituer un troisième, d'après lequel l'origine de l'eschatologie de l'Ancien Testament ne devrait plus être cherchée ni dans les mythes babyloniens, ni dans les pronostics et désirs de la politique nationale des Israélites, mais dans la liturgie du culte de Jahvé. L'auteur de cette théorie est S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie*, 1922.

Partant du principe établi par Grönbech que le culte formait le centre de toutes les religions antiques et qu'on croyait Dieu présent dans le lieu de culte pour y accorder le salut à ses fidèles, il prétend que les Israélites avaient, au moins dès le temps royal, une fête particulière pour célébrer Jahvé comme leur roi tout-puissant : la fête de l'intronisation. Cette fête était identique au jour du nouvel an et coïncidait avec celle des Tabernacles. En dernier lieu elle était une copie de la fête babylonienne du nouvel an. De même qu'en ce jour les Babyloniens glorifiaient Mardouk comme le grand protecteur dont dépend le destin du monde, ainsi les Israélites, en appliquant les anciens mythes de Mardouk à Jahvé, l'exaltaient comme leur sauveur. A cet effet ils l'intronisaient, année par année, par des cérémonies somptueuses, par une procession solennelle, par un vrai drame liturgique, comme le maître du monde et d'Israël qui abat tous ses ennemis et procure puissance et bonheur à ses fidèles. Au temps glorieux de David et de Salomon, cette fête de l'intronisation correspondait tout à fait à la situation brillante de l'État israélite, elle était la reconnaissance officielle de la royauté réelle et sensible de Jahvé. Après le schisme, la réalité contrasta bientôt et grandement avec le sens de cette fête. Précisément parce qu'elle faisait éclater ce contraste, la fête de l'intronisation a fait surgir la croyance eschatologique : les Israélites dont la foi fut de tout temps invincible se disaient que Jahvé, qui ne se montrait plus comme autrefois maître absolu de l'univers et protecteur infailible de son peuple, se manifesterait dans l'avenir comme tel : ce serait le jour de Jahvé qui inaugurerait son empire absolu et le bonheur définitif d'Israël.

Telle est la manière dont Mowinckel dans sa très vaste étude essaie d'expliquer l'origine du messianisme. Hölischer, plein d'admiration — il nomme le livre de Mowinckel la publication la plus géniale qui ait été faite durant ces dernières années dans le domaine de l'Ancien Testament — l'a reproduite dans sa conférence, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, 1925 ; il l'approuve complètement à l'exception de la date où la célébration de la fête de l'intronisation aurait ouvert la perspective de l'avenir ; Mowinckel est pour le temps d'Amos, Hölischer pour l'exil : « l'exil seul a séparé le culte de l'espérance », p. 14. Hans Schmidt, dans le compte rendu qu'il donne de l'ouvrage de Mowinckel dans la *Theologische*

Literaturzeitung, 1924, p. 77-81, accepte à peu près toutes ses idées ; depuis il les a développées dans une étude spéciale : *Die Thronfahrt Jahwes am Feste der Jahreswende im alten Israel*, 1927.

Il faut avouer que cette nouvelle explication a sur les deux autres l'avantage de replacer l'attente du royaume futur de Jahvé au centre de l'eschatologie juive, et il faut rendre hommage à la manière ample et suggestive dont elle est exposée. Mais l'hypothèse elle-même nous paraît dénuée de tout fondement. Car, d'abord, aucun texte n'atteste l'existence d'une fête d'intronisation en Israël : elle n'est mentionnée ni dans les parties législatives ni dans les livres historiques de l'Ancien Testament, et les prétendus psaumes d'intronisation (voir col. 1458 sq.), pour quelques versets qui s'y rapportent à des cérémonies cultuelles, ne peuvent pas davantage être allégués comme preuves de la célébration d'un tel jour. Le sens des passages bibliques dont on veut déduire l'existence de cette fête est tellement vague que personne ne l'y aurait soupçonné, si on n'avait su qu'une fête de ce genre était célébrée à Babylone, voir H. Zimmern, *Das babylonische Neujahrsfest*, 1926. Or la célébration d'une fête religieuse sur les bords de l'Euphrate ne saurait être un indice certain qu'il en ait existé une semblable en Palestine.

Si donc, au point de vue historique et exégétique, le système de Mowinckel est déjà bien invraisemblable, il ne l'est pas moins au point de vue psychologique : même si une fête d'intronisation avait existé, elle n'aurait jamais pu provoquer l'espérance messianique. Une fête peut bien ranimer les croyances déjà existantes, mais jamais elle ne les crée ; elle rend des idées religieuses plus intenses, mais elle ne les transforme pas. Aussi l'exposé, si vaste et si ingénieux qu'il soit, par lequel Mowinckel, dans le dernier chapitre de son livre : *Vom Erlebnis zur Hoffnung*, de l'expérience à l'espérance, p. 315-324, essaie de rendre plausible la façon dont l'expérience religieuse de la fête d'intronisation aurait amené les Juifs à attendre pour l'avenir une grande manifestation de Jahvé, n'est-il pas capable de rendre sa thèse psychologiquement probable. D'autant qu'il est lui-même loin de faire entrer en ligne de compte uniquement cette fête. Il dit très bien que par leur passé glorieux, l'exode, la législation au Sinaï, les victoires des Juges, de David et de Salomon, les Israélites étaient amenés à nourrir de grandes attentes et que les déceptions qui suivirent le règne de Salomon dirigeaient leurs espérances vers l'avenir. Et l'on comprend qu'il ajoute que ces faits favorisaient la naissance de l'eschatologie. Mais l'on ne comprend absolument pas que l'expérience cultuelle de la fête de l'intronisation ait pu faire naître cette eschatologie ; car l'influence plus ou moins magique et hypnotique que cette fête aurait exercée dans ce sens nous semble tout à fait imaginaire.

Cette explication est beaucoup trop artificielle pour être exacte. Aussi, dès qu'on admet, avec Mowinckel, que le contenu principal de l'eschatologie juive est la réalisation complète du royaume de Dieu sur la terre, dès qu'on est convaincu avec lui que l'espérance en la venue de Jahvé doit avoir son origine au sein d'Israël même, on rencontre dans l'histoire du peuple de Dieu, même en faisant abstraction de la révélation directe des idées messianiques, des faits autrement aptes que la « fête de l'intronisation » à figurer comme sources de l'eschatologie.

4. Sous ce rapport on pense spontanément à la manifestation de Jahvé au Sinaï. En effet, dix ans avant Mowinckel, peu satisfait lui aussi du système évolutionniste et mythique, un autre exégète, Sellin, a eu recours à cet événement primordial de l'histoire juive pour expliquer la genèse du messianisme.

Ses idées sont contenues dans deux études : *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, 1909, *Der alttestamentliche Prophetismus*, 1912, II^e partie, *Alter, Wesen, Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie*. Il relève tout d'abord, contre Gunkel et Gressmann, que l'eschatologie consiste, non pas en premier lieu, dans la perspective d'un cataclysme et d'un renouvellement de l'univers qui serait dû à des forces physiques sans que des causes morales y soient en jeu, mais dans l'attente de Jahvé qui viendra établir définitivement son empire et apporter à son peuple le salut, au monde incrédule le bonheur. Il va ensuite à la recherche des plus anciennes traces de cette attente. La haute antiquité de celle-ci ressort déjà pour lui de la manière dont les prophètes-écrivains présentent les idées eschatologiques : ils n'expliquent jamais les termes qui les renferment, par exemple « jour de Jahvé », « reste sauvé ». Sellin en conclut que, dès le temps d'Amos, il étaient bien connus et « fortement enracinés », *Prophetismus*, p. 115. Au delà des prophètes-écrivains il découvre diverses descriptions des suites funestes du jour de Jahvé : savoir le cantique de Moïse, Deut., xxxii, qu'il plaçait alors (1912) entre Amos et Élisée, les paroles d'Élie, III Reg., xvii-xix, le cantique de Débora, Jud., v, l'autre cantique de Moïse, Exode, xv, qu'il date, comme celui de Débora, du temps des Juges. Comme témoignages préprophétiques de l'espérance qu'à son avènement Jahvé doit aussi réaliser le salut, il allègue entre autres les bénédictions mises dans la bouche des patriarches, Gen., xii, 3; xxvii, 28, la bénédiction attribuée à Moïse, Deut., xxxiii, 13 sq., 28 sq., et, comme plus anciens et plus importants, les oracles de Balaam qui appartiendraient au moins à l'époque de David. De tous ces textes Sellin tire la conclusion que, longtemps avant le temps prophétique et royal, Israël attendait pour l'avenir une manifestation extraordinaire de Jahvé qui devrait avoir des effets salutaires pour les uns et néfastes pour les autres.

A la question de savoir d'où cette espérance est venue aux Israélites, Sellin répond finalement que « l'origine de toute l'eschatologie de l'Ancien Testament est due à l'acte révélateur du Sinaï, par lequel fut déposé dans le cœur du peuple le germe de l'espoir en une future apparition analogue de Jahvé par laquelle se réaliserait l'empire illimité du Très-Haut dans le monde », *Prophetismus*, p. 148. Les idées eschatologiques elles-mêmes n'auraient pas été révélées au Sinaï; mais la manifestation grandiose de Jahvé aurait fait une telle impression sur les Israélites qu'ils se dirent plus tard que ce Dieu puissant interviendrait sûrement une seconde fois, pour leur accorder ce qui manquait encore à leur bonheur et s'imposer d'une façon plus efficace à tous les peuples. Avant la législation de Moïse ils auraient partagé les croyances de l'eschatologie mythique des autres nations de l'ancien Orient, dont Gunkel et Gressmann auraient rendu probable l'existence. Mais, par suite de l'événement du Sinaï, ils les auraient abandonnées pour en garder tout juste quelques éléments à titre d'ornements secondaires de leur nouvelle eschatologie.

En même temps que l'origine des idées messianiques en général, Sellin explique encore de cette façon l'attente d'un Messie personnel. Celle-ci remonte également, d'après lui, à une époque de beaucoup antérieure aux prophètes et aux rois, comme il résulte, par exemple, de ps. ii, de Gen., xlix, 10, et, surtout des oracles de Balaam. Dès les temps anciens, le Messie fut attendu comme un personnage parallèle à Jahvé et qui serait, lui aussi, le chef de tous les peuples. La première impulsion à cette attente aurait été, ici encore, donnée par la révélation du Sinaï, en ce sens qu'on se disait que Jahvé, étant de sa nature inacces-

sible, il enverrait, au moment de sa seconde grande manifestation, un représentant en la personne d'un remarquable héros. Cependant Sellin ajoute que, faire dériver psychologiquement l'espérance en un Messie de l'eschatologie générale, ce n'est pas l'expliquer entièrement. Il faudrait supposer en outre, qu'elle est issue d'une tradition plus ancienne que la révélation du Sinaï. C'est à tort que Gunkel et Gressmann auraient cru trouver cette tradition dans la croyance orientale en un roi sauveur; car une telle croyance n'a pas existé, en dehors d'Israël. Le prototype du Messie aurait été « l'homme primordial », c'est-à-dire un homme dont les Israélites auraient cru qu'il a existé avant tous les autres auprès de Dieu. Sellin déduit l'existence de cette idée de Dan., vii, 13 sq.; Is., xlix, 1 sq.; li, 17; Job, xv, 7; Mich., v, 1^b; Is., ix, 5; Num., xxiv, 17, et la retrouve dans la mythologie du parsisme, pour en conclure qu'elle n'a pas été le privilège des tribus prémosaïques d'Israël. L'eschatologie juive aurait transformé cette figure mythique du commencement des temps en un Sauveur venant à la fin des temps.

Tel est le système élaboré par Sellin pour expliquer l'origine du messianisme. Il faut admirer la fermeté avec laquelle, à l'encontre de la critique moderne, il reconnaît l'événement du Sinaï comme une vraie révélation divine et lui attribue un rôle aussi important dans l'histoire d'Israël. Il faut également avouer que la manière dont il fait de cette révélation la source du messianisme est intéressante et qu'elle contient beaucoup de vrai. L'alliance que le maître absolu du monde avait conclue avec Israël, dans le dessein de répandre son nom sur toute la terre, devait apparaître aux âmes réfléchies comme la préparation d'une alliance future conclue avec tous les peuples, et la manifestation si éclatante de la toute-puissance de Jahvé devait donner la garantie qu'il saurait imposer sa volonté à ceux qui ne la reconnaissaient pas encore. On peut donc dire que, dès la première heure, une tendance messianique était innée à la religion mosaïque, qu'il faut la regarder comme un germe qui tend à son plein épanouissement.

Mais ceci ne permet pas de faire dériver tout le messianisme de la révélation sinaïtique. Aussi bien la façon dont Sellin a essayé de le faire est-elle très arbitraire. Elle renferme surtout une grave inconséquence. Du moment qu'on regarde les sources bibliques comme dignes de foi, lorsqu'elles racontent la manifestation de Jahvé au Sinaï, il faut aussi leur prêter confiance quand elles attestent des révélations antérieures. Si, par contre, on tient l'histoire prémosaïque d'Israël pour une légende et les idées religieuses de cette époque pour des emprunts mythiques, il faudrait en faire autant pour la période mosaïque. Mais admettons que Moïse ait été le premier médiateur entre Dieu et l'humanité. Du moment qu'on reconnaît ce rôle au fondateur de la religion juive, quoi de plus naturel que de lui attribuer au moins le contenu essentiel des discours par lesquels il exhorte les Israélites à observer la Loi, en leur annonçant, suivant leur conduite, bénédiction ou malédiction, une période de bonheur ou de malheur. Mais combien inutile devient alors cette profusion de recherches scientifiques par lesquelles Sellin s'applique à prouver qu'il y avait en Israël, dès les temps les plus anciens, une attente de bonheur et de malheur extraordinaire! D'autant plus que l'eschatologie populaire qu'il établit est, comme nous l'avons vu, une construction chimérique.

Complètement incompréhensible est l'effort qu'il fait pour trouver dans l'antique mythologie orientale et dans les croyances israélites une tradition présinaïtique relative au Messie; tout autant le

résultat auquel il aboutit, savoir l'idée d'un homme paradisiaque existant dès le commencement auprès de Dieu; car ni les littératures païennes ni les livres bibliques ne la contiennent. Comment peut-on par exemple la déduire de cette question ironique que Job adresse à Eliphaz, xv, 7, : « Es-tu né le premier homme, as-tu été enfanté avant les collines? » Même si cette conception légendaire avait existé, elle serait vraiment bien peu apte à servir de point de départ pour la formation de l'espérance en la venue du Messie.

Malgré les côtés faibles de son système, Sellin a fait école. Son opinion est adoptée par W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, xxv, 3, 1920; W. Caspari, *Die Anfänge der alttestamentlichen Weissagung*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1920, p. 455-481; L. H. K. Blecker, *Over inhoud en oorsprong van Israels heilsoverwachting*, 1921; et même, parmi les catholiques, par M. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925, p. 38-73. Celui-ci l'a transformée de la façon suivante. L'événement du Sinaï ne suffirait pas pour expliquer l'origine de l'eschatologie judaïque. Comme toutes les particularités saillantes de la nation et de la religion juives, celle-ci plongerait ses racines dans la foi en Jahvé : le jahvisme serait la source du messianisme. L'idée de Jahvé, du Dieu fort et vivant, seul maître absolu de l'univers, suggérerait nécessairement cette autre que lui, le Très Haut, non seulement peut gouverner tous les peuples, mais qu'il le voudra certainement un jour. Le nom de Jahvé avait donc dès le commencement « un sens fortement eschatologique », comme s'exprime Dürr à l'exemple de Blecker. En outre, Israël, comme peuple élu de ce Dieu, devait nécessairement s'attendre à un avenir privilégié. Depuis le Sinaï, Jahvé était comme le mot magique qui unissait les Israélites et les entraînait à la lutte pour leur délivrance. Le vieux chant de Débora montre déjà l'enthousiasme que la présence de Jahvé au milieu de son peuple causait chez ses adorateurs. Lorsque, après les guerres victorieuses et le règne glorieux de David et de Salomon, Israël eut cessé d'être cet État puissant et heureux auquel on s'attendait par suite de la protection de Jahvé, les regards se dirigèrent vers l'avenir — ici Dürr dépend de Mowinckel — et on se dit que plus tard Jahvé établirait entièrement son royaume. Dans cette perspective se développa tout cet ensemble d'espérances de l'eschatologie populaire contre lesquelles les prophètes réagirent constamment.

L'espérance générale que Jahvé devait venir pour gouverner effectivement les peuples renfermait dès le commencement l'idée d'un médiateur, d'un représentant humain. En effet, cette dernière se rencontre déjà dans les textes les plus anciens, savoir les oracles de Balaam et la bénédiction que Juda reçut de Jacob, textes qui datent du temps des Juges. L'espérance en un héros glorieux s'enracinait de plus en plus dans le cœur du peuple. Elle fut particulièrement nourrie par l'impression que causait en Israël le règne si brillant de David. Par suite surtout des antiques promesses faites à la dynastie de ce roi, on rattacha l'espérance messianique à la maison royale de Jérusalem, et on se représenta le roi eschatologique comme un second David. Pour le développement ultérieur de l'idée du Messie, Dürr renvoie à Sellin et se contente de relever le protévangelisme sans cependant en préciser le rôle.

Somme toute, Dürr reproduit sans changement essentiel le système de Sellin. Chez lui l'inconséquence est même plus grande encore. S'il est vrai que le jahvisme, c'est-à-dire l'idée d'un seul Dieu, est due à la révélation, il s'ensuit que le messianisme,

c'est-à-dire l'idée d'un sauveur et d'un salut futur est également de même provenance; car le Pentateuque témoigne de l'origine surnaturelle de l'un autant que de l'autre. Toutes ces tentatives de faire dériver le messianisme uniquement du rôle que Jahvé a joué au milieu de son peuple n'ont pas de consistance.

Jahvé est donc non seulement indirectement, mais aussi directement l'auteur du mouvement messianique.

2° Développement. — De la discussion qui précède sur l'origine du messianisme il résulte que cette question est étroitement liée à celle de son développement. En effet, la méthode d'après laquelle beaucoup d'auteurs tiennent à lui attribuer une formation purement naturelle et plus ou moins tardive, les amène à en imaginer un développement qui est non moins contraire à la réalité que leurs théories sur son origine. Le véritable développement de l'espérance juive se dégage de la suite historique des oracles, telle que l'établit une saine critique.

On y constate une première étape antérieure aux prophètes-écrivains. Elle s'ouvre par le protévangelisme qui promet à l'humanité déchue la victoire future sur le péché. Noé prévoit ensuite que Dieu entrera avec les Sémites en relation particulière. Ce privilège religieux de la race sémitique se réalise par la vocation d'Abraham et devient, conformément à la bénédiction reçue par ce patriarche, le gage d'une prospérité et d'une puissance exceptionnelle, qui doit faire un jour prévaloir les Israélites sur tous les autres peuples. Jacob prédit l'apparition d'un chef éminent qui étendra son sceptre, non seulement comme Juda sur les douze tribus, mais sur toutes les nations, et dont l'avènement marquera le commencement d'une fertilité merveilleuse du sol. Moïse n'entrevoit pas un temps nouveau et essentiellement meilleur destiné à remplacer celui qui va s'ouvrir par la conquête de Canaan : il présente l'entrée dans la Terre promise comme l'inauguration de l'état définitif des Israélites, état heureux et prospère à condition que soit observée la Loi. Il ne fait donc pas entrevoir la perspective du vrai temps messianique. David par contre, auquel Jahvé assure la durée éternelle de sa dynastie, décrit dans les psaumes xi et cix l'intronisation à Sion d'un prince qui, par l'aide de Jahvé, doit gouverner tout l'univers.

A l'exception des paroles de Moïse qui n'appartiennent pas au cadre proprement messianique, tous ces oracles relatifs à l'avenir d'Israël contiennent uniquement des promesses.

Par suite, oubliant les menaces proférées par Moïse en cas d'infidélité, le peuple élu nourrissait les plus grandes espérances et s'attendait, surtout lorsque après le schisme sa situation n'était plus très brillante, à une intervention subite de Dieu qu'on appelait le « jour de Jahvé ». En face de cette mentalité, les prophètes viennent rappeler les conditions de l'alliance. Leur activité ouvre la seconde période du messianisme, qui va jusqu'à la destruction de Jérusalem. Jusqu'à cette date, tous sont unanimes à faire en premier lieu non pas des promesses, mais des menaces. Ils s'attaquent sans trêve à la conception que le peuple se faisait de la réalisation du bonheur messianique : Israël est devenu indigne de son Dieu, qui est obligé de venir en premier lieu pour le punir et le purifier. Lors du jugement, seul un petit reste survivra et verra l'accomplissement des antiques promesses.

Immédiatement après la catastrophe de 586, les prophètes changent d'attitude, une troisième période commence, caractérisée par le fait que les promesses occupent de nouveau la première place, tandis que accusations et menaces sont très rares. C'est de nouveau au peuple juif comme tel et non seulement à

une petite élite que le salut est promis. D'après maint prophète, le jour de Jahvé, tout en s'annonçant très menaçant, ne sera désastreux que pour les païens, alors que par contre il doit être avantageux pour les Israélites.

Telles sont les trois étapes qui marquent le développement des idées messianiques en Israël. Beaucoup d'exégètes nomment la première l'époque du messianisme populaire, la seconde celle du messianisme prophétique, et la troisième celle du messianisme apocalyptique. Mais cette division n'est pas justifiée, car les textes préprophétiques, tout en contenant, surtout par rapport au Messie lui-même, des idées parfois rudimentaires, faisaient, autant que les oracles prophétiques, partie de la religion officielle; seules les fausses conclusions qu'en tirait le gros du peuple, formaient une sorte de messianisme populaire. De même les prophéties exiliennes et postexiliennes ne diffèrent pas si essentiellement de celles qui les précèdent qu'il faille les désigner par un terme spécial. D'autant que les vrais livres apocalyptiques ne se distinguent que par la forme des écrits prophétiques.

La suite historique des idées messianiques ne présente donc en somme un développement progressif que dans une mesure assez restreinte. Souvent la continuité y manque. Plusieurs des oracles les plus importants, non seulement de la première période mais aussi des deux autres, ont un caractère abrupt. Les différents prophètes tiennent moins compte des conceptions de leurs prédécesseurs que des circonstances de leur temps, et s'en inspirent pour y rattacher leurs espérances. On a souvent l'impression que les idées nouvelles d'un voyant remplacent les idées antérieures plutôt qu'elles ne les complètent. On dit parfois que les prophètes ont travaillé successivement à la peinture d'un seul grand tableau de l'ère messianique; il serait plus exact de dire que chacun d'eux a tracé son tableau à lui.

II. COMPARAISON DES IDÉES MESSIANIQUES ENTRE ELLES. — Tout ce qui vient d'être dit sur l'ordre chronologique des prophéties messianiques exige comme complément un classement systématique de leur contenu. Ce groupement logique contribue beaucoup à faire comprendre ce qu'est le messianisme. Cependant, pour nécessaire qu'elle soit, cette classification offre de grandes difficultés, et d'abord la riche variété des idées qui se rapportent à l'avenir d'Israël, puis surtout le fait que ces idées ne semblent pas toujours bien s'harmoniser. On peut les comparer et les grouper d'après leur ressemblance; mais, comme il résulte de ce que nous venons de dire au sujet de leur développement, on ne peut les unir ensemble en une sorte de mosaïque. M. Touzard, *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1615, a écrit avec beaucoup de raison : « Aucun prophète n'a de l'avenir messianique une vision totale et complète, même en juxtaposant tous les oracles de l'Ancien Testament, on n'arrive pas à un tableau d'ensemble aux contours et aux traits précis. »

1. *Mariage et règne de Jahvé.* — L'idée prédominante de tout le messianisme, c'est-à-dire de l'eschatologie terrestre des Juifs, est celle d'une manifestation extraordinaire de Jahvé par laquelle il doit intervenir en faveur du peuple élu, et se révéler comme le maître absolu de tous les hommes.

Cette manifestation est souvent nommée le « jour de Jahvé ». Au moment où cette expression se rencontre pour la première fois — c'est du temps d'Amos — elle est une locution populaire, par laquelle le gros des Israélites exprimait la conception que Jahvé viendrait tout à coup les délivrer de leurs ennemis actuels, et de leurs malheurs pour les rendre puissants et heureux. Tous les prophètes sans exception

décrivent l'intervention de Dieu comme une théophanie grandiose, et en même temps foudroyante pour ses adversaires. Mais beaucoup d'entre eux, surtout les prophètes préexiliens, se voient obligés de compter parmi ces adversaires, non seulement les païens, mais aussi la plupart des membres de leur propre peuple. C'est pourquoi ils décrivent le jour de Jahvé surtout comme jour de ténèbres et de terreur, ainsi Amos, VIII, 9; Is., II, 5; XIII, 6; Soph., I, 12 sq.; Mal., III, 2; Joël, I-II. La révélation de Jahvé sera accompagnée de phénomènes effrayants : tremblement du ciel et de la terre, obscurcissement des astres, Amos, VIII, 9; Is., II, 19; XIII, 10, 13; XXXIV, 4; Soph., I, 18; Agg., II, 22. Jahvé viendra tout d'abord en juge, Amos, IV, 12; Is., II, 12; Mich., VI; Ez., V, 13; VI, 12; Mal., III, 2 sq., comme un guerrier furieux et impitoyable qui est rempli de colère contre toute la terre, contre tous les peuples, Is., XXXIV, 1-3; Jer., VII, 20; qui leur donne à boire la coupe de sa colère, Jer., VII, 20, qui les foule comme les raisins sous le pressoir, Is., LXIII, 1 sq. Mais il viendra aussi en sauveur. Pour aucun prophète le châtement n'est le dernier terme du drame mondial. Jahvé ne frappera pas pour anéantir, mais pour purifier, sauver et rendre heureux ceux qui en sont dignes. C'est pourquoi tous les prophètes parlent aussi des soins paternels que Jahvé aura en particulier pour son peuple. Surtout pendant et après l'exil, ils trouvent des paroles touchantes et annoncent que Jahvé viendra comme un pasteur pour reconduire les Israélites dispersés et leur donner tout ce dont ils auront besoin. Mich., II, 12-17; Ez., XXXIV, 10 sq. A la suite de cette manifestation, la majesté de Jahvé sera reconnue. Ézéchiel répète sans cesse qu'alors les païens verront qu'il est le seul vrai Dieu; les peuples lui feront leur soumission : « tout genou fléchira devant lui », Is., XLV, 24, donc son règne effectif s'établira non seulement en Palestine, mais dans le monde entier : les empires païens seront remplacés par celui de Dieu, Dan., II, 44. L'idolâtrie cessera surtout en Israël, les païens se convertiront; ils viendront en procession à Sion où Jahvé habitera au milieu de son peuple, Is., V, 5; XXIV, 23; XXV, 6, pour y apprendre la Loi, Is., II, 2-4; Mich., IV, 1-4; Zach., XIII, 16-17. Ceux qui ne le reconnaîtront pas, seront anéantis, Is., XLI, 11-16; Jer., XII, 17; Zach., XIV, 18.

2° *Personne et œuvre du Messie.* — Tout en étant principalement présenté comme l'œuvre de la toute-puissance divine elle-même, l'établissement du royaume de Dieu est maintes fois aussi attribué à un personnage que Jahvé enverra comme son « oint », son Messie, et qui agira en son nom. C'est au sujet de ce représentant eschatologique de Dieu que les idées émises par les prophètes sont le plus différentes : à peine peut-on les classer autrement que d'après leur suite historique.

Le Messie est entrevu pour la première fois dans la bénédiction de Jacob : il sera non seulement le chef d'Israël, mais des peuples en général, et son règne sera caractérisé par une abondance merveilleuse des produits du sol. Plus tard David, ps. II et CIX, le présente comme un prêtre-roi institué par Dieu à Sion, étendant son gouvernement jusqu'aux extrémités de la terre, subjuguant les peuples avec une force impérieuse, irrésistible. — Tandis que le premier prophète-écrivain, Amos, se contente de dire, au sujet du gouvernement d'Israël après le châtement, que la hutte délabrée de David sera rétablie par Jahvé, rx, 11, sans mentionner la présence d'un roi exceptionnel, Osée semble envisager pour la fin des temps l'apparition d'un prince qui aura une particulière importance : les Israélites, après leur conversion, « chercheront Jahvé leur Dieu et David leur roi », III, 5; le

prophète pense donc sans doute à un chef assez éminent pour mériter le nom de David.

Aucun prophète n'a décrit le Messie futur aussi bien qu'Isaïe. En face des grands dangers dont Israël est menacé, il le présente comme le sauveur que Jahvé enverra à son peuple. Il naîtra d'une vierge et sera dès le berceau comblé de tous les dons divins. Le Messie est pour Isaïe un être tellement miraculeux qu'il lui donne entre autres noms celui de « Dieu avec nous » et « Dieu fort ». Assis sur le trône de David, il réconciliera toutes les tribus, affermira pour toujours le royaume d'Israël et y fera régner la sainteté, la justice et la félicité. Sa puissance pour maintenir la paix sera tellement grande qu'Isaïe jette une sorte de défi à tous les peuples de la terre. Ceux-ci se garderont bien d'attaquer la Terre sainte. Ils se grouperont au contraire autour du Messie comme autour d'un étendard. Dans le pays du Messie régnera la concorde la plus parfaite même entre les animaux, vii-xi. Michée a dessiné le portrait du Messie d'une manière tout à fait analogue, en relevant en particulier qu'il sortirait de Bethléhem, v, 2; de même l'auteur du psaume lxxi.

Sophonie, par contre, ne mentionne pas le Messie et Jérémie ne lui attribue pas un rôle aussi prédominant qu'Isaïe. D'après le prophète d'Anathoth, c'est Jahvé lui-même qui brisera le joug étranger qui pèsera sur Israël durant l'exil et reconduira son peuple en Canaan. Parmi les bienfaits qu'il leur destine, compte celui d'un roi très juste sous lequel Israël vivra en sécurité et servira le Très-Haut fidèlement, xxiii, 5. Ce roi sera tellement parfait que Jérémie ne le désigne pas seulement comme un rejeton issu de la souche de David, mais à l'exemple d'Osée, le nomme David tout court, xxx, 9. Mais, parce que Jérémie ne présente pas ce *David redivivus* comme le héros qui rétablit l'ordre en Israël, il ne le conçoit pas non plus comme un roi qui étend son royaume jusqu'aux extrémités de la terre. Ézéchiel a absolument la même conception du Messie. Il le nomme également David et relève uniquement son rôle religieux et moral au sein de son peuple, xxxiv, 23-24; xxxvii, 24. Il est frappant que dans la grande description du temps messianique qui clôturait son livre, xli-xlviii, Ézéchiel ne mentionne plus le Messie : il y parle seulement d'un prince auquel il assigne un rôle assez secondaire.

La seconde partie d'Isaïe donne du Messie une idée toute nouvelle. Après avoir d'abord attribué l'œuvre de la restauration uniquement à Jahvé, dans la suite le prophète la fait accomplir en outre par ce Serviteur de Jahvé, à qui revient la mission de rétablir Israël et d'apporter le salut aux païens. Il s'acquittera de sa tâche non pas d'un seul coup, comme un roi victorieux, mais d'une façon douce, lente et douloureuse. Méconnu par les membres de son propre peuple qu'il veut rendre heureux, le Serviteur de Jahvé sera tué et ce n'est qu'après avoir expié par sa mort leurs péchés qu'il sera reconnu et exercera une grande influence même sur les rois, liii. Ce Messie souffrant reparaît dans le psaume xxi.

Aggée et Zacharie ont ceci de particulier qu'« ils décernent à Zorobabel les titres du roi Messie », A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 548.

Dans la seconde partie de Zacharie, le Messie est présenté d'une part comme un roi qui, après la délivrance et le retour d'Israël, fera son entrée triomphale à Jérusalem et établira son règne pacifique sur toute la terre; d'autre part il apparaît comme un bon pasteur qui, après avoir protégé son peuple contre tous les autres, est méprisé, persécuté et mis à mort comme le Serviteur de Jahvé. Mais ce meurtre criminel ouvrira les yeux à la nation coupable qui, au moins en partie, reviendra à Dieu par le repentir, xii-xiv.

Dans les livres de Malachie et de Joël, il n'est pas question du Messie. Chez Daniel, le fils de l'homme qui apparaît devant l'Ancien des jours, vii, 13, est en premier lieu le symbole de l'empire de Dieu, comme les quatre animaux représentent les quatre empires païens : ce n'est qu'en second lieu et indirectement qu'il figure le chef de cet empire divin, le Messie.

Parmi les livres apocryphes, c'est celui d'Hénoc qui renferme la conception la plus importante et la plus nouvelle du Messie. Tandis que, d'après « les Visions », il naîtra après le grand jugement et n'exercera aucune activité, il est, d'après « les Paraboles », un être humain et céleste tout à la fois : « le fils de l'homme », créé avant le monde. A la fin des temps, il apparaîtra acclamé par tout l'univers, pour procéder au jugement universel des anges et des hommes, des défunts et des vivants. Le bonheur suprême des justes consistera dans la communauté intime et éternelle avec lui. Les Testaments des douze Patriarches et les Psaumes de Salomon présentent par contre le Messie tout à fait à la façon d'Isaïe, comme un roi puissant, descendant de David et établissant un royaume mondial. D'après les parties anciennes du III^e livre sibyllin, le Messie viendra simplement inaugurer le temps messianique pour disparaître de nouveau; d'après les parties récentes du même écrit, il tiendra le sceptre pour toute l'éternité sur la terre entière. Dans les deux dernières apocalypses, IV^e Esdras et Baruch, il est conçu comme un être divin et humain en même temps, qui descend du ciel pour établir le royaume d'Israël, fait succomber tous les ennemis des Juifs et n'épargne que ceux qui se soumettent à lui. Après quelques siècles il mourra avec tous les hommes sans reparaître lors de la résurrection générale. Dans les autres apocalypses la figure du Messie ne se retrouve pas.

La théologie rabbinique place le Messie au premier plan de l'eschatologie nationale, mais ne lui accorde aucun caractère surhumain; elle n'admet pas non plus de Messie souffrant.

3^o *État parfait d'Israël et de l'humanité.* — L'intervention de Jahvé et du Messie aura pour résultat une phase toute nouvelle de l'histoire du monde, un état sous tous les rapports très parfait des Israélites et aussi plus ou moins des autres hommes. L'attente de cette situation idéale forme le fond de tous les textes messianiques, du premier jusqu'au dernier. Quelle expression vigoureuse elle a déjà trouvé dans les quelques rares oracles, si abrupts et si mystérieux, qui nous restent des temps primitifs de l'histoire humaine et israélite! Plus tard, les plus pessimistes même des prophètes ne l'ont jamais abandonnée. La plupart d'entre eux sont inépuissables dans la description de la perfection que doivent atteindre un jour les mortels sur cette terre. Avec quelle fermeté rassurante, avec quel brillant éclat, avec quelle douceur consolante ils ont tour à tour, particulièrement aux temps de grande détresse, fixé l'attention de leurs auditeurs sur cet avenir grandiose!

1. *Sainteté.* — L'état définitif des hommes sera marqué en premier lieu par une grande sainteté. Cette aspiration formait l'âme du messianisme et lui donnait sa vraie, sa plus haute valeur. Déjà le protévangelie, par l'annonce de la victoire sur le serpent, présente la perfection morale comme le but suprême du développement de l'humanité. König, *Messianische Weissagungen*, p. 89, relève avec raison que dans aucune autre littérature antique cet idéal n'a été conçu d'une façon aussi précise. Dans les autres textes préprophétiques, la réalisation future de la sainteté n'est pas toujours expressément soulignée, mais elle est toujours sous-entendue. Les prophètes, par contre, conformément aux exhortations de Moïse qui avait lié la réalisation du bonheur des Israélites à l'obser-

vation de la Loi, déclaraient sans cesse qu'en dehors de la sainteté la prospérité définitive n'était pas possible. Comme ils voyaient leurs contemporains par suite de leurs péchés non seulement indignes de la faveur de Dieu, mais au contraire dignes au plus haut degré de sa colère, ils annoncent continuellement que la transition de l'état actuel à l'état de bonheur ne se fera qu'au moyen d'un jugement sévère, qui doit épurer Israël et les autres nations pour ne laisser survivre qu'un petit reste. Les voyants préexiliens rivalisent de sévérité. Mais, à partir du moment où le jugement avait commencé, tout en continuant à exiger la sainteté comme condition de la réalisation des antiques promesses, ils se montrent moins rigoristes et présentent la sanctification comme d'accomplissement plus facile et plus universel surtout au sein de leur propre peuple. Chacun a sa façon particulière d'indiquer que ceux qui participeront au salut seront saints. Amos, ix, 9-10, dit tout court que les pécheurs seront exterminés; Zacharie, v, 1-4, 5-11, voit que non seulement les malfaiteurs seront consumés, mais que toute iniquité sera enlevée de la Palestine. Osée, xi, et Jérémie, xxxi, 3, relèvent la bonté avec laquelle Jahvé pardonnera finalement l'infidélité d'Israël. Isaïe souligne l'effet abondant de ce pardon : « Si vos péchés sont comme l'écarlate, ils seront blancs comme la neige », i, 18. Ce dernier, xxxii, 15; xliv, 3, et plus encore Ézéchiël, xxxvi, 27; xxxix, 29, et Joël, ii, 28, sq., soulignent que ce sera l'Esprit de Dieu lui-même qui par sa grâce causera la transformation des hommes. Ce changement sera tel qu'on n'hésite pas à dire que les mortels auront reçu un cœur nouveau, Ez., xi, 19; xxxvi, 26. Comme maintenant leur mauvais cœur les pousse à commettre le mal, ainsi un jour leur cœur sanctifié les dirigera constamment vers le bien, Jer., xxxi, 33. Avec la dureté du cœur disparaîtra l'aveuglement de l'esprit qui fera place à une grande sagesse, Is., xxxii, 1-8; tous, du plus petit au plus grand, auront une parfaite connaissance de Jahvé, Jer., xxxi, 34.

2. *Bonheur.* — En même temps qu'ils seront saints, les bénéficiaires du royaume messianique seront vraiment heureux. Alors « la lumière (c'est-à-dire le bonheur) poindra comme l'aurore », Is., lviii, 8. Bien des fois les prophètes entonnent des chants d'allégresse en pensant à la félicité messianique ou entendent d'avance les cris de joie de ceux qui en jouiront, Is., xii; xxiv, 16; xxvi, 1-6; xlii, 10 sq.; xlv, 23; car la vie sur la terre et surtout en Palestine sera sous tous les rapports aussi agréable que possible.

La joie principale découlera directement de la sainteté; car celle-ci aura comme suite l'union la plus intime avec Dieu qui, comme au temps de l'exode, sera près de son peuple sous des formes visibles, Is., iv, 5-6; Ez., xxxiv, 24 sq., qui préparera dans Sion un festin à tous les peuples, Is., xxv, 6, qui aimera les siens d'un amour éternel, Jer., xxxi, 3, comme un fiancé aime sa fiancée, Is., lxii, 5, qui leur procurera une sécurité absolue, Soph., iii, 15-17, et les fera exulter en lui, Is., xxix, 19.

Unis et heureux en Dieu, les élus auront entre eux la plus grande paix. Par presque tous les prophètes elle est signalée comme le bien le plus caractéristique du royaume messianique. Tantôt ils disent que l'entente entre les peuples groupés autour d'Israël sera si cordiale que toute guerre sera exclue, Is., ii, 2-4; tantôt ils annoncent que les ennemis de la race élue seront soumis ou exterminés, Ez., xxv-xxxii; Zach., xii, 9. Surtout une fraternité parfaite régnera de nouveau entre les tribus du Sud et du Nord.

Les membres de la théocratie définitive seront gratifiés d'une santé inaltérable. Aucune maladie ne

les tourmentera plus, Is., xxxiii, 1-24, ils vivront longtemps, Zach., viii, 4, et deviendront innombrables, Jer., xxxii, 22. Ils jouiront de tous les produits du sol qui seront à leur disposition avec la plus riche abondance. Conformément au caractère terrestre du royaume messianique, la description de ces biens matériels est un des thèmes favoris des prophètes. Elle se rencontre déjà dans la bénédiction de Jacob et occupe une place considérable dans les oracles d'Isaïe lui-même. Pour procurer de riches récoltes, Jahvé donnera à la terre la plus merveilleuse fertilité; la Palestine en particulier sera transformée en paradis, Is., li, 3; Ez., xxxvi, 35. Des pluies régulières et des ruisseaux intarissables fourniront l'humidité nécessaire, Is., xxx, 23-25; Joël, iii, 18; en outre une source miraculeuse jaillira du temple pour arroser tout le pays, Ez., xlvii, 1 sq.; Zach., xiv, 8 sq.; Joël, iii, 18.

Non seulement le sol qui produit les fruits, mais la terre tout entière, ainsi que le ciel qui la couvre, seront changés pour devenir un théâtre plus digne de l'humanité parfaite. Il y aura un nouveau ciel et une nouvelle terre, Is., lxi, 17; lxvi, 22. Les étoiles auront un éclat beaucoup plus grand : le soleil brillera sept fois plus que maintenant et la lune sera aussi lumineuse que le soleil actuel, Is., xxx, 26; Zach., xiv, 7. Tout l'univers sera donc embelli et aménagé en faveur des élus.

Ce bonheur durera toujours, comme les prophètes le relèvent bien des fois, par exemple, Is., liv, 9; Jer., xxxi, 35-36; xxxiii, 20; dans Is., xxv, 8, on lit expressément que Dieu détruira la mort.

4^o *Privilege d'Israël et salut des païens.* — Il ressort de tout ce qui précède que le salut messianique sera tout d'abord le partage d'Israël. En effet, le peuple élu se trouve au centre de tous les oracles. Bien que les prophètes soient souvent obligés d'accuser sévèrement leurs coreligionnaires et de leur lancer les plus terribles menaces, finalement ils trouvent toujours pour eux les paroles les plus consolantes et ils leur font des promesses si magnifiques, au sujet de leur avenir définitif, que bien des critiques ont voulu prendre leurs paroles de bienveillance pour des interpolations. Plusieurs des voyants, Amos, Osée, concentrent à tel point leur attention sur leur peuple, qu'ils parlent du bonheur messianique comme s'il était exclusivement réservé aux Israélites.

A la fin des temps, c'est pour Israël que Jahvé aura une plus grande prédilection que maintenant. C'est pour lui qu'il se révélera d'une façon si brillante. C'est au milieu de lui qu'il habitera et qu'il répandra tous les dons de son esprit. C'est son pays qu'il transformera en paradis. C'est sa capitale qu'il rétablira dans un éclat sans pareil pour en faire le centre du monde. C'est de sa famille royale qu'il fera surgir le Messie auquel il donnera tous les pouvoirs. C'est Israël qu'il constituera comme la nation la plus nombreuse et la plus forte. C'est à lui qu'il donnera l'empire du monde, Dan., vii, 18-22. En somme le règne messianique ne sera que l'épanouissement complet de la théocratie juive.

Cette position exceptionnelle d'Israël est pleinement justifiée par la faveur que Jahvé lui avait témoignée, en le préférant aux autres nations et en se l'attachant par une alliance toute spéciale. Elle se comprend d'autant mieux qu'elle n'a pas empêché les prophètes d'entrevoir aussi le salut pour les autres peuples. Sous ce rapport l'universalisme le plus large se rencontre à toutes les époques. Il se montre déjà d'une façon étonnante dans les promesses faites à Abraham : en lui et en sa postérité toutes les nations seront bénies, Gen., xii, 3; Isaïe le professe surtout dans la célèbre vision où il montre le pèlerinage des peuples à Sion, ii, 2-4; il l'insinue aussi quand il annonce que les peu-

ples se presseront autour du Messie comme autour d'un étendard et que l'Assyrie et l'Égypte elles-mêmes, ces deux puissances qui avaient fait tant de mal à Israël, se convertiront, Is., xix, 22-24. Sophonie et Jérémie enseignent également que tous les peuples adoreront Jahvé, Soph., ii, 11, que les nations viendront à Jahvé des confins de la terre, Jer., xvi, 19. Dans la seconde partie d'Isaïe, le prophète parle en termes exubérants du salut que le Serviteur de Jahvé procurera à tous les hommes, xlii, 1-4; xlix, 1, du festin que Jahvé préparera à Sion pour tous les peuples, xxv, 6. Zacharie a des idées non moins universalistes; il prévoit l'empressement admirable qu'auront les membres de toutes les nations et les habitants des grandes villes, pour se rendre à Jérusalem et accepter la foi israélite, viii, 20-23.

Mais à côté de ces conceptions si élevées concernant le privilège d'Israël et le sort des païens à l'ère messianique, d'autres se rencontrent qui, loin de révéler le même idéalisme, se caractérisent au contraire par un nationalisme vraiment exagéré. Il y en a surtout trois sortes.

Un premier groupe est représenté par quelques textes où la prédominance d'Israël est décrite en des termes excessivement belliqueux. A côté des promesses toutes spirituelles faites à Abraham, on lit que sa descendance possédera les portes de ses ennemis, Gen., xxii, 17. David présente le Messie soumettant les nations rebelles de la manière la plus impitoyable, Ps., ii et cix. Dans le livre d'Isaïe, plusieurs passages frappent par la mention du massacre des ennemis, par exemple, xi, 10-16; quand les douze tribus se seront réconciliées, elles se jetteront d'un commun accord sur tous leurs voisins pour les subjuguier, xxxiv-xxxv : il y aura un tel carnage à Édom et dans d'autres pays que les montagnes ruisselleront de sang, xxv, 10 : « Moab sera broyé sur place, comme la paille est broyée dans la mare à fumier. » Michée annonce que, quand les peuples viendront attaquer la ville sainte, Jahvé donnera à la population une corne de fer et des sabots d'airain pour les broyer, rv, 13, et qu'Israël sera un jour aussi fort vis-à-vis des païens qu'un lion parmi les troupeaux, v, 6-8. Ézéchiël prédit que, pour garantir la paix à son peuple, Jahvé exterminera toutes les nations voisines, xxv-xxxii, xxxv; Zacharie et lui décrivent en détail la défaite sanglante que les ennemis de Jérusalem essuieront devant les murs de cette ville. Ez., xxxviii-xxxix, 1; Zach., xiii-xiv.

Un second groupe de passages attribue un rôle humiliant aux autres nations vis-à-vis des Israélites, leurs futurs maîtres. Une des bénédictions patriarcales est la suivante : « Des peuples te serviront et des nations se prosterneront devant toi », Gen., xxvii, 29. Isaïe promet qu'après l'exil Israël aura des rois comme pourvoyeurs et des reines comme nourrices; ils se prosterneront devant lui et lécheront la poussière de ses pieds, xlix, 23; des étrangers reconstruiront ses murs, lx, 10, paîtront ses troupeaux, seront ses labourers et ses vigneron. Lxi, 5; Israël sucera le lait des nations et la mamelle « des royaumes », lx, 16; il mangera les richesses des peuples, lxi, 6.

En troisième lieu quelques prophètes ne semblent prévoir aucun salut pour les païens. Ézéchiël ne promet à aucun peuple qu'il prendra part au bonheur messianique. Il répète souvent que le rétablissement merveilleux d'Israël révélera aux autres nations que Jahvé est le seul vrai Dieu; mais il n'annonce jamais la conversion d'une nation païenne. Abdias conçoit le jour de Jahvé comme le jugement de tous les païens qui seront anéantis, qui « boiront toujours la coupe de la colère divine... et seront comme s'ils n'avaient point été », 16. De même Joël prévoit

pour le jour de Jahvé la réunion de tous les gentils dans la vallée de Josaphat et leur massacre par les anges, sans mentionner qu'une partie au moins d'entre eux serait sauvée.

Cette triple série de passages prouve que le messianisme a parfois reçu l'empreinte d'un particularisme étroit et national.

5° *Résurrection.* — Toutes les prophéties se rapportent à l'humanité en tant qu'elle séjourne sur la terre. Elles ne visent pas l'au-delà. Le théâtre où les élus vivront heureusement sera le globe terrestre embelli et transformé. D'ordinaire les voyants annonçaient même la félicité uniquement à ceux des mortels qui auraient la chance de vivre au moment où l'ère messianique s'ouvrirait. C'est donc pour ceux-ci que l'âge d'or devait devenir une réalité. De ce chef, et surtout parce que pendant de longs siècles la perspective ultra-terrestre ne comprenait pour le Juif que le sombre schéol, l'espérance messianique renfermait quelque chose de dur et d'inachevé. Mais finalement les prophètes, grâce à de nouvelles révélations, ont abouti à l'en débarasser et à l'élargir pour ainsi dire sans bornes, en y englobant les défunts par la résurrection.

Cette nouvelle croyance se rencontre à deux reprises dans les livres canoniques. Pour la première fois, dans Is., xxiv-xxxvii, où Jahvé promet à ceux qui l'ont servi fidèlement pendant leur vie qu'ils ressusciteront lors de sa grande manifestation, xxvi, 19. La seconde fois dans le livre de Daniel, xii, 1 sq., où il est prédit que tous les membres du peuple élu, les bons comme les mauvais, reviendront à la vie; mais que seuls les justes seront glorifiés et que les pécheurs seront au contraire voués à la honte éternelle.

Par cette doctrine de la résurrection l'eschatologie messianique se rapprocha de l'eschatologie transcendante. Toutes deux s'amalgamèrent davantage encore dans la littérature apocryphe. D'après les Paraboles d'Hénoch, dès que l'ère messianique aura commencé, les saints du ciel descendront sur la terre pour prendre part au bonheur, xxxviii, 1; xlv, 3, et les morts ressusciteront dans le même but, li, 1-2; ciel et terre seront unis ainsi que les élus des temps passés et des temps messianiques. Le IV^e livre d'Esdras et l'apocalypse de Baruch placent la résurrection seulement à la fin de l'époque messianique, et la prennent pour l'ouverture de l'état définitif de tous les hommes qui sera fixé par le jugement universel. La plupart des rabbins ont partagé l'opinion d'Esdras et de Baruch.

6° *Date de l'avènement du temps messianique.* — Comme le bonheur messianique devra se réaliser sur la terre, il est tout naturel que les Israélites aient eu le désir de voir arriver aussitôt que possible l'époque messianique. A cette légitime impatience semble correspondre la manière dont les prophètes ont promis la venue du royaume de Dieu. Dans aucun oracle, il n'est expressément attendu pour une date éloignée. Au contraire, la plupart des prophètes-écrivains par leur façon de parler rapprochent le temps messianique de leur époque.

Déjà Amos et Osée annonçaient comme imminente la punition définitive d'Israël par Jahvé, donc l'ouverture du drame eschatologique, néanmoins ils ne liaient pas de façon directe la restauration au châtement.

Isaïe, en promettant pendant la guerre syro-éphraïmite la naissance d'Emmanuel, le mêlait de la manière la plus intime aux événements de son temps, il le présentait donc comme sauveur des dangers dont Jérusalem était menacé de la part des royaumes de Samarie, de Damas et de Ninive. En disant : « avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays dont tu redoutes les deux rois

sera dévasté », vii, 16, n'a-t-il pas indiqué une date de la vie de Messie comme terme du désastre? C'est pourquoi M. van Hoonacker, *La prophétie relative à la naissance d'Immanuel-El*, dans *Revue biblique*, 1909, p. 223, a pu écrire : « Le salut messianique, à raison de la garantie qu'il offre du triomphe final de la nation, se confond, dans l'attente d'Israël et dans les oracles qui s'en font l'écho, avec la victoire sur les ennemis du présent, avec la fin des épreuves sous lesquelles le peuple gémit actuellement. Le phénomène se constate en particulier pour Emmanuel lui-même qui est salué par Isaïe comme le sauveur qui repoussera le flot de l'invasion assyrienne. » Cette conception de M. van Hoonacker a été acceptée par le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1905, p. 280, qui, non content d'y voir « la solution définitive » de la difficulté que présente Is., vii, 14 sq., ajoute : « Le cas d'Emmanuel n'est pas isolé... Ce sont tous les prophètes qui ont envisagé le salut comme prochain. » M. Tobac, art. Isaïe, t. viii, col. 4, et le P. Calès, *Les trois discours prophétiques sur Emmanuel*, dans *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 174, ont également donné leur pleine adhésion à cette opinion. « L'apparente proximité de l'avènement d'Emmanuel, écrit ce dernier, n'est qu'un exemple plus frappant et plus corsé, si l'on veut, d'un phénomène ordinaire dans les prophéties messianiques, le défaut de perspective : Le Messie apparaît toujours plus ou moins sur le prochain horizon... De quelle efficacité eût bien pu être, en effet, son annonce s'il eût été prédit explicitement que la réalisation aurait lieu après plus d'un demi-millénaire? »

De même à la fin de sa carrière, lors de l'invasion de Sennachérib, Isaïe rapprochait encore la réalisation du bonheur messianique de la défaite de ce roi assyrien : Dès que le cycle des fêtes d'une année se sera encore une fois reproduit, donc dans un an, Jérusalem sera assiégée, xxix, 1; mais tout à coup Jahvé la délivrera; « sous peu », xxix, 17, la situation sera changée du tout au tout, et la sainteté ainsi que le bonheur lui seront accordés dans la plus haute mesure et pour toujours, xxix, 16-24. L'attente de la félicité messianique qui va venir incessamment forme le fond de tous les oracles isaïens de cette époque.

Sophonie, i, 7, Abdias, 15, Joël, i, 15; ii, 1, présentent tous le jour de Jahvé comme imminent : « Le jour de Jahvé est proche. » Au sujet de Sophonie, M. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 502, s'exprime ainsi : « Comme le jour de Jahvé, c'est-à-dire le jour du bouleversement des nations et du châtiment des coupables en Israël, est imminent, et que ce même jour doit avoir comme conséquence immédiate, qu'il a même pour but la constitution du reste d'Israël dans la possession des gloires et des bienfaits messianiques, il s'ensuit que, d'après les vues dont s'inspire notre livre, l'avènement du règne messianique est considéré comme prochain. Il coïncide avec l'issue de la catastrophe que présage la situation politique troublée de l'Asie. Cette manière d'envisager les conditions dans lesquelles se réalisera le salut final n'est du reste nullement propre au livre de Sophonie; voir par exemple, Michée, v, 5^b (6^b). »

Par rapport à Jérémie le P. Condamin fait la même constatation : « Jérémie comme plusieurs autres prophètes paraît attendre l'ère messianique aussitôt après le retour de l'exil », *Le livre de Jérémie*, p. 217. Cela est aussi vrai pour Ézéchiel. Ces deux prophètes ont toujours présenté la fin de l'exil comme le début du temps messianique. C'est encore davantage le cas pour l'Isaïe de l'exil : « Chez le prophète de l'exil, c'est le rétablissement des tribus après la captivité qui est le signal de la restauration universelle, Is., xlix, 5 sq. » A. van Hoonacker, *Revue biblique*, 1904, p. 223.

Aux Juifs rapatriés Aggée et Zacharie font savoir que, la reconstruction du temple une fois achevée, il n'y aura plus d'empêchement pour la réalisation du salut définitif; surtout les promesses faites à Zorobabel montrent qu'ils rattachaient l'ère messianique à leur temps.

Dans le livre de Daniel l'établissement de l'empire de Dieu est censé devoir se faire aussitôt après la disparition du quatrième empire païen dont le dernier roi est Antiochus Épiphane. « Le prophète qui a écrit notre livre, dit le P. Bayer, *loc. cit.*, p. 79, voit l'avènement du salut messianique coïncider avec la fin de l'opposition de la religion au temps des Machabées. »

Les livres apocryphes eux aussi décrivent toujours l'ère messianique comme imminente, de même d'ordinaire les écrits rabbiniques.

Il ne peut donc y avoir de doute que les prophètes semblent présenter leurs promesses comme destinées à se réaliser bientôt. Leurs oracles se caractérisent par un manque absolu de perspective. Ce fait est aujourd'hui, comme on vient de le voir, reconnu par les meilleurs exégètes catholiques pour une des lois du genre prophétique. Au milieu du siècle dernier Schegg, *Die kleinen Propheten*, 1854, p. 168, l'avait déjà très bien formulée en ces termes : « Les prophètes se représentent toujours la période messianique comme proche; ils tiennent chaque catastrophe pour la dernière. L'Assyrie tombe et, pour le prophète, l'époque messianique suit aussitôt; Babylone tombe et les mêmes attentes se placent au premier plan; et ainsi de suite jusqu'aux jours de l'accomplissement ». Au Moyen Âge même, ainsi que le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1905, p. 289, le relève dans la biographie de sainte Catherine de Sienne, composée par le B. Raymond de Capoue, on reconnaissait sans le moindre scrupule que les prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament annoncent comme très prochains des événements dont ils étaient séparés par des centaines d'années. Ce manque de perspective ainsi que le nationalisme exclusif font partie des contingences dans lesquelles se présente le messianisme en Israël. Voir plus bas. col. 1565 sq.

III. COMPARAISON ENTRE LES IDÉES MESSIANIQUES D'ISRAËL ET LES IDÉES ANALOGUES OU PRÉTENDUES ANALOGUES D'AUTRES PEUPLES. — Malgré la trame nationale, le messianisme est l'épanouissement le plus merveilleux du monothéisme israélite, la création la plus noble du génie juif fécondé par la révélation divine. Aussi a-t-il excité l'admiration unanime des siècles passés.

De nos jours cependant, à en croire certains exégètes et historiens, cette admiration devrait se réduire de beaucoup, parce que la comparaison avec les religions d'autres peuples anciens prouverait que l'espérance messianique est loin d'être le privilège d'Israël. On trouvera la somme des prétentions de cette école comparative dans le livre récent d'Alfred Jeremias, *Die ausserbiblische Erlöset Erwartung*, 1927, où l'auteur réunit en quatre cents pages les textes d'une douzaine de littératures différentes sur l'aspiration vers un sauveur du monde. Cette publication forme le point culminant d'un mouvement qui se produit depuis que les fouilles faites en Orient, et le déchiffrement des textes trouvés, ont permis de replacer l'Ancien Testament dans son milieu historique et de faire le parallèle entre les idées et institutions d'Israël, et celles des peuples avec lesquels celui-ci fut en rapport. En ce qui concerne le messianisme, il résulterait de cette comparaison qu'il y eut chez d'autres nations des prophéties et des espérances analogues; bien plus, que ces dernières seraient le prototype et formeraient la source des prédictions bibliques.

Cette prétendue dépendance a été cherchée surtout

en trois directions. Ceux qui nient l'existence des prophéties messianiques au temps préexilien affirment que l'idée d'un Sauveur aurait été empruntée au parsisme avec lequel les Israélites auraient pris contact à Babylone. Cette tendance à rejeunir ainsi les oracles messianiques a, comme nous l'avons vu, provoqué une forte réaction : aujourd'hui beaucoup d'auteurs reconnaissent que le messianisme n'appartient pas seulement à l'époque prophétique, mais qu'il précède même les prophètes. Une de leurs principales raisons est le fait que les germes de l'espérance messianique se rencontreraient déjà dans les antiques religions égyptienne et babylonienne.

Tandis que ces religions auraient fourni à Israël ses idées messianiques, d'autres sont présentées comme renfermant des conceptions similaires pour lesquelles, par suite de la distance dans l'espace et le temps, il ne saurait être question de dépendance, mais qui n'en mériteraient pas moins d'être prises en considération à titre d'analogie. Dans cette seconde catégorie entrent les croyances des Grecs, des Romains, des Hindous et des Germains.

1° *Prétendu messianisme des Babyloniens.* — Dans aucun pays la prédiction de l'avenir n'a joué un aussi grand rôle qu'en Mésopotamie. C'est sur les bords de l'Euphrate et du Tigre que se trouve le berceau de l'astrologie et de presque tous les autres genres de divination. La classe la plus noble des prêtres avait la charge de présager les événements futurs au moyen des phénomènes qu'ils observaient au ciel et sur la terre, voir L. Dennefeld, *Die babylonische Wahrsagekunst*, 1919. Rien d'étonnant à ce que les panbabylonistes, dominés par l'idée préconçue que toutes les conceptions et institutions de l'Ancien Orient et en particulier de l'Ancien Testament remontent plus ou moins à une source assyro-babylonienne, aient tenté l'impossible pour en faire dériver aussi le messianisme.

Mais, tout d'abord, la littérature proprement divinitaire, qui se compose d'innombrables présages — en voir le groupe le plus curieux dans L. Dennefeld, *Babylonisch-assyrische Geburtsomina*, 1914 — n'a absolument rien de commun avec les oracles messianiques. Car les prédictions y sont tirées d'ordinaire de constatations futiles et ne se rapportent qu'aux choses de la vie publique ou privée. Aucune perspective eschatologique ne s'y rencontre et le point de vue moral y est tout à fait secondaire. Aussi les panbabylonistes les plus convaincus n'ont-ils pas osé mettre les présages babyloniens en parallèle direct avec les prophéties bibliques. Ils ont cependant essayé d'y découvrir des éléments eschatologiques, au moins sous forme embryonnaire. Parce que les augures prédisent au pays et à ses habitants tantôt une ère de bonheur et de paix, tantôt une ère de malheur et de révolte, on a prétendu qu'ils auraient connu et appliqué le schéma caractéristique de l'eschatologie, d'après lequel une époque de salut suivra et remplacera un jour la présente époque de malheur. Ainsi surtout H. Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, von Eberhard Schrader, 3^e éd., 1903, p. 381, 393, *Zum Streit um die Christusmythe*, 1910, p. 19-20. Une telle interprétation des présages babyloniens ne tient pas compte du fait que rien n'est plus naturel pour un devin que de prédire le bonheur ou le malheur. Voir en de telles prédictions des germes du messianisme est la pire manière d'employer la méthode comparative. W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, 1922, p. 142, écrit avec raison : « Ni les innombrables oracles de l'hépatoscopie ni les autres... ne contiennent des éléments d'une espérance semblable à celle de l'ancien Israël. »

A côté de ces produits inférieurs de la divination assyro-babylonienne, d'autres textes cunéiformes ont été allégués comme sources plus directes du messianisme. Ce sont en premier lieu les passages des inscriptions historiques où tel roi est décrit comme un prince qui rend son peuple particulièrement heureux. On en rencontre déjà dans les inscriptions des plus anciens princes sumériens, tels que Urukagina, cône B et C, III, 2 sq., et Gudea de Lagasch, cylindre B, XVII, 17 sq., voir Fr. Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, 1907, qui se vantent d'avoir établi l'ordre et que sous leur gouvernement la justice brille et l'injustice disparaît. De même Hammurabi, au prologue, I, 32 sq., et à l'épilogue, XXIV, 30 sq., de son code, prétend avoir subjugué tous ses ennemis et rendu heureux tous ses sujets. Même note dans les annales des Sargonides comme dans celles de Nabuchodonosor.

Zimmern, *Keilinschriften*, p. 380 sq., *Christusmythe*, p. 16 sq., cite comme particulièrement caractéristique les éloges que le roi Assurbanipal, le troisième des Sargonides (668-626), fait de son règne : « Depuis que Asur, Sin, Schamasch... dans leur bienveillance m'ont mis sur le trône de mon père, Adad laisse tomber la pluie, Éa ouvre les abîmes qui contiennent les sources ; le blé atteint une hauteur de cinq coudées, les épis sont longs de cinq sixièmes de coudée... Les vergers produisent avec abondance les fruits, le bétail met bas avec succès. Durant mon règne, la surabondance est descendue et il y a profusion de richesses », *Cylindre de Rassam*, I, 41 sq., voir M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige*, t. II, 1916, p. 6-7. « Sur l'ordre des grands dieux je me mis sur le trône de mes pères... Les grands, les généraux désiraient mon gouvernement. Parce que mon nom fut prononcé... les quatre coins du monde se réjouirent... les armes des révolutionnaires dormirent... Dans la ville et dans les maisons personne ne prit le bien de l'autre. » *Tablette L*, 4, II, 5 sq., Streck, *ibidem*, p. 259-261. Dans le même sens un courtisan écrivait à Assurbanipal qu'il y a sous son règne « des jours de justice et des années de droit, des pluies abondantes et des prix modérés... les dieux sont respectés... les vieillards sautent, les enfants chantent, les femmes et les jeunes filles s'adonnent avec plaisir à leur devoir de femme et donnent la vie à des garçons et à des filles... » R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian letters*, I, 1892, n. 2.

Ces compliments montreraient qu'on avait eu la coutume en Chaldée de saluer les rois, non seulement comme des chefs puissants, mais aussi comme des sauveurs inaugurant une ère de prospérité. Ces éloges ne seraient pas uniquement des formules flatteuses, mais l'écho de l'espérance répandue dans tout l'ancien Orient qu'après l'époque actuelle de malheur un sauveur du monde viendrait pour réaliser enfin le bonheur. Chaque roi juste et puissant aurait été salué comme un type de ce roi idéal. En définitive ces formules auraient donc un sens eschatologique et messianique. Zimmern, *Keilinschriften*, p. 381, 394, *Christusmythe*, p. 15, 21, 28 sq. ; H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, 1909, p. 21 ; H. Gressmann, *Messias und Erlöser*, dans *Geisteskultur*, 1924, p. 96 sq.

Pour justifier cette interprétation, il faudrait préalablement prouver que l'espérance en un sauveur a réellement existé en Orient dès les temps les plus anciens indépendamment de la Bible. Or aucun témoignage direct n'a pu en être allégué. Quant à ces éloges dithyrambiques, ils sont d'autant moins aptes à figurer comme témoignages indirects, comme reflets d'une prétendue espérance messianique, qu'ils sont dépourvus de toute perspective eschatologique. Il ne faut y voir que l'expression des prétentions vaniteuses des

rois orientaux, auxquelles trop souvent la réalité ne correspondait guère. Cette coutume d'idéaliser le règne d'un prince est du même ordre que celle d'attribuer aux rois assyro-babyloniens une descendance divine, ou de regarder leur gouvernement comme depuis longtemps prédestiné et préparé par le ciel. Telle est l'opinion des assyriologues et des exégètes impartiaux tels que C. Bezold, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1907, p. 122, et B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. I, 1920, p. 67; Sellin, *Prophetismus*, p. 17; Mowinkel, *Die vorderasiatischen Königs- und Fürstentinschriften* dans *Festschrift für Gunkel*, 1923, p. 304; Dürr, *Heilandserwartung*, p. 27; Gall, *Basileia*, p. 44.

Enfin les panbabylonistes découvrent un fond eschatologique dans la mythologie, notamment dans les légendes qui se rapportent aux luttes que des dieux et des demi-dieux ont entreprises dans les temps primitifs pour faire cesser le désordre initial ou supprimer des fléaux. C'est dans ce sens qu'ils interprètent par exemple, la victoire de Mardouk sur Tiamat, d'Enlil sur Labbou, le mythe d'Éa et d'Atarhasis et même le récit du déluge. Voir les textes dans P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, et G. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2^e éd., 1926. Tous ces contes seraient l'écho d'une croyance antique, d'après laquelle, après le temps de malheur, viendra un temps de bonheur, une époque messianique. Outre Zimmern, *Keilinschriften*, p. 391, *Christusmythe*, p. 14 sq., c'est surtout Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1894, p. 87, et A. Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament*, 1905, p. 94 sq., qui veulent y trouver l'origine plus ou moins probable de l'eschatologie biblique. Ils prétendent même que le mythe du dieu de la peste Ira, d'après lequel à la fin des ravages causés par ce dieu l'Akkadien se lèvera et renversera tout, prouverait que les Babyloniens ont déjà attendu l'arrivée d'un roi mondial, d'un roi Messie. Voir le texte dans Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 212 sq. Cette conception est aussi partagée par O. Weber, *Die Literatur der Babylonien und Assyrien*, 1907, p. 107.

On se demande comment une pareille interprétation des mythes babyloniens est possible; car rien absolument ne l'autorise, et ici encore toute perspective messianique fait défaut. Non sans raison Gall, *op. cit.*, p. 47, a raillé Jeremias qui, dans *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1913, p. 205 sq., réussit à construire toute une eschatologie babylonienne où l'on aurait non seulement un temps messianique, mais encore un Messie. Cette juste critique n'a pas empêché Jeremias, de grouper, l'année suivante sur plus de soixante-dix pages, *Die ausserbiblische Erlöser-Erwartung*, p. 13-88, des textes assyro-babyloniens censés relatifs au grand sauveur de l'humanité.

Aux travaux cités au cours de l'article ajouter : A. Vaccari, *Babilonismo e Messianismo*, dans *Scuola cattolica*, 1922, p. 401 sq.; E. König, *Die moderne Babylonisierung der Bibel in ihrer neuesten Erscheinungsform*, 1922; W. Paulus, *Marduk Urtyp Christi?* dans *Orientalia*, n° 29, 1928.

2° *Prétendues prophéties égyptiennes.* — D'autres ont cherché en Égypte, les racines du messianisme : E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 451 sq., *Geschichte des Altertums*, 1906, t. I b, § 287; Ulrich Wilcken, *Zur ägyptischen Prophetie*, dans *Hermes*, 1905, p. 559; E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, p. 51 sq., p. 55. Quatre textes surtout contiendraient des prédictions analogues à celles des prophètes. Voir ces textes dans Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 46-55.

1. Le plus long se lit sur le papyrus 344 de Leyde; Il date du commencement de la XIX^e dynastie (vers 1300 av. J.-C.) et contient six poèmes très mutilés

et très obscurs. Le sage Ipu-wer y décrit un cataclysme complet de l'Égypte. Le pays tourne comme le disque du potier, II, 8; il est dévasté comme une linère qu'on vient de moissonner, IV, 4-5; une misère extrême règne partout, I, 6; III, 14. Par suite de la famine, on dispute aux porcs la nourriture, II, 13; VI, 1-3. Aucune autorité n'est plus respectée, VI, 5-6; VII, 11 sq.; IX, 2; on blasphème les dieux, V, 3; on attaque même le roi, des gens insensés le chassent et détruisent sa résidence, VII, 1-4. Après une exhortation à se débarrasser des ennemis qui ont causé tous ces malheurs et à rentrer de nouveau dans la ligne du devoir, X, 6 sq., des réflexions au sujet du roi et des apostrophes à son adresse se suivent sans beaucoup de cohérence : « On dit qu'il est un pasteur pour tous ces hommes; dans son cœur il n'y a pas de mal; son troupeau s'est diminué bien qu'il s'en soit occupé; pour le moment il n'y a point de pilote. Où est-il aujourd'hui? Dort-il? Voyez, nulle part sa puissance n'est visible, XII, 1-5... Commandement, intelligence et droit sont avec toi; mais tu laisses la révolte parcourir le pays, on te dit des mensonges », XII, 12-13. « Si seulement tu goûtais un peu le malheur », XIII, 5. Le dernier poème présente un tableau de la situation qui devrait exister en Égypte : « Qu'il est beau quand les bateaux remontent le fleuve, qu'il est beau quand on retire les filets et qu'on y trouve des oiseaux..., qu'il est beau quand les mains des hommes construisent les pyramides... qu'il est beau quand les gens sont ivres... quand le désir de chacun d'avoir une couchette à l'ombre est réalisé et que la porte est fermée derrière lui. »

Le premier égyptologue qui ait publié et interprété ce texte, H. O. Lange, *Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen*, etc., dans *Sitzungsber. der Berliner Akad. der Wiss.*, 1903, p. 601-610, l'a pris pour la prophétie d'un sauveur qui doit procurer le salut au peuple. Il a été surtout suivi par E. Meyer, et Bertholet. Mais d'autres, surtout Alan H. Gardiner, *Admonitions of an Egyptian sage*, etc., 1909, A. Erman, *Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten*, dans *Sitzungsber. der Berliner Akad.*, 1919, p. 804-815, *Die Literatur der Ägypter*, 1923, p. 130-148, E. Weill, *La fin du moyen empire égyptien*, t. I, 1918, p. 22, Gall, *Basileia*, p. 55 sq., s'opposent avec raison à cette explication et, au lieu de voir là des prophéties, ils appellent ces poésies des exhortations. La description de l'état lamentable du pays ne peut, en effet, se rapporter qu'au passé et vise très probablement la chute de l'ancien empire. Le roi est exhorté à pourvoir à la prospérité de ses sujets. L'espoir en un rétablissement futur est exprimé sans la moindre nuance eschatologique.

2. Le second texte est le papyrus 1116 B de Pétrograd, Golenischeff, *Les papyrus hiératiques*, n. 1115, 1116 A, 1116 B de l'Ermitage impérial à Saint-Petersbourg, 1913, dont la partie la plus importante se lit aussi sur une tablette en bois du Musée du Caire, Daressy, *Ostraca*, p. 52 sq. Les deux documents datent de la XVIII^e dynastie (1850-1350 av. J.-C.), et sont des copies dont l'original remonte à 2000 av. J.-C. Le contenu en est le suivant.

Le roi Snefru (vers 2950 av. J.-C.), après avoir entendu les rapports des hauts fonctionnaires, donne au sage prêtre Nefer-Rehu l'ordre de lui dire de « belles paroles ». Ayant demandé s'il doit parler du passé ou de l'avenir, celui-ci est invité à révéler les choses futures. Il décrit donc d'abord l'état du pays à la suite de l'invasion des Asiatiques et des Bédouins. Non seulement tout sera dévasté et la guerre civile déchirera la population, mais la nature elle-même sera changée : le Nil se desséchera et le soleil perdra son éclat et sa chaleur, 26-57. Mais alors, « un roi

viendra du Midi; il s'appellera Amenî et sera le fils d'une femme de Nubie, il recevra la couronne de la Haute-Égypte et de la Basse-Égypte... Les hommes de son temps se réjouiront... Ceux qui sont inclinés au mal et qui méditent des hostilités, se tairont par peur devant lui. Les Asiatiques tomberont par son glaive et les Libyens par sa flamme... On construira le mur des princes et on ne laissera plus les Asiatiques descendre en Égypte... Le droit occupera de nouveau sa place et l'injustice sera chassée. Que se réjouisse celui qui verra cela et qui sera dans le cortège du roi, » 58-71.

Ce discours de Nefer-Rehu a un caractère tout à fait prophétique, et on comprend que ceux qui prennent le papyrus de Leyde pour un prototype des prophétiques messianiques, donnent beaucoup plus encore le même sens à celui de Pétrograd. Mais, à y regarder de près, on constate qu'il ne s'agit pas d'avantage ici d'un oracle proprement dit. Deux indications précises montrent qu'on a affaire à un *uticinium post eventum*. D'abord le roi glorifié comme sauveur y est désigné par son nom propre, *Amenî*. Or Amenî est le nom familial du pharaon Amenemhet I^{er} (2000-1970 av. J.-C.), fondateur de la XII^e dynastie. Il s'ensuit que c'est un roi historique qui est visé et non un roi idéal, un Messie. Ensuite la mention du mur des princes construit au nord de l'Égypte près du Wâdi Tumilat pour barrer le chemin aux envahisseurs asiatiques, prouve que le but principal du texte dont elle est sans doute le point culminant (Gardiner, Dürr, Gall), est d'exalter Amenemhet I^{er}, précisément parce qu'il a reconstruit et consolidé ce mur et qu'il a mis fin par là aux dévastations de l'ennemi. Pour ces raisons Gardiner, Ermann, Dürr, Gall interprètent les paroles de Nefer-Rehn comme une glorification hyperbolique de ce pharaon : elles sont mises dans la bouche d'un ancien sage pour que cette forme prophétique leur donne plus d'éclat.

3. Le troisième oracle censé messianique est la « prophétie de la brebis sous le règne du roi Bokchoris ». D'après un papyrus qui date de la XXXVI^e année de l'empereur Auguste (7-8 après J.-C.), sous le sage et pieux roi Bokchoris, qui a vécu vers 720 avant Jésus-Christ, un agneau aurait prédit une grande calamité de l'Égypte, ainsi que le relèvement du pays, en particulier l'invasion des Syriens et des Assyriens en Égypte, et ensuite l'irruption des Égyptiens en Syrie et en Assyrie. Le texte, traduit pour la première fois par J. Krall, dans *Festgaben zu Ehren Büdigers*, 1898, p. 1 sq., étudié récemment surtout par Gall, *Basileia*, p. 65-68, est très fragmentaire et peu intelligible. Une chose est y cependant claire, comme Gall le relève, p. 81 : c'est qu'il y est uniquement question de faits historiques et non d'événements eschatologiques. Quoi de plus naturel pour un peuple qui vient de succomber que de mettre son espoir en un redressement prochain?

4. Le quatrième texte est la prédiction d'un potier sous le règne d'un roi Aménophis, conservée par un fragment de papyrus grec du III^e siècle après Jésus-Christ, K. Wessely, *Denkschriften der Akad. der Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse*, 1893, p. 3 sq. (*Neue griechische Zauberpapyri*). Il contient d'abord l'annonce de différents malheurs qui fondent sur le pays : dessèchement du fleuve, obscurcissement du soleil, révolution intérieure, irruption des ennemis extérieurs. Il annonce ensuite l'avènement d'un roi aimé de tous, qui doit vaincre les envahisseurs et faire revenir les sanctuaires transportés en pays étranger. Alexandrie aura une nouvelle gloire. Pendant cinquante-cinq ans il y aura à Héliopolis un roi qui inaugurera une ère tellement heureuse, que les vivants souhaiteront que les défunts ressuscitent pour y prendre part.

Dans la nature l'ordre sera de nouveau rétabli : le Nil se remplira d'eau et le soleil retrouvera son plein éclat.

Les opinions sont très partagées sur l'origine et le sens de ce texte. Tandis que les uns, par exemple, N. Wilcken dans *Ægyptiaca, Festschrift für Ebers*, 1897, p. 146-152, l'attribuent pour le fond à l'époque d'un des Aménophis de la XVIII^e dynastie, et prennent le passage qui mentionne Alexandrie pour une interpolation faite à l'époque hellénique, les autres, surtout Reitzenstein, *Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur, dans Nachrichten der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, 1904, n. iv, p. 309-332; Gall, *Basileia*, p. 69-74, et Wilken, dans *Hermes*, 1905, p. 544-560, préfèrent le placer en entier au temps hellénique. Reitzenstein identifie le premier des deux rois avec Évergète II et le roi dont le règne doit durer cinquante-cinq ans avec Philopator Soter; Gall pense pour les deux à Alexandre le Grand que les Égyptiens salueaient comme le sauveur qui les délivra du joug perse. Tandis que Wilcken comprend le texte comme une prophétie semblable à celles de l'Ancien Testament, Reitzenstein et Gall tiennent avec raison la forme prophétique pour une pure fiction. Pour les phrases qui annoncent une perturbation et un rétablissement de la nature, un bonheur exceptionnel réalisé par le roi, elles supposent une influence juive due à la Diaspora alexandrine.

Aucun de ces textes n'est donc une vraie prophétie susceptible d'être mise en parallèle avec les prédictions messianiques. Aussi des égyptologues de renom, comme Erman et Gardiner, ainsi que beaucoup d'exégètes, notamment Sellin, *Prophetismus*, p. 234 sq.; Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 1909, p. 115; Kittel, *Die Religion des Volkes Israel*, 1921, p. 89; König, *Mess. Weissagungen*, p. 30 sq.; Dürr, *Heilandserwartung*, p. 1-15; Gall, *Basileia*, p. 48-82, regardent-ils comme une tentative sans issue l'essai de rattacher le messianisme à ces morceaux de la littérature égyptienne.

3^e *L'eschatologie perse*. — Si les religions babylonienne et égyptienne ne contiennent pas d'idées qui puissent être sérieusement mises en parallèle avec celles du messianisme, la religion perse renferme des conceptions qui ressemblent réellement aux doctrines messianiques de l'Ancien Testament.

Le mazdéisme se rapproche déjà du mosaïsme par sa croyance en un Dieu saint qui est partout présent et qui sait tout. Ce « maître sage », Ahura-mazda (Ormudz), de l'univers, entouré d'esprits immortels comme d'une cour royale, n'est cependant pas tout-puissant. Il est contrecarré par « l'esprit ennemi », Angro-mainyu (Ahriman), qui se dégagea de lui « au commencement de la vie » et le combat partout. Lorsque Ahura-mazda eut créé le monde dans un état parfait, heureux et saint, Angro-mainyu y fit irruption avec une armée de démons et y introduisit le mal physique et moral. Depuis ce moment, la lutte entre les deux antagonistes tourne surtout autour des âmes de l'humanité.

Dans le dessein de rendre dorénavant ce combat victorieux pour le bien, Ahura-mazda envoya le prophète Zoroastre. D'après les plus anciennes parties de l'Avesta, les *Gâthâ*, la victoire définitive devait être bientôt remportée, et Zoroastre espéra en être encore témoin pour entrer avec ses fidèles au royaume d'Ahura-mazda et voir disparaître dans l'enfer Ahriman avec tout son parti. D'après les chapitres plus récents, la lutte dure encore longtemps. Dans le *Bundahisch*, autre livre sacré, postérieur à l'Avesta, on lit même qu'elle continuera pendant trois mille ans, c'est-à-dire le même temps qu'elle avait déjà duré au moment de l'apparition de Zoroastre. Immédiate-

ment avant ce triomphe final vient un héros fort et sage, semblable à Zoroastre. Il surgira du sperme de celui-ci, qui en attendant repose dans le lac de Hamun. Il sera le vrai Sauveur = Saoschyant. Par son regard plein de bénédiction il rendra toutes les créatures immortelles et ressuscitera tous les morts. Tandis que dans les *Gātha* il n'est pas question du sort des défunts mais seulement des vivants, qui après avoir passé par un jugement général seront ou bien éternellement heureux avec Ormuzd et ses anges, ou éternellement malheureux avec Ahriman et ses démons, l'*Avesta* postérieur et le *Bundahish* enseignent que les hommes seront jugés immédiatement après leur mort et introduits au paradis ou jetés dans l'enfer en passant le pont Cinvat, et qu'à la fin du monde après la résurrection un second jugement aura lieu. Ce jugement sera inauguré par un incendie immense qui brûlera et purifiera le monde. Par suite de l'énorme chaleur tous les métaux se fondront et formeront une lave brûlante que les hommes auront à traverser. Pour les justes elle sera aussi agréable que du lait tiède, les pécheurs y souffriront les plus grandes douleurs ; mais, après avoir essuyé cette dernière peine, ils prendront part comme les justes au bonheur définitif. En même temps Ormuzd et sa suite céleste vaincront Ahriman et ses démons, qui seront brûlés et anéantis dans le feu qui embrase l'univers. Alors le royaume de Dieu sera complètement établi.

Il y a donc dans le mazdéisme une eschatologie messianique et transcendante, et aussi la croyance en un sauveur qui inaugurera l'ère définitive de l'histoire de l'humanité. Pour cette raison on conçoit que tous ceux qui cherchent à réduire autant que possible l'originalité des croyances religieuses d'Israël, aient particulièrement recours au parsisme pour expliquer l'espérance messianique. Mais, pour que leur hypothèse fût recevable, il leur faudrait prouver que tous les textes des livres israélites préexiliens qui mentionnent le Messie et le salut final ont été interpolés après coup, pendant ou après l'exil — on avoue qu'avant l'exil aucune infiltration du parsisme n'a été possible — et que les doctrines communes aux deux religions, sont dues à une dépendance effective de la Bible par rapport à l'*Avesta*. Or la majeure partie des exégètes récents reconnaît, comme nous l'avons vu, l'authenticité ou tout au moins l'origine préexilienne de la plupart des passages messianiques en question, et un nombre toujours croissant d'auteurs, par exemple Wellhausen, Marti, Söderblom, Schürer, König, Sellin, Albert, Bertholet, Scheftelowitz, Holscher, restreignent à un minimum et reculent à une date tardive l'infiltration du parsisme. A côté des affinités ils relèvent de grandes différences entre les deux religions. Ils observent que les idées nouvelles propres au judaïsme postexilien peuvent très bien être le résultat d'un développement autonome de l'Ancien Testament. Pour ce qui regarde les ressemblances considérables qui rapprochent l'eschatologie de l'*Avesta* de celle de la Bible, ils font valoir avec raison, surtout König, *Messianische Weissagen*, p. 24, et Böklen, *Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, 1902, que les deux religions, partant du même fond monothéiste, ont pu évoluer parallèlement et aboutir à des conceptions non moins homogènes sur l'issue de l'ordre actuel. Il ne faut pas oublier non plus qu'il y a dans les conceptions et coutumes des différents peuples beaucoup d'éléments communs qui expliquent des coïncidences parfois surprenantes, que « le principe de conformité » s'applique surtout en matière religieuse. Voir de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 8^e édit., p. 242-281 : les ressemblances entre le christianisme et les autres religions ;

K. Marbe, *Die Gleichförmigkeit in der Welt. Untersuchungen zur Philosophie und positiven Wissenschaft*, I-II, 1916-1919.

Il est donc très étonnant que la dernière étude sur l'eschatologie de l'Ancien Testament : Gall, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, 1926, ne soit pas autre chose qu'une entreprise de large envergure pour rattacher celle-ci au parsisme. G. Holscher avait raison de dire, un an auparavant, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, 1925, p. 11, en parlant d'avance de cette publication que, malgré les matériaux nombreux et détaillés qu'on pouvait en attendre, il serait impossible de faire dériver l'eschatologie juive du mazdéisme. En effet, dans son large exposé de l'espérance du royaume de Dieu chez les Perses, p. 83-163, Gall n'a fourni aucun élément nouveau à l'appui de cette dérivation. Dans les chapitres suivants il lui faut recourir à la critique la plus subjective et la plus radicale, pour rapporter toutes les prophéties messianiques au temps exilien et postexilien, et ce n'est qu'en multipliant les comparaisons et les identifications les plus hardies qu'il arrive à mettre Deutéro-Isaïe et Zacharie à la remorque de l'*Avesta*.

Carter, *Zoroastrianism and Judaism*, 1918 ; John A. Maynard, *Judaism and Mazdayasna, a study in dissimilarities*, dans *Journ. of Bibl. Lit.*, 1925, p. 63 sq.

4^e *Perspectives eschatologiques des Grecs et des Romains*. — Dans les temps anciens ces deux peuples n'avaient aucune conception ou espérance comparable au messianisme. Pour l'antique Grèce, Gall, p. 447, relève expressément que l'eschatologie y était inconnue. Hésiode, en effet (vers 800 av. J.-C.), dans son poème *ἔργα καὶ ἡμέραι*, tout en concevant le développement de l'humanité suivant un schéma de quatre périodes déterminées, n'en connaît aucune qui soit définitive et qui clôtüre l'histoire du monde. Il distingue l'âge d'or, d'argent, de fer et d'airain — l'âge des héros intercalé entre les deux derniers est secondaire — et décrit comment de l'un à l'autre la situation de l'humanité empirait progressivement, depuis l'état paradisiaque qui régna durant l'âge d'or jusqu'à l'état malheureux et mauvais des temps actuels qui représentent l'âge de fer. Il ne prévoit véritablement aucune modification essentielle : l'avènement d'un temps tout à fait heureux lui est étranger. Tout au plus s'attend-il à une amélioration de l'état actuel, v. 273.

Ovide, au commencement de ses *Métamorphoses*, I, 89-150, a repris cette division de l'histoire humaine en quatre périodes sans nourrir non plus l'espoir d'une ère de salut. Cependant, à la fin du même ouvrage, xv, 858 sq., il glorifie, déifie l'empereur Auguste à tel point qu'il semble prendre son règne pour un temps de bonheur extraordinaire, pour une époque nouvelle. Ovide est loin d'être le seul dans le monde gréco-romain à exalter un prince et à le saluer comme inaugurant une nouvelle période de bonheur. Cette coutume que nous avons constatée chez les Assyro-Babyloniens et les Égyptiens se rencontre également en Grèce et en Italie. En Grèce d'abord, surtout à partir du moment où l'ancienne croyance aux dieux commençait à chanceler, on donnait à de grands hommes le titre de sauveur, *σωτήρ*, réservé jadis aux divinités. C'est ainsi qu'en 307 av. J.-C., les Athéniens appelaient Antigone et Démétrios Poliorkète « dieux sauveurs ». Plus tard cette glorification fut surtout en usage sous les Ptolémées et les Séleucides. Voir l'inscription trilingue de Rosette, Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae*, t. I, n. 90, et encore davantage sous les empereurs romains.

Aucun n'a été autant qu'Auguste exalté comme le sauveur du monde. Dans l'inscription d'Halicarnasse,

Ancient greek inscriptions in the British Museum, n. 891, se lit la description suivante de son règne : « L'éternelle et l'immortelle force physique de l'univers a donné aux hommes le suprême bien en faisant entrer dans notre heureuse vie César Auguste, père de sa patrie... et sauveur du genre humain tout entier, dont la providence exauce non seulement toutes les prières mais les devance; car la terre et la mer sont en paix, les villes fleurissent par suite des bonnes lois... et possèdent le comble de tout bonheur... » Ce qu'on gravait en province sur les rochers, les poètes l'exprimaient dans la capitale en vers plus artistiques. Horace et Virgile rivalisaient à cet égard avec Ovide. Horace chantait que l'empereur était un dieu semblable à Jupiter, *Odes*, III, v, 1 sq., que les dieux avaient donné à l'humanité en la personne d'Auguste le meilleur don et que, même si l'âge d'or revenait, ils ne pourraient rien donner de mieux, *Odes*, IV, II, 37 sq. Virgile n'est pas d'un enthousiasme moins débordant. Dans l'Énéide, II, 789 sq., il décrit Auguste comme un descendant des dieux qui procure au Latium l'âge d'or.

Avec raison on a vu dans ces formules non seulement l'expression d'un servilisme exagéré, mais aussi le témoignage d'une profonde aspiration vers une période de paix et de joie, l'expression de l'espoir que l'empereur Auguste réaliserait ce rêve de bonheur.

Un poème surtout est devenu célèbre par l'attestation qu'il contient de ce désir de béatitude et la prédiction du sauveur qui doit la procurer. Une vingtaine d'années avant de composer l'Énéide, Virgile avait annoncé dans la quatrième élogie la naissance d'un enfant prodigieux qui donnerait la paix au monde et tout ce qu'il peut en outre désirer : aussi bien le dernier âge du monde annoncé par la sibylle de Cumès est sur le point de commencer, c'est le début d'une longue série de siècles :

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.

Un enfant va naître qui mettra fin à l'âge de fer et inaugurera l'âge d'or. Il vivra comme un dieu; on le regardera avec admiration; par son gouvernement il apportera la paix au monde; toute trace de crime y disparaîtra. Dès son enfance la nature se transformera merveilleusement: pendant que son berceau sera entouré des plus belles fleurs qui pousseront en partie sur place même, dans les prairies qui exhalent les parfums les plus délicieux les troupeaux de bœufs n'auront plus à craindre les lions. Les serpents et toutes les plantes vénéneuses disparaîtront. Les champs seront couverts d'épis dorés, les broussailles sauvages porteront des raisins. Les feuilles des vieux chênes suinteront le miel. Cependant avant que l'enfant atteigne l'âge mûr, il y aura encore une fois une grande guerre semblable à celle de Troie. Mais ensuite le bonheur sera complet sur la terre. On n'aura même plus besoin de bateliers qui traversent les mers, parce que chaque pays fournira tous les produits et cela sans travail; les laboureurs et les vignerons n'auront plus à peiner; les fous pas davantage, parce que la toison des brebis donnera directement la pourpre et les autres couleurs. Tout le monde se réjouit de cet heureux temps qui approche et le poète lui-même espère le voir.

Tel est le contenu de ce poème. Il n'est pas étonnant que, dans l'Antiquité et le Moyen Âge, il ait valu à Virgile l'honneur d'être rangé parmi les prophètes; car il rappelle tout à fait les prédictions d'Isaïe sur Emmanuel. Encore aujourd'hui cette élogie attire l'attention. La meilleure preuve en est que la dernière dizaine d'années n'a pas vu paraître sur elle moins de huit études différentes : A. F. Roysds, *Virgil and Isaiah*, 1918; J. J. Hartmann, *Virgilius profeet*, dans

Nieuwe Th. Stud., 1921, p. 293 sq.; K. Witte, *Virgils vierte Ekloge*, dans *Wiener Studien*, 1922; Lagrange, *Le prétendu messianisme de Virgile*, dans *Revue biblique*, 1922, p. 552-572; E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924; Fr. Kampers, *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, 1924, p. 65-86 : *Virgils vierte Ekloge*; A. W. Heidel, *Virgils Messianic expectations*, dans *Amer. Journal of Philol.*, 1924, p. 205 sq.; W. Weber, *Der Prophet und sein Gott, eine Studie zur vierten Ekloge Vergils, Beihefte zum Alten Orient*, 1925. Auparavant avaient paru K. L. Convey, *The messianic idea in Vergil*, dans *Hibbert Journal*, 1907; H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, 1909. Tous ces travaux ont pour but d'éclaircir le sens du poème qui, tout en étant facile à comprendre dans l'ensemble, renferme des obscurités dans plusieurs de ses détails. On discute en particulier sur l'enfant qui est ici visé. Pourtant l'occasion du poème est bien connue. Il est adressé au consul Pollion, après que celui-ci eut réussi en 40 av. J.-C. à rétablir la paix entre Octave, le futur empereur Auguste, et Antoine et qu'en gage de leur réconciliation la sœur de celui-là, Octavie, fut donnée comme épouse à celui-ci. Au moment du mariage elle était enceinte de son mari précédent. D'après les uns, par exemple, König, *Messianische Weissagungen*, p. 27, il s'agit de l'enfant attendu d'Octavie, d'après les autres, par exemple Lietzmann, *Der Weltheiland*, p. 3, 5, c'est un fils de Pollion; d'autres encore, par exemple P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912, p. 88, pensent à un fils d'Octave. Un quatrième groupe d'auteurs, entre autres A. Jeremias, *Die ausserbiblische Erlösererwartung*, p. 225, n'accepte pas que Pollion soit visé et préfère identifier l'enfant avec le futur empereur Auguste. Le fait qu'il y a tant d'incertitude sur la détermination de l'enfant prouve que sous ce rapport le texte est très ambigu. Il est d'autant plus précis par rapport à son fond principal, savoir l'annonce d'un enfant qui sera le roi de l'âge d'or de l'humanité. Si Virgile n'était pas un païen, et si son poème ne contenait pas tant de traits mythologiques, on serait tenté de dire que la quatrième élogie est une prophétie messianique; car il y prêche en termes précis l'apparition du sauveur du monde. Ce qui est particulièrement surprenant, c'est que sa prédiction se rapproche des oracles prophétiques non seulement par l'idée générale, mais aussi par bien des détails : la description de la paix qui doit régner dans la nature rappelle tout à fait le chapitre XI d'Isaïe, et la nouvelle guerre qui transitoirement troublera le bonheur de l'âge d'or fait penser aux chapitres xxxviii-xxxix d'Ézéchiel contenant la description de l'expédition de Gog. Ces ressemblances amènent à croire que, sinon directement, au moins indirectement par l'intermédiaire des oracles sibyllins, Virgile dépend ici des prophètes d'Israël, dépendance qui s'explique sans difficulté quand on pense qu'il y avait au temps d'Auguste, huit mille Juifs à Rome, Josèphe, *Ant.*, XVII, XI, 1, et que les Juifs de la Diaspora faisaient une grande propagande pour leurs idées religieuses. Pour expliquer l'origine de cette conception d'un sauveur chez Virgile, les auteurs modernes ont recours aux textes de la littérature assyro-babylonienne, égyptienne et gréco-romaine mentionnés plus haut, qui contiennent des éloges dithyrambiques de rois, surtout Lietzmann et Norden, ou à l'ambiance du monde romain qui, à l'époque d'Auguste et de Virgile, las des sanglantes guerres fratricides, désespérant de la triste situation et des hommes ordinaires incapables d'y remédier, aspirait après un sauveur héroïque et divin, Weber et Gall. Ils n'ont pas tort en traçant ainsi « le tableau généalogique » (Norden) de l'enfant décrit par Virgile et en rattachant l'idée du sauveur à la banqueroute du paganisme. Mais il faut relever au

moins également l'influence des conceptions juives. Gall l'observe avec raison contre Norden qui cherche à écarter cette influence; mais c'est à tort que, suivant ses prédilections personnelles, il veut aussi faire entrer en ligne de compte le parsisme.

Il s'ensuit que la prédiction messianique de Virgile ne s'explique pleinement que comme un écho des grandes prophéties de l'Ancien Testament.

Il est vrai que le P. Lagrange soutient une conception toute différente de la IV^e églogue. D'après lui il ne peut y être question ni de messianisme ni de connexion avec l'Ancien Testament. Conformément à la coutume orientale de diviniser les souverains, Virgile aurait glorifié Octave et son fils, chanté d'avance le culte de l'empereur.

Pour écarter du poème le sens messianique, le P. Lagrange relève que c'est au père de l'enfant qu'est attribuée la pacification du monde et la réalisation du bonheur. Rien de plus exact. Mais il est non moins vrai que la naissance de l'enfant est regardée comme l'inauguration de la félicité des hommes: il est expressément dit que l'enfant apporte la paix et que son apparition ouvre l'ère nouvelle. L'enfant est donc présenté comme sauveur du monde.

Pour prouver ensuite qu'une infiltration d'idées juives n'est guère probable, le P. Lagrange insinue d'abord que, par *ultima Cumæi venit iam carminis ætas*, Virgile ne fait pas allusion à la Sibylle de Cumès, mais qu'il « désigne le poème d'Hésiode ». Cependant le poète grec, ainsi que nous venons de le voir, a parlé de l'âge d'or uniquement comme d'un temps primordial, mais aucunement comme d'une époque dont le retour pourrait être espéré pour l'avenir. Le P. Lagrange fait valoir en second lieu la différence qui existe entre la conception du Messie, telle qu'elle se rencontre dans le III^e livre sibyllin, et celle du prétendu Messie de l'églogue: là le sauveur descend du ciel et rétablit l'ordre par une intervention foudroyante, ici le sauveur naît et il n'y a aucune autre relation entre lui et le bonheur que celle de la coïncidence. Sans doute cette différence existe. Mais il y a d'autre part deux traits qui s'accordent tout à fait, savoir l'annonce de la paix dans le règne animal et d'une guerre qui troublera momentanément la paix paradisiaque, et cette harmonie semble difficile à expliquer sans une dépendance. Supposé même que les oracles sibyllins ne doivent pas être pris en considération, il reste toujours la ressemblance frappante entre Is., IX-XI, et la bucolique de Virgile: le prophète et le poète présentent la naissance d'un enfant merveilleux comme l'ouverture de l'ère de prospérité. Cet accord non plus ne peut amener le P. Lagrange à supposer une source judaïque aux conceptions de Virgile. Il l'écarte une fois de plus — c'est son troisième argument — pour cette raison que le poète n'aurait pu prendre contact avec le judaïsme qu'au moyen d'un rapport entre Pollion et Hérode. A quoi il ajoute que le messianisme des Juifs n'aurait vaincu par les Romains. « n'avait pas de chance de séduire Virgile ». Or il n'est pas nécessaire d'admettre le séjour d'Hérode à Rome, en 40 av. J.-C.; l'existence d'une colonie juive florissante dans la capitale même de l'Empire romain offrait à un Romain des possibilités normales de connaître les idées juives. Et, en un moment où le syncrétisme religieux était si fort à la mode, est-il tellement invraisemblable que Virgile ait pu être inspiré par cette espérance admirable du messianisme?

Il n'est donc pas démontré qu'une influence juive sur Virgile soit impossible et il semble même, à tout prendre, que cette hypothèse est celle qui explique le mieux les particularités de son poème.

5^e La fin de l'ordre actuel d'après les Hindous. — Parmi les religions de l'Inde, l'hindouisme présente

également un parallèle avec l'espérance messianique. Vischnou, qui, dans la religion védique jouait un rôle secondaire est devenu pour les Hindous le dieu suprême, qui se révèle aux hommes par dix incarnations successives. Il vient chaque fois que l'immoralité et le malheur ont atteint leur point culminant. La première fois il a apparu sous la forme d'un poisson pour sauver les hommes du déluge. La huitième fois il s'est manifesté en la personne du héros divin Krischna, qui, encore enfant, écrasa un serpent. La neuvième incarnation eut lieu en Bouddha. La dixième se fera dans l'avenir. Elle sera la plus importante; car alors Vischnou apparaîtra en personne: il défendra le bien et détruira le mal; des débris du monde ancien il construira un monde nouveau et instituera une ère de bonheur. Tenant dans sa main droite un glaive brillant, il descendra du ciel sur un cheval blanc, il détrôn timer les barbares pour donner le gouvernement aux justes.

Il semble que cette croyance en la suprême révélation de Vischnou ait un vrai caractère eschatologique, et ne se rapporte pas seulement au bouleversement physique du globe comme le suppose König, *Messianische Weissagungen*, p. 21 sq.

Voir P. A. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. II, 3^e édit., 1905, p. 137 sq.; A. Jeremias, *Die ausserbiblische Erlösererwartung*, p. 252 sq.; Macnicol, *Hinduism and Christianity, some points of contact and divergence*, dans *Expos. Times*, 1924, 1925, p. 323 sq.; E. Aegg, *Der Messiasglaube in Indien*, 1928.

6^e La fin du monde d'après les mythes germaniques. — La mythologie germanique connaît, elle aussi, la fin du monde actuel et son renouvellement en vue d'inaugurer une ère de bonheur. La catastrophe mondiale est causée par la méchanceté des dieux plutôt que des hommes. Elle est surtout inévitable par suite de la mort de Baldur qui est le dieu soleil. Elle se fera par une conflagration de l'univers et par l'assaut des vagues de la mer qui doit entrer en ébullition. Dieux et hommes périssent et la terre brûlante est engloutie par l'océan. Mais après le cataclysme a lieu le crépuscule des dieux: un nouveau monde surgira, il sera revêtu de verdure et les épis y pousseront sans semence. Baldur et d'autres dieux reviendront à la vie. Il y aura aussi de nouveau des hommes. Cette seconde humanité descend d'un couple qui a échappé au désastre. Aucun mal ne régnera plus sur la terre. Tel est le contenu du premier chant, Voluspá, de l'Eda, combiné avec celui d'autres contes. C'est un mythe qui a trait au renouvellement de la nature au printemps, mais aussi au renouvellement du monde à la fin des temps, de sorte qu'il a un aspect eschatologique. Il exprime l'espérance des Germains en un monde meilleur.

Wolfgang Golther, *Handbuch der nordischen Mythologie* 1895.

IV. COMPARAISON ENTRE LES PROPHÉTIES DE L'ANCIEN TESTAMENT ET LES FAITS DU NOUVEAU. — Étant donné que tout le messianisme est une aspiration vers l'avenir religieux d'Israël et du monde, il reste à voir comment les prédictions se sont réalisées, c'est-à-dire dans quelle mesure le christianisme correspond à l'espérance entretenue par les prophètes.

Saint Jean-Baptiste ouvrit sa prédication par cet appel: « Faites pénitence car le royaume des cieux est proche », et il présenta le Christ comme l'agneau qui enlève les péchés du monde, comme celui qui a existé avant lui et dont il n'est pas digne de dénouer les sandales. Le Sauveur annonça à plusieurs reprises que le royaume de Dieu était venu. De même il releva et il prouva qu'il était le Messie attendu, qu'en lui se réalisaient les antiques prédictions. Les apôtres ont

unanimentement et continuellement prêché que Jésus-Christ avait apporté au monde le salut si souvent annoncé et si ardemment attendu : toutes les promesses s'étaient réalisées en lui, II Cor., I, 20.

D'après ces affirmations si autorisées, il ne peut y avoir de doute que le Nouveau Testament soit l'accomplissement de l'espérance israélite. D'autre part la comparaison entre le contenu de cette espérance et la mission du Christ montre qu'il ne s'agit pas d'une concordance absolue : le salut, tel qu'il s'est réalisé, et la prédiction, telle qu'elle en avait été faite, ne coïncident pas comme les deux membres d'une équation. Il y a accord, mais il y a aussi désaccord.

Il y a accord : Comme les prophètes l'ont annoncé, le royaume de Dieu embrasse tout l'univers. Les membres non seulement d'un seul peuple mais de tous les peuples y appartiennent. Avec une rapidité miraculeuse la croyance au Dieu unique a remplacé l'idolâtrie du monde antique, et sans arrêt elle s'est répandue jusqu'aux confins de la terre. Les peuples les plus civilisés sont monothéistes ; leur civilisation remonte en dernière analyse à leur évangélisation et repose sur les principes chrétiens.

Conformément aux oracles messianiques, le culte de Dieu est devenu surtout intérieur et consiste essentiellement en l'accomplissement de sa sainte volonté : il se pratique en outre de l'Orient jusqu'à l'Occident par un sacrifice sublime et pur. En union intime avec ce culte se réalise par les moyens les plus efficaces la sanctification des âmes tant de fois prédite par les voyants de l'Ancien Testament.

Toute cette religion absolue et parfaite a été communiquée au monde, comme il avait été prédit depuis Abraham, par l'intermédiaire d'Israël : les apôtres étaient des Juifs, et elle n'est autre chose que le plein développement du culte mosaïque : *non veni solvere sed adimplere*.

Dans le nouveau royaume de Dieu, le Christ, c'est-à-dire le Messie, occupe une place unique. En Jésus le Messie des prophètes est vraiment venu. En harmonie avec les prédictions d'Isaïe et de Michée il sortit de la souche de David, il naquit d'une vierge à Bethléem. Il posséda la nature divine dans une mesure tout autre que n'avaient pu le soupçonner David en le nommant « fils de Dieu » et Isaïe en le désignant par « Dieu fort ». Comme il avait été annoncé dans les quatre chants du Serviteur de Jahvé, il enseigna la vérité comme personne avant lui, il gagna les hommes, surtout les pécheurs, par sa bonté et sa sainteté ; il acheva sa vie pour expier les péchés du monde par le supplice le plus douloureux.

Mais il y a aussi désaccord ; d'une part, en effet, à côté des prédictions qui se rapportent au caractère spirituel du règne messianique, il y en a un bon nombre qui visent le cadre national et le bonheur matériel de ce règne ; d'autre part, le rôle du Christ pour le salut éternel des âmes dans le monde transcendant dépasse singulièrement ce que les prophètes avaient prédit de lui.

Ce désaccord ne doit pas étonner : il est la suite inévitable de l'imperfection de l'Ancien Testament. Autant la fleur est plus développée que le bouton, autant le Nouveau Testament dépasse sous tous les rapports l'Ancien. Non seulement les institutions, mais aussi les révélations de la vieille alliance étaient accommodées à l'état primitif d'Israël et de l'humanité. Parmi ces révélations, celles qui ont trait à l'ère messianique semblent avoir été tout particulièrement revêtues de formes qui les rendaient accessibles à la mentalité juive. Plus on étudie les différents textes qui les contiennent, plus on constate combien Dieu s'y est adapté aux contingences d'Israël, et combien il a laissé aux prophètes la liberté de présenter les idées, qui leur étaient révélées sur l'état définitif de la

religion, sous des formes personnelles et aptes à frapper l'attention de leurs auditeurs. « Parce que la promesse (messianique) était énoncée par des hommes, que ces hommes appartenaient à une certaine race, et vivaient dans un certain pays, elle devait refléter leurs préoccupations, leurs angoisses, leur attente et presque jusqu'à leurs passions, comme la loi se conformait aux faiblesses du peuple d'Israël et à la dureté de son cœur », Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 557.

Cette adaptation à l'ambiance israélite de la révélation relative au bonheur messianique et le désaccord entre l'attente et la réalisation qui en résulte, se constatent surtout dans deux directions, savoir d'abord la multiplicité surprenante et complexe des conceptions du Sauveur et du salut, puis le caractère non seulement terrestre, mais matériel et national, de l'espérance juive.

Nous avons relevé le premier fait en essayant de faire la synthèse et de montrer le développement des idées messianiques. Elles sont si nombreuses et si différentes qu'elles ne peuvent pas être réunies dans une seule perspective. Les conceptions fondamentales reviennent toujours, mais chaque prophète leur donne des couleurs si nouvelles et surtout en fait à tel point le reflet de la situation de son époque, qu'il semble souvent plutôt transformer que compléter les vues de ses prédécesseurs.

Il s'ensuit que les détails des descriptions messianiques sont d'ordinaire accessoires. Il en est qui sont importants et, tout à l'heure, en esquissant la manière dont l'espérance juive s'est réalisée, nous en avons souligné quelques-uns. Mais, pour la plupart, ils sont secondaires et prouvent que « les prophètes étaient éclairés d'une lumière surnaturelle sur la substance des choses annoncées, rarement sur le temps et le mode de leur accomplissement... ils placent le fait prédit qui est certain, dans un milieu probable », Condamin, *Prophétisme israélite*, dans *Dictionnaire apologetique*, t. IV, col. 418 et 419. C'est pourquoi l'argument prophétique, pour démontrer le caractère surnaturel du christianisme, ne doit pas et ne peut pas consister en premier lieu en une confrontation d'une foule aussi grande que possible d'indications détaillées, ramassées dans la littérature prophétique et d'un nombre non moins considérable de traits particuliers de la vie et de l'œuvre du Christ ; il faut, au contraire, le faire valoir en fixant l'attention sur l'ensemble et en dégagant dans les oracles les grandes lignes. Alors seulement on voit le messianisme juif converger d'une façon admirable vers le christianisme, et l'Ancien Testament se réaliser pleinement dans le Nouveau. Cette nouvelle forme de l'argument prophétique imposée par l'exégèse, voir Lagrange, *loc. cit.* ; Condamin, *loc. cit.* ; Touzard, *L'argument prophétique*, dans *Revue pratique d'apologetique*, 1908, p. 81-116, 731-750, *Les prophéties de l'Ancien Testament*, dans *Revue du Clergé français*, 1908, t. LVI, p. 513-48 ; *Comment utiliser l'argument prophétique ?* 1911, est aussi celle qu'adoptent bien des théologiens et apologistes contemporains, par exemple, Tanqueray, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. I, 20^e édit., p. 187 sq. ; Rivière, art. *Christianisme*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. II, col. 148-150 (cf. art. *Prophétisme*, *ibid.*, t. V, col. 838-844). Voir déjà Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, 1908, p. 284-290 ; et, parmi les anglicans conservateurs, A. B. Bruce, *Apologetics*, 1892, p. 246-261.

Si, jusqu'à nos jours, tant d'apologistes ont préféré l'autre manière qui argumente sur les détails, ils l'ont fait à la suite des évangélistes et de saint Paul, qui, tenant compte des méthodes et des besoins de leur temps et de leur milieu, ont voulu surtout faire ressortir que beaucoup de faits du Nouveau Testament

avaient été présagés par tel type ou tel oracle. Du temps des apôtres les rabbins attribuaient précisément aux moindres indications des textes prophétiques une valeur exagérée et en attendaient la réalisation littéraire; au surplus ils mettaient en relation avec le Sauveur futur des paroles et des épisodes de l'Ancien Testament, qui n'avaient aucune portée messianique; c'est pourquoi il n'est pas étonnant que ces procédés d'exégèse en vigueur dans la théologie rabbinique se rencontrent également chez les apôtres. Après en avoir fait une étude détaillée dans la *Revue pratique d'apologétique*, M. Touzard, les résume dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1647, de la façon suivante : « Tantôt on attribue à un détail du texte une précision qu'à l'origine il ne comportait pas (cf. Matth., XXI, 4-5, et Zach., IX, 9, à propos de l'ânesse et de l'ânon). Tantôt le texte n'est en rapport avec le fait que grâce à une leçon particulière aux Septante (cf. Matth., III, 3, et Is., XL, 3; Matth., XIII, 35, et Ps., LXXVIII, 2; Matth., XXI, 16, et Ps., VIII, 3). On voit encore des textes d'une portée générale restreints à une signification très particulière (cf. Matth., IV, 6, et Ps., XCI, 11, 12); des textes relatifs à Jahvé qui sont appliqués au Messie (cf. Matth., III, 3, et Is., XL, 3); des textes relatifs à Israël qui sont interprétés du Messie (cf. Matth., II, 13-15, et Ps., XI, 1); des rapprochements beaucoup plus artificiels (cf. Matth., XXVII, 9, 10, et Zach., XI, 13); c'est surtout dans saint Paul que de telles explications abondent. » « On doit, conclut l'auteur, col. 1648, regarder comme purement accommodatives les applications que, peut-être sous l'influence du milieu ambiant, les apôtres font à Notre-Seigneur et à son œuvre de paroles qui ne se rapportent à ce sujet, ni au sens littéral ni au sens spirituel. »

Non moins frappant que la diversité des perspectives messianiques est leur caractère matériel et national, qui devient à son tour une cause d'apparent désaccord entre les prophéties et les faits du Nouveau Testament. En effet, le messianisme a comporté de tout temps presque autant d'aspirations vers la gloire d'Israël que vers la gloire de Jahvé. L'établissement du règne de Dieu est presque toujours conçu comme identique à l'établissement du royaume des Juifs. Le Messie est prévu en premier lieu comme un roi puissant qui rétablira la puissance de son peuple. Les voyants promettent non seulement des bénédictions spirituelles mais aussi des biens matériels. Ils annoncent pour la plénitude des temps tout ce que l'homme peut rêver en fait de bonheur terrestre, et ils ne parlent jamais explicitement du salut et du bonheur ultraterrestres. Toujours ils envisagent l'ère messianique comme l'état définitif de l'humanité; ce n'est que dans les deux dernières apocalypses, toutes deux composées à l'époque chrétienne, que le temps messianique est considéré comme intermédiaire entre la vie actuelle de l'humanité et la vie transcendante.

Quel contraste entre ces vues des prophètes et la manière dont le Christ a conçu son œuvre! Il ne s'occupe que du salut spirituel des hommes sans prendre en considération leur nationalité. Il a décliné toute aspiration politique et purement terrestre par cette déclaration : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » L'union avec lui n'assurera un bonheur immuable à l'individu que dans l'autre vie et à l'humanité qu'à la suite de son second avènement.

Pour expliquer ce contraste il ne suffit naturellement pas de dire que les promesses temporelles avaient été données à condition qu'Israël restât fidèle à son Dieu. Sans doute les Juifs par leur endurcissement ont perdu ses faveurs et le droit de voir se réaliser l'espérance en un bonheur terrestre. Cependant les prophètes avaient annoncé l'arrivée du salut matériel d'une façon aussi certaine que celle du salut spirituel.

Non moins artificielle est l'exégèse de ceux qui supposent que les prédictions d'un paradis terrestre aménagé au temps messianique ne doivent pas être prises au pied de la lettre, mais dans un sens métaphorique, c'est-à-dire que sous un langage symbolique ces promesses de bonheur matériel seraient l'annonce d'une félicité spirituelle. Ce principe d'interprétation a été récemment recommandé par Dürr, *Ursprung und Ausbau der Heilandserwartung*, 1925, p. 74 sq.; N. Peters, *Weltfriede und Propheten*, 1917, p. 46 sq., partiellement et avec beaucoup de réserve par Touzard, *Diction. apol.*, t. II, col. 1641 sq. Certes les descriptions parfois si exubérantes du bonheur matériel et de la gloire nationale dont les Israélites jouiront un jour ne sont pas à prendre dans un sens strictement littéral. Si en général, comme il vient d'être dit, il faut mettre bien des phrases au compte de l'imagination poétique et du goût personnel des prophètes, il faut d'autant plus le faire en face de ces tableaux de prospérité temporelle. Mais bien qu'ils exagèrent et qu'ils emploient des locutions métaphoriques, quand par exemple ils décrivent la santé admirable et la longévité des élus, la fertilité prodigieuse du sol, la prédominance d'Israël dans le monde, etc., les voyants ne veulent promettre au total que du bonheur matériel; car les biens spirituels sont prédits par eux, presque toujours simultanément et en des termes non moins clairs. Celui qui cherche dans ces passages uniquement un sens allégorique spirituel, méconnaît un des principes les plus élémentaires de l'interprétation philologique et exégétique. Il méconnaît surtout le cadre si terrestre de l'espérance messianique; car, puisque le messianisme ne visait pas l'au-delà, mais une félicité accordée sur cette terre en des conditions améliorées mais analogues à celles de maintenant, quoi de plus naturel que les Juifs aient attendu un bien-être pour l'âme et pour le corps, un prestige pour la nation et pour l'individu!

Mais alors comment comprendre ces oracles au contenu matériel et terrestre en face du caractère exclusivement spirituel du Nouveau Testament? Il n'y a qu'un seul moyen. C'est de les concevoir comme des éléments secondaires du messianisme qui devaient un jour, comme le judaïsme lui-même, devenir caducs. Ils furent longtemps indispensables comme enveloppe de l'attente du salut spirituel : ce n'est que par eux que Dieu a pu rendre cette sublime perspective accessible à l'esprit charnel et temporel des Juifs. Ils entouraient comme une gaine ce noyau précieux. Aussi longtemps que celui-ci n'était pas mûr, la gaine lui était inséparablement liée; mais elle devait tomber au moment où les révélations du Nouveau Testament sur l'autre vie faisaient apparaître comme infime toute aspiration nationale et matérielle. Ceci prouve une fois de plus que la relation entre les prophéties de l'Ancien Testament et les faits du Nouveau n'est pas seulement extérieure, et pour ainsi dire mécanique, mais surtout intérieure et organique. Le messianisme était la meilleure orientation de l'humanité vers le salut qui devait venir du Christ, et la religion chrétienne est l'épanouissement complet des éléments spirituels qui sont l'essentiel de l'espérance messianique. Malgré le désaccord extérieur, il y a donc, au fond, l'accord le plus parfait entre l'attente des Israélites et le salut des chrétiens : les oracles messianiques se sont réellement accomplis. La vraie portée du messianisme n'est saisissable qu'à la lumière de la révélation du Christ.

E. Huhn, *Die mess. Weissagungen*, t. II, *Die A. T. Zitate und Reminiscenzen im N. T.*, 1900; J. Richter, *Die mess. Weissagung und ihre Erfüllung*, 1905; Lias, *The evidence of fulfilled prophecy*, dans *Bibliotheca sacra*, 1920.

L. DENNITTE.

MÉTAPSYCHIQUE, mot proposé en 1905 par le Dr Ch. Richet pour désigner l'étude de certains faits actuellement inexplicables et qui paraissent dus à des forces intelligentes inconnues, comme pressentiments, télépathies, mouvements d'objets sans contact, apparitions, etc.

A la grande différence du mot *métaphysique* qui a un sens *absolu*, parce que son objet est essentiellement distinct de celui de la physique, de telle sorte qu'aucun progrès de cette dernière science ne lui permettra d'envahir le domaine de la métaphysique, le mot de *métapsychique* ne peut avoir qu'un sens *relatif*, puisque les faits étudiés par elle, dès qu'ils sont expliqués rationnellement, cessent de lui appartenir et rentrent dans des chapitres nouveaux de la psychologie.

On distingue une *métapsychique subjective* et une *métapsychique objective*. La première étudie des phénomènes exclusivement intellectuels, et ceux-ci semblent dénoter une faculté mystérieuse de connaissance, une lucidité particulière que notre psychologie actuelle est incapable d'expliquer; on a proposé de l'appeler *cryptesthésie*.

La *métapsychique objective* traite de phénomènes matériels que la mécanique ordinaire n'explique pas : mouvements d'objets sans contact, maisons hantées, fantômes, matérialisations photographiables, sonorités, lumières...

La *métapsychique* prétend être une science d'observation exerçant une critique sévère sur les faits apportés, car il faut éliminer les éléments d'erreurs, particulièrement nombreux en semblable matière, illusions, fraudes conscientes ou inconscientes. Elle est aussi une science expérimentale qui s'efforce de provoquer les faits et même de procéder à certaines mesures. On admet généralement qu'un fait est expliqué scientifiquement, quand on peut le provoquer à volonté, et qu'on a pu déterminer les relations quantitatives qui le rattachent à ses antécédents nécessaires.

Si le mot est récent, les faits étudiés sont connus depuis le début de l'humanité civilisée, c'est pourquoi l'on peut distinguer quatre périodes dans l'élaboration de cette science difficile.

1° Une période *mythique* que nous pourrions faire durer jusqu'au XVIII^e siècle, c'est l'occultisme. Cf. C. de Vesme, *Storia dello spiritismo*, 3 vol., Turin, 1896-1898; Albert Caillat, *Manuel bibliographique des sciences psychiques et occultes*, 3 vol., Paris, 1913.

2° Une période *magnétique* qui commence avec Mesmer (1733-1815). Mesmer recourt au magnétisme animal pour guérir certaines maladies; ses procédés sont continués et perfectionnés par Puységur, d'Eslon, Delauze.

3° Une période *spirite* qui débute en 1847 par les sœurs Fox à Hydeville; la religion nouvelle se répand comme une traînée de poudre en Amérique, puis en Europe, provoquant les beaux travaux de Chevreuil, *De la baguette divinatoire, du pendule explorateur et des tables tournantes*, Paris, 1854; de Faraday, *The table turning delusion*, dans *Lancet*, 1853. Le Dr H. Rivail publie le *Libre des esprits*, Paris, 1857, et le *Libre des médiums*, Paris, 1861, sous le pseudonyme d'Allain Kerdec; il tente d'expliquer les faits indéniables par la grossière hypothèse d'*esprits* qui cherchent à se réincarner. Ces théories seront développées en Angleterre par A. Russell Wallux.

4° Une période *scientifique*. Une *Société dialectique* de 36 membres se réunit à Londres en 1869 pour contrôler scientifiquement les faits apportés. Elle décida le grand physicien W. Crookes à en faire lui-même l'étude avec deux médiums : Douglas Home et Florence Cook. Il publia des mémoires remarquables

de 1869 à 1872. Chez nous, le Dr Richet procédait à des recherches semblables dès 1875. La *Society for psychical Research* fut fondée à Londres en 1882 par E. Gurney et Fr. Myers; à Paris parurent les *Annales des sciences psychiques* (1890-1920), dirigées par C. de Vesme, puis la *Revue métapsychique*, dirigée par le Dr Geley.

Les principaux médiums utilisés de 1885 à 1920 sont : Slade, Eglinton, Stainton Moses, Marthe Béraud, Stanislaw Tomczyk, miss Goligher, Mad. Lesnard. Mad. Piper, de Boston, a été étudiée par William James, R. Hodgson, Hyslop, Fr. Myers, Sir Oliver Lodge, Sir Barrett.

I. **MÉTAPSYCHIQUE SUBJECTIVE.** — Un grand nombre de faits indubitables, présentant l'apparence de la cryptesthésie, ne relèvent plus de la métapsychique, car ils doivent être rattachés à la psychologie normale de l'*inconscient*.

On admet généralement aujourd'hui que l'esprit peut travailler sans que la conscience assiste à ce travail, et même que l'inconscient est capable de tout ce que peut faire le conscient. On admet d'autre part que nul souvenir du passé ne s'efface et que, si la conscience oublie beaucoup, la mémoire conserve tout dans les profondeurs de l'inconscient. Même, si l'on trouvait ces affirmations trop absolues, il est incontestable que l'esprit est capable d'accomplir d'une façon inconsciente des œuvres analogues à celles qu'il accomplit avec conscience, et que la mémoire conserve dans ses profondeurs des souvenirs que nous croyons à jamais oubliés — et cela suffit pour expliquer bien des phénomènes qui paraissaient autrefois humainement inexplicables.

C'est ainsi que les mouvements des tables tournantes s'expliquent par des impulsions inconscientes des mains qui les touchent, cf. Grasset, *L'occultisme hier et aujourd'hui*, Montpellier, 1928, et *Le psychisme inférieur*. Elles pourront même révéler des choses qui semblent inconnues des assistants, mais si ces choses existent réellement dans leur inconscient, provenant de lectures oubliées ou de visions distraites. On peut considérer ces phénomènes comme relevant de la psychologie normale, et dès lors ils ne seront plus objet de la métapsychique.

De même les altérations ou dédoublement de conscience étant des phénomènes parfaitement étudiés par la psychologie pathologique, on pourra s'expliquer que le médium, en état de transe, prenne l'allure d'un personnage défunt, en adopte le langage, en rapporte les sentiments présumés : si étranges que soient ces manifestations, elle ne permettent pas de supposer l'intervention d'esprits désincarnés, comme l'imaginent gratuitement les spirites, ni même l'action d'un nouveau sens différent de ceux étudiés par la psychologie.

Au contraire la cryptesthésie peut être étudiée chez les êtres normaux, les hypnotisés, les médiums, et chez certains individus dénommés *sensitifs*, parce qu'ils semblent doués d'une lucidité spéciale.

La cryptesthésie pragmatique (appelée *psychométrie* par Buchanan) s'exerce au contact d'un objet ayant quelque rapport avec la chose à voir (mèche de cheveux d'une personne éloignée ou morte) ou par la vision dans un cristal ou par l'audition dans une coquille; ce sont des faits renouvelés des anciens : *hydromancie*, divination par l'eau d'une fontaine, *lécanomancie*, vases pleins d'huile, *catoptromancie*, miroirs, *cristallomancie*, boules de verre, *onychomancie*, ongle de la main couvert d'un peu d'huile.

Ces faits, s'ils sont véritables, semblent dénoter un sens supplémentaire dont les indications généralement peu précises sont ordinairement inaperçues.

Il y a aussi les faits de *xénoglossie*, compréhension,

lecture, écriture, prononciation d'une langue qu'on n'a pas apprise, cas tout différent du prétendu langage martien d'Hélène Smith étudié par Flournoy, œuvre de pure imagination.

La baguette divinatoire tourne d'elle-même auprès des nappes d'eau souterraines; bien plus, elle permet de découvrir les métaux cachés. On assure qu'une personne sur vingt possède le don de sourcier, beaucoup peuvent le développer. On a supposé une force inconnue, dénommée force *rhâbdique*, agissant soit directement sur la baguette, ainsi que croit le ressentir le sourcier, soit plus probablement sur le système nerveux de l'expérimentateur et provoquant des contractions musculaires inconscientes. Dans ce cas on fait tourner la baguette alors qu'on croit lui résister.

Plus étranges encore sont les faits de monitions; ils sont trop nombreux pour être attribuables au hasard; il faut donc chercher la cause des visions à distance, ou même d'audition de certaines paroles fréquemment pendant le sommeil, parfois à l'état de veille; le plus souvent le phénomène se rapporte à un individu qui meurt à une grande distance.

On connaît même quelques cas de monitions collectives, celles-ci pouvant être simultanées ou non; ils porteraient à faire admettre une force cachée dans les choses ou dans les âmes, qui va trouver le percipient et émouvoir certaines régions de son inconscient.

La *prémonition* est plus étonnante encore; elle semble néanmoins démontrée. Certains individus peuvent annoncer des faits à venir et donner pour ces faits qui n'existent pas encore et qui sont imprévisibles, des détails tellement précis que nulle sagacité, nulle coïncidence fortuite ne pourrait expliquer cette prédiction. Il va sans dire que le phénomène futur existe déjà dans sa cause, mais pour l'y apercevoir ne faut-il pas un sens spécial? et c'est ce qu'examine la métapsychique.

II. MÉTAPSYCHIQUE OBJECTIVE. — Elle étudiera les télékinésies, déplacements d'objet sans contact (voir les expériences de W. Crookes avec le médium Home, dans les *Recherches sur les phénomènes du spiritualisme*, trad. fr., *Libr. des Sciences psychologiques*, Paris, 1872); les bruits et coups frappés (*raps*) dans une table sans contact avec le médium; l'écriture directe (un crayon enfermé dans une ardoise fermée écrit une réponse à la question posée), les ectoplasmes (matérialisations de formes existantes d'objets, de figures, de personnages), les lévitations, les bilocations, les maisons hantées.

Les phénomènes matériels objectifs sont rares, ils supposent l'intervention de quelque médium; ils doivent être contrôlés d'une façon extrêmement sévère. Mais trop de faits sont rapportés par des expérimentateurs sérieux et convaincus pour qu'on puisse les traiter par préterition. Les nombreux cas de fraude indubitable ne permettent pas d'attribuer indistinctement à la fraude tous les faits signalés.

Dès lors il convient de chercher si les faits ne doivent pas s'expliquer par un sens caché et par des forces émergeant des corps, capables d'agir à distance et de se matérialiser pour prendre forme.

Qu'on s'imagine un homme jouissant du sens de l'odorat parmi ses semblables qui en seraient privés, et qui ne soupçonneraient pas l'existence de ce sens, ne leur paraîtrait-il pas sorcier par les indications qu'il leur fournirait sur des objets invisibles et hors de la portée des mains? Ainsi un sens caché, dont certains médiums sont doués et qui est susceptible de développement par l'exercice, permet peut-être d'atteindre des objets qui nous paraissent inaccessibles, parce qu'ils sont éloignés de nous par la distance ou la durée. Les pigeons ne se laissent-ils pas guider par un sens tout aussi mystérieux?

En tout cas, le théologien doit étudier les faits apportés pour en contrôler la réalité et en discuter l'interprétation. Il peut le faire avec une liberté d'esprit totale, car aucune explication ne s'impose à lui *a priori*, aucune n'est récusée par lui si elle paraît vraisemblable.

D'autre part, les condamnations de l'Église portées contre les diverses pratiques de divination ne préjugent nullement des résultats de la métapsychique. L'Église a sagement condamné des pratiques dans lesquelles on recourait aux démons, soit explicitement, soit implicitement; du jour où il sera prouvé que certaines de ces pratiques ne supposent aucune intervention des mauvais esprits, elles deviendront licites.

Montrer que certaines pratiques ont été longtemps à tort réputées diaboliques, ce n'est nullement nier le diable ou les diableries, c'est seulement les reléguer dans leur domaine véritable.

De même certains faits ont paru miraculeux qui peuvent s'expliquer naturellement; cela ne force pas à nier les vrais miracles, mais à les contrôler sévèrement.

R. HEDDE.

MÉTAXAS Néophytos (1762-1861), évêque grec orthodoxe de Talantion en Phocide, puis évêque de l'Attique et métropolitain d'Athènes, est une des figures ecclésiastiques les plus marquantes des débuts de l'indépendance hellénique et de l'autocéphalie de l'Église de Grèce.

Né à Athènes le 2 novembre 1762, Néophyte (au baptême, Nicolas) Métaxas entra de bonne heure au monastère de Pentéli, y remplit quelque temps les fonctions de maître d'école, et fut ordonné diacre le 7 août 1792. Après un séjour à Constantinople, où l'avait appelé son oncle Grégoire, métropolitain de Césarée, et d'où il espérait pouvoir se rendre en Italie pour compléter ses études, il vint à Livadia en Phocide, comme archidiacre de l'évêque de Talantion, Gabriel. A la mort de celui-ci, en 1803, Néophyte lui succéda. Pendant la guerre de l'indépendance, l'évêque de Talantion joua un rôle très actif. Ce fut son éparchie qui fut la première de la Grèce continentale à se soulever. Après la mort d'Athanase Diacos, qu'il n'avait pu réussir à sauver, Néophyte passa dans le Péloponèse où il travailla, de concert avec d'autres prélats et hommes politiques, à constituer un gouvernement provisoire. Il fut président de l'Aréopage ou sénat de la Grèce orientale. Il prit part à la première assemblée nationale d'Épidaure, puis à celles qui suivirent, et s'occupa très activement du règlement des affaires ecclésiastiques de l'Hellade. En 1823, nous le voyons joindre à son titre celui d'évêque des Thermopyles; en 1824, il est chargé d'administrer comme *locum tenens* les diocèses de Paros, de Naxos, d'Athènes; en 1828, il est membre de la commission ecclésiastique envoyée au Péloponèse pour le rétablissement de la situation religieuse. Le 21 novembre 1833, lors de la nouvelle organisation des évêchés, Néophyte Métaxas est nommé « évêque de l'Attique », avec résidence à Athènes. Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 215, n. 28. A ce titre, il fut souvent membre du saint synode, *ibid.*, col. 320 A, 444 A, jusqu'à ce qu'il en devint le président à vie en 1850, avec le nom de métropolitain d'Athènes. *Ibid.*, col. 470 A, où il signe le 6 septembre 1850 la lettre de remerciement adressée au synode de Constantinople pour la déclaration d'autocephalie. Le Nicetas de Talantion, ὁ Κκροπόλων Νικητης, excommunié par le patriarche Eugène de Constantinople le 1^{er} mai 1821 avec les autres fauteurs de l'insurrection, Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 155-156, est évidemment notre Néophytos victime d'un lapsus. Voir aussi *ibid.*, col. 500 D, où le nom de Néophytos figure dans le *Syntagmaton* du patriarchat, d'avril 1855, en tête de la liste épiscopale de l'Église

hellénique. Néophyte mourut à l'âge de 99 ans, le 29 décembre 1861.

On a de lui les ouvrages suivants :

1. En 1828, il éditait l'ὁρθόδοξος ὁμολογία d'Eugène Boulgaris : Ὁρθόδοξος ὁμολογία ἡτοιπίστος ἐκθεσις κατὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀρχαίαν, καθολικὴν, ἀποστολικὴν καὶ ἀνατολικὴν Ἐκκλησίαν, συντεθεισὰ παρὰ Εὐγενίου τοῦ Βουλγαρέως καὶ πρῶτον ὅν ἐκδιδομένη εἰς φῶς παρὰ τοῦ πανιερωτάτου ἀρχιεπισκόπου Γαλακτίου κληρίου Νεοφύτου Μεταξῆ, τοῦ ἐξ Ἀθηνῶν. Égine, 1828, in-8° de 54 pages devenu très rare; voir H. Pernot, *Bibliographie ionienne*, Paris, 1910, n. 1133. — 2. Ἐγχειρίδιον περιέχον τὰ ἐπτὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, πρὸς χρῆσιν καὶ γινώσκων τῶν ἱερῶν καὶ πάντων τῶν ὁρθοδόξων χριστιανῶν... Athènes, 1832. C'est un recueil d'ordre plutôt catéchétique et pastoral, sur les sept sacrements, suivi d'un discours sur le sacerdoce; à la fin du volume, se trouve reproduit le célèbre discours eucharistique de Gennade Scholarios (voir P. G., t. CLX, col. 352-373). A signaler dans ce recueil une brève, mais utile explication de la liturgie de la messe, p. 34-50. — 3. Ἱερογραφικὴν ἀπάνθισμα, ἐκασθὲν καὶ συλλεχθὲν ἀπὸ διαφόρων ἱερῶν βιβλίων τῆς ὁρθοδόξου τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Athènes, 1846. — 4. Acolouthie ou office de saint Séraphin, moine du mont Dompas, Égine, 1828; 2° édit., Athènes, 1865; voir le titre complet dans L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques* (*Subsidia hagiographica*, 16), Bruxelles, 1926, p. 249-250. — 5. Une réédition de l'acolouthie de saint Philothée, Athènes, 1849. Cf. L. Petit, *op. cit.*, p. 241, n. 2.

Panaretos Constantinides, Κατὰ τοὺς ἱστορικοὺς τῶν πρῶτων Ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐπειχθέντων Ἀρχιεπισκόπων καὶ Μητροπολιτῶν Ἀθηνῶν, dans la revue Σωτήρ, Athènes 1878-1879, t. II, p. 88-90; Chrysostome Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, t. I : Ἱστορία καὶ ὁργανώσεις τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1920, p. 21, 22, 35, 100, 108, 132, 140, 207, 363, surtout 367-370, 433; A. Goudas, *Ἱστορία πατριάρχου*, t. I, Athènes, 1872, p. 375-413; R. Bousquet, *L'évêché de Daulia-Talantion*, dans la revue *Échos d'Orient*, 1907, t. X, p. 298. S. SALAVILLE.

MÉTEL Hugues, chanoine régulier, († vers 1150). — Né à Toul dans la seconde moitié du XI^e siècle, il reçut aux écoles de la ville, alors florissantes, une instruction soignée. Il étudia ensuite sous Anselme de Laon la philosophie et la théologie où il acquit des connaissances sérieuses. Mais, à son témoignage même, sa vie était fort dissipée; il finit par se convertir et entra au couvent des chanoines réguliers de Saint-Léon dans sa ville natale. Sa correspondance le montre en rapports avec des personnages illustres de l'époque : le pape Innocent II, saint Bernard, Abélard, Héloïse, les évêques de Trèves, de Toul, de Wurzburg. Il jouissait dans son milieu d'un certain renom de science, et on lui adressait volontiers des questions auxquelles il répondait avec empressement. Il a dû mourir vers 1150, sans que l'on puisse préciser exactement l'année.

Métel se vante d'avoir beaucoup écrit en vers, ayant une extrême facilité pour la poésie. A vrai dire, les quelques spécimens qui nous restent n'ont rien de particulièrement curieux; acrostiches de toutes formes, charades et énigmes, tout cela est bien médiocre. Une épître en vers à l'abbé Simon de Saint-Clément de Metz, que Métel engage à dormir moins, ne vaut guère mieux. Plus curieux est un dialogue en vers, *Certamen papæ et regis*, où le pape et l'empereur discutent la question des investitures, et qui a été composé sans doute au moment des tractations qui précédèrent le concordat de Worms (1122).

La correspondance en prose qui s'est partiellement conservée (55 lettres) offre à l'historien des mœurs, de

la théologie, de la philosophie et même de la liturgie, un certain nombre de renseignements qui ne sont pas méprisables. Il y aurait intérêt à les recueillir dans le verbiage où ils sont trop souvent noyés, et à les rapprocher des témoignages contemporains. Signalons, au moins, les lettres : 40, critique de la dialectique et des méthodes en usage dans les écoles; 44, sur l'origine des idées; 45, sur les relations divines; 46, sur la connaissance par Dieu des futurs conditionnels; 26 et 33, sur la présence réelle, où l'auteur s'élève contre une nouvelle recrudescence des idées bérengariennes; 39, sur la réitération de la pénitence; 27, sur l'utilité de la prière pour adoucir les souffrances des damnés; 35 et 36, sur diverses questions canoniques et en particulier sur l'ordination des fils de prêtres; 47, sur le duel (judiciaire) et les ordalies. Tout cela témoigne d'une érudition assez copieuse, bien que mal digérée, d'une assez grande méfiance à l'endroit des idées nouvelles, d'un attachement solide aux autorités anciennes et spécialement à saint Augustin que l'auteur semble assez bien connaître. Et c'est fort caractéristique du mouvement des idées au milieu du XII^e siècle.

1° *Textes*. — Mabillon, qui avait connu le ms. des lettres avait donné les n. 1, 10, 18 dans son édition de saint Bernard, voir P. L., t. CLXXXII, col. 687-691; le n. 33, à Gerland, sur la présence réelle, dans *Veter. Analect.*, t. III, 1682, p. 459 sq. (reproduit dans P. L., t. CLXXXVIII, col. 1273). L'édition complète des lettres et des poèmes se trouve dans C. L. Hugo, *Sacra antiquitatis monumenta*, Saint-Die, 1731, t. II, p. 312-420; l'épître en vers à l'abbé de Saint-Clément a été publiée par G. Wattenbach, dans *Neues Archiv*, 1892, t. XVII, p. 357; le *Certamen papæ et regis*, par H. Boehmer, qui donne aussi une nouvelle édition de la lettre 36, dans *Monum. Germ. hist., Libelli de lite*, t. III, 1897, p. 713-719.

2° *Études*. — Outre les notices plus ou moins sommaires des éditeurs aux divers endroits cités : dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 656-658 (où l'auteur cherche à attribuer à Métel, conjecture invraisemblable, la chanson de *Garin le Loherains*), cf. *Histoire de Lorraine*, 2^e édit., Nancy, 1745, p. CXXII; Moréri, *Le grand Dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII, au mot *Métellus* (Hugues), col. 505; *Histoire littéraire de la France*, t. XII, 1763, p. 493-511, donne une analyse très complète des principales lettres; Haefler, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 193.

É. AMANN.

MÉTEMPSYCOSE. — La métempsychose est une doctrine philosophique qui admet que l'âme passe de corps en corps. Comme l'a fait remarquer Olympiodore, il serait plus juste de dire *métemsomatose* (*Ad Phædon.*, 81, 2), car ce n'est pas le corps qui change d'âme, mais l'âme qui change de corps. Cette doctrine a été renouvelée en ces derniers temps par les tenants du spiritisme et de la théosophie, voilà pourquoi nous croyons devoir la traiter avec plus d'ampleur, notons toutefois que les spirites et théosophes emploient le terme de *réincarnation* pour bien marquer qu'ils limitent les migrations de l'âme à travers les seuls corps humains, tandis que la métempsychose peut s'étendre aux animaux et même aux végétaux. I. Histoire. II. Discussion (col. 1592).

I. HISTOIRE. — 1° *Primitifs*. — Ceux-ci sont portés à l'animisme; ils imagineront que l'âme regrette son vieux corps : aussi aspirer-t-elle à rentrer, et rentre-t-elle effectivement, soit dans des objets qu'elle affectionne, soit dans des animaux vivants, soit dans des créatures humaines — des enfants — où elle revit sa vie antérieure par une sorte de métempsychose mal définie. A. Le Roy, *Les populations de culture inférieure*, dans *Christus*, édit. 1916, p. 58. Certaines âmes sont parfois regardées comme mortelles, d'autres se réincarnent : telles fréquemment les âmes des petits enfants. A. Bros, *La religion des primitifs*, dans

Où en est l'histoire des religions?, Paris, 1911, t. I, p. 86.

2° *Chine*. — Quoique le culte des morts y ait une grande place, il n'est pas question de réincarnation avant l'introduction du bouddhisme au début du v^e siècle de notre ère.

3° *Perse*. — Pas de trace de la métempsychose. Mme Annie Besant qui cherche dans toutes les religions antiques des traces de théosophie est obligée d'avouer : « La réincarnation ne paraît pas être enseignée dans les ouvrages qu'on a traduits jusqu'à présent, et cette croyance ne se rencontre guère chez les Parsis modernes. » *La sagesse antique*, Paris, 1912, p. 41. Il est vrai qu'elle ajoute : « Mais nous trouvons chez eux cette idée que l'Esprit, dans l'homme, est une étincelle dont la destinée est de devenir un jour flamme et d'être réunie au Feu suprême. Et ceci doit impliquer un développement pour lequel la renaissance est indispensable. » A ce compte, il serait loisible de retrouver la métempsychose dans tout système de panthéisme.

4° *Gaulois*. — « Les Druides enseignaient la migration des âmes. » Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. fr., p. 702. On connaît le texte fameux de J. César : *Non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant, metu mortis neglecto. De bello gallico*, l. VI, c. XIV.

5° *Inde*. — La métempsychose a trouvé dans l'Inde son terrain d'élection, cependant cette croyance n'y est pas primitive. La croyance à la transmigration est étrangère à la religion védique ou religion aryenne de l'Inde. Ce sont les brahmanes ou prêtres qui enseignèrent une série infinie de renaissances. Ils supposèrent que les réincarnations animales ou végétales — auxquelles croyaient les Hindous, comme font beaucoup de sauvages — étaient des châtiments. Bientôt ils admirèrent que les bons eux-mêmes, sauf exception, renaissent, et la transmigration leur apparut comme la loi de tout être qui pense, agit ou jouit. Une sorte de physique, avec équivalence et succession du mérite et de la jouissance, du démerite et de la douleur (doctrine du *Karma* ou de l'acte) expliquera l'univers. Cependant on ne se résigne pas à la perspective d'existences indéfiniment répétées, on aspire au *Nirvâna*, c'est-à-dire à la délivrance de la sensation, de l'action, de la pensée. Cf. L. de la Vallée Poussin, *Diction. apolog.*, t. II, col. 679 : « Le plus probable est que cette croyance (à la transmigration) absolument étrangère au vieux védisme est un produit de la terre indienne. » Voir aussi *Où en est l'histoire des religions?*, t. I, p. 258.

Le plus ancien texte où il soit question d'un retour des morts à la vie est celui-ci : « Tous ceux qui quittent ce monde s'en vont dans la lune. Dans la première partie du mois, la lune s'enfle de leurs souffles vitaux ; dans la seconde moitié, elle les excite à renaître. La lune est la porte de la région céleste. Elle laisse passer qui sait répondre à sa question ; qui ne lui répond pas, elle le repousse vers la terre sous forme de pluie. Les êtres rejetés renaissent, selon leurs œuvres et leur savoir, sous forme de ver, de mite, de poisson, d'oiseau, de lion, de porc, d'âne sauvage, de tigre, d'homme ou d'autres êtres. » *Kaushitaki Brahmana Upanishad*. Chantepie de la Saussaye, p. 356 : « La théorie de la transmigration des âmes ne remonte guère plus haut, dans la religion officielle, que les *Upanishads* les plus anciennes. Si elle se présente dans la partie des Védas, comme on l'a récemment pensé, ce n'est que par éclaircis faibles et fugitifs. »

La morale des *Upanishads* repose sur la doctrine du *Samsâra* ou la théorie des renaissances, destinée à une si haute et si durable fortune dans l'Inde. Le point de

départ est la croyance au mal de l'existence. Tant que les âmes individuelles sont séparées de l'Âme universelle et suprême, elles sont hors de leur voie et, par suite, loin du bonheur qui n'est autre que leur absorption dans le centre commun. Or la roue du *Samsâra*, cercle fatal des renaissances, tourne jusqu'à ce que la somme des actes répréhensibles soit compensée par celle des bonnes actions, ou mieux jusqu'à ce que l'homme renonce à l'acte lui-même et éteigne en lui cette soif de l'existence, *Trishnâ*, cause de tout le mal. La pratique du renoncement, l'inaction la plus absolue, l'union par la pensée de notre âme avec l'Âme suprême aboutiront à l'union réelle et définitive de l'une et de l'autre. Cf. Roussel, *Diction. apolog.*, t. II, col. 652.

Cette absence de désirs, cette ankylose de la pensée, conduit directement à l'absorption dans le Brahme, ou *Nirvâna*, c'est-à-dire à l'extinction de l'existence individuelle, mot qui fera fortune dans le bouddhisme surtout.

Ce que poursuit le bouddhisme, c'est comme le brahmanisme, la destruction de la personnalité, avec cette différence toutefois que pour le brahmanisme cette destruction consiste dans l'absorption de l'âme individuelle par l'Âme suprême, tandis que le bouddhisme semble ignorer l'Âme suprême, ou du moins il ne s'en occupe pas ; il ne place le salut que dans le *Nirvâna*.

Le dogme de la responsabilité personnelle reste le fondement très solide de la moralité. Mais il aboutit à une conception toute mécanique de la rétribution. L'acte, par lui-même, dégage une force mystérieuse qui provoque la récompense ou le châtiment ; elle remplace avantageusement, dans l'Inde, le *fatum* capricieux des anciens. Mais comme les Hindous sont très systématiques, il s'ensuit du dogme du *Karma* que Dieu n'est plus nécessaire pour l'ordre du monde, car celui-ci est soutenu par l'ensemble des actes des créatures ; qu'il n'est plus nécessaire à la rétribution, car celle-ci est réglée par l'acte personnel. Dieu aura si peu de chose à faire que les écoles philosophiques, la plupart du moins, s'en passeront. L. de la Vallée-Poussin, *Diction. apolog.*, t. II, col. 679 ; *La morale bouddhique*, Paris, 1927, c. III.

Parmi les cinq connaissances d'ordre thaumaturgique que le bouddhisme assigne pour but à la vie religieuse, il y a le souvenir des anciennes naissances. L. de la Vallée-Poussin, *Nirvâna*, Paris, 1925, p. 21. Le Bouddha et les saints connaissent leurs existences passées et les existences passées des autres hommes. Des méthodes seront fixées par lesquelles l'ascète apprend à remonter de proche en proche, de moment psychologique à moment psychologique, jusqu'à la conception, jusqu'à la pensée qu'il eut en mourant dans une vie antérieure. *Ibid.*, p. 32. Cf. Cavaignac, *Histoire du monde*, t. III, *Hist. de l'Inde*, p. 277-290.

La métempsychose bouddhique, à la différence de celle des Jâïnas, exclut les pierres et les arbres. L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, Paris, 1925, p. 54.

On sait que l'Inde, berceau du bouddhisme, ne lui resta pas fidèle. A l'exception du Népal et de Ceylan, elle professe l'hindouisme dont les sectes principales sont le vishnouisme et le civaïsme. Les célèbres et nombreuses incarnations de Vishnou n'ont qu'un rapport lointain avec le sujet qui nous occupe ici.

6° *Egyptiens*. — Herodote attribue aux Egyptiens l'invention de la métempsychose, II, 123. On s'est appuyé sur ce texte fameux, à tort croyons-nous, pour faire de la métempsychose un dogme égyptien.

Sans doute, il est difficile de ramener à l'unité les croyances qui furent fort diverses dans les différentes provinces d'Égypte et qui ont évolué au cours des millénaires de son histoire. Il semble cependant que

l'on a exagéré le rôle de la métémpsychose dans la religion égyptienne, et Mallon a raison de ne pas lui accorder une grande place dans son étude sur la religion des Égyptiens, *Christus*, p. 670. Il dit, en parlant du châtimement réservé au pécheur : « Parfois, il était contraint d'entrer dans le corps d'un porc, de revenir sur terre et d'y vivre misérablement. »

Ph. Virey, *La religion de l'ancienne Égypte*, Paris, 1910, p. 19, est plus explicite : « La doctrine de la métémpsychose, en honneur chez les anciens Égyptiens, leur enseignait qu'au sortir de leur vie humaine, ils pouvaient aller demeurer dans le corps de divers animaux, se transformer en serpents ou en oiseaux, ou même devenir des plantes; ainsi le c. LXXXI du Rituel ou *Livre des morts* est relatif à la transformation en lotus. »

Amélineau (*Rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1905) essaie d'expliquer l'origine de la croyance en la transformation du mort en serpent et, pour cela, s'appuie sur l'étude de Van Genrep (*Tabou et Totémisme à Madagascar*, *Biblioth. des Hautes Études*, Sciences religieuses, t. XVII, p. 272). Les indigènes de ces races primitives, constatant que notre corps, après la mort, devient la pâture des vers, supposent que l'un d'eux, élu comme nouvelle incarnation du défunt, se développe en reptile, gardien de la personnalité et animé de son esprit. Il s'établit ainsi une sorte de parenté entre ce serpent et la famille du mort. Aussi le serpent est-il l'animal le plus généralement vénéré dans la religion populaire, bien que ce culte se soit éteint aux mouches, aux abeilles et à d'autres animaux.

Il n'est pas étonnant que ces idées, communes à presque toute l'Afrique, comme le prouvent les récits de Livingstone, de Cameron, de Gallieni, de Casati, se retrouvent dans l'ancienne Égypte. Des textes égyptiens affirment nettement que les serpents sont les demeures des âmes de tous les dieux, c'est-à-dire des âmes des ancêtres divinisés. Ces serpents, corps où logeaient les esprits des défunts, devenaient les protecteurs des familles qui en descendaient. Par extension de cette idée, on voit les serpents devenir les protecteurs des villes, des provinces, enfin du pays tout entier.

De même les animaux carnassiers ont pu devenir les demeures des âmes de ceux dont ils avaient dévoré les corps. L'homme même, par l'anthropophagie, pouvait devenir la demeure de ceux qui l'avaient précédé dans la vie; cf. Hérodote, I, 216 et IV, 26. Les textes des Pyramides nous montrent Ounès dévorant les dieux, ses ancêtres, pour posséder leurs vertus. Maspéro, *Bibliothèque égyptologique*, t. I, p. 157-158.

Le *Livre des morts* apprend au défunt à faire toutes les transformations désirables, LXXVI, à se charger à son gré en faucon, LXXVII et LXXVIII, en lotus, LXXXI, en phénix, LXXXIII, en échassier, LXXXIV, en hironnelle, LXXXVI, en serpent, LXXXVII, en oiseau à tête humaine, LXXXV, en crocodile, LXXXVIII. C'est purement de la magie et Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1914, p. 108, a raison de dire : « Hérodote s'est abusé quand il a attribué aux Égyptiens la doctrine de la métémpsychose, les métamorphoses sont absolument volontaires, et ici il n'est point question de châtimement ou d'expiations comme dans les métémpsychose des Hindous ou des pythagoriciens. »

Cependant ces idées de métémpsychose sont très secondaires dans l'eschatologie des Égyptiens. Ceux-ci distinguaient l'âme, BA, le double, KA, l'esprit KHOU, le cœur, AB. Après la mort, l'âme proprement dite monte ou s'envole au ciel. Elle va, suivant les idées de l'époque archaïque, exposées dans les textes

des Pyramides, se joindre aux étoiles innombrables, ou, suivant les idées panthéistes qui prévalurent plus tard, elle va se fondre dans le Soleil, elle rentre dans l'âme universelle, habitante du Soleil. Elle n'est pas créée spécialement pour tel ou tel corps.

L'esprit s'en va au séjour des Mânes. D'après le *Livre des morts*, cxxvi, 6, il peut circuler à son gré d'un monde à l'autre, et se soustraire aux dangers qu'il peut rencontrer dans l'autre vie. Cet esprit garde quelque chose de la personnalité du défunt, car il s'alimente des offrandes présentées pour cette personnalité par les vivants, et revient tourmenter ceux-ci en cas de négligence de leur part, mais il ne la représente que très imparfaitement. Et s'il prend sa part des offrandes, ce n'est pas à lui directement que ces offrandes sont adressées.

C'est au double que sont adressées les offrandes destinées au défunt. C'est lui qui reste le compagnon fidèle du corps pour lequel il a été créé. Il a besoin d'un support matériel, c'est le corps — d'où la nécessité de l'embaumement — ou, à son défaut, une statue du défunt. Le double conserve dans ce corps ou dans cette statue une survivance de la personnalité du défunt.

On constatera sans peine que les pratiques de l'embaumement, qui prirent une si grande place en Égypte parce qu'elles semblaient nécessaires à la subsistance du double, impliquent des croyances plutôt contradictoires avec la métémpsychose.

C'est donc à tort qu'on a cru trouver une preuve de la croyance en la métémpsychose dans les momies d'animaux trouvées si nombreuses dans les tombeaux égyptiens. Cf. *Encycl. Britann.*, art. *Metempsychose*. La raison en est toute différente. Les animaux pouvaient être momifiés pour rester au service du défunt, ou même lorsque nous devons y voir un signe du culte rendu aux animaux, ce culte peut s'expliquer autrement que par la doctrine de la transmigration.

7° *Grecs*. — Franck dit avec raison : « On croit communément que l'idée de la métémpsychose a passé des Égyptiens aux Grecs; mais cette opinion ne s'accorde pas avec l'histoire. Longtemps avant qu'il y eût aucune relation entre les deux peuples, la transmigration des âmes était enseignée, au nom d'Orphée, dans les mystères de la Grèce. Hérodote lui-même, dont le témoignage est le seul fondement de la supposition que nous combattons, distingue expressément entre les anciens et les nouveaux partisans de la métémpsychose, c'est-à-dire qu'il reconnaît que ce dogme était répandu dans sa patrie avant Pythagore. » *Diction. des sciences philos.*, art. *Orphiques*.

Si haut que nous puissions remonter, nous rencontrons le culte des morts avec nombreuses offrandes, cf. *Christus*, p. 443, sans que nous trouvions aucune trace favorable à la croyance aux réincarnations. Homère nous révèle les doctrines de son temps relatives à la survivance des âmes, mais aucun texte ne favorise la métémpsychose.

1. *L'orphisme*. — Cette croyance n'apparaît qu'au VI^e siècle dans l'orphisme.

Dionysos Zagreus, essayant d'échapper à la colère des Titans par une série de métamorphoses, a été mis en pièces et dévoré quand il est sous la forme d'un taureau; Pallas a sauvé son cœur, d'où renaît le nouveau Dionysos, puis se venge des Titans et les foudroie. De leurs cendres sort le genre humain, dans lequel l'élément titanique, principe du mal, s'oppose à l'élément dionysiaque, principe du bien, dérivé du sang de Zagreus. De là, pour l'homme, la nécessité de se libérer du principe mauvais pour faire triompher l'élément divin; il y arrive par une série de purifications, répétées pendant plusieurs existences consécutives, jusqu'à ce qu'il entende de Perséphone le mot

sauveur : « Bienheureux et fortuné, tu seras dieu et non plus mortel. » *Christus*, p. 468; A. Diès, *Le cycle mystique*, Paris, 1909, p. 42; Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, Paris, 1904, t. I, p. 141; J. Adam, *The religious teachers of Greece*, Édinburgh, 1909, p. 106; Jane Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge, 1903, c. XI.

C'est bien probablement aux orphiques que Platon empruntera l'antique tradition que les âmes, après être allées chez Hadès, reviennent sur terre et renaissent des morts; on suppose vraisemblablement le nombre des âmes fixe et invariable; les âmes des vivants ne peuvent venir que des morts. *Phédon*, 70 c. De même Hérodote, II, 123, pense aux orphiques aussi bien qu'aux pythagoriciens quand il fait emprunter à l'Égypte par des sectes contemporaines le cycle de trois mille ans : « Les Égyptiens furent les premiers à dire que l'âme de l'homme est immortelle. Sans cesse, d'un vivant qui meurt, elle passe à un autre qui naît; et, quand elle a parcouru tout le monde terrestre, aquatique et aérien, elle revient alors s'introduire en un corps humain. Ce voyage circulaire dure trois mille ans. C'est là une théorie que, plus ou moins près de nous, plusieurs Grecs se sont appropriés; je sais leurs noms et ne les écris point. »

Comme le note Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig, 1903, t. II, p. 123, il y a chez les orphiques un cycle des naissances, une roue de la génération et du destin. Dans ce cercle, il n'y a pas que les âmes à évoluer; il est probable que l'univers entier est soumis à un renouvellement périodique, dans lequel tous les phénomènes du monde vivant comme du monde inanimé se répéteront identiques. L'idée du cycle est ainsi étendue à toute la nature.

Toutefois le cycle se rompt pour les âmes; non pas pour toutes, mais pour celles des privilégiés qui ont eu part aux mystères orphiques et, parmi celles-là, pour celles qui ont accompli une expiation suffisante. Comme le dira Platon, *Phédon*, 69 c : « Il y a beaucoup de thyrsophores, mais peu de vrais bacchants. » La libération définitive est une rentrée au sein de la divinité. Mais cette récompense était proposée sous des images assez grossières; le bonheur céleste prenait la forme d'un banquet, et l'on ne trouvait d'autre prix de la vertu, au dire de Platon (*République*, II, 363) qu'une éternité d'ivresse.

C'est à grand tort qu'on a assimilé à l'orphisme les mystères d'Éléusis. Ceux-ci étaient sous la tutelle de l'État, tandis que l'orphisme était une religion libre, disséminée en confréries indépendantes, sans être attachée à un sanctuaire, ouverte aux nouveautés, aux doctrines individuelles, se rapprochant successivement de tous les systèmes philosophiques. Si quelques poètes, Pindare (cf. *Ménon*, 81 b) et Euripide, eurent connaissance des idées orphiques, si des philosophes, comme Platon, leur firent accueil, par contre, aux yeux du grand nombre, par leur genre de vie et leur costume, leur dédain du vulgaire, les *Purs*, les *Saints* étaient suspects ou un peu ridicules. Paul Foucart, *Les mystères d'Éléusis*, Paris, 1914, p. 255.

L'orphisme requiert de ses initiés une série de purifications continuées pendant tout le séjour sur la terre, la lecture et la méditation des livres orphiques, les pratiques de la vie ascétique. Il se montre donc moralement bien supérieur aux mystères d'Éléusis, dans lesquels il n'y a aucune notion de mérite et de démérite, où seule compte la question d'initiation.

« L'orphisme n'est probablement pas d'origine hellénique; ce qui s'y mêle de bachique et d'orgique ainsi que le nom d'Orphée, fait songer à une origine thrace. » Chantepie de la Saussaye, p. 562.

2. *Les pythagoriciens.* — Ils adoptèrent le cycle

cosmique et le cycle des âmes. Leur alliance avec les orphiques est attestée par le célèbre texte de Hérodote (II, 81). Parlant des Égyptiens, qui défendaient de vêtir de laine les morts, il s'arrête pour constater, en certaines sectes grecques des interdictions semblables : « Ils ressemblent en cela à ceux qu'on appelle orphiques et bachiques et qui ne sont en réalité que des Égyptiens, ainsi qu'aux pythagoriciens. » On s'est demandé si les mythes orphiques dérivent des mythes pythagoriciens ou inversement. Rohde, *Psyche*, t. II, p. 107, tient pour la première opinion, ainsi que P. Foucart, *Les mystères d'Éléusis*, p. 253. Voir en sens contraire, Maass, *Orpheus*, 1895, p. 164-166; Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, p. 38, dit prudemment : « L'époque de la formation scientifique de la théologie orphique est trop incertaine pour qu'on puisse affirmer qu'elle a exercé une influence réelle et précise sur Pythagore. »

C'est à Phérécyde de Syros († vers 543), certainement allié aux orphiques, que plusieurs (Suidas; Porphyre, *De antr. Nymph.*, 31; cf. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich, 1906, p. 428) rapportent l'invention de la métempsychose; entre les différents « replis » de sa cosmogonie se trouvent les portes par où passent les âmes qui entrent dans la vie ou en reviennent. C'est dans ce sens qu'il faut entendre Cicéron, *Tusc.*, I, 16, déclarant : *Pherecydes Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos.*

L'idée du cycle cosmique est exprimée dans la curieuse réflexion d'Eudème à ses élèves (*Phys.*, 51) : « Si l'on en croyait les pythagoriciens, les choses devraient se répéter numériquement identiques. Et moi, je reviendrais professer, avec le même baguette, devant vous semblablement assis; et tout le reste se reproduirait ainsi en son enchaînement. »

Dans ce cycle de naissances et de renaissances était évidemment comprise l'âme humaine. Nos sources ne peuvent remonter jusqu'à Pythagore qui, très probablement, n'a rien écrit. Philolaüs fut le premier à mettre par écrit la doctrine en ces trois fameux volumes que dut acheter Dion de Syracuse pour le compte de Platon (Diogène Laërce, VIII, 15; Jamblique, *Vita Pyth.*, 199). Clément d'Alexandrie (*Stromates*, III, 433) écrit : « Il est bon de se rappeler le mot de Philolaüs. Or voici ce que dit le pythagoricien : des anciens théologiens et devins (allusion aux orphiques) disent que l'âme a été unie au corps en punition de certaines fautes et est pour ainsi dire ensevelie en lui comme dans un tombeau. » On peut voir une allusion à cette doctrine dans *Gorgias*, 493 ab, et dans *Cratyle*, 400 d. La vie ne serait alors qu'un châtimement, et la mort une délivrance. Opinion qu'Athénée (IV, 175 a) nous présente comme celle du pythagoricien Euxithée. En sens contraire, voici une assertion de Philolaüs citée par Claudien Mamert, *De statu anim.*, II, 7 : « L'âme chérit son corps, parce que sans lui elle ne peut sentir; mais quand la mort l'a séparée, elle mène dans le monde une vie incorporelle. »

3. *Pythagore.* — Les légendes qui, de bonne heure, eurent cours au sujet de Pythagore montrent que sa pensée religieuse est absolument orphique. Pythagore est l'homme des renaissances. D'après Héraclide le Pontique, il racontait ses vies successives (Diogène Laërce, VIII, 4-6). La série commençait par Aithalides. Hermès, son père, lui avait donné à choisir le privilège qu'il voudrait, sauf celui de ne point mourir. Il obtint donc de se rappeler, vivant ou mort, tout ce qui lui serait arrivé. On voit que le fond même de l'histoire suppose, pour tous, les naissances successives : échapper à la mort et, par suite, aux renaissances est impossible à l'homme et les dieux ne peuvent autre chose, pour leurs favoris, qu'éclairer

et rendre consciente cette continuité entre les vies disparates qui, pour le commun des mortels, demeurent isolées et indépendantes.

Donc Aithalidès devint Euphorbe, celui qui blessa Ménélas, lequel Euphorbe affirme avoir été Aithalidès et avoir reçu d'Hermès la précieuse mémoire. Il peut raconter, en effet, toutes les pérégrinations de son âme. A Euphorbe succède Hermotime; et celui-ci a d'autres choses que son affirmation pour garants de ses merveilleux récits. Dans le temple d'Apollon, chez les Branchides, il sait retrouver la lance à figurine d'ivoire qu'y avait déposée Ménélas. Enfin, après Pyrrhus de Délos, la chaîne des personnalités s'arrête à Pythagore, dont le souvenir peut parcourir à son gré toutes les vies précédentes et dont la pensée, comme dit Empédocle, *Katharmoi*, fr. 129, n'a qu'à se tendre pour embrasser, d'un seul effort, toutes les choses qui existent, une à une, jusqu'à dix et vingt générations d'hommes.

Xénophane prenait moins au sérieux cette multiplication de consciences de son contemporain, et racontait plaisamment que le Maître, voyant battre un chien qui hurlait de douleur, s'était écrié : « Arrête, ne frappe pas; c'est l'âme d'un de mes amis que j'ai reconnu à sa voix. » Diogène Laërce, viii, 36.

On dit généralement, à la suite de Diogène Laërce, viii, 13, que de la métempsychose dérive l'interdiction faite aux pythagoriciens de toute nourriture animale, viande, poisson, œufs. Si cette règle d'abstinence est vraie, ce serait un nouveau rapprochement avec la vie orphique qui interdisait toute nourriture vivante. Platon, *De legibus*, vi, 782. Par ailleurs, Aristoxène, d'après Diogène, viii, 20, dit que Pythagore avait permis toute espèce de nourriture animale, à l'exception du bœuf et du bœuf qui laboure. Suivant d'autres relations, les pythagoriciens n'excluaient de leur alimentation que les bêtes mortes de maladie, ou déjà entamées par d'autres bêtes; en outre certains poissons, les œufs et les espèces ovipares, les fèves et les autres aliments interdits par ceux qui confèrent l'initiation aux mystères. Diogène, viii, 33.

Il serait plus intéressant de savoir s'il y avait au cycle décrit par Eudème un arrêt pour les âmes, qui rentreraient ainsi au sein de la divinité sans recommencer la série des existences. Nous n'avons, pour l'affirmer, que des renseignements très postérieurs et dépourvus de toute autorité. A. Diès, *Le cycle mystique*, p. 61. Il serait pourtant étrange, semble-t-il, que les pythagoriciens, tout en regardant la naissance comme une peine, n'aient pas entrevu, au moins pour le sage et l'initié, l'heure de la libération définitive. Comme le dit Rohde, *Psyche*, t. II, p. 166 : « Ce serait un bouddhisme sans promesse de Nirvana. »

4. *Empédocle*. — La métempsychose est le point sur lequel la doctrine composite d'Empédocle d'Agri-gente vient rejoindre celle des pythagoriciens. Le démon qui souille ses mains dans le meurtre ou se parjure par un faux serment se voit banni de la divinité. Il tombe dans l'existence terrestre, il arrive pleurant et criant dans cette demeure sans joie qu'habitent le meurtre et la haine et la légion entière des Kères. Là, il doit revêtir les corps les plus divers et, pendant trente mille saisons, parcourir, l'un après l'autre, les douloureux sentiers de la vie, fr. 115, 7. Le poète lui-même n'a-t-il pas été autrefois garçon et fille, arbrisseau, oiseau, poisson muet dans la mer, fr. 117. Ainsi l'inexorable métempsychose emprisonne l'âme jusque dans les plantes, et l'homme peut devenir ou lion qui dort dans la montagne ou laurier au beau feuillage, fr. 127. La vie des animaux sera donc sacrée au disciple d'Empédocle. L'homme ne

s'exposera pas à participer aux œuvres de haine et à répandre un sang qui vraiment est le sien, fr. 136. A cette condition il pourra, délivrant peu à peu son âme de l'iniquité, remonter l'échelle des naissances. A la fin de cette ascension, il deviendra devin, poète, médecin, chef des hommes sur la terre. Plus haut encore le place l'ultime métamorphose : dieu riche en honneurs, il viendra s'asseoir à la table des autres dieux, pour y oublier à jamais soucis, souffrance et mort, fr. 144. Ainsi le démon rentre au sein de la divinité, d'où le péché l'avait banni. Empédocle en est lui-même à la dernière période de la vie humaine. La tête couronnée de bandelettes, il va, partout admiré, enseignant, aux milliers d'hommes et de femmes qui le suivent, la voie du salut. Et déjà, aux yeux de tous comme à ses propres yeux, il est entré vivant dans la divinité : « Je suis parmi vous comme un dieu immortel », fr. 112. A. Diès, *Le cycle mystique*, p. 85-87.

5. *Platon*. — Platon apporte en ces questions de prudentes réserves : « En pareille matière, il est impossible, ou du moins très difficile d'arriver à l'évidence... Parmi les raisonnements humains, il convient de choisir le meilleur et le plus solide et de s'y risquer, comme sur une nacelle, pour faire la traversée de la vie ». *Phédon*, 85 cd.; 114 d; cf. *Piat*, *Platon*, Paris, 1906.

Les âmes en quittant leur corps partent pour l'Hadès avec leur degré de valeur morale, et ce degré de valeur morale est si personnel et tellement fixe que nul ne peut ni l'augmenter ni l'amoindrir. *Phédon*, 107 d; *Lois*, xii, 959 bc. Une fois arrivées dans le séjour des enfers, les âmes se rendent d'elles-mêmes vers ce qui leur ressemble et se font ainsi leur propre sort. *Phédon*, 80 d-81 e; *République*, x, 613 b; *Lois*, iv, 716 cd; v, 728 ac; x, 904 ce; *Timée*, 90 e. Celles des sages gagnent la société des dieux avec lesquels elles doivent passer l'éternité. *Gorgias*, 526 c; *Phédon*, 81 a, 114 e.

D'après le *Phèdre*, 249 ab, le sort du sage lui-même n'est définitivement fixé dans la félicité qu'au bout de trois mille ans d'épreuve; encore faut-il que, pendant ce temps, il soutienne trois fois de suite la vie dont il a déjà donné l'exemple. Platon devient plus austère en vieillissant.

Les âmes des tyrans et des autres criminels incorrigibles se dirigent vers les méchants de même ordre, attirés vers eux par le charme de leur dépravation; et c'est là, dans ce milieu de corruption radicale, qu'elles vivront à jamais, éternellement malheureuses, éternellement incapables de rompre avec la perversité qui fait leur malheur. *Gorgias*, 525 ce; *Phédon*, 113 e; *République*, x, 613 ce.

Le châtiment qu'elles endurent ne leur est d'aucune utilité, puisqu'elles sont incapables de guérison; mais il est utile à ceux qui le voient. *Gorgias*, 478 d; 479 a; 504 c; 525 ad; *République*, i, 337 d; ix, 591 b; *Lois*, v, 730 de; ix, 854 de, 862 de; xi, 934 ab.

Quant aux âmes qui peuvent encore guérir de leurs vices, elles s'en vont vers les groupes des trépassés qui ont eu le même genre de vie et commis les mêmes fautes. Mais leur épreuve n'est que temporaire. Au bout d'un certain stage, elles peuvent s'incarner derechef. *Gorgias*, 525 e-526 b; *Phédon*, 114 ab; *République*, x, 614 e-625 a; *Phèdre*, 249 a b; *Théétète*, 177 a; et cette permission d'un sage destin suffit à provoquer leur exode. Emportées par le désir d'habiter un corps, elles choisissent alors le mode de vie qui s'adapte le mieux à leurs dispositions, *Phédon*, 81 b-82 b; *République*, x, 617 e-618 e; *Phèdre*, 249 b; *Lois*, x, 904 e; *Timée*, 42 be.

Au cours de ces palingénésies, *Timée*, 91 d, les âmes humaines peuvent se réincarner dans des corps de

bêtes de toute sorte, même de poissons et de mollusques, *ibid.*, 92 ab. Platon ne parle pas comme Empédocle d'une réincarnation dans les plantes, mais, sous cette réserve, il énonce la doctrine de la palingénésie, dans sa forme la plus générale et les corps de tous les animaux, sans exception, paraissent susceptibles de recevoir les âmes humaines déchues.

Cette affirmation semble en contradiction avec plusieurs textes du *Phèdre* et de la *République*. Cf. A. Rivaud, *Timée*, Paris, 1925. D'après *Phèdre*, 249 b c, une âme animale, au sens propre du terme et qui n'a jamais contemplé la vérité, ne peut pas subsister dans un corps humain. Ne faut-il pas admettre, inversement, qu'une âme humaine, même déchue, ne peut pas davantage exister dans un corps d'animal? D'ailleurs, ce qui caractérise proprement l'homme, c'est la présence de l'âme supérieure, *δαίμων*, que le demiurge a façonnée pour lui, du génie, de la *ψυχή* et du *λόγος*. Or cette faculté proprement humaine manque chez les bêtes. *République*, iv, 441 a b. Pourtant, si la réincarnation sous une forme animale est un châtiment, ce châtiment ne peut atteindre que le *νόστος*. Et comment l'intellect, étranger entièrement à la nature animale, pourrait-il habiter en elle, ne fût-ce qu'un instant?

Les disciples de Platon, Proclus nous l'apprend, *In Tim.*, 42 bc, édit. Diehl, t. III, p. 294, avaient vu cette difficulté, sans parvenir à trouver une solution satisfaisante.

Certains avaient soutenu que l'âme spirituelle, partout identique, n'est pas toujours active et consciente au même degré, qu'elle se dégrade et s'endort parfois, jusqu'à ne plus pouvoir animer un corps d'homme (Aétius, *Doxogr.*, 432 a, 15). Telle était peut-être la pensée de Platon, mais nulle part, il ne l'exprime avec précision.

E. Rohde a suggéré une autre hypothèse. D'après lui, Platon, vers la fin de sa vie, aurait ramené tout le contenu de l'âme à la faculté intellectuelle et rejeté dans le corps toutes les autres fonctions psychologiques. Mais alors il était forcé de renoncer à la palingénésie. Il ne l'aurait plus conservée dans le *Timée*, que par une fidélité instinctive aux opinions des orphiques et d'Empédocle, et aussi en raison de ses avantages pratiques et de l'appui que cette doctrine peut apporter aux vérités morales. — Mais c'est méconnaître l'esprit du platonisme que de réduire ainsi l'importance de la croyance aux métempsycooses. Quelle que soit la valeur du mythe, par lequel il la traduit en images, la foi en un progrès ou en une déchéance possible des âmes, la confiance en l'effort de la raison pour maîtriser les instincts inférieurs est un élément caractéristique et permanent de la philosophie de Platon. Ce qui est vrai, comme E. Rohde l'a noté, c'est que la doctrine platonicienne de l'âme fait place à des données d'origine et de nature différente. Platon amalgame en un tout l'ancienne croyance orphique ou pythagoricienne et la conception plus moderne de l'âme, principe des fonctions corporelles. Le *Timée* nous offre en ce sens la première ébauche, de très incomplète, de toutes les doctrines de l'âme humaine, qui dominèrent la philosophie, depuis Aristote jusqu'à Descartes, Spinoza et Leibnitz. Cf. Cave, *The Platonic conception of immortality and its connection with the theory of ideas*, Londres, 1904.

Ce serait d'ailleurs se méprendre sur la pensée de Platon que de prendre à la lettre tout ce qu'il décrit si minutieusement dans ses mythes. Car, d'après lui, le mythe est un mensonge, mais qui renferme de la vérité. *République*, ii, 377 a. L'emploi du mythe est comme un aveu d'impuissance; on y a recours pour expliquer d'une façon quelconque les problèmes que la raison se pose, sans pouvoir les résoudre, et dont

l'homme demande une solution telle quelle. *République* II, 382 d. Ce sont peut-être des contes de vieilles femmes, mais comment les mépriser si nous n'avons rien de mieux, rien de plus exact à dire. *Gorgias*, 527 a; cf. *The Myths of Plato*, translated by J. A. Steward, Londres, 1905, p. 198-302; Brochard, *Les mythes de Platon, Études de philos. anc. et mod.*, Paris, 1912.

Mais Platon, sans attacher le même importance à tous les détails de ses mythes, considère la réincarnation comme une doctrine philosophique dont il prétend nous donner les preuves dans le *Phédon*. La première est tirée de l'ordre général de la nature, la nature est gouvernée par la loi des contraires; par cela seul donc que nous voyons dans son sein la mort succédant à la vie, nous sommes obligés de croire que la vie succède à la mort. D'ailleurs, rien ne pouvant naître de rien, si les êtres que nous voyons mourir ne devaient jamais revenir à la vie, tout finirait par s'absorber dans la mort, et la nature deviendrait un jour semblable à Endymion.

Une preuve plus précise est tirée du prétendu fait de la *réminiscence*. Apprendre n'est pas autre chose que se souvenir. Or si notre âme se souvient d'avoir déjà vécu avant de descendre dans ce corps, pourquoi ne croirions-nous pas qu'en le quittant elle en pourra animer successivement plusieurs autres? Entre deux vies, s'il ne se présente pas sur-le-champ un corps préparé pour elle, elle va aux enfers. Dans le livre X de la *République*, Platon fixe à mille ans l'intervalle qui sépare deux incarnations successives.

Il y a une fin possible à ces incarnations successives. Si l'âme se retire pure, sans conserver aucune souillure du corps, comme n'ayant eu volontairement avec lui aucun commerce, mais, au contraire, comme l'ayant toujours fui et s'étant toujours recueillie en elle-même en méditant toujours, c'est-à-dire en philosophant avec vérité et en apprenant effectivement à mourir (car la philosophie n'est-ce pas une préparation à la mort?); si l'âme se retire, dis-je, en cet état, elle va à un être semblable à lui, à un être divin, immortel et plein de sagesse, dans lequel elle jouit d'une merveilleuse félicité, délivrée de ses erreurs, de son ignorance, de ses craintes, de ses amours qui la tyrannisaient et de tous les autres maux attachés à la nature humaine; et, comme on le dit de ceux qui sont initiés aux saints mystères, elle passe véritablement avec les dieux toute l'éternité.

6. *Aristote*. — Certains ont voulu interpréter dans le sens de la métempsycoose le fameux texte du *De generatione animalium*, I, VI, c. III, 736 b, 27, mais c'est bien à tort, car la vraie traduction semble être : *L'âme humaine n'est pas tirée de la matière, elle vient du dehors*, c'est-à-dire de Dieu, et ainsi elle peut être appelée divine. C'est ce qui résulte du dédain avec lequel, *De anima*, I, I, c. III, 407 b, Aristote parle des « fables pythagoriciennes », ne pouvant admettre que « n'importe quelle âme puisse entrer dans n'importe quel corps » — ce qui paraît d'ailleurs bien impossible si l'on admet que l'âme est la forme ou l'acte du corps. Ailleurs, *Métaphysique*, I, XI, c. III, 1070 a, 21 sq., il déclare que la forme substantielle n'est produite qu'avec le composé.

8. *Romains*. — Les anciens Romains croyaient à la survivance, comme le prouve le culte envers les Mânes, les Larves et les Lémures, que l'on honorait avec une piété touchante ou que l'on conjurait comme des hôtes importuns et nuisibles.

Ils héritèrent de la métempsycoose par Ennius, poète de Calabre. Dans ses *Annales*, il raconte avoir vu en songe Homère, qui lui a déclaré que la même âme qui a animé les deux poètes, avait autrefois appartenu à un paon. Cf. Horace, *Épîtres*, I, II, 1; Persse, *Sat.*, vi, 9; Lucrèce, I, I, v. 124. On admet que l'*Epicharmus* d'En-

nus était une exposition poétique de certaines théories pythagoriciennes. Nous voyons des allusions à la même doctrine dans Horace, *Odes*, I, I, XXVIII; Ovide, *Métamorph.*, I, XV, v. 153; Virgile, *Énéide*, I, VI, v. 713 sq. Anchise explique à Énée les lois de l'expiation imposée aux âmes d'outre tombe : Lorsque le temps a enfin achevé d'effacer toutes les souillures de ces âmes, et qu'elles ont recouvré la pureté de leur céleste origine, et la simplicité de leur essence, un dieu, au bout de mille ans, les conduit sur les bords du fleuve Léthé, afin de les rappeler à la vie et de les unir, suivant leurs désirs, à de nouveaux corps. » Il ne faut pas confondre avec la métempsychose, la doctrine panthéiste exprimée dans les *Géorgiques*, I, IV, v. 219 sq., et qui explique l'intelligence des abeilles en attribuant à tout l'univers des parcelles de l'intelligence divine.

Lucrèce combat à la fois les deux doctrines de la réincarnation et de l'immortalité, I, III, v. 670 sq. Est-il nécessaire de noter que les arguments qui portent contre l'une ne valent nullement contre l'autre ?

P. Nigidius Figulus adopta les doctrines de Pythagore. Philostrate prêtera la même doctrine à Apollonius de Tyane. Mais les Romains étaient plus portés à suivre les tendances de Lucrèce que les rêveries de la transmigration.

9° *Israël*. — C'est à tort qu'on a prétendu que les Juifs croyaient à la métempsychose. Sans doute ils ont toujours eu la tentation de consulter les morts. Moïse dut interdire la nécromancie : Deut., XVIII, 11 et XXVI, 14; nous la voyons néanmoins pratiquée au temps de Saül, I Reg., XXVIII, 8-20, et d'Isaïe, VIII, 19. De pareils faits dénotent la croyance à la survie de l'âme, non à la réincarnation.

On a invoqué dans ce sens le texte de Sap., VIII, 19-20; il faut reconnaître que la traduction de la Vulgate favorise cette interprétation : *Puer autem erum ingeniosus, et sortitus sum animam bonam. Et cum essem magis bonus, veni ad corpus incoquinatum*. Voir saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, I, X, c. VII. Mais le sens du texte primitif est tout différent; Fillion traduit : « J'étais un enfant d'une excellente nature, et j'avais reçu en partage une bonne âme. Et plutôt, comme j'étais bon, je suis venu dans un corps sans souillure. » Le v. 20 revient sur la pensée exprimée dans le v. 19 pour la compléter et l'expliquer.

On allègue dans le même sens Joa., I, 21. Les envoyés des Juifs demandent à saint Jean-Baptiste : Es-tu Élie? Ils croyaient donc à la réincarnation. Lagrange, *Évangile selon S. Jean*, Paris, 1925, p. 35, répond : « On attendait Élie comme le précurseur de la restauration. C'est ainsi que le Siracide, XLVIII, 10 sq., expliquait l'oracle de Malachie (III, 1 sq.; cf. *Le messianisme*..., p. 210), si bien que Jésus a expliqué à ses disciples après la transfiguration que le Baptiste avait joué le rôle d'Élie. Mais les Juifs attendaient Élie en personne, revenu sur la terre pour révéler et oindre le Messie (Justin, *Dial.*, VIII). Il serait abusif de conclure de ce fait que les Juifs admettaient la métempsychose, puisqu'il s'agit là d'un cas très spécial, celui d'un homme qui n'est pas mort mais qui est emporté au ciel dans un tourbillon (IV Reg., II, 11). »

On allègue aussi Joa., III, 3, mais bien à tort, car — outre que d'après Lagrange, *loc. cit.*, p. 75, la vraie traduction serait : « En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne naît d'en haut (et non de nouveau) ne peut voir le royaume de Dieu », et cela conformément à Joa., III, 31 et à XIX, 11 et 23 — la seconde affirmation de Jésus : « En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne naît de l'eau et de l'esprit, ne peut entrer dans le royaume des cieux » montre qu'il s'agit d'une naissance spirituelle conférée par le baptême.

On invoque surtout Joa., IX, 1 et 2, d'où il semblerait résulter que les apôtres admettaient la possibilité

d'une vie antérieure (ainsi pense saint Cyrille) et l'on prétend que Jésus a refusé de démentir une pareille doctrine. En réalité la question des apôtres exprime une surprise fondée sur l'impossibilité d'admettre une faute antérieure à la naissance; leur erreur consiste à croire que toute infirmité est un châtement et Jésus dissipe cette erreur. Saint Paul affirmera comme une vérité indiscutable que les enfants, avant la naissance, n'ont fait ni bien ni mal. Rom., IX, 11.

Par ailleurs, la préexistence des âmes était admise par les esséniens. Josèphe, *De bello jud.*, II, VIII, 11; Philon, *De gigantibus*, § 6 sq., Mangey, t. I, p. 263; *De somniis*, I, § 148, t. I, p. 643. Josèphe nous dit aussi, *Antiquit.*, XV, x, 4, que les esséniens menaient un genre de vie qui avait été introduit chez les Grecs par Pythagore. Mais on ne trouve chez eux aucune trace de théorie de la migration des âmes. Chaignet, *Pythagore*, p. 134. C'est en vain qu'on tenterait d'interpréter dans ce sens cette doctrine que leur prête Josèphe : « L'âme descendue de l'éther le plus subtil, et attirée dans le corps par un certain charme naturel, y demeure comme dans une prison; délivrée des liens du corps comme d'un long esclavage, elle s'envole avec joie. » Josèphe, *De bello jud.*, II, VIII, 11.

10° *La Cabbale*. — On retrouve cette doctrine dans les livres cabbalistiques dont les plus anciens ne remontent d'ailleurs qu'au second siècle de notre ère. Les âmes, comme tous les êtres particuliers de ce monde, sont destinées à rentrer dans la substance divine. Mais, pour cela, il faut qu'elles aient développé toutes les perfections dont le germe indestructible est en elles. Si elles n'ont pas rempli cette condition dans une première vie, elles en commencent une autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans une condition nouvelle où elles trouvent les moyens d'acquiescer les vertus qui leur ont manqué auparavant. Cet exil cesse aussitôt que nous sommes murs pour le ciel, ou que notre âme est suffisamment développée pour goûter les joies de l'union mystique avec Dieu; mais il dépend de nous, en refusant de réparer nos fautes et en nous obstinant dans le mal, de le faire durer toujours, c'est-à-dire jusqu'au moment de la grande rénovation de l'univers. Franck, *La kabbale*, p. 244.

11° *Gnostiques*. — Des idées analogues se retrouvent chez les gnostiques. Plotin, *Ennéades*, II, IX, 6, affirme que ceux-ci ont puisé dans Platon leur doctrine de la métempsychose, d'après laquelle notre âme, depuis le commencement du monde, se trouve dans une migration perpétuelle de corps en corps, dont le but est de la perfectionner, c'est-à-dire de la rendre capable de recevoir la raison parfaite, afin qu'elle puisse retourner un jour au Plérôme. Mais il est à croire que Basilide, Valentin, Carpocrate ont puisé leurs idées dans des doctrines orientales répandues alors en Syrie.

Il y a d'ailleurs une assez grande différence entre la doctrine de Platon et celle des gnostiques sur la transmigration. En effet, tandis que Platon ne considère, en général, la métempsychose que comme un moyen d'expiation pour les fautes commises dans une vie antérieure, les gnostiques enseignent que les existences successives, par lesquelles les âmes passent nécessairement, ont pour but de leur faire développer complètement les perfections dont elles possèdent le germe en elles.

12° *Alexandrins*. — 1. Plotin ose affirmer : « C'est une croyance universellement admise que l'âme commet des fautes, qu'elle les expie, qu'elle subit des punitions dans les enfers et qu'elle passe dans de nouveaux corps. » *Ennéades*, I, I, 12.

En tout cas, il admet pleinement la doctrine de la métempsychose. IV, VII. Chaque âme va où elle a

mérité d'aller par sa vie. Celles qui n'ont pas su s'affranchir du corps retournent dans des corps humains. Quelques-unes même, qui sont devenues animales, retombent dans le corps des animaux. Quelques-unes, des meilleures, sont admises à choisir, elles-mêmes, leurs nouveaux corps. D'autres enfin s'élèvent au delà du ciel, sont changées en étoiles et, de là, contemplant le spectacle de l'univers. III, iv, 2, 5. Enfin les âmes les plus pures vont se confondre avec Dieu. III, iv, 6. La punition est une sorte de talion. Les mauvais maîtres renaissent esclaves; les mauvais riches, pauvres. Celui qui a tué devient un homme destiné à être assassiné; un fils qui a tué sa mère redevient une mère tuée par son fils. III, ii, 13.

Maintenant comment se fait-il que l'âme, qui est pure de toute souillure, puisse tomber dans le péché? Plotin répond que ce n'est pas l'âme qui pèche, mais l'homme en tant qu'il a un corps et une âme; par conséquent c'est le composé qui est pécheur, et c'est lui seul qui est puni. I, i, 12.

2. *Porphyre*. — Le syrien Porphyre va reprendre ces idées sous une nouvelle forme. Admettant comme un fait démontré l'hypothèse platonicienne de la réviviscence, il enseigne que nous avons déjà existé dans une vie antérieure, que nous y avons commis des fautes et que c'est pour les expier que nous sommes revêtus d'un corps; selon que notre conduite passée a été plus ou moins coupable, l'enveloppe qui recouvre notre âme est plus ou moins matérielle. Ainsi les uns sont unis à un corps aérien, les autres à un corps humain; et s'ils supportent cette épreuve avec résignation, en remplissant exactement tous les devoirs qu'elle impose, ils remontent par degré au Dieu suprême, en passant par la condition de héros, de dieu intermédiaire, d'ange, d'archange, etc. Ce sont les démons, répandus dans le monde entier qui, poursuivant les âmes, les contraignent à rentrer dans un corps lorsqu'elles en sont séparées.

12° *Christianisme*. — 1. *Les anciens Pères*. — Saint Justin, *Dial.*, iv, P. G., t. vi, col. 481-484, admet une certaine préexistence de l'âme, dont elle n'a pas conscience, non plus que des existences successives qui doivent suivre celle-ci. Par contre Athénagore, *De resurrectione*, xv, P. G., t. vii, col. 1004, affirme la non-préexistence de l'âme. Saint Irénée, *Cont. hæres.*, III, xxxiii, P. G., t. vii, col. 831, attaque Platon et son breuvage qui fait oublier à l'âme ses vies antérieures. Il n'a pas de peine à montrer que, si le breuvage était aussi efficace qu'on le prétend, on ne se rappellerait pas l'avoir bu et on ne le connaîtrait pas. Clément d'Alexandrie a-t-il admis la préexistence? Les textes qu'on cite dans ce sens, *Strom.*, iv, 26; P. G., t. viii, col. 1377, et *Quis dives salvus*, 3, 26, 33, 36, t. ix, col. 608, 632, 640, 641, ne sont pas décisifs. Photius, *Biblioth.*, cod. 109, P. G., t. viii, col. 45, dit que les *Hypotyposes* soutiennent la métempsychose. Mais tant d'autres fables absurdes se trouvaient également dans son exemplaire que Photius se demande si vraiment c'est là l'œuvre de Clément.

2. *Origène, ses hypothèses, sa condamnation*. — Origène n'a enseigné nulle part la métempsychose, quoiqu'il ait admis la préexistence des âmes. Sans doute saint Thomas, *Quæst. disp. de pol.*, q. iii, a. 10, dit bien que tous ceux qui ont admis la création de l'âme en dehors du corps ont admis la transmigration des âmes, mais il s'agit d'un lien logique entre deux erreurs, dont on peut se préserver partiellement par un heureux illogisme. D'ailleurs Origène ne se prononce, *De principiis*, II, viii, 4, P. G., t. xi, col. 224, qu'avec une certaine réserve, en chercheur qui lance une hypothèse, non en maître qui enseigne. Il ne faut donc pas voir dans ses théories l'indice d'un courant traditionnel parmi les chrétiens, mais un essai malheu-

reux pour concilier avec le dogme les idées platoniciennes. Au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, VI, xix, 7, Porphyre disait de lui : « Dans sa vie, c'était un chrétien et un ennemi des lois; mais dans sa conception des choses de ce monde et de l'être divin, c'était un Hellène... »

Origène partant de la fausse étymologie de ψυχή (âme) venant de ψυχος (froid) croit que ψυχή dénote un refroidissement d'un état meilleur et plus divin, la perte de la chaleur première et divine. *De princ.*, II, viii, 3, P. G., t. xi, col. 222. Pour lui, tous les esprits sont créés de toute éternité et absolument égaux en perfection. Ils ont abusé de leur liberté et cette chute devint l'occasion de la création du monde matériel. Ce monde n'est pas autre chose que le lieu de purification des esprits bannis du ciel et enfermés dans des corps d'une matière plus ou moins grossière. A la fin, tous les esprits retournent à Dieu. Quelques-uns devront encore subir dans l'autre monde une purification par le feu, mais finalement tous seront sauvés et purifiés. Alors le mal est vaincu, le monde sensible a rempli son rôle, la matière rentre dans le néant. L'unité primordiale de Dieu et de tous les êtres spirituels est restaurée. Mais cette restauration de l'état primitif n'est point la fin proprement dite du monde, elle n'est que le terme d'une époque dans l'évolution sans fin, dans la constante alternance de la chute et du retour à Dieu.

Origène est conduit par le désir de sauver la justice et la sagesse de Dieu, puisqu'il conclut : « Ainsi, ni Dieu n'est injuste, en donnant à chaque chose sa place selon ses mérites, ni les biens ou les maux de la vie ne sont distribués au hasard. » II, ix, 4, col. 231.

Il prétend expliquer ainsi certains récits bibliques, tels que la lutte de Jacob et d'Ésaü avant leur naissance, l'élection de Jérémie quand il était encore dans le sein de sa mère, et quelques autres faits semblables qui ne pourraient se justifier que par les vertus ou les fautes d'une vie antérieure.

Si Dieu a entremêlé son ouvrage de tant d'imperfections, c'est afin que les intelligences dégradées, qui ont mérité d'être attachées à un corps, trouvent l'occasion de souffrir davantage.

Faut-il étendre la pensée d'Origène jusqu'à l'âme des bêtes? Saint Jérôme l'affirme et Justinien cite un texte favorable à cette interprétation. I, viii, 4, P. G., t. xi, col. 180. Par ailleurs, Origène semble désavouer cette opinion puisqu'il la reproche à Celse. *Contra Cels.*, iii, 76, iv, 17 et 83, P. G., t. xi, col. 1018, 1050 et 1157.

Si Origène trouva quelques partisans comme Didyme l'Aveugle et le diacre Évagre le Pontique, et même antérieurement saint Pamphile de Césarée qui composa une *Apologie d'Origène* en cinq livres, dédiée aux confesseurs de la foi condamnés aux mines, par contre il sera réfuté par saint Pierre d'Alexandrie qui écrivit un ouvrage contre la préexistence de l'âme qui aurait péché avant d'être reléguée dans un corps, et dont Léonce de Byzance nous a conservé deux fragments (*Tractatus contra Monophysitas*), par saint Méthode d'Olympe, P. G., t. xviii, col. 265, surtout par saint Grégoire de Nysse, dans son dialogue sur *L'âme et la résurrection*, P. G., t. xlvi, col. 12-140, et le c. xxviii de son traité *De hominis opificio*, P. G., t. xlvii, col. 230-234.

Particulièrement caractéristique est le traité intitulé : *Théophraste, ou Dialogue sur l'immortalité de l'âme et la résurrection* par Énée de Gaza, disciple du philosophe néoplatonicien Hiéroclès, P. G., t. lxxxv, col. 871-1004. L'auteur réfute la raison de justice apportée par les défenseurs de la métempsychose considérée comme un châtiment : « Quand je châtie mon fils ou mon serviteur, avant de leur infliger une punition,

je leur répète plusieurs fois la raison pour laquelle je les punis, et je leur recommande de s'en souvenir pour ne plus tomber dans la même faute; et Dieu, qui établit contre les fautes les derniers châtements, n'instruirait pas ceux qu'il punit du motif pour lequel il les punit, mais il leur ôterait le souvenir de leurs fautes en même temps qu'il leur donnerait un sentiment très vif de leur peine! A quoi servirait donc la peine si elle laissait ignorer la faute? Elle ne ferait qu'irriter le coupable et le pousser à la démesure. N'aurait-il pas le droit d'accuser son juge, s'il était puni sans avoir conscience d'avoir commis aucune faute? » Par ailleurs la métempsychose n'est pas nécessaire pour rendre raison des infirmités que nous apportons en naissant, elles s'expliquent par des causes physiques et ne sauraient être considérées comme des peines infligées par Dieu pour des fautes commises dans une vie antérieure. Les maux qui frappent l'homme servent à lui donner l'occasion de déployer ses vertus ou à le corriger de ses vices; s'il ne se corrige pas, son châtiment sert d'exemple aux autres. D'ailleurs la vie actuelle suffit pour montrer ce que nous valons. Le juge n'a pas besoin d'attendre une seconde vie.

Saint Épiphane mena la lutte contre l'origénisme et réunit en 402 un concile pour le condamner. Ce fut lui qui excita l'hostilité de saint Jérôme contre le grand docteur alexandrin et sa brouille avec Rufin.

Saint Augustin semble favorable à Platon dans *Epist.*, VII, ad *Nebridium*, 1, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 68, mais il le réfute nettement plus tard, *De Trinit.*, XII, 151, t. XLII, col. 1011. Cf. *De civ. Dei*, IX, xxx, t. XLI, col. 312 : « Si l'on croit qu'après Platon il n'y a rien à changer en philosophie, d'où vient que sa doctrine a été modifiée par Porphyre en plusieurs points qui ne sont pas de peu de conséquence? Par exemple, Platon a écrit, cela est certain, que les âmes des hommes reviennent après la mort sur la terre, et jusque dans le corps des bêtes. Cette opinion a été adoptée par Plotin, le maître de Porphyre. Eh bien! Porphyre l'a condamnée, non sans raison. Il a vu avec Platon que les âmes retournent dans de nouveaux corps, mais dans des corps humains, de peur, sans doute, qu'il n'arrivât à une mère devenue mule de servir de monture à son enfant. Porphyre oublie par malheur que dans son système une mère devenue jeune fille est exposée à rendre son fils incestueux. » De même, XI, xxv, il expose la doctrine d'Origène et ajoute : « Je suis surpris plus qu'on ne saurait dire qu'un homme si habile, si exercé dans les saintes lettres, n'ait pas tout d'abord remarqué combien tout cela est éloigné de la sainte Écriture. »

Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joann.*, I, *P. G.*, t. LXXIII, col. 34, réfute le dogme platonicien, imitant son oncle, Théophile, qui a écrit un vaste ouvrage, aujourd'hui perdu, contre les origénistes.

La lutte anti-origéniste prit plus de violence au VI^e siècle. Théodore, évêque de Scythopolis, adressa vers 553 une condamnation très vive des erreurs d'Origène à l'empereur Justinien et aux patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 231-236. Nous possédons un autre ouvrage de même tendance intitulé : *Doctrine de S. Barsanuphe sur les opinions d'Origène, d'Évagre et de Didyme*. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 891-902.

En ce qui concerne la condamnation d'Origène nous ne pouvons rappeler ici que l'essentiel. L'initiative vint de l'empereur Justinien qui s'adressa au patriarche Ménas pour lui signaler les erreurs d'Origène. Il s'efforça de les réfuter et cite un grand nombre de Pères, notamment Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Pierre d'Alexandrie, Athanase, Basile, Cyrille d'Alexan-

drie, etc., qui tous s'étaient prononcés contre Origène. Il termine par dix anathèmes dont le premier seul nous intéresse : « Si quelqu'un dit ou pense que les âmes humaines existaient antérieurement, c'est-à-dire qu'elles étaient antérieurement des esprits ou des forces sacrées, lesquels, se détournant de la vue de Dieu, s'étaient laissés entraîner au mal, et, pour ce motif, avaient perdu l'amour divin, avaient été appelés des âmes et envoyés par manière de punition dans un corps, qu'il soit anathème. » Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II b, p. 1184.

Ménas réunit aussitôt son concile « permanent » qui lança contre Origène 15 anathèmes qu'on a souvent attribués, sans preuve, au V^e Concile œcuménique (II^e de Constantinople). Les quatre premiers seulement sont à citer ici : 1. Quiconque croit à la fabuleuse préexistence des âmes et à la condamnable apocatastase qui s'y rattache, qu'il soit anathème; 2. Quiconque dit que la création de tous les êtres raisonnables ne comprenait que des esprits sans corps tout à fait immatériels qui n'ayant plus voulu de la vue de Dieu, se sont adonnés à de mauvaises choses, chacun suivant ses penchants, et ont pris des corps plus ou moins parfaits... qu'il soit anathème; 3. Quiconque dit que le soleil, la lune et les étoiles font aussi partie de ces êtres raisonnables, et qu'ils ne sont devenus ce qu'ils sont que parce qu'ils se sont tournés vers le mal, qu'il soit anathème. 4. Quiconque dit que les êtres raisonnables dans lesquels l'amour divin s'est refroidi, se sont cachés dans des corps grossiers tels que les nôtres, et ont été appelés hommes, tandis que ceux qui ont atteint le dernier degré du mal ont eu en partage des corps froids et obscurs et sont devenus et s'appellent des démons et des esprits mauvais, qu'il soit anathème. Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 1191.

Dans le V^e concile œcuménique tenu à Constantinople en 553, il n'est question d'Origène que dans le XI^e anathème; ici il est condamné à la suite d'hérétiques pour des questions christologiques. La thèse du cardinal Noris et des Ballerini admettant que le concile de 553 aurait renouvelé les condamnations du concile de 543, est aujourd'hui abandonnée faute de preuves suffisantes.

On peut juger de ce qu'il y a de fantaisiste dans l'argumentation de Pappus, *Les esprits*, p. 170 : « On a dit que la réincarnation avait été condamnée par l'Église : c'est faux. Un concile (IV^e Concile de Constantinople, *sic*) a dit que celui qui proclamerait être revenu sur la terre par dégoût du ciel était anathème; mais loin de condamner la réincarnation, cet avis du concile indique au contraire qu'elle faisait partie de l'enseignement, et que, s'il y en avait qui revenaient volontairement se réincarner, non par dégoût du Ciel, mais par amour de leur prochain, l'anathème ne pouvait pas les toucher. »

La même confusion entre l'essentiel et le secondaire de la condamnation se retrouve chez le Dr Rozier, *Magie et religion*, dans *Initiation*, avril 1898 : « Que dit le fameux concile de Constantinople sur lequel certains auteurs s'appuient pour démolir, non pas la métempsychose, qui n'est pas en question en Occident, mais la théorie des incarnations? Ce concile a condamné, en 543, quelques propositions d'Origène, entre autres et en premier lieu celle-ci : *Si quis... supplicii causa, anathema sit*. Les réincarnationnistes ne prétendent pas que ce soit par lassitude de la contemplation divine, par refroidissement de l'amour de Dieu que les âmes reviennent sur la terre, bien au contraire; ils ne prétendent pas non plus que leur retour soit une punition. Ils disent que l'existence terrestre nous est imposée pour évoluer et parvenir à nous rendre maîtres de la matière dont Adam, par sa chute, nous

a rendus les esclaves. Cette existence terrestre ne pourrait pas, sans inconvénients, se prolonger plus de cent ans, pour des raisons qu'il est inutile d'indiquer ici; mais cent ans sont insuffisants pour obtenir la victoire définitive; il a donc fallu nous accorder un délai beaucoup plus considérable, mais coupé par des intervalles de sommeils... chacun de ces sommeils s'appelle la mort. Il est vrai que chaque existence est accompagnée de l'oubli de celles qui l'ont précédée, mais cet oubli est providentiel, il facilite l'évolution : avec le souvenir il serait difficile de changer son plan de vie » (Il semble bien que ce soit l'inverse, nous ne pourrions changer qu'à condition de profiter de notre expérience, ce qui suppose le souvenir). Le Dr Rozier croit devoir conclure : « La théorie des réincarnations envisagée ainsi peut être acceptée ou rejetée par les catholiques, mais elle ne tombe pas sous l'anathème précité. »

En réalité la doctrine des réincarnations doit être considérée comme positivement réprouvée par l'Église, non pour l'anathème lancé par le concile de 543, puisqu'il n'était pas œcuménique, mais plutôt à cause du II^e concile de Lyon (1274) : « Les âmes... sont immédiatement reçues dans le ciel », et du concile de Florence (1439) : « Les âmes... descendent immédiatement dans l'enfer pour y souffrir le châtiment de peines inégales. » Denz.-Bann., n. 464, 693.

13^e Temps modernes. — Jérôme Cardan de Pavie, Bernardin Telesio, Giordano Bruno essaient de faire revivre le dogme de Pythagore. Van Helmont admet la préexistence des âmes et a pu influencer sur la monadologie de Leibniz.

Charles Bonnet de Genève développe la doctrine de la métempsychose qu'il nomme palingénésie. C'est cette même doctrine que le philosophe lyonnais Ballanche (1776-1847) essaiera de concilier avec le dogme chrétien. Cf. Gaston Fraïnnet, *Essai sur la philosophie de Pierre-Simon Ballanche*, Paris, 1903. P. Leroux, (1797-1871) dans son livre *De l'humanité*, Paris, 1840, enseigne la métempsychose dans l'humanité même : ce sont les mêmes hommes qui renaissent sans cesse. C'est une immortalité individuelle, mais non personnelle. L'individu n'est pas absorbé dans la substance absolue; mais en rentrant dans son autre corps individuel, il perd la mémoire et la personnalité.

Jean Reynaud, *Terre et Ciel*, Paris, 1854, ne peut admettre cette immortalité sans conscience et sans souvenir. Aussi pour conserver la personnalité et la responsabilité, il admet que la transmigration se fait d'astre en astre avec toutes les conséquences morales qu'exige le principe du mérite et du démérite.

Le père de l'école phalanstérienne, Charles Fourier, enseigne, lui aussi, la métempsychose, *Théorie de l'unité universelle*, 1841, t. II, p. 304-348. Quel est le vieillard qui ne voulût être sûr de renaître et de rapporter dans une autre vie l'expérience qu'il a acquise dans celle-ci? Prétendre que ce désir doit rester sans réalisation, c'est admettre que Dieu puisse nous tromper. Il faut donc reconnaître que nous avons déjà vécu avant d'être ce que nous sommes, et que plusieurs autres vies nous attendent, les unes renfermées dans le monde ou intra-mondaines, les autres dans une sphère supérieure ou extra-mondaines, avec un corps plus subtil et des sens plus délicats. Toutes ces vies, au nombre de 801, sont distribuées entre cinq périodes d'inégale étendue et embrassant une durée de 81.000 ans. Au bout de ce temps, toutes les âmes particulières perdent le sentiment de leur existence propre se confondant avec l'âme de notre planète.

Toutes ces rêveries semblèrent à plusieurs confirmées par les faits que prétend expliquer le spiritisme et préparèrent des adeptes à la théosophie (voir ces mots).

II. DISCUSSION. — Les auteurs scolastiques ne réfutent généralement pas la métempsychose d'une façon spéciale, car ils la considèrent comme manifestement incompatible avec leurs thèses sur le composé humain. Voir cependant Tongiorgi, *Institutiones philosophicæ*, Bruxelles, 1873, t. III, p. 102; Tilman Pesch, *Inst. psychologicæ*, Fribourg-en-B., 1896, t. I, p. 409.

Il est évident que si l'âme est la forme substantielle du corps, lui donnant l'être spécifique et possédant un être essentiel avec lui, elle ne pourra s'unir qu'à ce corps. Cf. S. Thomas, *Quæst. disp. de spir. creat.*, a. 9, ad 4^{um}; *In II^{um} Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 2. Il y aura proportion entre telle âme et tel corps, *Contra Gentes*, l. II, c. LXXIII, LXXV, LXXXI, ad 3^{um}. L'âme est aussi sensitive et, comme telle, requiert tel corps; cf. *Sum. theol.*, I^a, q. LXXVI, a. 5. L'âme garde les déterminations qu'elle a eues en étant la forme de tel corps, et ne peut devenir la forme de tel autre corps.

C'est ce qu'expliquait Avicenne, auquel saint Thomas se ralliait : *Si aliquid unum figuram suam non retinens (velut aqua) distinguatur per diversa vasa, quando remouventur vasa, non remanent propriæ figuræ distinctæ. Si autem sit aliquid retinens figuram (sicut cera) quod distinguatur secundum diversas figuras per diversa instrumenta, etiam remotis illis remanebit distinctio figuræ. Et hoc modo se habet anima rationalis. Hæc enim ita esse suum post corporis destructionem retinet, ut ipsa maneat idem esse individuum et distinctum et proportionatum corpori suo.* Cf. S. Thomas, *In II^{um} Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 2 in corpore et ad 4^{um}.

1^o Les arguments apportés en faveur de la métempsychose ne sont pas convaincants. J'emprunte les deux premiers à L. Figuié, *Le lendemain de la mort*, Paris, 1871.

1^{er} Argument. — « La présence de l'homme sur tel ou tel point de la terre et l'inégale distribution des maux sur notre globe ne peuvent trouver d'explication... Si au contraire vous admettez la pluralité des existences humaines, tout s'explique merveilleusement... Notre existence actuelle n'est que la suite d'une autre, soit que nous portions en nous l'âme d'un animal supérieur, que nous devons épurer, perfectionner, ennoblir, pendant notre séjour sur la terre; soit qu'ayant déjà rempli une existence imparfaite et mauvaise, nous soyons condamnés à la recommencer sur nouveaux frais. » P. 264.

Réponse. — Dans le *Contra Gentes*, l. II, c. XLIV, intitulé, *La distinction des êtres ne provient pas de la diversité des mérites et des démérites*, saint Thomas apporte douze raisons contre Origène et conclut : « Lorsque nous donnons gratuitement, nous n'offendons pas la justice en donnant inégalement; or Dieu a donné l'être par pure libéralité, il n'avait donc pas à tenir compte des mérites. »

De plus comme le bien du tout prime le bien des parties, il ne convenait pas de diminuer le bien du tout pour augmenter le bien de certaines parties. De même que l'architecte ne donne pas aux fondations les qualités du faîte, de peur de priver la maison de la solidité désirable, de même Dieu n'aurait pas rendu l'univers parfait dans son genre en faisant toutes ses parties égales.

2^e Argument. — S'il n'y a pas de réincarnation, nous demanderons pourquoi les âmes ne sont pas formées toutes sur le même type, et pourquoi, lorsque tous les corps humains sont semblables, il y a une si grande diversité dans les âmes?... Comment explique-t-on l'existence de ces enfants qu'on appelle petits prodiges : Pascal, Mozart, Rembrandt... Tout se comprend si l'on admet une vie antérieure à la vie présente. L'individu apporte, en naissant, l'intuition qui résulte pour lui des connaissances qu'il avait

acquises pendant sa première existence. » P. 277-279.

Réponse. — Élie Méric, *L'autre vie*, Paris, 1880, t. 1, p. 325, cite une piquante réfutation par un médium : « Quoi ! c'est pour résoudre le problème des inégalités intellectuelles que le spirite enseigne le système des réincarnations ! Mais il ne sait donc pas qu'il n'y a pas deux êtres, deux choses semblables dans la nature, et que vous ne sauriez en trouver dans l'immensité de l'espace, pas plus que dans la durée du temps. Pense-t-il pour cela que le grain de blé, que le brin d'herbe se réincarnent ? N'est-ce pas de cette diversité même que naît l'harmonie de l'univers ? Un tout harmonique est-il jamais résulté de parties semblables ? » Anatole Barthé, *Le livre des esprits, ou Recueil de communications obtenues par divers médiums*, Paris, 1863, p. 21.

3^e Argument. — Tiré de l'immensité du travail que nous avons à accomplir avant d'atteindre le but auquel la nature nous destine ; la distance à parcourir est trop grande pour être franchie dans l'intervalle d'une seule existence. Ainsi A. Besant. Cf. Mainage, *Les principes de la théosophie*, Paris, 1922, p. 204.

Réponse. — Nous reconnaissons qu'il n'y a pas de proportion entre l'éternité et la centaine d'années dont se compose, au maximum, une existence terrestre ; mais multipliez la durée de la vie humaine par dix, par cent, par mille, par n'importe quel coefficient fini, et vous rencontrez toujours le même manque de proportion entre le produit fini ainsi obtenu et l'infini de l'éternité. La question à résoudre est celle-ci : comment admettre qu'une épreuve de temps limitée puisse décider d'une éternité ? et si l'on accepte l'affirmation, qui oserait fixer la limite qu'il faut apporter ?

4^e Argument. — Tiré du fait assez général que les bons sont victimes des méchants, et que cependant la société ne disparaît pas, mais continue sans cesse sa marche vers le progrès moral. N'est-ce pas la preuve du retour à la vie des individualités plus évoluées qui maintiennent et développent les saines traditions du dévouement ?

Réponse. — L'humanité marche-t-elle vers le progrès moral ou au contraire recule-t-elle, c'est un point sur lequel on n'est guère d'accord. Mais même si l'on admet ce progrès moral, il pourra s'expliquer par bien d'autres raisons que par d'hypothétiques réincarnations qui n'expliquent rien du tout.

5^e Argument. — Deux êtres, placés l'un en face de l'autre par les hasards de la vie, éprouvent des sentiments de sympathie ou d'antipathie qu'on ne saurait expliquer, à moins d'admettre qu'au cours d'une existence antérieure ils se sont aimés ou haïs.

Réponse. — Cette explication pouvait être hasardée quand on ignorait les éléments de la psychologie, mais aujourd'hui les théories du subconscient universellement admises permettent de tenter d'expliquer ces faits. Même sans faire intervenir le subconscient, n'y a-t-il pas des intuitions rapides, des souvenirs, des ressemblances qui peuvent suffisamment rendre compte des phénomènes qu'on nous oppose ?

2^e La métempsycose se heurte à deux objections auxquelles il a été impossible de répondre, à savoir l'absence de souvenir d'une vie antérieure, et l'impossibilité de donner aux réincarnations le caractère de sanction.

1. Pourquoi ne gardons-nous pas le moindre souvenir de nos existences antérieures ? — Aussi loin que nous puissions interroger notre mémoire, nous ne trouvons pas la plus petite trace de ces vies sans nombre que nous aurions vécues dans le passé. Que nous ayons oublié nos vies lointaines, c'est encore admissible, mais que nous ayons vécu hier, et qu'aujourd'hui il ne reste plus rien des événements dont fut constituée cette

existence, encore toute proche, n'y a-t-il pas là un fait singulier ?

Léon Denis, *Après la mort*, p. 180, répond : « Cet obstacle, d'apparence redoutable, est facile à écarter... Aucun de nous ne se souvient du temps passé dans le sein de sa mère ou même au berceau. Peu d'hommes conservent la mémoire des impressions et des actes de la première enfance... Chaque matin, au réveil, nous perdons le souvenir de la plupart de nos rêves... dans le sommeil magnétique, l'esprit dégagé du corps se souvient des choses qu'il oublierait à son retour dans la chair, mais dont il ressaisira l'enchaînement en revenant à l'état lucide. Cet état de sommeil provoque le développement chez les somnambules des aptitudes spéciales, qui disparaissent à l'état de veille, étouffées, annihilées par l'enveloppe corporelle. »

Nous ne nions pas que, plongés dans le sommeil magnétique, certains médiums puissent reconstituer, une à une, les phases de leur existence actuelle. Ils évoquent les souvenirs de leur jeunesse, de leur première enfance, et leurs descriptions, lorsqu'elles peuvent être vérifiées, sont reconnues fidèles. Mais précisément, au delà, c'est la nuit. On a bien essayé de les pousser dans cet au-delà mystérieux, et docilement ils ont parlé de leur vie antérieure. De l'aveu des expérimentateurs impartiaux, ces prétendues révélations sont de pures fantaisie, contradictoires avec les données historiques, et inventées de toutes pièces sous l'influence de la suggestion.

C'est donc l'oubli définitif, et il est difficile de rappeler sans sourire les raisons apportées par Léon Denis, p. 182-183, pour justifier l'oubli des existences antérieures. « Le fardeau de ces souvenirs serait accablant pour nous. La vie terrestre est parfois lourde à supporter. Elle le serait bien plus encore si, au cortège de nos maux présents, venait s'ajouter la mémoire des souffrances et des hontes passées... Les inimitiés se perpétueraient ; les rivalités, les haines, la discorde se raviveraient de vies en vies, de siècle en siècle. Nos ennemis, nos victimes d'autrefois nous reconnaîtraient et nous poursuivraient de leurs vengeances... La connaissance de nos fautes et des conséquences qu'elles entraînent, en se dressant devant nous comme une effrayante et perpétuelle menace, paralyserait nos efforts, rendrait notre vie insupportable et stérile... Sans l'oubli, les grands coupables, les criminels célèbres seraient marqués pour l'éternité... Presque tous, nous avons besoin de pardon et d'oubli. L'ombre qui cache nos faiblesses et nos misères soulage notre esprit, en nous rendant la réparation moins pénible. » (Mais est-ce une réparation que cette souffrance endurée, sans qu'on en connaisse le pourquoi ?)

Les théosophes essaient de répondre à l'objection en disant que, dans l'intervalle qui sépare deux incarnations successives, les résidus, les impressions des actes accomplis se muent, se transforment en facultés ; ils se dissolvent en quelque sorte, ils ont donc perdu leur caractère d'actes distincts et sont passés à l'état de tendances. Il est donc impossible que l'être humain, à son retour sur la terre, en ait le souvenir précis, déterminé.

Cette explication n'est guère satisfaisante, car même en admettant que nos actes se changent en simple tendance dans l'intervalle entre deux incarnations, s'en suit-il qu'il nous soit interdit de garder un souvenir quelconque des existences antérieures ? Lorsque nous acquérons en cette vie une habitude quelconque, comme de jouer du piano, de parler une langue, nous perdons le souvenir précis de chacun des actes, des efforts qui y ont contribué, mais nous nous rappelons l'ensemble de notre activité qui a abouti à l'acquisition de cette habitude. De même si nos existences antérieures nous ont fait contracter une tendance nou-

velle, nous devrions avoir au moins le souvenir confus, vague, mais vivant de ces transformations profondes qui se sont accomplies dans notre être. La tendance parlerait elle-même de ses origines. Or cette tendance ne parle pas. Elle est donnée, lors de l'éveil de la conscience, comme un fait brutal, anonyme, sans liaison avec notre passé personnel.

En vain objecterait-on que, dans sa nouvelle existence, l'homme possède un corps nouveau. Il n'en reste pas moins que la tendance s'imprime dans ce corps, et si profondément qu'elle détermine sa forme. Donc ce corps est en relation avec elle; il peut, il doit la connaître, et s'il la connaît, pourquoi n'apprend-il rien, même confusément, de ses origines? Pourquoi, en d'autres termes, n'avons-nous pas comme un pressentiment, comme une vague hantise, dernier vestige des vies antérieurement vécues? Cf. Mainage, *Les principes de la théosophie*, c. vi, la réincarnation, p. 222.

2. *L'hypothèse des réincarnations ne résout pas le problème moral.* — La contradiction la plus frappante des systèmes en question est celle que soulignait déjà Énée de Gaza. Comment peut-il y avoir châtement, s'il n'y a pas souvenir de la faute qu'on expie? Je comprends à la rigueur une loi fatale comme celle du *Karma*, entraînant automatiquement des souffrances à la suite des manquements à une certaine règle de vie, mais qu'on ne parle pas alors d'expiation, de purification, pas plus qu'un arbre n'expie son imprudence en poussant rabougri dans un terrain trop sec ou trop froid; il y a là simplement une conséquence fâcheuse résultant de conditions défavorables. Au contraire, si l'on nous parle *moralité*, si la succession des existences terrestres est inventée pour amender le coupable et lui permettre d'expier les fautes passées, il faut que le coupable se reconnaisse coupable, donc ait gardé le souvenir des fautes commises; il faut qu'il connaisse le lien causal unissant celles-ci avec ses misères présentes. Sans le souvenir des existences passées, il est impossible de parler de châtement, d'amendement, de progrès.

Le Léthé avait été imaginé par les tenants de la métempsychose pour concilier leur doctrine avec l'expérience psychologique: il en a supprimé toute la portée morale. La faiblesse du système résulte de l'impossibilité de concilier le fait expérimental de l'oubli de la faute avec l'exigence de son souvenir pour qu'il y ait expiation morale.

R. HEDDE.

1. **MÉTHODE ANTHRACITE** (XVIII^e-XVIII^e siècle). — Né à Janina en Épire, vers le dernier tiers du XVIII^e siècle, il fit ses premières études dans cette ville sous Georges Sougdouris qui commença à y diriger l'enseignement en 1680. Il alla ensuite en Italie où il passa de nombreuses années, se perfectionnant dans les sciences mathématiques et physiques, et prenant goût aux nouveautés philosophiques de Descartes et de Malebranche, ainsi qu'aux théories du quietiste espagnol Molinos. Demetrius Procopius dans la courte notice qu'il lui consacre en son répertoire des Grecs contemporains célèbres, écrit en 1720, l'appelle *hiéromoine*, c'est-à-dire prêtre non marié, et lui attribue l'ouvrage intitulé *βοσχος λογικῶν παρθένων*, paru sans nom d'auteur en 1708. Il était déjà prêtre en 1704, comme l'indique une édition du *Πενταχοστάριον*, parue alors par ses soins.

De retour en son pays, il enseigna d'abord à Castoria où sa science, son éloquence et les idées nouvelles qu'il exposait lui attirèrent de nombreux disciples. C'est alors, à Castoria, qu'il traduisit en grec les ouvrages de Malebranche, de Descartes, et d'autres philosophes et, sans doute aussi, les écrits de Molinos. De Castoria, il alla enseigner à Siatista où il obtint le même grand

succès. Tout cela ne se fit pas sans quelque opposition. Des contradicteurs surgirent dont on connaît quelques-uns, le hiéromoine Hiérothée; Georges de Siatista, un certain Anastase. Il fut dénoncé au patriarche de Constantinople, qui, par l'intermédiaire de Zozime, évêque de Sisania, d'où dépendait Siatista, le somma de comparaître aussitôt à son tribunal. Malgré les instances de Zozime, malgré une lettre synodale que le patriarche lui adressa personnellement, il refusa d'obéir et se contenta d'envoyer une lettre d'explication. Pour éviter les poursuites, il se réfugia dans une autre province ecclésiastique, à Janina, sa patrie, où il espérait trouver aide et protection. De fait, des notables de cette ville s'employèrent à écarter le coup qui le menaçait. Ils écrivirent à Paisios, archevêque de Nicomédie, originaire de Janina, pour le prier d'intercéder en faveur de son compatriote, accusé faussement, disaient-ils, par des hommes jaloux. Cette lettre, publiée pour la première fois par Aravantinos dans sa *Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου*, t. II, p. 277-278, en note, et reproduite par Mgr Petit dans la collection des Conciles de Mansi, t. XXXVII, col. 229-230, est datée du 15 août 1723. Elle arriva sans doute trop tard pour influencer les décisions du jugement, peut-être même après la sentence synodale, datée du même mois (jour non indiqué). Cette sentence, plusieurs fois publiée, et enfin d'une manière critique dans Mansi, *ibid.*, col. 230, 231-246, ne décrit pas les théories molinosistes de Méthode, mais déclare que l'hérésie de Molinos dépasse toutes celles des temps passés, *τὰς πρότερον μνημονευομένων*.

Par contre, elle précise assez nettement les autres erreurs philosophico-théologiques de notre personnage, comme on peut le juger par les extraits suivants que nous donnons dans la traduction latine de Gelzer: *Quoniam vero multitudinem rerum existentium, res sensibus subjectas et perspicuas, delere conatur, nec corpora, nec qualitates, nec effectus, imo ne cogitationes quidem quas sensibus percipimus esse censet ille vir..., ipsam de mundi creatione doctrinam impugnatur, et temerarie Sacrae Scripturae auctoritatem tollere adortur... Nam neque sanctae Ecclesiae mysteria, regulae, traditiones ex ejus doctrina integre remanent, sed contra totam Ecclesiam bellum movet et sanctam nostram fidem negat. Manifesto autem et Epicuri sectae se tradidit verbis et vita, uti nobis notum est, voluptatem summam bonum esse probans, et omni opera hunc finem sibi proponit.* Mansi, *ibid.*, col. 238. Pour toutes ces erreurs et pour n'avoir pas voulu comparaître à l'appel du patriarche, Méthode est déclaré déchu du sacerdoce, et personne ne peut concélébrer avec lui, le traiter en prêtre et recourir à son ministère sans encourir la déposition ou l'excommunication. De plus, il ne pourra plus enseigner ni philosophie ni théologie. Enfin, tous les écrits, où il a répandu ses fausses doctrines, devront être recherchés et brûlés. Le document porte, outre la souscription du patriarche Jérémie III, les signatures des deux patriarches d'Antioche et de Jérusalem et de dix-sept autres métropolitains ou évêques. Finalement, Méthode Anthracite se soumit. Un synode se réunit à Castoria (c'est évidemment par erreur que Sathas de qui nous tenons le renseignement, *Néx 'Ελλάς*, p. 121, écrit *Κασσάρεια*) sous la présidence de Joasaph d'Okhrida. Méthode y comparut et y prononça de vive voix une profession de foi qu'il fit aussi par écrit. On ne sait pas l'année où cela eut lieu. Il put sans doute continuer à enseigner, car Aravantinos place vers 1732 la fin de son enseignement à Janina, où il eut pour successeur Balanos Bastilopoulos, son meilleur disciple, et déjà son collègue. On ignore la date de sa mort.

En dehors des écrits condamnés et brûlés par sentence synodale, désormais perdus, il faut signaler

plusieurs autres ouvrages dont quelques-uns ont vu le jour : 1^o Une édition du *Pentecostarion*, faite par ses soins à Venise, en 1704. Cf. Legrand-Pernot-Petit, *Bibliographie hellénique du XVIII^e siècle*, p. 35-36. 2^o Le Βασικός λογικὸν προβάτων, ἕτοι περὶ τοῦ κατήχοντος τῷ Ἱεραρχικῷ ποιμένι. Venise, 1708, in-12, 336 pages, *ibid.*, p. 58, paru sans nom d'auteur, mais on peut se fier au témoignage de Démétrius Procopius, qui en 1720, l'attribue à notre Méthode. Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. xi, p. 802. 3^o Ὁδὸς μαθηματικῆς, Venise, 1749, ouvrage en trois volumes in-4, où il est difficile de reconnaître la part exacte de notre auteur, à cause des retouches et des développements de son disciple et éditeur Balanos Basilopoulos. Cf. Legrand-Pernot-Petit, *op. cit.*, p. 368-379. La préface du 1^{er} volume offre une notice sur Méthode. En plus de ces ouvrages, Zaviras, je ne sais sur quelles sources, attribue encore à Méthode deux petits traités fort intéressants. Le premier, Ἐπίσκεψις πνευματικῆς, est un écrit sur la manière dont le pasteur doit visiter les malades, les aider à examiner leur conscience et les diriger. Les précisions qu'on y rencontre trahissent l'influence des livres de piété latins du même genre (1^{re} édition, parue d'après Zaviras en 1707. Nous connaissons une édition de 1680 et une autre abrégée de 1681). L'autre, Θεωρίαι χριστιανικαί, est une série de considérations sur les fins dernières, les vertus et les devoirs du chrétien, en 59 chapitres. Zaviras indique une première édition en 1699. Deux autres éditions en 1742 et 1751, voir Legrand-Pernot-Petit, *op. cit.*, p. 292 et 401. A signaler une lettre non datée, mais écrite après sa condamnation et sa soumission, à Anastase, un de ses accusateurs, publiée en entier dans la revue Πανδώρα, 1861, t. xi, p. 88-89, par Aravantinos et dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. ii, p. 495, et en partie par Mgr Petit dans Mansi, *loc. cit.*, col. 228-229, et par Sathas, *op. cit.*, p. 436; et enfin une Εἰσαγωγή τῆς λογικῆς encore inédite. Zaviras, *op. cit.*, p. 421.

Mansi, *Concil.* (continuation), t. xxxvii, col. 227-246; Demetrius Procopius, *Brevis recensio eruditorum Græcorum...*, n. 91, dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. xi, p. 802; Aravantinos *Χρονολογία* τῆς ἱστορίας, t. ii, p. 277-279; du même, *Μεθόδιος ὁ Ἀνθρακίτης*, dans la revue Πανδώρα, t. xi, p. 86-89; K. Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, p. 435-437; Zaviras, *Néa Ἑλλάς*, p. 418-421; M. D. Chamoudopoulos, *Μνημεῖον γραπτῶν περισυναγωγῶν* dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. ii (1881-1882), p. 491-500; Legrand-Pernot-Petit, *Bibliographie hellénique*, aux endroits signalés au cours de l'article.

V. GRUMEL

2. MÉTHODE DE CONSTANTINOPLE (SAINT). — Patriarche de mars 843 au 14 juin 847.

I. AVANT LE PATRIARCAT. — Méthode naquit à Syracuse en Sicile dans la seconde moitié du VIII^e siècle. La noble condition de sa famille, une fortune considérable permirent à l'enfant d'avoir des maîtres de grammaire et d'histoire; il excella surtout en calligraphie, et ses tours de plume semblent avoir émerveillé ses contemporains. *Vita*, n. 2, P. G., t. c, col. 1246, 1253 B.

Ce talent manuel eût suffi à le poser à Byzance, où il arriva bientôt; des écoles de copistes y tenaient place en effet de l'Académie générale supprimée par le caprice de Léon III (726). Mais le jeune provincial ambitionnait une gloire moins austère; il apportait une fortune dans la capitale : il voulait en échange les dignités et la considération dues aux grands serviteurs de l'État. Mais la rencontre assez singulière, sinon providentielle, d'un ascète fut fatale à ses vues mondaines. Méthode convaincu de la vanité des biens terrestres, se fit moine. Le couvent de Khénolaccos (*de la mare aux oies*) fondé vers 725 sur la côte méridionale de la Propontide abrita ses premiers efforts

de perfection religieuse. Entré fort jeune, il dut y rester assez longtemps comme l'a démontré le P. Pargoire, *Saint Méthode de Constantinople avant 821*, dans *Échos d'Orient*, 1902, t. vi, p. 127 sq. Le novice, qu'à la suite de Falconius nombre de savants ont à tort appelé Michel (cf. G. Anrich, *Hagios Nikolaos*, t. ii, p. 265), y fit carrière et en devint le supérieur, ou peut-être, délaissant sa première résidence, s'en alla-t-il comme l'affirme son synaxaire inséré au ménologe de Basile II « bâtir un monastère au lieu situé sur la montagne du diocèse de Kios. » Cf. P. G., t. cxlii, col. 500; Pargoire, *Saint Méthode et la persécution*, *Échos d'Orient*, t. vi, p. 190. Dans tous les cas, son titre d'higoumène à cette époque nous est garanti par la suscription de la lettre 193 de saint Théodore le Studite; cf. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. viii a, p. 166. La vie de saint Nicolas, conservé dans le *Vatic. gr. 2084*, du X^e siècle, lui reconnaît également cette qualité. Cf. G. Anrich, *Hagios Nikolaos*, t. i, 1913, p. 140.

Un voyage à Rome mit fin à sa vie de cénobite. On ne peut placer cet événement avant 815. Pargoire, *loc. cit.*, p. 127-129. Le motif qui l'occasionna peut assez bien se déterminer. Le biographe nous affirme que ce fut pour fuir la persécution iconoclaste. *Vita*, n. 4, P. G., t. c, col. 1248 A; d'autre part, un propos du saint lui-même, rapporté par quatre historiens, apprend qu'il remplissait quelque mandat. On a pensé que ces données s'excluaient, Pargoire, p. 128; elles s'additionnent cependant dans la lettre citée plus haut de saint Théodore à Méthode. L'higoumène du Stoudion, gardé à vue par la police impériale, fait transmettre secrètement ses félicitations à son lointain collègue; il l'approuve d'avoir fui la tempête iconoclaste et, ce qui lui semble de la plus haute conséquence, de s'être fait à Rome, l'avocat de l'orthodoxie. Les deux motifs sont donc à retenir. Mais de qui Méthode dut-il être l'agent? Il ne peut s'agir d'un mandat officiel commis par l'empereur ou le patriarche; sa démarche en ce cas n'aurait pu avoir le succès qu'applaudit Théodore (cf. Mai, *op. cit.*, p. 166). Le biographe des saints David, Syméon et Georges dit même que Michel II persécuta Méthode parce qu'il s'était enfui secrètement à Rome. Cf. *Anal. bolland.*, t. xviii, 1899, p. 237. A lire la lettre du studite, il semble que Méthode ait eu l'initiative de cette démarche; mais l'hagiographe que nous venons de citer, en faisant de Méthode l'archidiacre du patriarche déchu Nicéphore, paraît bien insinuer qu'il agissait à l'instigation de ce dernier. Quoi qu'il en soit, cela suffit à souligner le rôle qu'il jouait alors dans le parti catholique.

Le séjour à Rome eut un double résultat; l'un fut d'ordre personnel : notre saint dut à l'intervention de saint Pierre la grâce de la continence perpétuelle (Theoph. contin., l. IV, c. x, P. G., t. cix, col. 173; Syméon Magister, c. iv, P. G., t. cix, col. 713; *Vita*, n. 18, P. G., t. c, col. 1261 A, où l'allusion est transparente, etc.); l'autre eut une portée plus générale; sur ses instances, Pascal I^{er} expédia à Léon l'Arménien une première lettre dogmatique, dont cependant, contrairement à l'opinion de Pitra, il ne fut pas porteur. Voir ce document, dans *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. ii, p. x. C'est en effet, d'après la *Vie anonyme*, à Michel le Bègue, non à son prédécesseur, que le pape envoya Méthode. Celui-ci était de retour à Byzance en 821.

L'hagiographie comme l'histoire s'est complu à nous détailler les souffrances endurées dans la suite par Méthode pour le triomphe de l'orthodoxie; en revanche, les textes ne nous livrent que de banales allusions à son activité iconophile, et nous sommes réduits à conclure de la rigueur des premières à l'intensité de la seconde.

Le genre des tourments infligés ne laisse pas de surprendre, même en ces temps de persécution raffinée; après avoir subi une affreuse flagellation, notre saint fut interné, 7 ans ou 9 ans suivant les documents, dans un bouge aussi étroit qu'infect en compagnie de deux scélérats. Où purgea-t-il cette peine? Sous quel empereur? Il est difficile de le dire, trois traditions parallèles s'affrontant dans les sources. Nous retenons comme plus probable celle qui fait de Michel II le bourreau de Méthode, et de l'île Saint-André au cap Acritas le lieu de sa réclusion. (Pour l'exposé et la discussion des diverses opinions, voir Pargoire, dans *Échos d'Orient*, t. vi, p. 183 sq.) Le petit tombeau « qu'on montre naïvement aujourd'hui dans l'église Saint-Jean-Baptiste à Antigóni » n'aurait pu garder si longtemps les trois victimes de l'empereur. L'aveu est d'un archéologue orthodoxe. Cf. *Byzantinische neugriechische Jahrbücher*, t. v, 1926, p. 85.

Dans la version des faits que nous acceptons, Méthode, libéré à la mort de Michel II (829), jouit d'abord d'une certaine tranquillité, subit un début de persécution, puis fut admis au palais de Théophile, qu'il suivit dans ses expéditions militaires. Le continuateur de Théophane donne les raisons de cette dernière mesure. La science du saint servait les manies intellectuelles de l'empereur; elle était aussi bonne conseillère. De plus, en l'attachant à sa personne, où qu'il fût, le basileus l'éloignait de Constantinople où son client était très populaire. Theoph. contin., l. III, c. xxiv, *P. G.*, t. cix, col. 129; Pargoire, *Échos d'Orient*, p. 189. La mort de Théophile (20 janvier 842) le rendit au cloître, et nous le trouvons au début de 843 au monastère d'Elegmi (*Vita Michaelis Syncelli*, éd. Th. Schmitt, *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, 1906, t. xi, p. 250).

II. LE PATRIARCAT. — La régence de Théodora fut fatale à l'iconoclisme; malheureusement la liquidation de cette hérésie, contre laquelle s'étaient liguées toutes les tendances orthodoxes ne se fit pas sans troubles graves.

Dès le début de la réaction, les studites s'étaient bien imposés aux consciences impériales, mais leurs outrances indisposèrent contre eux la basilissa. Les aumôniers qu'ils avaient à la cour furent renvoyés, leurs candidats au bâton pastoral déboutés, et Méthode, dont saint Joannice avait loué la sagesse et prédit l'élection, fut élevé au patriarcat. Cf. *Vita S. Joannicii*, c. x, n. 46, *Act. sanct.*, nov., t. ii, p. 371, 372.

On a beaucoup discuté sur la date exacte de cette nomination; ce fut certainement au début de mars 843, *ibid.*, p. 319, 320, et *Byzant. Zeitschr.*, 1895, t. iv, p. 450, 451, et non en 842 comme on l'écrivait encore tout récemment (cf. *Diction. d'archéol. chrét.*, t. vii a, 1925, col. 286).

1^{re} Méthode et les iconoclastes. — Envers le clergé iconoclaste Méthode observa deux attitudes. La première plutôt intransigente à l'égard des prélats lui fut conseillée par saint Joannice dans un long message; cf. *Vita S. Joannicii*, loc. cit., p. 372-374. L'autre plus conciliante régla le cas des prêtres et clercs inférieurs. Évêques et abbés qui s'étaient compromis par leur zèle iconoclaste furent solennellement déposés. Cf. *Vita S. Joannicii*, *P. G.*, l. c., col. 500 CD; *Vita Michaelis Syncelli*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, 1906, t. xi, p. 250. Ces dignitaires n'étaient pas seulement des indignes, mais des parjures, et il y avait, déclarait Joannice, plus qu'une imprudence, un sacrilège à les maintenir dans les fonctions du sacerdoce. Un synode prononça leur déchéance (mars 843), reconnut les canons du II^e concile de Nicée (787) et restaura le culte des images. L'acte le plus mémorable de cette assemblée fut l'insti-

tution de la Fête de l'orthodoxie, renouvelable chaque année au premier dimanche de carême.

La première procession solennelle se fit des Blakhernes à Sainte-Sophie le 11 mars 843. Cette manifestation ne symbolisa bientôt plus que le triomphe sur l'hérésie en général et, si les strophes de Théophane Graptos rappelèrent toujours l'époque de son institution, le texte du synodicon s'adapta plus d'une fois durant les siècles aux rancunes du parti triomphant. Cf. Ouspenskij, *Le synodicon de la Semaine de l'orthodoxie* (en russe), *Journal du ministère de l'Instruction publique*, avril 1891, p. 267-323. Enfin dans le même temps, Méthode obtenait des évêques un vote conditionnel reconnaissant que l'empereur Théophile était mort dans la foi de l'Église. Par ces diverses mesures les convictions religieuses de Théodora retrouvaient leur assurance, et sa piété conjugale ses apaisements. L'orthodoxie triomphait comme en 787, sans réaction violente.

Mais la déposition en bloc des prélats hérétiques avaient laissé des vides qu'il fallait combler. Le patriarche n'avait pas l'embaras du choix. En mettant de très dures conditions à la réintégration dans l'Église des fidèles repentants, il réduisait notablement le nombre des candidats instruits dont il avait besoin. Cf. l'ordonnance dans Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. ii, p. 362 et 363. Les règlements établis pour le retour des clercs, prêtres et diacres, les rejetaient au second plan de la hiérarchie; ils ne devaient être admis qu'à l'épreuve et se trouvaient pour longtemps exclus des honneurs. Pitra, p. 356. La pénurie de sujets, l'urgence qu'il y avait à pourvoir les sièges vacants portèrent Méthode à transiger sur les qualités réclamées des candidats à l'épiscopat. Il se présenta des intrigants et des incapables qui n'eurent à faire, pour être agréés, que la preuve de leur orthodoxie. Cf. *Vita*, n. 16, *P. G.*, t. c, col. 1257 C. Le haut clergé s'émut d'une telle négligence et fit de vives représentations. Le patriarche maintint ses élus et procéda contre les récalcitrants, évêques et abbés, par voie d'anathème et de déposition. Ce premier schisme, distinct de celui des studites, dut être absorbé par celui-ci; il semble avoir été assez grave. *Vita*, col. 1257 D.

La rigueur des prescriptions canoniques n'alla pas pour les iconoclastes sans quelque compensation. Méthode défendit énergiquement dans son discours inaugural d'user de représailles corporelles envers les vaincus; sa harangue nous est conservée. Cf. *Vita*, n. 12-14, col. 1253 D-1258 D. Cependant à la fin de sa vie, aux premiers mois de 847, l'iconoclisme n'avait pas désarmé, comme le constate à cette époque le patriarche de Jérusalem : ἰδοὺ σήμερον τριετὴς πληρωθέντος χρόνου, καὶ τοῦ τετάρτου ἀρχιμένον, οὐδένα καρπὸν μετανοίας... παρά τινι τῶν ὁνών πώποτε ἔγνωμεν. Cf. Pitra, *op. cit.*, p. 356. Il avait été trop puissant pour ne pas garder l'espoir de temps meilleurs; de plus l'intransigence du patriarche, en fermant aux rebelles le retour aux honneurs, dut les retenir dans l'hérésie, à laquelle plusieurs avaient par ambition sacrifié leur conscience. Contre Méthode, l'arme de cette opposition fut la calomnie, qui obligea le patriarche à d'étranges dépositions. Cf. Theoph. contin., l. IV, c. x, *P. G.*, t. cix, col. 172 D, 173 A.

2^o Saint Méthode et les studites. — Les plus violents adversaires de Méthode furent ses alliés de la veille : les studites. Ils créèrent dans l'Église un véritable schisme dont les sources constatent et la gravité et l'extension. Cf. *Vita S. Joannicii*, c. xii, *Act. sanct.*, nov. t. ii, col. 431.

La preuve en est aussi dans les censures auxquelles en fin de compte il fallut vouer les oppo-

sants; les moines furent frappés de la plus grande peine ecclésiastique, le *κατάθεμα*, sorte de malédiction canonique, et leurs adhérents soumis à l'excommunication, *ἀνάθεμα*. Pitra, *op. cit.*, p. 361; *P. G.*, t. c, col. 1297 A. Saint Joannice fut encore le soutien du patriarche dans sa lutte contre les dissidents; sans doute doit-on à ses conseils redoutés un peu de la rigueur avec lesquels furent traités ces anciens compagnons de lutte; ici encore la déposition parut la mesure opportune qui purgerait l'épiscopat et la direction des monastères des récalcitrants et des meneurs. Cf. *Act. sanct.*, nov. t. II, col. 382 et 431. Le patriarche dut aller fort loin dans ses répressions, car avant de mourir, il se crut obligé à une démarche peu en rapport avec son rôle de pasteur suprême et que son humilité peut seule expliquer. Conscient d'avoir dépassé la mesure (il crut en voir l'avis providentiel dans une maladie qui lui vint inopinément), il offrit des excuses et fit lever les censures. La dignité patriarcale fut cependant sauvée en quelque manière; ceux que l'on avait vu s'acharner le plus contre l'autorité, restaient soumis à certaines pénitences (*ἐπιτιμῆαι*); c'était malgré tout beaucoup concéder sur le *κατάθεμα* auquel on avait cru d'abord pouvoir les soumettre. Cf. *Vita*, n. 17, *P. G.*, t. c, col. 1260 AB.

Quel fut le sens de cette violente hostilité? Dobschütz, qui le premier exposa cette question, en signale une double raison : 1° un motif d'amour-propre évincé (Méthode avait été élu contre quatre candidats studites); 2° une attitude de principe qui avait toujours poussé ces moines à se faire les champions de l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État. Cf. Dobschütz, *Methodios und die Studiten*, dans *Byzantin. Zeitschrift*, 1909, t. XVIII, p. 47 et 98. Ni l'une, ni l'autre de ces deux causes ne nous semblent réelles dans le cas présent. Nous ne voyons pas en effet que la main de la pieuse Théodora ait beaucoup pesé sur les destinées de l'Église. Certes bien des comptes durent être réglés avec le concours de la police; mais les studites ne pouvaient blâmer le bon usage du pouvoir qu'ils détenaient tout entier sous le faible Michel II; il ne tint même qu'à eux d'être à nouveau, au prix d'une concession, les maîtres de l'État, que les préférences du conseiller Manuel, en les introduisant à la cour, avaient mis à leur portée. D'autre part, si l'élection de Méthode ruinaient leurs ambitions de parti, il ne leur fut pas moins sympathique au début. Cela tenait au souvenir de luttes et de souffrances communes, et aussi au fait que le nouveau chef de l'Église montrait au commencement, à l'égard des hérétiques même repentants, une rigueur, qui eût été la leur. Ainsi le mécompte, si grand fût-il, ne fit pas la division. Nous relevons même dans les sources un début certain de collaboration. Le personnage le plus en vue du monachisme byzantin depuis la mort de saint Théodore Studite (826) était bien, avec saint Joannice, le moine stigmatisé Théophane. Or celui-ci, qui était à la tête des intransigeants, se laissa nommer au siège de Nicée; bien plus, certains prélats s'étant élevés contre ce choix, Méthode alla jusqu'à le leur imposer. *Vita Michaelis Syncelli*, *op. cit.*, p. 252.

Ce coup du maître, plusieurs fois répété en faveur de gens dont les seuls titres à l'épiscopat semblaient être les blessures apparentes de la persécution iconoclaste, causa le premier schisme dont nous avons parlé. Le passage de la *Vie anonyme* qui désigne les candidats discutés s'applique clairement aux studites dont les principaux représentants portaient sur leur corps des traces visibles de tortures. On peut même y voir une allusion directe à un incident provoqué par le plus célèbre d'entre eux, Théophane Graptos. Les ordinations les plus critiquées, nous dit-on, furent celles que l'on fit ἐπὶ τοῖς θριαμβεύσασιν τὰ οἰκεία

δι' ἐξαγγέλλσεως πάθη. Cf. *P. G.*, t. c, col. 1257 C. Il est ici question de gens qui ont affiché leurs cicatrices et se sont ouvertement glorifiés de leurs souffrances. Or rien n'explique mieux cette réclamation que l'invective lancée par Théophane à la face de l'impératrice en plein banquet de l'orthodoxie. Théodora avait cru opportun, en fixant l'inscription que le moine portait au front, de louer l'endurance du patient, en plaignant la cruauté de son bourreau. En dépit de la signature donnée le matin, Théophane avait vivement répliqué : « Augusta, nous réglerons cette affaire avec votre mari au tribunal du juge incorruptible. » Le patriarche Méthode relevant le propos avait dit : « Non, non, nos promesses s'accompliront certainement, et le mépris de ces gens (τούτων) sera de nul effet. »

Les sources ne nous disent pas quelles furent les répercussions immédiates de ce dialogue assez vif, il signale nettement une minorité d'opposants. La mesure d'absolution votée par le synode en faveur de l'âme de Théophile, n'avait pu l'être qu'en vertu de la fameuse règle d'économie tant décriée par Théodore Studite; elle blessait dans ses principes leur esprit d'intransigeance. Une réflexion tardive les ralliait au point de vue de Syméon de Mitylène, autre moine confesseur, qui le matin, ayant refusé de signer la formule d'absolution, avait été chassé de la ville avec ses partisans. A en croire l'hagiographe, ceux-ci étaient assez nombreux, ἅπας ὁ τῶν ὁμολογητῶν καὶ ὑπερσβίων θιάσος; cf. *Acta graeca SS. Davidis, Symonis et Georgii*, dans *Anal. bolland.*, t. XVIII, p. 244, 245. Des envoyés vinrent bientôt prier Syméon de ne pas faire plus longtemps le jeu du démon qui troublait misérablement l'Église. *Ibidem*, p. 246. Le pieux moine se rendit aux vœux du patriarche, et il semble bien que l'on se réconcilia pour quelque temps. L'évêque Jean Kakasambas, déposé plus tard pour son zèle studite, fut dans cette crise l'auxiliaire de Méthode, cf. *ibid.*, p. 245; d'autre part il est difficile de voir dans la translation solennelle des reliques de saint Théodore autre chose qu'une manifestation de sympathie à l'égard des studites (sur ce transfert, cf. C. Van de Vorst, *La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique*, dans *Anal. Boll.*, t. XXXII, 1913, p. 27 sq.). En plein schisme, cette initiative, outre qu'elle apparaîtrait souverainement impolitique, eût exposé à des troubles graves dont le chroniqueur nous eût révélé sinon le détail, au moins l'existence (cf. *ibidem*, les c. 11 et 12 de la relation du transfert, p. 57, l. 32-37, et p. 58, où l'entente et la jubilation sont universelles). Cette solennité ayant eu lieu le 26 janvier 844, *P. G.*, t. xcix, col. 328 A, et t. cv, col. 904 B, voir *Échos d'Orient*, t. IV, p. 169, c'est donc après cette date que naquit le différend et que se produisit la rupture, à laquelle les frictions antérieures portaient des esprits qu'un demi-siècle de luttes et de rancunes avait rendus extrêmement chatouilleux.

L'occasion n'est avouée qu'à demi par les sources. mais on y voit clairement que ce fut le réveil de la querelle faite jadis aux patriarches Taraise et Nicéphore. On avait dû plus d'une fois dans les synodes tenus contre les iconoclastes bénir et acclamer leur mémoire; Méthode crut pouvoir donner à l'apologie un tour spécial, en condamnant les écrits où saint Théodore avait malmené ses deux saints prédécesseurs.

C'est dans cette proscription qu'un écrivain du XIII^e siècle, l'évêque d'Éphèse, Jean Chilas, voit la principale cause du schisme. Cf. *P. G.*, t. c, col. 1295, note 1. Ce point de vue est pleinement confirmé par l'ordre communiqué aux moines révoltés d'avoir à brûler et à anathématiser les ouvrages de leur père; c'est la condition *sine qua non* de leur réintégration au sein de l'Église. Cf. *P. G.*, *ibid.*, col. 1293 C.

Mais on peut découvrir une cause plus lointaine. Méthode condamna les écrits de son ami défunt, pour justifier son administration. καθώς ἀπολογούμενοι ἐν ταῖς περὶ τῆς Ἐκκλησίας διοικήσεσι γεγραφήκαμεν. *P. G.*, *ibid.*, col. 1296 A. Il semble, sans qu'on puisse il est vrai l'établir par ailleurs, que l'allusion vise la mesure d'exception prise en faveur des clercs iconoclastes (prêtres ou diacres) ordonnés par Taraise et Nicéphore. *Ibid.*, col. 1292 D. Ces convertis avaient le double tort irrémédiable d'être d'anciens hérétiques et de devoir leur caractère à des ordinations suspectes. Saint Théodore avait recommandé à ses disciples la plus grande rigueur dans ces cas; cf. ses lettres, *P. G.*, t. xcix, col. 1149 C, 1177 D, 1203-1206, 1257 C, 1392-3, etc. Quoi qu'il en soit, on comprend facilement qu'une mise à l'index des écrits du maître, aggravée d'un véritable ultimatum, ait exaspéré une résistance que ni les anathèmes de Nicéphore, ni les cruautés des basileis n'avaient pu réduire. L'affaire alla fort loin et divisa les moines eux-mêmes. Les hésychastes, pour la plupart, campés sur l'Olympe de Bithynie autour de saint Joannice, qui s'interdisaient en vertu même de leur profession toute immixtion dans les affaires de l'État ou de l'Église, prirent fait et cause pour le patriarche contre leurs confrères de la capitale. Un synode eut lieu, où l'on se crut en devoir d'interdire aux fidèles toute communication même de simple politesse avec ces obstinés studites. *P. G.*, t. c, col. 1293-1294. Tout finit, comme nous l'avons indiqué, par une absolution générale. Ignace, qui bientôt remplaça Méthode, en abolissant la politique de son prédécesseur, se les réconcilia, et il n'eut pas dans la querelle photienne de plus ardents défenseurs de son bon droit. Cette affaire présente donc une des phases nombreuses dans l'histoire de l'Église byzantine de la lutte où s'affrontèrent l'intransigeance et la doctrine dite d'économie. Cette fois, le dernier mot semble être resté à l'entêtement des moines, et il n'est pas banal de surprendre le biographe de saint Méthode imputer à la témérité et à la présomption l'excès des mesures prises contre les studites. *P. G.*, t. c, col. 1259 B.

Saint Méthode mourut d'hydropisie le 14 juin 847; il fut enterré aux Saints-Apôtres, cf. *Propylæum ad Acta sanct. nov.*, p. 750, près de saint Nicéphore qu'il y avait solennellement transféré à peine quelques mois auparavant (13 mars 847). Catholiques et orthodoxes le fêtent au 14 juin. Il partage avec ses prédécesseurs Germain, Taraise et Nicéphore, les acclamations du Dimanche de l'orthodoxie, et porte dans la tradition byzantine et néo-grecque le titre de confesseur, ὁμολογητής. Goar a publié dans son *Euchologe* (édition de 1647 p. 126; édit. de 1730 p. 130) un portrait de notre patriarche d'après un manuscrit inconnu.

III. ŒUVRES. — Il en existe dans la littérature un triple catalogue, l'un d'Allatius, cf. *P. G.*, t. c, col. 1231-1239, l'autre dans Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*, 2^e édit., p. 167, le troisième enfin beaucoup plus détaillé dans Pitra, *op. cit.*, t. II, p. 353-355.

L'activité littéraire et canonique de Méthode dut être assez considérable; mais si l'on excepte les compositions hagiographiques, il n'en reste plus que des fragments. On peut répartir les écrits authentiques en cinq catégories : polémiques, canoniques et liturgiques, hagiographiques, poétiques et homilétiques.

1. *Œuvres polémiques*. — 1. *Contra iconomachos*. Les traités de cette sorte furent nombreux; cf. *P. G.*, t. c, col. 1233-1234. Nous relevons dans la littérature les trois suivants : 1. *Ἐπὶ τῇ ἀποστολῇ τοῦ ἀποστόλου Πέτρου ἐπὶ τῷ πατριάρχῃ* (lettre dogmatique au patriarche de Jérusalem) éd. Pitra, *Juris ecclesiasticae Graecorum historia et monumenta*, t. II, p. 355-357. Un long extrait avait été donné par Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. V,

p. 144, 267 et reproduit par *P. G.*, t. c, col. 1292-1293. b) *Ἐκθεσις περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων*, éd. Pitra, *ibid.*, p. 357-361 (la plus grande partie). L'un des témoins de la tradition manuscrite de cet opuscle, le *cod. val. gr. 1753*, fol. 225, l'attribue à saint Sophron c) *Λόγος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων*, éd. E. A., Moscou, 1893. Ce traité, attribué par le *codex Mosquensis 5 (412)* à saint Méthode et publié comme tel par l'évêque Arsène (= E. A.) est apparenté à l'*Oratio adversus Constantinum Caballinum*, édité d'autre part par Melioranskij, *Georges de Chypre et Jean de Jérusalem* (en russe), Saint Pétersbourg, 1901; leurs points de contact sont tels que l'un dépend nécessairement de l'autre. Cf. E. Kurtz, dans *Byz. Zeitschr.*, 1902, t. XI, p. 543.

2. *Adversus studites*. — Il ne reste plus que des fragments. On trouve édités des passages de diverses lettres ou encycliques : Fragment A dans Mai, *Spicilegium romanum*, t. VI, p. xxii et (en partie seulement) dans Mai, *Script. vet. nova collectio*, t. IV, p. 168; *P. G.*, t. c, col. 1294-1296; *Byzant. Zeitschr.*, 1909, t. XVIII, p. 49, 50. — Fragment B : *Ἐπιστολὴν δέ...*; cf. Pitra, p. 353 (note 3). — Fragment C : *Ὁ γὰρ μακάριος πατήρ*; cf. Mai, *Script. vet. nov. coll.*, t. IV, p. 255. — Fragment D : *Σύμωναχος εἰ*. cf. Mai, *Spicil. rom.*, t. VI, p. xxii; *P. G.*, t. c, col. 1297, 1298. — Fragment E : *Μὴ συνεσιᾶσθε*, Mai, *Spicil. rom.*, t. VI, p. xxii; *P. G.*, t. c, col. 1293-1294. — Fragment F (extrait d'une sentence synodique) : *Πρὸς οὖν τοὺς Στουδιώτας, Allatius, De methodiis*, p. 377; *P. G.*, t. c, col. 1296 B-1297 B; Pitra, p. 361 (texte complet); Dobschütz, *Byz. Zeitschr.*, loc. cit., p. 50. Au même texte semblent appartenir deux autres pièces; cf. Pitra, *op. cit.*, p. 354 (n. 10 et 11).

2^e *Œuvres canoniques et liturgiques*. — 1. *Constitutio de hæreticorum ad pœnitentiam receptione*. Transmise dans de nombreux mss., cette ordonnance y porte des titres très divers. Éd. Goar, *Rituale Græcorum*, 1647, p. 876 sq.; *P. G.*, t. c, col. 1300-1325; Pitra, p. 362-363 (seulement la partie canonique). Le *cod. Ambros. gr. 803*, fol. 138-151, donne un texte assez différent de nos éditions. — 2. Pour les fragments liturgiques, voir Pitra, n. 21, 22, 23.

3^e *Œuvres hagiographiques*. — C'est la partie la mieux conservée des œuvres de saint Méthode : 1. *Martyrium Sancti Dionysii*, édit. de Cordier, *S. Dionysii opera*, Anvers, t. II, 1634, p. 242-252; *P. G.*, t. IV, col. 669-684. — 2. *Oratio in S. Agatham*, éd. latine, dans *Act. sanct.*, fév., t. I, p. 624-631; Combéfis, *Bibl. concion.*, t. VI, p. 723; *P. G.*, t. c, col. 1271-1292; texte grec inédit dans les *cod. Valicell. B 34, K 17* et *Allat. XXXIV*. — 3. *Acta S. Marinæ* : il n'en reste que des fragments dits *Scholia*. Cf. Usener, *Acta S. Marinæ et Christophori*, dans *Festschrift zur fünften Sacularfeier der Carl-Ruprechts-Universität zu Heidelberg*, Bonn, 1886, p. 48-53, ou *Jahrb. f. protest. Theologie* 1887, t. XIII, p. 217 sq. — 4. *Vita Theophanis Confessoris*, conservée dans le seul *Mosquensis Synod. 390* (Vladimir). On a pensé que seize pages de la Vie avaient péri. K. Krumbacher, *Eine neue Vita des Theophanes Confessoris*, dans *Sitzungsber. der philol.-philolog. Classe der k. bayer. Akademie der Wissenschaft.*, 1897, III, p. 371 sq.; elles ont été retrouvées dans le ms. même (fol. 102-109) par l'éditeur Démétrius Spyridonov. Voir le texte reconstitué et publié dans *Ἐκκλησιαστικὸς Φαῖρος*, 1913, t. XIII, p. 95-96 et 113-163. Une seconde édition a été faite par B. Latyshev, *Methodii patriarchæ Constantinopolitani, Vita S. Theophanis confessoris*, Pétersbourg, 1918. Voir à ce propos les remarques critiques d'Ed. Kurtz, *Zum Leben des hl. Theophanes von Methodios*, dans *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 1927, t. V, p. 390-400. Le fragment publié par M. Gedeon, *Βυζαντινὸν ἑρμηνεύμα*, p. 290-293, n'est qu'un démarquage de

la vie originale. — 5. *Methodii ad Theodorum in vitam et reliquias sancti Nicolai Myrensis episcopi*, édité deux fois par G. Anrich, *Hagios Nikolaos*, t. I, p. 140-150, et t. II, p. 546-556 (texte plus critique). Pour l'authenticité, lire *ibid.*, t. II, p. 283-286. — 6. *L'Enconion in Sanctum Nicolaum*, attribué par une série d'anciens manuscrits à notre patriarche; ne serait pas de lui. Lire dans G. Anrich, *op. cit.*, t. II, p. 296-298, les raisons de douter qui ne nous paraissent pas décisives. Le texte de l'Éloge est inséré dans le même ouvrage, t. I, p. 153-182.

4° *Compositions poétiques*. — Elles comprennent divers canons paracéléstiques et quelques idiomèles. On en trouvera dans Pitra, p. 354, une première liste dressée sur les catalogues de manuscrits, avec indication du jour où se célèbre la fête des saints célébrés : ce qui permet de se rapporter facilement aux diverses éditions des livres liturgiques. En outre, on trouve les éditions suivantes : *In Constantinum et Helenam*. Cf. W. Christ et M. Parankas, *Anthologia græca carminum christianorum*, p. 99. — *Canon de S. Nicolao*, édit. Pitra, *op. cit.*, p. 363-364. — *In imaginem sic dictæ τῆς χαλκῆς portæ*, édit. I. Sternbach, *Methodii patriarchæ et Ignatii patriarchæ carmina inedita*, dans *Eos*, t. IV, 1898, p. 150 sq. et S. Mercati, dans *Bessarione*, 1920, t. XXIV, p. 198, 199. — *In Crucem*, édit. L. Sternbach, *ibidem*, et S. Mercati, *ibidem*, p. 199. Les raisons développées, p. 195-197, contre l'authenticité de cette pièce de vers ne nous paraissent pas décisives.

5° *Homélies*. Cf. Pitra, *op. cit.*, p. 354-355 (n. 28 et 29); cf. aussi p. 355 une liste d'ouvrages douteux.

I. SOURCES. — 1° *Hagiographiques*. — *Vita S. Methodii*, dans *Act. sanct.*, juin, t. III, p. 440-447, ou P. G., t. C, col. 1244-1261. Un panégyrique de Grégoire de Syracuse en l'honneur du même, dont il y a mention dans le *Vatic. gr.* 825, n'a pas été retrouvé; *Vita S. Michaelis Syncelli*, édit. Schmitt, dans *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, 1906, t. XI, p. 227-259 (première vie) et p. 260-279 (seconde vie); *Acta SS. Davidis, Symeonis et Georgii*, dans *Anal. bolland.*, 1899, t. XVIII, p. 211-259; *Vita S. Joannicii I^a*, dans *Act. sanct.*, nov., t. II, p. 332-383; *Vita ejusdem II^a*, *ibid.*, p. 384-435; *Vita III^a*, dans P. G., t. CXVI, col. 36-92. — *In translationem et depositionem exuviarum Theodori Studitæ*, dans *Anal. Boll.*, 1913, t. XXII, p. 50-61; *Vita Theodori Grapti*, dans P. G., t. CXVI, col. 653-684; *Vita Theophanis et Theodori Grapti*, dans Papadopoulos-Kérameus, *Ἀνολοκτατισμοσπολιτικῆς ἀπολογίας*, t. IV, p. 185-223; *Vita Theodoræ*, dans Regél, *Analecta byzantino-russica*, p. 1-19; *Vita S. Ignatii patr.*, dans P. G., t. CV, col. 487-574; *Vita Theodori Studitæ*, dans P. G., t. CXIX, col. 294-328; *Synaxarium*, cf. Delehaye, *Propyleum ad Acta SS. nov.*, p. 750; *Menæum*, P. G., t. CXVII, col. 498-500. — Pour les diverses éditions de ces vies, voir la *Bibliotheca hagiographica græca*, Bruxelles, 1909. On consultera surtout Ch. Loparev, *Vie des saints byzantins des VII^e-IX^e siècles*, dans *Vizantijskij Vremennik*, 1910-1912, t. XVII-XIX.

2° *Historiques*. — Anonyme, *Chronica synopsis*, éd. Sathas, *Bibliotheca græca mediæ ævi*, t. VII, p. 134 sq.; Cedrenus, *Historiarum compendium*, P. G., t. CXXI, col. 1023 sq.; Ephrem, *Cæsares*, vers 9996-10 004, P. G., t. CXLII, col. 365; Glycas, *Annaliu*, pars IV, P. G., t. CLVIII, col. 537 sq.; Genesisius, *Regum*, I, II, III, IV, P. G., t. CIX, col. 1051 C, 1088 B, 1090-1118; Georges le Moine, *Vitæ recentiorum imperat.*, P. G., t. CIX, col. 871 sq.; Manassès, *Compendium chronicum*, P. G., t. CXXVII, col. 403 sq.; Symeon Magister, *Annales* (Theophilus, n. 21-29; Theodora n. 1-9), P. G., t. CIX, col. 701-716; Theophanes continuatus, I, II, c. VII; III, c. XXIV; IV, c. XI, XII, P. G., t. CIX, col. 61, 129-132, 161-176.

3° *Littéraires*. — Théodore le Studite, *Correspondance*, P. G., t. CXIX, et Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VIII a, p. 1-244; Joan. Chilas, *De schismate tollendo*, cf. H. Lämmer, *Meletematum romanorum mantissa*, p. 103-108, ou Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. III, p. 246-264 = P. G., t. CXL, col. 779-806. L'extrait de saint Méthode inséré par l'auteur dans son traité a été reproduit par Dobschütz, *Methodios*

und die Studiten, dans *Byz. Zeitschr.*, 1909, t. XVIII, p. 49-50. Ce savant a tort de rattacher le traité de Jean Chilas au synode antiunioniste de 1283. Certes il y est question de Jean Beccos, mais l'archevêque d'Éphèse n'y poursuit d'autre fin que d'appeler à une action commune contre l'ancien patriarche catholique les moines, pour la plupart arsénites, dont l'élection de Georges de Chypre au patriarcat avait aggravé le schisme. La seconde partie de la citation (Dobsch., p. 50), se lit plus complète dans Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, p. 361; Méthode (moine du XI^e siècle), *De schismate vilando*, P. G., t. CXL, col. 791-794; le pape Nicolas I^{er}, *Epist.*, LXXXVI, P. L., t. CXIX, col. 946-947; Photius, *Idiomelon in Methodium*, éd. W. Christ, *Anthologia græca carminum christianorum*, p. 99-100.

II. TRAVAUX. — 1° Pour la bibliographie générale, nous renvoyons à l'article ICONOCLASME de ce Dictionnaire, t. VII, col. 594, 595, et à l'art. *Images* (*Culte et querelles*) du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. VII, col. 300-302. On s'étonnera qu'après la démonstration du bollandiste Van den Gheyn, *Act. sanct.*, nov., t. II, p. 318-320, et celle de C. de Boor, *Der Angriff der Rhos auf Byzanz*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. IV, p. 450 sq., l'auteur ait jugé bon (col. 286-287), de maintenir pour la chronologie de l'empereur Théophile et de saint Méthode l'opinion de Banduri et de Le Quien. L'ouvrage général le plus récent est celui de F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome, au IX^e siècle*; voir la bibliogr., p. 323-343.

2° Pour la littérature spéciale, *Fortesque*, art. *Methodius I*, dans *The Catholic Encyclopedia*, t. X, 1911, p. 242, 243; J. Pargoire, et Dobschütz, articles cités plus haut; Ivan Andreev, *Les patriarches de Constantinople du Concile de Chalcédoine à Photius* (en russe) t. I, p. 202-205; M. Gédéon, *Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως*, p. 277, 278; Hergenröther, *Photius*, t. I, l. II, c. III, p. 351 sq.; Ouspenskij, *Le synode de Constantinople en 842, et la consolidation de l'orthodoxie* (en russe), dans *Journal du ministère de l'Instruction publique*, janvier 1891, p. 73-158; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, p. 351-365; C. Émery, *Hymnographi byzantini*, dans *Echos d'Orient*, 1924, t. XXXI, p. 410; S. Mercati, *Note d'epigrafia byzantina*, dans *Bessarione*, 1920, p. XXIV, p. 192 sq.

V. LAURENT.

3. MÉTHODE D'OLYMPE, ainsi nommé de la ville d'Olympe, en Lycie, dont il fut évêque (III^e siècle).

I. LE PERSONNAGE ET LA TRADITION. — Le personnage est très mal connu; Eusèbe, son contemporain, n'en dit pas un mot dans son *Histoire ecclésiastique*, les écrivains postérieurs n'en parlent guère que par conjecture ou par ouï-dire, bien que son œuvre écrite ait été de bonne heure en beaucoup de mains et largement utilisée. La notice que lui consacre saint Jérôme, *Vir ill.*, 83, si elle permet de dresser le catalogue des œuvres, est bien propre à égarer l'historien : *Methodius Olympi Lyciæ et postea Tyri episcopus... ad extremum novissimæ persecutionis, sive ut alii affirmant, sub Decio et Valeriano in Chalcide Græciæ martyrio coronatus est*. Le seul fait que pour la date du martyre Jérôme hésite entre 250 (258 ?) et les dernières années de la grande persécution montre déjà qu'il n'a sur le personnage que des renseignements extrêmement vagues. Quant à la translation de Méthode du siège épiscopal d'Olympe à celui de Tyr, elle paraît, étant donnée l'époque, tout à fait invraisemblable. On peut tenir ce dernier renseignement comme sans valeur; Th. Zahn et W. M. Ramsay ont, d'ailleurs, fourni de cette bécue de *De viris* une explication plausible (voir en sens contraire A. Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 147, n. 3). Il est donc inutile de rechercher, comme l'a fait Tillemont, la date probable du transfert de Méthode du siège d'Olympe à celui de Tyr. Pour ce qui est du martyre de notre évêque, il est impossible de le mettre sous Dèce ou même sous Valérien. Nous verrons que Méthode a composé une réfutation du *Κατὰ χριστιανῶν* de Porphyre, qui parut en 270; par ailleurs, dans son *Apologie d'Origène*, qui est perdue sauf quelques

fragments, Eusèbe parlait de Méthode comme d'un vivant : *Quomodo ausus est Methodius nunc contra Origenem scribere qui hæc et hæc de Origenis locutus est dogmatibus*. Cité par S. Jérôme, *Cont. Rufin.*, I, xi, P. L., t. xxiii, col. 423. Ainsi l'on a tout dit sur Méthode quand on a affirmé qu'il fut évêque d'Olympe de Lycie dans la seconde moitié du III^e siècle, et qu'il mourut martyr à la fin de la grande persécution, donc vers 311-312 (la mention de Chalcis de Grèce, comme lieu du martyre, doit reposer sur une confusion).

Cette ignorance où demeura la postérité sur le compte du personnage ne doit pas faire oublier que Méthode fut un écrivain fécond et même un penseur vigoureux. De bonne heure, avons-nous dit, son œuvre écrite circula. L'Adamantius s'en est certainement inspiré. Eusèbe a transcrit, dans la *Préparation évangélique*, en le donnant comme d'un Maxime, « homme distingué en la diatribe chrétienne », un passage considérable de Méthode, *Præp. evang.*, VII, xxii, P. G., t. xxi, col. 569-584; Épiphanes cite Méthode avec éloge et reproduit un long morceau de son œuvre dans le chapitre du *Panarion* consacré aux erreurs d'Origène. *Hæres.*, LXIV, 12-62, édit. K. Holl (du *Corpus* de Berlin), t. II, p. 421-499 (seule édition utilisable dans la circonstance, parce qu'elle rétablit l'ordre du discours, fort malencontreusement bouleversé dans les anciennes éditions, par suite d'une interversion des cahiers du manuscrit). Saint Jérôme dresse dans le *De viris*, 83, le catalogue suivant des œuvres de Méthode : *Nitidi compositique sermonis adversus Porphyrium confecti libros, et Symposium decem virginum, de resurrectione opus egregium contra Origenem, et adversus eundem de Pythonissa, et de αὐτεξουσία, in Genesim quæque et in Cantica canticorum commentarios, et multa alia quæ vulgo lectitantur*. Les érudits des âges suivants conservent le souvenir du vieil évêque d'Olympe, voir les divers témoignages rassemblés dans l'édit. de Nath. Bonwetsch (du *Corpus* de Berlin), Leipzig, 1917, p. ix-xxvii. Photius possède et analyse longuement quatre ouvrages de notre auteur : le *De resurrectione*, cod. 234, le *De creatis*, cod. 235, le *Περὶ αὐτεξουσίας*, cod. 236, le *Banquet*, cod. 237, P. G., t. ciii, col. 1109-1180. Au XI^e siècle, un Slave découvrit tout un *corpus* des œuvres de Méthode, qu'il traduit en slavon, et préserve ainsi de la destruction une partie importante des écrits de l'évêque d'Olympe. Les auteurs de *Chânes* sur l'Octateuque, les Psaumes, Job, les Petits prophètes, utilisent encore ses explications, tandis que le florilège connu sous le nom de *Sacra parallela*, comme aussi divers florilèges syriaques, conservent quelques fragments d'une œuvre qui continuait donc à être lue. Voir pour le détail N. Bonwetsch, *op. cit.*, p. xix-xxviii.

II. L'ŒUVRE LITTÉRAIRE. — C'est à l'aide de toutes ces indications que la critique moderne a pu, tout récemment, reconstituer d'une manière suffisamment complète le catalogue des œuvres de Méthode et en retrouver, soit en grec, soit en diverses traductions, des morceaux considérables.

1^o *Catalogue*. — Voici d'abord le catalogue, tel que l'établit le plus récent éditeur, N. Bonwetsch : 1. *Le Banquet*, signalé par saint Jérôme, analysé par Photius, conservé intégralement en grec, mais, chose curieuse, tronqué du traducteur slavon. — 2. *De autexousio* (*Du libre arbitre*), signalé par Jérôme, analysé par Photius, conservé au complet en slavon, ce qui permet de mettre en place les nombreux fragments grecs, et quelques fragments arméniens. — 3. *De la vie et de sa pratique raisonnable*, exclusivement conservé par le slavon. — 4. *Aglaophon* ou *De la résurrection*, attesté par Jérôme, analysé par Photius, intégralement conservé par le slavon, qui per-

met de raccorder la très longue citation d'Épiphanes (préalablement remise en ordre) et les autres fragments grecs. — 5. *De la distinction des aliments et la cendre de la vache rousse*, exclusivement en slavon. — 6. *De la lèpre*, en slavon, fragments grecs conservés sous le nom de Méthode par le ms. *Coisl.* 294. — 7. *De la sangsue*, exclusivement en slavon. — Tous les traités qui précèdent peuvent être restitués dans leur ensemble. Par contre il ne reste que des fragments des œuvres suivantes : 8. *De la création*, analysé par Photius, et vraisemblablement identique au dialogue intitulé *Xénon*, dont parle Socrate, *H. E.*, VI, xiii, P. G., t. lxxvii, col. 704. — 9. *Contre Porphyre*, attesté par Jérôme, et auquel A. Jahn a rapporté cinq fragments signalés comme étant de Méthode par divers mss. — 10. *Commentaire sur Job*, dont la *Chaine* de Nicétas d'Héraclée sur Job a conservé 25 morceaux. — 11. *Sur les martyrs*, un discours, semble-t-il, dont l'*Eranistes* de Théodoret et les *Sacra parallela* ont conservé une demi-douzaine de lignes.

L'authenticité de ces divers ouvrages est solidement garantie tant par les témoignages, soit des auteurs, soit des mss., que par les nombreux points de contact qu'il est facile de constater entre eux, et qui ont été mis en bonne lumière par le récent éditeur.

2^o *Les principaux ouvrages*. — Des principaux d'entre ces ouvrages nous allons donner une analyse sommaire en soulignant les diverses particularités doctrinales.

1. *Le Banquet* (*Symposion*). — Comme le célèbre dialogue platonicien, dont il emprunte le titre et jusqu'à un certain point la mise en scène, le *Banquet* traite de l'amour, mais non point de l'amour profane, de celui au contraire qu'inspire le Christ aux vierges qui se sont consacrées à lui. Le sous-titre, *De la chasteté*, *περὶ ἀγγελίας*, en indique très clairement l'objet : c'est la louange de la virginité célébrée par dix vierges qui se sont réunies pour un pieux banquet dans les jardins d'Arète (la vertu). L'une après l'autre chacune de ces épouses du Christ exalte la beauté, la grandeur, la difficulté aussi de la parfaite chasteté; celle qui en a le mieux parlé, Thècle, est couronnée par Arète, et entonne en l'honneur du Christ un hymne en 24 strophes, dont ses compagnes reprennent en chœur le refrain : « Je me consacre à toi, divin époux, le flambeau allumé dans la main, je cours à ta rencontre. »

Ces développements sur un même thème n'iraient pas sans de fastidieuses répétitions si l'auteur n'avait découvert un moyen de varier ses effets. Au fait, seul ou à peu près, le premier discours, celui de Marcella, roule exclusivement sur la virginité et sur la révélation que le Christ a faite de ses avantages. Le deuxième, tenu par Théophile, est consacré à montrer que, n'en déplaise à certains hérétiques, le mariage, disons plus exactement l'œuvre de chair, a sa grandeur, sa beauté, sa nécessité relative; tout cela dit avec un réalisme un peu cru dont certaines expressions détonent dans la bouche d'une vierge; visiblement pour Méthode la vertu n'est pas l'ignorance. Le discours de la troisième vierge, Thalie, s'écarte plus encore du thème proposé, puisque, prenant comme point de départ la comparaison entre l'union d'Adam et d'Eve et celle du Christ avec l'Eglise (*sacramentum hoc magnum est*), il se lance en des développements sur l'union dans le Christ entre la nature divine et la nature humaine qui font plus d'honneur à l'ingéniosité de Thalie qu'à sa science théologique. Voir *Symp.*, III, 3-7, Bonwetsch, p. 29-34; P. G., t. xviii, col. 64-71. Combéfis, en 1672, faisait déjà remarquer avec beaucoup de raison le « nestorianisme » très apparent et l'arianisme à peine larve de plusieurs de ces formules, dont il y aurait lieu de reprendre l'étude; c'est à elles, sans doute, que pensait Photius, quand

il estimait que des mains hérétiques avaient interpolé ce Dialogue. Cod. 237, P. G., t. ciii, col. 1177 B.

Les discours suivants redescendent heureusement en des régions plus terre à terre. Chacune de nos discoureuses rattache ses développements à quelque passage scripturaire dont une vigoureuse allégorie interprète le texte dans le sens désiré : qu'il s'agisse du ps. cxxxvi, *Super flumina Babylonis*, du vœu de naïveté, de la parabole des vierges sages et des vierges folles, du Cantique et de sa louange du lys qui croît entre les épines, des prescriptions légales relatives à la Fête des tabernacles, ou de la curieuse fable des arbres qui se choisissent un roi. Jud., ix, 8, 15. Le discours de Thècle (c. viii) beaucoup plus long que les autres, Bonwetsch, p. 80-112; P. G., col. 137-176, se compose en fait de deux morceaux disparates : le premier commente longuement le passage de l'Apocalypse sur la « Femme revêtue du soleil », Apoc., xii, 1-6, figure de l'Église qui enfante non le Christ mais les fidèles; puis brusquement s'introduit, viii, 14 sq., une longue digression sur l'astrologie, la fatalité, le libre arbitre.

Outre les questions que nous venons de signaler le dialogue touche encore d'autres points de doctrine : création immédiate des âmes par Dieu, ii, 4-7, rôle des anges gardiens, ii, 6, Bonwetsch, p. 23; P. G., col. 57. Il donne, viii, 10, p. 93 et col. 153 B C, une énumération des principales hérésies de l'époque.

Bien qu'il ait eu la prétention de donner un pendant chrétien du *Banquet* de Platon, Méthode est resté, au point de vue de la forme, très en deçà de son modèle. Rien de la charmante présentation du maître, de la grâce et de l'imprévu des répliques; l'auteur, au fond, se sent mal à l'aise dans le dialogue proprement dit, il l'abandonne bien vite pour la dissertation et chacune de ses discoureuses n'est en somme qu'un prête-nom, sous lequel se retrouve, toujours identique à lui-même, l'honnête évêque d'Olympe; n'imité pas Platon qui veut. *L'Hymne au Christ*, xi, p. 131, col. 208, mérite davantage de retenir l'attention.

2. *De autexusia : Du libre arbitre.* --- L'ouvrage est moins un dialogue, que la suite de deux plaidoieries alternées, celle d'un valentinien, qui cherche à trouver dans l'existence d'une matière éternelle, indépendante de Dieu, le principe du mal tant physique que moral, et la réplique d'un orthodoxe qui, passant très vite sur le mal physique, s'attache à découvrir l'origine du mal moral. C'est dans le libre arbitre de l'homme, royal présent de la Providence, qu'il en faut chercher le point de départ. Soumis à une épreuve, l'homme s'est laissé induire au mal par le diable; et celui-ci, en sa malice, n'est lui-même qu'une victime de sa propre liberté. Tout cela, à coup sûr, Dieu l'avait prévu; mais il savait aussi par quels moyens il saurait réparer le désastre. On remarquera la conclusion très ferme de l'auteur sur la création *ex nihilo*, et dans le temps, et sur la fin dernière de cette création : Dieu voulait par là répandre le bien dont il est la source, *bonum diffusivum sui*, faire éclater sa puissance et sa gloire, xxii, p. 202-206. Quelques-unes des formules de ce développement sont de la meilleure facture et témoignent des sérieuses qualités philosophiques de l'auteur.

3. *De la vie et de sa pratique raisonnable : De vita.* --- C'est un court traité, peut-être une conférence à la manière des *diatribes* profanes, sur la façon de se comporter dans la vie. Pourquoi tant s'agiter à la poursuite de la richesse, pourquoi tant s'impatienter des rebuffades que nous inflige la vie quotidienne? C'est être trop l'esclave des choses, et se révolter contre Dieu. Tout cela est très voisin de ce que l'on trouve dans Marc-Aurèle et dans Epictète, mais l'esprit chrétien se retrouve néanmoins, tant dans la manière d'en-

châsser les références scripturaires, que dans la conclusion même : se soumettre à Dieu et prendre exemple sur le Christ.

4. *Aglaophon ou De la résurrection.* --- Ce dialogue où l'auteur, en quelques endroits du moins, a su trouver la forme naturelle de la conversation est l'œuvre la plus considérable de Méthode. Bonwetsch, p. 219-424.

La scène est à Patara, dans la maison du médecin Aglaophon. Lui-même et son ami Proclus sont des origénistes décidés; pour des raisons, les unes d'ordre philosophique, les autres d'ordre scientifique, ils se rallient pleinement à la doctrine du grand Alexandrin sur la résurrection. « Cet habile homme d'Église, et qui connaissait l'Écriture, ne déclare-t-il pas que la doctrine de la résurrection corporelle, telle qu'elle circule dans le vulgaire est étrangère à la foi apostolique. » *De resur.*, I, xix, Bonwetsch, p. 241. Le vulgaire s' imagine un retour à la vie de notre corps, tel qu'il est aujourd'hui, avec la matière même qu'il possède, avec la même disposition de ses membres. C'est partir d'une idée qui n'a rien de scientifique, à savoir que notre corps est une entité stable, alors qu'au contraire il est le siège d'un déplacement continu d'éléments. Loin d'être une masse en équilibre, dont les *ingesta* et les *egesta* ne modifient pas la composition, il est le siège d'un perpétuel devenir. Successivement il emprunte, puis rend à la nature les éléments chimiques qui ne font que le traverser. En ce cycle indéfini des matériaux qui y entrent et en sortent, pour parcourir en d'autres vivants, une carrière analogue, peut-on dire que certaines de ces particules soient tellement marquées au sceau de notre personnalité qu'il soit possible, même à la puissance divine, de les retrouver après dissolution de notre corps, au sein de l'immense nature. Quel avantage y aurait-il pour nous d'ailleurs à retrouver, aux derniers jours, ce corps matériel, véritable prison où l'âme est captive, pesante enveloppe qui sans cesse la traîne dans le péché. A vrai dire l'inclusion de l'esprit en un corps n'est-elle pas plutôt la punition d'une faute antérieure à l'existence mortelle de l'humanité? La Genèse, iii, 21-22, parle de ces « tuniques de peau » que l'Éternel donne à Adam et à sa compagne après la faute : c'est bien là le corps pesant et matériel dont Dieu a affublé l'humanité à la suite de sa prévarication. Et Dieu voudrait rendre à l'homme, à la fin des temps, cette lourde chaîne, sous prétexte de le récompenser! Ce n'est pas vraisemblable; certes l'Écriture parle de la résurrection des morts, et il faut s'en tenir à cette vérité éminemment traditionnelle; mais ce qui doit reprendre vie, c'est non pas le corps matériel, mais cette forme caractéristique, *εἶδος χαρακτηρίζων*, sorte d'entité spirituelle, *d'idée directrice*, qui fait durant cette vie mortelle l'unité et la continuité de la matière laquelle sans cesse passe dans l'économie corporelle. Ce qui ressuscite donc ce n'est pas la chair; ἀλλ' ὅπερ ποτὲ ἐχαρακτηρίσθητο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρίσθῃσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι. *De resur.*, I, xxiii, p. 247.

On n'accusera pas Méthode d'avoir défigurée la pensée d'Origène, ni d'avoir infirmé les critiques que celui-ci adressait au concept vulgaire de la résurrection. Mais l'évêque d'Olympe n'entend pas laisser ces arguments sans réplique. Les deux défenseurs de la doctrine origéniste sont vivement pris à partie par les représentants de l'orthodoxie, Méthode lui-même et Memmian, dont les longs discours, coupés çà et là de quelques scènes dialoguées, forment les cinquantièmes de l'ouvrage. Point par point ils reprennent les idées philosophiques et scientifiques exposées par les adversaires, pour en tenter la réfutation. L'un après l'autre ils examinent les textes scripturaires

allégués par l'origénisme, et en suggèrent une plus correcte interprétation. Toute cette argumentation n'est pas d'égale valeur. Les passages bibliques sont traités par les anti-origénistes avec la même déconcertante fantaisie que l'on avait trouvée dans Origène. La critique des arguments scientifiques est d'une pauvreté lamentable; voir II, ix-xiv, p. 345-360, et les concepts physiologiques que Memmian prétend substituer à l'idée si juste (et si moderne) d'Origène sur le « torrent circulatoire » et les « cycles » des divers éléments, sont littéralement enfantins. — La critique philosophique est meilleure; elle s'attaque surtout à l'idée platonicienne, qui est le fond de l'origénisme, d'une dualité absolue de l'âme et du corps. Méthode, qui conduit lui-même cette partie de la discussion, n'a pas de peine à montrer que toutes ces images de chaînes, de prison, de liens pesants, dont abusait Origène après Platon, masquent assez mal l'incohérence des concepts fonciers. Si le corps est l'unique cause du péché, comment admettre la faute commise par l'humanité non encore incarnée, faute qui aurait été punie par la relégation dans un corps matériel? Pourtant à vouloir trop insister sur cette idée juste que c'est l'âme qui pèche, et non pas le corps, Méthode en vient à proposer du texte paulinien sur l'opposition entre la chair et l'esprit, Rom., vii, 9-25, une exégèse qui ne laisse plus de place à la concupiscence si vigoureusement rattachée par saint Paul à la chair. *De resur.*, I, LVII-LX, p. 317-325. Il faut aussi passer condamnation sur le concept de l'âme qui est, en fin de compte, proposé par Memmian. III, xviii, p. 414 sq. Pour lui, l'âme est corporelle; elle ne peut pas ne pas l'être, *ἡσώματος εἶναι οὐ δύναται*, l'incorporité étant une propriété exclusivement divine : « les âmes créées par le démiurge sont des corps spirituels, ont par conséquent aussi des membres perceptibles par l'intelligence », *αἱ δὲ ψυχαὶ... σώματα νοερά ὑπάρχουσιν, εἰς λόγῳ θεωρητὰ μέλη διακεκόμενται*. Quant au concept positif de corps ressuscité, on ne le voit nulle part logiquement déduit ou étudié, et cette lacune tient, de toute évidence, au défaut d'idée précise sur la nature et la croissance du corps. Il semble que, pour Méthode, le corps soit une unité stable dont Dieu a *directement* assuré l'organisation; de cette synthèse, acquise une fois pour toutes, la mort dissout les éléments, mais au dernier jour Dieu saura retrouver chacun d'eux et restituer ainsi le corps qu'il nous avait jadis formé.

Avec toutes ses insuffisances et même tous ses défauts, l'*Aglaophon* reste le traité le plus considérable et le plus digne d'étude que l'antiquité chrétienne nous ait laissé sur la résurrection.

5. Les deux petits traités, *De cibis*, *De lepra*, ont exactement le même caractère. Il s'agit en somme de l'application à la vie chrétienne, par une interprétation allégorique, des observances mosaïques soit en matière alimentaire, soit en fait de purification. A une question qui lui est posée sur la nécessité de ces observances, l'auteur répond en rappelant le décret libérateur rendu par l'assemblée de Jérusalem. Act., xv. Ces observances n'obligent plus les chrétiens; mais on peut toujours se demander pourquoi Dieu avait jadis porté pour les Juifs ces interdits alimentaires. C'étaient en somme des observances prophétiques, ayant pour objet d'annoncer l'Évangile. Avec une subtilité qui rappelle le pseudo-Barnabé, Méthode recherche donc la signification de ces préceptes. De même il examine ce que présageait l'immolation de la vache rousse, dont la cendre mêlée aux eaux d'aspersion, leur conférait une vertu purificatrice. Num., xix. A vrai dire, répond-il, cette purification dure encore chez nous : « La véritable *puie cache*, c'est la chair que le Christ a prise pour la purification du monde; elle

est *rouge*, à cause de la passion, *sans tache*, à cause de son innocence, *sans joug*, parce que pure de tout péché, *non liée au joug*, parce que sans passions. Elle est immolée *hors du camp*, c'est-à-dire hors de Jérusalem, *en un lieu pur*, sans aucune contamination, car par son sang l'Église est sanctifiée; par sa cendre le peuple est purifié, c'est-à-dire que par sa mort tous les païens sont rachetés de la mort. » *De cibis*, xi, p. 441.

Semblablement les prescriptions relatives aux diverses formes de lèpre sont à interpréter spirituellement. Les quatre sortes de lèpre, auxquelles le chrétien doit porter remède, ce sont les désirs charnels, la crainte, la haine, la colère. Rien de bien nouveau en tout ceci, et dont on ne puisse retrouver l'analogue dans Origène ou dans Philon.

6. *Explications de passages scripturaires*. — Les deux traités précédents peuvent déjà passer pour tels. Le court opuscule que Bonwetsch intitule *De sanguisuga*, *De la sangsue*, est consacré à l'explication de deux passages scripturaires sans aucun lien entre eux : Prov., xxx, 15-16, et Ps., xviii, 2. Il s'agit dans le premier de la sangsue prise comme type de l'avidité insatiable. Dans le second, le *ŷ* du psaume : *Cæli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum*, est interprété en ce sens que les anges (*cæli*) louent le Christ (*gloriam Dei*), tandis que l'Église (*firmamentum*) annonce l'action de Dieu (*opera manuum ejus*) dans l'humanité. Bon exemple de la manière de trouver dans un texte biblique, par d'ingénieux rapprochements de mots et de phrases, des sens fort éloignés de celui que le premier auteur avait dans l'esprit.

7. Le *De creatis*, dont il ne reste qu'un assez long fragment conservé par Photius, col. 235, revient sur une question qu'avait déjà touchée le *De autexusia*, à savoir la création dans le temps. Contre Origène, ce dialogue, dont il est difficile de rétablir la structure, démontre que le monde n'est pas nécessaire à Dieu, que Dieu se conçoit très bien sans le monde, qu'au contraire la création *ab æterno* semble impliquer contradiction. On remarquera, à titre de curiosités théologiques, la singulière opinion suivant laquelle la création *ex nihilo* des éléments du monde est attribuée au Père, tandis que le Fils, main toute-puissante du Père, est chargé de l'organisation, ix, p. 498, et aussi l'exégèse qui est donnée du premier verset de la Genèse : *In principio (i. e. in Sapientia) creavit Deus cælum et terram*. Ibid., xi, p. 499.

8. Le traité *Contre Porphyre* ne s'est malheureusement conservé que d'une manière très imparfaite, et qui ne donne aucune indication sur l'ouvrage que Méthode entendait réfuter. Les fragments se rapportent à une apologie de la croix, et décrivent sommairement les motifs de l'incarnation. Celle-ci devait délivrer les âmes de la servitude à laquelle les avaient soumises les démons : *ὅνα τὰ κράτη τῶν τυραννούντων ἀνταρρέψα δαμόνων ἐξήρτη τῆς πικρῆς τῆς ψυχῆς δουλείας*, i, p. 503. Ce résultat semble obtenu plutôt par une victoire du Christ que par un marchandage avec le démon.

9. Les deux douzaines de fragments du *Commentaire sur Job*, conservés par la *chaîne* de Nicéas, semblent d'une sobriété plus grande dans l'explication de l'Écriture que les développements que nous avons déjà rencontrés. Mais il faut, comme de juste, faire la part des ciseaux de l'excerpteur. Il ne s'est rien conservé des *Commentaires* sur la Genèse et sur le Cantique signalés par saint Jérôme, à moins que le *De viris* ne vise d'une part le *De creatis*, d'autre part le c. vii du *Symposion* où la vierge Proclle prend les passages du Cantique, ii, 2, et vi, 7-8, comme thèmes de son développement.

10. *Ouvrages perdus.* — En dehors des deux commentaires ci-dessus, Jérôme mentionne encore un *De Pythonissa* dirigé contre Origène. Le *De resurrectione*, III, xvii, 4, p. 414, ne dit qu'un mot de l'exégèse du fameux passage de I Reg., xxviii, 12 sq., sur lequel à plusieurs reprises se sont affrontés partisans et adversaires d'Origène; et il semblerait que Méthode partage ici l'idée du maître Alexandrin sur la réalité de l'apparition de Samuel. Le dernier chapitre du *De sanguisuga*, x, 4, p. 489, annonce un ouvrage où Méthode aurait traité « *Du corps (humain)* », sans doute pour expliquer le passage de Sap., vii, 1 sq.; si ce traité a paru, il ne s'en est rien conservé.

11. *Ouvrages apocryphes.* — Les anciens éditeurs ont publié sous le nom de Méthode deux sermons assez longs que lui attribuaient divers mss., l'un sur l'*Hypapanté*, c'est-à-dire la rencontre de Siméon et d'Anne avec l'enfant Jésus, le jour de la Présentation, le second pour la fête des Rameaux. *P. G.*, t. xviii, col. 348 sq., 384 sq. P. Martin a donné, au t. iv des *Analecta sacra* de Pitra, p. 207 et 433, le texte arménien et la traduction latine de deux fragments d'un sermon sur l'Ascension. Il s'agit dans ces divers cas, de compositions de date relativement tardive, contemporaines des controverses christologiques.

D'un tout autre caractère est une prophétie relative à la fin du monde qui a joui durant tout le Moyen Age, tant en Orient qu'en Occident, d'une extraordinaire popularité. Ce *Sermo sancti Methodii episcopi Patrensis de regno gentium et in novissimis temporibus certa demonstratio*, est, en même temps qu'une description à grands traits de l'histoire mondiale d'après les données bibliques, une annonce du triomphe définitif du royaume de Dieu sur l'Antechrist, et de la fin du monde qui suivra cette victoire. Prenant comme point de départ la prophétie de Daniel relative aux quatre empires, Dan., vii, notre visionnaire identifie le dernier empire, avec l'Empire romain qui n'est autre que le royaume des chrétiens. Celui-ci doit subsister jusqu'à la fin du monde, et triompher de tous les peuples qui viendront l'assaillir, jusques et y compris les Ismaélites, contre lesquels pourtant la lutte sera particulièrement dure, et dont les succès sembleront un instant balancer la victoire définitive du christianisme. Selon toute vraisemblance, les Ismaélites en question ne sont autres que les Arabes. L'espoir que le visionnaire inspire à ses lecteurs d'un triomphe final de la chrétienté a grandement contribué à faire lire cette misérable élocution aux époques troublées, lors de l'invasion des Tartares au milieu du xiii^e siècle, et à la fin du xv^e quand les Turcs devinrent pour l'Europe chrétienne le suprême péril. E. Sackur, qui a particulièrement étudié ce texte, conjecture que l'auteur est un syrien, écrivant en grec dans le dernier tiers du vii^e siècle, et dont la composition originale a été traduite en latin dans la région franque vers le milieu du viii^e siècle. Mais tout ceci nous met fort loin du vieil évêque de Lycie.

I. TEXTES. — Le *De autexusia* a été publié d'abord par J. de Meurs (Meursius) dans *Variarum divinarum liber unus*, Leyde, 1619, p. 89-110, reproduit dans les *Opera*, édit. J. Lami, Florence, 1746, t. viii, col. 725-731; F. Combéfis rassemble pour la première fois les œuvres connues de Méthode dans *Amphilochii Iconiensis, Methodii Patrensis et Andrew Cretensis opera omnia*, Paris, 1644, p. 283-474; il ne connaît pas encore le *Symposium*, qui est publié presque simultanément par L. Allatius, *Methodii ep. et mart. convivium virginum*, Rome, 1656, et par P. Poussines, *S. P. N. Methodii ep. et mart. convivium virginum*, Paris, 1657; dès lors Combéfis peut publier le *Symposium* dans son *Auctarium novissimum*, Paris, 1672, p. 64-162; c'est cette double édition de Combéfis qui passe dans Gallandi, *Bibliotheca vet. Patrum*, t. iii, Venise, 1767, p. 663-832, et de là dans *P. G.*, t. xviii, col. 9-408. — Un sérieux progrès

est réalisé par l'édition de Alb. Jahn, *S. Methodii opera aecedit S. Methodius platonizans*, Halle, 1865; enfin, J. -B. Pitra réunissait dans les *Analecta sacra*, t. iii, 1883, p. 602-627, et t. iv, 1883, p. 201-209 (trad. p. 434-441), un certain nombre de fragments inédits; mais surtout il signalait l'existence d'un *corpus* slavon des œuvres de Méthode dont il donnait une très brève esquisse. *Op. cit.*, t. iii, p. 612 sq. C'est grâce à ces premières indications que N. Bonwetsch a pu mettre la main sur le *corpus* slavon, qui lui permet de publier : *Methodius von Olympos*, i, *Schriften*, Erlangen et Leipzig, 1891, qui reproduit, en une traduction allemande le *corpus* en question, en doublant le texte de tous les fragments grecs conservés de *Symposium* n'y figure pas, n'existant point en slavon). De cette édition dérive celle du *Corpus* de Berlin, t. xxvii, Leipzig, 1917, donnée par le même éditeur, mais qui prend comme point de départ le grec; ne donnant le slavon (en allemand) que là où le grec fait défaut, ce qui rend la lecture un peu pénible; les œuvres apocryphes ne figurent pas dans cette édition.

Quant au texte de l'apocalypse de Pseudo-Méthode, il a été publié fort souvent aux origines de l'imprimerie, soit en latin (recension des principales éditions dans E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898, p. 3 sq.), soit en grec (par exemple dans les *Monum. SS. Patrum orthodoxographia*, Bâle, 1569, t. i, p. 93-99); on peut le trouver en latin dans la *Bibliotheca maxima Patrum* de Lyon, t. iii, 1677, p. 727-734; et mieux dans Sackur, *op. cit.*, p. 59-66 (voir une note de G. Bardy, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, t. xiii, p. 329-331).

II. NOTICES ET TRAVAUX. — 1^o *Histoire littéraire.* — Parmi les anciens auteurs relevons seulement : Tillemont, *Mémoires*, t. v, p. 466-473, 756-769; Oudin, 1722, t. i, p. 299-306; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 1733, t. iv, p. 26-45 (2^e édit., t. iii, p. 62-73). Parmi les auteurs contemporains : A. Harnack, *Altchristliche Literatur*, t. i, 1893, p. 468-478, 898-900, t. ii (*Chronologie*), 2, p. 147; O. Bardenheuer, *Altkirchliche Literatur*, 2^e édit., 1913, t. ii, p. 334 sq.; et surtout les introductions de N. Bonwetsch, dans ses deux éditions, auxquelles on ajoutera : *Ueber die Schrift des Methodius von Olympos « vom Aussatz »* (de la lèpre), dans *Abhandlungen Alex. von Ettingen zum 70. Geburtstag gewidmet*, Munich, 1898, p. 29-53.

2^o *Travaux.* — 1. *Sur la théologie.* — Outre le t. ii de A. Jahn, *Methodius platonizans, sive platonismus SS. Patrum Ecclesiae graecae S. Methodii exemplo illustratus*, Halle, 1865, les études suivantes paraissent les plus importantes : A. Pankov, *Methodius, Bischof von Olympos*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1887, 2, t. lviii, p. 1, 113, 225, paru aussi en tirage en part; L. Fendt, *Sünde und Busse in den Schriften des Methodius von Olympos*, *ibid.*, 1905, p. 24-45; mais surtout la très copieuse étude de N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympos*, dans les *Abhandl. der k. Gesellsch. der Wissensch. de Goettingue, phil.-histor. Klasse*, nouvelle série, t. vii, n. 1, Berlin, 1903, 173 p.; A. Biamonti, *L'etica di Metodio d'Olimpo*, dans *Rivista trim. di studi filos. e teol.*, 1922, t. iii, p. 272-298, étudie l'influence de Méthode sur la diffusion de l'ascétisme au iv^e siècle.

2. *Sur la question littéraire et historique.* — Th. Zahn, *Ueber den Bischofssitz des Methodius*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1886, t. viii, p. 15-20; W. M. Ramsay, *Methodius, bishop of Olympos*, dans *The classical Review*, 1893, t. vii, p. 311-312; E. Caryl, *S. Methodii Patrensis convivium decem virginum* (thèse), Paris, 1880; Fr. Ulrich, *Entstehung und Entwicklung der Literaturgattung des Symposium*, Wurzburg, 1909; W. Meyer, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung*, Munich, 1885 (dans les *Mémoires de l'Académie des sciences de Bavière, philos.-philol. Klasse*, t. xvii b).

É. AMANN.

MÉTHODISME, réaction tentée au sein de l'anglicanisme par John Wesley (1703-1791). — Ce mouvement présente un intérêt spécial tant à cause du grand nombre de ses adhérents (plus de trente millions en Angleterre, aux États-Unis, au Canada, en Australie) qu'à cause de l'ardeur de ses missionnaires en pays chrétien et en terre païenne; c'est la raison pour laquelle nous lui consacrons une étude quelque peu détaillée. I. Origine du mouvement. II. Principales branches de méthodistes (col. 1617). III. Doctrine (col. 1618). IV. Organisation (col. 1619).

I. ORIGINE DU MOUVEMENT. — L'Angleterre du XVIII^e siècle est le premier pays de l'Europe pour les découvertes scientifiques et la philosophie nouvelle; par contre son niveau moral est très bas et un dévergondage éhonté succède à l'austérité puritaine. Les congrégationalistes, baptistes et quakers sont désarmés contre les assauts de la philosophie déiste et arienne; les anglicans aussi bien que les non-conformistes éprouvent une égale horreur pour toute ferveur religieuse traitée d'enthousiasme.

1^o *John Wesley*. — Pour remédier à l'anarchie des idées qui désole l'anglicanisme, John Wesley fera appel à l'expérience religieuse qui se manifeste surtout dans le fait de la justification dans la crise du *New birth*. Il maintiendra les xxxix articles anglicans, tout en les réduisant à xxv pour ses disciples d'Amérique. Ses idées évolueront après lui et exerceront une influence considérable sur les théories de la théologie protestante libérale, depuis Schleiermacher jusqu'à William James.

Fils du pasteur d'Epworth, John est le treizième des dix-neuf enfants d'une mère très pieuse qui fait chaque jour deux heures de méditation, son examen de conscience et emploie un quart d'heure pour se recueillir avant les prières en commun. Après avoir fait de bonnes études à l'Université d'Oxford, il est converti par la lecture de l'*Imitation de Jésus-Christ*, et se décide à suivre la carrière ecclésiastique. Il adopte aussitôt un règlement de vie très sévère : lever matinal, examen de conscience chaque soir, emploi jaloux du temps, pureté d'intention, inventaire exact de l'âme, jeûne, prière, oraisons jaculatoires quand l'heure sonne et, dans les intervalles du sommeil, comptabilité des phénomènes qui marquent l'accroissement de la ferveur.

Élu en 1726 fellow de Lincoln-College, puis recteur de Wrothte de 1727 à 1729, il est rappelé à Oxford. Après avoir longtemps pensé uniquement à sa vie intérieure, il va maintenant songer aux autres. Ironie des choses humaines! Après avoir été accusé toute sa vie de papisme, Wesley aboutira à créer un noyau de protestantisme renforcé : « On s'y attachait au dogme de la justification par la foi seule, et même, dans une partie de la secte, à celui de la prédestination absolue, entendue avec toute la dureté calviniste. Ajoutons qu'en se séparant de l'Église établie, le méthodisme était conduit naturellement à nier la valeur de la succession apostolique, à contester l'autorité de l'épiscopat et les privilèges de la prêtrise, en un mot, à rejeter tout ce que l'anglicanisme avait essayé de conserver de l'organisme catholique : le prédicateur devenait ministre, par le seul fait de sa vocation intérieure; il pouvait non seulement enseigner, mais administrer la communion. » Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, 10^e éd., 1923, t. I, p. xxvii. Le savant historien ajoute avec une pointe d'exagération : « On se retrouvait en plein puritanisme. »

Ils étaient loin de prévoir un pareil résultat, les quelques étudiants modèles d'Oxford qui décident de se réunir chaque semaine, d'observer scrupuleusement les *Statuts* désuets de l'Université et de vaquer aux œuvres de miséricorde. Leur ferveur méticuleuse est critiquée des relâchés, et le nom de méthodiste leur est décerné comme un sobriquet. Ils continuent néanmoins de se réunir chaque soir de 6 à 9 heures, étudiant le Nouveau Testament et s'efforçant d'établir la vie doctrinale, liturgique et constitutionnelle de l'ancienne Église.

Cependant John Wesley veut étudier l'Évangile en l'enseignant aux Peaux-Rouges; il part pour la Géorgie, mais n'attendra pas les sauvages. Nommé curé des colons de Savannah, il exerce son ministère avec

une certaine rigueur, il est poursuivi pour refus de communion et revient en 1738 en Angleterre.

2^o *Influence des piétistes moraves (1735-1741)*. — Wesley a fait la traversée avec d'humbles piétistes moraves, et il admirera leur calme devant la mort au fort de la tempête, alors qu'il se sent incapable de dominer son effroi. Il va donc quitter momentanément ses conceptions théologiques, *High Church*, pour se rapprocher de Luther et de la justification par la foi seule. Böhler lui révèle le devoir de l'amour de Dieu. Il va voir le comte Zinzendorf à Herrnhut, il est profondément ému de cet essai de reconstitution de l'Église primitive. Mais il sera déçu par la doctrine des frères moraves et sera obligé de se séparer d'eux à cause de leur quietisme, qui leur fait considérer les œuvres non seulement comme inutiles, mais comme nuisibles à la justification.

3^o *Rupture avec l'Église anglicane*. — Parmi ses conquêtes, une des plus brillantes est celle de Whitefield qui obtint aussitôt de grands succès oratoires.

Mais les anglicans leur reprochent bientôt de prêcher une assurance absolue du salut. De plus la prédication consiste surtout de la part de l'orateur à faire le récit enthousiaste de sa propre conversion. Le comble du succès est d'obtenir qu'un certain nombre d'auditeurs s'effondrent, gémissant, pleurant, hurlant avec des spasmes violents et épileptiques, signe évident de la naissance imminente de l'homme nouveau. Peu à peu toutes les églises leur sont refusées. Whitefield se décide à prêcher en plein air aux ouvriers de Bristol. Wesley, après quelques hésitations, consent à imiter son exemple.

Arraché contre son gré du sein de l'Église anglicane, il se console par les manifestations, évidemment divines à ses yeux, du *New birth* qui se renouvellent à chacune de ses prédications en plein air.

Wesley éprouvait une vive répugnance pour la prédestination absolue et s'était rallié à l'arminianisme. Whitefield au contraire subissait l'influence du calvinisme dont les progrès étaient grands en Angleterre depuis 1689. Les deux amis évitaient ces questions irritantes, mais les disciples, plus indiscrets, forcèrent Wesley à se prononcer; il y eut désormais deux branches distinctes : les calvinistes et les arminiens. Les deux chefs, irrémédiablement séparés en matière de doctrine, restèrent néanmoins unis par une inaltérable amitié.

4^o *Wesley crée des ministres*. — Cependant ces défections restreignaient le nombre des collaborateurs; bientôt il n'a plus que son frère Charles. Alors il confie à quelques laïques, intelligents et pieux, le soin d'édifier la réunion, en son absence, par la lecture de la Bible. Un jour, un jeune maçon fit une harangue enflammée. Ce succès inattendu le décida à permettre aux laïques de prêcher en attendant qu'il eût des clergymen. Cela lui permit de voyager plus librement. Son activité est extraordinaire, il visite toutes les localités. On a compté qu'il avait parcouru 362 025 kilomètres, qu'il avait débité 52 400 sermons, une moyenne de 3 ou 4 par jour. Il remporte des succès éclatants, mais soulève parfois pendant ses prédications publiques une violente opposition qui met sa vie en danger.

L'opposition qui lui est le plus sensible est celle des évêques anglicans refusant d'ordonner ses prédicateurs. Une fois, il demande ce service à un prélat de l'Église grecque de passage en Angleterre (1761). Il ne pouvait recourir souvent à cet expédient; aussi, après de longues hésitations, se décide-t-il en 1784 à ordonner des prêtres pour l'Amérique, puis pour l'Irlande et l'Écosse, enfin pour l'Angleterre.

Il envoya même en Amérique, qui venait de se séparer de l'Angleterre, deux *superintendants* qui

bientôt se considérèrent comme évêques. L'Église méthodiste s'organisa, dans le Nouveau Monde, en Église épiscopale.

5^e Mort de Wesley. — Il laissait 72 000 adeptes en Angleterre, 64 000 en Amérique, sans compter 800 000 adhérents. Pour régir cette prodigieuse armée, il n'avait pas désigné de successeur; une *Deed of declaration* datée de 1784 léguait ses biens et pouvoirs à une Conférence composée de 100 prédicateurs. Il y eut des mécontents surtout parmi les laïques exclus. Il négligeait de fixer les rapports avec l'Église anglicane dont il ne s'était jamais séparé complètement. Il y eut donc des divisions.

II. PRINCIPALES BRANCHES DES MÉTHODISTES.

1^o Angleterre. — Nous devons nous borner aux plus nombreuses : Les *Primitive methodists* introduisirent les *camp-meetings* commencés en Amérique dès 1799. — Les *Bible Christians*, fondés par W. O'Bryan, admettaient les femmes à la prédication. — Les *Protestant methodists*, groupés par Matthew Johnson, protestaient contre l'usage des orgues dans les églises. — Les *Arminians methodists* sont partisans de la *Derby faith*. — La *Methodist new connexion* fut constituée par A. Kilham d'après des principes nettement démocratiques. — La *Wesleyan methodist association* se forma en vue d'une certaine décentralisation, accordant l'autonomie régionale pour les affaires concernant exclusivement les circuits et les églises. Elle s'unit en 1857 avec les *Wesleyan reformers* pour constituer les *United methodist free Churches*. — En 1859 se forma la *Wesleyan reform union*. — En 1806, les *Independent methodists* attirèrent nombre de quakers, et furent dénommés *Quaker methodists*, ou les *Singing Quakers*.

Malgré ces déchirements, la famille wesleyenne conserva toujours de sérieux effectifs.

Renouveau. — A partir de 1855 on constate une nouvelle marche en avant, une propagande intense, tant en terre anglaise que dans les missions étrangères. Une place est consentie dans la Conférence aux délégués laïques, des collectes abondantes permettent de subvenir aux frais de propagande. Des conférences sont créées dans les pays étrangers : France, 1852; Australie, 1855; Canada, 1875; Afrique australe, 1883; Allemagne, 1897; Chine, 1853; Milan, 1860; Naples, 1863; Espagne et Portugal, 1869; Rome, 1870.

On compte que, depuis 1855, deux nouvelles chapelles ont été édifiées chaque semaine en moyenne; 250 000 livres y furent consacrées chaque année. Depuis 1851, le *Westminster normal training Institution* prépare des maîtres d'écoles, tandis que le *Southlands college* forme des maîtresses. Les collèges de Didsburg et de Richmond instruisent des ministres.

On a construit dans les grands centres des *Central Halls*, superbes salles de réunions avec de belles orgues et tout le confort des grands théâtres, ainsi le *Twentieth century Hall* de Westminster.

En même temps on constate en ces dernières années une tendance vers l'unité. Des « Conférences œcuméniques » se réunissent tous les dix ans depuis 1881.

2^o États-Unis. — L'individualisme s'y manifeste encore plus; il n'y a pas moins de dix-huit Églises méthodistes, voici les noms des dix plus importantes :

La *Methodist episcopal Church* (4 636 859 membres) qui envoie des missionnaires en Europe. — La *Methodist episcopal Church South* (2 418 236). — *African methodist episcopal*, de couleur (551 776). — *African methodist episcopal Zion* (412 315). — *Coloured methodist episcopal* (366 315). — *Methodist protestant* (186 275). — La *Canadian methodist Church*, unifiée depuis 1883, groupe 407 264 membres.

Le méthodisme forme incontestablement une des plus grandes organisations du monde chrétien, avec

57 647 ministres, 95 695 prédicateurs locaux, 94 571 écoles dominicales, 982 484 instituteurs et employés, 10 386 134 écoliers, 104 164 églises et chapelles, 10 690 702 membres. Notons que ce dernier nombre ne comprend pas les enfants jusqu'à 15 ans; il faudrait donc pour obtenir l'effectif complet le multiplier par le coefficient 3, ce qui donnerait plus de 30 millions.

III. DOCTRINE DU MÉTHODISME. — C'est en matière doctrinale surtout que Wesley n'avait nullement cherché à innover. Il est resté fidèle jusqu'au bout aux xxxix articles. Aussi n'a-t-il jamais songé à imposer de symbole.

Si nous consultons ses écrits, notamment son *Journal*, ses *Sermons* (1727), ses *Notes explicatives sur le Nouveau Testament* (1754) il donne comme marques de la nouvelle naissance (*New birth*) la foi, l'espérance, la charité; il insiste sur la sanctification par la pratique des vertus chrétiennes et des bonnes œuvres; il s'exprime comme pourrait le faire un catholique.

Il ajoute la théorie de l'*assurance*, c'est-à-dire de la certitude que doit posséder tout homme juste de son état actuel de justifié; il le sait par expérience, il le sent. C'est une forme de l'expérience religieuse.

Il admet que la conversion doit être *instantanée*, c'est un point qu'il a conservé de la doctrine des Moraves, tout en admettant contre eux des degrés divers dans la justification et dans la foi.

Après la mort de Wesley, les méthodistes, s'étant séparés de l'Église anglicane, sentirent le besoin d'une confession de foi. La Conférence de 1806 en affirma la nécessité; on prépara deux projets, l'un en xxix, l'autre en xxxviii articles, mais on ne put aboutir. La Conférence de 1807 décida : personne ne saurait conserver une poste officiel dans nos sociétés, s'il tient des opinions contraires aux suivantes : la totale corruption de la nature humaine, la divinité et la rédemption du Christ, l'influence et le témoignage du Saint-Esprit, la sainteté chrétienne, comme les *methodistes* les admettent. — On remarquera la restriction de la fin qui ne désigne rien de précis et ouvre la porte à toutes les évolutions possibles.

Aussi quel recul doctrinal pendant un siècle! En 1907, on constatait que le méthodisme est soumis à la même évolution théologique que le reste du monde chrétien (protestant) et l'on ajoutait que « les croyances wesleyennes sont bien plus élastiques que celles de l'Église anglicane ou celles des presbytériens », car « le méthodisme est une religion extrêmement pratique. Il a l'habitude de vérifier les idées en les appliquant immédiatement dans la réalité. Le ministre qui est frappé par une nouvelle présentation de la doctrine chrétienne ne se demande pas seulement : « Jusqu'à quel point est-ce que cela concorde avec le système général de la doctrine évangélique? » mais : « Qu'est-ce que cette idée dira à l'homme insouciant et au nouvel éveillé, que je dois inviter demain soir à renoncer à ses péchés et à venir au Christ? » Voilà certes une grande force conservatrice; le méthodisme progressera lentement et en se donnant le temps pour mettre en pratique les idées nouvelles, pour les réconcilier avec ce qu'il y a d'essentiel dans le vieux système et les utiliser en vue d'un meilleur rendement. Les jugeant à leurs résultats, il n'adoptera que ce qui s'atteste utile à sauver l'Évangile ». Sir Percy Bunting, *New history of methodism*, Londres, 1909, t. II, p. 488.

Dans quel sens porte aujourd'hui l'expérience? C'est l'affaiblissement considérable du sentiment du péché, ce sentiment de terrible effroi ou du moins cette secousse de conscience qui, aux premiers jours du méthodisme, forçait le pécheur à prendre une résolution séance tenante, le jetait dans une agonie d'âme et souvent dans des convulsions physiques. On recourt moins à la crainte qu'à la persuasion,

à l'enseignement, à la sympathie. On n'insiste plus tant sur le devoir de sauver sa propre âme que sur le devoir de se rendre utile comme disciple et soldat du Christ.

Par contre, certains veulent revenir à l'enseignement pur et simple de Wesley, et, dans la préface d'une brochure éditée en 1920, le Rev. Dinsdale T. Young félicite l'auteur de son courage et ajoute : « D'aucuns semblent s'imaginer qu'ils peuvent continuer avec succès l'œuvre d'évangélisation de John Wesley sans avoir sa théologie. Je suis tout à fait persuadé que c'est là un vain rêve. La chrétienté organisée est aujourd'hui d'une faiblesse déplorable, et un retour à l'enseignement nettement évangélique est le seul espoir qui lui reste ». *Messages hat made the revival*, p. 5. Voici douze points mis dans les projets des XIX et XXXVIII articles, préparés en 1806 et qu'on voudrait conserver : La parole infaillible. — L'origine de l'homme et son état primitif. — La chute de l'homme. — La corruption totale de la nature humaine. — La rédemption universelle et la grâce prévenante. — La rédemption par le sang du Christ. — Le repentir et la prédication de la loi. — Le salut par la foi. — La nouvelle naissance. — L'assurance. — La sanctification totale et la perfection chrétienne. — Une seule épreuve et deux alternatives : le ciel et l'enfer.

L'avenir dira si le méthodisme saura suivre ces sages conseils et se préserver d'un modernisme dissolvant de toute doctrine définie.

Les méthodistes contemporains constatent, avec tristesse, que beaucoup de leurs prédicateurs ont perdu la conviction qui faisait le succès des *revivals* primitifs. Comme un archevêque disait à l'acteur Betterton : « Comment se fait-il que vous, acteurs, vous produisiez plus d'effet par vos fables que mon clergé avec ses vérités ? » Betterton répondit : « N'en déplaît à votre Grâce, c'est que votre clergé publie la vérité comme si elle était une fiction, tandis que nous autres, acteurs, nous débitons des fables comme si elles étaient la vérité. »

Certains méthodistes préfèrent la théorie de Darwin aux récits de la Genèse, mettent au point de départ de l'humanité non une déchéance, mais le début d'une évolution vers un progrès indéfini. C'est donc abandonner un point essentiel du protestantisme, point que les catholicisme tenait comme exagéré.

On peut leur appliquer ce que G. Goyau dit des protestants modernes en général : « Les idées de libre examen, de religion personnelle et d'évolutionnisme dogmatique sont devenues, pour beaucoup d'adeptes de la Réforme, comme des catégories de la pensée, et l'intérêt véritable ne consiste plus à savoir quels sont les dogmes qu'ils croient, mais quelles sont les émotions religieuses qu'ils ressentent, et quels sont les points de vue qu'ils aiment. » *L'Allemagne religieuse. Le protestantisme*, Paris, 1908, p. xi.

IV. ORGANISATION. — Si Wesley ne fut pas original en matière de doctrine, il ne le fut même pas en fait d'organisation.

« Le grand succès de Wesley comme organisateur est dû au moins autant à sa réceptivité pour accepter les suggestions des autres et à son adresse pour les adapter qu'à la fertilité de ses propres ressources. Il est remarquable qu'il n'y a guère dans tout son système admirablement agencé un seul détail dont il faut l'appeler l'inventeur. » J. H. Overton, *John Wesley*, p. 121.

Dès que Wesley avait prêché, les hommes régénérés à la suite de sa parole ou désireux de bénéficier de la nouvelle naissance étaient aussitôt enrôlés dans un groupement destiné à soutenir, encourager, alimenter leur ferveur religieuse. Les disciples forment

les *United societies* qui sont considérées comme appartenant à l'Eglise établie. Ces sociétés peuvent comprendre des *Select societies* ou *Select bands*, groupant ceux qui font profession d'avoir atteint la perfection chrétienne absolue, et des *Penitent societies* pour les régénérés retombés dans le péché ; mais ces groupements ne subsistèrent pas longtemps.

Les *Band meetings* sont des assemblées hebdomadaires avec prières, cantiques, lectures, exhortations pieuses, confession publique de chacun des assistants à commencer par le chef. Chacun expose l'état de sa conscience depuis la dernière réunion, tentations rencontrées, chutes ou victoires, progrès faits dans la vertu, moyens employés ?

Ceci est véritablement admirable, mais ne peut être pratiqué que par une élite. Dès que le méthodisme est devenu une Eglise, et donc s'est ouvert à tous, cela devait forcément dégénérer.

D'ailleurs, dès le début, les adversaires y voient des foyers de débauche et d'immoralité. Cependant l'on avait pris certaines précautions pour éviter les abus : les réunions sont de 5 à 10 membres triés sur le volet, les sexes sont séparés, les gens mariés sont séparés des jeunes gens, il faut pour pénétrer un billet d'admission renouvelé chaque trimestre. Le niveau moral est d'abord très élevé ; voici les pratiques recommandées : ni vente ni achat le dimanche, pas de liqueur, ni de jouissances inutiles, comme le tabac, n'avoir qu'une parole, ne rien mettre en gage, pas d'ornements superflus, ne pas dire du mal des autres, faire l'aumône, réprimander les coupables avec douceur, donner le bon exemple : aller à l'église et à la sainte table chaque dimanche, assister à toutes les réunions publiques des *bands*, écouter le prêtre chaque matin si possible, prier chaque soir en famille, lire l'Écriture et la méditer chaque fois qu'on le peut, jeûner et faire abstinence chaque vendredi.

Les *Select bands* disparurent à cause de l'antinomisme de ces prétendus saints qui se croyaient dispensés des devoirs élémentaires de la vie chrétienne. Certains passaient leur temps à faire des miracles et à annoncer la fin du monde pour le lendemain.

La *Classe* groupe douze membres payant un penny par semaine ; un collecteur apporte chaque semaine les cotisations aux administrateurs. Plusieurs classes forment une société, les sociétés sont réunies en districts, les districts en provinces ou nations. Dans chaque société il peut y avoir une ou plusieurs *Bands*, mais ces organismes ne sont pas essentiels.

Wesley possédait une autorité absolue qu'il exerçait sans morgue ni dureté. Dès que le nombre des convertis se fut accru, il dut s'adjoindre des *Class-leaders* ; le chef des douze membres est imposé, non élu, il doit voir chaque membre au moins une fois par semaine, s'enquérir de l'état de son âme, traiter avec le ministre, le mettre au courant des cas de maladie ou d'incorrupte, transmettre les cotisations.

Comme il y a peu de clergymen ralliés à Wesley, il faut leur adjoindre des *Lay assistants* ou *helpers*, qui doivent prêcher tous les jours matin et soir, assembler chaque semaine les *Bands*, visiter les classes une fois par trimestre, réunir les chefs des *Bands* et des classes chaque semaine. A la tête de chaque district il y a un prédicateur itinérant. Aux Conférences annuelles de 1744 à 1791, l'autorité de Wesley fut toujours décisive. Il voulait qu'on assistât aux offices anglicans, tout en y adjoignant deux fêtes spéciales, les *Love feasts* ou agapes, et les *Watch-nights* ou vigiles. Quoiqu'il ait accepté, contraint par la nécessité, de faire des ordinations, geste qui équivalait à la rupture, il voulut mourir dans l'Eglise de son baptême.

Wesley redoutait pour son œuvre le danger de la richesse. Il disait : « La pratique de la religion suppose nécessairement l'activité et la frugalité; celles-ci ne peuvent que produire la richesse. Or, quand la richesse augmente, elle s'accompagne d'orgueil, de colère et d'amour du monde sous toutes ses formes. »

Les méthodistes actuels ne fréquentent plus les Églises anglicanes, ils reçoivent les sacrements de leurs propres ministres dans leurs chapelles.

Ils ne se recrutent plus parmi les ouvriers, mais comptent beaucoup de personnes enrichies dans le commerce et l'industrie. On assure que les *Rolls Royce* vont de préférence aux églises wesleyennes. La propagande dans le peuple s'est continuée par l'Armée du salut du général Booth, ancien ministre de la *Methodist new connexion*.

Le méthodisme avait joué au début en Angleterre un rôle analogue à celui que tint un peu plus tôt le piétisme en Angleterre et sur le continent. Il prêchait le sentiment du péché et l'assurance de la justification *hic et nunc*. Le passage d'un état à l'autre se faisait en un instant de crise par la conversion ou *new birth*. La justification par la foi qu'il prêchait était plus proche de la doctrine du concile de Trente que le *solifidisme furieux* de Luther, comme il disait avec dédain. Par ailleurs son arminianisme le plaçait aux antipodes de la prédestination génevoise.

Wesley mort, la séparation avec l'Église anglicane se consomme, les doctrines évoluent et le plus grand nombre se rallie à la conception de l'expérience religieuse mise en honneur par des théoriciens, tels que Schleiermacher, le père du protestantisme libéral, et William James, le prophète du pragmatisme religieux. On sait que Schleiermacher croit avoir découvert un *sens religieux*, intermédiaire entre la raison et le cœur; ce sens a pour objet l'infini répandu dans l'univers et prenant conscience en chacun de nous. William James lui a imprimé un caractère de pragmatisme utilitariste. Ou est loin de l'orthodoxie désirée par Wesley.

Ce grand homme qu'on a comparé à saint Benoît pour sa piété liturgique, à saint Dominique pour son zèle apostolique, à saint François d'Assise pour son amour du Christ et son détachement, à saint Ignace de Loyola pour son génie organisateur, à saint Alphonse de Liguori, son contemporain, pour son appel terrorisant aux jugements de Dieu, a déclenché un élan bienfaisant de ferveur, non seulement chez ses disciples, mais aussi par émulation, chez les anglicans, les congrégationalistes, les baptistes, qui lui doivent un regain de vie spirituelle. Les méthodistes ont bien mérité, en appuyant les œuvres sociales et philanthropiques, écoles dominicales, antiesclavagisme, réforme des prisons, antialcoolisme. Dans la liturgie, ils ont fait une large place aux cantiques qui nourrissent la piété. Ils ont donné une vigoureux élan aux missions chez les infidèles.

Il faut constater néanmoins que le vice intrinsèque du protestantisme a fait dévier le mouvement en amenant le glissement dans la doctrine, la multiplication des sectes, et qu'une réaction organisée pour réveiller la ferveur chez les anglicans endormis, a tourné insensiblement à une lutte acharnée contre les chrétiens fidèles aux traditions romaines.

M. Lelièvre, *Vie de John Wesley*, Paris, 1868; Augustin Léger, *La jeunesse de John Wesley*, Paris, 1910; W. Baum, *Der Methodismus*, Zurich, 1828; L. S. Jacoby, *Geschichte des Methodismus*, Brême, 1870; Fr. Loofs, art. *Methodismus*, de la *Protest. Realencyclopädie*; Maximin Piette, *La réaction wesleyenne dans L'évolution protestante. Étude d'histoire religieuse*, Bruxelles, 1925, et Paris, 1927.

R. HEDDE.

1. MÉTROPHANE CRITOPOULOS, patriarche d'Alexandrie (xviii^e siècle). I. Vie. II. Ouvrages. III. Doctrine

I. Vie. — Il naquit à Berrhée (Βερροία, Verria) en Macédoine en 1589. A l'âge de douze ans, il fut nommé par le métropolite de cette ville πρωτοαποστολάριος, c'est-à-dire premier lecteur de l'épître. Il choisit jeune homme l'état monastique et se rendit au mont Athos. C'est là sans doute que le rencontra Cyrille Lucar, alors patriarche d'Alexandrie, et qu'il se l'attacha. Invité par Georges Abbot, archevêque de Cantorbéry, à envoyer un jeune grec intelligent en Angleterre pour y étudier, Cyrille fit choix de notre Métrophane, alors prêtre. Celui-ci arriva à Londres au milieu de 1617, et dès la rentrée scolaire de cette même année, commençait à Oxford un cycle d'études qui devait durer plusieurs années. En mars 1624, nous le trouvons encore en Angleterre. Il ne tarda pas à quitter ce pays pour l'Allemagne. Il y visita un grand nombre de villes, Hambourg, Brême, Helmstadt, où il passa l'année scolaire 1624-1625, et où il rédigea sa *Confession de l'Église orientale* (voir plus loin), Magdebourg, Halle, Wittenberg, Berlin, Leipzig, Cobourg, Weimar, Iéna, Frieienwalde, Altdorff, Nuremberg, Sultzbach, Augsburg, Ulm, Stuttgart, Tubingue et Strasbourg. Après quoi il passa en Suisse, Bâle et Berne le virent tour à tour. Les Bernois lui facilitèrent les moyens d'aller à Genève et lui remirent une lettre de recommandation auprès des chefs religieux de cette ville. Le 6 octobre 1627, Métrophane fut reçu par la *Compagnie des pasteurs*, et procès-verbal fut dressé de l'audience. Ce document, conservé dans les Archives du consistoire de cette ville, et reproduit par Legrand, *Bibliographie hellénique du xviii^e siècle*, t. v, p. 203-206, nous apprend que Métrophane déclarait être venu dans le but de rechercher et désirer « quelque moyen d'union des Églises grecques et orientales avec les Églises d'Europe et occidentales », et se disait mandaté pour cela par « Cyrillus, patriarche ci-devant d'Alexandrie et à présent de Constantinople ». Il affirmait avoir visité, sur son ordre, les Églises et académies d'Allemagne et même souscrit, à Bâle, à une grande partie des articles de leur Confession de foi. On lui demanda des preuves qu'il avait cette mission : il ne put les fournir ou elles parurent insuffisantes. Sur quoi, la Compagnie « lui a fait entendre que, puisqu'il n'avait commission ni mandement exprès du patriarche de s'employer à ce louable dessein, ains seulement de voir et d'apprendre ce qui est de la doctrine enseignée en nos églises, joint que ce dessein, était général à toutes, la Comp. ne pouvait autre que louer ledit dessein et désirer que Dieu donnast le moyen de l'exécuter. »

Deux jours après, Métrophane fut admis à une audience du Conseil. La relation, conservée à l'Hôtel de ville de Genève, et reproduite par Legrand, *op. cit.*, p. 207-208, nous le montre s'engageant plus avant dans les tentatives d'union. « Et a ledit Mytrofanos proposé trois points. Le premier si la parole de Dieu est pas celle qui doit décider toutes les controverses; 2^e si, quand il y a quelque passage obscur dans l'Écriture qui ne se peut expliquer par l'Écriture même, on ne peut pas recourir aux Pères. Le 3^e si, au faict du rite et cérémonies, on pouvait pas (*sic*) se dispenser en quelque façon, moyennant qu'il n'y eust rien qui fust contraire à la parole de Dieu et à l'édification de l'Église. » La réponse du Conseil fut plutôt réservée : « Là-dessus leur Compagnie ne peut faire autre chose sinon tesmoigner un désir d'establir quelque bonne union, mais que ceste Eglise estant seule et séparée, elle ne peut rien faire, mais faut qu'il y ait consentement universel tant des Eglises de Suisse, Allemagne, Pays-Bas, Angleterre que autres.

Et tout ce qu'ils peuvent faire à présent, c'est de faire voir audit Mytrofanes nos liturgies et catéchismes, dont ils lui bailleront des copies. »

De Genève, Métrophane alla à Zurich et de là à Venise, où il arriva le 1^{er} novembre 1627. Il se rendit sans doute directement à Constantinople. En 1631, on le trouve en Égypte. Un acte de fiançailles nous le montre *grand archimandrite* d'Alexandrie au 15 septembre 1633. Du 1^{er} décembre 1633 jusqu'au 31 juillet 1636, il signe en qualité d'évêque : ὁ Μεμφέως καὶ Αἰγύπτου Μητροφάνης. En septembre 1636, il monte sur le trône patriarcal d'Alexandrie. On le trouve en 1638 à Constantinople, où il souscrit au synode qui condamne son bienfaiteur Cyrille Lucar. Une lettre de Rodolphe Schmid, résident impérial à Constantinople, datée du 30 mai 1639, nous apprend sa mort en Valachie.

II. OUVRAGES. — 1^o Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς. *Confessio catholicæ et apostolicæ in Oriente Ecclesiæ*, accompagnée d'une traduction latine de Jean Horneius; parue à Helmstädt en 1661. L'épître dédicatoire de l'auteur aux professeurs de Helmstädt est datée du 12 mai 1625. Le ms. autographe de la *Confession* de Métrophane est conservé à la bibliothèque de Wolfenbüttel (n. 1048). Cette *Confession* a été rééditée par Weissenborn, avec regard sur l'original, dans l'appendice à l'ouvrage de Kimmel, *Libri symbolici Ecclesiæ orientalis*, Appendice, p. 1-213, par Mésoloras, *Συμβολικὴ τῆς ὁρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, t. I, 1883, p. 279-368, et par Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, 1904, p. 186-252. Ces deux derniers éditeurs ont, pour plus de clarté, ajouté un titre de chapitre pour la conclusion de l'ouvrage :

xxiii, Περὶ καταστάσεως τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. — 2^o Λόγος Πανηγυρικός, ἀμα καὶ δογματικός, εἰς τὴν κατὰ γέννησιν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, avec traduction latine de Georges Queccius; paru à Altdorff en 1626. Cf. Legrand, *op. cit.*, t. I, p. 219. Ce discours fut prononcé à l'Académie d'Altdorff, aux environs de la fête de Noël 1625. C'est un exposé du dogme christologique où l'auteur met spécialement en relief la divinité de Jésus-Christ. — 3^o Ἀπόκρισις πρὸς τὴν ζήτησιν... περὶ τοῦ Ἀποστολικοῦ ἔργου Γαλατ. εἰ Πνεῦματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελήσητε, avec traduction latine de Melchior Rinder, parue en 1626 à Nuremberg; cf. Legrand, *ibid.*, p. 220.

4^o *Epistola de vocibus quibusdam liturgicis*, texte grec et traduction latine par Jérémie Crüdelius, parue à Wittemberg en 1740; cf. Legrand, t. v, p. 211. Cette lettre fut écrite en 1626. Elle donne l'explication des mots Εἷρας, τριπάρων, κοντάκιον, ὑπακὴ, ἑξαποστέλλειν, φωταγωγιόν et κανὼν avec renvois au *Ménologe*. Martin Gerbert l'a reproduite dans *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum*, 1784, t. III, p. 398-402. — 5^o *Emendationes et animadversiones in Johannis Meursii Glossarium græcobarbarum*, paru à Stendal en 1787. Cf. Legrand, *ibid.*, p. 212. — 6^o Περὶ τῆς προφορᾶς τοῦ γραμματικῆς Δ καὶ Θ, ὡς οὐ νὰὶται καὶ τῆτα ἄλλα δέλτα καὶ θῆτα χρὴ ταῦτα προφέρεσθαι, écrit à Altdorff en 1625, édité par Schwenter à la fin de son *Oratio de pronuntiatione literæ Thau raphatw*, Nuremberg, 1625. — 7^o Diverses lettres, dont un certain nombre sont publiées. Voir Richter, *Epistolæ*, 1782; Legrand, *op. cit.*, t. v, p. 212-214; Νῆς Σύνδ. I, v, 1907, Ἑλλήνων ἐπιστολαὶ πρὸς τὸν Πανόρτιστον Ἰωάννην, p. 306 sq.; Συμβολαὶ εἰς τὴν διδασκαλίαν τοῦ Μητροφάνους καρτοπόλου ὡς γραφεῖται τῇ Ὁρθόδοξῃ, *ibid.*, t. IX, 1909, p. 291-296.

Autre lettre publiée dans Ἱερὸς Σύνδεσμος, 1914, n. 235 et 241. A signaler une lettre en latin à Léger, en réponse à des avances pour faire l'union des Églises, publiée par Mazaraks, Μητροφάνης Κριτόπουλος, p. 57-59.

Œuvres inédites. — Nous mentionnons les suivantes d'après Démétracopoulos et Mazaraks : 1^o Six homélies prêchées à Venise (renseignement pris dans Dietelmair, *De Metrophane Critopoulo*); 2^o Ὁδοιπορικόν. Journal de son voyage en Angleterre, Allemagne, Suisse, Italie. Démétracopoulos se demande si le manuscrit en a jamais été retrouvé, ou s'il s'agit tout simplement de l'album où Critopoulos conservait les lettres des savants avec lesquels il avait été en relation; 3^o Une traduction du Nouveau Testament en grec-vulgaire; 4^o Une grammaire du grec-vulgaire; 5^o Une *Antipanoptie*, réplique à la *Panoptie* de Néophyte Rhodinos parue à Rome en 1630; 6^o Un discours πρὸς τοὺς πάντα καινοτομοῦντας. Ces deux derniers ouvrages ne sont connus que par la mention qu'en fait (le second en plus par les extraits qu'en donne) Nicolas Pappadopoulos, dans ses *Prænotationes mystagogicæ*, ce qui doit suffire à les rejeter dans la région des rêves.

III. DOCTRINE. — Nous avons à nous occuper ici spécialement de la *Confession* de l'Église orientale de Métrophane, comptée par un certain nombre d'Orientaux au nombre des livres symboliques de leur Église.

Il faut noter qu'aucun document officiel, ni du vivant de l'auteur ni après sa mort, ne permet de lui donner ce caractère; et ce n'est que pour son mérite intrinsèque que cette confession a pu prendre rang à côté des documents authentiques de l'Église Orientale, tels que sont la *Confession* de Moghila ou celle de Dosithée. A noter aussi que sur ce mérite l'unanimité est loin d'être complète. Sans parler de l'Église russe, qui ignore cette confession, il y a toute la gamme des jugements depuis Sathas qui soupçonne le document d'être un faux des protestants, jusqu'à Mésoloras et Michalcescu qui n'hésitent pas à lui reconnaître la valeur de livre symbolique. Nous donnerons les titres (en latin) des différents chapitres en relevant dans chacun d'eux ce qu'il y a de caractéristique. Nous suivons l'édition de Kimmel.

1. *Doctrina Ecclesiæ.* — Ce premier chapitre concerne uniquement le mystère de la Sainte Trinité. Il consiste surtout en une longue dissertation sur la procession du Saint-Esprit avec réfutation des arguments des Latins. A noter que le Saint-Esprit, aux yeux de notre auteur, est la troisième personne de la Sainte Trinité, uniquement parce qu'elle a été la troisième à être connue, le Père ayant été révélé dans l'Ancien Testament et le Fils par l'incarnation (p. 19). Quant au terme *sper Filium* ou *ex utroque*, διὰ τοῦ Ὑῖου, ἐξ ἀμφοῖν, qu'on rencontre chez les Pères, il faut toujours les entendre de la procession dans le temps, c'est-à-dire de la mission *ad extra* du Saint-Esprit (p. 19-20).

2. *De creatione*, p. 52-64. — Les Anges furent créés en dix ordres. Le dixième était celui de Lucifer et de ses compagnons. Pour combler le vide fait par la révolte de ces derniers, Dieu créa l'homme. Chute de l'homme.

3. *De incarnatione Filii Dei*, p. 65-78.

4. *De prædestinatione*, p. 79-88. — Dieu prédestina ceux qu'il connut par prescience devoir être dignes de sa grâce, p. 79. D'une manière plus précise, ceux qu'il prévit devoir user sagement de la lumière naturelle (p. 80). Ce n'est pourtant pas ce bon usage qui est cause des biens surnaturels, mais uniquement la bonté et la sagesse de Dieu, la bonté qui le pousse à avoir pitié de la créature, la sagesse qui lui fait verser ses dons sur ceux qu'il prévoit ne pas devoir les profaner (p. 85-87).

5. *Desacramentis.* — Sur ce sujet, l'auteur a franchement ouvert la porte aux idées protestantes. Les sacrements, signes sensibles, gages certains des promesses faites aux élus, sont le baptême et la sainte commu-

nion. ἐξ ὅλης ὁρατῆς καὶ πνεύματος ἁγίου συγκείμενα (p. 90). Il faut y joindre la pénitence. Ce sont les trois sacrements nécessaires au salut. En dehors de ceux-là, il y a aussi d'autres rites mystiques, τινες τελεταὶ μυστικαί, que l'Église appelle sacrements, μυστήρια, par homonymie, parce qu'ils contiennent quelque chose de mystique et de spirituel (p. 93).

6. *De praeceptis*, p. 94-99. — Après avoir parlé du décalogue, l'auteur traite dans ce chapitre de la justification. Il distingue une double justification : celle qui délivre du péché originel : elle est le fruit de la seule bienveillance du Père par le sang de Jésus-Christ, et celle qui nous délivre de nos propres péchés : celle-ci a pour cause antécédente, προηγούμενος, la bienveillance du Père, pour cause conséquente, ἐπομένως, notre propre soin et diligence.

7. *De Ecclesia*. — Sur ce point aussi, Métrophane a subi l'influence du protestantisme. Après avoir rapporté deux définitions de l'Église, une qui y fait entrer tous ceux qui se réclament de l'Évangile, orthodoxes ou non, et une autre qui en fait l'ensemble des seuls orthodoxes et de ceux qui ont une santé parfaite dans le Christ, il déclare, s'appuyant sur le symbole du Nicée-Constantinople, que ceux-là ont approché du but qui disent qu'elle est composée de saints. Les notes qu'il assigne à la véritable Église sont bien vagues : 1° la concorde entre ses docteurs ; 2° la conservation sans addition ni soustraction de tout ce qui a été transmis ὑπὸ πολλῶν καὶ ἀξιολύτων ἀνδρῶν ; 3° ne persécuter personne, mais plutôt être persécutée, et cependant résister et triompher par la force divine ; 4° la conservation fidèle de la parole de Dieu, exposée par l'intermédiaire des Prophètes et des Apôtres. Cette divine parole se divise en écrite et non écrite. Notre auteur énumère les livres inspirés. Sous l'influence protestante, il en retranche expressément les écrits deutérocanoniques : Tobie, Judith, la Sagesse, Baruch et les Machabées, ce qui ramène les livres inspirés au nombre de trente-trois, consacré par les trente-trois années de la vie du Sauveur. La parole de Dieu non écrite, ce sont les traditions de l'Église soit dans l'administration des sacrements, soit dans tout ce qui touche à l'utilité ou à l'honneur de l'Église. Et l'auteur décrit ici le rite du baptême chez les Grecs.

8. *De sacro unguento*, c'est-à-dire de la confirmation. La confirmation est au baptême ce que l'*Amen* est au symbole. Malgré son titre, ce chapitre s'étend presque en entier sur les effets du baptême, dont le premier est la destruction du péché originel. Le péché originel n'est ici défini que par le penchant au mal : ἡ πρὸς πᾶσαν κακίαν ῥοπὴ καὶ ἄλογος ἐπιθυμία (p. 112).

9. *De caena Dominica*, p. 115-132. — Il faut une double condition pour que le pain soit matière eucharistique : qu'il soit fermenté et qu'il soit unique. La présence eucharistique, même permanente, est affirmée, mais le mode de changement est inconnu et ne doit pas être recherché. Plusieurs règles et coutumes sont mentionnées au sujet de ce sacrement. Pas un mot n'est dit de la forme de la consécration. Le témoignage de Critopoulos sur l'eucharistie fut utilisé dans la *Perpétuité de la foi*, édition Migne, t. I, col. 1222-1223. Les protestants ayant essayé de leur côté de tirer argument de cet auteur, les écrivains de Port-Royal lui consacrèrent une longue dissertation pour les réfuter, même ouvrage, édit. Migne, t. IV, col. 345-357.

10. *De ritibus pœnitentiæ*, p. 133-137.

11. *De sacerdotio*, p. 138-145. — L'auteur nomme sept degrés : évêque, prêtre, diacre, sous-diacre, lecteur, exorciste, portier.

12. *De conjugio*, p. 141-150. — Le rite est décrit. Les quatrièmes noces sont défendues.

13. *De euchelzo* (extrême-onction), p. 151-156. —

Rite décrit. Il faut sept prêtres pour l'administrer. Il peut y en avoir moins, et même un seul, pourvu qu'il dise sept fois la prière. On n'attend pas la dernière crise pour administrer ce sacrement : à tel point que le malade peut aller le recevoir à l'église. L'auteur reconnaît en passant, p. 152, qu'il y a une peine-châtiment (ποινή) pour l'âme après la mort, qu'elle supporte avec l'espérance d'être sauvée au jour du Seigneur. Nulle part il ne dit que la maladie de l'âme suffise pour qu'on puisse recevoir ce sacrement.

14. *De cæteris Ecclesiæ ritibus*, p. 157-159. — Il faut en user sagement, et l'auteur les énumère : ils font l'objet des chapitres suivants.

15. *De sanctorum imaginibus*, p. 160-166.

16. *De sanctorum relictis*, p. 167-168.

17. *De sanctorum invocatione*, p. 167-170. — Dans ce chapitre, Métrophane combat expressément l'immaculée conception de la sainte Vierge. Il est un des premiers à avoir repoussé cette vérité, encore affirmée dans des sermons de jeunesse de Cyrille Lucar. Le don que Marie a reçu, c'est seulement de ne pas pécher, τὸ μὴ ἁμαρτάνειν.

18. *De jejuniis*, p. 181-185.

19. *De monachis*, p. 186-191.

20. *De precibus pro defunctis*, p. 192-197. — L'auteur admet après la mort un état d'expiation pour des âmes justes avant la béatitude. Ces âmes savent par une espérance ferme et indubitable qu'elles seront sauvées. Des allusions aux indulgences de l'Église catholique montrent que Métrophane les a regardées à travers le prisme protestant.

21. *De precatone ad Orientem*, p. 198-199.

22. *De genibus die dominico et per totam Pentecosten non flectendis*, p. 200-202.

23. Conclusion : *De la situation de l'Église orientale*. Titre donné par Mésoloras, p. 203-213. L'auteur y fait une sombre peinture des malheurs de son Église, que Dieu console pourtant en maintenant une concorde parfaite entre les quatre patriarches, égaux entre eux sous Jésus-Christ, l'unique tête de l'Église.

On peut voir par l'analyse que nous en avons faite que cette confession, bien que dans l'ensemble elle reflète la doctrine de l'Église grecque schismatique, ne saurait être acceptée par elle comme confession authentique de sa foi. Sur des points importants, comme les sacrements et le canon de l'Écriture, elle a en effet adopté les idées protestantes contraires à la tradition orientale. Mais elle a le mérite à ses yeux d'avoir exposé avec assez de précision l'enseignement officiel sur la procession du Saint-Esprit, et d'avoir inauguré pour l'Orient la lutte contre le dogme latin de l'immaculée conception.

J. A. Dietelmair, *De Metrophane Critoponto hujus* (Altdorphinae) *Academia quondam cive, tandem patriarcha Alexandrino*, Altdorf, in-4°, 1769 (je n'ai pu utiliser cet ouvrage) ; Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. V, p. 498-499 ; Heineccius, *Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche*, Leipzig, 1711, p. ssim, spécialement, t. I, p. 197-198 ; *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, édition Migne, t. I, col. 1222-1223, et surtout t. IV, col. 345-347 ; J. Aymon, *Monuments authentiques, etc.*, *Lettres anecdotes de Cyrille Lucar*, p. 37, 327-328, La Haye, 1711 ; A. P. Vretos, *Νεοελληνική εὐχαριστία*, Athènes, 1854, t. I, p. 211-212 ; K. S. Sathas, *Νεοελληνική εὐλογία*, Athènes, 1868, p. 297-298 ; G. J. Zaviras, *Νέξ Ἑλλάς*, Athènes, 1872, p. 449 ; Boutyras et Karydès, *Ἀνέκδοτα ἱστορικά καὶ γεωγραφικά*, Constantinople, 1881, t. III, p. 830 ; Λεξικὸν Ἑγκυκλοπαιδικόν, Athènes, t. IV (1893-1894), p. 859 ; W. Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin, 1872, p. 64-69 ; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2^e édit., t. VI (1893), col. 1444-1446 ; *Protest. Realencyklopædie*, 3^e éd., t. XII (1903), p. 30-33 ; H. J. Chr. Weissenborn, *Appendix librorum symbolicorum*, Iéna, 1850, p. VI-XIV ; J. E. Mésoloras, *Συνοδικαὶ περὶ οὐχολόγου ἀνακοιναὶ* : Ἑκκλησία, t. I, p. 265-278 (préface au texte de la *Confession* de Critopoulos), Athènes, 1883 ;

Jon. Michaleescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 183-186 (préface au texte de la Confession); T. P. Phémélès, *Συμβολαί εἰς τὴν ἀληθογραφίαν τοῦ Μητροπολίτου Κριτοπούλου ὁσπορίτου τῆς Ὀρθοδόξης*, dans *Νέα Σιών*, t. ix (1909), p. 291-296; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. i, p. 564-576; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. i, 1926, p. 511-512, 580.

Les principaux travaux qui traitent de Métrophane critopoulos sont les monographies suivantes, dont il est indispensable de tenir compte : A. K. Démétracopoulos, *Διακρίτων περί τοῦ βίου καὶ τῶν συγγράμματων Μητροπολίτου τοῦ Κριτοπούλου*, Leipzig, 1870, in-8°, 62 pages; G. G. Mazarakēs, *Μητροφάνης Κριτοπούλου πατριάρχης Ἀλεξανδρείας κατὰ τὸν κώδικα τοῦ πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας*, Le Caire, 1884, in-8°, 77 pages; M. Renier, *Μητροφάνης Κριτοπούλου καὶ οἱ ἐν Ἀγγλίᾳ καὶ Γερμανίᾳ φίλοι αὐτοῦ* (1617-1628), Athènes, 1893, in-8°, 114 pages; E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. v, 1903, p. 192-218 (notice biographique); K. J. D. (Dyobouniotes) *Μητροφάνης ὁ Κριτοπούλος*, série d'articles dans *Ἱερὸς Σύνδεσμος*, 1914, n° 229-234.

V. GRUMEL.

2. MÉTROPHANE DE SMYRNE, métropolitaine de cette ville (ix^e siècle). — Il naquit probablement à Constantinople. Baronius, *Annales*, an. 843, n. 2 et 3, raconte, d'après Jean le Curopalate, que sa mère aurait été la femme que les adversaires du patriarche Méthode avaient gagnée à prix d'argent pour l'accuser de l'avoir autrefois violée. On ne sait rien ni de l'enfance ni de la jeunesse de Métrophane. Il était déjà métropolitaine de Smyrne quand saint Ignace fut déposé en 857. Il se montra un adversaire irréductible de Photius et se mit à la tête des évêques restés fidèles à Ignace; ils excommunièrent l'intrus, qui les anathématisa à son tour, Baronius, an. 859, n. 54, et 860, n. 1. Cette attitude courageuse valut à Métrophane les rigueurs de Michel III. Ce prince le fit d'abord jeter en prison, puis il l'exila. Après la première déposition de Photius (867), Métrophane put reprendre possession de son siège. Il assista au VIII^e concile œcuménique (869) et prit une part active aux délibérations. A la iv^e session (13 octobre), il appuya la motion du patrice Baanès, commissaire impérial, demandant que deux évêques ordonnés par Méthode et partisans de Photius, fussent introduits dans l'assemblée pour y apprendre le motif de leur condamnation. Les légats pontificaux s'y opposèrent, mais il finit par obtenir gain de cause. Dans la même session, il avoua avoir été lui-même un instant trompé par Photius qui prétendait avoir été reconnu par le pape et les patriarches orientaux. Mansi, *Concil.*, t. xvi, col. 55-73, *passim*; Baronius, *Annales*, an. 869, n. 27-28. A la vi^e session (25 octobre), il prononça un grand discours et réfuta les arguments de Zacharie, métropolitaine de Chalcédoine, partisan de Photius. Mansi, *ibid.*, col. 89 sq. A la fin du concile, il fut un des deux évêques désignés pour lire solennellement à Sainte-Sophie la profession de foi des Pères, Mansi, col. 179 A; Baronius, an. 869, n. 29-30. En 870, Métrophane écrivit, à la demande du patrice Manuel, logothète du drome ou préfet des postes impériales, un exposé de la conduite de Photius. Mansi, col. 413-420; Baronius, an. 870, n. 44-51. C'est peut-être dans les années qui suivirent que Photius écrivit à Métrophane la lettre ambiguë publiée par A. Papadopoulos-Kérameus, *Synaitichog patriarkha Photia*, Saint-Pétersbourg, 1896, p. 18-19. A la mort de saint Ignace, Métrophane ne voulut pas reconnaître Photius comme patriarche et refusa, sous prétexte de maladie, d'assister au concile tenu pendant l'hiver de 879-880 pour pacifier l'Eglise. Après la troisième sommation, les légats du pape Jean VIII le déclarèrent retranché de l'Eglise, Mansi, t. xvn A-xviii A, col. 496 sq. A ce

concile de 879 siégeait un certain Nicéas avec le titre de métropolitaine de Smyrne; il avait dû être ordonné par Photius pendant l'exil de Métrophane. On perd toute trace de ce dernier à partir de 880. On ne sait ni à quelle date il mourut, ni s'il put reprendre possession de son siège après la seconde déposition de Photius (886). Certains manuscrits de ses œuvres lui donnent le titre de saint et même celui de martyr; il ne semble pas cependant qu'il ait été l'objet d'un culte.

Les œuvres de Métrophane de Smyrne sont assez nombreuses et variées. Jean Veccos, dans sa viii^e Épi-graphie, P. G., t. cxli, col. 692 (L. Allatius, *Græcia orthodoxa*, 1648, t. ii, p. 605), cite le début de son commentaire sur la première épître de saint Jean. On possède la traduction géorgienne de son commentaire sur l'Ecclésiaste, K. S. Kekelidze, *Thargmanebay Eklestiasay Mitrophanes zmnrel metropolitiasay (Commentarii in Ecclesiastem Metrophanis, metropolitæ Smyr-nensis)*, Tiflis, 1920; le texte grec n'a pas encore été signalé. Allatius, *De libris ecclesiasticis græcis*, n. 67, dit que Métrophane est l'auteur des canons à la Sainte-Trinité qui se chantent à l'office du dimanche, Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1722, t. v, p. 49; A. Papadopoulos-Kérameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, t. i, ms. 249, p. 320, t. ii, mss. 257, 434 et 468, p. 383, 548, 559; on a aussi de lui des *sticharia* sur le même sujet, A. Papadopoulos-Kérameus, *op. cit.*, t. ii, ms. 434, p. 548; diverses hymnes, *ibid.*, t. ii, ms. 106 et 342, p. 118, 464; des canons et des *sticharia* en l'honneur de la sainte Vierge, *Thotocarion*, éd. Venise, 1808, p. 15, 47, 65, 91, 105. A. Papadopoulos-Kérameus, t. ii, ms. 435, p. 547-548. Il a laissé également une instruction sur la manière de transcrire les hymnes. A. Papadopoulos-Kérameus, t. ii, ms. 106, p. 188. Nous avons parlé plus haut de sa lettre au patrice Manuel sur la conduite de Photius; on la trouve en latin dans Baronius, *op. cit.*, an. 870, n. 44-51, en grec et en latin dans Mansi, *op. cit.*, t. xvi, col. 413 E-420 B. Georgiadès a publié dans l'*Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, t. iii, 1882-1883, p. 298-302, un panégyrique de saint Polycarpe par Métrophane; un autre du même auteur sur les archanges a également paru dans cette revue, t. vii, 1887, 2^e édit., p. 386-393. Enfin on a attribué à Métrophane un traité contre les Latins à propos de la procession du Saint-Esprit, L. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, 1648, l. II, c. vi, col. 575, mais J. Hergenröther, *Photii liber de Spiritus Sancti mystagogia*, Ratisbonne, 1857, a prouvé que cet écrit était de Photius.

Baronius, *Annales ecclesiastici*, ann. 843, n. 2 et 3; 859, n. 54; 860, n. 1; 869, n. 27-30; 870, n. 44-51; Mansi, *Concil.*, t. xvi, col. 55-73, 89 sq., 179, t. xvn A-xviii A, col. 496 sq.; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1721, t. x, p. 540.

R. JANIN.

MEURIER Hubert (xvi^e siècle), appelé aussi, Morus, originaire du diocèse d'Amiens, prit en Sorbonne le bonnet de docteur, obtint à Reims en 1570 la dignité de chanoine théologal, et en 1574 le décanat. Il fut grand maître du collège des Bons-Enfants. Lors des troubles de la Ligue, il se montra l'un des plus fougueux adversaires des rois Henri III et Henri IV, et contribua pour une bonne part à détacher la ville de l'obédience royale; aussi, quand Reims eut fait sa soumission au roi, fut-il obligé de s'expatrier, 1595. Il se retira à Saint-Dié où il devint chanoine et doyen; il y mourut le 17 mars 1602. — Il reste de lui une *Exposition des saints mystères de la messe*, Reims, 1584, et un *Traité de l'antiquité, vrai usage et vertu tant des indulgences ecclésiastiques que des Agnus Dei*, Reims, 1587; surtout plusieurs œuvres de circonstance : *Traité de l'institution et vrai usage des processions, tant ordinaires qu'extraordinaires*, série

de trois sermons prêchés en 1584 à l'occasion des célèbres *processions blanches*; l'*Oraison funèbre prêchée aux funérailles de Louis de Guise*, archevêque de Reims, assassiné à Blois, en même temps que son frère le duc de Guise (23 décembre 1588), prononcée à Reims le 13 février 1589; violente invective contre Henri III; *De sacris unctionibus libri III*, publié à Paris, en 1593 à la demande du nouvel archevêque de Reims, le cardinal Nicolas de Pellevé, et destiné à soutenir les droits exclusifs de sa métropole de Reims au sacre du roi, et à prévenir les tentatives de Henri IV de se faire sacrer ailleurs. Ce traité n'empêcha rien et Henri fut sacré à Chartres en février 1594. Il paraît que le souvenir de Meurier demeura cher aux Rémois; longtemps après sa mort, ceux qui avaient entendu sa parole disaient encore : « Ce grand Monsieur Morus. »

Du Verdier et La Croix du Maine, *Bibliothèque française*, édit. Rigoley de Juigny, Paris, 1773, t. IV, p. 225 (l'appelle Jérôme Meurier); dom G. Marlot, *Histoire de la ville, cité et université de Reims*, édit. de 1846, t. IV, p. 530 et passim; E. Cauly, *Histoire du Collège des Bons-Enfants*, Reims, 1885, passim; Michaud, *Biographie universelle*, au mot Meurier.

É. AMANN.

MEURISSE Martin, des frères mineurs, évêque auxiliaire de Metz (1584-1644). — Martin Meurisse naquit à Roye en Picardie vers 1584. Il embrassa la règle de saint François au couvent de cette ville. Cf. J.-B. Kaiser, O. F. M., *Martin Meurisse, évêque de Madaure, suffragant de Metz (1584-1644)*, extrait de l'*Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Metz*, Metz, 1924, p. 119. Après son ordination il prêcha avec succès à Noyon, puis ses supérieurs l'envoyèrent à Paris où il prit ses grades en théologie (26 janvier 1620). Pendant plusieurs années, il enseigna la philosophie et la théologie au grand couvent des cordeliers de Paris. En 1613, il composa une thèse générale sur la Logique, et en 1615 une autre sur la Physique, *Clara totius physiologiæ synopsis*, dédiée au roi Louis XIII. Vers la même époque sans doute, il écrivit l'opuscule suivant, *Artificiosa totius moralis philosophiæ tabella*, dont une copie se trouve encore au Musée Britannique. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores*, éd. Nardecchia, Rome, 1921, t. II, p. 225. Amené bientôt par ses prédications sur le terrain de la controverse, il éditait les deux ouvrages suivants : *La honteuse fuite du sieur Oyseau, ministre de Glen, touchant l'antiquité du mot de messe et le prophane usage de celui de Cène*, Paris, 1619; *Apologie de l'adoration et de l'élévation de l'ostie et des prières publiques de l'Église catholique en latin, contre une réplique du sieur Bugnet, ministre auprès de Compiègne*, Paris, 1620. Cf. Féret, *La faculté de théologie de Paris, époque moderne*, Paris, 1907, t. V, p. 181-182; Kaiser, p. 96. Trois ans après, son grand ouvrage de philosophie scottiste était achevé, *Rerum metaphysicarum libri tres ad mentem Doctoris subtilis*, Paris, 1623. Pendant son lectorat, Meurisse composa en outre quatre autres ouvrages de grande valeur. Deux ont été édités : *De sacrosancto et admirabili eucharistiæ sacramento tractatus, in quo Doctoris subtilis aliorumque doctorum franciscanæ familiæ opiniones explicantur et defenduntur*, Paris, 1628; *Tractatus de sanctissima Trinitate*, Paris, 1631. Les deux autres, *De gratia*, *De sanctissimo incarnationis mysterio ad mentem Doctoris subtilis*, Joannis Duns Scoti, n'ont pas été publiés; ils se trouvent dans le ms. lat. 18 149 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Féret, *op. cit.*, p. 185. Ce fut au milieu de ces travaux que son Mécène, Jacques Le Coigneux, président à la Chambre des comptes de Paris, désigna Meurisse comme suffragant à Henri de Bourbon-Verneuil, évêque de Metz. Préconisé évêque

de Madaure par Urbain VIII en 1628, le nouvel élu prit en main l'administration du diocèse de Metz en mars 1629. Dans l'exercice de ses fonctions, il déploya une grande activité. Il célébra deux synodes, en 1629 et en 1633, et publia des statuts importants pour le clergé de Metz. Il appuya aussi le mouvement de réforme chez les bénédictins, les prémontrés et les chanoines réguliers de son diocèse. Avant tout, il s'appliqua à instruire le peuple et à le protéger contre les infiltrations protestantes; les récollets, les minimes, les capucins et les jésuites secondèrent ses intentions en fondant des collèges et des écoles. A Metz le parti huguenot, dirigé par des hommes de marque comme Paul Ferry, était très influent; l'évêque de Madaure réussit à affaiblir sa puissance politique, il ramena aussi à l'Église un nombre considérable de dissidents. Les devoirs de sa charge ne l'empêchèrent point d'ailleurs d'écrire plusieurs ouvrages dont quelques-uns sont d'un grand intérêt pour l'histoire de l'Église de Metz. En voici la liste d'après l'ordre chronologique : *Statuta synodi diocesanæ Metensis secundæ*, 1633; *Histoire des évêques de l'Église de Metz*, Metz, 1634; *Cardinalium virtutum illustris chorus*, Metz, 1635; *Histoire d'Olympias, diaconesse de l'Église de Constantinople*, Metz, 1640; *Histoire de la naissance, du progrès et de la décadence de l'hérésie dans la ville de Metz et dans le Pays messin*, Metz, 1642. Le P. Kaiser, *op. cit.*, p. 95-100, ne signale pas d'autres ouvrages de Meurisse, si ce n'est des prières imprimées en 1638 pour suivre la procession solennelle de l'Assomption, et « un petit discours pour sa consolation, très profitable à un affligé ». Meurisse mourut le 22 août 1644, dans la 17^e année de son épiscopat. D'après l'*Histoire générale de Metz*, « il avait donné des marques non équivoques d'un zèle peu commun dans son siècle. Meurisse fut par ses vertus l'un des grands hommes de son temps », cité par Kaiser, p. 94.

Jean de Saint-Antoine, *Universa bibliotheca franciscana*, Madrid, 1732, t. II, p. 337; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 952; H. Lemaître, dans la *Revue d'histoire franciscaine*, Paris, 1924, t. I, p. 384-396.

É. LONGPRÉ.

MEY Claude (1712-1796), naquit à Lyon le 16 janvier 1712, fit des études ecclésiastiques, resta toujours simple tonsuré et fut avocat au Parlement; puis il étudia spécialement le droit canonique et publia un grand nombre d'écrits et de Mémoires dans lesquels il aborde presque toujours des questions religieuses, dans un sens nettement gallican et parfois janséniste. Longtemps, il dirigea les *Nouvelles ecclésiastiques*, et il participa au gouvernement de l'Église de Lyon, sous l'épiscopat de Malvin de Montazet. Il se déclara ouvertement contre la Constitution civile du clergé, et le 15 mars 1790, il signa la consultation dressée par Jabineau. Il mourut à Sens le 12 juin 1796.

Le premier écrit de Mey fut fait en collaboration avec Maulrot (voir MAULTROT) et a pour titre : *Apologie de tous les jugements rendus par les tribunaux séculiers en France contre le schisme*, dans laquelle on établit : 1^o l'injustice et l'irrégularité des refus de sacrements, de sépultures et autres peines qu'on prononce contre ceux qui ne sont pas soumis à la Constitution *Unigenitus*; 2^o la compétence des juges laïcs pour s'opposer à tous ces actes de schisme, 2 vol. in-12, s. l., 1752, et 3 vol. in-12, 1752-1753; seule, la première partie de ce travail est de Mey; la seconde est de Maulrot. L'ouvrage fut condamné par un arrêt du Parlement du 15 juillet 1752, et par un bref de Benoît XIV du 20 novembre 1752. D'après Barbier, Mey, composa une *Dissertation dans laquelle on démontre que la Bulle « Unigenitus » n'est ni loi de l'Église, ni loi de l'État*, 2 vol. in-12, 1752-1753. Mey est l'auteur de la pièce humoristique, condamnée par

un arrêt du Parlement du 22 juillet 1752, et qui est intitulée : *Requête des sous-fermiers du domaine au roi pour demander que les billets de confession soient assujettis au contrôle*, in-12, 1752; Barbier dit que cette facétie fut composée par l'avocat Marchand, et que Mey ne fit qu'y collaborer. Mey rédigea plusieurs Mémoires contre les évêques, en particulier, les suivants : *Consultation de plusieurs avocats pour les curés du diocèse d'Auxerre*, in-12, 1756; *Mémoire pour prouver que les curés ont le droit d'administrer et d'enterrer les religieux des monastères*, in-4°, 1767; *Observations sur l'édit concernant les Ordres monastiques*, in-12, 1768 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 4 novembre 1767, p. 178-180); *Consultation pour les bénédictins*, 2 vol. in-4°, 1769; *Mémoire pour les docteurs Xaupi et Bilette*, in-4°, 1772 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 29 octobre 1772, p. 173-178); ce sont trois consultations, datées des 12, 21 et 27 juillet 1772, relatives à l'institution divine des curés; divers Mémoires pour les abbés, prieurs et religieux de diverses abbayes: *Observations impartiales sur le bref de sécularisation de la Congrégation de Saint Ruf*, in-4°, 1772; *Mémoire sur l'état religieux et sur la Commission établie pour les réguliers*, in-12, s. l., s. d.; *Observations et Nouvelles observations sur la lettre de Larrière*, in-12, 1780. Mey aborda même des questions proprement théologiques dans la *Lettre du R. P. *** de l'Ordre des minimes sur le sacrifice de la messe*, in-12, 1779, et la *Lettre sur la nature et l'essence du sacrifice de la messe ou Examen de la réputation publiée par le P. L. (Lambert) de l'ouvrage posthume de M. P. (Pelvert)*, 2 vol. in-12, 1786. Il fit aussi des *Remarques sur une thèse soutenue en Sorbonne, le samedi 30 octobre 1751, par M. l'abbé de Loménie de Brienne, présidée par M. Buret, professeur royal en théologie*, in-12, s. d. C'est une critique de cette thèse célèbre, tout imprégnée de philosophie (voir Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, époque moderne, t. VI, p. 194-199). C'est lui qui rédigea probablement la *Lettre à l'archevêque de Paris*, 1760, signée par Montazet, archevêque de Lyon ou, du moins, il prit une part active à sa rédaction. Enfin Mey composa les *Maximes du droit public français, tirées des capitulaires, des ordonnances du royaume et autres documents de l'histoire de France*, 2 vol. in-4° ou 6 vol. in-12, 1772. Maulrot, Blonde et les autres augmentèrent considérablement les éditions suivantes de 1775.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVIII, p. 162-163; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 268-269; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 100-101; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VII, p. 362; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5^e édit., 1810, t. XI, p. 492-493; Dessessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-8°, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 368-369; Bréghot du Lut et Perieaud, *Biographie lyonnaise; catalogue des Lyonnais dignes de mémoire*, in-8°, Paris, 1839, p. 189; Leon Seche, *Les derniers jansénistes*, 3 vol., in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 92-98; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. V, col. 501-502.

J. CARRÉRY.

MEYER ou MEYERE (Liévin de) (1655-1730), naquit à Grand, le 24 février 1655; il entra au noviciat des jésuites de Malines le 26 septembre 1673, et il fut envoyé à Bruxelles pour y enseigner la rhétorique (1673-1679); ensuite, il étudia la théologie et fut ordonné prêtre le 8 juin 1686; il fut alors chargé de l'enseignement de l'Écriture sainte, de la théologie morale et de la scolastique; il fut successivement préfet des classes supérieures, puis recteur de Louvain. Il se rendit célèbre comme poète et comme théologien dans les questions controversées, où il se signala par son argumentation méthodique et serrée, claire et brillante. Il mourut à Louvain le 19 mars 1730.

Meyer n'a guère écrit que des œuvres polémiques,

et il soutint des discussions très vives avec plusieurs théologiens : Opstraet, Petitpied, le P. Serry, et les docteurs de Louvain, de Witte, Van Espen. Tous ses ouvrages sont écrits dans un latin assez élégant; on en trouvera l'énumération complète dans Sommer-vogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1039-1055.

Voici les plus importants : *De operibus pœnalibus sacramenti Pœnitentiæ, et certitudine morali tractatus rigori quorundam circa baptismum laboriosum oppositus*, in-8°, Louvain, 1696. *Praxis et doctrina communis Ecclesiæ absolventi mox peccatores ordinarios vindicata adversus doctrinam de laborioso baptismo ejusque appendicem, cum animadversione in epistolam cui titulus : Lettre d'un docteur catholique au P. Cyprien*, in-8°, Louvain, 1697; J. Opstraet répliqua par une *Responsio brevis*, à laquelle Meyer répondit par *Confutatio libelli cui titulus : Responsio brevis J. Opstraet ad libellum cui titulus : Praxis et doctrina communis Ecclesiæ...*, in-8°, Louvain, 1697.

Les deux écrits suivants sont justement célèbres : *Historiæ controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V libri sex; quibus demonstrantur et refelluntur errores et imposturæ innumere quæ in HISTORIA CONGREGATIONIS DE AUXILIIS editâ sub nomine Augustini Le Blanc notatæ sunt; et referuntur Acta omnia earumdem congregationum, quæ sub nomine Fr. Thomæ de Lemos prodierunt*, in-fol., Anvers, 1705. Cette première édition parut sous le pseudonyme de Théodore Éleuthère; mais une seconde édition, en 1715 et une troisième en 1742, portent le nom de Meyer. *Journal des savants* du 6 juillet 1705, p. 376-392; *Journal de Trévoux* d'août, sept. et oct. 1705, p. 1281-1310, 1536-1570, 1709-1744.

Puis Meyer publia successivement quatre dissertations sur le concile de Trente et les questions de la grâce, sous les titres suivants : *De mente Concilii Tridentini circa gratiam physice prædeterminantem dissertatio I^a. Contra librum qui sub nomine Antonini Reginaldi nuper prodiit, Auctore Liberio Gratiano*, in-8°, Anvers, 1707, et 2^e édit. 1709; *De mente... dissertatio II^a, quæ argumenta Antonini Reginaldi ex hoc concilio sumpta refelluntur et in auctorem retorquuntur*, in-8°, Bruxelles, 1708, et 2^e édit., 1709; *De mente... dissertatio III^a, contra librum qui sub nomine Antonini Reginaldi prodiit et nuperus ejus defensores. In præfatione respondetur auctori libelli CHIMÈRE DU JANSÉNISME*, in-8°, Bruxelles, 1709 (L'écrit intitulé *Chimère du jansénisme ou Dissertation sur le sens dans lequel les cinq propositions ont été condamnées...*, in-12, 1708, est l'œuvre de J. Fouillou). — *De pelagianorum et massiliensium contra fidem erroribus, dissertatio IV^a, quæ Jansenii et aliorum in hac materiâ errata referuntur et confutantur, cum appendice quæ dissertatio III^a ab objectis vindicatur; accedit appendix contra schismaticum denunciatores*, in-8°, Bruxelles, 1709 et 1710. *Journal des Savants* du 13 août 1708, p. 469-472, et *Journal de Trévoux* de mars 1709, p. 495-502. Ces quatre dissertations furent publiées sous le pseudonyme de Libère Gratien, et sont dirigées contre Antonin Réginald qui avait composé en 1700 un écrit intitulé : *De mente concilii Tridentini circa gratiam per se efficacem, opus posthumum. Accesserunt animadversiones in XXV propositiones P. Ludovici Molina, auctore Jacobo Le Bossu et altera Epistola Petri Soto, Ruardi Tappert et Andree Ravesleini, De gratiæ et liberi arbitrii concordia*, avec une préface de Petitpied (*Mémoires de Trévoux* de nov. 1707, p. 1957-1977).

Meyer revint à la question de la congrégation *De auxiliis*, dans son *Epistola curiosa Theodori Eleutherii ad F. Norbertum d'Elbecque responsoria*, in-8°.

Bruxelles, 1710. *Parallelum antiquæ et præsentis Ecclesiæ in præscribenda et exigenda fidei formula adversus hæreses exortas, et veterum ac recentiorum refractoriorum in eadem formula impugnanda*, in-8°, Bruxelles, 1711, et Louvain, 1728. *Responsio ad librum F. Henrici a S. Ignatio cui titulus : GRATIE PER SE EFFICACIS SIVE AUGUSTINIANO THOMISTICE ADVERSUS INJUSTAM JANSENISMI ACCUSATIONEM JUSTA DEFENSIO, ubi etiam theologia moralis Sanctorum adversus injustos obtrectatores defenditur*, in-8°, Bruxelles, 1715.

A cette date, Meyer réédita quelques-uns des écrits antérieurs, avec des réponses aux objections, dans un ouvrage intitulé : *Historia controversarum de divine gratiæ auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII, Paulo V, ab objectionibus R. P. Hyacinthi Serry vindicatæ, libri tres. Accedunt dissertationes quatuor de mente Concilii Tridentini circa gratiam physice prædeterminantem, de mente S. Augustini, de genuinis pelagianorum et massiliensium erroribus; item responsio ad F. Henricum a S. Ignatio et alia quædam opuscula*, in-fol., Bruxelles, 1715. — *Quæstio theologica an liceat juxta mentem Apostolicæ Sedis, et nominatim juxta declarationem Constitutionis Clementis XI, que incipit : VINEAM DOMINI SABAOTH jurare formulam Alexandri VII, retento interius obvio, proprio et naturali sensu quinque propositionum quem reipsa in libro Jansenii habent, soluta*, in-4°, Bruxelles, 1716. — *Tractatus de schismate ex gallico latine redditus*, in-8°, Louvain, 1718; c'est la traduction du célèbre ouvrage du P. Longueval.

Les écrits suivants sont dirigés contre les protestants : *Dogma triplex a paucis Lovanii stantibus assertum utrique potestati, ecclesiasticæ et sæculari, expendendum proponitur per fidelem Pontifici et Cæsari theologum romano-catholicum*, in-8°, Louvain, 1719. *Statera protestantium in duobus primis ipsorum paragraphis expensa per theologum romano-catholicum*, in-8°, Louvain, 1719. *Refutatio responsionis ad Stateram protestantium expensam per theologum romano-catholicum*, in-8°, Louvain, 1719. Le défenseur des protestants contre lequel ces ouvrages sont écrits, est l'avocat Antoine Parmentier, docteur de la Faculté de Louvain. *Circa verba S. Augustini « Roma rescripta venerunt : causa finita est » refutantur cavilli protestantium*, in-8°, Louvain, 1719, et *Aurea sententia S. Augustini : « Roma rescripta venerunt, causa finita est » infallibilitati Pontificis favere ostenditur et a nuperis patroni protestantium cavillis vindicatur per theologum romano-catholicum*, in-8°, Louvain, 1719. *Causam Cypriani non favere, sed obesse causæ protestantium ostenditur*, in-8°, Louvain, 1719. *Causam Liberii et concilii Ariminensis non favere, sed obesse causæ protestantium ostenditur per theologum romano-catholicum. Accedit appendix qua refutatur scriptum cui titulus : ADVOCATUS E FORO AD LOGICAM DETRUSUS*, in-8°, Louvain, 1719. *Ultimus conatus patroni protestantium circa causam S. Cypriani refutatur per theologum romano-catholicum. Accedit appendix quæ FRAUS SEPTUPLEX, iterum recocta, refutatur et in ipsum Fraudis auctorem retorquetur*, in-8°, Louvain, 1719. *Patronus protestantium in causa Liberii et concilii Ariminensis ad extrema redactus ostenditur...* in-8°, Louvain, 1719. *Manifesta contradictio inter doctrinam romanorum pontificum ex una parte, et doctrinam quæ recentior spargitur sub nomine Z. B. Van Espen ex altera, demonstrata per theologum romano-catholicum*, in-8°, Louvain, 1725.

Les derniers écrits de Meyer sont dirigés contre l'Église d'Utrecht : *Refutatio instrumenti appellationis a constitutione UNIGENITUS Clementis XI, 8 sept. 1713, et ab epistola PASTORALIS OFFICII ejusdem Pontificis de 18 sept. 1718, ad futurum concilium generale inter-*

positæ per prætenso decanum, canonicos et capitulum insignis ac metropolitane ecclesiæ Ultrajectensis (ut vocant) catholicæ, in-fol., Louvain, 1725. *Epistolæ presbyteri Lovaniensis ad presbyterum Ultrajectensem romano-catholicum, cum observationibus in quinque Epistolæ anonymas quæ adversus geminas dissertationes eximii D. Hermanni Damen nuper prodierunt*, in-8°, Louvain, 1726-1727; ces six lettres contiennent la défense de Hermann Damen contre L. P. Verhulst, qui avait écrit, sous le voile de l'anonyme, cinq lettres sur la consécration de l'archevêque d'Utrecht. Enfin *Dissertatio de operibus referendis in Deum et de operibus infidelium*, in-8°, Louvain, 1729.

Outre tous ces travaux théologiques, dont quelques-uns fort longs et très fouillés, Meyer publia un certain nombre d'œuvres poétiques en latin et en flamand. Son poème : *De iralibri III, nempe de causis damnis et remediis iræ*, in-4°, Anvers, 1694, imité de Sénèque, renferme un trésor de conseils, appuyés d'exemples nombreux (*Mémoires de Trévoux* de janvier 1704, p. 61-65, et *Journal des Savants* du 24 janvier 1707, p. 59-60). Meyer traduisit son poème en flamand, et certains critiques néerlandais placent cet écrit parmi les meilleurs qu'aient produits, au XVIII^e siècle, la littérature flamande. Meyer composa aussi d'autres ouvrages en vers.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVIII, p. 166; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 520-521, et *Supplément*, t. II, p. 123-124; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 18-20; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 362; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5^e édit., 1810, t. XI, p. 493; *Dictionnaire historique, ou Histoire abrégée de tous les hommes nés dans les XVII provinces belges qui se sont fait un nom...*, 2 vol., in-8°, Paris, 1786, t. II, p. 79-80; Delvenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas ancien et moderne*, 2 vol., in-8°, Liège, 1829, t. II, p. 151; Goethals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences, des lettres et des arts en Belgique*, 3 vol., in-8°, Bruxelles, 1857, t. I, p. 219-230; Schrant, Préface de son édition, *De la colère*; Hofman-Peerkamp, *De poetis latinis nederlantiis*, p. 482-486; *Biographie nationale de Belgique*, t. XV, p. 551-558; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 1069-1070, 1075; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, Paris, 1894, col. 1039-1055.

J. CARREYRE.

MEYRONNES (François de) cordelier († 1325), plus connu sous les appellations de *de Marone* ou *de Maironis*, tirait ce nom de celui de son pays d'origine, petite commune du département des Basses-Alpes.

I. BIOGRAPHIE. — Issu, dit-on, d'une famille degli Spedalieri, il entra chez les mineurs de la province de Provence, probablement au couvent de Digne. C'est l'explication la plus obvie de la dénomination *Franciscus de Maironis de Digna*, dont se sert Jean XXII dans une lettre du 23 mai 1323 pour désigner notre personnage. Cette lettre est d'une importance capitale pour la chronologie de sa vie, car elle est le plus sûr document avec une date précise que nous possédions. Où fit-il ses études? Seul Trithemius le dit *Scoli auditor*. Si nous devons croire ce témoignage un peu tardif, Meyronnes serait venu à Paris entre 1302 et 1307. Enseigna-t-il en Angleterre avant de le faire à Paris, comme le P. Pagi le conclut d'une phrase un peu énigmatique de Maurice du Port : *Scriptit super Magistrum, non modo bis ut plerique alii, in Britannia primum aut alibi, deinde in Gallia*? Nous ne savons le dire. Un ms. de Césène, cité par le même Pagi, se terminait : *Explicit lectura super I Sententiarum fr. Francisci de Mayronis, reportata sub eo Parisiis anno Domini 1320*. Par la lettre susdite le pape, sur les instances de Robert, roi de Naples, demandait au chancelier de l'Université de Paris de conférer la maîtrise à François de Meyronnes, qui

avait achevé le cours normal des lectures imposées aux bacheliers en théologie avant d'obtenir la licence. Tout en faisant ces lectures, notre bachelier se livrait ardemment à la controverse, et il s'y spécialisa si bien que longtemps on lui a attribué l'institution de l'*Actus Sorbonicus*, controverse qui avait lieu les vendredis de la saison d'été et qui durait douze heures consécutives, pendant lesquelles le même argumentateur devait tenir tête à tous les antagonistes qui se présentaient. Aujourd'hui cette tradition est reléguée parmi les fables, car on n'en trouve aucune trace dans les documents contemporains. Le ms. 39 du fonds Borghèse à la Vaticane nous a conservé le texte d'une de ces controverses entre Meyronnes et Pierre Roger, prieur de Saint-Pantaléon, le futur pape Clément VI, avec les dates suivantes : *Questio prima quam feci super IV Sententiarum anno Domini 1320 in die S. Agnetis* (21 janvier 1321) *contra fr. Franciscum baccalarium minorum. Incipit II replicatio dicti prioris contra dictum fr. Franciscum... anno Domini 1320 die martis ante festum Paschæ die 14 aprilis* (1321).

Au mois de mai 1323, nous l'avons vu, Jean XXII demandait et obtenait qu'il fût promu docteur. Nous le retrouvons au grand couvent des cordeliers en septembre de cette même année, assistant à ses derniers moments Elzéar de Sabran, mort le 27, qui avait voulu faire la confession générale de sa vie à celui qu'il disait être *unus de majoribus clericis mundi, in fide instructus et firmus*. Bien que proclamé maître, Meyronnes continua peu de temps à enseigner à Paris, car au printemps de l'année suivante nous le trouvons en Avignon et, vraisemblablement au mois d'avril, Jean XXII le désignait pour se rendre en Guyerne, avec le frère prêcheur Dominique Grima, *velut angelos pacis*, pour tâcher d'éviter un conflit entre les armées de France et d'Angleterre, commandées par Charles de Valois et Edmond comte de Kent, en même temps qu'il envoyait comme nonces auprès des deux rois Guillaume, archevêque de Vienne, et Hugues, évêque d'Orange. Ce dernier préconisé le 28 mars et sacré les jours suivants, était en curie le 1^{er} avril. La mission n'est donc pas antérieure; eut-elle lieu? Nous en doutons, car les dates des lettres d'envoi et des saufs-conduits pour les deux envoyés sont demeurées en blanc, et le 21 mai Jean XXII remerciait le noble homme Alphonse d'Espagne, qui lui avait annoncé que la discorde entre les deux souverains s'était terminée *via pacis amicitabilis*. Mollat, *Registres de Jean XXII*, n. 19 210, 19 241, 20 349, 20 350, 20 377, 20 384, et Archives du Vatican, *Instr. Miscel.* 831, 831 bis. Vers cette époque Meyronnes aurait été ministre de la province de Provence, suivant cet *incipit* que nous lisons dans le ms. 684 de la bibliothèque d'Assise, *Determinatio paupertatis Christi et apostolorum condita a fr. Francisco de Mayronis eximio doctore s. theologie, ordinis fratrum minorum, tunc ministro Provincie quam condidit in romanam curiam apud Avenionem, dum de facto questio est incitata*. Cette détermination doit être antérieure à la bulle *Quia quorundam*, du 10 novembre 1324, par laquelle Jean XXII mettait fin à cette longue controverse.

On sait encore qu'il prêcha plusieurs fois à Avignon devant la cour pontificale. Le ms. 97 de la bibliothèque de Metz renferme le sermon ou traité sur l'eucharistie, *Memoriam fecit suorum mirabilium. Tria sunt preconia*, avec la mention *factus coram papa Johanne*, et dans le ms. 65 de Merton College se trouve l'autre sermon *De indulgentiis* ou *De clavibus*, prêché à Avignon, le jour de Saint-Pierre-aux-Liens, 1^{er} août, *in præsentia pape et cardinalium*. L'année où furent prononcés ces sermons est restée inconnue. Elle aurait peut-être permis de fixer celle de la mort de Mey-

ronnes. Jusqu'à la fin du xiv^e siècle les auteurs acceptaient la date de 1325, quand le P. Pagi proposa de la retarder. Il avait retrouvé une supplique présentée à Jean XXII par Raymond Bot, évêque d'Apt, et les habitants de cette ville, le 3 mai 1327, pour obtenir la canonisation d'Elzéar de Sabran, au bas de laquelle on lisait la note *Ex Francisco Maironio*. Il en concluait que Meyronnes vivait encore à l'époque où la supplique était remise, sans remarquer que cette indication peut tout aussi bien s'appliquer à un écrit antérieur du panégyriste d'Elzéar, qui avait prononcé son oraison funèbre à Paris, et aussi, dit-on, à Aix. Sbaraglia veut encore prolonger sa vie au moins jusqu'en 1333, se fondant sur ce que dans la question v du prologue de ses commentaires sur les Sentences et dans la distinction XXXIV, question vi du 1^{er} livre, l'auteur cite *magistram Thomam Anglicum doctorem modernum*, que le bibliographe identifie avec Thomas Walleis, emprisonné à Avignon à cette date, après avoir enseigné à Oxford pendant plusieurs années. Nous n'avons pas retrouvé l'adjectif *modernus* aux endroits indiqués; dans le premier, Meyronnes rapporte des conclusions *cujusdam doctoris Thomæ Anglici*, dans le second, il admet comme vrai le *dictum magistri Thomæ Anglici*. La présence de Walleis en Avignon à la date susdite n'a rien à voir avec celle de l'ouvrage auquel Meyronnes se réfère; de plus la composition du premier livre des commentaires est antérieure au moins de dix ans.

C'est au couvent de Plaisance que mourut notre docteur, et l'on voit encore aujourd'hui, encastée dans le mur près de la sacristie, la pierre sépulcrale que le général de l'ordre, François Sampson, avait placée dans le chœur des religieux en 1477, *Illuminati doctoris ossa ne jacerent inculta*. *Franciscus Maroni* figure parmi les personnages illustres représentés sur les dossiers des stalles de la basilique supérieure d'Assise, exécutées par les soins du même général (1491-1501). Son effigie avait encore un droit tout spécial à être placée dans un des médaillons décorant le tombeau érigé au Docteur subtil, dans l'église des mineurs à Cologne, au commencement du xvi^e siècle, car François de Meyronnes a toujours été regardé comme un des principaux et des plus illustres disciples de Scot. *Doctoris subtilis validior imitator*, ainsi l'appelle Guillaume de Vaurouillon († 1464), à la fin de son ouvrage *Super IV libros Sententiarum*, Venise 1496, fol. 316. Pour Denys le Chartreux († 1471), Pierre de Candie et lui sont les *Scolistæ præcipui*. *In 1^{um} Sent.*, dist. II, q. II. Nous rapporterons plus loin le jugement de Maurice du Port († 1513), son éditeur, et nous pouvons arriver jusqu'à Renan qui l'appelait « le plus célèbre des disciples immédiats de Scot ». *Histoire littéraire de la France*, t. xxv, p. 461.

II. DOCTRINE ET PLACE DANS L'ÉCOLE FRANCISCANE. — Un auteur récent, M. Duhem, a cru pouvoir appeler Meyronnes le véritable créateur de ce qu'on a mal nommé le « scotisme ». Nous acceptons cette expression, car il est établi que Duns Scot n'a pas été l'innovateur que l'on s'est plu à représenter; il n'a fait que continuer les traditions de l'école franciscaine, qui existait avant lui, comme l'a fort bien démontré notre collaborateur le P. Longpré. « La plupart des thèses philosophiques et théologiques du B. Duns Scot, autour desquelles on s'est disputé pendant des siècles, ne sont ni plus ni moins que l'enseignement commun de l'école franciscaine avant le Docteur marial. »

Le rôle du *Doctor illuminatus*, c'est le nom que porte Meyronnes dans la série des anciens docteurs, a été diversement apprécié suivant les tendances des critiques. Le récent historien de la philosophie médiévale prononce ce jugement sévère : « François de Mey-

ronnes est le premier et le plus coupable peut-être de ces disciples maladroits qui encombrement de réalités chimériques et subtiles la métaphysique de Duns Scot, et par l'exagération des principes de son maître mérita le titre de *Magister acutus abstractionum*. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1912, p. 531. Ce titre, dont M. de Wulf fait un grief à Meyronnes, était au contraire regardé comme un honneur pour celui auquel il fut donné, non point pour avoir multiplié les formalités, mais pour avoir découvert dans les œuvres de son maître quelques vérités cachées et abstraites : *Arcana quaedam et abstracta diligentissime inprimis indagator invenit, quo factum est ut Abstractionum magister merito dici meruerit*. Ainsi s'exprimait Maurice du Port, dans l'avant-propos de son édition des commentaires sur les Sentences. Pour ce même auteur, sans les ouvrages de Meyronnes : *Ad unguem nec disciplinas quas profitemur, nec scholasticæ apicem quisquam adipisci potest... tantum nostris studiis necessarium ut solus is Scoti doctrinam altis ignotam nobis aperiat atque dilucidet*. Tandis que pour les uns il a exagéré les principes du Docteur subtil, pour les autres il les a perfectionnés, par exemple, dans la question de la distinction formelle. C'est lui, écrit le P. Prosper de Martigné, qui a formulé cette proposition universelle d'un usage fréquent dans toute démonstration des formalités : *Eu de quibus demonstrantur diversa, et quibus conveniunt opposita etiam contradictorie, omni actu intellectus secluso ex sua distinguuntur natura*. Il est une autre question, alors très discutée dans l'école, celle de l'immaculée conception de Marie, sur laquelle le premier il donna par écrit l'argument de convenance que l'on prête au Docteur marial, mais dont celui-ci n'avait formulé que la première proposition. *Deus potuit facere quod ipsa nunquam fuerit in peccato*. Scot n'osait aller plus loin : *Quid autem factum sit Deus novit*. In III^{um} lib., dist. III, q. 1. Meyronnes n'hésite pas à écrire : 1. *Quod Deus potuit matrem suam præservare*; 2. *Quod hoc ipsum deculit*; 3. *Quod de facto ipsammet ab originali præservavit*. Ibid., q. II. Il a été en effet, et c'est une de ses gloires, un ardent champion du glorieux privilège de la Vierge, au point qu'un tenant de l'opinion opposée, Henri de Hesse, imaginait un dialogue entre les deux patriarches des prêcheurs et des mineurs, au cours duquel Dominique priait François de se réveiller et de rappeler ses fils au respect des saints docteurs, de saint Bernard en particulier; et il s'en prend à Meyronnes, *lui ordinis quidam professor universitatis Parisiensis doctor theologicus*, dont un autre mineur avait eu récemment l'impudence d'invoquer l'autorité, et il donne le surnom de « Maronites » à ceux qui le suivent.

Toutes les thèses du Docteur illuminé n'ont pas eu le même succès. Dans sa *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, du Plessis d'Argentré a inséré comme censurées par la Faculté de théologie deux de ses opinions : une sur la question *Utrum Deus sit causa effectiva peccati* (In II^{um}, dist. IV, q. IV), dont les conclusions sont qualifiées *perversa consecratoria* et qui, bien qu'il cherche à les justifier, seraient difficiles à soutenir. Elles se rapprochent de l'enseignement que donnait alors à Oxford Thomas Bradwardine, dont la *Causa Dei fit du bruit* les années qui suivirent. L'autre dite *temeraria opinio, in scholis theologorum communiter improbat*, se trouve au l. III, dist. IV, q. I, a. 6, où il enseigne *quod corpus Christi in matris utero vere habuit ordinem in toto et non in loco sicut ipse in hostia habet, ideo non erat ibi distinctio localis sed solum diffinitive*. On a encore cherché querelle à Meyronnes pour son enseignement sur l'origine du pouvoir du pape d'accorder des indulgences. Brièvement exposé In IV^{um}, dist. XIX, q. II, il est longuement développé dans le sermon du jour de Saint-Pierre-aux-Liens,

prononcé devant la cour pontificale. Il ne retient pas pour suffisamment établie l'existence du trésor de l'Église, aussi toute l'efficacité des indulgences vient-elle du pouvoir que le Christ a donné à Pierre de lier et de délier : celui qui peut remettre la coupe peut également remettre la peine. Maurice du Port, son éditeur, se contente de noter en marge, *opinio singularissima*; elle est en opposition avec l'extravagante *Unigenitus*, mais cette décrétale de Clément VI est du 27 janvier 1343, postérieure donc de vingt ans aux commentaires. En outre, comme le remarque Wadding, elle n'est pas une définition dogmatique, mais un exposé de l'enseignement ordinaire de l'Église; aussi le franciscain Michel Medina croyait-il pouvoir la défendre dans ses *Disputationes de indulgentiis ad Patres S. Concilii Tridentini*, Venise, 1564, disp. VIII, c. xxxix et xl.

Ce sont, croyons-nous, les seules critiques que l'on ait formulées contre l'enseignement de Meyronnes, dont nous voyons l'autorité invoquée avec confiance par saint Jean de Capistran, accusé d'hérésie, dans son mémoire justificatif présenté au pape Pie II en 1462 : *Hæc non est mea sed doctorum catholicorum doctorum sententia, qui in omnibus collegiis leguntur, videlicet domini Francisci de Mairone doctoris acutissimi et illuminatissimi, domini Bonaventuræ cardinalis, Richardi de Mediavilla, in theologia utriusque juris peritissimi. Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II, p. 395. Nous voyons par cette phrase que Meyronnes était un des auteurs enseignés dans l'école franciscaine, et nous en trouvons la confirmation dans les *Constitutiones Alexandrinæ*, publiées en 1501, qui ordonnaient que, dans les études de l'ordre, l'on ferait pendant trois ans, la lecture des sentences avec les questions de Scot ou d'autres docteurs, Alexandre de Alès, Bonaventure, Meyronnes ou Richard de Middleton.

III. OUVRAGES. — Les *Scripta in IV libros Sententiarum* constituent le principal ouvrage de Meyronnes. A leur sujet Maurice du Port qui les édita nous dit : *Scriptis super Magistrum non modo bis ut plerique, sed ter et in quosdam etiam ejus libros quater*, ce qu'il faut surtout entendre du 1^{er} livre, dont il est considéré comme le commentateur par excellence. De là les différences que l'on remarque entre les mss. du *Scriptum in I^{um} Sententiarum*. La Bibliothèque vaticane en possède cinq (mss. lat. 892-896) avec quatre *incipit* différents. Il fut imprimé une première fois à Trévise, 1476, puis à Bâle, 1489, avec le titre de *Conflatus*. Maurice le réédita à Venise, 1504, en le faisant suivre des *Scripta* sur les trois autres livres, 1505-1507, restés jusqu'alors inédits. On remarque une grande disproportion entre ces commentaires; ceux sur le premier livre dépassent de beaucoup en étendue les trois autres réunis. Avant de mourir, Maurice avait revu cet ouvrage, qui parut de nouveau à Venise, en 1519 et 1520, par les soins d'un carme, nommé simplement Hippolitus. Celui-ci y ajoutait un triple *Index copiosissimus*. On rencontre d'autres index en divers mss. : un, daté de 1449, à la bibliothèque de Dantzig, ms. 1493, un autre de 1459 par le frère Jacques de Justinopoli Textor, qui fit aussi une *Expositio super primas questiones conflatus*, à Assise, ms. 265. Dans la même bibliothèque, le ms. 45 du fonds moderne est le *Spiraculum Francisci de Mayronis*, composé pendant les vacances de 1416 par un étudiant de l'université de Bologne, qui avait déjà fait un stage à Paris et dont nous savons seulement qu'il était originaire d'Evora. C'est un *compendium* de doctrine scotiste, rédigé par ordre alphabétique et appelé *Spiraculum quia fere totum spiratum a conflatu Francisci de Mayronis, cujus doctrina fulget ut sol et luna*. Ces *Index* font voir que l'ouvrage de

Meyronnes était très étudié au xv^e siècle, comme en font foi d'ailleurs les nombreux mss. disséminés dans les bibliothèques d'Europe.

En même temps que les *Scripta in IV libros Sententiarum*, Maurice éditait, d'après un manuscrit incorrect, *discorrectus*, et incomplet, un *Quodlibetum* du Docteur illuminé, renfermant seize questions dont les treize premières portent dans le texte même leur numéro d'ordre; après cela en viennent trois autres que l'éditeur a chiffrées xiv-xvi, mais dans le texte les deux premières sont dites ii^a et iii^a, et la dernière est sans chiffre. On rencontre la même disposition dans le ms. 179 d'Assise. Le P. Pagi écrivait avoir entre les mains un manuscrit avec une xiv^e question, différente de celle qui porte ce chiffre dans l'édition, et une question xv^e également inédite. Il y aurait bien des choses intéressantes à relever dans cet ouvrage; nous mentionnerons seulement la déclaration qui se lit dans le *proœmium* sur le *modus procedendi in theologia*, adopté par l'école franciscaine. Il y a, est-il dit, une double méthode de procéder en théologie, *more peripateticorum et more platoniorum*. Suivant la première *proceditur ab inferioribus ad superiora et a facillioribus ad difficiliora*, suivant la seconde on suit un *processus* inverse, *a superioribus ad inferiora et de difficilioribus ad facilliora*. La première était celle de saint Paul, la seconde celle de saint Jean. Ce second *modus procedendi, tanquam magis huic doctrine conveniens, est acceptus communiter a doctoribus nostris*, c'est-à-dire ceux de l'école franciscaine. On répète la même déclaration en commençant la première question, en ajoutant que ce *modus est nobis innata via*, et on aborde le mystère de la Trinité qui est *in theologica facultate difficillimum et supereminens*.

Dans les éditions de 1519 et de 1520 on trouve à la suite du *Quodlibetum* divers traités, qui avaient déjà paru auparavant. Ce sont : 1. *Formalitates secundum doctrinam domini Francisci Mayronis scotistarum principis ad mentem Doctoris subtilis propius accedentes*, dont le titre seul prouve qu'il n'a pas été écrit par le *Doctor acutus abstractionum*; 2. *Tractatus primi principii complexi secundum doctrinam...*; 3. *Declarationes quorundam terminorum theologialium secundum doctrinam...* intitulé aussi *De divinis nominibus*, dans d'autres éditions; 4. *Tractatus de univocatione entis* qui se trouve seulement dans l'édition de 1520. Les trois premiers, composés *secundum doctrinam Francisci de Mayronis* avaient déjà paru, Ferrare, 1490, par les soins du franciscain Petrus Melfictanus, lecteur à l'université de cette ville, puis à Venise, 1517, dans un recueil édité *per eximium artium et medicinarum oratorem Hieronymum de Nucciarelli romanum*, dont Jean de Saint-Antoine faisait à tort un franciscain. Le mineur observant, Augustin Gotuccio, a inséré le 3^e, en le revisant, sous le titre : *De explanatione terminorum theologicorum*, dans son *Gymnasium speculativum*, Paris, 1605. Le traité *De univocatione entis*, également publié par Nucciarelli, n'est qu'un simple extrait des questions ii-xiv du prologue du *Conflatus*, les autres ne sont que des adaptations souvent littérales du texte de Meyronnes.

Dans l'énumération des ouvrages du Docteur illuminé, qu'il donne dans son *proœmium* à l'édition des *Scripta in IV libros Sententiarum*, Maurice du Port place en premier lieu des *Veritates in Augustinum*. Notre auteur avait en effet donné un soin tout particulier à l'étude des écrits du grand évêque d'Hippone, le docteur par excellence de l'école franciscaine, et dont le nom revient à chaque page de ses ouvrages. Il les avait lus la plume à la main, et, comme le dit un xv^e auteur, *collebat flores ex arboribus Augustini atque super his scripsit documenta moralia et theologica cum*

objectionibus et dubiis acutis. (P. Ehrle, loc. cit.) En voici l'index suivant le ms. lat. 902 de la Vaticane, qui passe pour le plus complet : *Veritates collectæ ex variis operibus divi Augustini : ex libris de Civitate Dei, de Trinitate, de doctrina christiana, Confessionum, Octoginta trium questionum, Retractionum, super Genesim ad litteram, de mirabilibus Scripturæ sacræ, contra manichæos, contra Adamantium, Quæstionum super Matthæum, super Lucam, diversarum Scripturarum, in sermone de stoicis et epicureis, in sermone de hoc quod dictum est Ego sum*. Les *Veritates theologicæ seu compendium librorum sancti Augustini de Civitate Dei*, parurent à Venise 1489 (Hain, n. 10 533); on cite des éditions antérieures, Cologne, s. d., Trévis, 1476, Toulouse, 1488. On trouve la collection de ces *Flores*, insérées au corps des ouvrages qu'elles concernent, dans l'édition monumentale des œuvres de saint Augustin, donnée par le cistercien Conrad de Leonberg chez Amerbach et les frères Froben de Bâle, 1505-1506.

Maurice du Port continue son catalogue par les *Sermones ad clerum et populum*. On a deux volumes imprimés de ces sermons : *Sermones aurei ab adventu cum quadragesima usque ad quartam feriam post Pascha*, Bruxelles, 1491, Cologne, s. d., Venise, 1491. Dans le colophon ce recueil est indiqué comme le premier volume des sermons *de tempore*. Toutefois le suivant n'a pas été publié. Deux ans après l'éditeur le promettait en annonçant les *Sermones de laudibus sanctorum et dominicales per totum annum*, Venise, 1493, Bâle, 1498, mais il ne donnait que les premiers, *ut nimis operis magnitudo evitetur*. Nous sommes loin d'avoir dans les 92 sermons du 1^{er} volume et dans les 90 du 2^e, en y ajoutant les 5, que publiait le capucin Mathias Belintani, dans son volume *In sermones S. D. S. Bonaventuræ et in Evangelia*, Venise, 1588, toute l'œuvre oratoire de Meyronnes, dont on cite des sermons demeurés inconnus, comme celui *De eucharistia suscipienda, Pluit illis manna*. Antoine de Baloch, observant de Verceil, en rapporte un exemple dans le sermon ix, de son *Quadragesimale de 12 excellentiis christianæ fidei*, Venise, 1492, fol. 217. Encore faut-il noter que le texte imprimé diffère souvent de celui des manuscrits.

Les *Sermones de sanctis* furent publiés *cum aliquibus tractatibus utilibus* (dont on a fait *subtilissimis pro predicandi officio*). Ces traités, au nombre de quatorze, dont un est justement qualifié, *tractatus predicabilis* (ms. xi, 278 de l'abbaye de Saint-Florien), sont les uns dans le corps du volume sous le titre de sermons, les autres sont réunis à la fin. En voici les sujets : *De baptismo, de angelis, de humilitate, de suffragiis mortuorum, de pœnitentia, de indulgentiis, de articulis fidei, de jejuniis, de corpore Christi, de septem donis Spiritus Sancti, de ultimo judicio, super Pater noster, super Magnificat, super Missus est*. Le traité des indulgences n'est autre que le sermon *In vincula sancti Petri* ou *De clavibus*, dont nous avons parlé et que l'on trouve souvent séparé dans les mss. Quant à celui *De articulis fidei*, imprimé dans le volume, il n'est que la seconde question d'un traité plus développé, *Funiculus triplex*, qui n'existe que manuscrit.

En dehors de ces *Tractatus predicabiles*, on en rencontre un bon nombre d'autres attribués à Meyronnes, dont quelques-uns pourraient n'être que des extraits ou des adaptations d'autres de ses écrits et dont l'étude serait fort longue. Nous nous bornerons à citer : 1. *Tractatus de virtutibus moralibus, Audit auris audiri*, qui existait dans un ms. disparu de la bibliothèque du sacré couvent d'Assise. Guillaume de Vaurouillon (*Super IV libr. Sent.*, l. i, dist. X, Venise, 1496, fol. 25) donne un passage du *Tractatus virtutum doctoris Francisci de Maronis*. Ridolfi es

Wadding mentionnent un traité *De virtutibus et vitis capitalibus, Circa multiplices mansiones*. La bibliothèque de Ravenne, ms. 91, possède une *Brevis declaratio circa septem peccata mortalia, Nota de septem peccatis*, s'agit-il du même opuscule? — 2. *De domino civili ou de principatu temporalis*, qu'il y aurait peut-être lieu de rapprocher du onzième Quodlibet : *Utrum principatus regni Sicilie ex hoc sit nobilior quia subiectus Ecclesie?* — 3. *De hereticis*, cité par Alphonsus de Spina dans son *Fortalium fidei*, Nuremberg, 1484, lib. II, cons. 1, fol. 48. — 4. *De celebratione missæ*, ou *Expositio super Cum Martha* (c. 6 de la décrétale de Grégoire IX, *De celebratione missarum*), dans le ms. 536 de Treves et le M, 273, de Saint-Florien, avec cet explicit très intéressant : *Anno Domini 1519 compleri hoc opusculum dicit Marcus evangeliste*.

À la suite de ces traités nous mentionnerons l'*Expositio decalogi sive decem Dei mandalorum*, dite aussi *Præceptorium*, Bâle, 1498, Paris, deux éditions différentes, 1519; puis l'*Expositio super Ave Maria, Tres salutationes*, dont il existe deux éditions, s. d., du xv^e siècle, et Paris 1500.

Maurice du Port ajoute que Meyronnes écrit encore *Questiones dialecticas, libros ethicos et physicos et metaphysicos*, après avoir dit quelques lignes plus haut : *in ethicis et physicis disciplinis plurimum valuisse monumenta ipsius testantur*. Sbaraglia indique le ms. 39 de Merton College d'Oxford, comme renfermant des *Questiones* sans pouvoir en préciser le sujet, et il continue, en s'appuyant sur Jean de Saint-Antoine, que l'on trouvait dans le ms. FF, n. 9 de la Bibliothèque du couvent des mineurs de Saint-Jean-des-Rois à Tolède, des *Logica, physica et metaphysica*. Nous ne saurions en dire plus. Dans l'œuvre imprimée du Docteur illuminé nous avons : 1. *Expositio super octo libros physicorum Aristotelis*, dont une édition *emendata et correpta* fut donnée par le frère Petrus Mellicianus, Ferrare, 1490. On retrouve cet opuscule dans le recueil de Nucciarelli, Venise, 1517, et il a été utilisé par l'observant Matthieu Silvagi de Catane dans sa *Lectura seu expositio brevis... super octo libros physicorum Aristotelis*, Venise, 1542. — 2. *Passus super universalis et prædicamenta Aristotelis*, Bologne, 1479, autre édition du même temps, s. l. n. d., Lerida, 1485, Venise, 1489, avec d'autres opuscules de divers auteurs, Toulouse, 1490, sous le titre *Additiones in categorias Porphyrii et prædicamenta Aristotelis*, et encore dans le recueil de Nucciarelli. L'édition de Bologne se termine ainsi : *Explicit opus aureum editum a rev. mo magistro doctoreque eximio fr. Francisco de oppidio Maronis ord. min. qui in urbe Placentiæ morte præventus ipsum incompletum reliquit*. De fait, tardis que les *passus super universalis* et ceux sur les *prædicamenta* sont respectivement au nombre de 40 et de 65, ceux sur le *Periermenias*, qui forment la troisième partie de l'opuscule, ne sont que sept. Au commencement de ce dernier produit de sa plume Meyronnes renouvelle la profession de foi platonicienne que nous avons remarquée dans le prologue du *Quodlibet*; il dit : *Quia auctoritas Platonis est præstantissima inter auctoritates omnium philosophorum apud sanctos nostros... reputatus inter philosophos sicut Jupiter inter deos*.

En plus des questions dialectiques, d'autres sont attribuées à Meyronnes. Ridolfi mentionne parmi ses ouvrages : *Questionum variorum librum unum*. Wadding disait avoir une copie des *Mille quingentæ questiones de partis locis Scripture sacre et dubiis theologicis, Utrum Christus secundum naturam humanam*. Le ms. 157 de la bibliothèque d'Assise, inscrit au catalogue moderne sous le titre *Quodlibeta*, porte au dos de la reliure, relativement récente, *Mayron in prologo*. C'est une suite de plus de quatre cents *Utrum...* sur

les sujets les plus disparates. Si le sujet d'un bon nombre a son correspondant dans les questions des *Scripta in IV libros*, la manière d'y répondre ne se rapproche en rien de celle du Docteur illuminé. Sur l'ancien catalogue de la bibliothèque du Sacré-Couvent, ce ms. est inscrit sans nom d'auteur, aussi le Leto Alessandri, dans l'*Inventario dell'antica biblioteca del S. Convento... nel 1831*, Assise, 1906, p. 202, n. 157, regardait-il cette attribution à Meyronnes comme arbitraire. Il en est de même, pensons-nous, de l'opinion de Sbaraglia au sujet des *Interrogationes circa varias difficultesque materias*, qu'il identifie avec le *Dialogus questionum sexaginta quinque*, imprimé dans plusieurs éditions des œuvres de saint Augustin, d'après des manuscrits antérieurs à Meyronnes. Pour la justifier, le bibliographe suppose des additions et des interpolations dont il serait responsable. Dans le ms. *Valic. lat. 900*, on trouve une suite de six questions sur le symbole, l'annonciation, l'étendue de la sanctification de Marie, sur sa plénitude de grâce et sur saint Jean-Baptiste. Ce sont des questions agitées au cours d'une controverse, et dont la seconde et la dernière ont leur indication numérique. On en retrouve la substance dans les *Sermones de sanctis*. Dans le ms. 901 sont d'autres questions et l'énoncé des deux premières correspond aux Quodlibets I et IX. Il serait facile de prolonger cette liste déjà longue.

Reprenons le catalogue de Maurice du Port. *Exstat etiam nobilissimus ejus liber in Dionysium Ariopagitam*. Le pseudo-Denys était un autre de ses docteurs préférés et son nom revient à chaque instant sous sa plume. Rien toutefois de son œuvre dyonisienne n'a été imprimé. Le *Vatican. lat. 900* renferme de lui, *Passus seu puncti super Dionysium Areopagitam de Mystica theologia... super eodem de ecclesiastica hierarchia... de angelica hierarchia, super ejusdem epistolarum libro*. L'écrit sur la hiérarchie angélique se retrouve dans le 888; le 4306 renferme aussi des *Puncti super Dionysii Areopagiti opera*. Le ms. 112 (353) de la Bibliothèque Landi à Plaisance donne en plus des *Puncti* sur le *De divinis nominibus*, et on y lit à la fin du prologue sur la théologie mystique une note qui vient confirmer ce que l'on savait déjà par Wadding, que ce traité fut composé par Meyronnes, *propellente me ad istud exercitium illustrissimo domino meo Roberto Dei gratia rege Jerusalem et Siciliæ*, dont suit un éloge, comme on en adressait aux rois. Profitons de cette occasion pour dire que Meyronnes payait largement de retour la bienveillance que son souverain lui avait témoignée en le recommandant à Jean XXII; nous avons cité le Quodlibet XI, où il se hasarde à équiper aux martyrs ceux qui meurent pour la cause de ce monarque.

C'est ici le lieu de mentionner, bien que Maurice n'en parle pas, les *Commentaria in aliquot libros sancti Anselmi*, mentionnés par Sbaraglia. Outre le codex d'Alcala, qu'il cite d'après Jean de Saint-Antoine, le *Paris. lat. 16 536* renferme une table où sont indiqués des *Flores super librum Anselmi de conceptu virginali*.

Maurice du Port termine son indication des ouvrages de Meyronnes en ces termes : *et in sacram paginam nonnulla feliciter auspicatus est et ingeniosissime absolvit*. On ne possède toutefois rien de ses ouvrages scripturaires, car les *Flores ex libris super Genesim*, cités par Sbaraglia, pourraient bien n'être autre chose que les *Flores ex libris D. Augustini super Genesim*, mentionnés plus haut. Dans son *Mariale*, Nuremberg, 1491, Bernardin de Bustis, invoque fréquemment l'autorité de Meyronnes, avec des renvois à ses sermons, que nous avons trouvés exacts. En outre dans le premier sermon de la huitième partie, *De purificatione*, à la fin du troisième point, il indique, avec

d'autres auteurs. *Franciscus de magro super Lucam*; quelques lignes plus bas, il renvoie au même, *ubi supra*, alléguant un passage qui paraît cependant être du sermon de Meyronnes pour la même solennité, dans lequel il commente précisément le texte de saint Luc.

Le Docteur illuminé était, nous l'avons vu, un zélé protagoniste de l'immaculée conception de Marie. Il avait composé un *Tractatus diffusus de conceptione B. M. V.* qu'édita Pierre d'Alva y Astorga, dans ses *Monumenta seraphica pro immaculata conceptione*, Louvain, 1664, en le faisant précéder des passages du commentaire in *III^{um} Sententiarum*, où il enseigne la doctrine aujourd'hui définie par l'Église, ainsi que des sermons dans lesquels il la prêchait aux fidèles.

Se référant à une indication du *Firmamentum trium ordinum* ou *Speculum minorum*, Venise, 1513, que nous n'avons pas retrouvée là où il est question de Meyronnes, et sur un vague *ferunt etiam edidisse super Decretales* de Ridolfi, Sbaraglia attribue à Meyronnes une *Lectura quedam super Decretales*, qu'il n'a pas mieux indiquée. L'inventaire de la bibliothèque de Calliste III, ms. 362, de Merton College, mentionne une *Expositio super illud capitulum Decretalium de summa Trinitate et fide catholica, cap. Firmiter* (Mélanges Ehrle, t. v, p. 173, n. 56), auquel on pourrait ajouter l'*Expositio super Cum Martha, de celebratione Missarum*, déjà citée.

Il nous reste encore à parler de la *Determinatio pauperatis Christi et apostolorum*, que nous avons mentionnée dans la biographie de Meyronnes. Ce traité, dont il existe plusieurs mss. avec des *incipit* différents, est demeuré inédit et il n'a fait, autant que nous le pouvons savoir, l'objet d'aucune étude spéciale. Nous en avons examiné le texte dans le ms. 684 (fol. 32-64) de la bibliothèque d'Assise, dont le texte est bien plus soigné que celui du ms. de Paris, et voici la conclusion à laquelle nous nous sommes arrêté. Rappelons d'abord qu'il se rattache à la question, si âprement débattue sous le pontificat de Jean XXII, de la pauvreté prescrite aux frères mineurs par leur règle. Des questions pratiques on était arrivé aux questions théoriques. Pour les spirituels, la règle se confondait avec l'observation littérale de l'Évangile, ils se demandaient quelle avait été l'étendue de la pauvreté du Christ et des apôtres. Avaient-ils possédé quelque chose en commun? Outre l'usage de fait des choses nécessaires, en avaient-ils la propriété, le droit à l'usage? Jean XXII par sa décrétale *Ad conditorem canonum*, du 8 décembre 1322, établissait que les mineurs ne pouvaient avoir le simple usage de fait, et que ce simple usage ne peut exister pour les choses *usu consumptibiles*; par celle *Cum inter nonnullos*, du 12 novembre 1323, il déclarait hérétique l'opinion qui soutenait que le Christ et les apôtres n'avaient eu aucune propriété, mais le simple usage de quoi que ce fût. La *Determinatio pauperatis* de Meyronnes est postérieure à cette seconde décrétale; elle fut écrite en Avignon, où l'auteur ne pouvait être avant la fin de 1323, et c'est à elle qu'il fait allusion dans le court prologue quand il dit : *Questionis pars negativa per sanctam matrem Ecclesiam fuit solemniter declarata et in sacris canonibus conscripta*. La *pars negativa* questionis est celle qui rejetait la totale désappropriation du Christ et des apôtres et que condamnait le document pontifical. Il entre aussitôt en matière en disant que de nombreuses instances avaient été faites pour obtenir l'annulation de la bulle, et, sans autre préambule, il passe en revue quatre-vingts arguments mis en avant pour établir cette *pars negativa*, et il répond à chacun faisant soit en qu'il peche, *hæc instantia, hæc ratio peccat*. A la suite de cette discussion, qui occupe les deux tiers de l'opuscule, il expose autant d'arguments pour établir la pauvreté absolue du Christ et des

apôtres, et après le dernier il s'arrête brusquement sans tirer aucune conclusion de cette longue suite de raisonnements. Nous serions facilement amené à croire que Meyronnes fut au nombre des théologiens que Jean XXII déclare avoir consultés avant d'écrire sa décrétale *Quia quorundam*, du 13 novembre 1324, par laquelle il confirme les précédentes. De là cette mention respectueuse de la *bulle summi Pontificis Christi Vicarii*, confirmant *mirifice la vérité lucide determinatam*, que cependant il contredit, avec l'indépendance d'un docteur auquel on a demandé son opinion. C'est peut-être à cette attitude de Meyronnes en face du pape qu'il faut attribuer le départ pour l'Italie de notre auteur, départ dont on ne connaît pas les causes. Sans doute l'étude des autres mss. apporterait-elle quelque lumière sur ce que nous proposons comme une simple conjecture.

Nous arrêtons ici cette exposition des œuvres du docteur illuminé, auquel on attribue encore d'autres opuscules qui ne diffèrent peut-être que par le titre de ceux dont nous avons parlé. Nous renverrons celui qui désirerait de plus amples détails à la magistrale étude que M. Ch. V. Langlois vient de consacrer à François de Meyronnes, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. xxxvi, p. 305 sq., qu'une bienveillante communication de l'auteur nous a permis d'utiliser avant l'apparition du volume. Nous ferons toutefois quelque réserve sur son jugement d'ensemble. « Frère François, écrit-il, grand admirateur de Platon, d'Augustin et du pseudo-Denis, comme de Duns Scot, n'était pas homme à faire subir à la pensée d'un maître une élaboration personnelle au point de la transformer. Disciple dévoué, mais sans l'originalité et la puissance qui fécondent et offusquent, François de Meyronnes apparaît en somme, avec François de la Marche et Landulf Caracciolo, comme un des épigones qui se sont le plus activement employés à défendre — surtout contre Auriol — (et nous ajouterons contre Ockam), à systématiser, peut-être à médiocriser, et, par conséquent à propager le scotisme. » Qu'il ait puissamment contribué à propager le scotisme en le systématisant : oui. Qu'il l'ait pour cela médiocrisé : non. Ce sera le fait de ses successeurs.

Acta Sanctorum, sept. t. vii, die 27, De S. Elzeario, *Comm. præv.*, n. 8, *Vita anonyma*, n. 61; *Archivum franciscanum historicum*, t. v, 1912, p. 89-92; cf. t. vi, 1913, p. 23; A. du Moustier, *Martyrologium franciscanum*, 26 juillet, Paris, 1638; Barthélemy de Pise, *Liber conformitatum*, dans *Analecta franciscana*, 1906, t. iv, p. 305-339, 523, 540; P. M. Bihl, *The catholic Encyclopedia*; Denifle et Chatelet, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. ii a, p. 273; P. M. Campi, *Historia ecclesiastica di Piacenza*, p. m et 46, Plaisance, 1662; *Chronologia historico legalis seraphici ordinis*, t. i, p. 148, Naples, 1650; *Corpus iuris, Decretales Gregorii IX*, lib. I, De summa Trinitate et fide catholica, tit. i, c. 1; lib. III, tit. xii, De celebratione missarum, c. 6; Extravagantes Joannis XXII, tit. xiv, De verborum significatione, c. 3-5; Extravagantes communes, l. v, De pauperibus et remissionibus, c. 2; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 531, Louvain-Paris, 1912; P. Duhamel, *Le système du monde... de Platon à Copernic*, t. v, p. 231, Paris, 1917; F. Ehrle (card.), *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters*, dans *Sitzungsberichte der bayer. Akademie...*, philolog. und histor. Klasse, Munich, 1919, 9. Abhandlung; A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 493, Tübingen Br., 1902; P. C. Hübel, *Bullarium franciscanum*, t. v, Rome, 1898; P. Feret, *La faculté de théologie de Paris, Moyen Age*, t. ii, Paris, 1896; E. Hocedez, S. J., *Richard de Middleton*, Louvain-Paris, 1925, p. 126-131; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universalis franciscana*; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. ii, col. 521; P. W. Lampen, *Fr. de Meyronnes*, dans *La France franciscaine*, t. ix, 1926, p. 215; P. E. Longpré, *La philosophie de B. Duns Scot*, Paris, 1924, p. 229; *Monumenta historica patrum, Scriptores*, t. iiii, 1839, t. ii, col. 705, 731; A. Pagi, *Annales ecclesiastici*, an. 1190, annot., 11, édit. de Lucques, t. xix, p. 619; D. Antoni

Paduani sermones hactenus inediti, Avignon, 1684, p. 477; P. Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions françaises*, Paris, 1888, p. 294-422; Pierre de Ridolfi de Tossignano, *Historium seraphicum religionis libri tres*, Venise, 1586, p. 315; Rochas, *Biographie du Dauphiné*, Paris, 1880; Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Mayence, 1494, fol. 123; Wadding, *Annales ordinis minorum*, ad. ann. 1323, xxi-xxv, xxxvi; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906-1908, *Franciscus de Mayronis*, p. 283, et *Anonymus hispanus*, *Anonymus XIII incertae nationis*.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. MEZGER François (1632-1701), frère aîné des deux suivants, naquit à Ingolstadt, le 25 octobre 1632, entra de bonne heure au monastère bénédictin de Saint-Pierre à Salzbourg, où il fit profession en 1651: il enseigna les diverses disciplines ecclésiastiques à l'Université bénédictine de la même ville jusqu'en 1688, où il devint maître des novices de son couvent. Il mourut le 11 décembre 1701. Son œuvre assez considérable comprend outre plusieurs volumes de philosophie élémentaire (manuel de philosophie, etc.) et de spiritualité, un ouvrage de morale: *Causas theologicas de conscientia erronea, item de conscientia dubia*, Salzbourg, 1688, et un de dogme: *Dissertatio gemina de Christo rege et ejus regno, Ecclesia, romano pontifice*, *ibid.*, 1682; il travailla aussi de concert avec son frère Paul à l'achèvement de l'*Historia Salisburgensis*, commencée par Joseph.

2. MEZGER Joseph (1635-1683), naquit à Eichstädt, le 5 septembre 1635, entra comme son frère aîné à l'abbaye de Saint-Pierre, professa comme lui les diverses disciplines ecclésiastiques, et fut pro-chancelier de l'université, de 1674 jusqu'à sa mort; il mourut à Saint-Gall, alors qu'il se rendait en pèlerinage à Einsiedeln, le 26 octobre 1683. Il a laissé plusieurs ouvrages de philosophie; quelques travaux sur le droit canonique: *Tabula bipartita successionis ecclesiasticae tam ex testamento quam ab intestato*, Salzbourg, 1670; *Panacea juris, sive remedium universale restitutionis in integrum, utroque jure receptissimum*, *ibid.*, 1673; sur l'Écriture sainte: *Cornu parvulum Danielis disputatione scripturistico-controversistica de Antichristo ventilatum*, *ibid.*, 1677; *Institutiones in Sacram Scripturam*, *ibid.*, 1680; mais c'est surtout comme historien ecclésiastique, que Joseph Mezger est connu. Il avait commencé à publier, en 1682, les antiquités religieuses de Salzbourg: *Assertio antiquitatis Ecclesiae metropolitanae Salisburgensis, et monasterii Sancti Petri*, O. S. B. *ibidem*; seu *dissertatio historico-chronica de tempore adventus S. Ruperti primi episcopi Salisburgensis et abbatis Sancti Petri et foundationis per eum factae*; il y prenait position sur la date de l'arrivée de saint Rupert en Bavière qu'il plaçait au VI^e siècle; Mabillon, de passage à Salzbourg, en août 1683, discuta avec lui sur ce point. Cette longue dissertation n'était que le prélude d'une histoire complète du siège de Salzbourg, que Joseph mena jusqu'à l'année 1540, et qui fut achevée par ses deux frères et publiée en 1692: *Historia Salisburgensis, hoc est vitae episcoporum et archiepiscoporum Salisburgensium nec non abbatum monasterii S. Petri*. De même l'*Annus Mariano-Benedictinus sive sancti mensuri in congregatione D. Virginis distribui soliti*, dont Joseph avait donné la première partie en 1687, fut complété en 1690 par François.

E. AMANN.

3. MEZGER Paul (1637-1702), frère cadet des deux précédents, naquit à Eichstädt, le 23 novembre 1637, et fit profession à Saint-Pierre de Salzbourg, en 1653; il commença à enseigner la philosophie en 1668, puis la controverse, l'Écriture sainte et la théologie; pro-chancelier de 1683 à 1702, il mourut

le 12 avril 1702. Outre une volumineuse collection de sermons et discours: *Orationes academicæ salisburgenses*, Salzbourg, 1700, il a laissé une *Sacra historia de gentis hebraicae ortu, progressu*, Augsburg et Dillingen, 1700, 2^e édit. Augsburg, 1715, où l'histoire d'Israël est encore étudiée d'une manière toute scolastique; mais il est surtout célèbre comme auteur de la *Theologia scholastica Salisburgensis*, en 4 tomes in-fol., Augsburg et Dillingen, 1635. L'ouvrage se conforme très exactement au plan de la *Somme théologique* de saint Thomas et étudie successivement Dieu un et trine, les actes humains, la conscience, les péchés, les lois et privilèges; la grâce, les vertus théologiques, la justice et les contrats; enfin l'incarnation et les sacrements.

Sur les trois frères voir: R. Sedlmayer, *Historia universitatis Salisburgensis*, p. 348, 378, 402; Jöcher-Rotermund, *Gelährten-Lexikon*, t. IV, col. 1564 et 1572; Pirmin Lindner, *Professbuch der Benediktiner Abtei S. Peter in Salzburg*, Salzbourg, 1906. — Sur Paul: R. Mittermüller, *Die Hauptvertreter der theologisch-philosophischen Wissenschaft an der Benediktiner-Universität Salzburg*, dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden*, Würzburg, 1884, t. V a, p. 136, 137.

E. AMANN.

MÉZIN François, doyen de la Faculté de théologie de Nancy (1739-1818). — On manque complètement de renseignements certains sur la jeunesse de François Mézin, né à Nancy, le 23 septembre 1739. Après ses premières études, faites sans doute chez les jésuites, à Pont-à-Mousson ou à Nancy, il part à Paris; là il obtient en Sorbonne le grade de licencié en théologie et reçoit la prêtrise, vers 1764. Vers 1766, il est professeur à la Faculté de théologie de Bordeaux. Bien que son nom ne figure pas sur les almanachs et annuaires de Guyenne de cette époque, ce fait paraît néanmoins devoir être retenu: il est affirmé par Michel, *Biographie des hommes marquants de Lorraine*, Nancy, 1829, p. 366, et surtout par Chatrian, *Anecdotes ecclésiastiques de Nancy, 1760-1768*, ms. p. 356. Ce chroniqueur note l'envoi d'une lettre de l'évêque de Toul à Fr. Mézin, docteur et professeur actuel, à l'Université de Bordeaux (13 août 1768). Le prélat lui offre la charge de doyen et de professeur à la Faculté de théologie de Nancy, où l'Université de Pont-à-Mousson venait d'être transférée. Le 23 août, Mézin acceptait les fonctions qu'on lui offrait et qu'il devait remplir jusqu'à la Révolution; cf. Chatrian, *op. cit.*, p. 358.

Il a publié plusieurs de ses leçons données à Nancy. Le premier ouvrage est intitulé: *Lectiones theologicae de matrimonio*, in-16, 340 pages, Nancy et Paris, 1785. L'abbé de Baranger, professeur émérite de l'Université, loue dans ce traité l'exactitude de la doctrine, le choix et l'ordre des matières, la vigueur et la force probante des arguments, la brièveté et la clarté de l'expression; cf. *Lect. theol. de matrimonio*, p. 323. L'auteur, cependant, reconnaît encore à l'autorité civile le droit de mettre des empêchements dirimants au contrat matrimonial proprement dit. En 1787, paraissaient à Nancy et à Paris les *Lectiones theologicae de gratia*, in-16, 323 pages, où la doctrine est complètement dégagée des influences jansénistes. Migne a jugé utile de reproduire plusieurs passages de ces deux ouvrages dans son *Cursus completus theologiae*, t. xxv, col. 790-798, et t. x, col. 1472-1486, sous le titre: Théologie de Nancy. Des *Lectiones theologicae de sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, in-16, 396 p., parurent à Nancy, en 1789. Mézin collabora aussi à l'ouvrage de l'abbé Jacquemin, son collègue, qui devait être plus tard évêque de Saint-Dié: *Lectiones theologicae de incarnatione Verbi divini*, Nancy, 1787. Voir JACQUEMIN.

La Révolution interrompit ses travaux. L'abbé Mézin refusa de prêter serment à la Constitution civile du clergé et dut prendre le chemin de l'exil, où il mena une vie des plus misérables, ne trouvant à se fixer nulle part. Il entra en France en août 1802, vécut médiocrement à Paris, où il mourut, le 6 février 1818, dans une maison de retraite, où il avait été placé par deux Lorrains généreux. Il n'avait pu continuer ses publications; du moins eut-il la satisfaction d'avoir formé des élèves qui devinrent des maîtres au séminaire de Nancy réorganisé.

P. Michel, *Biographie historique et généalogique des hommes marquants de l'ancienne province de Lorraine*, Nancy 1829; H. J. Thiriet, *L'abbé Mézin, doyen de la Faculté de théologie de Nancy*, Nancy, 1884.

L. MARCHAL.

MICHAËLIS Sébastien, dominicain français, et célèbre réformateur de son ordre, en France (1543-1618).

I. SA VIE, SA RÉFORME. — S. Michaelis naquit à Saint-Zacharie, petit bourg de Provence, alors du diocèse de Marseille, vers 1543. En 1560 environ, il vint à Marseille, demander l'habit au couvent des frères prêcheurs. Si l'ordre de saint Dominique pouvait alors se glorifier de savants maîtres (Cano, Soto, Bañez...), de glorieux missionnaires qui étendaient merveilleusement son action dans le Nouveau Monde (saint Louis Bertrand), l'état lamentable de beaucoup de provinces, en particulier des provinces d'Allemagne, d'Angleterre, de France, ne justifiait que trop les tristes paroles d'un maître général, en 1558 : *Est hæc ætas nostra ferrea simul et terrea*. Novice, le frère Michaëlis embrasse déjà résolument cette vie religieuse, dont plus tard il devait être l'ardent défenseur; il se livre à l'étude des saintes Lettres, apprenant chaque jour, par cœur, un passage de l'Écriture, qu'il devait finir par posséder d'une façon remarquable : si jamais la Bible venait à se perdre, disait-on, le P. Michaëlis pourrait mieux que personne rétablir le texte sacré.

Envoyé au couvent de Toulouse (1561-1565), où il est témoin des horreurs de la guerre religieuse de 1562, il y étudie la philosophie et la théologie, se distinguant comme dialecticien. Il aime beaucoup les Pères et copie les passages de leurs écrits qui l'ont le plus frappé. Peu après, il fait un séjour au couvent de Saint-Jacques à Paris, pour compléter ses études et suit, en même temps, les cours d'hébreu du célèbre Gênébrard (1537-1597). En 1568, il est au couvent d'Avignon; en 1570, à celui de Toulouse, où il enseigne d'abord l'Écriture sainte, ensuite la philosophie. Promu maître en théologie, en 1574, on le trouve vice-inquisiteur à Avignon, en 1582. Élu définitiveur de la Province occitane, en 1588, il se rend, l'année suivante, 1589, au chapitre général de l'ordre, tenu à Rome, où le P. Beccaria, maître général, accueille favorablement la requête, par laquelle le P. Michaëlis demande la réforme de sa province. À son retour, il est nommé provincial, au chapitre d'Avignon (septembre 1589). Pourtant l'heure de la réforme n'est pas encore venue; et ce ne sera même qu'à la fin de sa charge (1594), que le provincial pourra commencer cette œuvre ardue, quand on lui eut accordé le couvent, presque entièrement ruiné, de Clermont de Lodève (ou Clermont-l'Hérault) pour y tenter un essai avec quelques religieux.

Humbles mais consolants débuts (1594-1602); après luttes (1602-1608), succès enfin (1608-1618) : telles sont les trois étapes par lesquelles passa cette œuvre de la réforme, qui s'identifie désormais avec la vie même du réformateur.

Après la prise de possession de Clermont-l'Hérault (1594), couvent bientôt prospère et au rayonnement

singulièrement fécond, on enregistre sans doute un douloureux échec, en Provence, au couvent de la Sainte-Baume, attenant à la grotte, célèbre par la pénitence de Marie-Madeleine, et vicarial du grand couvent royal de Saint-Maximin, alors en pleine décadence (1597-1598); par contre, le vénérable couvent de Toulouse, première maison de l'ordre par son ancienneté, est gagné à la réforme et choisit même le Père Michaëlis pour prieur (1598). En 1600, Albi reçoit les religieux réformés. Mais bientôt vint l'épreuve. En 1602, le P. J. Bourguignon est élu provincial d'Occitane. Il n'avait aucun goût pour la régularité, aucune sympathie pour les observants : or, comme le chapitre général de 1600 avait statué que l'œuvre entreprise par Michaëlis devait rester sous la juridiction du provincial *pro tempore*, cette opposition aurait pu être fatale. Par toute une série de manœuvres, le provincial tenta de faire passer aux yeux du maître général, le P. Michaëlis, pour un séditieux, un schismatique, et réussit à émouvoir l'autorité contre le réformateur. Poussé à bout, ce dernier partit alors pour Rome, afin de rétablir la vérité. D'abord mal reçu, Michaëlis parvint à persuader le maître général de la fausseté des accusations et obtint même le couvent de Béziers, où, revenu en France, il établit la réforme (1603). Cependant, les frères de l'observance durent encore essayer bien des contretemps : insinuations du provincial pour détourner les religieux réformés; bref du pape « obtenu par surprise », permettant d'établir au couvent de Toulouse, les études générales de la province, et, par le fait même, d'introduire, au milieu des observants, des religieux non-réformés (15 novembre 1604); insuccès partiel au chapitre général de Valladolid (1605). Il leur fallut attendre jusqu'en 1608. A cette date, en effet, Michaëlis s'est assuré l'appui du roi de France. Henri IV, au cours d'une visite que lui fit le réformateur, le créa même « prieur de son couvent de Sainte Marie-Madeleine à Saint-Maximin » (1606); il a gagné à sa cause les cardinaux français, le pape Paul V lui-même; il se présente alors au chapitre général de Rome, 1608, et demande que les couvents de Toulouse, Albi, Béziers, Clermont-l'Hérault, Saint-Maximin, Castres et Montauban, soient érigés en congrégation indépendante du provincial. Le 22 septembre 1608, le Révérendissime Père Galamini, maître général, délivrait au Père Michaëlis des lettres patentes instituant la Congrégation occitane réformée, et le nommait lui-même, premier vicaire général de cette congrégation : tous actes qui furent approuvés au chapitre de Paris (1611). C'était le triomphe de la réforme, à laquelle son vicaire ne cessa désormais de donner de l'accroissement, malgré les travaux de ses diverses charges; pendant neuf ans en effet, il est tout ensemble vicaire général de la Congrégation occitane réformée (1608-1616), prieur de Saint-Maximin (1606-1616), inquisiteur d'Avignon et du Comtat Venaissin (env. 1608-1616).

Le chapitre général de 1611 se préoccupa aussi de la réforme du grand et célèbre couvent de Saint-Jacques de Paris. On pensa aussitôt à Michaëlis. Mais les religieux de Saint-Jacques le repoussèrent avec opiniâtreté, et même s'opposèrent de toutes leurs forces à la fondation à Paris d'une maison de son observance. Pourtant, la sainteté, l'érudition, l'éloquence de Michaëlis (il prêcha à Notre-Dame devant toute la cour et un auditoire des plus choisis, le carême de 1612) l'emportèrent; et, le 23 mars 1613, un arrêt du Parlement donna le droit de fonder, au faubourg Saint-Honoré, une maison qui fut placée sous le vocable de l'Annonciation. Grâce à la protection des plus hautes personnalités civiles et ecclésiastiques, le couvent acquit rapidement une importance considé-

nable. Le P. Michaëlis en fut nommé prieur, en 1616, lorsqu'il revenait à Paris, après avoir tenu, à Saint-Maximin, le premier chapitre de sa congrégation et fait nommer le P. Girardel pour son successeur au vicariat général. Il ne put achever le temps de son priorat; il mourut le 5 mai 1618, montrant jusqu'à la fin le zèle le plus tenace pour l'étude, la liturgie, les saintes observances. Il laissa à ses fils comme testament ces paroles, qui résument si bien sa vie, sa pensée, son œuvre tout entière : *Servire Deo assidue; servare constitutiones exacte; solitudinem cellæ et claustræ custodire.*

II. CONSÉQUENCES DOCTRINALES DE LA RÉFORME DU P. MICHAËLIS. — Le simple retour à la plus stricte observance des constitutions dominicaines ne pouvait manquer d'avoir d'importantes conséquences, même dans l'ordre doctrinal, étant donnée la place de choix, réservée à l'étude dans la législation dominicaine : « C'est une chose assez connue, remarque judicieusement le Père Souèges qui a vécu avec les disciples immédiats du réformateur, qu'il n'y a point de province, dans tout l'ordre, où on étudie mieux que dans les réformés; car... comme on y inspire un désir plus ardent de l'observance générale des règles et que celle des étudiants porte de lire ou de méditer continuellement dedans et dehors le couvent, et d'apprendre par cœur tout ce qu'on pourra, pour mieux exercer la mémoire, c'est une chose toute évidente que dans l'ordre de saint Dominique, estre véritablement réformé, ou pour parler plus clairement, grand observateur de ses règles, et estre sçavant, sont comme deux termes synonymes, qui signifient la mesme chose. »

Le P. Michaëlis est lui-même une illustration vivante de cette remarque. Echard souligne l'excellence de son savoir théologique : *Scholasticæ polemiquæ atque etiam affectivæ theologiæ præstantia sublimioribus sui ævi doctoribus conspicuis*, et il ajoute qu'il était redouté des hérétiques. Dans toutes les discussions publiques avec les ministres calvinistes, il l'emportait de beaucoup par sa science des Écritures, sa vaste érudition, sa connaissance des langues hébraïque et grecque; aussi les huguenots de Montpellier, avec lesquels il disputa souvent et toujours avec avantage durant les années 1595-1598, essayèrent-ils, mais en vain, de le faire disparaître. Ajoutons qu'il fut un orateur puissant.

Pourtant, le principal titre de gloire du P. Michaëlis est d'avoir été, par sa réforme même, le chef d'un mouvement doctrinal, qui a donné à l'ordre de saint Dominique, quelques-uns de ses plus grands philosophes et théologiens. Qu'il suffise de les nommer; on trouvera pour chacun d'eux des notices plus détaillées dans ce dictionnaire.

Jean-Baptiste Gonet (1616 env.-1681), fils du couvent de Béziers, donné aux réformés en 1603, et relevé de ses ruines dans les années qui suivirent. Ardent défenseur du thomisme contre les attaques de ses adversaires, Gonet est surtout célèbre par son *Clypeus theologiæ thomisticæ contra novos ejus impugnatores*, et son *Manuale thomistarum*. Voir ici, t. vi, col. 1487-1489.

Vincent Baron (1604-1674) du couvent réformé de Toulouse, lui aussi célèbre défenseur du thomisme en un temps où l'on voulait l'assimiler au jansénisme et l'englober dans la même réprobation. Assistant au chapitre général de 1655, il y entendit Alexandre VII exhorter les théologiens à lutter contre les nouveaux principes de morale relâchée, introduits par certains auteurs : ce fut sans doute ce qui engagea le P. Baron à travailler aux ouvrages que, de 1660 à 1675 surtout, il composa sur cette matière et dont on trouvera la liste complète ici, t. ii, col. 425.

Vincent Contenson ou Contensous (1641-1674),

gagné à l'ordre par les prédications du P. Baron, et du même couvent de Toulouse; auteur de la *Theologia mentis et cordis*, exposé simple et clair de la plus pure doctrine thomiste (*speculationes*) accompagné de considérations (*reflexiones*) utiles à la vie spirituelle comme à la prédication. Ici t. iii, col. 1631-1633.

Antonin Réginald (1605 env.-1676), « le fléau des adversaires de saint Thomas », qui fit profession, au couvent réformé d'Avignon, entre les mains du P. Guillaume Courtet, un autre fils du P. Michaëlis, plus tard missionnaire au Japon et martyr en 1637. Réginald se distingua d'abord à l'Université de Toulouse et prit part aux polémiques qui s'élevèrent entre l'Université et le jésuite français Annat, sur les questions qui avaient fait l'objet, un demi-siècle auparavant, de la Congrégation *De auxiliis*. A cette occasion, il composa plusieurs ouvrages de controverse. Plus tard, il est à Rome (1652), où il a été appelé par le maître général de l'Ordre, pour l'examen des cinq fameuses propositions de l'*Augustinus*, qui furent condamnées en 1653, par Innocent X. S'il n'a pas à intervenir directement, du moins trace-t-il nettement la ligne de démarcation entre la doctrine de Jansénius et celle de saint Thomas. Son ouvrage principal est le *Doctrinæ D. Thomæ Aquinatis tria principia cum suis consequentiis*, synthèse puissante de la doctrine thomiste ramenée à ses principes, que l'auteur n'eut malheureusement pas le temps de terminer. Cf. Echard, t. ii, p. 663.

Antonin Massoulié (1632-1706), du couvent de Toulouse, homme éminent en doctrine et d'une vaste érudition, dont on connaît assez le rôle dans les grandes controverses qui agitaient l'Église de son temps. Il est successivement consulté par les pontifes Innocent XI, Alexandre VIII, Innocent XII, Clément XI, sur les questions du quietisme molinosien, du semi-quietisme français, et au sujet de la célèbre discussion sur les Rites chinois. Voir ci-dessus, col. 278.

Antoine Goudin (1639-1695), « l'un des professeurs de philosophie et de théologie les plus remarquables de la seconde moitié du XVII^e siècle », fils du couvent de Limoges, relevé de ses ruines par les réformés. Son traité de philosophie, *Philosophia juxta inconfusam tutissimamque divi Thomæ dogmata tom. IV comprehensa*, qui a eu déjà de nombreuses rééditions, mériterait, étant données ses qualités de simplicité et de clarté, surtout en ce qui concerne la « Logique », d'être remis en chantier, et pourrait redevenir le manuel classique des étudiants de philosophie (quelques années auparavant, un autre religieux du couvent réformé de Toulouse, le P. Raymond Mailhat, avait composé une *Summa philosophiæ*, 1652, en 4 tomes, qui n'eut pas moins de 18 éditions). De Goudin, nous avons aussi des *Traité de théologie*, qui n'ont pas paru du vivant de l'auteur et ont pu être révisés, avant d'être livrés à la publication. Voir ici, t. vi, col. 1508-1516.

Enfin mentionnons, comme se rattachant au même mouvement de réforme du P. Michaëlis, des théologiens, comme le P. Girardel (1575-1633), second vicaire général de la Congrégation occitane réformée, t. vi, col. 1376; le P. Chalvet (1605-1683) célèbre par son *Theologus Ecclesiastes*, in XI tomos distinctus, ouvrage considérable, destiné aux prédicateurs, immense commentaire de la *Somme* de saint Thomas par un tissu de passages empruntés aux Pères, aux philosophes, voire même aux poètes; cf. Echard, t. ii, p. 698; le P. Penon (1623-1699), *poeta et orator a natura, utraque ratione semper theologus*, Echard, t. ii, p. 748; les PP. Antonin Cloche (1628-1720) qui fut maître général de son ordre, 1686-1720; Jean-Baptiste Maderan (†1709) avec son *Clypeus doctrinæ moralis thomisticæ tomus V*; et Joseph Mayol (†1704) *Summa moralis*.

Nommons des érudits, comme les PP. François Combéfis (1605-1679) et Jacques Goar (1601-1654), toutes deux hellénistes insignes, qui nous ont surtout laissé, l'un des éditions des auteurs grecs, traduits et annotés; l'autre des travaux très sérieux sur la liturgie et les cérémonies de l'Eglise grecque.

Toute une école d'historiens, qui s'appellent Jean de Sainte-Marie, ou de Réchac (1604-1660), Souèges (1633-1698), Quétif (1618-1698) et Echard (1644-1721) les auteurs à bon droit fameux des *Scriptores ordinis prædicatorum*, relève de la même souche.

Si l'on pense maintenant que la réforme fut, aux xvii^e et xviii^e siècles, une pépinière de prédicateurs et de missionnaires, que, s'étendant aux moniales, elle y eut un succès plus considérable encore, on ne pourra que souscrire à cette assertion de Souèges, « qu'il est vrai qu'en toute manière, le P. Michaëlis a relevé, non seulement l'observance déchûe de sa religion, mais que, par une suite nécessaire, il l'a rendue très éclatante, et par la sainteté et par la doctrine. »

III. ÉCRITS DU R. P. MICHAELIS. — 1. *Démonstrations évangéliques sur la vraie généalogie de sainte Anne et de ses trois filles, les trois Mariés, où est prouvé que les saintes Mariés sont vraies sœurs de Notre-Dame*, Lyon, 1592. Étant théologal à Arles, le P. Michaëlis avait consacré ses prédications de l'avent 1589, à prouver son sentiment, sur cette curieuse question, qui n'est plus discutée aujourd'hui. Plus tard (1602), il en conféra longuement, à Rome, avec le savant cardinal Baronius, qu'il ne paraît pas d'ailleurs avoir amené à sa façon de penser. 2. *Première réplique contre les hérésies de Jean Gigord, ministre de Montpellier*. 3. *Seconde réponse contre le même*. 4. *Troisième réponse du P. Michaëlis, au ministre de Montpellier, ou Très docte et très ample confutation des apertes hérésies de Maître Jean Gigord, ministre de Montpellier, contre la vérité de l'eucharistie*. Ces 3 ouvrages furent écrits au cours des luttes ardentes, engagées par le réformateur contre les calvinistes de Montpellier, pendant les années 1595-1598. Une nouvelle édition paraît à Toulouse en 1603. 5. *Accord et union de deux fameux prédicateurs catholiques contre la vanité des trophées et fausses suppositions des adversaires de notre foi, où sont mêlés plusieurs beaux points de notre foi et cas de conscience*, Aix, 1610. 6. *Oraison funèbre faite aux funérailles de très puissant et invincible roi de France et de Navarre, Henri IV, prononcée dans l'église du couvent royal de la S. Madeleine en la ville de S. Maximin en Provence, le 10 août 1610*, Aix, 1610. 7. *Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente, séduite par un magicien* (Louis Gaufridi) la faisant sorcière et princesse des sorciers au pays de Provence, conduite à la Sainte-Baume pour y être exorcisée l'an 1610, au mois de novembre, Lyon, 1614. Cette affaire fit grand bruit en son temps, et les protestants ayant abusé des rumeurs semées à ce sujet, le P. Michaëlis se vit dans la nécessité de faire imprimer les procès-verbaux de l'enquête. Il les accompagna d'une Préface, de la Réponse aux principales objections, y ajouta sa *Pneumatologie*, ou *Discours des esprits* et dédia le livre à la reine-mère, Marie de Médicis. L'ouvrage eut, dès son apparition, un immense succès et il s'en fit cinq éditions en moins de 3 ans. 8. *Hermès et consolations spirituelles sur les dimanches et festes, depuis Pâques jusques à la Sainte Trinité; avec les sermons tant du jour que de l'Octave de la feste du Saint-Sacrement*, Paris, 1617. 9. On conservait encore à l'époque d'Echard, au couvent de Saint-Honoré à Paris, deux discours, prononcés par le P. Michaëlis, le premier pour l'inauguration de son cours d'Écriture sainte, à Toulouse, le 12 septembre 1570; le second pour l'inauguration de son cours

de philosophie, dans la même ville, le 1^{er} octobre de la même année. *Orationes duæ latinæ, quas habuit Tolosæ anno MDLXX, altera cum lecturam Bibliorum, altera cum cursum philosophiæ auspicatus est*. On conservait aussi quelques sermons, ou plutôt quelques canevas; en particulier : *Ejusdem autographum in fol. charta, concionum quas habuit Avenione in Ecclesia S. Agricolæ anno 1592, et Massiliæ, anno 1595 per quadragesimam utrobique super psalmum Beati immaculati*. 10. Enfin, nous avons du P. Michaëlis un opuscule, sous forme épistolaire, où le réformateur fait une description intéressante de la Province occitane, et qui daterait de 1613 ou 1614.

Echard, O. P., *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, Paris, 1721; Année dominicaine, anc. édit., 5^e jour de may, Amiens 1686; nouvelle édit., mai, 1, Jevain, Lyon, 1891; Tournon, O. P., *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, Paris, 1748, t. v, p. 19 sq.; Jean de Réchac, O. P., *La vie du glorieux patriarche S. Dominique. Fondation du Couvent de l'Annonciation des Frères Prêcheurs à Paris*, Paris, 1647; Pierre Coliard, *Brevis et extemporanea panegyrica oratio beatæ memoriæ R. A. P. F. Sebastiani Michaelis Massiliensis Ord. Præd.*, Paris, 1621; P. Reboul, O. P., *Chronique du couvent royal de Saint-Maximin*, ms. conservé aux archives du couvent de Saint-Maximin; Percin, *Monumenta conventus Tolosani*, 1693; Germain, *Le couvent des dominicains de Montpellier*, Montpellier, 1856; Albanès, *Le couvent royal de Saint-Maximin*, Marseille, 1880; Nicolas, *L'ancien couvent des dominicains de Marseille*, Nîmes, 1894; R. P. Mortier, O. P., *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. vi, Paris, 1913; R. P. Laporte, O. P., *Vie du P. Michaelis*, (manuscrit); Archives départementales des Bouches-du-Rhône; Archives du couvent de Saint-Maximin.

R. de PARSEVAL

MICHÉE, l'un des douze petits prophètes. — I. Le prophète. II. Le livre.

I. LE PROPHÈTE. — 1^o Son nom. — En hébreu Mikâh, forme abrégée de Mikayâh, a le sens de : qui est comme Jahvé? Les Septante l'ont rendu par Μιχαῖος, Μειχάϊας ou Μιχαΐας; la Vulgate par Michas.

Plusieurs personnages de l'Ancien Testament ont porté ce nom : l'Éphraïmite du livre des Juges, c. xvii-xviii; le fils de Miphioseth, fils de Jonathan, II Reg., ix, 14; I Par., viii, 34; d'autres encore mentionnés dans II Par., xvii, 7; IV Reg., xxii, 12; Jer., xxxvi, 11, 13; II Esdr., xii, 34, 40... Une femme, la mère du roi Abia, aurait également porté ce nom, du moins d'après l'hébreu, II Par., xii, 2; par suite d'une erreur de copiste sans doute, les Septante ont Maacha; cf. II Par., xi, 20 et III Reg., xv, 2. Mais il y a surtout un autre prophète de ce même nom, le fils de Jemla, dont le rôle fut important sous les règnes d'Achab et de Josaphat, III Reg., xxii; II Par., xviii, 2-27; dans ces deux passages le récit de l'intervention du prophète se termine par les paroles qui commencent l'oracle de Michée de Moreseth : « Écoutez, vous tous peuples », addition sans doute d'un copiste qui aura confondu les deux personnages, qu'un siècle pourtant sépare : l'un, le contemporain d'Achab et de Josaphat, vivant au ix^e siècle à Samarie, l'autre, celui qui a donné son nom à un recueil de prophéties, vivant dans la seconde moitié du viii^e siècle dans le royaume de Juda. Pareille confusion se retrouve dans l'ouvrage attribué à saint Épiphanie, *De vitis prophetarum*, 13, P. G., t. xliii, col. 407, et dans le *Chronicon pascale*, P. G., t. cxii, col. 365.

2^o Son origine. — D'après le titre de son livre Michée était né à Moreseth, modeste localité, nous dit saint Jérôme, dans le prologue à son commentaire, proche de l'Éleuthéropolis de son temps. P. L., t. xxv, col. 1151-1152. L'addition du nom de Geth à celui de Moreseth, Mich., i, 14, indique ou le voisinage de cette cité philistine ou son antique domaine

sur la patrie du prophète. Aucune allusion à la famille de Michée, pas plus dans le titre que dans le reste du livre, preuve sans doute de la condition modeste du prophète, à moins que, avec les Septante, qui traduisent le titre par ces mots : *Μιχαίας τὸν τοῦ Μωρσεθί*, on n'y voie une indication généalogique.

3° *Son époque*. — D'après le titre encore, Michée a exercé son ministère au temps de Joathan, d'Achaz et d'Ézéchias, rois de Juda.

Cette indication chronologique est confirmée, du moins en ce qui concerne le règne d'Ézéchias, par un passage du livre de Jérémie, xxvi, 18, annonçant la ruine du temple et de la ville de Jérusalem; il y est rapporté, en effet, que, pour défendre Jérémie contre des ennemis acharnés à sa perte, quelques-uns des anciens du pays rappelleront le cas de Michée qui jadis, au temps d'Ézéchias, avait déjà prédit, lui aussi, que Sion serait labourée comme un champ, que Jérusalem deviendrait un monceau de pierres et la montagne du temple une colline boisée; et pourtant, loin de le faire mourir, le roi craignit et implora Jahvé. Ces paroles, auxquelles le livre de Jérémie fait allusion, sont, dans le recueil des prophéties de Michée, la conclusion du c. iii, constituant avec les deux chapitres précédents la première partie du livre. D'autre part, si, comme il est probable, cette partie est la plus ancienne du recueil, il s'ensuit que les oracles qui nous ont été conservés de Michée remonteraient uniquement à l'époque d'Ézéchias; conclusion qui est confirmée par l'examen du livre et paraît plus conforme au sens du passage de Jérémie disant que Michée prophétisait au temps d'Ézéchias, roi de Juda. Que devient dès lors l'indication chronologique du titre, plaçant la parole de Jahvé, adressée au prophète de Moreseth, au temps de Joathan, d'Achaz et d'Ézéchias? Quelques critiques, Nowack, Marti, J. M. P. Smith, la tiennent, aussi bien d'ailleurs que celle des titres d'Isaïe et d'Osée, pour l'œuvre, au moins dans sa forme actuelle, d'un rédacteur plus récent.

Quant à l'époque précise du règne d'Ézéchias à laquelle fut prononcé l'oracle des trois premiers chapitres de Michée, l'annonce qui y est faite de la ruine de Samarie la placerait avant 722, année où Sargon se rendit maître de la capitale du royaume d'Israël; à moins que cette ruine de Samarie, à laquelle fait allusion le prophète, ne soit pas simplement, comme le veulent plusieurs, la chute de la ville, survenue alors, mais une véritable destruction dont il menace la cité, toujours prête à la révolte contre la domination assyrienne et qui, en fait, ne fut pas détruite en 722; ni le récit de la prise de Samarie, en effet, IV Reg., xvii, 6, ni les annales de Sargon ne parlent d'une destruction telle que la capitale d'Israël n'aurait plus été qu'un tas de pierres dans un champ, Mich., i, 6. On sait de plus qu'en 715 Sargon établit des tribus arabes à Samarie et, jusqu'en 645, il y eut un gouverneur assyrien résidant dans la ville. Cf. J. M. P. Smith, *Micah*, Édimbourg, 1912, p. 20. A l'appui de ces considérations on fait encore remarquer, que dans l'oracle de Michée, i-iii, la ruine de Juda semble bien inséparable de celle d'Israël, l'une et l'autre se présentant comme les deux actes d'un même drame: or, avant 722, le sort de Jérusalem n'apparaît nullement lié à celui de Samarie: les deux peuples d'Israël et de Juda n'avaient-ils pas récemment été en guerre l'un contre l'autre, lors de la coalition syro-éphraïmite contre Juda, 735-734, et Achaz n'avait-il pas prêté serment de fidélité au roi d'Assyrie Téglathphalasar, dans la capitale syrienne? Dans de telles conditions, on le voit, la conquête de Samarie n'entraînait pas nécessairement une campagne contre Juda. Tout autre, au contraire, se présente la situa-

tion une quinzaine d'années plus tard, vers 705, alors que Juda, ayant modifié sa politique, s'était allié aux petits États de l'Ouest dans leur révolte contre l'Assyrien, désormais l'ennemi commun. On comprend dès lors, que dans ces circonstances, la campagne entreprise en 701 par Sennachérib en Palestine ait menacé aussi bien Jérusalem que Samarie, laissée debout par la conquête de Sargon. Une telle situation répond d'une manière plus adéquate aux données de l'oracle de Michée, qui ainsi ne remonterait pas au delà de 705. Cf. Marti, *Dodekapropheten*, Tubingue, 1905, p. 260. L'étude de la question d'authenticité et des rapports qu'ont entre eux les différents éléments du livre, voir ci-dessous, aboutit plutôt au maintien d'une date antérieure à 722, d'ailleurs généralement admise, pour le premier discours du livre de Michée.

On notera que l'avènement d'Ézéchias est à reporter en 727, selon l'indication de IV Reg., xviii, 19-10, d'après laquelle Samarie tomba aux mains des Assyriens la sixième année du règne d'Ézéchias (722); indication préférable à celle de IV Reg., xviii, 13, qui, datant l'invasion de Sennachérib (701) de la quatorzième année d'Ézéchias, ne fait commencer le règne de ce dernier qu'en 715. Cf. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 340-344.

II. LE LIVRE. — 1° *Analyse*. — Comme la plupart des livres prophétiques, celui de Michée est un recueil de quelques oracles, prononcés en différentes circonstances, sans lien apparent entre eux. On peut le répartir en trois sections : i-iii; iv-v; vi-vii; c'est le groupement de plus en plus adopté, préférable à celui qui sépare le c. iii des deux premiers, dont il apparaît bien la suite logique. Dans la première partie ainsi que dans la troisième, domine l'idée de repentir et du jugement; dans la deuxième et dans les derniers versets du livre, vii, 7-20, dont il est fait parfois une quatrième section (Steuernagel), les espérances messianiques sont au premier plan.

Première partie, i-iii. — Après le titre i, 1, le prophète invite, sur un mode solennel, tous les peuples à être attentifs à la voix de Jahvé, se manifestant dans une apparition grandiose, i, 2-4, pour prononcer la sentence de condamnation contre Samarie sans doute, mais aussi contre Jérusalem et Juda, i, 5-9; c'est d'ailleurs Juda qui, avant tout, intéresse Michée, la ruine de Samarie n'étant, à ses yeux, que l'avertissement et le prélude de celle de Jérusalem, et des villes de la plaine de Juda; la mention de plusieurs d'entre elles, dont sa patrie Moreseth, qui seront frappées par l'ennemi, lui est occasion de ces jeux de mots, fréquents dans la littérature orientale, i, 10-16; ils signifieraient l'isolement et l'abandon d'Israël en face des Assyriens, si toutefois tel est bien le sens de ces versets obscurs, véritable *crux interpretum*, comme le reconnaissait déjà saint Jérôme.

Après l'annonce du châtement vient, au c. ii, l'énumération des fautes qui le rendent nécessaire : convoitises et violences pour s'emparer du bien d'autrui attireront sur les auteurs le dépouillement de ces biens qu'ils ont acquis au détriment de leurs compatriotes. ii, 1-6. La colère de Jahvé, lente pourtant à s'enflammer, ne laissera pas impunies les injustices et les spoliations, quoi qu'en disent les faux prophètes, annonçant, au lieu de la ruine, l'abondance. ii, 7-11. Les deux versets suivants, ii, 12-13, qui président le rassemblement et le retour des restes dispersés d'Israël et de Juda sous la conduite de Jahvé, interrompent brusquement l'énumération des crimes qui reprend au c. iii. Sur ces deux versets voir ci-dessous.

A cause des exactions des chefs de Jacob et des magistrats de la maison d'Israël qui dévorent la chair du peuple, iii, 1-4; à cause des iniquités des prophètes à la parole vénale et mensongère, 5-7

Sion deviendra un champ qu'on laboure et Jérusalem un morceau de pierres. III, 8-12.

Ainsi donc, si l'on excepte les §. 12-13 du c. II, ces trois premiers chapitres semblent bien constituer un seul discours de jugement et de condamnation contre Israël et plus spécialement contre ses chefs.

Deuxième partie, IV-V. — Le ton change, à la menace des plus terribles châtements succède la promesse du plus brillant avenir. Dans un passage célèbre, qui se trouve presque mot pour mot dans Isaïe, II, 2-4, la montagne de la maison de Jahvé apparaît au-dessus de toutes montagnes et de toutes collines; vers elle affluent de nombreuses nations pour entendre la parole de Jahvé, se soumettre à sa loi et vivre désormais dans une paix que rien ne viendra plus troubler. IV, 1-5. Ce triomphe se réalisera malgré les épreuves qu'il faudra subir, malgré la déportation, malgré la coalition des peuples. IV, 6-13, et V, 1 (IV, 6-14, d'après l'hébreu).

L'auteur de cette restauration glorieuse, le futur dominateur en Israël, sortira de Bethléem-Ephrata; dans la force de Jahvé et la majesté de son nom, il sera grand jusqu'aux extrémités de la terre, V, 3-4, et sauvera le pays envahi par l'Assyrien, 5-6. Jacob dominera parmi les nations comme le lion parmi les bêtes de la forêt, 7-9, tandis que régnera une sécurité complète, par la destruction de tout engin de guerre, et que le culte de Jahvé sera purifié de toute profanation : plus de devins, d'idoles, d'Astartés. V, 10-14.

Troisième partie, VI-VII. — Nouveau changement. Le reproche et la menace reparaissent dans le mode solennel du début. Jahvé va plaider contre son peuple; il rappelle les bienfaits dont il l'a comblé depuis la sortie d'Égypte jusqu'à la fin du séjour au désert, VI, 1-5; ce qu'il exige en retour ce n'est pas la multitude ni la splendeur des holocaustes, 6-7, mais la pratique de la justice, de la miséricorde et de l'humilité, 8. Au lieu de ces vertus, ce ne sont que fraudes dans les transactions commerciales, violences des riches, mensonges de tous, 9-12, le châtement ne saurait tarder : là où ils ont semé, ils ne récolteront pas. VI, 13-16.

Israël, dans le dernier chapitre, se plaint de la corruption de ses enfants qui rend inévitable le jugement annoncé par le prophète. VII, 1-6. Le recueil se termine par un chant qui rappelle la poésie des psaumes, et dans lequel s'exprime l'espérance que Jahvé aura pitié de son peuple et que les païens reconnaîtront sa puissance. VII, 7-20.

2° *Authenticité*. — La diversité des sujets tour à tour abordés dans ces quelques chapitres du livre de Michée, les changements parfois très brusques dans le ton qui passe de la menace à la promesse, le manque de suite au moins apparent dans le développement de la pensée, certaines incohérences même ont naturellement posé le problème de la composition du livre : cet ensemble d'oracles qui nous est parvenu sous le nom de Michée est-il bien réellement son œuvre et dans quelle mesure l'est-il?

1. *Les chapitres I-III*. — Pour la grande majorité des critiques les trois premiers chapitres sont nettement authentiques; ils constituent l'élément essentiel du livre dont les caractéristiques une fois bien établies pourront servir de pierre de touche pour admettre ou rejeter l'authenticité des autres parties du recueil.

Quelques versets toutefois n'appartiendraient pas au texte primitif; I, 2-4, par exemple, parce que l'idée du jugement du monde par Dieu, qui y est formulée, ne saurait remonter à l'époque de Michée, non plus que II, 12-13, parce que l'idée de restauration qui y est contenue est par trop étrangère au contexte, et suppose un état de choses tout différent de celui qui existait au temps du prophète. Cf. Nowack, *Die*

kleinen Propheten, Göttingue, 1903, p. 204. Marti, dans son commentaire, augmente sensiblement le nombre des versets qui ne seraient pas authentiques, n'attribuant à Michée que : I, 5^b-6, 8, 9, 16; II, 1-3, 4 (?), 6-11; III, 1, 2-3^a, 4, 5-12. *op. cit.*, p. 262. Steuernagel, moins radical, voit, dans ces chapitres, un assemblage de courts passages qui peuvent être attribués à Michée. *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1912, p. 624-625. Et cependant, à cette réduction ou à ce morcellement des passages authentiques de ces trois premiers chapitres, s'oppose formellement leur unité résultant de l'unité même du thème qui y est développé, à savoir que la ruine imminente de Samarie, qui va être détruite en punition de ses péchés, doit être pour Jérusalem et pour Juda un avertissement; la ruine les menace également à cause de leurs crimes qui ne peuvent manquer d'attirer la vengeance divine, car la confiance présomptueuse que les prévaricateurs mettent dans la protection de Jahvé sera cruellement déçue, Jérusalem et la montagne du temple partageront le sort de Samarie. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 333-340.

Reste la difficulté réelle soulevée par les §. 12-13 du c. II; leur manque total de liaison avec le contexte, et la mention du retour de l'exil les ont fait considérer par beaucoup comme une interpolation du temps de la captivité (Stade, Kuenen, Wellhausen, Steuernagel, Cheyne, Smith). La conclusion toutefois ne s'impose pas; l'explication, qui voit dans ces deux versets la réponse des prophètes de mensonge aux menaces de Michée (Aben-Esra, Ewald) n'est guère acceptable, car « pareille prédiction n'aurait rien de commun avec les élucubrations fallacieuses des prévaricateurs, qui ne se contentaient pas, comme les vrais prophètes, d'annoncer la restauration après l'exil, mais niaient l'éventualité de l'exil lui-même » (III, 11), Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 374. Il n'en est pas de même de l'hypothèse d'une transposition de ces deux versets de leur place primitive à leur place actuelle, hypothèse qui pourrait bien donner la meilleure solution de la difficulté (Ryssel, Steiner, Driver, Condamin). Leur authenticité, en effet, est à maintenir à cause de l'analogie de la pensée avec celle des prophètes contemporains, et aussi de la ressemblance d'idée et d'expression avec d'autres passages de Michée, tout spécialement, IV, 6-7, après lesquels il y aurait lieu précisément de replacer comme dans leur contexte primitif les §. 12 et 13 du c. II. Cf. Condamin, *Interpolations ou transpositions accidentelles*, dans *Revue biblique*, 1902, p. 383-386. Pour Van Hoonacker ces mêmes versets seraient une digression, qui aurait non plus le sens, généralement admis, d'une promesse de restauration après l'exil, mais celui d'une description de l'épreuve déjà commencée, et d'un exode forcé de la nation pour ne pas périr tout entière; seuls les premiers mots du passage : « Je t'assemblerai, je réunirai les restes d'Israël », et les derniers : « Jahvé est à leur tête » seraient à supprimer comme glose. *Op. cit.*, p. 374.

2. *Les chapitres IV et V*. — Tout autre est l'attitude de la critique au sujet du deuxième discours du livre. IV-V. Depuis Stade, qui fut le premier à dénier l'authenticité à l'ensemble de ces deux chapitres, *Bemerkungen über das Buch Micha*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1881, t. I, p. 161-172 et 1883, t. II, p. 1-16, bon nombre de critiques, Wellhausen, Cheyne, Marti, Smith, Gautier, se sont de plus en plus ralliés à ses conclusions. Elles s'appuient sur les considérations suivantes : a) Il est peu probable que Michée ait ainsi atténué l'effet produit par les menaces du premier discours; b) Tandis que les c. I-III ne sont pas sans analogie avec les oracles d'un prophète contemporain, Isaïe, ces deux chapitres, au contraire, s'en

distinguent considérablement pour se rencontrer avec le Deutéro-Isaïe, Joel et Zacharie xii-xiv; c) Bethléem et Éphrata, identifiés ici, ne le sont pas ailleurs, sinon dans la littérature postexilienne... d) Dans ces deux chapitres enfin, l'exil est supposé déjà survenu.

En conséquence, ces deux chapitres constituent une œuvre composite qu'on ne saurait dater que des temps qui ont suivi la captivité; et même, selon Marti, les §. 4-14 du c. v, et, selon Duhm, tout le passage ne remonteraient pas au delà du i^{er} siècle. Pour l'histoire de cette discussion voir Ryssel, *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha*, Leipzig, 1887, p. 230 sq., et J. M. P. Smith, *op. cit.*, p. 9 sq.

De tels arguments et la conclusion qu'on en tire sont loin pourtant d'avoir la valeur qu'on leur attribue trop généralement. --- a) La prétendue incompatibilité entre les deux discours de Michée, l'un de menace, i-iii, l'autre de promesse, iv-v, n'existe pas; le rapprochement qu'on établit entre eux pour les opposer, ne répond pas sans doute à la réalité, car ils furent prononcés dans des circonstances qui ont dû être tout à fait différentes; tandis que le premier discours, tout de menace, fut prononcé au moment où les armées assyriennes allaient frapper Samarie, ce n'est que plus tard, alors que l'éventualité imminente d'une invasion ennemie s'était éloignée, que Michée, dans son deuxième discours, entrevit une restauration glorieuse. La citation de l'exemple de Michée dans le livre de Jérémie ne laisse-t-elle pas d'ailleurs entendre que sa prédication n'avait pas été sans efficacité, puisque Dieu avait détourné de son peuple le châtement imminent dont le menaçait le prophète ? « Et Jahvé s'est repenti de ce qu'il avait prononcé contre eux. » Jer., xxvi, 19. Ainsi donc si le danger assyrien n'était pas supprimé, le répit dont jouissait Jérusalem « permettait d'ouvrir aux yeux du peuple la consolante perspective des destinées glorieuses que Jahvé lui réservait. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 347.

b) D'autre part, tout, dans ces deux chapitres de Michée, n'est pas étranger aux prophètes ses contemporains, telle, par exemple, la prédiction de la conversion des peuples à la loi de Jahvé; il n'est pas nécessaire, pour la rencontrer, d'aller la chercher dans le Deutéro-Isaïe ou dans Zacharie; Jérémie l'a formellement énoncée, iii, 17, et Isaïe, à maintes reprises, y fait allusion, xi, 10; xviii, 17; xix, 16-25; ce dernier passage, malgré les nombreuses et graves objections formulées contre son authenticité, n'est cependant pas à refuser à Isaïe; Driver, Kuenen, Dillmann, Cornill... le lui maintiennent. Cf. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 134-136.

c) L'application du nom d'Éphrata à Bethléem, loin de trahir une origine récente, apparaît au contraire tout à fait dans la manière des jeux de mots du premier discours au c. iii; si, en effet, le nom d'Éphrata est ici rapproché de celui de Bethléem, renfermant la souche qui doit produire le Messie, n'est-ce pas parce qu'il est implicitement mis en rapport avec la racine *pārāh* : produire ?

d) Quant à la situation, enfin, qui serait celle de l'exil ou même des temps qui l'ont suivi, on a justement fait remarquer que l'inspiration prophétique peut donner la connaissance d'événements de beaucoup postérieurs au temps où fut prononcé l'oracle, comme le serait la fin de l'exil babylonien pour un voyant du viii^e siècle. D'ailleurs, il n'est pas ici nécessairement question de la grande déportation du temps de Nabuchodonosor; il s'agit peut-être, tout simplement, d'une déportation faite par les Assyriens, qui, du temps de Sargon déjà, transportaient les captifs à Babylone. A noter, pour finir, que s'il faut recon-

naître, avec quelques critiques, une glose tardive dans le §. 10 du c. iv, ou tout au moins dans ces mots : « Tu iras jusqu'à Babylone » (Nowack, Sellin, Van Hoonacker), un des principaux arguments en faveur d'une époque exilienne ou postexilienne pour la composition des c. iv-v de Michée perd son plus solide point d'appui.

Ainsi donc il n'y a pas d'arguments décisifs contre l'authenticité globale du deuxième discours de Michée. Cette conclusion se trouve encore confirmée par les deux remarques suivantes. Tout d'abord, la comparaison des §. 1-5 du c. iv de Michée avec Is., ii, 2-5, établit nettement la priorité du texte de Michée, soit parce qu'il est meilleur que celui d'Isaïe, soit parce que son lien avec le contexte précédent, sans être complètement satisfaisant, est à coup sûr meilleur que dans Isaïe. Cf. Condamin, *op. cit.*, p. 20. Est-ce à dire que le prophète Isaïe aurait lui-même emprunté ces quelques versets au livre de Michée ? Il ne le semble pas; ou bien tous deux dépendraient d'une source commune, ou mieux il y aurait emprunt fait au livre de Michée, mais inséré de seconde main dans celui d'Isaïe. Ensuite, l'extirpation de tous les éléments de superstition et d'idolâtrie, que les influences païennes avaient introduits en Israël et qui sont mentionnés v, 11-13, pourrait bien être une allusion à la réforme religieuse instaurée par Ézéchiass, et ainsi l'oracle que ces versets terminent s'affirmerait l'œuvre du prophète du viii^e siècle.

3. *Les chapitres VI-VII.* — L'authenticité de ces derniers chapitres a été également l'objet de nombreuses discussions; toutefois la critique est, à leur endroit, moins radicale que pour les deux chapitres précédents; elle hésite à refuser à Michée au moins vi, 9-16 et vii, 1-6, et lui attribue même vi, 1-vii, 6 (Cornill, Steuernagel). Elle y voit, en général, un assemblage d'éléments de provenances et d'époques différentes; l'un d'eux, la prière qui termine le recueil, vii, 7-20, daterait du temps de l'exil ou même d'après l'édit de Cyrus (Nowack), a moins que ce ne soit du i^{er} siècle, selon l'opinion de Marti et surtout de Haupt qui assigne à la période machabéenne, 170-100, les chapitres iv-vii.

Constatons d'abord l'unité des deux derniers chapitres de Michée. La séparation très nette, généralement admise, entre vi-vii, 6, et vii, 7-20, ne s'impose pas; la situation, en effet, que suppose la prière finale vii, 7-20, est bien la même que celle qui est décrite dans les versets précédents; l'accent pénétré et pathétique qui l'anime est dans la même note que celui de la description de la colère divine et du châtement prochain, vi; sa forme dramatique enfin, qui tour à tour met en scène le peuple et Jahvé, continue le procédé employé vi, 1-8, où c'est tantôt Jahvé qui parle, tantôt un personnage représentant le peuple et tantôt un troisième interlocuteur. Cette unité des c. vi-vii apparaîtra plus parfaite encore, si l'on en restitue l'ordre logique qui a dû être l'ordre primitif en reportant les §. 11^b-13 du c. vii après le §. 6 du même chapitre, où ils continueront la menace de l'invasion étrangère et de la dévastation d'Israël, tandis qu'ils interrompaient manifestement la prière du c. vii, 7-11^a, qui ainsi se poursuit tout naturellement dans vii, 14-20. Cf. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 349.

Unis entre eux, les éléments de ces chapitres vi et vii ne le sont pas moins au reste du livre, surtout s'il y est question, comme c'est probable, de la ruine de Samarie, désormais fait accompli, et non pas de celle de Juda et de Jérusalem, qui ne sont pas nommés une seule fois. Les traits de la description du châtement, vii, 1-6, rappellent, en effet, absolument ceux que le prophète Osée a laissés des années qui précéderent l'invasion assyrienne dans le royaume du Nord,

Os., iv, 1-2; vii, 1^b-2, 3 sq., et, dans l'énoncé des griefs et des menaces de Jahvé, il se trouve des formules empruntées à Amos et à Osée. Cf. Mich., vi, 10-11 et Am., viii, 5-6; Mich., vi, 15 et Am., v, 11; Mich., vi, 14, et Os., iv, 10. N'est-ce pas d'ailleurs manifestement au royaume du Nord et non à celui de Juda que s'adresse le reproche d'avoir continué à suivre avec une docilité coupable les préceptes des rois impies d'Israël, Omri et Achab, Mich., vi, 16? Et ainsi le prophète qui, dans son premier discours, s'émouvait à la perspective de la destruction de Samarie, exprime, en finissant le recueil de ses oracles, la sympathie et les espérances qu'éveillent en Juda les malheurs des Israélites du Nord.

La correspondance entre les idées religieuses des c. i-v et vi-vii, particulièrement au sujet de la bonté de Jahvé qui ne sévit que contraint par les crimes de son peuple, ii, 7-8 et vi, 3, et de l'inutilité des manifestations extérieures du culte, si elles ne sont accompagnées de l'observation fidèle des devoirs moraux, iii, 4 et vi, 6-8, confirme encore l'unité d'auteur de ces différents chapitres.

Rien ne s'y oppose non plus du côté de la langue ou du style, bien au contraire, car on peut relever, entre les c. vi-vii et le reste du livre, certaines affinités littéraires, tel l'emploi de particules dans un sens assez rare, *attāh*, par exemple, dans un sens relatif : iv, 7, 9, 14 et vii, 4, 10, et *betōk* équivalent à *be* : ii, 12; iii, 3 et vii, 14. On peut noter encore, comme indices d'origine commune, l'analogie des introductions de i, 2-4, et de vi, 1-2, la tournure dramatique et les changements d'interlocuteurs dans l'ensemble du livre, les reminiscences des oracles d'Amos et d'Osée : Mich., ii, 3 et Am., v, 13; Mich., iii, 2 et Am., v, 15; Mich., i, 7 et Os., ii, 4; Mich., iii, 6 et Os., iv, 5; pour celles qui se trouvent dans les derniers chapitres de Michée voir plus haut.

On peut remarquer enfin que le c. vi, avec son idée fondamentale de la préférence de Jahvé pour l'amour, la justice et la miséricorde convient parfaitement à un prophète antérieur à l'exil et à un contemporain d'Isaïe. Cf. Am., v, 21-24; Is., i, 11, 25.

De l'ensemble de cette discussion nous pouvons donc conclure à l'unité et à l'authenticité du recueil prophétique attribué à Michée : « L'ensemble harmonieux que forment les trois sections du livre, plaide à lui seul pour leur communauté d'origine. Aux chapitres i-iii, nous entendons les menaces prononcées contre Samarie et Sion. Aux chapitres iv-v, Michée célèbre la préservation de Sion en prédisant sa domination future sur les peuples. Aux chapitres vi-vii, il justifie le jugement accompli sur Samarie et exprime des vœux pour sa restauration. C'est une trilogie dont les éléments se présentent dans un parfait enchaînement. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 353.

L'étude de la question d'authenticité nous a amené à aborder celle de l'époque à laquelle avaient été composés respectivement les différents oracles du prophète. Voici, sans prétendre à une précision rigoureuse, bien difficile en pareille matière, les réponses qu'on peut tenir pour vraisemblables : le premier discours est à maintenir avant 722, date de la ruine de Samarie, soit à cause de la menace de cette catastrophe, i, 6, soit à cause de la relation qu'ont entre eux les trois discours constituant l'ensemble du livre; admises, en effet, les dates ci-dessus proposées pour les deux derniers, il est difficile de déterminer d'autre manière l'époque du premier. Les c. iv-v, en contraste si frappant avec les précédents, supposent des circonstances bien différentes, qui sont à chercher, surtout d'après l'allusion à l'exemple de Michée dans le livre de Jérémie, dans une période de calme retabli par l'éloignement du châtiment annoncé antérieure-

ment, i-iii, un certain temps par conséquent après que le premier discours aura été prononcé. Non pas que des assurances de salut ne soient de mise à une époque aussi troublée, et grosse de menaces que celle où le danger assyrien était pressant, mais le ton des promesses grandioses des c. iv-v ne serait pas alors celui de l'allégresse et de l'enthousiasme qui saluèrent, sans doute, le départ des Assyriens bien loin des murs de Jérusalem. Postérieur également à la ruine de Samarie le dernier discours qui, devant le fait accompli de la catastrophe qui a si durement frappé le royaume d'Israël, formule des vœux pour sa restauration.

L'ordre de ces discours est-il primitif et chronologique? Rien n'empêche de l'admettre, car il n'y a pas lieu de distinguer ici, comme pour d'autres recueils prophétiques, entre l'auteur même des oracles et leur éditeur; l'ordre logique, non moins que l'ensemble harmonieux des éléments constitutifs du livre de Michée, permet de penser que c'est le prophète lui-même qui est non seulement l'auteur de l'œuvre qui porte son nom, mais encore l'éditeur.

Pour les critiques, dont nous avons discuté les thèses sur la non-authenticité de tout ou partie des deux derniers discours, bien différente est l'histoire du livre de Michée : « La structure du livre de Michée, dit l'un d'eux, a quelque chose de complexe; il est malaisé d'expliquer par quel concours de circonstances il a revêtu sa forme actuelle. Les prophéties authentiques elles-mêmes ne sont pas ordonnées d'une façon méthodique; il est encore plus difficile de dire quand, comment et pourquoi les morceaux les plus tardifs ont été adjoints à la collection. Divers critiques ont cherché à reconstituer par des suppositions ingénieuses, le processus historique et littéraire dont le livre de Michée est le résultat. Ces tentatives, pour intéressantes qu'elles soient, présentent un caractère trop subjectif et trop aléatoire pour que nous nous y arrêtions. » L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne, 2^e édit., 1914, p. 506.

3^o Texte. — 1. *État*. — Les quelques versets, au sujet desquels s'est posée la question d'interpolation ou de transposition, intéressent plutôt l'histoire du texte que celle de sa composition.

Ce texte nous est parvenu dans un état défectueux; seul, parmi les Petits Prophètes, celui d'Osée est encore plus altéré. Bien des corrections, en effet, sont nécessaires. J. M. P. Smith, dans son commentaire, en signale plus de 80, dont près de la moitié se trouvent dans les deux premiers chapitres, prépondérance à attribuer, en partie tout au moins, au grand nombre de noms propres dans ces chapitres. Dans bien des cas, les Septante permettent d'heureuses corrections du texte massorétique; la version syriaque, à cause de sa dépendance de la version grecque, est loin d'offrir les mêmes ressources; la version d'Aquila non plus que la Vulgate ne sont d'un grand secours. Cf. V. Rysel, *Die arabische Uebersetzung des Micha in der Pariser und Londoner Polyglotte*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1885, t. v, p. 102-138; *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha*, Leipzig, 1887; M. Sebök, *Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniss zu dem massoretischen Text und zu der älteren Uebersetzungen namentlich den LXX und dem Targum*, 1887; H. P. Smith, *The text of Micha*, dans *Hebraica*, 1888, t. iv, p. 75-81; J. Taylor, *The massoretic text and the ancient versions of the Book of Micah*, 1891.

2. *Forme poétique*. — La forme poétique des oracles de Michée est indéniable, mais sa reconstitution métrique et strophique, malgré les nombreux travaux dont elle a déjà été l'objet, n'en demeure pas moins fort incertaine.

Les auteurs des différents systèmes de composition

poétique en ont tour à tour fait l'application à tout ou partie du livre de Michée. Ainsi D. H. Müller, dans son ouvrage *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, 1896, essaie d'adapter sa théorie de la strophe, de l'antistrophe... aux c. iii; v, 6-14; vii; Sievers, dans ses *Alttestamentliche Miscellen* parus dans *Berichte über die Verhandlungen der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1907, t. LIX, p. 76-109, fait de même pour l'ensemble du livre, ainsi que J. M. P. Smith sous le titre *Strophic structure of the Book of Micah*, publié dans *Old Testament and semitic studies in Memory of W. R. Harper*, 1908, t. II, p. 415-438; P. Haupt, avec beaucoup de fantaisie et d'arbitraire, prétend rétablir la construction strophique du livre de Michée dans ses *Critical notes on Micah* de l'*American Journal of semitic languages and literatures* de juillet et octobre 1910. Des commentaires comme ceux de Marti, J. M. P. Smith, essaient, avant de passer à l'explication du texte, d'en retrouver la division en vers et en strophes. Si « les résultats, obtenus jusqu'ici ou que l'on peut espérer obtenir dans l'état actuel des moyens d'investigation, sont trop incertains pour que l'on soit autorisé à faire d'une théorie quelconque sur la strophique hébraïque la base d'une appréciation critique du texte... il n'en est pas moins vrai qu'en plus d'un cas, ces études ont déjà rendu des services sérieux dont il importe de tenir compte. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. XI-XII.

4^e. *Doctrines religieuses.* — Le prophète Michée ne marque pas sans doute une étape nouvelle et importante dans l'histoire du prophétisme en Israël, son enseignement n'est point caractérisé par une spéciale originalité; il n'est point cependant le simple imitateur de ses grands contemporains, Amos et Isaïe. Adressé en des circonstances à peu près identiques, son message, par bien des côtés, rappellera le leur, mais une émotion qui lui est bien personnelle le pénètre et nous laisse entrevoir l'expérience d'une âme qui a souffert des maux, objet de ses anathèmes. Avec une insistance et une précision plus vigoureuses, il rappelle, peut-être à cause du peu de résultat des prédications d'Amos et d'Osee, des vérités essentielles sur Dieu et la pratique d'une religion vraiment sincère. A la peinture des mœurs des Hébreux du VII^e siècle, il ajoute quelques traits qui montrent mieux encore la nécessité de l'intervention prophétique, pour le maintien de la foi de Jahvé dans sa pleine intégrité. Dans le lointain de l'avenir messianique enfin, il projette des lumières qui mettent en un relief plus puissant tel ou tel de ses éléments, demeurés jusqu'alors dans l'obscurité.

1. *Dieu.* — « Jahvé n'est-il pas au milieu de nous? Le malheur ne saurait venir sur nous. » Mich., III, 11. C'est par de telles paroles que prêtres et prophètes entretiennent pour de l'argent les illusions parmi le peuple. Ce dernier, en effet, malgré les enseignements réitérés des vrais prophètes et plus spécialement d'Amos et d'Osee, s'obstinait dans la conviction que « la faveur de Jahvé était inséparable du choix qu'il avait fait de son peuple, et qu'elle ne saurait dépendre de la plus ou moins grande fidélité à le servir. Une telle conception de la divinité et de ses relations avec ses sujets ne différerait guère, en fait, de celle que les peuples voisins d'Israël se faisaient de leurs propres divinités. Sans doute Jahvé, tout comme le dieu de Moab, Chamosh, pouvait parfois laisser sa colère s'allumer contre son peuple, mais il ne pouvait l'abandonner définitivement ni consommer sa ruine, il y allait de sa dignité et de son renom parmi les nations; pouvait-il d'ailleurs demeurer insensible à l'offrande d'innombrables sacrifices dont la fumée montait sans cesse vers lui? Et ainsi le culte apparaissait comme l'élément essentiel, la substance même de la religion;

que les victimes soient en nombre et de qualité, que tous les rites soient rigoureusement accomplis, selon les prescriptions minutieusement établies, et alors Jahvé ne saurait exiger davantage. C'est à faire pénétrer l'élément moral dans cette notion populaire de la divinité, de ses relations avec Israël et des devoirs à lui rendre, que s'évertuera le prophète Michée. A l'exemple d'Amos, d'Osee et d'Isaïe, il dépensera toute son activité à purifier et à élever les idées alors reçues sur Dieu et la religion.

Pour cela il expose, avec une particulière insistance, la nature des exigences divines, dont la méconnaissance sera sévèrement châtiée. Ce que Jahvé réclame de son peuple, c'est la justice et la miséricorde et non les boucs et les béliers. Mich., VI, 6-8. Lui-même, juste et droit, il réclame de ses sujets les mêmes qualités, mais en leur place, il ne trouve qu'injustice et cruauté envers les pauvres; tous, princes, juges, riches, grands, sont également coupables, VII, 3; il n'est pas jusqu'aux chefs religieux qui n'aient sombré dans l'universelle corruption, en prostituant leur sublime mission par la recherche d'un gain sordide. III, 11. Ceux dont le devoir était de dénoncer le crime et le péché les ont, au contraire, dissimulés sous le manteau de la religion. Mais le prophète, conscient de sa vocation d'interprète authentique des volontés divines, ne demeurera pas muet; comme jadis son homonyme, le fils de Jemla, III Reg., XXII, il fera entendre aux coupables la menace d'un redoutable châtimement.

La colère et la vengeance divines, provoquées par tant de crimes, ne sauraient en effet retarder plus longtemps le châtimement. A la confiance présomptueuse que les prévaricateurs, encouragés par les prêtres et les prophètes, mettent dans la protection de Jahvé Michée répond par l'annonce de la ruine de Jérusalem et de son temple; leur sort sera celui de Samarie : « Sion deviendra un champ qu'on laboure, Jérusalem un monceau de pierres et la montagne du temple une hauteur boisée. » Mich., III, 12. Dans cette sinistre prédiction, s'affirme, non moins que son courage, l'originalité du prophète, courage à menacer Jérusalem d'une destruction totale et à porter ainsi un coup redoutable aux antiques préjugés. Les habitants de Jérusalem, en particulier, ne pouvaient admettre que la splendide demeure de Jahvé, symbole de sa présence au milieu de son peuple depuis les jours de Salomon, pût jamais tomber entre les mains d'une nation païenne et subir la profanation et la destruction; qu'ils comprennent désormais que Jahvé n'a besoin ni du temple, ni de Jérusalem pour manifester sa gloire et sa puissance, et que Celui qui ébranle les montagnes et les vallées saura bien faire éclater sa vengeance dans le monde, même si la capitale de Juda n'est plus. Cette condamnation sévère est « le trait final qui forme aussi le point culminant du discours des trois premiers chapitres. Le prophète y affirme, dans les termes les plus catégoriques, que Jahvé n'a d'obligation envers son peuple que pour autant que celui-ci observe fidèlement la loi de son Dieu. C'est la doctrine que proclament d'ailleurs avec la même netteté Amos et Osee. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 340.

2. *Le culte.* — Avec ces mêmes prophètes encore, Michée insiste sur le côté moral de la pratique de la religion. Il doit être au premier plan des préoccupations des serviteurs de Jahvé et non pas, comme il arrive trop souvent, à l'arrière-plan, bien loin derrière les pratiques d'un culte trop exclusivement extérieur, composé de rites, d'offrandes, de fêtes, de sacrifices.

Dans une formule d'une netteté et d'une concision remarquables, Michée caractérise la pratique de ce qu'il entend par une véritable religion : « On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bon et ce que Jahvé

demande de toi : c'est seulement d'accomplir le droit, d'aimer la bonté et de te conduire humblement envers Dieu. » Mich., vi, 8. Parole riche d'enseignements, évoquant la prédication d'Amos et d'Osée qui déjà s'efforçaient de faire comprendre au peuple, combien l'accomplissement des devoirs fondamentaux de l'ordre moral importait bien autrement qu'une célébration tout extérieure des cérémonies du culte. Am., v, 14, 21; Os., vi, 6; parole qui annonce et prépare la **réponse** de Jésus-Christ sur l'amour de Dieu et du prochain. Matth., xxii, 34-40. Ce n'est pas à dire que, selon Michée, **pas plus d'ailleurs** que selon les prophètes, ses contemporains du **viii^e siècle**, Jahvé n'agréa pas les sacrifices, **mais** simplement que ces sacrifices ne sont pas l'unique chose désirée par lui; quels que soient leur nombre et leur **qualité**, ils ne sauraient suffire par eux-mêmes à mériter la faveur divine, s'ils ne sont accompagnés des **bonnes dispositions** intérieures de ceux qui les offrent.

L'énumération des offrandes et des sacrifices, Mich., vi, 6-7, soulève un double problème : celui de l'omission des « sacrifices pour le péché » et celui de la mention des sacrifices humains. De l'omission des « sacrifices pour le péché » faut-il conclure, avec certains critiques, qu'alors cette catégorie de sacrifices n'était pas encore en usage? Nullement, car il ne s'agit pas ici de faire une énumération exhaustive des offrandes et des sacrifices, mais de rechercher quels seraient, parmi les uns et les autres, ceux qui constitueraient l'hommage le plus éclatant à la divinité, et conséquemment le plus apte à détourner le châtiment divin : c'est ainsi que l'holocauste est mentionné, parce que l'hommage qui y est rendu à Dieu est d'autant plus parfait que la victime y est entièrement consummée. D'ailleurs l'institution d'offrandes et de sacrifices pour le péché est déjà supposée en vigueur du temps du roi Joas. IV Reg., xii, 16.

Quant aux sacrifices humains auxquels ferait allusion la fin du **§. 7** : « Lui donnerai-je mon premier-né pour ma prévarication, le fruit de mon sein pour le péché de mon âme? » peut-on affirmer qu'ils étaient alors réellement offerts en Israël? Beaucoup le pensent et, en conséquence, attribuent l'oracle, dans son ensemble, au règne de Manassé, durant lequel se pratiquaient les sacrifices d'enfants. IV Reg., xxi, 2-18. Sans doute l'histoire d'Israël n'est pas sans exemple de tels sacrifices, ainsi celui de la fille de Jephthé et du fils d'Achaz, Jud., xi, 34-39; IV Reg., xvi, 3; d'autre part les reproches de Jérémie et d'Ézéchiel, qui sont les premiers à s'élever nettement contre la coutume des sacrifices d'enfants, Jer., vii, 31; xix, 5; Ez., xx, 26 sq., ceux d'Osée peut-être, xiii, 2; ix, 13, la défense enfin de sacrifices humains dans la Loi, Lev., xviii, 21; xx, 2, en établissent bien l'existence, mais non la pratique régulière et constante; le prophète parle ici par pure hypothèse, mentionnant le « premier-né » et le « fruit du sein » comme des victimes dont l'immolation constituerait le sacrifice par excellence, le plus efficace qui se puisse imaginer.

3. *Le messianisme.* Aux sombres perspectives de l'oracle des trois premiers chapitres succède la vision de la splendeur future d'Israël et de Jérusalem parmi les nations. Mich., iv-v :

a) *Conversion des peuples.* — « Or il arrivera à la fin des jours que la montagne de la maison de Jahvé se trouvera dressée à la tête des monts et elle s'élèvera au-dessus des collines, et des peuples y afflueront; des nations nombreuses s'en iront, disant : « Venez, montons à la montagne de Jahvé et à la maison du Dieu de Jacob, et il nous instruira dans ses voies et nous marcherons dans ses sentiers; car de Sion sortira la loi et la parole de Jahvé de Jérusalem. » Il sera l'arbitre de peuples nombreux et il exercera la jus-

tice envers des nations puissantes, au loin. » iv, 1-3^a. Si les rabbins juifs et même quelques exégètes protestants modernes ont entendu cette prophétie au sens matériel d'un exhaussement physique de la montagne de Sion et du pèlerinage de toutes les nations au temple de Jérusalem, rien n'oblige « à prêter une conception aussi bizarre à l'auteur de cette magnifique prophétie...; puisque le style des prophètes est poétique et imagé, il serait puéril d'expliquer littéralement toutes leurs descriptions. Les commentateurs catholiques et plusieurs protestants admettent donc avec raison que le tableau de cette grandeur de Jérusalem est idéal et symbolique. Le Temple, centre du culte de Jahvé, comme s'il s'élevait sur une haute montagne, sera visible de très loin. Toutes les nations s'y rendront librement pour se faire instruire dans la religion de Jahvé : en d'autres termes, toutes les nations se convertiront au culte du vrai Dieu. Cette conversion arrivera dans les « derniers temps », c'est-à-dire, au sentiment de tous les exégètes dans les temps messianiques. » Condamin, *Isaïe*, p. 21-22.

Cette idée d'une conversion future des peuples païens, une des caractéristiques du messianisme d'Israël, apparaît ici et dans le passage parallèle d'Isaïe, ii, 2-4, avec une netteté qu'on ne rencontre guère que dans la littérature de l'exil ou même d'après l'exil; elle n'est pas pour autant étrangère à la littérature biblique du **viii^e siècle**. Cf. Is., xi, 10; xviii, 7; xix, 16-25; Os., vii, 8. On ne saurait donc la refuser à Michée; s'il l'exprime d'une manière plus nette, la raison peut en avoir été, selon la remarque d'un de ses commentateurs, dans le contraste qu'il voulait établir entre le sort dont il avait autrefois menacé Jérusalem, iii, 12, et la gloire qu'il lui présage aujourd'hui ». Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 381.

b) *Règne de la paix.* — La conséquence de ce retour des peuples païens à Jahvé c'est l'établissement du règne de la justice et de la paix universelles : « Ils (les peuples) forgeront leurs épées en socs et leurs lances en faucilles. Une nation ne lèvera plus l'épée contre l'autre et ils ne s'exerceront plus à la guerre. On restera assis chacun sous sa vigne et sous son figuier et nul ne causera de la terreur; car la bouche de Jahvé des armées a parlé. » Mich., iv, 3^b-4. L'espoir d'une paix universelle à l'âge messianique n'est pas rare chez les prophètes du **viii^e siècle** : Os., xi, 20; xiv, 8; Am., ix, 4; Is., ix, 4-6; xi, 6-10. D'une manière générale d'ailleurs, parmi les bienfaits qu'Israël entrevoit dans l'avenir messianique, aucun dont le nom ne revienne plus souvent que celui de la paix; le Messie sera le prince de la paix. Is., ix, 5; cf. Mich., v, 4; Zach., vi, 13. Aussi rien d'étonnant que les commentateurs, les anciens surtout, lorsqu'ils essayèrent de déterminer les temps de l'accomplissement de cette prophétie, n'aient cru cette paix messianique réalisée à la naissance de Jésus-Christ, quand les anges chantèrent : « Paix sur la terre aux hommes »; l'Évangile du Christ n'est-il pas d'ailleurs expressément appelé un évangile de paix? Eph., vi, 15; Act., x, 36. Cette paix toutefois que le Sauveur est venu apporter en ce monde et dont ses disciples peuvent dès ici-bas goûter le bienfait est cette tranquillité de l'âme unie à Dieu, selon la parole de saint Paul :

« Étant donc justifiés par la foi nous avons la paix avec Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Rom., v, 1.

c) *Le Reste.* L'avènement de cette ère de triomphe et de paix pour Israël n'ira pas sans de terribles épreuves préalables qui feront de l'établissement du règne de Jahvé une glorieuse restauration; un « Reste », délivré de ses infirmités et de tous les maux qui l'accablaient — allusion à la situation toujours précaire de Juda et sans doute à la chute de

Samarie plutôt qu'à la captivité de Babylone qui aurait été caractérisée de manière plus nette — un « Reste » deviendra un peuple puissant. Cette notion du « Reste », devenant une forte nation, implique-t-elle, comme le prétendent nombre de critiques à la suite de Wellhausen, un développement trop avancé pour être datée du VIII^e siècle? Il ne le semble pas: les nombreux passages, où Isaïe revient sur l'idée de la fondation d'une nation nouvelle par ceux qui survivront au jugement de Jahvé, s'opposent au rajeunissement d'une espérance messianique dont l'expression se trouve déjà dans Amos, v, 15 et dans le nom symbolique du fils d'Isaïe, *Shear-Iaschub*: *Un reste reviendra*. Is., vii, 3. N'est-ce pas à partir de l'époque des prophètes du VIII^e siècle que la simple mention de ce « Reste » évoquera, dans la littérature biblique, la gloire et la splendeur de l'ère messianique?

d) *Le Messie*. Pour compléter sa description du triomphe messianique, le prophète esquisse, au c. v, 2-6 (1-5 de l'hébreu), quelques traits de l'œuvre à réaliser par le souverain du nouveau royaume: « Mais toi, Bethléem-Éphrata, petite par ton rang parmi les clans de Juda, de toi sortira pour moi celui qui doit être dominateur en Israël, et dont les origines sont de l'âge antique, des jours du lointain passé. Il les livrera donc jusqu'au temps où celle qui doit enfanter aura enfanté, et le reste de ses frères viendra se joindre aux enfants d'Israël. Il se tiendra ferme et gouvernera par la puissance de Jahvé, par la majesté du nom de Jahvé son Dieu; et on sera dans la sécurité, car maintenant son prestige s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre... Il (nous) délivrera d'Assur, quand celui-ci envahira notre pays et qu'il foulera notre territoire. » Passage important dont il y a lieu de discuter et de préciser l'interprétation.

La venue du futur dominateur en Israël sera pour l'humble bourgade de Bethléem une gloire sans pareille. C'est bien, en effet, de Bethléem qu'il s'agit, et son nom n'est pas à rayer du texte original comme le voudraient Nowack, Marti, J. M. P. Smith; ceux-là mêmes d'ailleurs, qui font de ce mot une glose tardive, reconnaissent qu'il est ici question, sans aucun doute possible, de cette cité, patrie de David; l'allusion évidente à la dynastie de David, originaire de Bethléem et la manière dont Bethléem et Éphrata sont associées dans d'autres passages le prouvent bien. Cf. I Par., ii, 50-51; Ruth, i, 2; iv, 11; I Reg., xvii, 12; Jos., xv, 59 (Septante). Le sens de l'expression Bethléem-Éphrata est celui de Bethléem des Éphratéens, expression employée par le prophète, et pour bien marquer la population de cette ville qui renferme la souche généalogique du Messie-Sauveur et, sans doute aussi, sous l'influence de sa tendance à jouer sur les mots, Éphrata suggérant, en effet, un rapprochement avec la racine *phārāh*: produire.

Quel que soit le sens exact dans lequel doit s'entendre l'infériorité de Bethléem, relativement à d'autres clans plus importants de Juda — les traductions à ce sujet varient — ce que le prophète veut mettre en relief c'est le contraste entre la petitesse actuelle de la cité et la grandeur de sa destinée, puisque c'est d'elle que doit provenir le dominateur en Israël. Les princes des prêtres et les scribes du peuple, répondant à Hérode qui s'informait auprès d'eux du lieu de la naissance du Christ, invoquèrent ce passage de Michée, mais sans reproduire à la lettre le texte du prophète: « Et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es point la plus petite parmi les princes de Juda, car de toi sortira un chef qui doit paître mon peuple Israël. » Matth., ii, 5-6. A ce sujet, remarque le P. Lagrange, « Matthieu n'a pas dû se croire plus lié par les paroles prononcées par les scribes qu'au texte même de l'Écriture. Il en a rendu le sens général tout en changeant

la formule: depuis la naissance du Sauveur il paraissait étrange de ne voir dans Bethléem que son peu d'importance dans les clans de Juda. » *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 26. Saint Jérôme, après avoir constaté que la citation n'est conforme ni à l'hébreu ni aux Septante, pense que l'évangéliste aurait voulu par là souligner la négligence des scribes et des prêtres dans la lecture des divines Écritures: opinion plus curieuse que sérieuse, car les Juifs, selon leur méthode d'exégèse souvent plus attentive aux mots qu'au sens, ne se seraient pas tellement écartés du texte. Quoi qu'il en soit, c'est de Bethléem que les Juifs, selon saint Matthieu, attendaient le Messie, comprenant que l'oracle de Michée annonçait non seulement sa descendance davidique, mais encore le lieu de sa naissance. C'est ainsi que l'a également compris l'exégèse traditionnelle, encore que, à prendre à la lettre le texte même de la prophétie, il pourrait s'interpréter en ce sens seulement, que l'humble bourgade deviendra glorieuse du seul fait que le futur dominateur du royaume, descendant de la race de David, illustrera ainsi la patrie de ses ancêtres.

Les origines du futur roi dateront de l'âge antique, des jours du lointain passé. Faut-il, avec la Vulgate qui traduit: *Et egressus ejus ab initio, a diebus aeternitatis* (Septante: *ὡς ἐξ ὁδοῦ ἀρχαῖς ἀπ' ἡρῆς ὅτι ἡμερῶν αἰώνος*) voir dans ces mots l'annonce de l'origine éternelle du Messie? Pris au sens littéral, le texte hébreu n'implique pas cette doctrine, bien moins encore celle du mystère de la sainte Trinité comme le prétend Knabenbauer: *Modus loquendi demum mysterio SS. Trinitatis patefacto clare patet. Commentarius in prophetas minores*, Paris, 1886, p. 442. Malgré la solennité des termes employés par le prophète, il ne semble pas, en effet, qu'il y ait lieu de leur donner un autre sens que celui qu'ils ont, soit un peu plus loin dans le livre même de Michée, vii, 14, 20, soit dans le livre d'Isaïe, li, 9; il s'agit des jours du lointain passé auxquels remonte la souche davidique dont sortira le Messie. Qu'à l'époque de Michée, David n'ait encore pu apparaître comme un personnage d'une si haute antiquité (Nowack, Marti, J. M. P. Smith), là n'est pas la question, « notons plutôt que Michée ne parle pas des origines antiques du futur dominateur en se tenant au point de vue de sa propre époque, mais en se plaçant au point de vue de l'époque de l'avènement du dominateur. C'est en effet le titre de l'origine antique de ce dernier qu'il expose, et il est évident que ce titre était à faire valoir en rapport direct avec celui dont il devait établir le droit ou l'autorité. D'ailleurs en rattachant la généalogie du Roi-Messie à la souche davidique, le prophète pouvait tenir compte de l'origine antique de cette souche elle-même. La prophétie n'offre rien d'incompatible avec la supposition qu'elle a été prononcée à une époque, où les descendants de David occupaient le trône et par Michée lui-même. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 389-390.

Après avoir ainsi annoncé les origines du dominateur en Israël, le prophète poursuit, en fixant l'époque de son avènement et les caractéristiques de son gouvernement. Mich., v, 3-4. Si, à première vue, le §. 3: « Il (Jahvé) les livrera donc jusqu'au temps où celle qui doit enfanter ait enfanté » n'apparaît pas en relation logique avec ce qui précède immédiatement, il n'en fait pas moins partie du contexte, car l'éprouve dont le peuple doit être délivré, est supposée au §. 1 (Hébreu, iv, 14), formant le début du passage: la pensée est celle-ci: l'avènement du futur Roi-Sauveur marquera la fin de l'épreuve d'Israël qui ne sera livré aux mains de ses ennemis, que jusqu'au temps que celle qui doit enfanter aura enfanté. L'allusion manifeste que ces mots renferment à la prophétie

relative à la naissance de l'Emmanuel, Is., vii, 14, confirme encore l'interprétation messianique du passage; ce n'est pas là d'ailleurs le seul point de contact entre l'oracle de Michée et celui d'Isaïe vii-xi; tous deux esquissent du futur libérateur un portrait aux nombreux traits communs. Cf. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 63-64. L'œuvre de salut s'opérera par le retour du « reste de ses frères aux enfants d'Israël »; il s'agit sans doute de ceux qui avaient été moralement séparés par le schisme de l'Israël véritable, demeuré fidèle à la dynastie de David d'où doit sortir le libérateur. Ce n'est donc pas d'un retour matériel après l'exil ou la dispersion qu'il est ici question, mais d'un retour moral à l'unité nationale et religieuse. Autorité et sécurité enfin caractériseront le gouvernement du dominateur en Israël, car c'est par la puissance de Jahvé et la majesté de son nom qu'il régnera, tandis que son prestige s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre.

La fin du passage, v, 5-6, considère, selon le procédé accoutumé des prophètes, le salut messianique futur en rapport avec les malheurs ou les dangers de l'heure présente, en l'espèce le péril assyrien. Un doute sérieux existe au sujet de son authenticité: si tout le texte de ces deux versets n'est pas à rejeter (Marti), le commencement du moins 5-6^a pourrait être tenu pour une addition de seconde main (Van Hoonacker). Ici encore l'analogie est remarquable entre le libérateur d'après Michée et d'après Isaïe, ix, 5-6.

Conclusion. — L'enseignement du prophète Michée, on peut s'en rendre compte par ce qui précède, s'il n'a ni l'ampleur ni l'éclat de celui de son illustre contemporain Isaïe, n'en constitue pas moins un élément essentiel de l'activité prophétique au viii^e siècle. Par la vigueur de ses reproches à Israël qui rappelle la véhémence d'Amos, par la prédiction de la ruine de Jérusalem et de son temple, qui devance les sombres oracles de Jérémie, par la splendeur de ses perspectives messianiques inséparables de celles d'Isaïe, Michée a contribué au maintien en Israël de la crainte salutaire de Jahvé et des espérances en un avenir glorieux. Fidèle interprète de son Dieu, il n'aura pas tenu qu'à lui que le peuple choisi ne remplît toujours dignement son rôle providentiel dans le monde, et n'eût en Jahvé cette foi vive et confiante qu'il formule en termes si élevés, aux derniers versets de son livre: « Quel Dieu est pareil à toi (Jahvé), enlevant l'iniquité et pardonnant la prévarication au reste de ton héritage. Il ne s'obstine pas dans sa colère car il aime, lui, la miséricorde. Il aura encore pitié de nous, il foulera aux pieds nos iniquités. Tu jetteras dans les abîmes de la mer tous nos péchés. Tu seras fidèle à Jacob, propice à Abraham, comme tu l'as promise à nos pères depuis les jours de l'âge antique. » vii, 18-20.

Pour les commentateurs de l'ensemble des douze petits prophètes voir la bibliographie des articles déjà parus sur ces prophètes et aussi l'art. MESSIANISME, col. 1429.

Parmi les ouvrages spéciaux sur le livre de Michée on peut mentionner: L. Reinke, *Der Prophet Micha*, Giessen, 1874; C. P. Caspari, *Ueber Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift*, Christiania, 1851-1852; Roorda, *Comment. in naturam Michae*, Leyde, 1869; E. C. Arnaud, *Étude sur le prophète Michée*, Genève, 1882; Cheyne, *Micha*, with notes and introduction, Cambridge, 1882; V. Ryssel, *Untersuchungen über die Textgestalt und die Fehtheit des Buches Micha*, Leipzig, 1887; Stade, *Bemerkungen über das Buch Micha*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1881, t. I, p. 161-172; du même, *Weitere Bemerkungen zu Micha*, 1-11, dans la même revue, 1883, t. III, p. 1-16; du même sur Michée, t. 2-4 et vii, 7-20, même revue, t. XXII, p. 163; Nowack, *Bemerkungen über das Buch Micha*, même revue, 1884, t. IV, p. 277-291; Pont, *Micha Studien*, dans *Theologische Studien*, 1888, p. 235-246; 1889, p. 451-453; 1892, p. 329-360; Kosters, *De Samen-*

stelling van het boek Micha, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1893, p. 249-274; J. T. Beck, *Erklärung der Propheten Micha und Joel*, Gütersloh, 1898; J. H. Taylor, *De prophetie van Micha*, Arnheim, 1891; Halévy, *Recherches bibliques: le livre de Michée*, dans *Revue sémitique*, 1904, t. XII, p. 97 sq., 193 sq., 289 sq., 1905 sq., t. XIII, p. 1 sq.; H. Donat, *Micha*, II, 6-9 dans *Biblische Zeitschrift*, 1911, t. IX, p. 350-366; L. Delporte, *Michée*, I, 5 et 7, même revue, 1913, t. XI, p. 235-248; J. C. Peiser, *Micha V*, dans *Orientalische Literaturzeitung*, 1917, t. XX, p. 363 sq.; K. Budde, *Das Rätsel von Micha I*, dans *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1917, t. XXXVII, p. 77 sq.; du même, *Micha II und III*, même revue, 1919-1920, t. XXXVIII, p. 2 sq.; Bruno, *Micha und der Herrscher aus der Vorzeit*, Leipzig, 1923; Gunkel, *Der Micha-Schluss (Micha., VII, 7-20) dans Zeitschrift für Semiotik*, 1924, p. 145 sq.; Prætorius, *Zum Micha Schluss*, même revue, 1924, p. 72 sq.; Posner, *Das Buch des Proph. Michah*, Francfort, 1924; Burkitt, *Micah VI and VII, a northern prophecy*, dans *Journal of biblical literature*, 1926, p. 159 sq. A noter aussi les articles sur Michée, parus dans les différentes encyclopédies: d'Ermoni, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*; de Seisenberger, dans *Wetzer-Weite, Kirchenlexicon*; de Volck, dans *Hauck, Protest. Realencyklopädie*; de Cheyne, dans *Encyclopaedia biblica*; de Nowack, dans *Hastings, A Dictionary of the Bible*.

A. CLAMER.

1. MICHEL Augustin (1661-1751) naquit en 1661 dans un petit village des environs d'Understroff (Haute-Bavière), et entra vers l'âge de vingt ans au couvent des chanoines réguliers de Saint-Augustin dans cette dernière localité. Envoyé à l'Université de Dillingen, il en revint docteur en théologie et *in utroque jure*, et professa longtemps dans son couvent. Il accepta finalement la cure d'Aspach, où il mourut en 1751. Fort estimé pour la profondeur de ses connaissances et l'aménité de son caractère, il avait été désigné comme conseiller ecclésiastique par l'électeur de Cologne, le prince-évêque de Frisingue et le prince-abbé de Kempten. Sa production littéraire qui est volumineuse est surtout consacrée à la morale: il y demeure fidèle à l'enseignement reçu des jésuites de Dillingen: 1° *De jure et justitia juridice et theologie tractata*, in-4°, Augsbourg et Dillingen, 1697; 2° *Discussio juridica de lege amortizationis contra L. B. de Schmid*, in-8°, Rome, 1699; 3° *Theologia canonico-moralis seu perfecta et practica instructio sacerdotis curati tam pro foro interno quam externo*, in-fol., 4 tomes en 3 vol., Augsbourg et Dillingen, 1710-1712, d'un probabilisme extrêmement résolu; 4° *Discussio theologica de contritione et attritione*, *ibid.*, 1710, où Michel réfute les opinions de Ledrou sur la nécessité d'un commencement d'amour de Dieu dans l'attrition; 5° *Confutatio infamis libri cui temerarius titulus est: EXPOSTULATIO ET PROTESTATIO qua reclamatur adversus decretum pontificium quo centum et una propositiones damnatae sunt Pasch. Quesnel presbyter Parisiensis*, in-8°, Landshut, 1719, publié aussi en allemand à Augsbourg, 1721: *Gründliche Widerlegung jenes verschreien Buchs*, etc.; l'auteur y prend très vivement à partie la *Protestation* rédigée en 1715 par Quesnel contre la bulle *Unigenitus*, flétrit les quatre évêques « appelant » et justifie la condamnation de chacune des propositions.

E. C. G. Hirsching, *Historisch-literarisches Handbuch*, t. V a, Leipzig, 1800, p. 328, reproduit dans J. G. Meusel, *Lexikon der deutschen Schriftsteller*, t. IX, Leipzig, 1809, p. 161; Hurter, *Nomenclator*, 3^e edit., t. IV, col. 1636 rappelle l'auteur Michl.

E. AMANN.

2. MICHEL D'ANCHIALOS, patriarche de Constantinople de 1169 à 1177. I. Vie. II. Œuvres.

I. VII. — Certains manuscrits de date plus récente joignent au nom de Michel l'appellation « δ' Ἀγγιζάου ». Sur cette donnée on a fait de ce personnage un évêque de cette métropole (cf. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. II, col. 1512). C'est à tort,

car la lecture des meilleurs manuscrits, ὁ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου marque, dans la terminologie du xii^e siècle, un rapport, non au siège lui-même, mais à son titulaire. Michel paraît avoir été à la fois le parent et le collaborateur de l'évêque d'Anchialos; en effet, il fut élevé par ce prélat, cf. S. Lampros, *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τὰ σωζόμενα*, t. I, p. 71, dont il fut sacellaire, *Ephraemii Cæsares*, vers 10 183-10 184. Venu dans la suite à Byzance, il prit rang parmi les officiers patriarcaux et parvint à l'importante charge de protokdikos. Lampros, *op. cit.*, p. 82. Les sources le désignent aussi comme « ἑπατος τῶν φιλοσόφων ». Ce n'est là ni un simple titre, ni un brevet de science décerné par des admirateurs, comme le pense Loparev, *Vremennik*, 1907, t. XIV, p. 337, et le suppose Gédéon, *Πατριαρχικοί πίνακες*, p. 365. Cette appellation désignait à la fin du xii^e siècle le recteur de la Faculté de philosophie érigée à l'Université nouvellement restaurée par Manuel Comnène. Michel nous l'apprend lui-même dans le discours qu'il prononça à l'occasion de son entrée en charge. La vaste culture du professeur est célébrée tant par les historiens que par les panégyristes. Il ne nous reste qu'un seul témoin de son éloquence (voir *infra*). C'est surtout à son énergie et à son sang-froid, Lampros, *op. cit.*, p. 83, qu'il dut d'être choisi comme patriarche à la mort de Luc Chrysobergès, entre le 10 novembre 1169 et le 30 janvier 1170. Il devait, comme chef de l'Église, réaliser une œuvre canonique considérable (voir *infra* la bibliographie). Le pontificat de Michel d'Anchialos intéresse l'histoire de la théologie à un triple point de vue : par les mesures prises contre certaines hérésies, par l'attitude qu'il eut vis-à-vis de Rome, par les conditions qu'il mit à l'union projetée avec les Arméniens.

1^o Mesures contre les hérésies. — La manie disputeuse de Manuel Comnène avait, en soulevant à tout propos les problèmes les plus délicats de la théologie, acculé les esprits les plus audacieux à de véritables nouveautés. Le basileus qui avait, par son intervention directe dans les débats, pris plaisir à les faire naître, eut la cruauté de les réprimer par le glaive et l'anathème.

A la question du sacrifice, réglée au synode de 1158, voir ci-dessus, col. 1338, avait succédé celle de l'infériorité relative du Christ, par rapport à son Père, exprimée par le verset de saint Jean : « Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἔστιν », XIV, 28. Celle-ci devait-elle s'entendre de la nature divine, de la nature humaine ou du composé théandrique? On avait donné à cette question, en 1166, une réponse solennelle qui avait semblé devoir être définitive. Cf. Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel Comnène*, p. 644 sq. Or, à la mort de Luc, à la faveur des intrigues nouées pour la nomination de son successeur, l'affaire rebondit. Le métropolite de Corfou, Constantin, et Jean Irénikos, higoumène de Batala, furent les théologiens du mouvement. Revendiquant contre des mesures de police canonisées par des synodes le droit de parler de la nature humaine du Christ, ils l'isolaient complètement de sa personne divine par une abstraction mentale, κατὰ ψιλὴν ἐπίνοιαν. C'est seulement de la nature humaine ainsi considérée que le Christ a pu, disaient-ils, prononcer la phrase rapportée par saint Jean. Cette doctrine, s'il faut en croire Cinnamos, VI, 2, P. G., t. CXXXIII, col. 617 B, avait rencontré de nombreux partisans à la tête de l'Église; on prêtait même au patriarche des faiblesses pour la nouvelle école, et il était clair que l'aristocratie lui était ouvertement favorable. Seul l'empereur, trouvant unique l'occasion de discuter, tint tête à ses sujets, et son amour-propre, piqué au jeu, avait obtenu la condamnation de ses contradicteurs. En

1170 le débat, s'il ne prit pas la même ampleur, fut tout aussi passionné. L'évêque de Corfou, condamnant le synode auquel il avait souscrit, traitait publiquement d'hérétique le patriarche défunt; Jean Irénikos avait, lui, toujours réclaté contre la décision de 1166; il s'en était expliqué dans de volumineux traités, qui circulaient sans qu'on l'inquiétât. Des propos irrévérencieux tenus par lui sur le compte de l'empereur et du haut clergé firent qu'on s'en souvint. Une double procédure fut inscrite contre les délinquants, sans doute à dessein; car le verdict, portant sur le même délit de récidive, fut successivement impitoyable et élément. Le prélat, accusé d'hérésie, perdit toute dignité ecclésiastique (synode du 30 janvier 1170) tandis que l'higoumène, au prix d'un repentir simulé, obtenait son pardon et conservait sa charge (synode du 18 février 1170). Jean, fort de cette clémence, continua ses menées et on dut en venir à l'anathème l'année suivante; son nom fut associé à celui de Constantin et consigné dans le synodicon du dimanche de l'Orthodoxie. Sur ces démêlés théologiques, cf. L. Petit, *Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires*, dans *Viz. Vremennik*, 1904, t. XI, p. 465-493; P. Ouspenski, *Le mouvement théologique à Byzance au XI^e et au XII^e siècles*, dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique russe*, sept., oct. 1891. Dans la controverse dogmatique le patriarche apparaît au second plan aux ordres de l'empereur; il devait en politique prendre sur le maître de l'Empire une revanche éclatante.

2^o Rome et Byzance. — On sait que Manuel Comnène tenta avec une rare persévérance d'unir les Églises grecque et romaine. A la base de ce dessein il y avait une visée politique; reprenant une idée de son grand-père Alexis, le basileus rêvait de rétablir à son profit l'unité des empires d'Orient et d'Occident, et demandait à être couronné par le pape; mais il savait que cela ne pouvait se traiter sans le retour des Grecs à l'obédience de Rome et prenait les devants.

Entamées sous Adrien IV, les négociations se poursuivaient avec Alexandre III. Vers la fin de 1167 le sébaste Jourdain avait fait au pape des propositions séduisantes de nature à le débarrasser de l'étreinte germanique. Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit*, II Teil, p. 81, n^o 1480. Le pape ne pouvait se résoudre à couronner un prince schismatique; il refusa l'or du basileus, mais pour ne pas sembler vouloir tout rompre, il envoya deux cardinaux porter à Byzance les conditions de Rome. On ne sait rien des tractations qui eurent alors lieu; un conseil de Latins dont Manuel prenait les avis dut beaucoup faciliter la tâche des légats, tout en piquant la susceptibilité des prélats grecs. En mai 1170, l'empereur faisait à nouveau pressentir le pape; ses apocrisiaires mirent cette fois au premier plan des négociations l'union des Églises; la contrepartie politique se réduisait à une simple question de mariage entre une nièce du basileus et un seigneur italien. Sur cette base les pourparlers s'engagèrent; puis une nombreuse et solennelle mission pontificale, composée de cardinaux, d'évêques et de théologiens alla porter à Constantinople les revendications du Saint-Siège. Le caractère de cette ambassade a été étrangement méconnu ou altéré par les historiens. Chalandon, *op. cit.*, p. 566, la confond avec la première; c'est à tort, car Michel était déjà patriarche quand il eut affaire avec elle; ce qui place son activité non en 1167 mais en 1170. Alexandre III réduisait au minimum les réclamations du Siège apostolique; trois conditions seulement étaient mises à l'union : la confession de la primauté romaine, la reconnaissance du droit d'appel et l'inscription du nom du pape dans les diptyques. Le fait, d'autant plus surprenant qu'il est impossible

de dire sous quelles influences exactement il s'est produit, avait été signalé et suffisamment prouvé par Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, p. 664, 665. Norden, *Papsttum und Byzanz*, p. 96, faisant état d'un texte tendancieux et trop tardif pour être exact, a cherché sur ce point à Allatius une chicane téméraire. Avec mauvaise humeur, il a reproché à celui-ci d'avoir prêté à un pape antiallemand des condescendances pour les Comnènes, puis, sur le témoignage d'un polémiste de la fin du xiv^e siècle Macaire d'Ancyre, imputé à l'intransigeance pontificale, s'exerçant partout et sur tout, l'échec des négociations.

Le mémoire rédigé par Michel d'Anchialos lui-même sous forme de dialogue et récemment publié par Loparev (cf. *Viz. Vremennik*, 1907, t. xiv, p. 344-353) montre l' inanité d'une pareille thèse; ce document met en une vive lumière le rôle joué par son auteur dont la fierté répugnait à des arrangements qui lui donnaient un maître. Le patriarche discute avec l'empereur lui-même sur les prétentions latines. Il émet sur la primauté romaine et le magistère suprême des avis aussi excessifs que paraissent modiques les demandes pontificales; il semble bien que Michel ait voulu par là rendre vain tout espoir de conciliation. On ne saurait reconnaître au pape le droit d'appel; les saints canons défendent en effet de porter une cause devant un condamné; or le pape est sous le coup des censures et ne saurait de ce fait juger les délinquants (n^o 14, 17). C'est au contraire à lui et à tous les Latins qu'incombe l'obligation de venir à Byzance répondre de leurs crimes. Sur la primauté romaine la pensée du prélat est encore plus tranchée. « *Déchu de toute dignité pontificale, il (le pape) ne saurait être le premier de ceux qui ont conservé la grâce; ce n'est qu'un laïque, qui a besoin d'être sanctifié par d'autres, qui ne peut en sanctifier d'autres, ni promouvoir des prêtres, des diacres ou des clercs d'un rang inférieur (n^o 17); ce n'est pas un pasteur, mais une brebis galeuse* »; et si on ne veut pas contaminer le troupeau fidèle, il faut s'en tenir soigneusement éloigné. D'ailleurs le pape ne peut pas réclamer la primauté au nom de saint Pierre; il conviendrait alors de faire cet honneur à Antioche ou plutôt à Jérusalem, où le Christ vécut, si les saints canons n'en avaient statué autrement, en décidant que le pouvoir civil et le magistère ecclésiastique devaient rester intimement liés; c'est pourquoi, depuis Constantin, le siège de l'orthodoxie est à Byzance, non plus à Rome; de plus, avec la primauté, le pape a perdu tous ses autres privilèges. Comme l'empereur plaide les circonstances atténuantes, les risques de guerre en Europe et en Asie, les désastres politiques déjà subis par la faute du schisme, Michel répond que, là où il s'agit de sauver les âmes, on ne saurait s'inquiéter des corps. Le péril turc ne l'effraie pas; et le prélat se laisse aller à un souhait sacrilège qui donne la mesure de son fanatisme : *Que le Turc soit mon maître, extérieurement, mais que le Latin ne me soit pas uni au spirituel; car, soumis au premier, je ne partagerai pas sa foi; mais accepter l'union avec le second sur une base dogmatique, c'est me séparer de Dieu* (n^o 28).

Cette rigueur de propos n'allait pas sans une certaine contradiction dans la pratique et en théorie. D'une part en effet l'auteur loue chez Photius, traitant avec les Latins, le sens de l'économie dont il refuse le bénéfice à un empire aux abois (n^o 34), d'autre part les Latins, hérétiques impénitents, n'ont pas été traités comme tels par les conciles antérieurs et ne le seront pas, à cause de la force et du danger qu'il représentent.

Au moment où les facilités faites par Rome semblaient devoir aboutir à un accord, ce réquisitoire fit tout échouer. L'ombrageux patriarche imposa sa

volonté à un empereur qui n'avait ni la farouche énergie, ni non plus la sincérité dont plus tard fera preuve Michel Paléologue. Manuel Comnène permit à Michel de faire un de ces gestes imprudents que les ambitions de l'Occident ne demandaient qu'à exploiter; le synode qui devait conclure l'Union porta à l'instigation de ce prélat une excommunication solennelle contre le pape et ses adhérents; par une réserve singulière l'anathème ne leur fut pas jeté. Le tome de cette assemblée, aujourd'hui perdu, exposait la vraie foi des Grecs, les chefs d'accusation de ceux-ci contre les Latins, à qui on déniait le droit de réviser le procès qu'on venait de leur faire. D'après Macaire d'Ancyre, cf. Allatius, *op. cit.*, col. 665. Les légats ne se prêtèrent certainement pas à cette comédie antiromaine; il est cependant curieux que Hugues Éthérien et son frère Léon, qui étaient du conseil de l'empereur et l'assistèrent dans toute cette affaire, n'y fassent pas la moindre allusion. C'est sans doute à cette occasion que Michel, renouvelant le geste de Photius, y alla de sa lettre encyclique contre les erreurs des Latins. Allatius, *ibid.* Par ces mesures extraordinaires il fit échouer l'union des Églises; l'abîme du schisme se creusa; le fanatisme des Grecs porté par elles au paroxysme devait, quand la mort de Manuel lui laisserait libre cours, provoquer le massacre de tous les Latins en 1182 et appeler la revanche de 1204.

3^e *Byzance et l'Arménie*. — Située aux confins de l'empire, l'Arménie pouvait, dans le conflit que Byzance soutenait avec les Turcs, subir l'influence de ses ennemis. Rétablir l'union religieuse parut encore ici au basileus le moyen le plus sûr de rattacher cette nation à sa fortune.

Les négociations provoquées par les Arméniens eux-mêmes promettaient d'aboutir, quand Michel eut à s'en occuper comme patriarche. Théorianos, chargé de traiter cette affaire, arriva en Arménie au printemps de 1170; il agit sur les instructions du patriarche défunt avec prudence et courtoisie. Les conférences dogmatiques aboutirent à un résultat capital : à la reconnaissance par les Arméniens de la doctrine des deux natures et des deux volontés dans le Christ. Cependant le catholicos réservait la question du vocabulaire; il pensait rester orthodoxe en maintenant la formule « *une seule nature* » afin d'éviter le reproche de nestorianisme, ce dont jusque-là lui et son Église avaient soupçonné les Grecs. *Nous confessons deux natures pour éviter la confusion des natures; et une seule nature pour marquer leur inséparabilité*. P. G., t. cxxii, col. 240 C. Le nouveau patriarche fut aussi froissé du soupçon porté contre la foi de son Église que mécontent de la réserve faite par Nersès en matière dogmatique. Il rédigea au nom de l'empereur une longue réponse dépourvue de toute aménité, où ni le passé de l'Église arménienne ni son attitude présente n'étaient ménagés. Texte conservé par la *Disputatio II^a Theoriani*, P. G., t. cxxxiii, col. 223-232. Non seulement le légat byzantin devait obtenir la suppression pure et simple de la formule incriminée, sous laquelle se cachait ou une hérésie formelle ou une erreur inconsciente, *op. cit.*, col. 224 D, 225 A; il lui fallut de plus exiger l'abolition de certains usages liturgiques et disciplinaires. Théorianos, chargé à nouveau des négociations, emportait en outre deux autres lettres de pure politesse, l'une de l'empereur, l'autre du patriarche. Le catholicos consentit à toutes les exigences des Byzantins, mais conseilla la prudence. Un conseil national pouvait seul sanctionner les réformes qu'il s'engageait à faire; or, il se savait des ennemis irréductibles; d'autre part, la divulgation de certaines clauses secrètes venait de le mettre en mauvaise posture. Il ne désespérait cependant pas d'éclairer son peuple; il travaillait à réunir le synode

à cet effet, quand il mourut (8 août 1173). Son successeur, Grégoire IV, aussi dévoué que lui à la cause de l'union rencontra sur ce point la plus vive hostilité, motivée moins par l'opposition des races que par l'intransigeance des Byzantins. Le catholique en référa à Manuel Comnène (1175). Celui-ci répondit sur le tard par une nouvelle ambassade, janvier, 1177; cf. Dölger, *op. cit.*, t. II, p. 87, n. 1527. Le basileus venait de trouver dans la liturgie des Arméniens des preuves adéquates de leur orthodoxie. De son côté, le patriarche, assagi par les précédents insuccès, se résolvait à user d'économie, et bornait ses prétentions à la suppression de la formule *une seule nature en Jésus-Christ*. Michel ne devait pas connaître les effets d'une concession qui dut beaucoup coûter à sa fierté. Les négociations se poursuivaient encore quand la mort le frappa lui-même vers mars 1177. Pour toute cette question voir Tournebize, *Histoire de l'Arménie*, p. 245-253; Chalandon, *op. cit.*, p. 655-659.

II. ŒUVRES. — En dehors du dialogue déjà cité, il ne nous reste de Michel d'Anchialos qu'un seul discours, dont l'authenticité n'est pas douteuse. C'est une adresse à Manuel Comnène conservée dans le cod. Oxon. Baroc. gr. 131, fol. 186^b-190 et le *Scor. gr. Y-11-10*, fol. 132^r-139^r, éditée par W. Regel, *Fontes rerum byzantinorum*, fasc. 2, Pétersbourg, 1917, d'après ce dernier manuscrit. A la suite d'Allatius, *De utriusque Ecclesiae occ. et or. perpetua consensione*, p. 665, Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. XI A, p. 227, et Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2^e édit., p. 91, font à Michel l'honneur d'un court mémoire sur la messe des présantifiés; cf. *Ambrós. gr. 290*, fol. 2-4^r; 290, fol. 97-98^v. Nous n'avons trouvé nulle part la justification de cette attribution. Les diverses suscriptions de manuscrits ne parlent en effet que d'un Michel patriarche; Stevart auquel s'en prend Allatius ne le désigne pas autrement. En ce cas, il est à peu près sûr que l'auteur de l'opuscule est le patriarche Michel l'Oxite (1143-1146), d'ailleurs connu pour ses ordonnances et ses traités liturgiques. C'est sous le nom de ce patriarche qu'à bon droit l'a édité M. Gédéon, *Ἀρχιεὺς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας*, p. 31-36. Fabricius cite également comme ouvrage de Michel d'Anchialos un *Synodicon contra Armenos* que la seule autorité de Nicolas Comnène Papadopolis, dont il se réclame, ne saurait nous imposer.

Le *Régeste* de Michel d'Anchialos comprend outre les lettres déjà mentionnées une série d'actes patriarchaux réglementant : 1^o La juridiction des évêques en matière d'ordination, cf. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 210 sq.; 2^o la situation des prêtres investis de dignités ecclésiastiques après leur entrée au cloître, Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 129A; 3^o l'exercice des fonctions civiles par les clercs, *P. G.*, *ibid.*, col. 85; 4^o trois cas de mariages entre parents, cf. Mansi, *ibid.*, col. 122 et 129 BC; le troisième est inédit dans le *Sinait. gr. 482 (1117)* fol. 229b-230a; 5^o la répression de rites superstitieux. *P. G.*, *ibid.*, col. 741.

Deux autres actes réformant deux sentences de Luc Chrysobergès, Gédéon, *Κανονικὰ διατάξεις*, t. II, p. 24, 27; un troisième dénie aux métropolitains le droit de créer de nouveaux évêchés dans leur province. Gédéon, *ibid.*, p. 26. A la naissance du fils du basileus, Alexis, le patriarche prit une mesure extraordinaire et fit prêter par son synode serment à l'héritier présomptif. Cf. *Viz. Vremennik*, 1895, t. II, p. 388-393. — L'acte édité par Allatius, *De Eccl. occ. et or. perpet. cons.*, p. 671 sq., est à tort placé par Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden des Mitt. und der neueren Zeit*, p. 86, n. 1516, sous le pontificat de Michel d'Anchialos en août 1173; il se rapporte également à l'administration de Michel l'Oxite (août 1143);

il en est de même d'un autre acte attribué à notre Michel par Zacharie, *Jus*, III, 500 (n. 1).

Il existe trois éloges de Michel d'Anchialos dus à Michel Akominatos et à Eustathe de Thessalonique; l'un est édité par S. P. Lampros, *Μεγαλὴ Ἀναμνηστὶς τοῦ ἀρχιεπισκόπου*, t. I, p. 72-92; c'est un modèle de rhétorique creuse; les deux autres, rédigés par Eustathe qui devait beaucoup au défunt, se trouvent dans le *Cod. Scorial. Y-11, 10*, fol. 157-164^v et 164^v-178^v, et se trouvent imprimés dans le recueil déjà cité de Regel.

Pour les autres sources, consulter P. Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel I^{er} Comnène*, p. 646-661. On trouvera également dans cet ouvrage une abondante littérature, p. LIII-LIV; les études les plus importantes et les plus récentes ont été citées dans le corps de l'article.

V. LAURENT.

3. MICHEL DE BOLOGNE, savant égypte et théologien carme du XIV^e siècle. I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Michel ANGUANI ou DE ANGUANIS, dit à tort Aiguani, Angriani, etc., plus connu sous le nom de Michel de Bologne, naquit à Bologne. La date de sa naissance nous est inconnue, ainsi que celle de son entrée au couvent des carmes de sa ville natale. Ses supérieurs l'envoyèrent étudier à l'Université de Paris. Plusieurs chapitres généraux le chargèrent d'expliquer les *Sentences* en cette même ville. Celui de Ferrare, 1357, le nomma pour la septième année, c'est-à-dire 1364; celui de Bordeaux, 1358, pour la cinquième année, 1363; enfin celui de Trèves, 1362, pour l'année scolaire alors commençante 1362-1363. Dans le catalogue des maîtres de Bologne, Anguani figure comme docteur de Bologne en 1371. Dans les actes du chapitre général d'Aix en Provence, 16 mai 1372, nous le trouvons comme définitiveur pour la province carmélitaine de Bologne avec le titre de Maître.

Il fut élu provincial de sa province de Bologne aux chapitres généraux du Puy-en-Velay, 1375, et de Bruges, 1379. Comme le général Bernard Olerius adhéra au parti du pape d'Avignon, Clément VII, le pape de Rome, Urbain VI, le déposa et nomma Michel de Bologne vicaire général par bref du 19 avril 1380. Ainsi commença le schisme qui divisa l'ordre jusqu'à l'élection de Jean Grossi comme général de tout l'ordre, 26 avril 1411. Anguani eut sous son obédience les religieux des pays qui adhéraient à Urbain VI, tels, par exemple, l'Italie (moins le royaume de Naples), la Hongrie, la Pologne, l'Allemagne, la Flandre, l'Angleterre et la Gascogne, etc. Le nouveau vicaire général convoqua, en 1381, le chapitre général à Vérone, où en vertu d'un bref du pape Urbain VI, on élut des définitiveurs suppléants en remplacement de ceux des provinces qui suivaient le parti de Bernard Olerius. Le chapitre ainsi constitué élut à l'unanimité Michel de Bologne comme général et celui de Bamberg en Bavière, 1385, le confirma dans cette charge. Au dire de certains auteurs, Michel de Bologne aurait en personne visité les couvents carmélitains d'Angleterre; en réalité il ne le fit que par l'intermédiaire de son frère, Bernard de Bologne, qu'il avait, à cet effet, constitué visiteur général d'Angleterre. Lorsque le général se rendit à Gênes, en 1386, pour y saluer le pape Urbain VI, celui-ci le déposa. On ne sait au juste le motif de cette déposition. Mais les auteurs supposent généralement que cette disgrâce échut à Anguani du fait qu'il adhérait à un cardinal que le pape fit mourir en cette même année, ou parce qu'il était grand ami de l'archidiacre de Burgos, son ancien disciple, personne suspecte à Urbain. Le pape nomma vicaire général à sa place Jean de Raude, alias de Palude, qui fut ensuite élu général au chapitre de Brescia, 26 mai 1387. Quant à Anguani, il se retira en son couvent de Bologne, et s'y adonna avec ardeur

aux études sacrées et à la continuation de ses nombreux ouvrages. Il occupa la chaire d'Écriture sainte à l'université de cette ville et fit l'exégèse du psautier. Après la mort d'Urbain VI, le pape Boniface IX, par le bref du 25 juillet 1395, nomma Anguani vicaire général de la province de Bologne avec pouvoir de visiter et de réformer, tout en restant sous l'obédience du général, Jean de Raude. Il reparut au chapitre général de Plaisance, 21 mai 1396, comme définitif pour la province de Bologne. Enfin il mourut à Bologne, le 16 novembre 1400. Homme vraiment éminent tant par sa haute vertu et sa prudence consommée que par son grand savoir, il a bien mérité de l'Église et de son ordre. Il fut conseiller de plusieurs papes. Il fut philosophe, théologien et exégète, comme l'attestent ses œuvres. Le chapitre général de Venise, 1524, ordonna de répandre dans l'Ordre les œuvres éditées de Jean Baconthorpe (Bacon) et de Michel de Bologne; celui de 1518 tenu en la même ville statua qu'on suivrait dans l'ordre la doctrine de ces deux maîtres, mais qu'on aurait soin de corriger les éditions défectueuses de leurs œuvres.

II. ŒUVRES. — Parmi les œuvres imprimées mentionnons : 1° *Questiones subtilissimæ et facillime disputatæ... in quatuor libros Sententiarum explicitæ*, œuvre qu'il composa pendant son lectorat à Paris. Elles furent éditées pour la première fois à Milan, chez Léonard Vegii, 1510; puis à Venise, chez Jean Guerrius, 1623. Certains auteurs donnent comme titre à cet ouvrage : *Commentarii in IV Sententiarum* ou *In libros Sententiarum commentarii*; le titre exact est celui que nous avons donné (cf. Daniel de la V.-M., *Speculum*; Mazzuchelli et Fantuzzi). Cependant à la bibliothèque de l'université de Bologne on conserve un ms. 1520, in-4°, intitulé : *Commentarii in Sententias*. Ce ms. avait appartenu à Matthieu de Bologne († 1412).

2° *Commentarii in Psalmos Davidicos*. D'après Louis Jacob, cet ouvrage aurait été publié pour la première fois à Milan, 1510, chez Léonard Vegii; mais cet auteur aura confondu cette édition avec la 1^{re} édition de l'œuvre précédente; car la première édition qu'on en connaît est l'anonyme d'Alcala de Hénarès, 1524, 2 t. in-fol., faite par les soins de Jean Fonseca, évêque de Burgos, d'après le ms. de la bibliothèque des hiéronimites de Latoros de Guisando; cette édition fut suivie de deux autres également anonymes : Lyon, 1581 et 1588-1589, 2 t. in-fol. Enfin, par ordre du chapitre général de Rome, 1598, le procureur général, Basile Anguisciola, compara l'édition de Lyon 1588-1589 avec les mss. des carmes de Bologne (de 1397, 5 vol.) et ceux des carmes de Venise (de 1397-1423) et donna une édition corrigée, imprimée à Venise, 1600-1602, 3 t. in-4°. Dans une lettre préface il démontre péremptoirement que l'ouvrage est de Michel de Bologne : 1. parce que ces mss. le lui attribuent; 2. pour des motifs de critique interne : en effet, dans cet ouvrage Anguani renvoie 15 fois à « son » *Dictionnaire théologique*, ainsi qu'à divers autres de ses ouvrages. Aussi le Saint-Siège par bref du 20 décembre 1601 (*Bullar. carmel.*, n. p. 313^a-314^b) ordonna que dorénavant l'ouvrage serait publié sous le nom de son auteur, Michel de Bologne. De fait on peut citer encore les éditions de Lyon, 1603, 1610, 1651, 1656; Venise, 1608 et Paris, 1613, 1616 et 1626. En vain le dominicain français Rammon et le bénédictin Michel Nimenez Barrancon essayèrent-ils d'attribuer cet ouvrage au bénédictin Pierre Bersuire (Berchorius, † 1362), la réponse du carme Jean de Saint-Auge (1721) trancha définitivement la question en faveur de l'ordre des carmes.

Parmi les ouvrages inédits mentionnons : 3° *L'Abécédair* ou *Dictionarium sacrum*, 2 tomes, mss. 1652 a et

b de la bibliothèque de l'université de Bologne provenant du couvent des carmes de cette ville; un autre ms. existe au collège Saint-Albert des carmes de Rome. L'ouvrage resté incomplet ne contient que les trois premières lettres. Le chapitre général de 1620 décréta, mais en vain, que cette œuvre serait publiée et continuée. Anguani fut le premier à inaugurer ce genre d'études. 4° *Alphabetum theologicum*, ms. existant au collège Saint-Albert des carmes de Rome. 5° *Lecturæ in psalmos*, 4 vol. ms. 1652, c-f, de la bibliothèque de l'université de Bologne. Manquent les ps. 1-xxv. Cet ouvrage est cité par Cornelius a Lapide, Knabenbauer, etc. 6° *In psalmos penitenciales lectura*, ms. à Gènes du xvii^e siècle. 7° *Tabula in libros Sententiarum*, ms. 1081, du musée Calvet à Avignon. Puis des *Commentaires* sur Job, Michée, saint Matthieu, saint Marc, saint Luc; des *Postilles* sur l'évangile de saint Jean et l'Apocalypse; une description de la *Passion de Notre-Seigneur*; une *Exposition du Pater et de l'Ave*; un excellent *traité de l'Immaculée Conception*, cité et fort loué par les auteurs qui ont écrit sur la matière, comme sont Arnold Bostius, Ferdinand de Salazar, etc. *Des commentaires sur toute la philosophie*; *Quatre livres sur l'Éthique d'Aristote*; *Un livre sur Valère Maxime*; *Tabula Moraliu S. Gregorii*; *Tabula seu Index decreti a Gratiano collecti*; enfin des collections de *sermons* et de *lettres*.

Quant à la doctrine de Michel de Bologne plusieurs points sont à critiquer. Cosme de Villiers pourtant cherche à en expliquer quelques-uns. Michel admet avec Pierre Lombard, *I Sent.*, dist. XLV, cap. vii, que la volonté divine, dite de bienveillance, *beneplaciti*, est toujours efficace et effectuée. Il admet une double prédestination : l'une selon la justice présente, l'autre selon la prescience éternelle de Dieu. Même beaucoup de prédestinés selon la justice présente, seraient parfois réprouvés selon la prescience éternelle de Dieu.

Quant aux mérites, il admet que la volonté est plutôt passive qu'active : « La volonté, dit-il, n'a par elle-même aucune disposition pour mériter; celle-ci lui vient de l'Agent (Dieu). La volonté concourt néanmoins à l'acte méritoire, mais la qualité d'être méritoire, l'acte ne le tient point de la volonté, mais de Dieu, c'est-à-dire, de la grâce. »

Avec Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. XVIII, Anguani admet qu'il faut un acte de charité ou de contrition parfaite pour obtenir la rémission des péchés, même dans le sacrement de pénitence. De plus que les prêtres, par le pouvoir des clefs, n'ont le pouvoir de remettre ni la culpabilité, ni la peine éternelle, mais seulement la peine temporelle du péché déjà pardonné par l'acte de charité parfaite.

Il est de même partisan de l'opinion de Pierre Lombard, Pierre Prévostin, Henri de Bartolomei de Suse, Guido Terreni, etc. d'après laquelle « l'oraison ou la messe dite pour mille, voire même pour tous ceux qui sont en état de grâce, vaut pour chacun d'eux autant que si elle avait été dite pour un seul; ce qui doit s'entendre *ex opere operato* et non *ex opere operantis*... En tant que satisfactoire, cependant, l'oraison n'est pas également profitable pour tous, parce que sa valeur satisfactoire est finie. »

Cf. Jean Trithème, *De ortu et progressu ac viris illustribus Ordinis carmel.*, Cologne, 1643, l. II, p. 52; Jean Bale, *Catalogus Priorum generalium*, n. 18, Oxford, Bodleienne, ms. Selden. 11, supra; Musée Brit., ms. Harley 4849, fol. 87 a; ms. Harley 4848, fol. 187 a; J. B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1636, l. iv, p. 700-721, 738, 748, 752-754; Daniel de la V. M., *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 532-533, n. 955; *Speculum carnel.*, Anvers, 1689, t. ii, p. 894, n. 3052-3053; Isaac Monsignani, *Carmel. Radiorum carmelitanum*, Rome, 1715 et suiv., t. i, p. 143-149, 153; t. ii, p. 313-314; Michel Nimenez Barrancon, *Incongnitus per se cognitus*, Madrid, 1720, in-8°, *Incongnitus apertius cognitus*

ibid., 1722, in-8°, *Conclusio allegationis in lite super certitudine auctoris incogniti in Psalmos*, *ibid.*, 1728, in-8°; Jean de Saint-Ange, *Ord. carn.*, *Dissertatio apologetica pro incognito per se cognito*, Madrid, 1721, in-4°; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carn.*, Orleans, 1752, t. II, col. 433-445, n° 141 et col. 447-448, n° 144; Albert Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, Padoue, 1754, t. I, p. 263; t. V, p. 74; Giannaria Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, Brescia, 1753-1763, t. IV, p. 780-785; Jean Fantuzzi, *Notizie degli scrittori Bolognesi*, Bologne, 1781-1794, t. I, p. 76-90; t. IX, p. 15-16; Alexandre Budinsky, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter*, Berlin, 1876, p. 198-199; Benedict Zimmerman, C. D., *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, t. I, p. 201-202, 254-255 et 408; *Acta capit. gener. Ord. carn.*, Rome, 1912, t. I, p. 46, 48, 51, 67, 73, 78, 84-98, 105, 112, 116, 338, 344, 376 et 429; *Analecta Ord. carn.*, t. III, Rome, 1914, p. 140; t. V, 1924, p. 162, note 1.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

4. MICHEL CÉRULAIRE patriarche de Constantinople de 1013 à 1058, sous lequel se consumma la rupture entre l'Église latine et l'Église grecque. I. Vie. II. Le conflit avec Rome (col. 1680).

I. Vie. — 1^{re} Avant le patriarcat. — Bien que l'on soit assez renseigné sur certaines parties de la vie de Michel Cérulaire (voir à la bibliographie l'énumération des sources), il n'est pas facile de reconstruire de manière tout à fait exacte son *curriculum vitae*. La date de sa naissance n'est pas connue; on peut la fixer par conjecture aux premières années du XI^e siècle. Il appartenait à une famille sénatoriale de Constantinople, dont les membres avaient joué un certain rôle; son père remplissait dans l'administration des fonctions importantes. Michel et son frère aîné reçurent une éducation fort soignée qui devait les préparer aux carrières publiques; il ne paraît pas, en effet, que l'on eût destiné l'un ou l'autre à être d'Église.

Ce fut un drame de famille qui détermina la vocation de Michel, à une époque où il était déjà, semble-t-il, entré dans le *cursus honorum*. En 1040, un complot se forma contre le gouvernement oppresseur du basileus Michel IV le Paphlagonien (1034-1041), que l'on voulait détrôner. La conspiration fut découverte et Cérulaire s'y trouva englobé, à tort ou à raison; sur sa participation au complot, sur le rôle qu'il y joua les historiens byzantins ne sont pas d'accord. S'il fallait accepter la donnée de Jean Skylitzès, Cérulaire aurait été l'un des principaux meneurs et c'est lui qu'on aurait songé à élever sur le trône. Voir J. Skylitzès, trad. latine, p. 106, 108; cf. Cédrenus, *P. G.*, t. CXXIX, col. 264 A. Quoi qu'il en soit, Michel Cérulaire et son frère furent arrêtés, condamnés à la déportation, et séparés d'ailleurs l'un de l'autre. Le basileus, pour rendre Michel inoffensif, le pressait vivement de prendre l'habit monastique; ni promesses, ni menaces ne parvinrent à le faire céder. Mais un jour il apprit que son frère s'était suicidé dans sa prison. Cette affreuse nouvelle amena en lui une crise profonde; Michel se fit moine et sembla pour toujours renoncer au monde. Pour le détail de tout ceci, voir Psellus, *Oraison funèbre de Michel*, p. 312-320.

Très peu après, Michel V surnommé le Calfat succédait à Michel le Paphlagonien (décembre 1041); une amnistie fut accordée dont bénéficia Cérulaire qui entra à Constantinople, mais fut tenu à l'écart comme suspect. Le règne du Calfat ne dura guère; le 21 avril 1042, il était renversé par l'émeute, aveuglé et jeté au couvent du Stoudion. La vieille basilissa Zoé reprenait le pouvoir, et au bout de quelques semaines épousait (c'était son troisième mariage) Constantin Monomaque qui régnait de 1042 à 1055. Dès lors la fortune de Michel Cérulaire allait commencer. Pendant la première année de Constantin IX, il serait le conseiller le plus écouté du nouveau basileus, disposant presque en maître des « affaires divines et humaines ». Il

paraît bien que Michel conservait néanmoins l'habit monastique; mais il aurait été élevé à la dignité de syncelle du patriarche, situation considérable et qui désignait souvent le titulaire à la succession. Sur cette promotion à la dignité de syncelle, voir la *Σύνοψις χρονική*, éditée par K. Sathas, *Biblioth.*, t. VII, p. 161. La succession ne se ferait pas attendre; le 22 février 1043, mourait le vieux patriarche Alexis, qui depuis 1025 gouvernait l'Église de Constantinople. Un mois plus tard, le jour de l'Annonciation, Michel Cérulaire était ordonné pour le remplacer. Nous n'avons aucun renseignement sur la manière dont il fut élu; rien n'indique que son accession au trône patriarcal ait été plus irrégulière que celle de ses prédécesseurs. Depuis longtemps à Constantinople la volonté du basileus jouait dans la désignation du patriarche un rôle prépondérant. On sait qu'à la même époque des errements analogues étaient suivis en Occident; vraiment les Latins auraient mauvaise grâce à chicaner Cérulaire sur les circonstances de son élection.

2^o Le patriarcat. — Les historiens byzantins sont très sobres de détails sur la plus grande partie du pontificat de Michel; le grand événement auquel nous avons coutume d'attacher son nom, la rupture avec la vieille Rome, obtient à peine d'eux une brève mention. Seul Psellus, dans deux pièces de caractère tout opposé, le réquisitoire qu'en une circonstance fameuse il a dressé contre le patriarche déchu et l'oraison funèbre qu'il lui a consacrée peu de temps après, nous donne quelques aperçus sur ce que fut l'activité de Cérulaire. Encore faut-il les dégager des développements prolixes ou le « consul des philosophes » (vrai prince des bavards) les a noyés. Influent à la cour Michel le fut à coup sûr, mais ce n'est pas, semble-t-il, à la flatterie qu'il devait cette influence; calme, grave, il en imposait par son caractère ascétique et son intelligence. Son loyalisme resta acquis au basileus au moment même des plus rudes assauts, mais le patriarche sut conserver toute son indépendance vis-à-vis du pouvoir. Esprit dominateur, « il témoignait, dit L. Bréhier, sa fidélité à l'empereur moins comme un sujet qui accomplit sa dette envers son souverain que comme une puissance qui en aide une autre. Dans le moine arrivé au trône pontifical subsistait toujours l'ambitieux qui avait rêvé un jour de devenir empereur ». *Le schisme oriental*, p. 80.

Nous reviendrons avec détail sur la crise de 1053-1054 où se consumma la rupture de Cérulaire avec Rome, malgré tous les efforts faits en sens contraire par Constantin Monomaque. Au moment psychologique le patriarche saura s'aider de l'émeute pour imposer au souverain son hostilité à l'endroit de Rome. L'issue de cette lutte, où il faillit être vaincu, lui donna soit à Constantinople même, soit dans l'ensemble des Églises orientales un immense prestige. Il en usa abondamment dans les crises politiques qui se succédèrent à Byzance et qui vont amener la disparition de la dynastie macédonienne. Le 11 janvier 1055 meurt le basileus Constantin Monomaque. Une sœur de l'impératrice Zoé († en 1050), Théodora, qui vivait jusqu'alors dans la retraite, prend elle-même les rênes du pouvoir. La faveur de Cérulaire baissa et Psellus affirme dans son *Histoire* que, si la basilissa avait eu l'espoir de vivre plus longtemps, elle aurait cherché à déposer le patriarche. *ὥσως μὲν οὖν καὶ μετῴσθη τὴν ἀρχήν, εἰ μὴ τὴν αὐτῇ μακροὶ αἰῶνες τῆς ἐπικύρου τάχως ὥσως ἐχρῆζοντο*. Dans K. Sathas, *Biblioth.*, t. IV, p. 207. En fait Théodora tourmentait à sa fin; elle mourait le 31 août 1056, en désignant pour héritier de l'empire un vieillard déjà cassé, Michel VI Stratiotikos. Ce fut Cérulaire qui, en cette conjoncture critique, assura la transmission des pouvoirs; lui encore qui arrêta un début d'émeute qui mena-

çait d'emporter le nouveau souverain. Il espérait sans doute se créer des droits à la reconnaissance du basileus et reprendre la situation qu'il avait eue jadis sous Constantin Monomaque. Il n'en fut rien. Cérulaire, dès lors, passa dans l'opposition. Il n'est guère douteux qu'il n'ait encouragé de bonne heure le complot qui se forma à Pâques 1057 parmi les généraux mécontents, pour substituer Isaac Comnène au vieux Michel. Il est certain qu'au dernier moment il fut l'animateur du mouvement qui hâta la chute du Stratiotikos; c'est lui qui le 30 août proclama à Sainte-Sophie la déchéance de Michel, l'avènement de Comnène; c'est lui qui prit en main la direction de l'émeute, constitua le gouvernement provisoire en attendant l'entrée dans la « ville gardée de Dieu » d'Isaac Comnène qu'il couronna le 1^{er} septembre. Sur la reconstitution de ces événements, voir H. Mädlar, *Theodora, Michael Stratiotikos, Isaac Comnenos* (dissert inaug.), Plauen, 1894, spécialement p. 10 sq.

De tels services, et témoignant d'une telle puissance, auraient dû créer au nouveau basileus une vive reconnaissance à l'endroit de Cérulaire. Ce fut d'abord ce qui arriva, et durant les premiers mois du règne le patriarche fut à l'apogée de son pouvoir. Sans aller jusqu'à prétendre que Cérulaire ait jamais songé à réunir dans ses mains les deux pouvoirs civil et religieux (cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 275), il faut bien reconnaître qu'il entendait gouverner le basileus; les témoignages très précis de deux contemporains, Michel d'Attalie et Jean Skylitzès, ne laissent aucun doute sur ce dessein, et il ne nous paraît pas nécessaire de recourir au réquisitoire de Psellus, pièce toute de commande, pour établir ce point. Mais Comnène n'était pas homme à se donner un maître; il résolut bientôt de se débarrasser du patriarche. Profitant du moment où, selon son habitude, Cérulaire s'était, quelques semaines avant Noël, retiré en un monastère suburbain, il le fit arrêter, jeter dans une embarcation et conduire dans l'île de Proconèse (Marmara). Bientôt même on trouva que cette prison était encore trop rapprochée de Constantinople; ordre fut donné de transférer Michel à l'île d'Imbros, dans l'Archipel. Il s'agissait maintenant d'obtenir de lui une abdication en forme, qui permettrait de lui donner un successeur. Mais, dans son cachot, Cérulaire se refusa à faire la moindre concession; il fallut donc songer à une déposition en règle, et pour cela constituer un tribunal ecclésiastique devant qui l'on ferait comparaître le patriarche. C'est en prévision de ce procès que Psellus, l'ancien ami de Cérulaire, composa le réquisitoire dont il a été plusieurs fois question, et qui ne lui fait guère d'honneur. Le « consul des philosophes » en serait pour ses frais et pour sa honte. Le tribunal avait été réuni dans une ville de Thrace que Psellus ne désigne pas autrement, mais le vaisseau qui devait y conduire Michel fut entraîné par les courants dans la mer de Marmara et aborda au petit port de Madyte, assez loin, semble-t-il, de l'endroit prévu pour la comparution. C'est à Madyte que Cérulaire mourut quelques jours plus tard, accablé par les émotions de toute sorte, les fatigues et les mauvais traitements qu'on ne lui avait pas épargnés. C'était quelques jours avant Noël 1058.

A peine le patriarche est-il mort que la réputation de sa sainteté se répand dans toute l'Eglise d'Orient. Isaac Comnène affecte dès lors pour lui une vénération aussi grande qu'avait été sa sévérité. Sur son ordre le corps de Cérulaire est ramené en grande pompe à Constantinople, et le basileus vient lui-même honorer la dépouille mortelle, demandant pardon de ce qu'il avait entrepris contre le confesseur de la foi. On parla bientôt du miracle permanent qui s'opérait au tombeau de Michel, où sa main droite, placée en forme de croix, comme jadis quand il bénissait le peuple,

demeurait sans corruption. L'année suivante, Isaac Comnène abdiquait à son tour, ayant désigné comme successeur Constantin X Doucas (1059-1067). Celui-ci était marié à Eudocie la propre nièce du patriarche défunt; l'apothéose de Cérulaire allait commencer. Le nouveau patriarche, Constantin Lichoudès, instituait en son honneur des panégories annuelles. C'est à la première célébration sans doute que Psellus, désireux de se concilier la faveur d'Eudocie, prononça cette oraison funèbre démesurée où il célébrait la sainteté et les hauts faits de celui dont il avait jadis requis la condamnation. La politique connaît de ces revirements!

II. LE CONFLIT AVEC ROME. — En exposant la carrière de Michel Cérulaire sans entrer dans le détail du conflit avec Rome, nous n'avons fait en somme que reproduire l'impression que laissent les écrivains byzantins.

Pour eux, en effet (et Psellus ne fait guère exception dans l'*Oraison funèbre*), le fameux conflit de 1054 auquel nous attachons aujourd'hui tant d'importance ne semble pas compter. C'est à peine si une Chronique byzantine du xiii^e siècle (qui a peut-être été influencée par les idées latines) fait allusion à l'ambition de Michel de jouer en Orient le même rôle que le pape en Occident, *κατὰ τὸν τῆς πρεσβυτέρως Ῥώμης πάπαν ἄγειν*. Sathas, *Biblioth.*, t. VII, p. 164. Il y a plus. Les Latins eux-mêmes contemporains de l'événement ne semblent pas accorder beaucoup plus d'intérêt à un fait qui nous apparaît si gros de conséquences, et l'impression que donnent les acteurs mêmes du drame, c'est que Rome est sortie du conflit à son honneur. C'est finalement Michel qui fait figure de vaincu. Voir ci-dessous, col. 1702.

Et pourtant l'opinion est aujourd'hui, et depuis longtemps déjà, fermement ancrée, dans l'une et l'autre Eglise, que Cérulaire est responsable de la rupture, qui, plusieurs fois esquissée au cours des siècles précédents, a pris, de son chef, un caractère définitif. C'est à cause de ce geste que sa mémoire est honorée à Constantinople et dans les Eglises qui relèvent plus ou moins de l'obédience byzantine, qu'elle est honnie à Rome et chez ceux qui dépendent d'elle. Ce n'est pas ici le lieu, semble-t-il, d'établir le bien-fondé de cette appréciation concordante, qu'il convient de renvoyer à une étude d'ensemble sur le schisme oriental. Voir SCHISME ORIENTAL. Peut-être, en effet, le conflit de 1054 a-t-il eu un caractère plus épisodique qu'on ne le prétend d'ordinaire. Il reste qu'il a été un événement d'importance et dont il faut retracer ici très exactement et l'occasion et les diverses phases. C'est le seul but que l'on visera ici.

1^o L'occasion du conflit. Bien que l'on ait à maintes reprises soutenu le contraire, il nous paraît qu'au milieu du xi^e siècle les relations étaient rompues depuis un certain temps déjà entre Rome et Constantinople. A coup sûr ce n'était pas l'état de guerre entre les deux sièges, mais de part et d'autre on semblait avoir pris son parti d'une situation qui, à d'autres époques, aurait semblé anormale. Il est bien certain, par exemple, que Michel Cérulaire, au moment de son élévation au trône patriarcal, en 1043, n'envoya pas à Rome de lettre synodique; certain également que sous son règne, et sans doute antérieurement déjà, le nom du pape n'était plus inscrit aux diptyques. Une attitude analogue était observée par les autres patriarchats orientaux, au moins par celui d'Antioche, le seul qui se trouvât en terre byzantine. La lettre par laquelle le patriarche Pierre notifia, en 1052, son élévation à saint Léon IX, causa à la curie romaine une joyeuse surprise, parce qu'elle reprenait une tradition interrompue: *Tandem per te videtur refluere sanctæ Antiochenæ Ecclesiæ studium et sentire quod est*

sentiendum, lui écrit le pape saint Léon. *Epist.*, c. I, *P. L.*, t. cxliii, col. 770 A.

De cette rupture des relations ecclésiastiques entre les deux moitiés de la chrétienté, ce n'est pas ici le lieu d'analyser les causes éloignées ou prochaines; il nous suffira d'avoir constaté le fait. Disons pourtant que les raisons qui, dans le domaine religieux, poussaient Constantinople à se retirer de l'obédience romaine étaient renforcées par les démêlés politiques qui, à tout instant, depuis l'époque carolingienne, mettaient aux prises les basileus avec les souverains temporels de l'Occident latin. Si les patriarches de la ville « protégée de Dieu » n'avaient que trop de tendances à rechercher une autocephalie qui flattait leur orgueil, les empereurs byzantins avaient bien des raisons pour entretenir ces penchants.

En un point de l'espace surtout les frictions étaient continues entre les basileus et les césars occidentaux. Terre byzantine de par la conquête de Justinien au ^{vi} siècle, l'Italie, lambeau par lambeau, avait été arrachée à l'Empire. A un moment du ^{ix} siècle, la domination de Constantinople s'y était réduite à une étroite zone littorale dans la région du Sud. Mais, au ^x siècle, Byzance s'est relevée d'un long abaissement; sur toutes ses frontières l'empire romain s'est renforcé; de haute lutte il a repris une bonne partie des terres qui lui avaient jadis appartenu. L'Italie du Sud a été partiellement reconquise, les deux thèmes des Lombards et de Calabre ont été réorganisés, et il est possible, qu'à un moment ou à l'autre, sous le règne de Basile II le Bulgaroctone, on ait envisagé la conquête de Rome. C'est aussi vers l'Italie que, depuis l'établissement du Saint-Empire romain de la nation germanique les césars allemands tournent leurs ambitions. La fin du ^x, le début du ^{xi} siècle sont remplis de leurs tentatives pour imposer leur suzeraineté jusqu'à l'Italie méridionale. Nous n'avons pas à dire ici les diverses expéditions allemandes entreprises en cette région, les secours fournis aux indigènes en révolte contre la domination byzantine, les efforts soutenus pour faire des principautés de Bénévent et de Salerne les points d'appui de la pénétration germanique. Il est inévitable que cette action allemande dans l'Italie du Sud ait exaspéré Constantinople; l'irritation du Sacré-Palais n'a fait que croître, et contre les césars occidentaux, et contre les papes de Rome qui ne sont trop souvent que leurs serviteurs. A une époque où les questions politiques retentissent immédiatement dans les affaires religieuses, les frictions dont nous venons de parler ne pouvaient guère favoriser les bons rapports entre les deux Églises de Rome et de Constantinople.

Or, par un singulier revirement, l'année 1050 va voir s'ébaucher puis se conclure une alliance entre le basileus Constantin IX, l'empereur Henri III et le pape Léon IX, et justement encore à cause des affaires italiennes. C'est qu'un *tertius gaudens* est survenu dans ces régions, qui profite de la lutte séculaire entre indigènes, Grecs et Allemands, pour se tailler un domaine de plus en plus étendu. C'est l'installation des Normands, dans l'Italie du Sud, ce sont leurs déprédations, c'est leur arrogance qui, dans le commun péril, vont amener l'union des anciens adversaires. Le représentant du basileus en Italie, Argyros, est l'inspirateur de cette politique nouvelle. Il l'a préconisée durant son séjour à Constantinople (entre 1049 et 1051); il la pratique dès qu'il est débarqué à Bari en 1051. Le basileus y est acquis; le pape Léon IX s'y rallie avec joie, il essaie, non sans succès, d'y rallier l'empereur germanique dans son voyage de 1052.

Mais à cette politique un homme ne trouvait pas son compte, c'était Michel Cérulaire. Une union politique

entre le basileus et l'Occident, c'était de toute nécessité un rétablissement des relations religieuses entre la nouvelle Rome et l'ancienne; c'était la fin de l'autocephalie où se complaisait Michel. On le voyait bien dès 1052, puisque le patriarche d'Antioche, choisi de Constantinople parmi les amis de Rome, inaugura son règne en envoyant une synodique à Léon IX qui lui répondait au printemps de 1053 par l'envoi de sa profession de foi. *P. L.*, t. cxliii, col. 769-773. Un jour ou l'autre le basileus exigerait sans doute de Cérulaire une démarche analogue; Cérulaire n'était pas homme à s'y résigner sans combat. Sa conscience même le lui interdisait. Persuadé comme il l'était que les Occidentaux erraient sur plusieurs points importants du dogme et de la discipline, il ne croyait pouvoir réaliser cette *communicatio in sacris* qu'impliquait le rétablissement aux diptyques du pape romain. Sur ce point il s'est expliqué d'ailleurs avec une suffisante clarté. Voir des textes encore partiellement inédits dont la traduction est donnée dans Ant. Michel, *Humbert und Kerullarios*, Paderborn, 1925, p. 35 sq.

2° *Le conflit à Constantinople.* — Il est des cas où l'offensive est la meilleure forme de défensive. C'est pour empêcher entre Grecs et Latins la collusion qu'il redoute, c'est pour défendre les prérogatives de son siège que Cérulaire se met le premier en campagne.

Déjà il avait vivement combattu, pendant le séjour d'Argyros à Constantinople, les vues pacificatrices de ce dernier; son irritation contre le catapan d'Italie avait pris la forme d'une haine personnelle, et à plusieurs reprises Argyros s'était vu refuser la communion. Michel à Pierre d'Antioche, lettre I, n. 7, *P. G.*, t. cxx, col. 788. C'est sans doute au même moment ou un peu après, mais à coup sûr sous la même inspiration, que Cérulaire agit contre les Latins installés à Constantinople. Depuis quelque temps déjà les Hongrois et les Amalfitains avaient dans la capitale leurs églises à eux, où la liturgie se célébrait selon le rite latin. Par ordre du patriarche ces lieux de culte furent fermés; des scènes de désordre eurent lieu où la populace fut montée contre les étrangers. A en croire une accusation postérieure du cardinal Humbert, le sacellaire Nicéphore serait allé jusqu'à des violences sacrilèges: les hosties des Latins auraient été foulées aux pieds, le pain azyme dont elles étaient faites n'étant pas susceptible d'abriter la présence réelle du Sauveur. Sur ces points, voir: S. Léon, *Epist.*, c. n. 19, et 29, *P. L.*, t. cxliii, col. 758 et 764, et l'excommunication portée par Humbert, *P. G.*, t. cxx, col. 745-746A. Ces violences, dans la pensée de Michel, devaient rendre difficile, impossible même, l'union avec Rome.

Il n'y faudrait pas insister cependant. Sur tout ceci on n'eut à Rome que des renseignements incomplets, et il ne semble pas qu'on y ait attaché d'abord une importance tragique; l'émotion fut beaucoup plus vive quand, au printemps de 1053, fut transmise à la curie romaine, alors tout occupée des préparatifs de l'expédition contre les Normands, une lettre qui venait d'arriver à l'évêque de Trani, Jean, en provenance de Constantinople. C'était elle qui allait mettre le feu aux poudres.

3° *La lettre à Jean de Trani.* — Rédigée en grec, cette lettre avait été remise aussitôt au cardinal Humbert, le personnage le plus important de la curie, qui l'avait immédiatement traduite en latin.

Elle se donnait comme écrite par Léon, métropolite d'Achrida en Bulgarie. La Bulgarie était redevenue, depuis les conquêtes de Basile II en 1020, une province de l'Empire et avait été pourvue peu après d'une hiérarchie grecque dont Léon était pour lors le chef. En étroites relations avec le patriarche de

Constantinople, le métropolitain bulgare n'avait pu agir que de concert avec celui-ci, et n'était en définitive que son porte-parole. On ne s'y trompa pas en Occident où la lettre sera toujours considérée comme provenant de Cérulaire. Jean, le destinataire, était évêque de Trani. Située dans le thème des Lombards, cette ville était encore politiquement au pouvoir des Byzantins, mais au point de vue ecclésiastique elle n'avait pas cessé de relever de Rome et suivait dès lors les usages latins. Par ailleurs Jean était l'ami d'Argyros, pour lors en pleine préparation militaire, et préoccupé d'assurer sa jonction avec la petite armée pontificale rassemblée par Léon IX. Texte de la lettre dans *P. G.*, t. cxx, col. 836 sq.

Étrange missive en vérité que cette lettre du métropolitain bulgare ! Elle se donne comme une invitation à négocier et elle a les allures d'un ultimatum, presque d'une déclaration de guerre. Elle veut expliquer aux Latins quels obstacles s'opposent encore à l'union, et elle le fait de manière à rendre dorénavant toute union impossible. Aussi bien elle ne s'adresse pas exclusivement à Jean de Trani, mais par son intermédiaire à tous les chefs religieux des Francs, *πρὸς πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς τῶν Φράγγων*, et au révérendissime pape. Écrite par charité pour Dieu, en même temps que par sympathie pour les destinataires, elle doit attirer l'attention des Latins sur l'indécence de leurs pratiques, qui sont le grand obstacle à l'accord définitif entre les deux peuples et les deux Églises. Ces pratiques, à savoir l'usage des azymes et le jeûne du samedi, assimilent en effet les Latins aux Juifs, et empêchent donc pour l'instant toute *communicatio in sacris*.

Cette thèse posée, la démonstration suivait, rapide d'ailleurs, que seul l'usage du pain fermenté dans l'eucharistie correspondait à l'institution du Christ, et que d'autre part le fait d'observer le jeûne du samedi mettait les Latins (on ne voit pas trop pourquoi) à la remorque d'Israël. Puis la lettre visait l'usage que se permettaient les Latins, contrairement au précepte apostolique, des viandes non saignées, *πικρὰ ὅς τὸ αἷμα αὐτοῦ συγχέρεται*, la coutume aussi de supprimer l'*Alleluia* en carême, toutes erreurs considérables qui, loin de se justifier par l'autorité de Pierre et de Paul, mettaient leurs partisans en contradiction tant avec les apôtres, qu'avec la doctrine des sept conciles œcuméniques. « Redressez-vous, continuait le document, corrigez vos erreurs, abandonnez aux Juifs et les azymes et l'observance du sabbat, aux infidèles et aux barbares l'usage des viandes étouffées, pour vous mettre d'accord avec nous dans la véritable orthodoxie, et pour qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau sous la conduite du Christ. Car lui, *il ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se repente et qu'il vive*. » Sans doute l'évêque de Trani est-il déjà dans ces idées ; il les a fait partager à son peuple, s'est efforcé de les propager ; qu'il continue cette action en s'adressant toujours plus loin, toujours plus haut. Alors il sera digne de recevoir de plus amples confidences et, sans doute, des propositions plus précises de paix.

Tel est ce document désormais fameux. Si vraiment il voulait être une invitation à négocier, il ne pouvait être plus malhabile. Mais le supposer, ce serait admettre chez Cérulaire une dose de sottise et de fatuité que sa conduite ultérieure ne permet guère d'imaginer. Les porte-parole de la chrétienté grecque s'y présentent non pas même en égaux des chefs de l'Eglise latine, mais en docteurs irréfragables qui gourmandent avec morgue, font la leçon de très haut, se donnent comme les uniques détenteurs de la vérité, et n'entreront en rapport avec les Latins que si ces derniers viennent humblement à résipiscence. Sans doute *on ne voulait pas la mort du pécheur*, mais il fallait que, sans tarder, le pécheur reconnût ses torts. Et quand l'on songe à

la mesquinerie des griefs faits aux Latins, l'étonnement croît encore. C'étaient donc là les erreurs énormes des Occidentaux, et qui empêchaient, tant qu'elles n'auraient pas été rectifiées, toute union entre eux et leurs frères d'Orient ! et la fin de la lettre faisait prévoir une nouvelle liste d'exigences ! Vraiment, à tout bien considérer, en faisant toute la part voulue à l'importance que pouvaient avoir aux yeux de Grecs minutieux des divergences disciplinaires et cultuelles bien anodines à notre gré, on ne peut échapper à cette conclusion : les auteurs de la lettre voulaient la rupture. Ils étaient assurés à l'avance que cet ultimatum paraîtrait injurieux à Rome, qu'il serait repoussé avec hauteur. Ils auraient dès lors une réponse toute prête aux demandes du basileus. L'union, ce n'étaient pas eux, c'était Rome qui la rendait impossible !

4^e La riposte de Rome, le premier mémoire de saint Léon IX. — Les choses faillirent tourner en effet comme Cérulaire, selon toute vraisemblance, le désirait. La première réaction de Rome fut extrêmement vive, et si elle avait pu se manifester à temps, nul doute que l'affaire n'eût pris dès l'abord la plus fâcheuse tournure pour les intérêts de l'union.

L'homme qui dirigeait pour lors la chancellerie romaine était le cardinal Humbert dont l'importance à la cour pontificale a été bien mise en évidence par de récents travaux. Voir LÉON IX (*Saint*), col. 323. C'est à lui que Jean de Trani avait remis la lettre de Léon d'Achrida, lui qui l'avait traduite en latin, lui qui, à coup sûr, fut chargé par le pape de préparer la réponse. Cette réponse, s'est conservée. Saint Léon, *Epist.*, c, P. L., t. CXLIII, col. 744-769 : *In terra pax hominibus*. L'analyse très fouillée, tant au point de vue du style qu'au point de vue des idées, qui vient d'en être faite par M. Ant. Michel, démontre à l'évidence que le cardinal a bien été le rédacteur de la lettre. *Op. cit.*, p. 43 sq. ; voir les tableaux de comparaison avec divers écrits d'Humbert, p. 66 sq. Il va sans dire que ceci ne diminue en rien l'autorité du document. En le signant pour le transmettre à Constantinople, le pape l'aurait fait sien, et il aurait engagé sa responsabilité. Nous verrons d'ailleurs qu'en réalité ce fut une autre pièce qui fut communiquée aux Orientaux. Celle-ci n'en mérite pas moins de retenir l'attention.

Les caractéristiques essentielles en ont été données à l'art. LÉON IX (*Saint*). Retenons seulement que ce long manifeste adressé à l'évêque de Constantinople et à celui d'Achrida, se borne à la démonstration générale de l'autorité de l'Eglise romaine, de sa prééminence dérivée tant du droit divin que du droit humain (donation de Constantin), de son infaillibilité dans les questions doctrinales, n. 32, col. 765. Avec une âpreté qui va parfois jusqu'à l'invective, il fait le procès des misérables prétentions de Constantinople, auxquelles il oppose les trop nombreuses défaillances intellectuelles ou morales de beaucoup de ses chefs spirituels. Pourtant l'Eglise de Constantinople est la fille de l'Eglise romaine ; or, voici que la fille, sans respect pour les cheveux blancs de sa mère, la provoque comme en un combat singulier, n. 24 et sq., col. 761-763, triste entreprise et qui risque d'attirer sur la fille insolente la malédiction divine. Dès que l'on s'élève en effet contre l'autorité de l'Eglise romaine, c'est la destruction même de la chrétienté que l'on machine, n. 36, col. 767. L'auteur de la lettre n'abandonnait cependant pas tout espoir d'une solution pacifique ; conçant en l'intervention du basileus, il se flattait que la cité « gardée de Dieu » saurait au besoin se séparer des mauvais bergers, n. 31 ; il escomptait d'avantage encore : une soumission filiale du patriarche lui-même. C'est avec la terreur d'un père et l'affection d'un frère, *paterna pietate ac ger-*

mana dilectione, qu'il terminait sur un sincère appel à la paix et à la concorde.

Ainsi la lettre à Jean de Trani signalait, avec l'acrimonie que nous avons dite, les divergences rituelles qui séparaient Grecs et Latins : la riposte de Rome mettait le doigt sur le point essentiel du débat : la primauté de l'Eglise romaine. A peine avait-elle un mot rapide pour cette question des azymes que la polémique voulait envenimer. Voir, n. 5, col. 747. Mais elle annonçait dans ses dernières lignes un traité en forme où seraient repris les griefs de détail signalés par Léon d'Achrida, *alto exordio congruum censuimus respondere vestrae calumniae quam confratribus et coepiscopis nostris. Apulis scriptum ad sugillationem nostri azymi et praedicationem vestri fermenti non dubitatis dirigere*, n. 40, col. 768. Elle annonçait aussi le rassemblement de textes patristiques dont le dossier viendrait appuyer la démonstration générale esquissée par la lettre.

Il ne fait plus guère de doute, depuis les travaux d'A. Michel, que le traité spécial annoncé par la lettre ne soit l'écrit d'Humbert intitulé : *Adversus Graecorum calumnias*, et assez improprement appelé le *Dialogue d'un Romain et d'un Constantinopolitain*, *P. L.*, t. cXLIII, col. 929-974. Voir la démonstration dans A. Michel, *op. cit.*, p. 45 sq. En fait, l'écrit en question n'a rien d'un dialogue. Après avoir reproduit la lettre de Léon d'Achrida, l'auteur la découpe en fragments auxquels il oppose la réponse convenable, comme il l'indique d'ailleurs dans son avant-propos : *Ut manifestum vestra dicta a nostris secernantur, vestra obelis, nostra autem asteriscis praenotantur*, I, col. 933. Il nous paraît donc, comme à A. Michel, que la composition de ce livre se place non point à Constantinople à l'été de 1054, mais en Italie, à l'automne de 1053.

C'est une réfutation en règle des griefs avancés par Léon d'Achrida : usage des azymes, jeûne du samedi, manducation de viandes non saignées, suppression de l'*Allelluia* en carême. Il ne saurait être question ici de reproduire la série des arguments par lesquels Humbert défend les usages latins ; disons seulement que l'auteur est parfois assez heureux dans sa manière de ramener à ses justes proportions cette querelle sur des vétilles. On ne saurait lui dénier non plus une connaissance assez exacte des usages grecs, qui lui permet d'opposer parfois aux attaques de l'Oriental la réponse topique. Tout n'est pas d'égale valeur dans son travail, et nous sourions quand nous l'entendons dire que les revendications des Grecs en faveur de l'usage du pain fermenté ont comme un arrière-goût de manichéisme. L'étalage des quelques mots hébreux qu'il sait nous semble presque enfantin, et aussi le maniement du fameux *anathema maranatha*, n. 30, col. 943, dont il veut épouvanter son adversaire. Tel quel néanmoins, le *Libellus* répondait de manière suffisante aux attaques des Grecs. Peut-être serait-il plus pertinent encore s'il avait songé à mettre en parallèle avec l'intransigeance des orientaux en matière de rite, le libéralisme dont on faisait preuve, à Rome même, à l'endroit des usages grecs. Mais de ceci il avait été suffisamment parlé dans la lettre précédente. Cf. *Epist.*, c. 29, col. 764.

En même temps que la curie romaine prenait si nettement position à l'endroit de Constantinople, elle s'efforçait de faire alliance avec Antioche, sur la bonne volonté de qui elle croyait pouvoir compter. Déjà au printemps, et sans doute avant d'avoir eu connaissance de la question des azymes, Léon avait écrit au patriarche Pierre une lettre bienveillante. Ciddessus, col. 1680. Au moment où nous sommes arrivés, il était préoccupé de bien autres soucis ; le désastre de sa petite armée à Civitate, 19 juin 1053, l'avait fait prisonnier des Normands. Cf. art. LÉON IX,

col. 327. Humbert continuait, selon toute vraisemblance, à garder ses coudées franches ; il tenta de faire intervenir auprès du patriarche d'Antioche l'évêque d'Aquilée-Grado, Dominique, que l'on rencontre à diverses reprises les années précédentes, dans l'entourage du pape. Depuis quelque temps déjà ce siège épiscopal de Grado prenait le titre patriarcal. Il parut tout indiqué d'amener une démarche de son titulaire auprès d'un des grands dignitaires de l'Orient. Ce serait inaugurer entre patriarchats de l'Orient et de l'Occident ce commerce épistolaire qui avait jadis fait la cohésion des grands sièges grecs. A la vérité, la lettre rédigée par Dominique témoignait de quelque naïveté, en promettant d'exhiber à Pierre les titres de son Eglise à une si haute dignité. Mais au préalable il fallait tirer au clair la question de foi : elle se ramenait à l'affaire des azymes. Constantinople venait de faire à l'Eglise romaine le plus sanglant outrage, en prétendant que l'usage des azymes l'empêchait de participer au corps du Christ. Pourtant, insistait Dominique, nous n'agissons ainsi qu'en vertu d'une tradition remontant au Christ lui-même ; et nous ne condamnons pas pour autant les Eglises orientales qui usent de pain fermenté. Que le patriarche d'Antioche, dès lors, veuille bien condamner ceux qui contredisent ainsi nos pratiques. Texte grec et latin dans *P. G.*, t. cXX, col. 752-756.

Antioche goûta médiocrement cette mise en demeure et les prétentions non moins naïves du siège istrien au titre patriarcal ; mais enfin la lettre de Pierre en réponse à la précédente et qui doit être du printemps de 1054 se maintient en des termes iréniques. Elle n'admet, en fait de pain eucharistique, que le pain fermenté ; elle donne à l'appui de cet usage toutes les raisons de fait et de droit qui seront ressassées dans toute cette controverse ; elle invite les Occidentaux à renoncer à leur pratique ; mais enfin elle ne prononce aucune parole irréparable et laisse le champ libre pour de nouvelles conversations. On comparera avec intérêt cette lettre si modérée de ton avec le manifeste de Léon d'Achrida. Pour terminer, le patriarche d'Antioche se plaignait de n'avoir pas encore reçu de Léon IX la réponse à sa lettre de prise de possession, *συστατική*, envoyée deux ans plus tôt, il en envoyait une copie à Dominique de Grado qui la communiquerait au pape et pourrait aussi lui transmettre la lettre actuelle. Texte dans *P. G.*, t. cXX, col. 756-781 ; Ce soin de faire tenir à Léon sa lettre de communion témoignait que, malgré une sérieuse divergence sur la question des azymes, Antioche tenait à rester unie avec Rome.

5° *L'accalmie à Constantinople*. — Or, peu de temps avant la rédaction de cette lettre, toutes choses, à Constantinople aussi, s'étaient orientées vers la paix religieuse.

Jean de Trani, expédié à Byzance par Argyros, après le désastre des troupes pontificales à Civitate, avait dû faire au Palais-Sacré une vive peinture de la situation italienne. Si l'on voulait arrêter les progrès de la conquête normande, il fallait de toute urgence faire trêve aux discussions entre Grecs et Latins, pour assurer leur action commune. L'évêque avait dû faire toucher du doigt au basileus le caractère intempestif du manifeste inspiré par Cérulaire contre les pratiques latines. Nous ignorons le détail de ces négociations, mais nous savons que de Constantinople partient bientôt pour l'Italie méridionale deux lettres, l'une du basileus, l'autre du patriarche. Ces deux pièces, malheureusement, ne se sont pas conservées, et nous ne pouvons parler de leur contenu que par les réponses que leur fit la curie romaine : réponse à Michel Cérulaire = S. Léon, *Epis.*, cII ; réponse à Constantin IX, = *Epist.*, cIII, *P. L.*, t. cXLIII, col. 773-777 ; col. 777-781.

Pour autant que nous en puissions juger, la lettre adressée par Cérulaire au pape était extrêmement modérée dans les idées comme dans l'expression, et ne discutait aucun des griefs si abondamment accumulés contre l'action des patriarches de Constantinople par la première lettre de Léon. On en conclura avec Hefele et plusieurs autres érudits que la lettre de Léon n'avait pas été envoyée à Constantinople. Voir les références aux divers auteurs dans A. Michel, *op. cit.*, p. 55, n. 2. Peut-être Humbert qui se préoccupait de constituer, comme il le dit lui-même, un dossier patristique n'avait-il pas trouvé tout ce qu'il cherchait; peut-être, au dernier moment, la douceur et la bonté de Léon IX avaient-elles reculé devant les expressions parfois si dures du manifeste? Les deux hypothèses sont plausibles. Cérulaire, de son côté, améliora sérieusement le ton de la discussion; il regrettait, dans la lettre perdue, les *trop longues* dissensions qui séparaient les deux Églises, et se déclarait prêt à mettre le nom du pape aux diptyques et à engager tout l'Orient à en faire autant. C'est du moins ce que dit Léon IX dans sa réponse : *Scriptisti nobis quoniam si una Ecclesia romana per nos haberet nomen tuum omnes Ecclesiae in toto orbe terrarum* (traduit ἐν τῇ οἰκουμένῃ) *habent per te nomen nostrum*. *Loc. cit.*, col. 776 A. Ce ton irénique n'empêchait pas Cérulaire de signaler au pape les difficultés qui pouvaient être faites à l'union, ainsi que le patriarche le dira dans une lettre ultérieure à Pierre d'Antioche. *P. G.*, t. cxx, col. 784 B. Mais il le faisait avec humilité, μετὰ πολλῆς ταπεινοφροσύνης, désireux qu'il était de voir se resserrer les liens des deux empires, ce dont le pape le félicitera : *Sicut coepisti collabora ut duo maxima regna connectantur pace optata*, *P. L.*, t. cxliii, col. 777.

C'étaient les mêmes sentiments qu'avec plus de chaleur encore exprimait Constantin Mononaque. Désireux d'effacer les traces de *longues* et *pernicieuses* discordes, il déclarait à Léon que tous ses efforts allaient à ménager la paix entre les deux Églises. Sa lettre, il l'espérait du moins, serait une consolation pour le pape au milieu des grandes afflictions qui ne lui avaient pas été ménagées. En outre de cette promesse d'une amélioration des rapports ecclésiastiques, elle faisait, en effet, espérer au vaincu de Civitate des secours efficaces pour le tirer de sa fâcheuse situation. Cf. *ibid.*, col. 777 C, 779 B. Ces deux lettres arriveront à Bénévent, où se trouvait Léon IX, dans les derniers jours de décembre 1053 ou tout au début de 1054; elles apporteront au pape un véritable réconfort.

6° La préparation de l'ambassade d'Humbert.

Nous ne saurions dire si les lettres constantinopolitaines indiquaient explicitement au pape la solution rapide et très efficace, consistant à envoyer d'urgence à Constantinople une ambassade munie de pleins pouvoirs. Mais cette idée était si naturelle qu'elle pouvait venir d'elle-même à la pensée de Léon et de ses conseillers. Puisque des raisons d'ordre temporel et d'ordre spirituel rendaient l'union désirable aux deux partis, le mieux était de commencer par causer; on liquiderait plus aisément les difficultés pendantes par conversation que par lettres. La résolution fut vite prise à Bénévent de diriger vers la Corne d'or une légation pontificale.

Le choix d'Humbert comme représentant principal du Siège apostolique s'imposait ou à peu près; c'était lui qui dirigeait la diplomatie pontificale, sa connaissance passable du grec, son érudition patristique lui permettaient de discuter là-bas les questions litigieuses avec une compétence qu'on aurait vainement attendue d'un autre Latin. On lui adjoindrait le chancelier de l'Église romaine, Frédéric de Lorraine (le futur Étienne IX) et l'archevêque d'Amalfi, Pierre.

Ce fut Humbert encore qui rédigea les lettres que

l'ambassade remettrait au basileus et au patriarche. Voir l'étude détaillée et les preuves dans A. Michel, *op. cit.*, p. 57 sq., et p. 73 sq. La fougue de l'ancien moine s'y tempérait de quelque douceur, mais il n'est pas difficile de retrouver en ses développements toutes les idées et quelques-unes mêmes des expressions du premier manifeste. Texte dans *P. L.*, t. cxliii, S. Léon, *Epist.*, cii, à Michel Cérulaire; *Epist.*, ciii à Constantin, col. 773-781.

La lettre au basileus est destinée d'abord à accréditer les ambassadeurs auprès du souverain, à les recommander à sa bienveillance. Elle s'étend longuement sur les difficultés politiques dans lesquelles se débat le pape, reconnaît en termes voilés la défaite de Civitate, mais exprime l'espoir que les Normands, devant les forces combinées de l'Empire germanique et du basileus, n'auront pas le dernier mot. La question religieuse n'est touchée qu'incidemment, au début de la lettre d'abord, où Constantin est vivement remercié d'avoir voulu mettre un terme à une trop longue séparation : *Post nimium longas et perniciosas discordias, primus pacis et concordiae monitor, portitor et exoptatus exactor efficeris*. Col. 777 C. Il n'a point méprisé l'Église romaine, il a voulu l'honorer comme un fils bien né fait sa vieille mère. Puis, ayant longuement exprimé ses doléances sur les événements politiques, l'auteur revenait aux sujets de crainte que lui inspirait l'attitude de « l'archevêque » Michel. Sans doute la lettre que celui-ci venait d'envoyer était un appel à la concorde et à l'unité, mais on aurait voulu y trouver autre chose, un désaveu de ses actes passés : persécution contre les Latins et anathème contre l'usage des azymes; entreprises sur la juridiction des « patriarches » d'Alexandre et d'Antioche, et *pleraque* (traduire *plusieurs*) *quæ usurpare dicitur, sicut a nostris nuntiis diligenter cognoscere poteris*. Col. 780 BC. « S'il persévérait en ces sentiments, la paix que nous lui envoyons ne pourrait que revenir vers nous » (allusion à Luc., x, 6). Le pape exprimait l'espoir qu'il n'en serait pas ainsi, et invitait discrètement le basileus à faire en sorte que ses justes craintes ne se réalisassent pas.

Mêmes idées, sous une forme à peine atténuée, dans la lettre adressée à « l'archevêque » Michel (on remarquera que la chancellerie romaine évite toujours le terme de patriarche). Le pape se déclarait touché par les appels de Cérulaire à la concorde, qui allaient au-devant de ses plus chers désirs. Il ne saurait dissimuler néanmoins à son correspondant que des rumeurs fâcheuses circulaient sur son compte. Sans vouloir en examiner le bien-fondé (il s'agit évidemment de ces griefs sur lesquels les apocrisiaires fourniront de plus amples explications), la lettre passait à d'autres reproches sur lesquels elle attirait l'attention du destinataire : l'irrégularité de sa promotion (*diceris neophytus*), ses empiètements sur les « patriarches » d'Alexandrie et d'Antioche (*nova ambitione Alexandrinum et Antiochenum patriarchas antiquis sue argutatis privilegiis privare contendens contra omne fas et ius tuo dominio subjugare conaris*). Détestable et lamentable était cette usurpation sacrilège qui faisait employer par Michel ce titre de patriarche œcuménique (*qua te universalem patriarcham jactas*). Ce titre d'universel eût à la rigueur convenu à Pierre, mais comme on ne voit pas que celui-ci, bien que constitué prince des apôtres, l'ait jamais employé, ses successeurs n'ont jamais tenté de le prendre; et Grégoire le Grand a donné sur ce point une rude leçon à Jean (le Jeûneur) de Constantinople. Frappé d'anathème, Jean est mort dans son obstination; malheureusement depuis quatre cent quarante ans que ceci s'est passé, combien d'imitateurs n'a-t-il pas trouvés, parmi les titulaires de son siège! Et cette considération se ter-

minait par un vif appel à la résipiscence : *Resipisce ergo, rogamus, ab hac insania ne illius consors tu quoque, quod absit, fias*. Mais il était un grief qui avait pardessus tout blessé la curie romaine, l'attaque violente faite par Michel contre l'usage des azymes. Rapidement la lettre indiquait les raisons de fait et de droit qui militaient contre cette condamnation sommaire. Elle enregistrait ensuite la promesse faite par le Constantinopolitain de contribuer à faire rétablir par tout l'Orient le nom du pape, dans les diptyques, mais c'était sans aucune satisfaction. Cette pratique n'allait-elle pas de soi? et une Église qui, en la négligeant, se séparait de l'Église romaine était-elle autre chose qu'un conciliabule d'hérétiques, un conventicule de schismatiques, une synagogue de Satan? Il fallait donc faire cesser au plus tôt les hérésies et les schismes. Quiconque se prétendait chrétien devait cesser d'attaquer l'Église romaine, l'Église apostolique. La lettre se terminait sur des paroles d'espoir : l'enquête des légats montrerait sans doute que Michel était innocent de plusieurs de ces griefs, leur action par ailleurs le ramènerait au droit chemin. *Confidimus... quod ab his innoxius aut correctus invenieris, aut certe admonitus cito corrigeris*. La prière mutuelle du pape et de l'archevêque l'un pour l'autre ne pourrait que contribuer à ce pacifique résultat.

Tout cela était infiniment juste, et Rome n'avait contre l'attitude des chefs religieux de Constantinople que trop de sujets de plainte. S'exprimant néanmoins sous une forme aussi peu nuancée, ces *gramina* de de l'Église romaine ne risquaient-ils pas d'élargir la déchirure que l'on se proposait de réparer? Cérulaire se présentait le rameau d'olivier à la main; on lui montrait la fêrûle. Quels que fussent ses desseins cachés, il consentait sous la pression du basileus à prendre une attitude pacifique; peut-être eût-il été plus habile d'éviter jusqu'aux apparences de la raideur. Si l'on voulait négocier une paix durable, il ne fallait pas, dès l'abord, commencer par humilier celui avec qui l'on tentait de se réconcilier. Une attitude plus souple n'aurait peut-être pas empêché Cérulaire d'aller jusqu'au bout de ses desseins; du moins, en l'adoptant, on laissait au patriarche l'entière responsabilité de la rupture. Peut-être si Léon IX, dont la bonté était proverbiale, avait lui-même tenu la plume, les revendications si justes de l'Église romaine auraient-elles pris un autre tour. Le fait qu'Humbert les rédigea, et qu'il se chargea de les développer oralement à Constantinople ne permettait guère d'augurer le succès de sa mission. A coup sûr on pouvait compter, du moins pour l'instant, sur le concours du basileus; mais Constantin Monomaque voudrait-il aller à l'encontre de celui derrière qui marchait toute l'Église byzantine et toute la plèbe de la capitale? Et s'il le voulait, le pourrait-il?

7° *L'ambassade d'Humbert et les premiers contacts*. — Outre les deux lettres dont nous venons de parler, l'ambassade pontificale emportait encore le texte original d'une lettre arrivée (depuis combien de temps, on ne le dit pas) de Jérusalem, et dont Humbert qui la traduisit en latin nous a laissé un fragment. *Adv. Græcorum calumnias*, xxxiii, P. L., t. cxliii, col. 951-952. Elle montrait que les usages liturgiques de l'Église hiérosolymitaine, se rapprochaient davantage de ceux de Rome que des pratiques de Constantinople. A cette pièce on avait joint aussi la première lettre de Léon IX à Cérulaire et les deux documents qui la devaient renforcer. Voir ci-dessus, col. 1684. On avait ainsi tout un arsenal de preuves, si la discussion s'établissait entre Grecs et Latins, soit sur la question générale de la primauté romaine, soit sur les divers points en litige.

Nous sommes mal renseignés sur les premières dé-

marches de l'ambassade. La *Commemoratio brevis eorum que gesserunt apocrisarii sanctæ romanæ Sedis in regia urbe*, P. G., t. cxliii, col. 1001-1004, ne donne un récit (et combien sommaire) des événements qu'à partir du 24 juin 1054. C'est d'elle que dépend la narration qu'en fait l'archidiacre Wibert dans sa *Vie de saint Léon IX*, l. II, c. ix, *ibid.*, col. 498, et cette *Vie* servira de source aux divers auteurs latins qui parlent de la question. Du côté grec nous avons le récit que fait le patriarche Cérulaire lui-même dans une encyclique adressée, par l'intermédiaire d'Antioche, aux deux autres patriarches orientaux, P. G., t. cxx, col. 816-820, et dans une lettre plus longue écrite à Pierre d'Antioche, *ibid.*, col. 781-796. Ces deux documents ont été écrits à l'automne de 1054; émanés de Michel, ils tentent évidemment de rejeter sur les Romains toute la responsabilité de la rupture; il ne faut donc les utiliser qu'avec précaution. Toutefois nous ne pensons pas qu'il faille qualifier sans plus de « roman » la présentation qu'ils donnent des faits.

Et c'est pourquoi, confiant dans ces textes, nous ne mettons pas en doute que les légats romains, en quittant Bénévent, ne se soient dirigés vers l'Apulie pour se rencontrer avec Argyros. C'est par lui, en somme, que s'étaient nouées les premières négociations avec Constantinople; il convenait de prendre langue avec lui et de s'assurer amplement des dispositions qu'on allait rencontrer là-bas. On a dit, il est vrai, que les Normands auraient dû s'opposer à cette collusion entre Romains et Byzantins qui était dirigée contre eux, et l'on a imaginé de faire embarquer les légats à Naples pour éviter la suspicion des Normands. Mais il faut concevoir avec plus d'élasticité la « captivité » de Léon IX à Bénévent. Elle ne l'avait pas empêché de recevoir par l'intermédiaire d'Argyros les dépêches de Constantinople; elle ne l'empêcha pas de tenir à Bari, vers ces mêmes moments, un concile dont la trace vient de se retrouver, cf. A. Michel, *loc. cit.*, p. 49, 79, 88; elle ne pouvait guère l'empêcher de nouer avec le catapan des négociations que les Normands auraient eu en effet toutes raisons d'empêcher, s'ils en avaient connu l'objet. Nous concluons donc avec M. J. Gay : « Quand les trois légats partis de Bénévent, en janvier 1054, avec le consentement des Normands qui respectent en eux les représentants du Saint-Siège, gagnent la côte apulienne, Argyros s'entretient avec eux et joint ses instructions personnelles à celles qu'ils ont reçues du pape. Comme il connaissait fort bien, par sa propre expérience, l'état des partis dans la capitale de l'Empire, il a dû faire savoir au cardinal Humbert et à ses compagnons que le patriarche avait de nombreux adversaires, sur lesquels il leur serait facile de s'appuyer pour mettre le basileus de leur côté. Ainsi s'explique l'attitude des légats qui, dès le début, ont pu s'entendre avec le basileus avec une décision singulière, comme des hommes déjà bien informés et sachant qu'ils peuvent braver en face les prétentions de Cérulaire. Dès lors il est naturel que le patriarche ait vu surtout en eux les amis et les émissaires de son rival, de son adversaire, aussi habile qu'obstiné, le duc byzantin d'Italie. » J. Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, p. 499.

Arrivés à Constantinople, en effet, les légats affectèrent visiblement de n'avoir de mission que pour le basileus. C'est seulement après quelque temps qu'ils se présentèrent au patriarche. Cérulaire, dans sa lettre à Pierre d'Antioche, se plaint vivement des manques d'égard qu'ils se seraient permis à son endroit. P. G., t. cxx, col. 785 B. L'attitude des légats ne traduisait que trop bien les sentiments dont témoignaient les papiers qu'ils apportaient. Puisque l'Église romaine se considérait par rapport à celle de Constantinople comme une mère offensée par sa fille, elle attendait de

celle-ci les premières marques de respect, d'attachement, de repentir. Ambassadeurs du pape, Humbert et ses compagnons avaient le droit d'être prévenus par le patriarche. A s'en tenir au simple protocole byzantin, le patriarche de Rome passait avant celui de Constantinople, et les envoyés du Siège apostolique participaient à la dignité de celui qu'ils représentaient. Un esprit plus souple qu'Humbert aurait trouvé le moyen de concilier les intérêts de la paix et les exigences du protocole. L'entrevue se borna à la remise de la lettre pontificale, la deuxième selon toute vraisemblance.

Cérulaire comprit de suite qu'il s'était fait illusion en envoyant ses premières propositions de paix. « Donnant, donnant. » Il avait offert au pape de le faire reconnaître en Orient, si Rome, de son côté, voulait le reconnaître lui-même. Il traitait avec Léon IX d'égal à égal. C'était de tout autre chose qu'il s'agissait dans le document qu'on lui remettait. Était-ce donc là cette douceur que l'on avait vantée devant lui comme la qualité maîtresse du pape de Rome; était-ce là cet esprit d'entente, dont on lui avait dit au Palais-Sacré qu'il saurait aplanir les difficultés? Au vrai ces soi-disant ambassadeurs ne lui avaient point présenté leurs lettres de créance; qui étaient-ils? n'arrivaient-ils pas en droiture de chez Argyros? La lettre qu'ils apportaient émanait-elle directement de la cour pontificale? Elle répondait si peu à ce qu'on savait de Léon IX; elle portait si clairement les traces de l'intervention d'Argyros; elle reproduisait quelques-uns de ses arguments mêmes, jadis produits à Constantinople. Plus ou moins sincère avec lui-même Cérulaire se fit toutes ses réflexions. L'amenèrent-elles à la certitude que les lettres étaient falsifiées, c'est peu vraisemblable; du moins, c'est l'opinion qu'il cherchera à faire prévaloir dans son milieu, celle qu'il s'efforcera d'accréditer par la suite dans tout l'Orient : L'ambassade de Humbert ne venait pas de la cour même de Léon IX; elle était une machination montée de toutes pièces par Argyros; les légats étaient sans pouvoirs, comme leur lettre sans autorité. Il n'y avait plus qu'à les ignorer eux-mêmes, qu'à laisser tomber leur document.

Nous ignorons la date de cette entrevue des apocrisiaires romains et du patriarche; ce devait être au printemps de 1054, sans qu'on puisse préciser davantage. Or Léon IX mourait à Rome le 13 avril et Cérulaire ne tarda pas à l'apprendre, il sut encore que le remplacement du défunt se ferait, comme précédemment, à la cour de Germanie, et que toute ces allées et venues demeureraient du temps. Et, de fait, c'est seulement en septembre que Gebhard d'Eichstätt est désigné par Henri III, et il ne prendra possession de Rome que le 3 avril de l'année suivante. Si jamais les légats avaient eu des pouvoirs, ceux-ci ne prenaient-ils pas fin par la mort de leur maître? Le temps contribuait à fortifier la position de Cérulaire, à rendre plus étrange la situation des légats.

8° *Les polémiques.* — D'autant que l'humeur batailleuse d'Humbert trouvait l'occasion de se donner carrière. Ne pouvant discuter avec le patriarche, il utilisait en d'autres joutes théologiques les armes qu'il avait apportées. Il dut à ce moment réparer dans la capitale le *Diabolo d'un Romain et d'un Constantinopolitain*. Cela amena une réplique d'un moine du Stoudion, nommé Nicéas Stéthatos (Pectoratus), qui s'est conservée en latin, *P. L.*, t. cxliii, col. 973-984, et *P. G.*, t. cxx, col. 1011-1022, et en grec, dans A. Démétracopoulos, *Bibliotheca ecclesiastica*, Leipzig, 1866, t. I, p. 18-36. L'inspiration générale de ce petit traité est la même que celle de la lettre de Léon d'Achrida. S'adressant à la noble et très sage nation des Romains, le moine studite lui demandait de vouloir bien écouter et s'humilier. Il commençait aussitôt

la critique de l'usage des azymes, accumulant contre celui-ci des raisons fort diverses et fort inégales en valeur. La meilleure était encore celle qu'il tirait de la pratique du Christ à la dernière cène. Adoptant la donnée johannique, il concluait que le dernier souper n'avait pas été un repas pascal, que donc le Seigneur y avait fait usage de pain fermenté. L'Église grecque restait dès lors fidèle à la tradition évangélique. Les Latins, qui s'en écartaient, tombaient d'ailleurs sous le coup tant des canons apostoliques hostiles aux usages judaïsants que des règles du VI^e concile (en réalité le Quini-Sexte). Plus surprenantes étaient les déductions qui lui permettaient de découvrir dans l'usage des azymes un avatar des hérésies trinitaires. iv, col. 1014. Quant au jeûne du samedi, il était condamné soit par les *Constitutions apostoliques*, soit par les *Canons des Apôtres*, soit par les dispositions du Quini-Sexte. Mais, par voie d'association d'idées, un autre grief s'ajoutait à celui-ci : les Latins pendant le carême célébraient la messe chaque jour, et à une heure assez matinale pour que la communion constituât une rupture du jeûne; les Grecs, au contraire, à cette époque de l'année, ne célébraient que la liturgie des présanctifiés, sauf le samedi et le dimanche, et à une heure tardive de la soirée. Enfin un grief singulièrement plus grave était fait aux Latins concernant leur manière de comprendre le célibat ecclésiastique. Avec violence Nicéas s'élevait contre elle : *Quis ille est qui tradidit vobis prohibere et abscondere nuptias sacerdotum? Quis ex doctoribus Ecclesiae hanc vobis tradidit pravitatem?* xv, col. 1019. Cette pratique abominable allait contre la vieille législation des *Constitutions apostoliques* et les règles du Quini-Sexte. D'où avaient pu venir aux Romains ces horribles maladies? Ce ne pouvait être que par l'introduction chez eux d'ouvrages apocryphes et de personnes judaïsantes. Que l'Église romaine, donc, s'armât de courage et rejetât ces mensonges. Elle était l'Église de Dieu, l'œil de tout l'univers (ἐκκλησίαι ὄντες Θεοῦ καὶ πάσης τῆς οἰκουμένης ἀεικλιμαίης ὁρθότατοι, Démét., p. 35; *P. G.*, t. cxx, col. 1022). Qu'elle s'unît à ses frères d'Orient dont ces désordres l'avaient séparée (οὓς διὰ τῶν ἐλεημένων ἐσχίστατε); ainsi dans l'unité de la foi orthodoxe serait rétablie l'unité du corps de l'Église. L'opuscule se terminait par une invitation aux Romains à discuter les points de vue exposés et les témoignages qui les appuyaient.

Bien qu'il charge encore la liste des *gravamina* faits par Constantinople à la vieille Rome (la question du célibat ecclésiastique est de capitale importance), le livre de Nicéas laisse néanmoins une impression irénique. Il contient une invitation à discuter; il justifie ou tente de justifier par un appel à la vieille législation canonique les griefs des Byzantins; il use à l'usage des Occidentaux de quelques précautions oratoires et même d'épithètes bien propres à les concilier. En particulier l'allusion que nous avons soulignée à la fonction de Rome, « œil de l'Église », se rapporte à cette théorie, rappelée au même moment par Pierre d'Antioche à Dominique de Grado, qui assimile les cinq patriarchats aux cinq sens du corps humain. Le rôle de Rome, qui est de voir, et d'éclairer le corps entier de l'Église, n'y est certes pas le dernier. Malgré tout, ce livre ne pouvait faire à Humbert et à ses compagnons qu'une impression très pénible. Le fougueux cardinal en entreprit immédiatement une réfutation. Texte latin dans *P. L.*, t. cxliii, col. 983-1000; *P. G.*, t. cxx, col. 1021-1038.

Ce n'est pas à coup sûr le meilleur de ses ouvrages. Bien qu'il cherche à faire montre de son érudition canonique et patristique, Humbert n'arrive pas toujours à fournir aux arguments de Nicéas la réponse topique. Les calculs par lesquels le Studite a tenté de

démontrer que le Christ a célébré la cène le 13 et non le 14 nisan l'effraient quelque peu et il s'écrie : « Laissons tout cela aux chronographes et aux calculateurs ! » XI, *P. L.*, col. 988 D. Sa confiance dans les documents falsifiés s'est encore accrue. Il connaît un texte du VI^e concile œcuménique où l'on entend l'empereur Constantin Pogonat interroger les légats romains sur la manière dont leur Église célèbre le saint sacrifice, et ceux-ci répondent en invoquant pour justifier les azymes une décision du pape Sylvestre : *Sic et oblatio munda debet esse a fermento, iuxta quod in gestis pontificalibus a beato Sylvestro legimus esse statutum*. XIX, col. 991 C. La façon dont il attaque la coutume grecque de mêler un peu d'eau chaude au précieux sang ne témoigne guère que de son pédantisme. Mais ces défauts, qui ne doivent pas faire oublier d'assez sérieuses qualités, sont péchés mignons à côté du vice capital du libelle d'Humbert. Dès les premières lignes s'affirme une violence dans l'invective qui va jusqu'à la grossièreté. Plus bête qu'un âne, Nicéas est bien moins un moine qu'un Épicure; sa place n'est pas dans un monastère, mais au cirque ou dans un mauvais lieu : *Nec credendus es degere in monasterio Studii sed in amphitheatro aut lupanari*. I, col. 984 C. C'est un perfide stercorianiste, puisqu'il estime que le jeûne est rompu par la participation au corps et au sang du Christ, XXII, col. 993; un nicolaïte qui veut transformer l'Église de Dieu en une synagogue de Satan, en une prostituée; un abominable cynique, qui ne sait même pas rougir de son vomissement; un vrai disciple de Mahomet, *discipulus Muhamed, cujus farina totus es*. XXVI, col. 997. Ce débordement d'injures se termine par une sentence d'excommunication : *Tu vero, miserrime Niceta, donec resipiscas, sis anathema ab omni Christi Ecclesia cum omnibus qui tibi acquiescunt in tam perversa doctrina*. XXXV, col. 1000.

Au Palais-Sacré, où l'on continuait toujours à entretenir l'idée d'une réconciliation avec Rome, on s'alarme de ces violences. On entreprend de réconcilier les deux adversaires. Le 24 juin, les légats se rendirent au monastère du Stoudion, et là, en présence de l'empereur, eut lieu une discussion entre le moine grec et les représentants du pape. A en croire la *Commemoratio brevis*, Nicéas se serait laissé convaincre de son erreur, aurait anathématisé son récent écrit et toutes les personnes qui niaient la primauté de l'Église romaine, ou se permettaient d'attaquer en quelque point sa foi toujours orthodoxe. Sur l'heure l'écrit de Nicéas fut jeté au feu; le lendemain, le moine allait trouver les légats, hors de la ville, au palais de Pégès où ils résidaient, et après une nouvelle condamnation qu'il porta lui-même sur son livre, il fut reçu par eux à la communion, la réconciliation fut complète : *Effectus est eorum familiaris amicus*. *Com. brevis*, I, II, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1001.

9^e La rupture avec Michel. — Succès tout relatif, d'ailleurs, car le patriarche lui-même entendait bien ne plus se départir de l'attitude qu'il avait prise : il ignorerait les légats, se refuserait à toute discussion, à toute audience. Témoignage concordant de la *Comm. brevis*, III, col. 1001, et de Cérulaire lui-même, II^e lettre à Pierre d'Antioche, 3, *P. G.*, t. CXX, col. 816. Les légats finirent par se rendre compte que, si la poigne du basilien pouvait courber le front d'un moine, elle était impuissante à faire obéir le patriarche; ils se décidèrent à quitter Constantinople, mais sur un coup d'éclat. Le samedi 16 juillet ils se rendirent à Sainte-Sophie à l'heure du service solennel, et après avoir protesté contre l'obstination du patriarche, ils déposèrent, au vu de tous, clergé et peuple, sur l'autel principal une sentence d'excommunication contre lui. Puis, sortant de l'église, ils secouèrent la poussière de leurs souliers, suivant la recommandation du Christ,

en s'écriant : « Que Dieu voie et nous juge. » *Com. brevis*, III, cf. II^e lettre de Cérulaire à Pierre d'Antioche, 4, *P. G.*, col. 817; *Édit. synodal*, *ibid.*, col. 741.

Le texte de l'excommunication nous est conservé à la fois par Humbert et par Cérulaire; les deux versions ne diffèrent pas sensiblement. Ce texte commence par rappeler la primauté du Siège apostolique et son droit de regard (*sollicitudo*) sur toutes les Églises; ces prérogatives justifient la venue à Constantinople des légats. Comme jadis Jahvé descendait à Sodome pour se rendre compte de la vérité des rumeurs qui étaient montées jusqu'à lui, les apocrisaires romains sont venus en cette ville, pour savoir si vraiment les cris qui sans cesse en venaient, étaient justifiés ou non. Leur enquête leur a fait connaître les bons sentiments et l'orthodoxie des glorieux autocrates, du clergé, du sénat et du peuple. Mais, par contre, Michel, qui par abus se dénomme patriarche, et ses fauteurs ne cessent de semer en cette ville l'ivraie de leurs hérésies. Suivait une énumération des diverses erreurs doctrinales auxquelles s'apparentait le faux patriarche : Comme les simoniaques, lui et ses gens, vendent le don de Dieu; comme les valésiens (cf. S. Augustin, *De hæres.*, XXXVII, *P. L.*, t. XLII, col. 32) ils pratiquent la castration, et laissent arriver des eunuques à la cléricature et même à l'épiscopat; comme les ariens, ils rebaptisent, en particulier les Latins; comme les donatistes, ils affirment qu'en dehors de l'Église grecque, l'Église du Christ a disparu; comme les nicolaïtes, ils admettent le mariage des prêtres; comme les sévériens, ils déclarent maudite la loi de Moïse; comme les pneumatomaques, ils ont retranché du symbole la procession du Saint-Esprit à partir du Fils; comme les manichéens, ils déclarent entre autres que le pain fermenté à une âme; comme les nazaréens, ils attachent de l'importance aux questions de pureté extérieure, refusant de baptiser les enfants, même en danger de mort, avant qu'ils aient huit jours, refusant la communion ou même le baptême aux femmes en couches et au moment de leurs règles, et cela même en cas de danger, et de plus ils ne reçoivent pas à la communion ceux qui se rasent la barbe selon la coutume de l'Église romaine. « Rappelé à l'ordre pour toutes ces erreurs et pour plusieurs actes coupables par lettres de notre maître le pape Léon, Michel a refusé de venir à résipiscence. Puis à nous, légats, voulant le reprendre pour tout cela, il nous a refusé audience, nous a interdit de dire la messe dans les églises, comme jadis il avait fermé les églises des Latins, les appelant azymites et les poursuivant par paroles et voies de fait, allant jusqu'à anathématiser le Siège apostolique dans ses enfants, osant se prévaloir à l'encontre du Saint-Siège du titre de patriarche œcuménique. Nous donc, ne pouvant supporter ces injures inouïes et ces outrages adressés au Saint-Siège, remarquant que la foi catholique est en tout ceci notoirement atteinte, par l'autorité de la sainte et indivisible Trinité, du Siège apostolique, dont nous sommes les chargés d'affaires, de tous les Pères orthodoxes des sept conciles, de toute l'Église catholique en un mot, nous signons l'anathème contre Michel et ses fauteurs, anathème que le révérendissime pape avait prononcé contre eux s'ils ne venaient à résipiscence. Et dès lors : Michel, qui se dit fausement patriarche, en réalité néophyte et n'ayant pris l'habit monastique que par crainte, en butte aux accusations les plus graves, avec lui Léon qui se dit évêque d'Achrida, le sacellaire de Michel, Constantin (le texte grec dit Nicéphore), qui a sacrilègement foulé aux pieds le sacrifice des Latins, et tous ceux qui les suivent en leurs susdites erreurs et présomptions, qu'ils soient *anathema maranatha* (voir ci-dessus col. 1685) avec les simoniaques, valésiens, ariens, donatistes, nicolaïtes,

sévériens, pneumatomaques, manichéens, nazaréens et tous les hérétiques, bien mieux avec le diable et ses anges déchus, si toutefois ils ne viennent à résipiscence. Amen, Amen, Amen! »

Il valait la peine de transcrire ce texte en entier, puisqu'il exprime la liste des griefs accumulés par l'ambassade romaine contre Michel. De ces griefs les uns ne sont que trop réels et que trop sérieux; mais ici encore Humbert a cédé à sa fâcheuse tendance de faire étalage d'érudition et d'entasser des accusations plus ou moins vérifiables. C'est hélas! d'après ce document, si dépourvu de sérénité, que les Églises orientales jugeront désormais des réclamations de l'Église romaine. Il est le digne pendant des textes plus ou moins officiels, où les Églises orientales ont accumulé leurs griefs, importants ou menus, contre l'Église romaine!

Leur manifestation terminée à Sainte-Sophie, les légats avaient fait leurs préparatifs de départ, en mettant ordre aux affaires des Églises de rit latin de la capitale (*ordinatis Ecclesiis Latinorum intra ipsam Constantinopolim*, qu'il ne faut pas se hâter de traduire : « après avoir consacré les dites églises »). Ils publièrent un texte plus court, frappant d'anathème quiconque recevrait la communion de la main d'un Grec hostile aux azymes (*anathemate dato cunctis qui deinceps communicarent ex manu Graeci romanum sacrificium vituperantis*), puis se présentèrent à l'audience impériale pour prendre congé du basileus. La séparation fut cordiale; le baiser de paix fut échangé et des présents remis aux apocrisiaires, tant pour eux-mêmes que pour Saint-Pierre. Le 18 juillet l'ambassade quittait la ville « gardée de Dieu », où elle avait, en somme, si malencontreusement échoué.

10^e *La vengeance de Cérulaire*. — Ce n'était pourtant qu'une fausse sortie. Humbert et ses compagnons étaient à peine arrivés à Salymbria, sur le bord de la Marmara, à 70 kilomètres environ de Constantinople, qu'un courrier impérial les rejoignait, les priant de rentrer d'urgence dans la capitale; ils étaient revenus au palais de Pégés le 20 juillet.

Que s'était-il passé? Se ravisant soudainement, Cérulaire au dire d'Humbert, avait déclaré au basileus qu'il était prêt à discuter avec les Romains, *se conflicturum cum eis*. Était-ce désir sincère d'aboutir à une entente et d'éviter l'irréparable? Était-ce au contraire le commencement d'exécution d'un plan machiavélique? C'est cette dernière hypothèse que suggère la *Commemoratio brevis*: Cérulaire préparait en somme un guet-apens aux légats : il les ferait venir à Sainte-Sophie sous prétexte de discussion, et la foule, ameutée par une fausse traduction de la bulle, ne manquerait pas de leur faire un mauvais parti. Défiant, le basileus déclara que la réunion projetée n'aurait lieu qu'en sa présence. Michel voulut détourner le souverain de venir; alors celui-ci ordonna aux légats de repartir sur-le-champ, estimant sans doute leur vie en danger. *Michael quasi ad concilium conabatur adducere eos in ecclesiam Sanctae Sophiae, ut, ostensa charta quam omnino corruperat transferendo, obruerentur ibidem a populo. Quod prudens imperator praevivens noluit haberi aliquod concilium nisi et ipse adesset praesens. Cumque hoc ei omnimodis Michael contradiceret, jussit Augustus ipsos multos confestim arripere*. La *Commemoratio* ajoute que Michel, furieux de voir sa vengeance s'échapper, souleva contre l'empereur une émeute, dont celui-ci ne put avoir raison qu'en livrant au patriarche, qui les fit châtier, les interprètes des Latins. *P. L.*, t. cxxiii, col. 1002.

Cette reconstitution des événements par Humbert n'a rien que de plausible; il convient néanmoins avant de l'accepter d'entendre la déposition de Cérulaire. C'est dans l'*Édit synodal* que le patriarche s'explique

le plus clairement. Texte dans *P. G.*, t. cxx, col. 745. Ayant pris connaissance de la sentence d'excommunication, qu'il avait fallu traduire en grec, le patriarche en avait référé au basileus, lequel fit revenir de toute urgence les légats déjà partis. Ils revinrent, mais refusèrent absolument de se présenter devant Michel et le saint synode, et d'y rendre raison des graves accusations qu'ils avaient avancées; ils avaient d'ailleurs bien d'autres griefs, à formuler contre les Grecs, mais ils préféraient mourir (Cérulaire dit ailleurs : se donner la mort, 11^e lettre à Pierre d'Antioche, *ibid.*, col. 817 C) que de paraître devant le synode. C'est ce que des fonctionnaires impériaux vinrent signifier à Cérulaire. Le basileus toutefois ne voulut pas que les choses en restassent là; sans doute il se refusa à sévir contre les légats, protégés par leur caractère d'ambassadeurs, mais il fit transmettre au patriarche une lettre dont il espérait qu'elle donnerait satisfaction à l'irascible prélat : Sa Majesté, disait-elle, avait fini par découvrir que toute la brouille venait et des interprètes et des partisans d'Argyros; il avait donc fait châtier les premiers et les envoyait au patriarche pour s'entendre anathématiser, eux et ceux qui avaient publié ou écrit la sentence d'excommunication. Quant au document lui-même, il serait lui aussi anathématisé et brûlé publiquement. Le gendre d'Argyros et son fils étaient, par ailleurs, condamnés à la prison perpétuelle.

On voit immédiatement les points où les deux récits s'accordent : rappel des légats déjà partis, vains efforts pour amener une entrevue entre eux et le patriarche, nouveau départ très précipité des légats, capitulation finale du souverain qui abandonne des personnages de second plan à la fureur de Cérulaire. Il y a un point encore sur lequel les deux textes ne diffèrent pas sensiblement : les légats éprouvent une très vive crainte de paraître devant Cérulaire et son synode; sous les termes un peu réticents de l'*Édit synodal*, on retrouve en somme cette même agitation populaire dont la *Commemoratio* déclare que Michel l'a créée. Reste un point, mais d'importance, où les deux récits diffèrent profondément. C'est la date du revirement impérial : Suivant l'*Édit*, il s'est placé dès le premier départ des légats, quand le basileus a eu connaissance de la sentence d'excommunication. S'il fait revenir les légats, c'est moins pour tenter une impossible réconciliation que pour leur demander des explications sur leur acte. S'il se refuse à sévir contre eux, c'est uniquement à cause de leur qualité d'ambassadeurs; il se contentera de faire châtier des comparses. Tout ceci, à vrai dire, ne paraît pas très vraisemblable; si c'était pour aboutir à ce résultat, il était bien inutile de faire revenir les Romains; on avait sous la main, à Constantinople, ceux que l'on voulait rendre responsables, et cette injure gratuite au Saint-Siège ne servait en rien les plans de Monomaque.

Reste donc l'autre version, celle de la *Commemoratio* : le revirement de l'empereur se place après le retour des légats, et il a été causé par l'émeute. Humbert déclare de plus que cette émeute a été excitée sous main par Cérulaire, et qu'après avoir menacé les seuls Romains elle s'est attaquée au basileus lui-même. C'est devant l'excitation populaire que celui-ci a dû céder en faisant fuir précipitamment les ambassadeurs et en sacrifiant des personnages subalternes. Quand on se remémore l'action de Cérulaire en d'autres journées tragiques, au moment par exemple de la révolution du 30 août 1057, on est bien forcé de conclure que tout ceci n'a rien d'in vraisemblable. On fera seulement remarquer que, pour exciter la foule, il n'était pas nécessaire de recourir à une falsification de texte; la traduction littérale de la sentence d'excommunication était largement suffisante

pour déchaîner la fureur populaire : Humbert ne semble pas s'en être douté. Quant au plan machiavélique prêté à Michel d'attirer les légats dans un guet-apens, il est absolument impossible d'en démontrer l'existence. Humbert est trop passionné pour que son témoignage puisse emporter pièce.

Et voici, nous semble-t-il, comment on pourrait reconstituer les événements. La sentence d'excommunication a été déposée à Sainte-Sophie le samedi matin; les légats ont pris congé de l'empereur le dimanche, et sont partis le lundi de grand matin. Ce même jour le patriarche fait tenir au basileus le texte de l'excommunication; les griefs énoncés paraissent si vains à l'empereur qu'il ne désespère pas de voir les choses s'arranger par une entrevue pacifique; il dépêche un courrier à la suite des légats qui peuvent être rentrés à Byzance le mercredi dans la matinée. Mais au patriarcat on a perdu tout sang-froid. La sentence a été publiée, et l'animosité dans toute la journée du mardi a grandi contre ces Latins qui sont venus insulter les Grecs jusque chez eux. Quand leur retour est annoncé, l'effervescence ne fait que grandir; il serait de la dernière imprudence pour les légats de quitter le palais suburbain de Pégés et de se risquer à Sainte-Sophie. D'ailleurs ce n'est plus seulement devant la Basilique patriarcale que la foule devient houleuse, c'est le Palais-Sacré lui-même qui est assiégé, et, dans le tumulte, des voix se font entendre qui réclament la tête des Romains. On a tout juste le temps d'expédier à ceux-ci un ordre de partir précipitamment, et pour calmer la foule Constantin Monomaque n'a plus que la ressource de sévir contre des comparses; en même temps il donne ordre de brûler la sentence. Tous ces événements ont pu se dérouler dans la soirée du mercredi.

11° *La rupture de Michel avec Rome.* — Il restait à donner un caractère officiel et public aux décisions rapides de ce mercredi. Le dimanche suivant, 24 juillet, dans les galeries supérieures de Sainte-Sophie se réunissait le synode permanent, *σύνδοδος ἐνδημοῦσα*, comprenant une douzaine de métropolitains et deux archevêques sous la présidence du patriarche œcuménique. Il rendit un *Édit synodal*, qui condamnait les agissements des légats romains. Texte dans *P. G.*, t. cxx, col. 736-748.

Reprenant en partie les idées et même les expressions de Photius dans sa fameuse encyclique aux évêques d'Orient (cf. *P. G.*, t. cii, col. 721 sq.), ce document racontait comment des hommes venus de l'Occident, la région des ténèbres, en la cité « gardée de Dieu » d'où jaillissent les sources de la vraie foi, avaient tenté d'y pervertir l'orthodoxie. Entre beaucoup de griefs qu'ils faisaient aux Grecs, ils leur avaient reproché de ne point souffrir la coutume romaine de se raser la barbe, de rester en communion avec des prêtres mariés, de ne pas accepter l'addition du *Filioque*, par laquelle ils avaient eux-mêmes frelaté le symbole. Aux deux premiers griefs l'édit opposait les raisons topiques, en insistant quelque peu sur la vieille législation canonique relative au célibat ecclésiastique, puis s'étendait davantage sur la délicate question de la double procession du Saint-Esprit. Avec beaucoup d'habileté, le texte continuait en discutant les titres de créance de l'ambassade. Tous ces gens, qui s'étaient présentés comme des envoyés du pape, n'étaient en réalité que les envoyés d'Argyros et leurs lettres en témoignaient abondamment. Suivait l'histoire de la bulle d'excommunication, de son dépôt à Sainte-Sophie et des événements qui s'étaient ensuite déroulés. Pour terminer l'*Édit* donnait le texte de la lettre adressée par l'empereur dans la soirée du mercredi. Une addition au protocole indique que ce n'est pas en réalité l'exemplaire

même de la bulle qui fut brûlé ce jour-là, mais seulement une copie, car il convenait de conserver l'authentique aux archives « pour le perpétuel déshonneur et la condamnation permanente de ceux qui ont ainsi blasphémé contre notre Dieu ».

On remarquera que l'*Édit synodal* évite de mettre directement en cause le Siècle apostolique; les vives critiques qu'il contient sont exclusivement dirigées contre l'ambassade dont Humbert était le chef, et on affecte de dire que l'on n'est pas du tout certain des titres de créance des légats. Était-ce un moyen de laisser la porte ouverte à des négociations ultérieures avec Rome? La chose ne paraît pas impossible et nous entendrons tout à l'heure le patriarche d'Antioche s'exprimer, comme si cette perspective n'était pas encore exclue. Il semble donc que, d'un bout à l'autre de cette affaire, Michel Cérulaire ait tout fait pour qu'il n'y eût, en apparence, aucun tort de son côté.

Il ne négligeait pas néanmoins de tenir l'Église grecque au courant des événements, et s'arrangeait pour présenter les choses de manière à se donner le rôle d'un pacificateur dont les intentions ont été méconnues; bien plus il tournait son récit de façon à mettre tous les torts au compte, non pas même du Saint-Siège, mais de l'ambassade d'Humbert. Tout ceci éclate dans les deux lettres adressées, peu après les affaires du mois de juillet, au patriarche d'Antioche. De ces deux pièces la plus courte est la première en date. (Elle est d'ordinaire donnée dans les recueils comme la 11^e lettre à Pierre d'Antioche; texte dans *P. G.*, t. cxx, col. 816-820.) Elle a été rédigée très rapidement, Cérulaire laissant au porteur de la lettre le soin d'ajouter les détails nécessaires. En termes très brefs elle fait le récit de la légation d'Humbert, du coup d'éclat qui y a mis fin. La querelle que l'ambassade a faite à Cérulaire, c'est à toute l'Église orientale qu'elle est faite; il est donc nécessaire que tous les patriarches orientaux en soient informés, comme aussi de la condamnation que Constantinople a prononcée contre eux. Le titulaire d'Antioche voudra donc bien transmettre la pièce à ses collègues d'Alexandrie et de Jérusalem. De la sorte, au cas où Rome les interrogerait, tous sauront ce qu'il convient de répondre pour la défense de l'orthodoxie.

Beaucoup plus explicite est la lettre expédiée un peu plus tard au même Pierre d'Antioche (= 1^{re} lettre des divers recueils, *ibid.*, col. 781-796). D'abord la discussion des titres de créance de l'ambassade y est plus longuement présentée, et Michel ajoute que l'archevêque de Trani, présent alors à Constantinople, a contribué pour sa part à éventer la machination d'Argyros, 8, col. 788. Mais beaucoup plus importantes que tous ces détails sont les questions d'ordre général que développe Cérulaire. Il entend préciser et faire préciser par les autres patriarchats la situation de l'Église grecque en face de l'Église romaine. Il veut faire admettre par tous qu'il y a, depuis très longtemps, rupture entre l'Orient et l'Occident. Avec une ignorance qui déconcerte, il fait remonter cette rupture au VI^e concile et au pape Vigile (*sic*), qui pour lors se sépara de l'Église grecque : « J'entends raconter, écrit-il, que Votre Béatitude fait mention du pape actuel aux diptyques, et qu'il en serait de même à Alexandrie et à Jérusalem. Je ne puis vraiment le croire », 9, col. 788. Plus extraordinaire encore lui a paru cette rumeur d'après laquelle les patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem communiqueraient avec les mangeurs d'azyme et, qui pis est, emploieraient parfois eux-mêmes les azymes dans le service divin. Antioche est priée de faire une enquête sur ce point et d'en communiquer à Constantinople les résultats. Mais il n'y a pas que la question des azymes à séparer

les Grecs des Latins; Pierre n'a fait que ce reproche aux Occidentaux dans sa lettre à Dominique de Grado dont Cérulaire a eu copie (voir ci-dessus col. 1686); qu'il sache bien qu'il y a chez eux nombre de points à reprendre. Suivait la longue liste des abominations dont les Latins se rendaient coupables : observances judaïsantes, telles que les azymes et le respect du sabbat, puis, pêle-mêle, le fait de manger des viandes étouffées, des viandes impures, de se raser la barbe, de mitiger le carême en mangeant de la viande pendant la première semaine, de mitiger l'abstinence du vendredi en mangeant œufs et fromage, par contre de jeûner le samedi; le fait pour les moines de manger de la viande, tout au moins d'assaisonner leurs aliments à la graisse; et dans un autre genre : le port de l'anneau par les évêques et le fait pour eux de partir à la guerre. Grievs plus sérieux : l'addition du *Filioque* au symbole et de la mention du Saint-Esprit dans la finale du *Gloria in excelsis*; l'interdiction du mariage des prêtres; la permission donnée à deux frères d'épouser les deux sœurs; le fait qu'à leur messe très souvent le célébrant seul communie; l'unique immersion (*κατάδυσις*) dans le baptême, l'emploi du sel dans les rites du catéchuménat; le refus d'adorer (*προσκυνεῖν*) les reliques des saints ou même les images, de compter parmi les docteurs Grégoire le Théologien, Basile et Chrysostome; et cette énumération, continue Cérulaire, est encore incomplète. « Des gens qui vivent ainsi, qui ont été élevés en de telles mœurs, qui ont l'audace de faire toutes ces illégalités, toutes ces incongruités, peut-on vraiment les compter comme orthodoxes, les admettre au nombre des bien pensants? Moi, je ne le crois pas. Que ceux qui les excusent partagent leur sort; pour nous, nous ne leur envions pas cette belle société! » Col. 789-793.

Tel est le réquisitoire dressé par Cérulaire, en face de toute l'Église d'Orient, contre les Latins. Et sans doute le patriarche maintient encore la fiction qui distingue entre les légats et l'Église qu'ils représentent, cf. 15, col. 796. Mais, de toute évidence, pardessus Humbert et ses compagnons, c'est Rome qui est visée, le Siège apostolique qui est mis en cause. Le procédé est le même qu'avait deux siècles auparavant, employé Photius. La liste des griefs s'est seulement allongée; et tandis qu'au IX^e siècle on mettait encore l'accent sur la question doctrinale du *Filioque*, ici ce grief paraît noyé au milieu de toutes les accusations d'ordre disciplinaire ou cérémoniel qu'a multipliées Cérulaire. Mais ce qui, à notre avis, donne à la lettre tout son intérêt, c'est l'insistance mise par Michel à accréditer cette idée que la rupture entre les deux Églises se perd dans la nuit des temps, que c'était donc une tentative désespérée de songer à une réconciliation. Les divergences accumulées par les siècles entre Grecs et Latins sont trop nombreuses, trop graves aussi, pour qu'il y ait quelque chance de se mettre d'accord. Le rameau d'olivier que Michel agitaient encore dans sa lettre au pape Léon IX, semble avoir à peu près disparu. Notons enfin la prétention à peine dissimulée de régenter les autres patriarchats, de faire enquêter par Antioche sur les pratiques d'Alexandrie ou de Jérusalem. Cérulaire apparaît clairement en cette lettre comme le chef de l'Église grecque qu'il dresse en face de l'Église latine.

12. *De unitate fidei et pacis*. L'honnête patriarche d'Antioche fut atterré de tant de violence. C'était donc à cette rupture brutale qu'aboutissaient tous les espoirs de paix religieuse qu'il avait conçus deux ans auparavant! Les négociations n'auraient donc servi qu'à rendre plus évidente une scission dont il ne voulait pas prendre son parti!

Sa réponse à Cérulaire, qui s'est conservée, P. G.,

t. cxx, col. 796-816, est un curieux mélange de timidité et d'audace. Le patriarche commence par se faire tout petit devant son irascible collègue. Comment Cérulaire a-t-il pu croire, et sur une simple rumeur, que le nom du pape figure aux diptyques d'Antioche? Antioche a-t-elle une autre attitude que Constantinople, et Pierre, un nourrisson de la capitale, pourrait-il oublier les privilèges de celle-ci? Πῶς γὰρ ἔμελλον τῶς αὐτὸν ἐγὼ ἀναγγεῖν τὸν πᾶσαν, μὴ τῆς κατὰ σὲ ἀγίας Ἐκκλησίας ἀναγγελούσης αὐτὸν, τρόφιμος ὢν ταύτης, καὶ ζηλωτῆς, εἰ καὶ τις ἄλλος, ἔργῳ καὶ λόγῳ τῶ ταύτης πρεσβεῖα σεμνύνων καὶ μεγάλυνων αἰέ Col. 797, (C'est, on le voit, l'abdication complète des vieux droits du patriarcat apostolique; Antioche n'est plus qu'un évêché suffragant de Constantinople.) Avec une infinie précaution, rejetant la faute sur l'archiviste, Pierre ne laisse pas néanmoins de relever la chronologie fantaisiste de son correspondant. Ce n'était pas au VI^e concile que Vigile avait d'abord refusé d'acquiescer; Vigile s'était finalement réconcilié avec les Orientaux; c'était le pape Agathon qui avait été en relation avec le VI^e concile et ces relations avaient été bonnes. D'ailleurs était-il besoin de remonter si haut dans le temps? Quarante-cinq ans plus tôt, quand Pierre était venu à Constantinople, sous le patriarche Sergius, il avait entendu de ses oreilles le nom du pape de Rome, Jean, cité avec les autres patriarches durant les saints mystères, il avait lu ce nom, de ses yeux, dans les diptyques. Depuis, cette pratique avait cessé, sans qu'il pût dire comment, ni pour quelle cause, mais il tenait sur ce point précis à rappeler la vérité. Et, sans doute, il y avait entre Grecs et Latins de multiples divergences, mais dans la liste envoyée par Cérulaire tout n'était pas d'égale valeur; toutes ces questions de barbe, d'anneaux, et même de graisse ou de saindoux, étaient en somme bien secondaires. Cf. n. 7-10, col. 800-804. Certains mêmes de ces griefs étaient-ils réels? Il semblait bien difficile d'admettre que les Latins n'adorassent pas les images ou les reliques des saints. Le pape Adrien n'avait-il pas, de concert avec les autres patriarches, dirigé le VII^e concile et anathématisé les iconomaques? Ne voyait-on pas les pèlerins francs entrer dans les églises grecques et honorer les saintes images. N. 20, col. 812. Restaient des questions plus graves. Celle des azymes : Pierre en avait traité dans sa lettre à Dominique de Grado, cette lettre avait été communiquée à Cérulaire, il était inutile d'y revenir, à moins que les Latins ne justifiasent que leur usage reposait sur une tradition apostolique. La manducation de viandes non saignées était évidemment contraire au décret des apôtres, simple abus d'ailleurs, toléré plutôt que permis par l'Église latine. Après tout ne voyait-on jamais de boudins pendus aux charcuteries de Constantinople? Le mariage de deux frères avec deux sœurs, cela ne se passait-il jamais dans l'Église grecque? Autre chose était une tolérance tacite, autre chose une autorisation expresse. N. 16, 17. Pour la question du mariage des prêtres et sur celle plus grave encore du *Filioque*, le patriarche de Constantinople avait eu grandement raison d'insister; il ne fallait pas abandonner ici le témoignage des Écritures et des textes apostoliques. Encore l'attitude des Latins, au moins pour ce qui concernait l'addition au symbole, pouvait-elle se réclamer de circonstances atténuantes. Leur pays avait été longtemps au pouvoir des Vandales, aussi les copies authentiques des textes ecclésiastiques avaient pu se perdre. N. 12, col. 805. D'ailleurs, tout en restant fermement ancré sur la foi orthodoxe, ne convenait-il pas de rechercher davantage les points d'union que les questions contestées? Ces Latins, après tout, ils étaient des frères, quand bien même par rusticité ou ignorance ils devaient

parfois du droit chemin. On ne pouvait guère demander à ces barbares une parfaite exactitude : c'était déjà bien beau qu'ils confessassent correctement les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. N. 14, col. 805. La lettre de Pierre se terminait par un appel suppliant : « De toutes mes forces, écrivait le patriarche d'Antioche, je conjure Votre Sainteté de ne pas entrer en cette affaire avec un esprit de contention. Autrement il serait à craindre qu'en voulant réparer la déchirure on la rendit plus large. Pensez-y bien, tous les malheurs présents, tous les troubles qui ravagent les royaumes, toutes les calamités, pestes et famines qui désolent villes et campagnes, tous les échecs de nos troupes, ne proviendraient-ils pas d'ici, je veux dire de cette longue séparation, de cette mésintelligence de notre Église avec le Siège apostolique? » N. 21, col. 812. Et, pour aller jusqu'au bout de ses audaces, l'excellent homme d'ajouter : « Que les Latins recitient leur addition au symbole, et je ne demande rien de plus, laissant même de côté comme indifférente la question des azymes. Votre Béatitude pourrait se contenter de cela, de peur de tout perdre en voulant trop gagner. » N. 22, col. 813.

Au fait le patriarche d'Antioche se flattait encore de l'espoir que des négociations pourraient recommencer entre Rome et Constantinople. Dès que l'on connaîtrait le nouveau pape, il fallait s'adresser à lui avec beaucoup de simplicité et de douceur. Peut-être Dieu ferait-il luire sa vérité dans son âme : peut-être déclarerait-il que tous ces bruits ont été faussement répandus sur le compte des Latins, ou que les actions de quelques-uns des siens n'engageaient pas la responsabilité de son Église. N. 19, col. 809.

14^e Conclusion. *Le retour au Statu quo.* - C'était à coup sûr d'un robuste optimisme. Michel ne s'était engagé dans les négociations avec Rome que par la volonté expresse du basileus. Sans rien faire de positif pour empêcher leur succès, il s'était maintenu dans une attitude de froideur résignée ; puis, dès qu'il avait eu conscience des maladresses et de l'incapacité diplomatique d'Humbert, il avait habilement profité des moindres choses pour rendre impossible toute négociation. Il était arrivé à ses fins. Les pourparlers de paix ce n'était pas lui, pensait-il, c'était Humbert qui les avait fait échouer. Il était bien décidé maintenant à ne plus recommencer. Autour de lui se serrerait toute l'Église orientale. Il avait déjà partie gagnée avec le patriarche d'Antioche, car les scrupules de cet honnête homme, ne l'empêcheraient pas de régler pratiquement son attitude sur celle de Constantinople ; prévenus par Antioche, les patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie ne manqueraient pas, il en était assuré, d'épouser sa querelle. Au fait s'agissait-il même de querelle ? Après un intermède de deux ans où la politique séculière avait voulu faire prédominer ses vues, on revenait tout simplement au *statu quo ante*. L'isolement où se complaisait l'Orient ne serait plus troublé par ces vains bruits d'entente avec Rome : l'incident était clos. Passées les vives émotions de juillet 1054, les choses reprirent à Constantinople leur aspect coutumier ; au fait ces émotions laissèrent si peu de trace que les historiens byzantins n'en conserveront pas le souvenir. Voir ci-dessus, col. 1680.

A Rome pareillement on n'attachera sur l'heure qu'une importance médiocre à l'insuccès de ces pourparlers de paix. La *Commemoratio brevis* trouve qu'après tout les choses ne se sont pas si mal passées à Byzance, et que Michel finalement a excité contre lui la colère de l'empereur. P. L., t. CXLIII, col. 1002 C. La Vie de saint Léon IX par Wibert se contente de transcrire ce *satisfecit* qu'Humbert s'octroie à lui-même, et de même Sigebert de Gembloux, *Chron.*, a. 1054, P. L., t. CLX, col. 211, et l'Annaliste saxon,

a. 1051, *Mon. Germ. hist., Script.*, t. VI, p. 688. Le *Chronicon Casinense* trouve que tout est allé au mieux : Michel et Léon d'Achrida ont été anathématisés, et les légats sont repartis, ayant eu connaissance de la mort du pape, chargés des riches présents de l'empereur. *Chron.*, II, 85, *Monum. Germ. hist., Script.*, t. VII, p. 686. On pense si, à distance, les événements se déformaient davantage encore. Lambert de Hersfeld écrit sans sourcilier à l'année 1053 : « En ce temps-là Frédéric, archidiacre de l'Église romaine, s'en fut à Constantinople. Réunissant un synode, il y convoqua l'empereur et le patriarche ; mais comme ceux-ci prétextant leur primauté dédaignaient d'obéir, il sortit de la ville et, selon la manière des apôtres, secoua publiquement sur eux ses sandales. Ce fait causa une telle terreur aux habitants de Constantinople que, le lendemain, empereur et patriarche avec le clergé et le peuple, tous couverts de sacs et de cendres, vinrent le trouver et prosternés à terre reconnurent l'autorité apostolique. » *Ibid.* t. V, p. 155-156. Que peut-on souhaiter de plus ?

La curie romaine avait sans doute des raisons pour juger autrement de l'issue du conflit. Mais Victor II ne se souciait guère de poursuivre, avec ses seules forces, la lutte contre les Normands d'Italie ; renonçant à toute politique hostile, il entraînait avec eux dans la voie des négociations. L'appui de Byzance n'était donc plus nécessaire ; un jour allait bientôt venir où la papauté, laissant de côté Allemands et Byzantins, s'entendrait directement avec les conquérants de l'Italie, et les transformerait en défenseurs de l'Église romaine et de la réforme ecclésiastique. D'autres événements bien plus menaçants pour l'empire byzantin obligeraient d'ailleurs Constantinople à reprendre avec Rome des pourparlers. Mais ce n'est pas le lieu de parler ici des tentatives de rapprochement que la menace turque imposera bientôt aux basileis et aux patriarches. Voir SCHISME D'ORIENT.

Michel Cérulaire ne connaîtra pas ces inquiétudes ; il jouira, jusqu'aux derniers temps de son pontificat, de cette autocratie à laquelle il tenait tant et qu'il avait cru menacée en 1052. Peu de choses, pensait-il, étaient changées à Constantinople depuis les jours de son accession au trône patriarcal, peu de choses, sauf peut-être l'accroissement de son propre pouvoir. Le geste par lequel il avait écarté tout danger d'un contrôle romain lui avait permis de raffermir l'autorité de Constantinople sur l'ensemble de l'Orient ; le coup de force qui, au dernier moment, avait brisé les velléités pacificatrices de Monomaque l'avait fait tout-puissant dans l'État. Lui aussi, comme l'évêque de Rome, n'était-il pas devenu le pape de l'Orient, l'égal, le supérieur même du basileus ?

En fait, sur tous ces points, l'honnête Pierre d'Antioche avait vu plus juste que lui. La déchirure légère qui, depuis si longtemps déjà, menaçait l'union des Églises grecque et latine était devenue, par sa faute, un trou béant, irréparable. En arrivant au trône patriarcal Cérulaire avait trouvé entre Rome et Constantinople cet état mitoyen qui n'est ni la paix, ni la guerre, mais la simple rupture des relations diplomatiques. Et lui, il avait fait en sorte qu'au lieu de la paix qui pouvait encore se conclure, ce fût la guerre qui arrivât. Devant l'histoire, il porte, croyons-nous, la responsabilité de cet acte décisif.

I. SOURCES. — 1^o Œuvres de Michel Cérulaire. - En partie publiées dans P. G., t. CXX, col. 719-810 ; mais l'*Homélie pour la fête de l'orthodoxie*, col. 724-736, est un ancien morceau liturgique bien antérieur à Michel ; quelques décisions synodales, prises du temps de Michel, sont à rechercher au t. CXIX, col. 747, 850 ; outre ces pièces, Pavlov, *Aperçu historique et littéraire de l'ancienne polémique grecque contre les Latins* (en russe), Pétersbourg, 1878,

p. 151-157, donne une autre recension de la n° lettre à Pierre d'Antioche. Diverses pièces inédites ne tarderont pas à paraître; la principale est la pièce *ὡς ποιεῖ το πρέσβης* du Cod. Vindob. theol. 247, fol. 67-80.

2° Textes officiels relatifs au schisme. — Il s'agit des lettres de Léon IX, Cérulaire, Pierre d'Antioche, etc.; nous y avons renvoyé dans P. L. et P. G.; elles sont rassemblées dans Ch. Will, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesie græcæ et latinæ sæculi XI composita exstant*, Leipzig et Marbourg, 1861; quelques autres documents dans J. Hergenröther, *Monumenta græca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1863.

3° Historiens anciens. — 1. Byzantins. — Michel Psellus, (contemporain et ami de Cérulaire), *Chronographia* (de 976 à 1077), publiée par K. Sathas, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη* (*Bibliotheca græca mediæ ævi*), t. iv, Paris, 1874, p. 1-299; du même, *Περὶ τοῦ συνόλου καὶ τοῦ ὅλου ἀπομνημονεύματος* (réquisitoire contre Michel), publiée par L. Bréhier, dans *Revue des études grecques*, 1903, t. xvi, p. 375-416, 1904, t. xvii, p. 35-75; du même *Ἐπιμνηστικὸν ἐκ τῶν παλαιῶν καὶ νεωτέρων Κερουλλιανῶν* (oraison funèbre de Michel), dans K. Sathas, *op. cit.*, p. 303-387; du même diverses lettres adressées à Michel, *ibid.*, t. v, p. 287-291, 505, 513; Jean Skylitzès (ou le Curopalate), *Histoire des empereurs* (811-1079), trad. latine complète éditée par J.-B. Gabilo, Venise, 1570, texte grec (1057-1079), dans P. G., t. cxxii, col. 363-476; Michel d'Attalie, *Histoire*, dans l'édit. de Bonn, 1853; Cédrenus, *Σύντομος ἱστοριῶν*, dans l'édit. de Bonn, 1838, et dans P. G., t. cxxi-cxxii; les historiens byzantins postérieurs dépendent des précédents; voir pourtant une *Σύνοψις ἱστορικῆς* anonyme (xii^e siècle), dans K. Sathas, *op. cit.*, t. vii.

2. Historiens latins. — Wibert, *Vita Leonis papæ*, dans P. L., t. cxliii, col. 457-504, dépend étroitement pour le récit de ces événements de la *Commemoratio brevis*; pour les autres vies de saint Léon IX, voir la bibliographie de l'article LÉON IX; il faut tenir compte des Annales de l'Italie méridionale : Guillaume d'Apulie, *Gesta Roberti Wiscardi*, dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. ix, p. 239; la *Chronique du Mont-Cassin*, *ibid.*, t. vii, p. 686; Aimé du Mont-Cassin, *Histoire de li Normant*, édit. Delarc.

II. TRAVAUX. — Ils sont extrêmement nombreux; on en trouvera une liste assez complète dans L. Bréhier, *Le schisme oriental du XI^e siècle*, Paris, 1899, que l'on complètera par les indications plus récentes d'Ant. Michel, *Humbert und Kerullarios*, I Teil, dans *Quellen und Forschungen... herausgegeben von der Görres-Gesellschaft*, Paderborn, t. xxi, 1924 (voir la recension de cet ouvrage, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1926, t. xxvi, p. 101-102, et dans *Échos d'Orient*, 1928). Ce dernier auteur avait déjà donné dans le *Historisches Jahrbuch*, 1922, t. xlii, p. 1-11, un article important sur la situation de Constantinople avant Cérulaire : *Bestand eine Trennung der griechischen und römischen Kirche schon vor Kerullarios?* et publié quelques textes intéressants dans les *Byzantinische Jahrbücher*, t. iii, 1922 : *Der Verfasser des Briefes Leos von Achrida*, p. 49-66.

On ne peut songer à reproduire ici toute cette bibliographie; voici par ordre de date les ouvrages qui paraissent le plus utiles : A. Ch. Will, *Acta et scripta* (voir ci-dessus), introduction; Al. Pichler, *Gesch. der griechischen Trennung zwischen Orient und Occident*, Munich, 1864, 1865, t. i; A. K. Demetrapoulos, *Ἱστορία τῶν ἀποσχισμῶν*, Leipzig, 1867; J. Hergenröther, *Photius*, t. iii, Ratisbonne, 1869; A. E. Gfrörer, *Byzantinische Geschichten*, t. iii, Graz, 1877; H. Madler, *Theodora, Michael Stratitotikos, Isaak Komnenos. Ein Stück byzantinischer Kaisergeschichte* (thèse), Plauen, 1894 (capital pour le rôle joué par Cérulaire en 1057); L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques*, 2^e édit., Paris, 1904; J. Gax, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, Paris, 1904; G. Schlumberger, *L'épopée byzantine*, t. iii, Paris, 1905; F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, Paris, 1907; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. iv b, Paris, 1911; L. Bréhier, *Normal relations between Rome and the Churches of the East before the schism of the XI^e century*, dans *The constructive Quarterly*, New-York, 1916, t. iv, p. 645-672; A. Gaudenzi, *Costituto di Constantino*, dans *Bullettino dell' Istituto storico italiano*, n. 39, Rome, 1919.

E. AMANS.

5. MICHEL DE LA FUENTE, auteur mystique espagnol (1573-1626).

Il naquit à Valdelaguna, village situé entre Madrid

et Tolède, le 2 mars 1573, fit ses études à Madrid, puis enseigna la grammaire aux enfants de son village. Agé de 20 ans, il embrassa la vie religieuse et fit profession au couvent des carmes chaussés de Valdemoro (Madrid), le 29 mai 1594. Il suivit les cours de philosophie et de théologie à l'université de Salamanque; ensuite il passa au couvent d'Avila, de là au collège de théologie morale, où il administra la cure de la paroisse annexée au couvent. Comme il excellait dans la prédication, on le réclama à Ségovie; mais bientôt il fut chargé du soin des novices. Quand on sépara la province de la Vieille Castille de celle de la Nouvelle, il fit partie de cette dernière et fut nommé maître des novices au couvent de Tolède. Il demeura dans cette ville jusqu'à la fin de sa vie, où il se dévoua totalement à l'éducation des novices et au bien des âmes. En dehors d'un zèle infatigable pour le salut des âmes, Dieu l'avait doté des dons surnaturels de discernement des esprits et de prophétie; de fait, de multiples expériences ont prouvé que, bien des fois, il connaissait d'avance l'état des personnes qui venaient s'adresser à lui. Aussi, son champ d'action s'étendant de plus en plus, il travailla non seulement dans la ville de Tolède, mais encore dans toute la région environnante. Afin de mieux conserver les fruits de salut et la ferveur opérée dans les âmes, il établit diverses confréries très florissantes. Comme religieux, il mena une vie éminemment sainte; il acquit une véritable héroïcité dans la pratique de toutes les vertus. Aussi Dieu se manifesta très familièrement à son fidèle serviteur: il le combla de tous genres de grâces extraordinaires, extases, lévitations, prophéties et miracles. Comme il avait une dévotion toute particulière à la passion de Notre-Seigneur et à l'auguste sacrement de l'eucharistie, c'est surtout pendant la sainte messe que Dieu manifestait en son serviteur les dons gratuits dont il le comblait; durant le saint sacrifice l'extase lui devint quasi-habituelle. A cette oraison éminente, il joignait une mortification très rigoureuse et une tendre et toute filiale dévotion à la très sainte Vierge; il s'appliqua particulièrement à honorer le mystère de l'Immaculée Conception, et montra toujours une grande confiance dans la protection singulière de la Mère de Dieu sous le titre de N.-D. du Scapulaire. Après une courte maladie, il mourut à Tolède, le 27 novembre 1625 d'après Jacques de la Passion et Pierre de Oxea, le 17 novembre 1626 d'après d'autres. Après sa mort, il apparut glorieux à plusieurs personnes et Dieu opéra par son intercession de nombreux miracles. Son corps, qui dès le moment de la mort avait pris une beauté inconnue jusqu'alors, fut trouvé en état de parfaite conservation lorsque, en présence de médecins et de chirurgiens, en 1628, 3 ans après sa mort, on ouvrit son sépulcre. Après cette constatation, le corps fut déposé à côté de l'autel dans la chapelle de la confrérie fondée par lui. Sa cause fut introduite à Rome peu de temps après sa mort.

1° Son œuvre principale est un livre ascético-mystique, qui a pour titre : *Libro de las tres vidas de el hombre corporal, racional y espiritual*, Tolède, 1623, in-4°, 2^e édition, Madrid, 1710, corrigée et augmentée d'une notice sur la vie de l'auteur par le P. Jean de S.-Auge, carme chaussé, in-8°, 320 p. + 105 pour la notice; une 3^e édit. conforme à la 2^e a paru dans la collection de *La verdadera ciencia española*, 1887, in-12°, p. 519, 2 tomes en un volume. On a eu tort d'omettre en cette dernière édition la notice sur la vie de l'auteur. Michel de la Fuente cite relativement peu sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, et davantage Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Thomas, saint Bonaventure, Gerson, Ruysbroeck, Blosius, Denis le Chartreux (van Ryckel), etc. Dans le l. 1^{er}, il traite de l'homme corporel, c'est-à-dire des facultés sensibles,

de leur mortification et de la pratique des vertus, ainsi que de cette oraison discursive où l'imagination joue un grand rôle; enfin des visions corporelles et imaginatives. Dans le l. II, il traite surtout de l'oraison discursive et affective, qui finit par l'oraison de recueillement, où il admet la contemplation acquise, sans cependant se servir de cette expression; enfin il y parle des visions, paroles et révélations intellectuelles. Le l. III traite des oraisons et unions strictement mystiques. — 2^e *Compendio historial de Nuestra Señora del Carmen*, Madrid, Rodriguez, 1619, in-4^e, fol. x-288-24. Puis quelques opuscules à l'usage des membres de ses confréries. Alègre de Casanate et Louis Jacob lui attribuent encore quelques autres ouvrages.

Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispana nova*, t. II, p. 107; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. III, p. 525, n. 29; Daniel de la V.-Marie, *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 516, n. 923; *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 988 b et 1078 b-1079 a, n. 3464 et 3782; Pierre de Oxea, S. J., *Vida del venerable penitente, el Padre Fray Miguel de la Fuente*, Saragosse, 1674; Jacques de la Passion, *De stralen van de sonne van den H. Vader en Prophet Elias dese loopende eweue, verspreydt doore de Koningh-rycken van Spagnien*, Liège, 1684, p. 43-78, où il y a son portrait, ainsi qu'un abrégé de la vie écrite par le P. Pierre de Oxea; la notice du P. Jean de S.-Ange dans l'édition 1710 du *Libro de las tres vidas*; notice qui a été omise dans l'édition de 1887; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 453-455, n. 150.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

6. MICHEL GLYKAS (seconde moitié du XII^e siècle), connu comme historien byzantin, mérite de l'être encore davantage comme théologien.

I. LA PERSONNE. — Né à Corfou, d'après une note de copiste, dans le premier tiers du XII^e siècle, il fut secrétaire à la cour impériale. Impliqué dans un procès de sorcellerie, il fut jeté en prison par ordre de l'empereur Manuel Comnène et condamné à l'aveuglement. Il subit ce supplice sous une forme mitigée qui ne le priva pas entièrement de la vue. Devenu ensuite moine, il prit part à la controverse théologique autour du *Pater major me est*, où il tint pour l'interprétation orthodoxe. Mais il suscita d'autre part une querelle doctrinale qui agita fort les derniers lustres du siècle. Il soutenait que le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie se trouve dans un état passible et corruptible, et ne passe à l'état incorruptible qu'immédiatement après la communion. Voir ci-dessus, col. 1339. Il fondait son opinion d'une part sur le fait que le corps du Seigneur, dans la réception du sacrement, est rompu et broyé, ce qui ne saurait convenir à un corps incorruptible, et d'autre part sur l'exemple et le précepte du Christ, qui, ayant donné à ses disciples son corps à l'état passible, leur commanda de faire de même en mémoire de lui. Sur l'ordre de l'empereur, un concile se réunit pour condamner la nouveauté, mais la mauvaise volonté du patriarche Jean X Camateros (1198-1206) l'empêcha de sortir tout son effet. La querelle tomba sans doute d'elle-même quand Byzance fut prise par les Latins. La mort de Glykas précéda de peu cet événement.

Cette querelle sur l'eucharistie nous est rapportée par Nicétas Choniates dans son *Histoire*, l. III du règne d'Alexis Comnène, P. G., t. CXXIX, col. 893-897, et dans le c. XXVII de son *Trésor de l'orthodoxie*, texte publié par S. Eustratiades dans les *Prolegomena* aux *Kephalaia* de Glykas. Mais le Michel dont parle Nicétas et qu'il dit être l'auteur de l'opinion susdite a nom Sikiditès. Le problème s'est posé de savoir s'il fallait ou non identifier les deux personnages. Tous deux ont vécu sous Manuel Comnène, tous deux ont été aveuglés par ordre impérial et tout deux sous la forme mitigée. Tous deux ont dans la suite écrit sur des

sujets théologiques. Ces coïncidences avaient suffi à Boivin pour ne faire qu'un même Michel de Glykas et de Sikiditès : il en avait même conclu que le nom de Sikiliotès qui est joint à celui de Glykas en tête des *Annales* est une fausse transcription pour Sikiditès (on trouve aussi dans les manuscrits Σικυδιτης et Σικυδιώτης). Krumbacher s'est montré plus difficile, et son opinion négative s'est imposée partout jusqu'à la publication intégrale des *Kephalaia* par S. Eustratiades en 1906-1912. Le byzantiniste bava-rois savait pourtant d'après Migne qu'un des chapitres de Glykas (alors inédit) a pour titre : « Ἐτι καὶ τοῦτο ἡπόρηται εἴτε ὀρθρὴ ἐστὶ ἡ ἀγία τοῦ Χριστοῦ μετὰληψις, εἴτε καὶ ἀπολυστος, mais il ne doutait point, vu sa présence dans le recueil, que la solution n'en fût orthodoxe. Or, non seulement l'opinion de Glykas est identique à celle de Sikiditès, mais encore l'intitulé d'un autre chapitre beaucoup plus développé sur le même sujet insinue clairement que Glykas est l'auteur de cette nouveauté : Ἀπολογητικὸν ἐκ μέρους πρὸς τὸν μοναχὸν ἐκείνον τὸν ἀποκατέσταντα κακοδόξου ἡμᾶς, ἐπειδὴ λέγουμεν ὅτι ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος τοιοῦτός ἐστι κατὰ φύσιν, ὅποια ἦν ἡ ἀγία τοῦ Χριστοῦ σὰρξ, ἡ ἐπὶ τοῦ μυστικοῦ δεσποῦναι τοῖς μεθολογῶν εἰς βρώσιν δοθεῖσα. Ajoutez à cela que les mêmes opinions attribuées par Nicétas Choniates à Sikiditès sur la condition des premiers parents se retrouvent développées dans Glykas, que le même Nicétas nous apprend que Sikiditès fut secrétaire à la cour. τοῖς βασιλικαῖς ὑπογραφεῦσι κατελειγμένος, ce qui concorde avec le titre de γραμματικὸς qui se trouve apposé au nom de Glykas dans la suscription de ses *kephalaia*, et enfin que Sikiditès, au témoignage du même Nicétas, s'est occupé d'expliquer les paroles τῆς πρεσβυτέρως Γραφῆς, ce qui peut s'entendre et de ses *kephalaia* et du premier livre de ses *Annales* qui n'est qu'un long commentaire de la Genèse. Il n'y a donc plus lieu d'hésiter : il faut voir en Sikiditès et en Glykas un seul et même Michel, et la suggestion de Boivin demeure recevable qui attribue à une fausse transcription la leçon Sikiliotès au lieu de Sikiditès en tête de la *Xρονική* de Glykas.

II. LES ŒUVRES. — 1^{re} La plus connue est sa *Xρονική* ou *Annales*, P. G., t. CLXIV (voir autres éditions dans Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Literatur*, p. 384). Cette histoire s'étend de la création du monde à la mort de l'empereur Alexis Comnène (1118). Elle est divisée en quatre livres dont le premier est un commentaire de l'œuvre des six jours, le second comprend la période d'Adam à César, le troisième celle de César à Constantin, et le dernier traite des empereurs de Constantinople depuis Constantin. L'ouvrage est écrit dans le genre parénétique. Les dissertations théologiques ou morales n'y sont pas rares, et c'est ce qui fait la particulière originalité de cet historien, ami du singulier et du curieux.

2^e L'autre ouvrage capital de Glykas est une collection de lettres et de dissertations sur les sujets les plus divers intitulée : Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Γραφῆς κεφάλαια, éditée intégralement pour la première fois par S. Eustratiades, t. I, Athènes, 1910, et t. II, Alexandrie, 1912. Cette édition n'est pas définitive, car d'excellents mss. n'ont pas été utilisés, et d'importants problèmes de critique littéraire nécessaires pour l'établissement du texte n'ont pas été élucidés. Les chapitres sont au nombre de 95, car il ne faut pas compter les deux premiers introduits dans la série par l'éditeur, et qui sont des pièces étrangères à l'ouvrage. L'ordre suivi n'est ni celui des matières, ni celui des destinataires : s'il y en a un, il ne peut être que chronologique, c'est-à-dire que les dissertations sont réunies dans le recueil dans l'ordre où elles ont été composées. Rien n'est plus varié que les questions

traitées par Glykas. Exégèse scripturaire ou patristique, théologie, philosophie, cas de conscience canoniques ou liturgiques, éthique, voire astronomie et physique, on y trouve de tout. Peu d'ouvrages donnent autant l'idée de ce qu'était la vie théologique à Byzance, car la plupart, sinon la totalité de ces *κεφάλαια*, étaient des lettres adressées à des amis ou des confrères. Les principaux points théologiques, outre le *Pater major me est*, et l'état du corps du Christ dans l'eucharistie, sont l'Assomption de la sainte Vierge, à propos de laquelle Glykas affirme l'Immaculée Conception de Marie (c. xxii, reproduit au l. III des *Annales*) les azymes, où la thèse grecque est historiquement défendue (c. xxix, *Annales*, l. III) et la procession du Saint-Esprit (c. xxx). Dans cette question, Glykas qui prétend s'appuyer sur les conciles présidés, insiste-il, par les prélats romains, ignore complètement les fameux actes du concile phorien de 879-880. Notons aussi qu'il cite loyalement un texte de saint Cyrille d'Alexandrie en ces termes : *πρόβεισι φυσικῶς ἐκ τοῦ ὕδου*, mais il s'efforce de l'affaiblir par la distinction *κατὰ φύσιν* et *καθ' ὁμολογασιν*. Le terme *φυσικῶς* choisi ici par saint Cyrille ne signifie simplement pour Glykas que ceci : le Saint-Esprit est de la même nature que le Fils. Il est évident que cette exégèse est sans portée quand on connaît la terminologie du docteur alexandrin. Marquons aussi la position de notre auteur au sujet de la vision béatifique du Christ viateur. Il est porté à l'admettre, mais se dit arrêté par un texte de saint Athanase (c. lx).

Outre ces deux œuvres capitales, on a de Glykas d'autres pièces de moindre importance, et précieuses seulement au point de vue linguistique. Ce sont : 3° des *στίχοι περὶ τῆς φυλακῆς*, écrits en prison (511 vers); 4° des explications de proverbes populaires, 18 explications en vers et 20 en prose, le tout précédé d'une pièce métrique adressée à l'empereur Manuel Comnène. Pour les ouvrages, nos 2, 3 et 4, S. Eustratiades indique d'une manière très complète dans ses *Prolegomena* ce qui en a été édité avant lui.

Le t. CLXVI de P. G. contient les *Annales* et une partie des *Κεφάλαια*, et aussi les notices de Fabricius, Lami, Oudin; K. Krumbacher, *Michael Glykas*, Munich, 1895, 71 pages; voir sur cet ouvrage un compte rendu détaillé et critique de Vasiljevskij, dans *Vizantijskij Vremennik*, 1899, t. vi, p. 524-537. K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*, 1897, p. 380-385, *Pravoslavnaja bogoslovskaja ensiklopedija* (*Encyclopédie théologique orthodoxe*), 1903, t. iv, col. 403-407 (suit Krumbacher); S. Eustratiades, *Μεταξύ τοῦ Ὑδου* *οὐκ ἔστι ἀπορίας τῆς ἡμετέρας γλώσσης κατὰ τὴν ἱστορίαν*, l. i, Athènes, 1906, in-8°, x-373-540 pages, et t. ii, Alexandrie, 1912, in-8°, xvi-494 pages, voir les comptes rendus de Ed. Kurtz, le premier surtout, dans la *Byz. Zeitschrift*, 1908, t. xvii, p. 166-172 et 1913, t. xxii, p. 156-158; J. Dräseke, *Zu Michael Glykas*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. v, p. 56-62; G. N. Politis, *Διὰ τῆς παλαιᾶς ὁμιλίας τοῦ Μιχαήλ Ὑδου*, *ibid.*, t. vii, p. 138-165; G. Vartenberg, *Leo Diaconus und die Chronisten*, *ibid.*, t. vi, p. 285-306; voir d'autres références de détail à la table des vol. i-xv de la *Byz. Zeitschrift*, au mot *Glykas* Michael; M. Jugie, *Michel Glykas et l'Immaculée Conception*, dans *Échos d'Orient*, 1910, t. xiii, p. 11-12; de même, *Theologia dogmatica christianorum orientaliū*, l. i, p. 413-414. Sur Michel Sikidites, voir Nicetas Choniates, *Manuel Comnène*, l. iv, P. G., t. cxxxix, col. 489-492, et *Alexis Comnène*, l. iii, *ibid.*, col. 893-897.

V. GEUMEL.

7. MICHEL DE SAINT-AUGUSTIN, carme chaussé, auteur mystique (1621-1681).

I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Michel de Saint-Augustin, dans le monde VAN BALLAER ou VAN BALLAERT, comme le prétendent Cosme de Villiers, Goyers et le catalogue de la province flandro-belge de 1689, naquit à Bruxelles, le 15 avril 1621 ou 1622, selon le P. Jacques de la Passion et Timothée de la Présentation. Jean van Ballaer et Catherine Vierpont, ses pieux parents, eurent le

bonheur de voir leurs onze enfants se consacrer à Dieu. Dès sa plus tendre jeunesse, Michel s'appliqua sérieusement à la pratique de la vertu et manifesta toujours un attrait particulier pour la vie intérieure. Il fit ses études chez les augustins de Bruxelles, embrassa la vie religieuse à l'âge de 18 ans (1639) et fit profession au couvent des carmes à Louvain, le 14 octobre 1640. Devenu prêtre, le 10 juin 1645, il fut nommé lecteur de philosophie et devint ensuite maître des novices à Malines. Homme d'une grande sainteté et d'une haute vie mystique, Michel de Saint-Augustin, tant par l'exemple de sa vie austère que par son zèle ardent et sa doctrine admirable, contribua beaucoup à raffermir et à propager la réforme des couvents de la province flandro-belge des carmes chaussés, commencée par les célèbres Pères Martin de Hooghe († 1637) et Liévin de la Trinité († 1641). Il était encore bien jeune, quand il entra en lice, étant à peine âgé de 30 ans, quand il fut élu deuxième définitif et en même temps prieur du couvent réformé de Malines. Il répondit pleinement à l'attente du général. En 1656, la communauté de Bruxelles le choisit pour prieur, mais peu de jours après il fut élu provincial au chapitre de Bruges. En 1659, le couvent de Malines réélut le P. Michel prieur; mais le chapitre provincial réuni à Malines en cette même année lui substitua son frère, le P. Marius de Saint-François, et le nomma lui-même assistant du P. provincial, office qu'il exerça plus d'une fois encore dans la suite. Il fut également réélu une troisième et quatrième fois prieur de Malines (1663; 1670), ainsi qu'une deuxième et troisième fois provincial (6 mai 1667 et 14 mai 1677). S'il faut en croire Foppens et Cosme de Villiers, il aurait été également prieur à Gand. Enfin le général le nomma commissaire général, et au mois d'avril 1674, il présida le chapitre provincial à Anvers. Après une courte maladie, il mourut en odeur de sainteté au couvent de Bruxelles, le 2 février 1684.

Michel de Saint-Augustin fut un vrai contemplatif et un théologien mystique très original. Dieu l'avait choisi pour former à la vie carmélitaine et conduire à la plus haute perfection une âme d'élite, l'extatique tertiaire du Carmel, Mère Marie de Sainte-Thérèse (dans le siècle Petyt). La direction de cette sainte personne lui donna l'occasion de composer ses admirables traités mystiques. En effet, la pénitente, émerveillée de la beauté et de l'excellence des allocutions de son directeur, et désireuse de conserver pour sa propre instruction et édification une doctrine si éminente, se mit à noter soigneusement, mais en cachette, tout ce que le Père lui disait. Après un temps assez considérable, Michel eut connaissance du pieux artifice de sa pénitente, il réclama les nombreux cahiers déjà écrits; cependant cédant aux supplications, il n'osa déchirer les annotations d'une doctrine, qu'il avait été bien plus infuse que personnelle. Il y mit donc la dernière main et commença de la sorte l'édition de ses ouvrages mystiques. Dans sa vie intérieure il était réellement ce que ses écrits font deviner : une âme contemplative et privilégiée, qui reçut de Dieu de grandes grâces de sanctification. Malgré ses nombreuses occupations et les charges continuelles qu'il exerça durant presque toute sa vie religieuse, il s'adonnait beaucoup à l'oraison, prolongeant sa contemplation jusque bien avant dans la nuit. A l'oraison il joignait une mortification continuelle. Il aimait singulièrement la très sainte Vierge, pratiquant avec perfection cette vie d'union continuelle avec Marie qu'il décrit si excellemment dans ses ouvrages, surtout dans son *De vita Mariaeformi et mariana in Maria propter Mariam*. Grâce à cet ouvrage, qui parut également en flamand, le P. Michel propagea non seulement dans son Ordre, mais aussi parmi les fidèles, cette vie d'union intime

avec Marie, qui est maintenant si louée et répandue, grâce aux diverses publications du *Traité de la dévotion à la sainte Vierge* de Louis Grignon de Montfort publié pour la première fois en 1842; et cela avant la naissance de Louis Grignon de Montfort (1673).

On ne s'étonnera guère de le voir comme prédestiné à servir d'instrument pour la réforme des couvents, et de constater avec quel plein succès il mena à bonne fin une tâche féconde en difficultés de tout genre.

II. ŒUVRES. — 1. *In-leydinghe tot het landt van Carmelus*, Bruxelles, 1659, in-16, xvi-535-xx p.; parut ensuite en latin sous ce titre : *Introductio in terram Carmeli et gustatio fructuum illius, seu introductio ad vitam vere carmeliticam seu mysticam et fructiva praxis ejusdem*, *ibid.*, 1659, in-16. Cet excellent ouvrage constitue le III^e livre (t. II) des *Institutionum mysticarum libri quatuor*, qui parurent à Anvers, 1671, en trois tomes in-4^e. Une nouvelle édition de cette *Introductio* vient d'être faite par le P. Wessels, C. C., Rome, 1926, sous le titre de *Introductio ad vitam internam et fructiva praxis vitæ mysticæ*. — 2. *Het godvruchtigh leven in Christo*, Bruxelles, 1661, in-16, paru en latin sous le titre : *Ptā vita in Christo, pro incipientibus, proficientibus et perfectis; cum compendio tentationum, et remediorum earundem pro eisdem*, *ibid.*, 1663, constitue les I. I et II, ou t. I des *Institutiones mysticæ* susmentionnées. — 3. *Onderwysinghe tot een grondighe verlooeheninghe syns selfs*, Malines, 1669, in-16. Cet ouvrage qui contient trois traités, constitue le I. IV ou t. III des mêmes *Institutiones mysticæ*, intitulé : *De totali abnegatione sui, et omnium creaturarum, et de vita divina et mariana; ac de adoratione Dei in spiritu*. Le P. Wessels vient de donner, Rome, 1926, une nouvelle édition de la *De vita Mariæ formi et mariana in Maria propter Mariam*. — 4. *Eensaemheydt van thien dagen* (retraite de dix jours), Bruges, 1677, in-12. D'après Cosme de Villiers et Paquot, un autre livre d'*Exercices de dix jours* aurait été imprimé à Ypres, en 1681, in-12^e. En outre deux biographies, l'une du Fr. Arnold de Saint-Charles († 1672 à Malines), l'autre de sa pieuse dirigée Mère Marie de Sainte-Thérèse; cette dernière parut à Gand en 4 petits vol. in-8^e, 1683-1684. — 5. Suivant Paquot, Michel de Saint-Augustin aurait publié aussi une *Collectio decretorum pro exactiori observantia constitutionum reformationis in provincia Flandro-Belgica conditarum a Reverendissimis Joanne Antonio Philippino, et Hieronymo Ari, generalibus in suis visitationibus; tum per capitula et congregationes a RR. PP. confirmatorum*, Bruxelles, 1681, in-8^e. — 6. Suivant le même Paquot, il nous aurait laissé ms. en latin une philosophie in-4^e, et un traité *De jure et justitia* in-4^e; ouvrages qui périrent au bombardement de Bruxelles.

Daniel de la V.-M., *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 331-332, n. 620; *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1031, n. 3581; p. 1111-1112, n. 3937; *Catalogus carmelitarum calc. prov. Flandro-Belgica*, 1680; Jacques de la Passion, *De stralen van de sonne van den H. Vader en Propheet Elias dese loopende eeuwe, verspreijdt door de Koning-rycken van Spagnien*, Liège, 1684, p. 322-331; on y trouve une vie abrégée et le portrait authentique de Michel de Saint-Augustin; Timothée de la Présentation, C. C. († 1710), *Vita Ven. P. Michaelis a S. Augustino*, Rome, 1926; J. F. Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739, t. II, p. 896; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 446-447, n. 142; Norbert de Sainte Julienne, C. D., *De scriptoribus belgicis ex ordine carmelitano*, ms. 16492 de la bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 75 v^o, 76; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1765-1770, t. I, p. 382-383; Jacques Goyers (1719-1809), *Correctiones bibliothecæ carmelitanæ* (de Cosme de Villiers), ms. de la Bibliothèque de l'université de Gand, t. II, col. 446

et p. 25 du supplément ms.; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3^e édit., t. IV, col. 312-313, n. 134.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

8. MICHEL LE SYNCELLE naquit à Jérusalem probablement en 761. Dès l'âge de trois ans sa mère le présenta au patriarche Théodore qui lui conféra la tonsure et l'inscrivit au nombre des lecteurs de l'Anastasis. Sur le conseil du même prélat, ses parents lui firent faire d'excellentes études. Sa mère devenue veuve se retira dans un monastère près du Cénacle, et ce fut Michel lui-même qui lui coupa les cheveux ainsi qu'à ses deux tantes. Il distribua ensuite ses biens aux pauvres et se rendit à la laure de Saint-Sabas (786), où il se fit bientôt remarquer par une grande austérité. Il échappa heureusement au massacre des moines par les Bédouins (20 mars 796). Ses supérieurs le firent ordonner prêtre à Jérusalem en 798. Deux ans plus tard, il obtint la permission de mener la vie d'hésychaste ou de contemplatif, mais on lui confia bientôt la formation religieuse de deux postulants qui devaient s'illustrer pendant la persécution iconoclaste, les frères Théodore et Théophane Grapti. En 811, le patriarche Thomas de Jérusalem choisit Michel comme syncelle de son Église, et lui assigna pour demeure, ainsi qu'à ses deux disciples, le couvent des Spoudai près du Saint-Sépulcre. Michel était déjà lié d'amitié avec saint Théodore le Studite qui lui écrivit une lettre vers 812. S. Théodore le Studite, *Epist.*, I, II, 213, P. G., t. XCIX, col. 1640-1644. Il prit part à la controverse avec les bénédictins du mont des Oliviers à propos du *Filioque*. Il fut même désigné avec les deux Grapti et le moine Job pour aller à Rome traiter directement l'affaire devant le pape. Les quatre voyageurs arrivèrent à Constantinople en mai 813, et furent logés au monastère de Chora, où l'on hébergeait depuis l'époque de saint Sabas les moines palestiniens. Pour une raison inconnue, ils ne purent continuer leur voyage jusqu'à Rome et se fixèrent dans la capitale de l'Empire. Ils furent d'ailleurs bientôt mêlés à la querelle des images rouverte par Léon l'Arménien dans les premiers mois de 815. Michel fut enfermé dans la prison de Phiala, tandis que ses deux disciples étaient relégués dans une forteresse de la mer Noire. L'avènement de Michel le Bègue (25 décembre 820) rendit la liberté aux confesseurs de la foi. Cependant, comme le nouvel empereur interdisait aux moines iconophiles le séjour de Constantinople, Michel se retira au monastère de Parousiade, aux environs de Brousse. Pendant la persécution déchaînée par Théophile, il fut ramené à Constantinople et enfermé dans la prison du Prétoire (834). Il n'en sortit qu'à la mort de ce prince (20 janvier 842) et il eut la consolation d'assister au triomphe des images. Tandis que son ami saint Méthode devenait patriarche de Constantinople, lui-même se voyait donner l'higouménat du monastère de Chora et la charge de syncelle de la capitale. Il regroupa les moines dispersés par la persécution iconoclaste et rebâtit le couvent qui ne tarda pas à abriter une centaine de religieux, parmi lesquels il se préoccupa d'établir solidement la discipline monastique. Il se fit même rendre par l'impératrice Théodora les biens que Constantin Copronyme avait jadis enlevés au monastère de Chora. C'est là qu'il mourut le 4 janvier 846, à l'âge de 85 ans. L'Église grecque le fête par erreur le 18 décembre, qui est le premier jour de sa maladie et non celui de sa mort.

L'œuvre littéraire de Michel le Syncelle est assez considérable et surtout variée. Il se peut toutefois que certains des écrits qui portent son nom soient d'un ou de plusieurs homonymes. On lui attribue un panégyrique de saint Denys l'Aréopagite, P. G., t. IV, col. 617-668; une profession de foi *Ἀπελλος περὶ τῆς*

ὁρθοδόξου πίστεως, Montfaucon, *Bibliotheca Coislinitiana*, 1715, p. 90-93; une poésie en vers anacréontiques à l'occasion du rétablissement des images, Allatius, *De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione*, 1648, p. 1433-1435; la traduction grecque d'une profession de foi de Théodore Aboukarra ou Théodore de Harran, P. G., t. xcvi, col. 1504-1521; un écrit sur la syntaxe grecque, intitulé : *Μιχαὴλ πρεσβυτέρου καὶ συγγέλλου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων μέθοδος περὶ τῆς τοῦ λόγου συντάξεως σχεδινθεῖσα ἐν Ἑδέσσει τῆς Μεσοποταμίας αἰτήρει Ἀρχαίου δικηγόρου καὶ λογοθέτου, φιλόλογου ὄντος*, cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 1897, p. 586-587; un discours sur les puissances supracélestes, *Λόγος εἰς πάσας τὰς ἐπουρανίας δυνάμεις*, Combéfis, *Novum auctarium*, t. 1, p. 1525-1576; des panégyriques manuscrits sur saint Jean-Baptiste, cf. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, n. 1521 : *Michaelis syncelli oratio in laudem S. Joannis Baptistae*, et sur les archanges Michel et Gabriel, cf. *Hagiographi Bollandiani*, et H. Omont, *Catalogus hagiographicorum graecorum Bibliot. nat. parisiensis*, n. 366¹³, 1012²; Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos*, 1312³¹, 2772¹⁴, 3632², 2776², 6249⁴, 6252⁵; A. Papadopoulos-Kérameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, t. iv, p. 70, n° 48. Son biographe nous dit qu'il avait écrit plusieurs lettres aux moines byzantins de Sicile au sujet de la querelle du *Filioque* à Jérusalem: ces lettres ne sont pas autrement connues. D'après la tradition grecque, G. Papadopoulos, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, p. 212, il aurait aussi composé un grand nombre de poésies religieuses, et mis en musique l'*Acalhiste* ainsi que diverses mélodies anciennes et nouvelles. Peut-être aussi est-il l'auteur d'un discours sur la déposition de la ceinture de la sainte Vierge, Lambros, *op. cit.*, n. 6238³. On ne saurait évidemment lui attribuer le panégyrique de saint Ignace qui est l'œuvre d'un homonyme inconnu.

Th. I. Schmidt a publié deux vies de saint Michel le Syncele à la suite de son histoire du monastère de Chora, *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, 1906, t. xi, p. 227-279; la première avait été éditée en partie par M. Gédéon dans son *Περί τῆς ἱστορίας τῆς πόλεως*, p. 232 sq.; S. Vaille, *Saint Michel le Syncele et les deux frères Grapti, saint Théodore et saint Théophane*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, t. vi, p. 311-332, 610-642; Fabricius, *Bibliotheca graeca*, 1721, t. x, p. 220-221, 230.

R. JANIN.

9. MICHEL LE SYRIEN, patriarche jacobite d'Antioche († le 7 novembre 1199). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — Les principaux événements de la vie du patriarche Michel sont racontés par lui-même dans sa chronique, éd. Chabot, p. 697-739, trad. t. iii, p. 341-413. Toutefois, le ms. unique qui nous en est resté étant mutilé des feuillets contenant les faits des années 1154-63 et 1165-70, *op. cit.*, introd., p. xl, il faut pour ces périodes recourir à Barhébraeus, qui s'est largement inspiré de Michel, *Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, édit., J.-B. Abbeloos et T. J. Lamy, t. 1, Paris et Louvain, 1874, col. 535-606. D'autres données se trouvent dans la partie relative à l'histoire ecclésiastique d'une chronique composée un peu avant le milieu du xiii^e siècle par un moine, probablement originaire d'Édesse, qui avait vécu dans l'entourage d'Athanasie, frère de Michel, et du maphrien Grégoire, son neveu. Le patriarche syrien-catholique d'Antioche, Mgr Ignace-Éphrem II Rahmani, qui a découvert cette importante chronique, n'en a imprimé que la première partie, histoire civile,

Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris, Charfeh, 1904; les passages relatifs à Michel se trouvent dans l'édition complète publiée, sans traduction, par J.-B. Chabot, *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, dans *Corpus script. christ. or.*, *Scriptores syri*, ser. III, t. xv, Paris, 1916, p. 306-335. Malheureusement cette chronique aussi est défigurée par d'importantes lacunes.

Michel, qui semble s'être appelé ainsi dès son baptême, tandis que son frère et son neveu, suivant l'usage commun, changèrent de nom lors de leur consécration épiscopale, naquit à Malatyah, l'ancienne Mélitène, en 1126, d'une famille que Barhébraeus dit avoir porté le nom de Qindasi ou Qindisi. Son père, Élie, était prêtre. Michel entra, sans doute de bonne heure, au monastère de Mār Barsaumā non loin de sa ville natale. Il y était archimandrite depuis dix ans au moins, lorsque le patriarche Athanasie, à la fin de 1165 ou au début de 1166, lui offrit le diocèse d'Amid. Barhébraeus, t. 1, col. 533. Michel, soit qu'il eût voulu se réserver en vue de la succession éventuelle du patriarcat, dès lors gravement atteint, soit pour toute autre raison, refusa. De fait, le patriarche mourut le 14 juillet 1166, et les évêques se réunirent aussitôt au monastère de Pešqin, sur le bord de l'Euphrate, non loin de Malatyah. En présence des dissensions qui se manifestaient entre eux, les évêques les plus zélés proposèrent de tirer au sort entre trois noms; et c'est ainsi que Michel fut élu. Il n'accepta d'ailleurs qu'avec difficulté sur l'insistance des évêques, et après leur avoir fait promettre par écrit qu'ils observeraient les canons, ne feraient pas d'ordinations simoniaques, ne s'annexeraient pas d'autres diocèses, ne changeraient pas de siège. La consécration de Michel eut lieu au monastère de Mār Barsaumā le 18 octobre 1166, en présence de nombreux évêques, 28 d'après la *Chronique*, p. 767, trad., t. iii, p. 480, qui donne les noms, ou 32, Barhébraeus, t. 1, col. 541.

Le patriarche, après avoir adressé sa profession de foi à son collègue jacobite d'Alexandrie, en signe de communion, se rendit au monastère de Mar Ananie, ou Deir Za'farān, près de Mardin, et y promulgua dix-neuf canons. Le premier d'entre les patriarches syriens jacobites, il se réserva le siège de Mardin, inaugurant une tradition qui a persisté, et transféra au siège d'Amid son compatriote et ami, Denys bar Šalibi. Barhébraeus, t. 1, col. 541-543. Puis, Michel, ayant fait porter une lettre de communion au catholico Nersès le Gracieux, partit pour visiter les communautés jacobites de Syrie et Palestine. Touchant Antioche sans s'y arrêter, il arrivait à Jérusalem le jeudi saint, 28 mars 1168. Le patriarche latin de la ville sainte, Amaury, puis celui d'Antioche, Aimery, qu'il alla visiter à Quasr, le reçurent avec honneur, ce que Barhébraeus suppose avoir été fait par politique, en vue d'humilier les Grecs, de qui les Latins avaient à se plaindre. *Op. cit.*, col. 545. Michel demeura toute une année à Antioche, puis entra dans son couvent de Mār Barsaumā, où il réunit un synode en 1169.

La plupart des événements, qui sont racontés ensuite dans la *Chronique*, concernent soit l'administration de l'Église syrienne, soit les malheurs dont celle-ci fut accablée, surtout par suite des compétitions entre les différents princes qui se disputaient alors Arménie, Mésopotamie et Syrie. Nous ne retiendrons que quelques faits présentant un intérêt particulier du point de vue ecclésiastique. Michel eut de nombreuses difficultés dans son administration: d'une part le désordre du clergé était grand dans une époque si profondément troublée au point de vue politique, et l'intention manifestée dès son élection par le nouveau patriarche de mettre fin aux abus les plus criants n'était pas faite pour lui attirer des amis;

d'autre part, il se laissa aller au népotisme et ne sut pas s'entourer, de sorte qu'il fut trahi par ceux qu'il avait le plus favorisés. Deux fois en quelques années, 1171 et 1176, les moines de son couvent de Mār Baršaumā se révoltent; le métropolitain Jean de Callinice, déposé en 1174, le fait arrêter par le préfet de Mardin, puis par les soldats de l'émir de Mossoul, Seif ad-din; en 1177, c'est un différend avec le maphrien de Takrit. Mais la plus grosse épreuve devait venir à Michel de son disciple préféré, Théodore bar Wabhoun, qui se laissa ordonner comme antipatriarche par quelques évêques mécontents. Pris, excommunié et dégradé en 1181, le rebelle s'évade du couvent de Mār Baršaumā et va intriguer à Damas auprès de Saladin, puis à Jérusalem, où il cherche l'appui des Latins contre le métropolitain Athanase, frère de Michel. A la mort du maphrien Jean, les évêques orientaux choisissent un moine du couvent de Mar Mattai, Karim bar Masiḥ; mais Michel leur impose son neveu Jacques, consacré sous le nom de Grégoire. Bar Wabhoun et Bar Masiḥ se réunissent contre le malheureux patriarche (1189). Puis Bar Masiḥ ayant été dégradé en 1191, Bar Wabhoun retrouve un protecteur dans la personne du catholicos d'Arménie, et obtient d'être reconnu par le roi de Cilicie comme ayant juridiction sur les Syriens de son royaume. Michel excédé veut se démettre au synode qui se tient à la Pentecôte 1193, mais les évêques refusent sa démission. Il est d'ailleurs délivré peu de temps après par la mort de Bar Wabhoun. Le trouble continue cependant dans les diocèses orientaux, où Bar Masiḥ intrigue de nouveau contre Grégoire. Enfin, dans les derniers jours de sa vie, Michel eut à lutter encore contre un de ses neveux, Josué Sephtānā ou le Lippu, qui cherchait à s'assurer les votes des évêques pour la succession de son oncle.

Discuté par les siens, Michel semble avoir été plus considéré par les églises voisines. Le patriarche jacobite d'Alexandrie, à qui, dès son élection, il avait envoyé une lettre de communion, lui soumit son différend avec Marc ibn al-Qanbar, *Chronique*, p. 720, trad., t. III, p. 379 sq.; ses relations sont cordiales avec les catholicos arméniens de Hrom-klay, ses voisins, Nersès le Gracieux et Grégoire IV l'Enfant : il conseille ce dernier avec un ton de bienveillante protection. F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 254. Toutefois, Michel ne les suivit guère dans leurs efforts pour s'unir aux Grecs, pour des raisons théologiques sans doute, mais peut-être aussi parce qu'il voyait dans un rapprochement avec Byzance un péril politique pour lui-même et pour son Église; car le seul fait d'avoir reçu des lettres de l'empereur l'avait rendu suspect à certains émirs musulmans. *Chronique*, p. 704, trad., t. III, p. 351 sq. Ses relations avec les Latins furent meilleures, nonobstant les jugements portés dans la *Chronique* sur les Francs et leur action en Orient. Les dignitaires latins reçurent Michel avec honneur et il attachait du prix à leur bienveillance : déjà on a vu son empressement à visiter les églises de Syrie et Palestine dès le début de son pontificat; il les visita de nouveau les derniers mois de 1177 au printemps de 1179, et, entre temps, il eut soin de placer à Jérusalem, puis à Antioche, comme agent de liaison, un de ses frères, Šlibā consacré sous le nom d'Athanase. Il note avec complaisance les politesses ou faveurs que les Latins lui firent : réception dans l'église de Saint-Pierre, à Antioche, où on le fit asseoir sur la chaire de l'apôtre. *Chronicon* de Rahmani, éd. Chabot, p. 307, octroi de diplômes par les rois de Jérusalem, Amaury I^{er} et Baudouin IV, *Chronique*, p. 719 sq., trad., t. III, p. 379, invitation à se joindre au patriarche latin d'Antioche pour assister au

III^e concile du Latran, qu'Alexandre III réunissait contre les Albigeois, *ibid.*, p. 718, trad., t. III, p. 377 sq.

Michel devait son prestige à l'incontestable noblesse de son caractère, intègre et ferme; on peut penser qu'il le devait aussi à sa science. Un de ses contemporains, prêtre égyptien, répondant à une question de son neveu, le maphrien Grégoire, écrivait à son sujet, dans le style ampoulé de l'époque, mais non sans fondement : « ... le bon pasteur, pieux et saint, seigneur de ceux qui ont été consacrés patriarches, gloire des peuples jacobites et notre gloire à tous, Auhā Michel, ton oncle;... plongé, comme il l'est, dans les sciences ecclésiastiques et philosophiques, leurs vagues battent sa pensée de leur entrechoquement comme le puissant Gihon (Nil), car il a embrassé toute connaissance et toute sainteté, céleste et terrestre... », L. Villecourt, *Le livre du chrême, ms. Paris arabe 100, dans Le Muséon*, 1928, t. XLII, p. 51. Michel mérite donc le surnom de Grand; il faut noter cependant que Barhébraeus, en accolant à son nom l'adjectif *rabbā*, traduit « grand » par les orientalistes, n'entendait pas lui décerner un épithète d'honneur, mais simplement l'opposer à son neveu, Josué Sephtānā, consacré sous le nom de Michel, surnommé *ze'ourā*, ce qui ne doit pas être traduit « le Petit », mais « le Jeune », Michel le Grand devenant Michel l'Ancien, *major* et non *magnus*; cf. W. Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1894, p. 150. — Le patriarche Michel mourut au couvent de Mār-Baršaumā, le 7 novembre 1199.

II. ŒUVRES. — « Michel, dit Barhébraeus, laissa d'admirables ouvrages à l'Église de Dieu, » t. I, col. 606. Une *anaphore* est conservée sous son nom dans plusieurs mss., six au moins en Europe, dont un du XIII^e siècle, *Borgia Syr.* 159 : inédite, elle a été traduite par Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, Paris, 1716, p. 438-447, et observation, p. 448, où il est noté que les oraisons y forment une série alphabétique. C'est Michel qui donna sa forme définitive au pontifical de l'église syrienne jacobite, J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, Rome, 1721, p. 155, encore inédit dans son ensemble, mais dont plusieurs parties ont été publiées ou traduites. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 299, n. 2. Quelques *sedrā* ou parties d'offices portent le nom de Michel : deux homélies métriques lui sont attribuées, dont une sur Jean de Mardin, dans un ms. de Deir Za'farān, l'autre sur Mār Baršaumā, ms. de Azeik, près Djézireh. Chabot, introd., p. XIX. Nous savons aussi qu'il publia plusieurs canons, tant au début de son pontificat que dans divers synodes, mais il n'en reste rien de défini : quelques citations dans le *Nomocanon* de Barhébraeus en proviennent peut-être. On lui doit aussi une biographie, écrite d'après des textes anciens, du légendaire évêque Abhay de Nicée, dont le Musée Britannique possède une copie faite de son vivant, en 1196, pour le couvent de Mār Baršaumā. Enfin, Barhébraeus, t. II, col. 351, mentionne une composition métrique à la louange d'une jeune chrétienne, qui avait été persécutée pour la foi à Mossoul en 1159. Ce poème n'a pas été conservé, non plus qu'un panégyrique de Denys bar Šalibi, que Michel lui-même signale dans sa *Chronique*, p. 699, trad., t. III, p. 345. Le *Chronicon* de Rahmani nous a conservé le début des instructions remises à Théodore bar Wabhoun dont il sera question plus loin, l'acte de concession à titre personnel du diocèse de Mardin à son neveu, le maphrien Grégoire, éd. Chabot, p. 331-3, la sentence de déposition contre Bar Masiḥ, p. 316-8, enfin une apologie de son neveu Grégoire, que Michel écrivit peu de temps avant de mourir, p. 334-6.

Deux ouvrages de Michel sont proprement théolo-

giques : une réfutation des Albigeois, écrite à Antioche en 1178, pour servir au concile du Latran, dont il ne nous est rien resté, *Chronique*, p. 718, trad., t. III, p. 378, et un écrit sur la nécessité de la confession avant de communier, pour confondre Marc ibn al-Qanbar et redresser l'usage de l'Église égyptienne, p. 270, trad., t. III, p. 379 sq. Renaudot, *op. cit.*, p. 50 sq., a cru retrouver cet ouvrage dans les mss. arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris, 184 et 185 (ancien fonds 79 et 85), mais il semble plutôt que cet *Opus de preparatione ad communionem* s'inspire de Michel sans en avoir reproduit tout le texte. Chabot, introd., p. XVIII. Mentionnons aussi la profession de foi du patriarche : Barhébraeus raconte que, lors du premier séjour de Michel à Antioche en 1168, les Grecs ayant excité une controverse au sujet de la foi, il écrivit un libelle contenant l'exposé du symbole, libelle qui fut porté à Constantinople et loué par l'empereur. T. I, col. 549. En fait, nous possédons deux professions de foi au nom de Michel, mais aucune en syriaque. Une première, encore inédite, existe dans une traduction arabe faite sur le syriaque par un métropolite syrien du nom de Moïse, qui pourrait bien être le Moïse de Mardin dont il sera question plus loin. *Le Vatican. arab. 83*, volume formé de petits fascicules isolés et de fragments reliés entre 1681 et 1689, contient deux copies de cette traduction, dont l'une, fol. 67-76 v°, surchargée d'assez nombreuses ratures, paraît la minute de l'autre, fol. 52-66. Le titre porte seulement : « Foi orthodoxe, que Mār Michel, patriarche syrien, envoya en réponse à Manuel, empereur des Grecs. » C'est peut-être le libelle de 1168, mais rien ne permet de le déterminer. L'autre profession de foi n'existe qu'en grec, insérée dans la *Disputatio secunda Theoriana*, que le cardinal Mai a publiée d'après les mss. *Vatic. græc. 1105, 1114, 2220 et Ottob. græc. 109*, dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VI, Rome, 1832, p. 388-397, réimprimée dans *P. G.*, t. CXXXIII, col. 279-285. Il est possible que le texte de cette profession de foi ait été reproduit dans le *Chronicon* de Rahmani avec les instructions remises à Bar-Wahboun, tronquées malheureusement par une lacune de 8 feuillets. Quoi qu'il en soit, retenons que les deux professions de foi, la grecque et l'arabe, sont complètement différentes.

Aucun de ces ouvrages n'aurait apporté au patriarche Michel la renommée dont il jouit depuis quelques années. Son titre de gloire, pour notre époque avide de documents historiques, est sa *Chronique*, ignorée de Joseph Simon Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, Rome, 1721, p. 154-156, bien qu'elle ait été explicitement citée par Barhébraeus, qui lui doit beaucoup. C'est par un texte arménien, traduit partiellement par Dulaurier, *Journal asiatique*, IV^e série, t. XII, p. 281-344 ; t. XIII, p. 315-376, intégralement par V. Langlois, *Chronique de Michel le Grand*, Venise, 1868, que l'on connut d'abord en Europe l'œuvre historique de Michel. Cette circonstance jeta dans un grand trouble l'excellent historien de la littérature syriaque que fut W. Wright : ne trouvant pas dans la traduction de Langlois les passages que Barhébraeus citait sous le nom de Michel, il en vint à supposer deux ouvrages différents, d'une part l'original de cette version arménienne, dont il existait, lui assurait-on, un exemplaire à Deir Za'farān, et, de l'autre, une chronique ecclésiastique entièrement perdue, *The Encyclopaedia Britannica*, 9^e édit., t. XXII, Édimbourg, 1887, p. 851, col. 2. — A *short history of syriac literature*, Londres, 1894, p. 252, n. 1. Ce bruit qu'avait recueilli Wright se rapportait sans doute à la découverte que Mgr Rahmani venait de faire en l'église des Saints-Pierre et Paul à Orfa d'un exemplaire syriaque de la *Chronique* de Michel. En 1891, la Société asiatique de

Paris décidait de lui fournir les moyens pour publier un texte si important, *Journal asiatique*, IX^e série, t. III, 1894, p. 135 sq. A son défaut, l'édition a été réalisée par M. l'abbé J.-B. Chabot, d'après une nouvelle copie préparée pour lui en 1899. Le texte syriaque, formant un volume de 777 p. in-4°, est une reproduction photographique de cette copie ; la traduction comprend trois volumes de respectivement 325, 547 et 538 pages, Paris, 1899-1910. Une table générale forme avec l'introduction un fascicule de LX, — 79* p., Paris, 1924.

La chronique de Michel, qui s'étend de la création du monde à l'année 1195, revêt une importance exceptionnelle du fait qu'elle est fondée, pour la période postérieure au concile d'Éphèse, sur un nombre important d'ouvrages, tous jacobites, dont presque aucun ne nous est parvenu en tradition directe. M. Chabot a montré dans un schéma très clair l'influence des sources de Michel sur les diverses parties de sa chronique, introd., p. XXV. Les principales sont : Eusèbe, de la création à Constantin ; Socrate et Théodoret, de Constantin au concile d'Éphèse ; Zacharie le Rhéteur, de ce concile à Justin II (565) ; Cyrus de Batna jusqu'à la mort de Tibère II (582) ; Denys de Tell-Mahré, de Maurice à la mort de Théophile (842) ; Ignace de Mélitène, de Michel II à Alexis I^{er} (1118) ; Basile d'Édesse, de 1118 à 1143 ; puis les contemporains de Michel, Jean de Kayšoun et Denys bar Šalibi. Les compléments ont été empruntés à Jean d'Asie pour la période Constantin-Tibère II, à Jacques d'Édesse et Jean de Litarba à partir du début, et Ignace de Mélitène depuis Constantin. Michel a d'ailleurs utilisé beaucoup d'autres documents pour des points particuliers, chroniques comme celle d'Andronicus, apocryphes comme la chronique d'Asaph, les vies des prophètes du pseudo-Épiphanie, les *Plérôphories* de Jean de Mayoûma, les *Τμήματα* de Jean Philopon, des actes de conciles, des biographies, des chroniques locales, etc. En appendice, la chronique contient plusieurs listes chronologiques, qui sont très précieuses, en particulier celle des patriarches monophysites d'Antioche depuis Sévère, avec l'indication des synodes tenus par eux et les noms des évêques qu'ils ont ordonnés à partir de Cyriaque (793).

Si importante à nos yeux, la chronique de Michel semble n'avoir eu dans l'Église syrienne qu'un médiocre succès ; il est vrai que les temps qui suivirent son pontificat furent particulièrement troublés par les invasions mongoles et tous les mouvements qui s'ensuivirent dans l'Asie antérieure. Quoi qu'il en soit, le ms. d'Orfa est unique, ayant été copié en 1598 sur un exemplaire écrit par l'évêque Moïse de Šaura, ou de Mardin, qui fut l'envoyé du patriarche Ignace à Paul III en 1548. Celui-ci avait entre les mains l'autographe du patriarche Michel, déjà illisible en certains endroits et mutilé. Nous savons par Barhébraeus que l'original de la *Chronique*, ainsi que le pontifical de Michel, avait été emporté à Hrom-klay par le patriarche Ignace David, qui s'y était réfugié auprès du catholicos arménien, et qu'il fut remis après la mort de ce patriarche (1252) au couvent de Mār-Baršaūmā, où Barhébraeus le consulta en 1255. T. I, col. 693, 728.

Au XVIII^e siècle, le contenu du manuscrit d'Orfa fut traduit en arabe par le métropolite de Damas, Hanna-šadadi († vers 1782). Il existe plusieurs mss. karšounis de cette traduction, qui n'est à peu près d'aucun secours pour l'intelligence du syriaque : à Deir Za'farān, à Šadad, au couvent jacobite de Saint-Marc à Jérusalem, à Kharpout, enfin au Musée Britannique. *Le Vatican. arab. 929* est une copie en caractères arabes d'un ms. de Mgr Clément David, copié lui-même sur le ms. de Londres, lorsqu'il était encore à Mossoul.

Le remaniement arménien a été composé en 1248, tandis que l'original de Michel se trouvait à Hrom-

klay; deux moines de l'entourage du catholicos arménien y mirent la main, David et Isaac; puis, Vardan vardapet y ajouta le récit des événements écoulés jusqu'au pontificat de Constantin I^{er} Bardzerberdtsi. Les mss. de ce texte sont nombreux : on en connaît douze à Edschmiadzin, dix au patriarcat arménien de Jérusalem, un à l'Académie des sciences de Pétersbourg, un au patriarcat arménien de Constantinople, un à la Bibliothèque nationale de Paris. C'est sur ce dernier et sur deux mss. de Saint-Lazare à Venise que V. Langlois établit sa traduction. Deux éditions du texte arménien ont été publiées à Jérusalem, la première en 1870, qui présente un texte secondaire, l'autre en 1871, munie d'un index, dont le texte est correct. Le remaniement arménien a fait l'objet d'une étude critique de F. Haase, *Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Grossen*, dans *Oriens christianus*, neue Serie, t. v, 1915, p. 60-82, 271-284. Les conclusions en sont que la chronique arménienne n'est pas une traduction, mais une adaptation, les traducteurs ayant traité très librement l'original, ajoutant ou retranchant à leur gré, suivant ce qui devait plaire davantage aux lecteurs arméniens. Ce remaniement n'a donc à peu près plus aucune importance pour la connaissance de l'œuvre de Michel, sauf pour les passages où le manuscrit d'Orfa fait défaut; c'est ainsi qu'il nous a préservé la liste des sources par laquelle Michel avait commencé sa *Chronique*.

III. DOCTRINE. — Patriarche jacobite, Michel a été un monophysite convaincu. Plusieurs faits de sa vie le démontrent, et principalement son attitude vis-à-vis des Byzantins, des chalcédoniens, comme il affecte de les appeler. Lorsqu'en 1169 il écrivit sa foi à propos des controverses soulevées par les Grecs à Antioche, l'empereur Manuel Comnène lui fit adresser par un dignitaire de Constantinople, nommé Christophe, une invitation à se rendre en cette ville. Barhébræus, t. I, col. 549. Non seulement Michel n'y accéda point, mais lorsque l'année suivante, Théorianos vint en Syrie et lui fit savoir qu'il avait une lettre de l'empereur à lui remettre, Michel se contenta d'envoyer Jean de Kayšoum. De même, au deuxième voyage de Théorianos, le patriarche syrien se déroba et envoya Théodorebar Wabhoun, son syncelle, avec l'ordre d'aller jusqu'à Constantinople, si l'occasion le requérait, mais les instructions qu'il lui remit montrent son opposition foncière contre les Grecs : « Si Dieu veut que tu arrives à la capitale, n'aie de conversation avec aucun de ceux qui s'y trouvent, abstiens-toi de toute leur conversation, toutes les fois que tu le pourras, car elle est mauvaise. » *Chronicon* de Rahmani, éd. Chabot, p. 313. Et le patriarche lui recommandait encore, lorsqu'il rencontrerait son ancien correspondant Christophe, de lui rappeler les fautes ou les erreurs qu'il avait précédemment confessées. *Ibid.*, p. 314. On comprend que dans ces conditions Théodore ait fait échouer, dès sa première rencontre avec Théorianos, des pourparlers que le patriarche n'acceptait qu'à contre-cœur. P. G., t. cxxxiii, col. 288. Aussi bien Élie de Kayšoum, qui vint saluer Théorianos le lendemain, refusa de continuer la discussion et se contenta d'affirmer le bien-fondé de la formule monophysite. *Ibid.*, col. 296. Et aux trois lettres successives que l'empereur lui envoya par la suite, Michel ne répondit que par cette haute déclaration : « Nous désirons beaucoup... l'union avec quiconque ne change pas la doctrine des Pères et confesse avec Athanase et Cyrille l'unique nature du Verbe incarnée. » Barhébræus, t. I, col. 557-559.

Telle est bien la doctrine de la profession de foi conservée en grec; il y est précisé que la doctrine des Syriens n'est pas celle d'Eutychès : en disant « une hypostase » et « une nature », ils entendent sauvegarder la divinité et l'humanité sans changements. P. G.,

t. cxxxiii, col. 281. « Nous confessons, dit Michel, qu'il y a une seule hypostase, c'est-à-dire une seule nature du Christ. Car nous savons et croyons qu'elle est de deux (natures) sans confusion, sans division, sans changement, sans conversion. » *Ibid.*, col. 284. « C'est le dogme que nous avons reçu des mains apostoliques; confirmé par trois saints conciles œcuméniques. » Col. 285. La doctrine de la profession de foi arabe n'est pas différente : Michel y déclare se séparer de Nestorius, Eutychès, Mani et Marcion, Apollinaire, Julien (d'Halicarnasse); il se réfère à saint Athanase et saint Cyrille pour la formule « une seule nature du Verbe incarnée », et cite comme autorités de sa foi les conciles de Nicée, Constantinople et Ephèse, auxquels assistèrent ses compatriotes Jacques de Nisibe, Ephrem, Rabboula d'Edesse et Acace de Mélite.

C'est cette foi aussi qui anime Michel dans le différend de quelques vardapets arméniens d'Edesse en lutte contre leur patriarche. Comme ils avaient cherché appui auprès des Grecs, Michel s'inquiète de les voir sur le chemin qui conduit au chalcédonisme, car ils disent déjà : Athanase et Cyrille « ont parfois affirmé deux natures dans le Christ et parfois une seule; donc nous pouvons aussi dire une ou deux (natures) ». Michel leur explique longuement comment il faut comprendre au sens monophysite les paroles de ces Pères : *Chronique*, p. 704 sq., trad., t. III, p. 351-354. Et c'est encore sa conviction monophysite qui rend Michel si dévot aux saints de son église, en particulier au patron de son couvent, Mâr Baršaumâ, dont il raconte les miracles avec un profond sentiment d'admiration. Michel est si bien apparu aux yeux de ses contemporains comme le chef et le soutien du monophysisme, que les Pères arméniens du concile de Sis en 1344, préparant une réunion de leur Église à l'Église romaine, anathématisèrent nommément Michel avec les deux théoriciens arméniens de l'hérésie, Jean Otzetsi et Paul de Daron. F. Tournebize, *op. cit.*, p. 371.

Le choix de Michel par le patriarche d'Alexandrie, comme arbitre dans son conflit avec Marc ibn al-Qanbar, nous a valu enfin un témoignage sur la confession auriculaire, qu'il importe de mentionner. L'usage de confesser ses péchés à un prêtre était en train de se perdre dans l'Église d'Égypte, remplacé par l'énumération des péchés à travers la colonne de fumée d'un encensoir. Ibn-al-Qanbar s'était élevé justement contre ce changement de discipline, mais il en était venu, dit Michel, à tomber dans l'erreur des messaliens et de Lampétius, professant que « quiconque confessait ses péchés était dans un corps en quelque sorte incorporel et arrivait à l'impassibilité ». Cette opinion « l'amenait à compter dans le Christ des natures, des volontés, des opérations ». Il n'en fallait pas plus pour que notre patriarche s'associât volontiers à l'excommunication portée par son collègue d'Alexandrie, et condamnât un homme qui chalcédonisait aussi effrontément. Pourtant, Michel déclare que, dans la question de la confession, c'est Ibn-al-Qanbar qui a raison. Dans l'Église syrienne, le même relâchement avait eu lieu, mais on y avait mis bon ordre; Michel prescrivait « aux fidèles de confesser leurs péchés, comme l'ordonnaient les canons apostoliques, » et sans doute l'hérétique d'Alexandrie s'était prévalu de ce précédent. En le réfutant, Michel montre que la confession est louable, entendue autrement qu'il ne le fait. Il écrit ensuite au patriarche, aux évêques et au peuple d'Égypte, pour leur montrer qu'il ne faut pas mépriser la confession à cause de l'erreur d'Ibn-al-Qanbar. *Chronique*, p. 720, trad., t. III, p. 379 sq. Voir sur cette affaire G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, dans *Collectanea Hierosolymitana, Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Station der Gärresgesellschaft in Jerusalem*,

t. II, spécialement, p. 28 sq., 61, 67, où il est inconcevable que les faits soient cités seulement d'après le texte étiéque de Barhébraeus, t. I, col. 573-575, sans connaissance directe de Michel.

Sur des mss. et annotations autographes de Michel, F. Nau, *Sur quelques autographes de Michel le Syrien*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1914, t. XIX, p. 378-397, et *Corrections et additions au catalogue des mss. syriaques de Paris*, dans *Journal asiatique*, série XI, t. V, 1915, p. 489-491; sur la version arabe, *Al-Masriq*, t. XXI, 1924, p. 37; sur la traduction arménienne, H.-G. Zarbhanéan, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes* (en arménien), Venise, 1889, p. 564-571; sur les éditions du texte arménien, A. Ghazikéan, *Nouvelle bibliographie arménienne et encyclopédie de la vie arménienne* (en arménien), Venise, 1909, t. I, col. 1996-2002; sur les relations avec les catholiques arméniens, Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, dans *Texte und Unters.*, N. F., t. XI, fasc. 4, p. 122-136.

E. TISSERANT.

10. MICHEL DE THESSALONIQUE, rhéteur et théologien byzantin de la seconde moitié du XI^e siècle. — Krumbacher (*Sitzungsberichte der phil.-philol. und histor. Classe der k. Bayer. Akademie der Wissenschaft.*, 1894, p. 410) en fait à tort un évêque de Thessalonique siégeant dès mai 1157; la même erreur a été commise par Mgr Anthime Alexoudis, dans la revue *Ἀνατολικὸς Ἀστήρ*, 1890, t. XXX, p. 22. A cette date, notre personnage n'était que simple fonctionnaire (*διάκονος*) de la Grande Église; il joignait à cette qualité le titre de *protekdikos* de Thessalonique. Cf. P. G., t. CXL, col. 152 D. C'est en raison de cette dernière charge qu'il fut appelé, d'après une formule alors à la mode « ὁ τοῦ Θεσσαλονίκης ». Cf. B. Vasilievskij, *Éloge funèbre inédit de Basile d'Achrida*, dans *Vizantijskij Vremennik*, 1894, t. I, p. 60, note 2.

Michel, venu à Byzance, avant 1147, fut attaché à l'École patriarcale des Χαλκοπατεῖα. Cf. F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, 1926, p. 47-49. Après dix années de professorat, il en devint le plus haut dignitaire, οἰκουμηνικός διδάσκαλος, et cumula les deux charges de μαῖστωρ τῶν ῥητόρων, et de διδάσκαλος τῶν εὐαγγελίων. Michel s'occupa dès lors simultanément d'éloquence et d'exégèse. Son œuvre oratoire a été décrite et en partie publiée par W. Regel, *Fontes rerum byzantinorum*, 1892, p. 131-182; voir deux autres discours dans le *cod. Scorial. Y-II-10*, fol. 123^{re}-124^{re}, et 317^{re}-319^{re}. Il ne nous est parvenu aucune œuvre théologique portant son nom; il joua cependant un rôle actif dans la polémique soulevée autour du texte de la liturgie « Σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ ὁ προσφερόμενος ». Voir ci-dessus col. 1336 sq. Le sacrifice de la Croix a-t-il été offert à la Trinité toute entière ou bien au Père seul? Le professeur d'exégèse des Évangiles et son collègue, Nicéphore Basilakos, chargé de commenter saint Paul, y répondaient avec Sotérichos, patriarche élu d'Antioche, d'une façon évasive : οὕτω μόνον, οὕτω ὡς μόνον. L'acte d'offrir προσφέρειν, expliquaient-ils, est une propriété hypostatique du Fils; recevoir l'offrande (προσδέχεσθαι) est par contre un attribut propre au Père, au même titre que l'ἀγεννησία; s'il en était autrement, l'offrande, προσφορά, n'ayant commencé qu'avec l'incarnation, Dieu ne serait pas éternel (d'après les actes du synode, éd. Mai, *Spicilegium romanum*, t. X, p. 73). Cette exégèse fut propagée par des disciples et par des écrits; nous ne savons quelle fut la part prise par Michel à cette campagne; elle dut être importante; car le synode du 26 janvier 1156 qui condamna les novateurs le nomme expressément et le destitua de toute dignité. Cf. Nicétas Akominatos, *De Manuele Comneno*, VII, 5. Cette mesure toutefois ne dut pas être maintenue, car Michel,

séance tenante, renia ses erreurs. Un second synode ayant été convoqué, 12 mai 1157, pour juger l'obstination de ses anciens partisans, il y lut une profession de foi solennelle. Voir le texte dans Allatius, *De Ecclesiæ occ. et or. perpetua consensione*, p. 691. On a pensé que, rentré en grâce, Michel, que les actes appellent θεοφιλέστατος, fut nommé au siège de Thessalonique. Cf. Petit, *Le synodicon de Thessalonique*, dans *Échos d'Orient*, 1918, t. XVIII, p. 243, et Anth. Alexoudis, dans la revue *Ἀνατολικὸς Ἀστήρ*, 1890, t. XXX, p. 22. Mais rien n'autorise cette hypothèse, si ce n'est la présence, à cette époque, d'un prélat de ce nom dans la liste du synodicon. Cf. Petit, *ibid.*, p. 240. Toutefois, la suscription de la Profession de foi d'après laquelle celle-ci aurait été prononcée *in extremis*, περὶ τὴν τελευταίην, ne s'y opposerait pas; car il est clair que cette note préliminaire contient ou bien une faute de lecture déjà contenue dans le *Paris. gr. 228*, fol. 17^{vo} (τελευτήν pour τελετήν), ou bien plutôt une erreur historique imputable au copiste qui l'a rédigée; il est étonnant que les nombreux auteurs qui ont parlé de Michel ne s'en soient pas aperçus.

SOURCES. — Nicétas Akominatos, *Hist.*, VII, 5, P. G., t. CXXXIX, col. 561 A; Jean Kinnamos, IV, 16, P. G., t. CXXXIII, col. 520; Ephrem, *Cæsares*, vers 4749 sq., P. G., t. CXLIII, col. 181 D, 184 A; les actes des deux synodes dont il a été question ont été publiés par Mai, *Spicilegium romanum*, t. X, p. 16-93 (réédition dans P. G., t. CXL, col. 137-282); on trouve les actes du second dans Sakkelion, *Ἱεραρχία βελιούθην*, p. 316-328; cf. aussi une note du codex athonite 3102, fol. 30^{re}, dans Lampros, *Ἀγιορειτικοὶ κώδικες*, t. I, p. 277.

TRAVAUX. — Allatius, *Vindiciae synodi Ephesinae*, p. 583 sq.; Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. X, p. 231 (la date, 1660, qu'on y lit, est sans doute due à une erreur de typographie); F. Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel I^{er} Comnène*, p. 640-643 et Introduction, p. XLVIII; L. Petit, *Les évêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, 1901, t. V, p. 29; P. Ouspenskij, *Le mouvement théologique à Byzance aux XI^e et XII^e siècles* (en russe), dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique russe*, sept.-oct. 1891, p. 294; J. Dräseke, *Zu Michael Glykas*, dans *Byz. Zeitschrift*, 1896, t. V, p. 57; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2^e édit., p. 93, 124, 473, 475; Du Cange, *Note in Joannis Cinnami histor.*, dans P. G., t. CXXXIII, col. 517-519, notes 15 et 16.

V. LAURENT.

MIECHOW (Justin de), dominicain polonais né dans la ville de ce nom en 1594, mort en 1642. Alors qu'il était prieur à Dantzic en 1634 et recteur du collège théologique de Cracovie à partir de 1637, il entreprit et mena à bonne fin un ouvrage considérable, plein de vues intéressantes concernant la théologie, et particulièrement la mariologie : *Discursus praedicabiles super libanias lauretanas B. virginis Mariae in duos tomos distributi, in quibus omne id quod vel ad cultum B. Virginis vel ad hominis christiani animum praeclaris doctrinis exornatum vel ad haereseis mariomachorum confutandas pertinet...*, édité à Lyon en 1640 et à Paris en 1642; réédité à Naples en 1857 par l'abbé Pelella; traduit en français par l'abbé Antoine Ricard (6 vol., 1^{re} édit. 1868, 2^e édit. 1870).

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. II, p. 529.

M.-M. GORCE.

MIGÉTIUS, hérétique espagnol de la fin du VIII^e siècle. — Ce personnage, dont le nom se trouve aussi écrit Mingentius, est fort mal connu. D'une part Élipand de Tolède (le père de l'adoptianisme espagnol), dans une lettre à Fidélis, se vante d'avoir jugulé l'hérésie des migétiens en un concile tenu à Séville : *Ego et ceteri fratres mei in Ispalitanis... tam in festis paschalium quam in ceteris erroribus Migetianorum haeresim emendavimus*. P. L., t. XCVI, col. 918 D. Du même Élipand il s'est conservé une lettre ou plutôt

une violente invective, adressée à Migétius lui-même, *ibid.*, col. 859-867; elle énumère les erreurs diverses du personnage. Enfin d'Espagne encore nous vient un renseignement sur Migétius dans la lettre écrite par les évêques de ce pays aux évêques francs, après la première condamnation par ceux-ci de l'adoptianisme espagnol. Voir ici, t. I, col. 404-405. Pour discréditer Béatus, l'adversaire d'Élipand, les prélats espagnols le comparent à Migétius : *Cui similem dixerimus antiphrasium Beatum nisi Migetio Cananorum et Salibanorum (?) magistro*. Cela leur donne l'occasion de raconter sur ce dernier quelques anecdotes propres à le discréditer. *P. L.*, t. CI, col. 1330 BC. — D'autre part le pape Adrien I^{er} a été mis au courant des erreurs de Migétius. Bien qu'il soit hostile aux vues d'Élipand, il ne laisse pas de signaler les erreurs de Migétius, auxquelles s'est laissé prendre l'évêque missionnaire Égila : *Non recte ille Egila praevaluit, sed erroneos quosdam Migenitii magistri sui sequens extra catholicam disciplinam, ut fertur, conatur docere*. Dans *Codex carol.*, 97 (al. 95), *P. L.*, t. xcvm, col. 376 A, et *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. III, p. 637. — Si l'on ajoute enfin une allusion aux *Migentiani*, qui sont rapprochés des donatistes et des lucifériens dans une lettre de l'évêque Saul de Cordoue (dans Florez, *España sagrada*, t. XI, p. 166), on aura fait le tour des documents qui se rapportent à notre personnage.

Le plus clair, c'est encore ce que dit Élipand dont la passion malheureusement obscurcit bien les expressions. A Migétius il reproche une conception fautive de la Trinité, sur laquelle nous reviendrons; puis un rigorisme moral qui se traduit par des exigences trop grandes en ce qui concerne la sainteté des prêtres, par la prohibition de certains aliments, par l'interdiction de manger avec les infidèles; en fin une tendance à exalter outre mesure la dignité et l'importance de l'Église et de la ville de Rome. Ce dernier point explique bien comment l'évêque missionnaire Égila, envoyé en Espagne par l'archevêque Willicar de Sens, pour y travailler à la réforme ecclésiastique, s'est lié avec Migétius chez qui il trouvait une « dévotion » à l'endroit du Siège romain bien rare dans l'Espagne de cette époque. Ensemble aussi Égila et Migétius auront protesté contre divers abus d'ordre moral ou disciplinaire qui s'étaient multipliés depuis la conquête arabe; surtout ils auront lutté contre le laisser-aller général qui portait les chrétiens à se conformer aux habitudes des Sarrasins. Ils l'ont dû faire avec quelque véhémence et en érigeant en principe des maximes contestables. Ils auront dû remarquer aussi que le comput pascal différait de celui qui était désormais suivi à Rome. Sur cette activité d'Égila, voir deux lettres fort louangeuses d'Adrien I^{er}, *Cod. carol.*, 96 et 95 (al. 97) *P. L.*, t. xcvm, col. 336 et 333, *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. III, p. 643, 647. Tout cela les a signalés à la susceptibilité des évêques espagnols et tout spécialement du primat de Tolède, qui ont fini par les dénoncer à Rome.

Mais Élipand n'insiste pas seulement sur cette agitation indiscrète, mais aussi sur les incongruités théologiques de Migétius. A l'en croire, celles-ci auraient été énormes : *Tres personas corporeas in divinitate esse protestaris*. Il aurait dit (ou insinué) qu'il y avait dans la divinité trois personnes corporelles : la personne du Père, ce serait David, celle du Fils serait l'homme-Jésus; celle du Saint-Esprit l'apôtre Paul. *P. L.*, t. xcvi, col. 860 D. Les critiques modernes ont essayé de donner un sens pensable à ces expressions; ils ont imaginé chez Migétius une sorte de sabellianisme ou de samosaténisme, qui aurait décrit l'activité divine s'exerçant, dans l'histoire, par trois hommes tout spécialement inspirés de Dieu : David, Jésus, Paul. Pour appuyer cette accusation de sabellianisme, ils traduisent par *Sabellianorum* l'étrange

Salibanorum de la lettre des évêques espagnols. Quelques-uns ont trouvé un souvenir du priscillianisme, la vieille hérésie espagnole, une influence des mahométisme. Tout cela est peut-être bien raffiné. N'y aurait-il pas ici, tout simplement, un procédé de polémique d'Élipand de Tolède, prêtant, sur des indices très ténus, des énormités à son adversaire? Il aurait profité par exemple d'une exégèse trop littérale que donnait Migétius du psaume *Eruclavit* ou du *Conseru me*, pour lui faire dire une absurdité sur David, d'un mot sur Paul, organe de l'Esprit-Saint, pour inventer cette fable que Paul est la troisième personne de la Trinité. Et quant à l'enseignement de Migétius sur la seconde personne, il est conforme à l'orthodoxie, et les accusations que porte contre lui Élipand trahissent tout justement les insuffisances de sa propre christologie. Tout ceci est si conforme aux procédés de la polémique en général et de la polémique théologique en particulier, qu'il faut attendre d'autres preuves pour prêter, même à l'ignorant et à l'illuminé que put être Migétius, les absurdités dont l'accuse Élipand.

Les sources ont toutes été citées dans l'article. En fait de travaux, voir J.-B. Einhuber, *Dissertatio dogmatica de haeresi Elipandi et Felicis*, reproduite dans *P. L.*, t. CI, col. 337-438, sur Migétius, voir col. 355 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, col. 985; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3^e-4^e édit., t. II, Leipzig, 1912, p. 298-301.

E. AMANN.

MIGNE Jacques-Paul, prêtre français publiciste et éditeur, né à Saint-Flour (Cantal), le 25 octobre 1800, mort à Paris, le 24 octobre 1875. I. Biographie. II. Œuvre (col. 1725). III. Appréciation (col. 1738).

I. BIOGRAPHIE. — Après une enfance quelque peu turbulente, Jacques Paul Migne fut emmené, en 1817, par l'abbé Salesse du collège de Saint-Flour à Orléans, où il fit ses études de théologie. Quand il eut terminé sa formation cléricale, trop jeune encore pour recevoir les ordres, il fut envoyé, comme professeur de quatrième, au collège de Châteaudun, où il fit montre de telles qualités pédagogiques, que le principal lui proposa de se démettre en sa faveur. Après un stage de trois ans, il reçut l'ordination sacerdotale, en 1824; mais auparavant, voulant revoir sa théologie, il consacra à cette étude, pendant six mois, quinze heures par jour. Il fut alors immédiatement chargé de l'administration de trois paroisses du canton de Châtillon-sur-Loing, Aillant-sur-Milleron, la Charme et Damartin; puis, comme le climat marécageux de cette région était contraire à sa santé, il fut envoyé à Auxy, à peine installé, il quittait pour Puiseaux, gros chef-lieu de canton du Gâtinais.

Son ministère fut très fructueux : il partageait son temps entre l'étude et le soin des âmes, se faisant déjà remarquer par une infatigable activité, montrant les qualités caractéristiques de ses compatriotes, l'énergie, l'endurance et une indomptable ténacité qui devaient assurer le succès de ses entreprises. La révolution de 1830 eut sa répercussion à Puiseaux : un incident se produisit le jour de la Fête-Dieu 1831 : il fut grossi et exagéré. L'abbé Migne répondit à ses détracteurs dans une brochure intitulée *De la liberté, par un prêtre*. Élargissant le débat, il traitait des questions importantes du droit ecclésiastique, dans ses rapports avec l'autorité séculière. Mgr Brunault de Beauregard, ayant appris la prochaine publication de cet opuscule, demanda à l'auteur de lui en communiquer les épreuves. Celui-ci les lui apporta. Sans avoir, dit-on, pris le soin d'examiner la brochure, l'évêque s'opposa à sa publication. Le curé de Puiseaux se soumit et garda le silence. Cf. *Biographie du clergé contemporain*, Paris, 1841, t. III, p. 305-306.

Quelque temps après cet incident, préoccupé de

l'heureuse influence que pouvait exercer la presse, il voulut fonder un journal et demanda, pour se rendre à Paris, son *exeat* à Mgr de Beauregard. Il l'obtint, le 9 novembre 1833, rédigé en termes très flatteurs. Il partit donc à Paris, emmenant avec lui M. Dufour de La Tuilerie, receveur de l'enregistrement, et M. Toupenay, instituteur de sa commune, qu'il avait intéressés à son projet.

Mais le journalisme ne devait pas le retenir longtemps, au moins de façon exclusive. Dès 1836, il abandonnait *L'Univers* pour entreprendre une œuvre d'une autre envergure que, dans le langage hyperbolique qui lui sera familier, il comparera au percement du mont Cenis, à la construction de dix cathédrales et qu'il appellera l'entreprise la plus colossale du siècle. Cette œuvre, qu'il intitulait *Bibliothèque universelle du clergé*, devait comprendre 2 000 volumes in-4°. N'était-ce pas une entreprise chimérique ? Il arrivait à Paris sans argent ni protecteurs ; il avait une instruction ordinaire. Mais par contre, « il était actif, entreprenant, très entendu en affaires, fécond en ressources, ne haïssant pas au besoin la réclame, mais la mettant au service des bonnes causes ; l'imagination toujours en travail d'œuvres gigantesques, possédant à un haut degré l'art de découvrir les talents ignorés, d'en tirer habilement parti et de les faire concourir à son but ; doué de cette patience qu'aucune résistance ne lasse, d'une force de volonté qui faisait tout plier devant elle, créant œuvres sur œuvres, et arrivant à mener à bonne fin, sans autres capitaux que sa confiance en lui-même et son énergie, une des entreprises les plus considérables de notre siècle, l'édition d'une encyclopédie théologique qui comprendra plusieurs milliers de volumes. » Dom F. Cabrol, *Histoire du cardinal Pitra*, Paris, 1893, p. 108.

De fait, il travailla à ses publications, sans aucune interruption, jusqu'à l'incendie de ses *Ateliers catholiques*, en février 1868. Il rencontra au début de graves difficultés. S'il fut encouragé de toutes parts, s'il reçut dix mille lettres de conseils et de félicitations, il n'en devait pas moins se heurter à l'opposition de l'archevêque de Paris. Mgr de Quélen, tout en reconnaissant l'excellence des publications entreprises par l'abbé Migne, estimait que son œuvre, ayant un caractère commercial, ne pouvait être dirigée par un clerc. Il ordonna donc à l'éditeur de suspendre ses travaux. Migne crut voir, dans cette mesure qui le frappait, le résultat de l'intervention de libraires poussés par la jalousie ; de grands intérêts étaient engagés dans l'entreprise ; enfin l'abbé Migne pouvait arguer qu'il n'était ni imprimeur ni libraire, les deux brevets appartenant à Victor Migne, son frère et son collaborateur. Il refusa de se soumettre. L'archevêque lui retira ses pouvoirs et lui interdit de dire la messe. Quelques mois avant de mourir, Mgr de Quélen avait proposé à l'abbé Migne de convertir cette spéculation particulière en une œuvre diocésaine, dont l'archevêque serait le supérieur et lui le directeur. Voulant garder toute sa liberté, Migne rejeta cette proposition. Mgr Affre suivit d'abord la même ligne de conduite que son prédécesseur. Il se vit même dans l'obligation de condamner, à deux reprises, la *Voix de la Vérité*, nouveau journal publié par Migne. Mais, touché par les franches explications de l'éditeur et par le tort que pouvait faire à ses publications la suspicion de l'autorité ecclésiastique, il leva enfin, le 10 novembre 1847, la défense qui le frappait : Migne n'était plus obligé pour dire sa messe de se rendre à Versailles, où Mgr Gros l'avait paternellement accueilli. Le 2 juin 1849, il prenait à son nom le brevet d'imprimeur-typographe, au Petit-Montrouge. Mgr Sibour l'encouragera, en lui donnant une subvention de 5 000 francs pour l'achat de livres et

en lui confiant l'édition des *Actes de l'Église de Paris*.

L'empressement du public catholique ne répondit pas toujours aux efforts de l'éditeur. Rendant compte du t. cv de la *Patrologie latine*, A. Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, écrivait en 1853 : « Cette œuvre devrait être protégée plus qu'elle ne l'est par les gouvernements, par les évêques et par tous les catholiques. » *Ann. de philos. chrét.*, t. XLVII, p. 162. Une remarque semblable est faite quatre ans plus tard par le même écrivain, à propos de la *Patrologie grecque* : « Nous avons le regret de dire qu'il s'en faut de beaucoup que la plupart de ces maisons (bibliothèques des évêchés, des grands et petits séminaires, principales cures, communautés religieuses...) aient souscrit à cette belle et bonne publication. L'éditeur est encore fort au-dessous de ses avances et, s'il n'avait pas consacré à cette œuvre tout son crédit et tous les bénéfices de ses précédentes publications, il aurait été obligé d'en interrompre l'impression. » *Op. cit.*, t. LV, p. 250.

Cependant, les marques de sympathie ne manquèrent pas, dès le début, à l'œuvre de Migne. De Rome, de l'univers catholique, affluèrent les encouragements de cardinaux, d'évêques, de prêtres et de laïques instruits. En France, les *Annales de philosophie chrétienne* par la plume de leur directeur, l'abbé A. Bonnetty, lui firent une puissante réclame, reproduisant ses prospectus, analysant ses publications, répondant aux contradictions soulevées contre certains ouvrages par la *Bibliographie catholique*. En 1856, le concile provincial de Périgueux, tit. I, c. 9, recommandait au clergé les *Patrologies latine et grecque*, ainsi que les autres ouvrages sortis des presses des *Ateliers catholiques*. *Ann. de philos. chrét.*, t. LVII, p. 163-164. Un autre éloge public fut décerné à Migne au Sénat : dans la séance du 20 juin 1862, par le baron Ch. Dupin, « Un simple curé de campagne, M. Migne, a entrepris, à lui seul et avec le concours financier du clergé inférieur, de publier, à bas prix, sans luxe, une collection savante et complète, collection où les textes les plus fidèles sont mis en présence des versions les plus autorisées, une collection où figurent les Livres saints, les Pères de l'Église latine et grecque, tous les grands théologiens, tous les orateurs sacrés, tous les commentateurs, et aussi les meilleurs écrits des évêques de nos jours. Telle sera la Bibliothèque universelle de l'Église catholique. 850 volumes ont déjà paru qui ont coûté dix-sept millions ; 1150 volumes restent encore à paraître, qui coûteront vingt-trois millions, et, pour mener à bout cette entreprise, on n'a rien demandé au gouvernement, rien que la paix publique et la sécurité du travail... C'est avec ses modestes ressources que le clergé français a inauguré cette grande entreprise catholique. Puis des laïques généreux leur sont venus en aide... » *Ann. de philos. chrét.*, t. LXV, p. 243-244.

Les reproches faits par Bonnetty à l'indifférence du clergé français paraissent donc un peu exagérés. Ce dernier a soutenu l'éditeur par de nombreuses souscriptions. Il sortait en moyenne, chaque année, quarante volumes in-4° de l'imprimerie du Petit-Montrouge ; dans un prospectus de 1864, Migne notait que quatre cents volumes étaient en réimpression ; que cent volumes nouveaux avaient été composés dans les deux années précédentes et qu'ils seraient mis sous presse, dès que la réimpression en cours serait terminée : « La rapidité de leur tirage, ajoutait-il, étonnera autant qu'elle réjouira les soixante-dix mille clients des Ateliers catholiques. » *Ann. de philos. chrét.*, t. LXIX, p. 77. Malgré la modicité des prix, on ne pouvait pas demander un effort plus grand au clergé français.

Si l'œuvre monumentale entreprise est demeurée inachevée, l'incendie du 12 février 1868 en est seul responsable. Le feu prit dans le bâtiment des presses typographiques et, en un instant, gagna tous les ateliers et presque tous les magasins. Les dégâts furent considérables, irréparables pour la plupart. Les clichés des grandes collections, au nombre de 667 855, furent détruits et l'on ne retira des décombres qu'une masse de près de six cents tonnes de plomb. La fabrique d'ameublement d'églises, d'orgues, de statues, de tableaux, de bas-reliefs, que Migne avait ajoutée à son imprimerie, fut également atteinte par l'incendie : un grand orgue de trente mille francs, prêt à être livré, fut entièrement fondu. Sur douze millions que représentaient le matériel et les marchandises, d'après le dernier inventaire, on sauva à peine six millions. Cf. *Journal général de l'imprimerie et de la librairie*, 15 février 1868, p. 25. La perte était énorme ; les assurances n'offrirent qu'une somme dérisoire : le 29 janvier, elles versaient à l'éditeur 1 348 327 francs, refusant de faire davantage. Il s'en suivit un long et pénible procès qui ne se termina que le 20 décembre 1871. Migne obtint une somme de 3 044 152 francs. C'était à peine la moitié des dégâts occasionnés par l'incendie. Cf. *Le droit*, 22 décembre 1871 ; *Gazette des tribunaux*, 22 décembre 1871.

L'indemnité reçue de l'assurance fut insuffisante pour permettre à Migne de reprendre les publications interrompues. Il voulut, malgré tout, lutter contre le sort. Ruiné, il chercha à se procurer de nouvelles ressources, par des expédients qui n'étaient pas irréprochables aux yeux de l'autorité ecclésiastique. Il reprit son commerce de mobilier sacré, et organisa un trafic d'intentions de messes. Pour prix des marchandises ou des volumes livrés, il percevait des honoraires de messes. L'archevêché s'émoussa de ces pratiques. Il donna à Migne l'ordre formel de les cesser. Celui-ci résista et encourut une suspension. Peu après, par un décret du 25 juillet 1874, Rome déclarait illicite tout arrangement du genre de ceux qu'il avait imaginés. Cf. *Acta S. Sedis*, t. VIII, p. 107-109 ; Many, *Prælect. de missa*, Paris, 1903, p. 193.

Ces épreuves, s'ajoutant aux fatigues et aux soucis que lui avait imposés la direction de sa vaste entreprise, eurent raison des forces de l'abbé Migne : sa vue avait considérablement diminué, il était devenu presque aveugle. Le 24 octobre 1875, il mourait à Paris, laissant le souvenir d'« un des polygraphes et des compilateurs les plus extraordinaires que mentionne l'histoire de l'érudition. » C. V. Langlois, *Manuel de bibliographie historique*, Paris, 1904, p. 399.

II. L'ŒUVRE DE MIGNE. — 1^{re} *Le publiciste*. — Arrivé à Paris en 1833, Migne se préoccupa immédiatement de l'organisation du journal qu'il voulait fonder. Il lança deux prospectus, celui de l'*Univers religieux* et celui du *Spectateur*. Le premier était le plus complet : il manifeste déjà le goût de réclame tapageuse qui caractérisera plus tard les annonces des volumes de la *Bibliothèque universelle* : « Nous présenterons, disait-il, les notions les plus catholiques sur les questions les plus intéressantes par leur actualité, danses, bals, théâtres, romans, prêt à intérêt, impôts divers, divorce, salaire du clergé, des prêtres... le tout avec la plus extrême réserve. » Eug. Vuillot, *Louis Vuillot*, Paris, 1913, t. I, p. 358. Il se proposait de choisir ses collaborateurs au sein « des deux opinions religieuses qui se partagent la France catholique ». C'était dire qu'il rompait avec l'ancien gallicanisme et qu'il ouvrirait largement la porte aux défenseurs des droits de Rome et de l'Église. Il ne devait servir aucun parti, ni politique ni religieux. Il était catholique, voilà tout.

Le succès répondit à l'attente du fondateur, La *Tribune catholique*, qui avait été fondée, en 1833, par M. Bailly pour défendre les idées de l'*Avenir*, dans ce

qu'elles avaient de légitime, fusionna avec l'*Univers*. En trois semaines, celui-ci avait obtenu plus de dix-huit cents abonnés. Quant au *Spectateur*, il n'exista jamais que de nom. Ses souscripteurs reçurent l'*Univers*.

Le premier numéro du journal parut le 3 novembre 1833. Il avait pour titre : *L'Univers religieux, politique, scientifique et littéraire*, et pour devise : *Unité dans les choses certaines, liberté dans les douteuses, charité, vérité, impartialité dans toutes*. Le directeur-fondateur avait obtenu la promesse de collaboration « des hommes les plus marquants de la capitale » : MM. Bailly, propriétaire et principal rédacteur de la *Tribune catholique*, Cayol, Choron, Clarion, Fontaine, Gauthier de Claubry, Gerbert, qui rédigea les premiers articles, sous la signature de Migne, Guilbert, Hennequin, Lauras, Charles Nodier, d'Ortignes, de Paravey, Pardessus, Récamier, Rendu. En fait, très peu de ces « hommes marquants » donnèrent une collaboration assidue à l'*Univers*. Par contre l'abbé Migne sut attirer à son œuvre un nombre considérable de jeunes gens zélés qui devaient exercer plus tard une influence considérable, tels que les frères Foisset, Ozanam, Lallier, Lamarche, Du Lac, Lacarrière, Léon et Eugène Boré, Desdouts, H. de Bonald, H. de Viel-Castel, Turquet, de Montrond, etc.

Le succès du début ne se confirma point. Voulant se concilier tous les partis, l'*Univers religieux* se les aliéna tous. Il fut en butte aux attaques de l'*Ami de la Religion*, organe presque officiel du monde catholique. Migne abandonna le journal où, absorbé par les travaux de la direction et de l'administration, il avait peu écrit. Ses articles sont signés L. M., ce qui les fit parfois attribuer à La Mennais. En 1836, il céda son journal à M. Bailly qui le conserva jusqu'au jour où L. Vuillot en prit la direction. Cf. Eug. Vuillot, *Louis Vuillot*, t. I, p. 357-364.

Cet abandon du journalisme n'était pas définitif. En 1846, Migne fondait la *Voix de la Vérité*, aidé par l'abbé Clavel et avec la collaboration d'un juriconsulte éminent, l'abbé Romain Prompsault, qui devait composer, pour l'*Encyclopédie catholique*, un *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence, en matière civile et ecclésiastique*. Le but du journal était de donner aux membres du clergé et aux communautés religieuses des consultations juridiques. Mais il ne s'occupa pas exclusivement des conflits avec l'autorité civile ; il prit en mains la défense des prêtres en désaccord avec leur évêque. Cette attitude déplut à l'autorité : Mgr Affre censura et interdit le journal par deux mandements, en date du 20 août et du 29 octobre 1847 ; la mesure fut levée le 7 novembre. En 1854, Mgr Sibour frappa de nouveau la *Voix de la Vérité* ; pour une consultation donnée sur le cas de deux prêtres, interdits par l'archevêque. Ces interventions archiepiscopales rendirent les rédacteurs plus prudents. Lorsqu'en 1860 l'*Univers* fut supprimé par décret impérial, le propriétaire de ce journal, Taconet, entra en relations avec Migne qui lui céda la *Voix de la Vérité* ; celle-ci fit place au *Monde* qui devait, plus tard, se réunir à l'*Univers*. Cf. Ed. Leterrier, *L'abbé Migne*, dans *Les Contemporains*, p. 12-15 ; Eug. Vuillot, *op. cit.*, t. III, p. 345-347.

La *Voix de la Vérité* fut remplacée par une autre feuille, uniquement destinée au clergé, la *Voix canonique, liturgique, historique, bibliographique, anecdotique*, qui parut à partir de 1861. Victor-Étienne Migne avait fondé et dirigé de 1850 à 1854, le *Journal des faits* : « Tous les journaux en un. » L'abbé Migne transforma ce journal et lui donna un nouveau titre, *La Vérité* : il ne dura que quelques jours, 12-20 février 1854. Il le vendit à M. Prost, banquier, et lui substitua, en 1857, le *Courrier de Paris*. Cf. Hatin,

Bibliographie de la Presse périodique française, Paris, 1866, p. 533; Vapereau, *Dictionnaire universel des contemporains*, Paris, 1880, p. 1290.

2° *L'éditeur*. — Migne abandonna la direction de l'*Univers religieux* pour se jeter dans une entreprise beaucoup plus considérable. Son but était de rassembler dans de grandes collections tous les trésors de la tradition catholique. Aussi ne devra-t-on pas chercher dans ces publications des œuvres nouvelles, des travaux originaux : on ne les trouvera qu'en nombre restreint. « Avec son esprit pratique et simplificateur et l'ignorance un peu naïve des débutants, il concevait toute science sous forme de dictionnaire ou d'encyclopédie. » D. Cabrol, *Hist. du card. Pitra*, p. 109. Il se contenta de rassembler les anciens produits de l'érudition ecclésiastique, pour mettre facilement à la disposition du clergé des instruments de travail. De ces travaux anciens, quelques-uns étaient restés à l'état de manuscrits, d'autres connus par de simples fragments, la plupart, enfouis au fond des bibliothèques, étaient inabordables par leur rareté et leur prix élevé. Migne veut les réunir en une immense *Bibliothèque universelle du clergé*, ou *Cours complet sur chaque branche de la science ecclésiastique*, devant comprendre deux mille volumes, d'un format commode et uniforme, petit in-4° sur deux colonnes, et d'un prix modeste, l'ensemble de la collection ne devant coûter que dix mille francs, ou seulement sept mille six cents francs, pour ceux qui verseraient intégralement le prix des collections, dès la réception des premiers volumes qui en font partie.

Comment réaliser un tel tour de force? Le peu de ressources dont disposait Migne avait été englouti dans l'*Univers religieux*. Il sut intéresser à son entreprise un certain nombre d'ecclésiastiques et de laïques qui lui fournirent les premiers fonds nécessaires. Il fit d'abord appel à l'imprimerie de M. Bailly, place de la Sorbonne; mais bientôt il fondera au Petit-Montrouge, près des barrières d'Enfer et du Maine, le plus bel établissement d'imprimerie et de librairie qui existât alors. On trouvait dans ses *Ateliers catholiques* à côté des salles de composition, cinq presses à vapeur, une fonderie, une stéréotypie, des ateliers de satinage, de brochage, de reliure, uniquement destinés aux ouvrages qu'il publiait. Réunissant ainsi entre ses mains toutes les branches de la librairie, il pouvait arriver à une production extrêmement rapide, jusqu'à faire sortir de ses presses un volume par semaine, et surtout diminuer les frais d'édition, baisser considérablement le prix des volumes. Trois cents ouvriers étaient attachés à l'établissement du Petit-Montrouge. Parmi eux se trouvaient un certain nombre de prêtres malheureux, que l'éditeur accueillit dans son imprimerie et qui lui furent d'un grand secours pour la composition et la correction des épreuves.

Migne voulait que, au point de vue typographique, ses publications fussent aussi parfaites que possible. A ses presses mécaniques, il substitua bientôt des presses à bras, moins rapides, mais procurant de meilleurs résultats. Des soins tout particuliers furent apportés à la correction des épreuves, au point que les dépenses ainsi occasionnées égalaient celles exigées par la composition. Les corrections étaient reçues successivement sur cinq épreuves. Ainsi corrigées et revisées, les feuilles étaient livrées au cliqueur, transformées en pages de métal qui les rendaient immuables. Une dernière feuille, tirée sur le cliché, était encore revue. Toutes les pages des collections furent ainsi stéréotypées afin d'éviter de nouvelles fautes dans les réimpressions. Enfin, en 1865, il engagea quarante correcteurs, pour dix ans, à des conditions très onéreuses, pour la révision minutieuse des planches stéréotypées. De pareilles précautions devaient aboutir à un travail soigné.

Des deux mille volumes annoncés, plus de mille ont été publiés. Il est difficile de suivre exactement l'ordre chronologique, dans l'examen de ces publications; plusieurs collections parurent d'ailleurs simultanément. Nous grouperons donc l'ensemble de ces œuvres sous trois titres : 1° les principales collections, (sauf les patrologies); 2° les patrologies; 3° les œuvres diverses; 4° interruption des publications, leur continuation après la mort de Migne.

1. *Les principales collections*. — a) De 1838 à 1840 parut le Cours complet d'Écriture sainte : *Scripturæ sacræ cursus completus, ex commentariis omnium perfectissimis ubique habitis, et a magna parte episcoporum necnon theologorum Europæ catholicæ universim ad hoc interrogatorum designatis, unice conflatus; plurimis annotantibus presbyteris ad docendos levitas, pascendosve populos alte positus, annotavit vero simul et edidit J. P. M.*, 25 vol. in-4°. Ces commentaires et traités sont ceux des jésuites J. Bonfrère, Corneille de Lاپierre, du dominicain Noël Alexandre, du bénédictin dom Calmet, des abbés de Vence et Glaire, de Fr. Vatable et de Le Maistre de Sacy, illustrés de notes et de dissertations empruntées non seulement aux commentateurs catholiques, mais aux meilleurs auteurs juifs, luthériens, calvinistes, anglicans, etc... Trois volumes de compléments furent ajoutés à la collection : le dernier renferme seize *Indices* et un *Atlas géographique et iconographique du Cours complet d'Écriture sainte*, in-fol. de 76 planches.

b) Immédiatement après le cours complet d'Écriture sainte, était publié le *Theologiæ cursus completus...* sous un titre identique à celui du *Cursus Scripturæ sacræ*, en 25 vol. in-4°. Ainsi que l'énonce le titre, la méthode suivie fut la même que pour le Cours d'Écriture sainte. Les ouvrages sont donnés dans le texte latin ou la traduction française, dans un ordre méthodique, sans aucune préoccupation chronologique. A part le *De præscriptionibus* de Tertullien et le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins, tous les traités de théologie reproduits dans cette collection datent du xvi^e au xix^e siècle, avec quelques parties composées par les éditeurs. Le nombre des volumes qui devait être de vingt-cinq fut porté à vingt-huit. Le dernier comprend cinq tables, très utiles pour la consultation du Cours de théologie : 1° une indication méthodique de toutes les matières traitées; 2° la nomenclature des auteurs par ordre de toison; 3° la liste alphabétique des auteurs et titres des ouvrages; 4° une table combinée et statistique curieuse des noms, professions, pays et mort des 238 auteurs qui sont contenus dans les deux cours d'Écriture sainte et de théologie; 5° une table universelle analytique donnant, sous chaque mot essentiel, une analyse complète de la matière qu'il contient. Les deux cours d'Écriture sainte et de théologie ont conservé leur valeur; il faut évidemment faire un choix parmi ces commentaires et ces traités, dont plusieurs sont excellents, d'autres de valeur moindre. Il est certainement très commode, pour l'exégète et pour le théologien, de trouver réunis les principaux auteurs qui ont traité telle question biblique ou théologique.

c) On peut en dire autant des *Démonstrations évangéliques des plus célèbres défenseurs du christianisme, traduites pour la plupart des diverses langues dans lesquelles elles avaient été écrites, reproduites intégralement, non par extraits, annotées et publiées par l'abbé Migne*, 18 vol. in-4°, plus un volume d'introduction et un de conclusion. Les seize premiers volumes parurent en 1842 et 1843; les quatre autres, quelques années plus tard. Le but de l'éditeur était de réunir ce qu'il y avait de plus convaincant et de plus important pour la défense de notre foi, ce qui permettait de suivre pas à pas les différentes phases de la polémique catho-

lique. Il choisit pour cela des fragments de cent dix-sept auteurs. Malheureusement, après avoir donné quelques ouvrages de Tertullien, Origène, Eusebe de Césarée et saint Augustin, il passe immédiatement à Montaigne. Quelques auteurs bien choisis, allant du v^e au xvi^e siècle, auraient permis de suivre tous les progrès de la polémique chrétienne. C'est avec raison qu'une place importante a été faite aux apologistes modernes, tels que Wiseman, Milner, Chassey, etc...; Migne fait même appel au témoignage de protestants, tels que Leibniz, Jacquelot, Saurin, Keith, et à celui de philosophes antichrétiens, comme J.-J. Rousseau. Le t. xviii contient avec des tables très soignées, un traité, *Révision des Démonstrations évangéliques*, par les éditeurs, comprenant les doctrines hérétiques des auteurs non orthodoxes dont on s'est servi, et, de l'abbé Chassay, un *Tableau des apologistes chrétiens depuis la Renaissance jusqu'à la Restauration*, indiquant le degré de confiance dont ils jouissent auprès des critiques accrédités, en spécifiant leurs ouvrages.

d) En 1844, commençait une nouvelle publication, celle des *Orateurs sacrés*, en deux séries, dont il suffit de donner le titre, pour en faire saisir l'importance, au point de vue de l'histoire de la prédication en France, du xvi^e au xix^e siècle. La première série comprend 66 volumes : *Collection intégrale et universelle des Orateurs sacrés du premier et du second ordre, et collection intégrale ou choisie de ceux du troisième ordre, publiés selon l'ordre chronologique, afin de présenter, comme sous un coup d'œil, l'histoire de la prédication en France, pendant plus de trois siècles, avec ses commencements, ses progrès, son apogée, sa décadence et sa renaissance*. La seconde série, de 33 volumes, parut de 1856 à 1866. Elle renferme : 1^o les œuvres oratoires des prédicateurs qui ont le plus illustré la chaire française depuis 1789 jusqu'à nos jours; 2^o les plus remarquables mandements ou discours de la plupart de nos seigneurs archevêques ou évêques de France, de Savoie et de Belgique; 3^o les sermons de vingt-cinq des prédicateurs contemporains les plus distingués; 4^o la collection des meilleurs prônistes anciens et modernes; 5^o une série d'ouvrages sur les règles de la bonne prédication. La collection complète devait comprendre cent deux volumes; le 100^e était sous presse, quand se produisit l'incendie de 1868.

e) En même temps que la première série des *Orateurs sacrés*, paraissait la première des Encyclopédies théologiques, ainsi annoncée : *Première encyclopédie théologique ou série de Dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse, offrant en français et par ordre alphabétique, la plus claire, la plus facile, la plus commode, la plus variée et la plus complète des théologies*, 50 tomes en 52 volumes, 1844-1852. De 1851 à 1859, parut une *Nouvelle encyclopédie théologique* de 52 tomes en 53 volumes, et de 1851 à 1859 une *Troisième et dernière encyclopédie théologique*, en 66 volumes; soit, en tout, 171 volumes de Dictionnaires sur toutes les branches des sciences tant humaines que divines. D'anciens ouvrages sont reproduits dans cette collection, mis au courant des découvertes et des résultats récents de la science, par des notes ou appendices : c'est le cas du *Dictionnaire de théologie dogmatique* de Bergier, mis en rapport avec les progrès des sciences actuelles, par l'abbé Pierrot. Mais la plus grande partie est due à des auteurs contemporains. C'est la partie la plus neuve de l'œuvre de Migne; mais c'est aussi celle qui a le plus perdu de sa valeur : des travaux de ce genre ont fréquemment besoin d'être révisés et mis à jour. Certains de ces dictionnaires peuvent cependant rendre encore de grands services, tel le *Dictionnaire des Apocryphes de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament*, t. xxiii et xxiv de la *Troisième Encyclopédie*.

f) Pour illustrer ces collections relatives à la science religieuse, Migne fit entrer dans ses publications un *Cours complet d'histoire ecclésiastique*, en 27 volumes. Les dix-sept premiers volumes sont l'œuvre de Henrion, et vont de la période des origines jusqu'au pontificat de Pie IX. Après la mort de Henrion, en 1862, l'abbé Vervoost continua la publication, à partir de 1849.

g) Enfin aux collections de quelque importance se rattache la *Summa aurea de laudibus B. Mariæ virginis*, en 13 volumes, dont la publication commença en 1866. Ce recueil comprend les écrits importants sur la Mère du Sauveur, qui n'avaient pas leur place dans les Patrologies, comme ceux d'Albert le Grand, de Canisius, de Suarez, de Trombelli, de Benoît XIV et de Malou.

Ainsi, en quelques années, de 1838 à 1844, Migne avait commencé, sinon terminé, la publication de collections qui devaient contenir ensemble près de quatre cents volumes, sans compter les éditions d'intérêt moindre, dont nous parlerons plus loin (cf. œuvres diverses). Entre temps, il avait dressé le plan de ce qui devait être son œuvre la plus importante à tous égards et la meilleure, sa Patrologie, dont les premiers volumes devaient paraître en 1844. Une première publication patristique, en dehors de la Patrologie, avait déjà paru en 1842, concernant les ouvrages de saint Augustin et de saint J. Chrysostome : *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptorum codicum gallicanos, vaticanos, belgicos... necnon ad editiones antiquiores et castigatiores, opera et studio monachorum ordinis sancti Benedicti e congregatione S. Mauri, editio novissima, emendata et auctior, accurate M****, 11 volumes divisés en 16 tomes. L'édition de saint Jean Chrysostome, 10 volumes divisés en 13 tomes, porte un titre identique : *Sancti Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia...* Cette édition ne comprend que la traduction latine. L'éditeur utilise le texte des bénédictins, en tenant compte des critiques qui avaient été faites, mettant les notes au bas des pages, donnant, en quelques endroits, un ordre nouveau aux matières contenues dans les anciens volumes.

2. *Les Patrologies*. — a) *But et plan de l'éditeur*. — Pourquoi une nouvelle édition des Pères de l'Église? Dans un prospectus de 1864, Migne répond à cette question : « Le prix démesuré et toujours croissant des anciennes éditions, le besoin de plus en plus sérieux de recourir aux sources, surtout dans les investigations religieuses, le réveil de la science ecclésiastique et la restauration catholique du passé, rendent indispensable une nouvelle édition des Pères. » *Ann. de philos. chrét.*, t. Lxix, p. 78. Il veut donc mettre à la disposition des travailleurs l'ensemble des documents qui constituent la tradition catholique, œuvres des écrivains ecclésiastiques des douze premiers siècles.

Pour atteindre ce but, il réunira dans une première collection les écrivains latins et, dans une seconde, les écrivains grecs. Bonnetty a critiqué cette division, laissant supposer qu'il y a deux traditions, celle de l'Église latine et celle de l'Église grecque. Il aurait préféré une division fondée sur le lieu où ces écrivains ont écrit et enseigné, et non sur la langue qui nous a conservé leur enseignement. Cf. *Ann. de philos. chrét.*, t. xxxiii, p. 395-396. Le plan adopté par Migne se justifie très bien : c'est celui qui est adopté actuellement pour les publications patristiques de Berlin et de Vienne, la première consacrée aux écrivains grecs, la seconde aux écrivains latins.

L'ordre suivi sera l'ordre chronologique. Aux œuvres des Pères, l'éditeur ajoutera les travaux, les disserta-

tions utiles qui ont été faites sur ces écrivains, ainsi que les variantes, notes, remarques nécessaires pour l'intelligence du texte.

Enfin, pour que la nouvelle publication puisse être réellement à la portée de tous, elle est faite à un prix très bas : cinq francs pour les volumes de la Patrologie latine, huit francs pour ceux de la Patrologie grecque, pour ceux qui souscriront aux deux séries. « Nous le disons ici, écrit Bonnetty, sans partialité et après tous les organes de la presse, c'est un phénomène qu'un seul homme, sans être aidé par aucun gouvernement, ait pu réaliser de semblables résultats. » *Ann. de philos. chrét.*, t. xxxiii, p. 349. Ce résultat est d'autant plus extraordinaire et tout à l'honneur de Migne que, peu d'années auparavant, un projet semblable, entrepris par Castelli, qui avait reçu les encouragements de Grégoire XVI et de plusieurs souverains catholiques, qui avait obtenu que l'on mît à sa disposition les presses de la Propagande, avait complètement échoué.

b) *La mise en œuvre.* — Pour mener à bien une telle entreprise, Migne avait besoin de collaborateurs. Il s'adressa à dom Guéranger. L'abbé de Solesmes lui signala le nouveau prieur de Saint-Germain-des-Prés, formé à Solesmes, dom Pitra. Dom Pitra était préparé à collaborer activement, sur cette partie, avec l'éditeur catholique. Il avait fait des Pères, durant son séminaire, son étude favorite, et son goût pour la patristique s'était encore développé à Solesmes. Il accepta sans hésitation et, trois jours après, il apportait un prospectus qui donnait, « en quelques pages, une vue très nette de l'ensemble du projet, la liste des auteurs, des éditions et des dissertations qui devaient entrer dans cette collection. » Dom Cabrol, *Histoire du card. Pitra*, p. 111.

Il était impossible de songer à faire, pour chaque auteur, une édition critique : un projet aussi vaste n'aurait jamais été réalisé. Le mieux était donc de choisir les éditions des Pères et des écrivains ecclésiastiques que l'on jugeait les meilleures, les notes que l'on y ajouterait, les dissertations les plus rares et les plus remarquables qui accompagneraient le texte, sans cependant s'interdire de corriger le texte d'après les meilleurs manuscrits, d'indiquer les variantes importantes des principales éditions, de donner quelques fragments inédits, en faisant, en un mot, une véritable *editio variorum*, comme ce fut le cas pour Tertulien, Minutius Félix, saint Cyprien, etc... Dom Pitra assumait une grande partie de la tâche. Migne, dans l'*Index XI*, sous la rubrique *Editores Patrologie*, « *inter quos præcipuus R. P. Pitra, O. S. B.* », P. L., *Tables*, t. I, col. 338, ne cite pas d'autre nom que celui du prieur de Saint-Germain. Il eut donc dans l'édition de la Patrologie une part importante, y consacrant un travail considérable. De fait, il collabora à toute la Patrologie latine et à la Patrologie grecque, jusqu'à Photius. En 1865, devenu cardinal, il envoyait à Migne des notes pour la continuation des écrivains latins jusqu'en 1450.

À côté de dom Pitra et des bénédictins de France, d'autres collaborateurs méritent d'être signalés : Mgr Malou, évêque de Bruges, Forbes, de Glasgow, Fless, professeur à l'Université de Bonn, Ehler, professeur à Halle, Nolte, de Vienne, Denzinger, professeur à l'Université de Wurzburg, qui fournit différents fragments inédits, Caillaud, qui fit profiter Migne des manuscrits bénédictins dont il était dépositaire.

Après la préparation des matériaux qui devaient entrer dans les Patrologies, il fallait passer à la composition. Migne voulut que sur ce point son œuvre fût irréprochable. Les prêtres qu'il avait accueillis à l'imprimerie du Petit-Montrouge étaient tout désignés pour les rôles de compositeurs et de correcteurs des

ouvrages latins. Pour la Patrologie grecque, la tâche était moins aisée. Afin d'obtenir un texte net et élégant qui pût lutter avec les plus belles éditions modernes, il fit d'abord graver par Friiry deux sortes de caractères, dont l'un, italique, devait mettre en évidence les mots et les citations que l'on voulait faire distinguer du texte; c'est un perfectionnement que Migne est le premier à avoir introduit dans l'impression de la langue grecque. Ces caractères furent fondus dans ses ateliers. Il chercha ensuite, en dehors de France, des compositeurs et des correcteurs, qui non seulement connaissaient les lettres grecques, mais comprenaient ce qu'ils composaient. Il eut ainsi plusieurs grecs comme compositeurs, Sympsomos, Pantazidès et Dobriadès. Il s'attacha comme correcteurs Lehmann, de Leipzig, Reichard, de Stuttgart, Sidon, de Cologne, Beyerlé, de Hanovre, Guardia, de Palma, Laas d'Anguerr, de Hollande, Tarlet, de Bruxelles, l'hébraïsant Drach, etc...; une attention particulière fut donnée aux accents, fort négligés par les anciens bénédictins. L'éditeur ne recula pas devant les plus grands sacrifices pour aboutir à une perfection typographique aussi grande que possible : il en fut ainsi pour les *Hexaples* d'Origène. Dix-huit feuilles de cet ouvrage étaient déjà clichées; Drach qui était chargé de la direction et de la correction du volume, voulut mettre à leur place les variantes du manuscrit de Coislin, que les bénédictins avaient renvoyées à la fin. On jeta à la fonte les dix-huit clichés et tout le volume fut repris par Drach. De même, il fit ajouter au volume déjà imprimé de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe 260 colonnes, pour utiliser le travail de Séguier de Saint-Brisson, variantes et notes.

Ces détails suffisent pour donner une idée précise de la somme extraordinaire de travail et des efforts soutenus qui s'imposèrent à l'éditeur et à ses collaborateurs pour terminer, en vingt-deux ans, la publication des 388 volumes que contiennent les deux Patrologies. Mais, plus encore que le travail matériel, ce qu'il faut admirer ici, c'est l'initiative hardie, le sens de l'organisation, l'esprit d'ordre que suppose chez l'éditeur la mise en œuvre et la réalisation d'une entreprise aussi colossale.

c) *Les sources.* — La source la plus importante où devait puiser Migne est la *Maxima bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, publiée en 27 vol. in-fol., à Lyon, en 1677, sixième remaniement de la *Bibliotheca SS. Patrum*, éditée, un siècle plus tôt, par Marguarin de la Bigne, 8 vol., in-fol., Paris, 1575, complétée successivement à l'aide de la *Bibliothèque des Pères*, publiée par l'Université de Cologne, en 1616, du recueil liturgique de Hittorp et des publications du P. Fronton du Duc, 1618-1624. Une autre source importante est la *Bibliothèque des Pères* du P. Galland qui reprit, pour la compléter, la Bibliothèque de Lyon, en y ajoutant les Pères grecs et orientaux dans leur texte original; cette publication était demeurée inachevée, 12 vol., in-fol., Venise, 1765-1788.

En dehors de ces grandes collections, Migne recourut à un grand nombre de bibliothèques particulières : aux bibliothèques polémiques de Simler, *Scripta veterum latina*, Zurich, 1571, de Gesner, *Theologorum aliquot graecorum veterum orthodoxorum...*, Zurich, 1559-1560, de Foggini, *Opera selecta SS. Patrum*, Rome, 1754-1771, de Gilbert Mauguin, *Veterum scriptorum qui I. N. s. de prædestinatione scripserunt opera et fragmenta*, Paris, 1650, d'Oberthur, *Opera polemica SS. Patrum*, Wurzburg, 1777-1794; aux bibliothèques scétiques de Chantelou, *Bibliotheca Patrum ascetica*, Paris, 1661-1673, de Poussines, *Thesaurus asceticus*, Paris, 1684, de Pez, *Bibliotheca ascetica antiqua nova*, Ratisbonne, 1723-1740; à l'*Homiliarium patristicum* de

Pelt, Rheinwald et Voigt, Berlin, 1829-1834; aux éditions des Pères apostoliques de Cotelier, SS. *Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt*, Paris, 1672, d'Hug. *Bibliotheca Patrum apostolicorum*, Leipzig, 1699-1700, de Lud. Frey, *Epistolæ SS. Patrum apostolicorum*, Bâle, 1742, de Rich. Russel, SS. *Patrum apostolicorum... opera genuina*, Londres, 1746, d'Hornemann, *Scripta genuina græca Patrum apostolicorum*, Copenhague, 1828-1829, de Hefele, *Patrum apostolicorum opera*, Tubingue, 1839, de Jacobson, *Patres apostolici*, Bâle, 1840; aux collections des poètes chrétiens d'Arevalo, Rome, 1740, à celle des Pères de l'Église d'Angleterre, publiée par les docteurs d'Oxford.

Plusieurs fragments ont été empruntés à la *Bibliotheca orientalis* d'Assémani, Rome, 1719-1728; à la *Bibliotheca latina* et à la *Bibliotheca græca* de Fabricius, Hambourg, 1697 et 1705-1728; aux *Bibliothèques* de Photius et de Zaccaria; au *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum* de Canisius, complété par Basnage, Amsterdam, 1725; au *Thesaurus novus anecdotorum* de Martène et Durand, Paris, 1717; au *Veterum aliquot scriptorum... spicilegium* de Luc d'Achery, Paris, 1655-1677; au *Spicilegium SS. Patrum ut et hæreticorum...* de Grabe, Oxford, 1698-1714; au *Spicilegium Patrum...* de Fabricius, Hambourg, 1716-1718; au *Spicilegium* de Mai, Rome, 1839-1844; aux *Analecta vetera* de Mabillon, Paris, 1675-1685; aux *Analecta græca* de Montfaucon, Paris, 1688; aux collections semblables de Kollarius, d'Amaduzzi; au *Thesaurus anecdotorum novissimus* de Pez, Augsburg, 1721-1729; aux *Anecdota græca* de Muratori, Padoue, 1709, de Wolf, Hambourg, 1724; à l'*Anecdotorum fasciculus* de Mingarelli, Rome, 1756; aux *Anecdota sacra* de Levis, Turin, 1789; aux *Anecdota græca* de Boissonnade, Paris, 1832; aux *Opuscula dogmatica*, *Opuscula varia*, *Opera varia* de Sirmond, Paris, 1630, 1675, 1695; à la *Bibliotheca concionatoria* de Combéfis, Paris, 1682; aux *Miscellanea* de Baluze, Paris, 1678-1715; aux *Sacra antiquitatis monumenta* de Hugo, Étival, 1732; aux *Deliciæ eruditorum* de Lami, Florence, 1736-1755; à la *Collectio prima de Vindemiæ litterariæ* de Schannat, Leipzig, 1732; aux *Reliquiæ sacræ* de Routh, Oxford, 1814-1818; aux *Fragmenta Patrum græcorum* de Mûnter, Copenhague, 1788; aux *Catenæ* de Leipzig, d'Oxford, de Venise, de Cologne; aux diverses collections de dom Martène, de Casimir Oudin, de Hoffmann, de Lorenzana, de Zacagny, de Quirini, de Calcardi, de Trombelli, de Mai, etc.

Pour les lettres des Souverains Pontifes, les *Epistolæ romanorum Pontificum* de dom Coustant, Paris, 1721, ont été reproduites intégralement.

Enfin les textes de certains Pères ont été empruntés à des éditions particulières : l'édition de Tertullien, entièrement neuve, est l'œuvre de dom Pitra; celle de saint Cyprien a été empruntée à Baluze et dom Morand, Paris, 1726; celle d'Arnobe, à Orelli, Leipzig, 1816-1817; celle de Lactance, à Lenglet du Fresnoy, Paris, 1748; celles de Juvenius, Dracontius, Sédulius, Prudence et saint Isidore, à Arevalo, Rome, 1792; celle de Lucifer de Cagliari, aux frères Coleti, Venise, 1778; celle de saint Damase, à Merenda, Rome, 1754; celle de saint Optat, à Ellies du Pin, Paris, 1700; celle de Sulpice-Sévère, à de Prado, Vérone, 1741-1754; celle de saint Chromace, à Braïda, Udine, 1816; celles de saint Jérôme et Rufin, à Vallarsi, Venise, 1766-1772; celle de saint Paulin, à Muratori, Vérone, 1736; celle de Marius Mercator, à Garnier, Paris, 1673; celle de Salvien à Baluze, Paris, 1663, 1684; celles de saint Léon et de saint Zénon, à P. et J. Ballerini, Venise, 1753-1757; celle de saint Hilaire, à dom Coustant, Paris, 1693; celle de saint Ambroise, à du Frische et

Le Nourry, Paris, 1650-1690; celle de saint Augustin, à Blampin, Coustant..., Paris, 1679-1700; celle de saint Grégoire le Grand, à Sainte-Marthe, Paris, 1705; celle de saint Grégoire de Tours, à Ruinart, Paris, 1699, celle de Cassiodore, à J. Garet, Rouen, 1679; celle des Apologistes du II^e siècle, à Maran, Paris, 1720; celle de saint Irénée, à Massuet, Paris, 1710; celle de saint Cyrille de Jérusalem, à l'édition de Touttée publiée par Maran, Paris, 1720; celle de saint Basile, à Garnier et Maran, Paris, 1721-1730; celle de saint Grégoire de Nazianze, à Clémencet et Caillaud, Paris, 1778 et 1840; celle de saint Prosper, à Le Brun des Marettes et Mangeant, Paris 1711; celle de saint Grégoire de Nysse, à Forbes, Burntisland, 1855; celle de saint Epiphane, à Ehler, Berlin, 1859.

d) *La publication.* — Le Cours de Patrologie commença de paraître en 1841. Il porte un de ces immenses titres que Migne affectionnait beaucoup, énumérant avec complaisance les qualités de la publication : *Patrologiæ cursus completus, sive Bibliotheca universalis integra, uniformis, commoda, œconomica, omnium SS. Patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum qui ab ævo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt; recusio chronologica omnium quæ exstiterunt monumentorum catholicæ Traditionis per duodecim priora Ecclesiæ sæcula, juxta editiones accuratissimas, inter se cumque nonnullis codicibus manuscriptis collatas, perquam diligenter castigata; dissertationibus, commentariis lectionibusque variantibus continenter illustrata; omnibus operibus post amplissimas editiones quæ tribus novissimis sæculis debentur absolutas detectis, aucta; indicibus particularibus analyticis, singulos sive tomos, sive auctores alicujus momenti subsequentibus, donata; capitulis intra ipsum textum rite dispositis, neonon et titulis singularum paginam marginem superiorem distinguentibus subjectamque materiam significantibus, adornata; operibus cum dubiis tum apocryphis, aliqua vero auctoritate in ordine ad Traditionem ecclesiasticam pollutibus, amplificata...; editio accuratissima, cœterisque omnibus facile anteposenda, si perpendantur : characterum nitiditas, chartæ qualitas, integritas textus, perfectio correctionis, operum recusorum tum varietas, tum numerus, forma voluminum perquam commoda sibi in toto operis decursu constanter similis, pretii exiguitas, præsertimque ista collectio, una, methodica et chronologica, sexcentorum fragmentorum opusculorumque hactenus hic illic sparsorum, primum autem in nostra Bibliotheca, ex operibus ad omnes ætates, locos, linguas formasque pertinentibus, coadunatorum.*

La *Patrologie latine* fut publiée la première : ses 217 tomes en 218 volumes in-4° parurent de 1844 à 1855, en deux séries, la première, de Tertullien à saint Grégoire le Grand (t. I à LXXIII), 1844-1849, la seconde, de saint Grégoire le Grand à Innocent III (t. LXXIV à CCXVII), 1849-1855, reproduisant les écrits ou fragments d'écrivains ecclésiastiques, au nombre de 2614. De 1862 à 1865, parurent quatre volumes d'*Indices* de la *Patrologie Latine*, comprenant 235 tables générales ou spéciales qui devaient servir de clés. La composition de ces tables suppose un travail considérable. Elles n'ont pas coûté à rédiger, suivant Migne, moins d'un demi-million de francs, ni moins de cinq cents ans de travail à cinquante hommes. Malgré le labeur extraordinaire qu'elles ont exigé, elles ne rendent pas tous les services désirables : leur trop grand morcellement oblige souvent à recourir à plusieurs de ces 235 tables pour trouver le renseignement cherché. On peut cependant regretter que le cinquième volume d'*Indices*, qui avait coûté deux années de travail typographique et qui était cliché, ait été détruit par l'incendie de 1868 et n'ait pu être reconstitué dans la suite. Il devait contenir, entre autres, un *Index gene-*

ralis Scripturæ et, surtout, un *Index patristicus*, composé par le cardinal Pitra, donnant un aperçu des Pères et écrivains de l'Église latine d'Innocent III au concile de Trente, et une notice bibliographique sur tous les ouvrages ecclésiastiques imprimés ou manuscrits depuis les temps apostoliques, jusqu'au xvi^e siècle.

La *Patrologie grecque* parut en deux éditions : une édition gréco-latine et une édition latine. L'édition gréco-latine fut publiée de 1857 à 1866, comprenant 161 tomes en 166 volumes, partagée en deux séries, la première allant de saint Barnabé à Photius, t. i à civ, 1857-1861, la seconde de Photius au concile de Florence, t. cv à clxi, 1863-1866. Les deux parties renferment les ouvrages d'environ huit cents auteurs ou écrivains anonymes. L'édition des Pères grecs en latin seulement comprend 81 tomes en 85 volumes, 1856-1867. Comme il avait fait pour les Pères latins, Migne avait préparé pour la *Patrologie grecque* des tables qui auraient formé avec les ouvrages de Michel Apostolicus, dont plusieurs étaient inédits, le t. clxii. Ce volume était composé et cliché, lorsque survint l'incendie. Les efforts faits dans la suite pour retrouver les textes utilisés par Migne dans ce volume sont demeurés sans résultat, malgré la présence de leur traduction dans le t. lxxxix de l'édition latine des Pères grecs. Bien qu'il en ait eu le désir, Migne ne put reprendre la publication de ce volume. Cette lacune a été comblée, pour les tables, par différents auteurs : Kreisberg, *Index alphabeticus in Patrologiæ ab J. P. Migne editæ seriem græcam*, gr. in-8°, Saint-Pétersbourg, 1881; J. -B. Pearson, *Conspectus auctorum quorum nomina indicibus Patrologiæ græco-latine a J. P. Migne editæ continentur*, gr. in-8°, Cambridge, 1882; Dor. Scolarios, *Κλεις Πατρολογίας καὶ βυζαντινῶν συγγραφέων ἤτοι εὐρετήριον τῶν συγγραμμάτων τῶν Πατέρων κτλ... περιεχομένων ἐν τῇ τοῦ Μιγνίου Πατρολογίᾳ ...* in-4°, 611 p., Athènes, 1879; *Τάμειον τῆς Πατρολογίας ἤτοι συλλογὴ τῶν ἐν τῇ Πατρολογίᾳ τῇ ὑπὸ Μιγνίου περιεχομένων κυριωτέρων ἐννοιῶν, φράσεων καὶ ὑποθέσεων*, 2 vol. in-4°, xix-622 p., Athènes, 1879-1887. Le meilleur complément a été donné par F. Cavallera dont le volume d'*Indices* rend désormais facile l'emploi des 161 tomes de cette collection et fournit à quiconque veut étudier les Pères un précieux instrument de travail : *Patrologiæ cursus completus, accurante J. P. Migne. Series græca. Indices digessit Fernandus Cavallera, lector Theologiæ positivæ in Instituto catholico Tolosano*, in-4°, 218 p., Paris, Garnier, 1912. Cf. *Rev. d'hist. ecclés.*, 1913, p. 443-444; *Bullet. d'anc. littér. et d'arch. chrét.*, 1913, p. 155-156. Cette table, très pratique, est divisée en trois parties, la première donnant la liste, volume par volume, des auteurs contenus dans tout l'ouvrage, la seconde, les œuvres de tous les écrivains grecs, classés par lettre alphabétique, avec indication des notices, dissertations et tables les concernant, la troisième, méthodique, groupant les ouvrages sous les rubriques générales : dogmatique, apologétique, polémique, Écriture sainte, hagiographie et homilétique, liturgie, morale et ascétisme, droit, lettres et sciences, poésie. Dans sa concision, cette table rend plus de services que les quatre gros volumes des *Indices* de la *Patrologie latine*.

Pour servir d'introduction aux ouvrages contenus dans les deux *Patrologies*, ont été insérées des notes biographiques et littéraires, empruntées à d'excellents ouvrages, à Fabricius, à Cave, à Ughelli, à Mansi, aux Bollandistes, à Mabillon, aux auteurs du *Gallia christiana*, à ceux de l'*Histoire littéraire de la France*. Ces notes ont une grande valeur, comme les *Conjectures et emendationes* de J. H. Nöel, précieux travail de critique textuelle sur les apologistes grecs du

ii^e siècle, P. G., t. vi, col. 1705-1816; les *Quæstiones criticæ et historicæ de Macariorum Ægyptii et Alexandrini vitis* de H. J. Floss, P. G., t. xxxiv, col. 1-176; les *Origeniana* de Huet qui s'étendent sur 651 colonnes, P. G., t. xi, col. 633-1284.

3. *Œuvres diverses*. — Les grandes collections qui viennent d'être signalées ne sont qu'une partie de l'œuvre de Migne. De 1840 à 1856, en même temps que les différents *Cursus*, il publiait près de cent volumes; de 1856 à 1868, une cinquantaine.

En 1841, il éditait les *Œuvres de sainte Thérèse*, en 4 vol., accompagnées de méditations sur les vertus de la sainte par le cardinal Lambruschini, des Actes de sa canonisation et de plus de 150 lettres et de 180 pièces qui n'avaient jamais été publiées ou traduites, ainsi que des œuvres de saint Jean de la Croix, de saint Jean d'Avila, de saint Pierre d'Alcantara et d'Alvarès, donnant ainsi un ensemble des doctrines de la plus haute école mystique espagnole. La même année paraissait, en 4 vol., la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique : sur l'eucharistie*, par Nicole, Arnould, Renaudot, etc.; *sur la confession*, par Denis de Sainte-Marthe; *sur les principaux points qui divisent les catholiques et les protestants*. Le premier de ces ouvrages se trouvait difficilement; cette publication avait son intérêt à l'époque du mouvement d'Oxford pour attirer l'attention des protestants sur les points controversés. Nous ne pouvons que signaler les autres publications faites durant la période de 1840 à 1856 : *Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, 4 vol.; *Catholicum lexicon*, ou triple grammaire et triple dictionnaire hébraïques ou chaldaïques, par Gesenius, Drach, Tempestini et du Verdier, 1 vol., ouvrage critiqué par L. Bargès, dans la *Bibliographie catholique* de novembre 1848, p. 211, comme inabordable pour les commençants, inutile pour les personnes instruites, dangereux pour les catholiques (A. Bonnetty, fit justice de ces attaques dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. xxxviii, p. 62-77); *Quatre années pastorales ou Prônes pour quatre ans*, par Badoire, 1 vol.; *Bibliothèque canonique, juridique, morale...*, par Lucius Ferraris, 8 vol.; *Actes et histoire de l'Église de Paris*, publiés par ordre de Mgr Sibour, 1 vol.; *Histoire du concile de Trente*, par Pallavicini, 3 vol.; *Les catéchismes philosophique, polémique, historique*, de Feller, Rohrbacher, Fleury, Bellarmin, Olier, 2 vol.; les *Prælectiones theologicæ*, de Perrone, 2 vol.; les *Monuments inédits*, de Failion, 2 vol.; la *Polyglotte catholique en douze langues*, 1 vol.; le *Manuel pratique ou répertoire ecclésiastique*, 1 vol.; les *Institutiones catholicæ in modum catecheseos*, de Pouget, 12 vol.; les *Missæ pontificales*, 1 vol.; les *Œuvres complètes de Bossuet*, 11 vol.; *Bérulle*, 1 vol.; *Boudon*, 3 vol.; *de la Tour*, 7 vol.; *Baudrand*, 2 vol.; *de Pressy*, 2 vol.; *Lefranc de Pompignan*, 2 vol.; *Bergier*, 8 vol.; *Thiébaud*, 8 vol.; *de La Luzerne*, 6 vol.; *Arvisenet*, 1 vol.; *Riambourg*, 1 vol.; *Frayssinous*, 1 vol. Enfin les *Œuvres complètes de S. Thomas*, en 26 volumes, étaient annoncées comme étant sous presse en 1856.

De 1856 à 1868, sortirent de l'imprimerie catholique : l'*Abrégé du droit canonique universel*, par Maupied, 2 vol.; les *Livres sacrés de toutes les religions*, par l'authier et Brunet, 2 vol.; le *Rituel des Rituels*, 2 vol.; la *Somme ou Abrégé de la théologie de Suarez*, par le P. Noël, 2 vol.; l'*Accord de la raison, des faits et des devoirs sur la vérité du catholicisme*, par Houteville, Gauchat et Carra de Vaux, 1 vol.; le *Bossuet des gens du monde*, par l'abbé Macé, 1 vol.; les *Indices de la Somme de saint Thomas*, pouvant s'adapter à toutes les éditions, 8 vol.; la *Somme philosophique de saint Thomas contre les Gentils*, reproduction du manuscrit de la Vaticane, par Uccelli, 2 vol.; le *Lexicon manuale ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, par Maigne

d'Arnis, 1 vol.; les *Recherches historiques sur les peuples anciens et leurs cultes*, de l'abbé Desroches, 1 vol.; *Salan, ses œuvres et ses pompes*, du P. Héliodore de Paris, 1 vol.; les *Œuvres complètes de saint François de Sales*, 9 vol.; *Gérard*, 4 vol.; de *Bonald*, 3 vol.; *Fléchier*, 2 vol.; *La Chêlardie*, 2 vol.; *Lefrançois*, 2 vol.; *Tronson*, 2 vol.; *Fénelon*, 1 vol.; du *Voisin*, 1 vol.; *Émery*, 1 vol.; *Gerdil*, 1 vol.; *Lantages*, 1 vol.; *Régnier*, 1 vol.

Ainsi près de onze cents volumes étaient publiés de 1838 à 1868; et le plan de Migne devait porter à deux mille le nombre des volumes de la Bibliothèque universelle du clergé.

4. *Interruption des publications; leur continuation après la mort de Migne.* — L'incendie de 1868, dont nous avons parlé précédemment, mit fin aux publications de l'abbé Migne.

Plusieurs ouvrages, dont les manuscrits avaient été conservés, purent être repris par la suite et terminés, telle l'*Histoire ecclésiastique* dont le t. xxiii était sous presse. D'autres ne purent être complétés: il en fut ainsi de la *Patrologie latine*, pour le ccxxii^e tome; de la *Patrologie grecque*, pour le clxii^e tome; des *Orateurs sacrés*, pour les trois derniers volumes (t. c à cii). D'autres enfin, prêts à paraître, ou dont l'impression était commencée, ne virent jamais le jour. Ce fut le cas des *Statuts des Statuts*, qui devaient comprendre 6 volumes et renfermer les *Œuvres théologiques* de Mgr Dupanloup; d'un ouvrage de l'abbé Maupied, *Theologia positiva*; des *Points fondamentaux de la foi catholique*, en 16 vol.; d'un grand nombre d'ouvrages qui, pour la plupart, étaient déjà clichés.

En même temps s'évanouissaient les projets d'autres collections dont Migne rêvait depuis longtemps la réalisation. La première de ces publications qui demeurèrent en projet, était l'*Orbis christianus*, annoncé depuis 1847: *Orbis christianus in provincias ecclesiasticas distributus, quo series et historia Summorum Pontificum, cardinalium, patriarcharum, primatum, archiepiscoporum, episcoporum, abbatum, parochiarum, uno verbo, personarum, rerum et institutionum religiosarum omnis generis, ab origine Ecclesiarum ad nostra tempora deducuntur et probantur ex authenticis instrumentis ad calcem voluminum appositis*. L'ouvrage devait comprendre 80 volumes in-4^e, pour le prix de 480 francs; il aurait été pour l'univers catholique ce qu'est le *Gallia christiana* pour la France. Les quatorze volumes de cette collection y auraient pris place, avec d'autres publications analogues pour les différents pays, ces anciennes collections étant corrigées, complétées, actualisées. Pour les régions où le travail n'aurait pas encore été fait, la composition en avait été confiée à de « véritables bénédictins pour la science ». Pour la mise en œuvre, Migne réclamait un minimum de cinq cents souscriptions. Cf. *Ann. de phil. chrét.*, t. xxxvi, p. 403-404.

Peu de temps après, Migne annonçait comme devant être bientôt mise sous presse, une *Collection universelle et complète des conciles généraux, nationaux, provinciaux et synodaux, en 80 volumes in-4^e*, au prix de cinq cents francs. Cette collection devait être « plus que quadruple de celle de Labbe et Cossart, et plus que double de celle de Mansi et Coleti, dont les 31 vol. in-fol. sont à peine trouvables au prix de douze cents francs ». *Ann. de phil. chrét.*, t. liii, p. 324.

L'éditeur avait en outre l'intention de compléter ses *Patrologies* par une collection de tous les Pères et auteurs ecclésiastiques latins d'Innocent III au concile de Trente, dont les ouvrages ont été imprimés en différents formats et dont les œuvres sont presque impossibles à trouver, et par une autre collection de tous les auteurs latins et grecs dont les ouvrages, fort nombreux, se trouvent encore manuscrits.

Le manque de ressources avait retardé la réalisation de ces projets: l'édition de la *Patrologie grecque* et des *Tables* de la *Patrologie latine* avait exigé une avance de fonds considérable. A. Bonnetty avait formulé le désir que l'épiscopat catholique, aidé par le gouvernement, se rendit acquéreur des clichés des deux *Patrologies*, qui constituaient une immense bibliothèque de métal. Le produit de cette vente aurait permis à Migne de commencer immédiatement ses nouvelles collections, qui auraient été aussi précieuses que ses publications patristiques. Cf. *Ann. de phil. chrét.*, t. lxxiii, p. 412-413. Ce désir ne fut pas écouté.

Il importait cependant que ce qui restait de l'œuvre de Migne après l'incendie ne disparût pas. Le magasin des bonnes feuilles avait été en partie préservé; quelques collections pouvaient être complétées; on pouvait réimprimer ce qui était épuisé. La librairie Garnier acheta, en 1876, aux héritiers de Migne, ce qui restait de l'imprimerie et de la maison d'édition: elle termina l'*Histoire ecclésiastique*, les *Orateurs sacrés*, donna des *Tables* à la *Patrologie grecque* et réédita les ouvrages épuisés. Les premiers ouvrages réédités furent soumis à une nouvelle composition laquelle au point de vue de la correction s'est révélée fort médiocre: il en résulta aussi des différences de pagination entre les anciennes et les nouvelles éditions, ce qui était un inconvénient très grave pour des ouvrages d'usage courant, comme les deux *Patrologies*. Dans ses *Tables* de la *Patrologie grecque*, Cavallera a pris soin de mettre entre crochets, la pagination nouvelle, à côté de l'ancienne. Cette précaution ne supprime qu'en partie la difficulté. Heureusement, les nouvelles éditions se font maintenant par un procédé d'une exactitude absolue, par la photographie.

Dans la *Patrologie grecque*, les ouvrages recomposés, qui ont subi un changement de pagination, sont les suivants: S. Denys l'Aréopagite, t. iii; Apologues du II^e siècle, t. vi; S. Basile, t. xxxi et xxxii; S. Grégoire de Nazianze, t. xxxvi; Photius, t. cii (la nouvelle édition a omis les *Addenda seu Epistola ad Ecclesiam Antiochenam*) et civ; tradition catholique du X^e siècle, t. cxvii; Œcumenius, t. cxix. Plusieurs tomes de la *Patrologie latine* ont été également recomposés et ont pu, de ce fait, subir un changement de pagination. Ce sont les œuvres de S. Jérôme, t. xxi, de S. Augustin, t. xxxii et xlvii, d'Ennodius-Boèce, t. lxiii; de S. Germain-Pélage II, t. xlvi; de Walafrid Strabon, t. cxiii; de Ratramne, t. cxxi; d'Anastase le Bibliothécaire, t. cxxvii et cxxix; de Burchard de Worms, t. cxl; de S. Bruno, t. cln; de Guibert, t. clvi; de S. Bruno d'Asti, t. clxiv; d'Abélard, t. clxxviii; de S. Bernard, t. clxxxii; de Ste Hildegarde, t. cxcvii (renseignements donnés par le *Librairie Garnier*). Les autres ouvrages des deux *Patrologies* qui, épuisés, ont été réimprimés, soit par nouvelle composition, soit par photographie, procédé employé actuellement, concordent avec l'édition originale de l'abbé Migne, dont l'œuvre se trouve ainsi continuée telle qu'il l'avait réalisée.

Ses ouvrages ont encore la faveur du public: leur vente annuelle atteint le chiffre moyen de 500 000 francs. Il est vrai que la Librairie Garnier ne peut plus vendre ses volumes au prix infime auquel Migne les donnait, pour ainsi dire, à ses souscripteurs.

III. APPRÉCIATION. — *L'œuvre de Migne et la critique.* — Une publication aussi considérable et aussi rapide des documents de la Tradition catholique ne pouvait être de tous points parfaite; elle devait susciter bien des critiques. Il est certain qu'il y a dans cette immense compilation, bien du fatras, bien des choses inutiles, à côté d'autres qui ont résisté au temps. Certains critiques ont été trop sévères pour l'œuvre de Migne, considérée dans son ensemble,

Kruger, dans la *Realencyclopædie* de Hauck, t. xv, p. 6, voit dans la *Patrologie* un obstacle pour la science : « Les savants, dit-il, sont tentés par ces volumes commodes de négliger les excellentes éditions anciennes que Migne a reproduites avec négligence et avec de nombreuses fautes. » D'autres lui ont reproché, dit dom Cabrol, de n'avoir pas suivi un plan bien nettement défini, d'avoir admis dans sa collection des pièces qui ne s'y rapportaient pas : chartes, diplômes, liturgies; quelques attributions sans erreurs; les *spuria* sont souvent composés sans soin; certaines éditions auraient pu être mieux choisies... On a aussi parlé de fautes d'impression. » D. Cabrol, *Histoire du card. Pitra*, p. 112, n. 2. On peut encore regretter certaines omissions, ou la présence de doublets, ainsi la *Chronique d'Idace* est donnée deux fois, d'après Galland, *P. L.*, t. II, col. 873-980, et d'après Garzon et de Ram, *P. L.*, t. LXXIV, col. 701-750.

Beaucoup de ces défauts étaient inévitables : ils s'expliquent, en grande partie, par l'époque où vivait l'éditeur. Migne crut ne pouvoir mieux faire qu'en se mettant à l'école et à la suite des bénédictins qui se guidaient d'après leur sentiment, d'après leur connaissance des auteurs, d'après l'ancienneté des manuscrits. Il serait injuste d'exiger d'un éditeur du milieu du XIX^e siècle la méthode critique appliquée, de nos jours, à l'édition des Pères. D'ailleurs Migne voulait mettre immédiatement à la portée des savants tous les trésors de la Tradition catholique. A quoi aurait-il abouti, s'il avait fallu se livrer pour chaque Père à une étude critique des manuscrits, faire pour chacun une *editio variorum*? Nous serions encore à attendre l'achèvement de cette publication. Et s'il nous fallait, comme le veut Krüger, recourir toujours aux anciennes éditions, combien seraient actuellement dans l'impossibilité de consulter les Pères? Migne n'a pas fait une édition critique; mais « il n'était pas philologue, et il ne faut pas oublier qu'en 1844, on aurait été bien en peine de trouver, à l'étranger comme en France, des hommes au courant des méthodes, qui devaient porter leurs fruits quelques années plus tard seulement. Si Lachmann avait déjà publié la plupart de ses éditions, son *Lucrèce* est pourtant de 1850; Ritschl a publié son *Plaute* en 1848. Il ne faut pas demander à Migne plus qu'il ne pouvait et ne voulait donner. » Lejay, *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1896, p. 98. Encore ne faut-il pas exagérer cette absence de critique dans l'œuvre de Migne, surtout dans les *Patrologies* : plusieurs de ses éditions sont vraiment des éditions critiques. « Il a trouvé plus d'une fois l'occasion de montrer qu'il n'était pas étranger, tant s'en faut, aux meilleures habitudes de l'érudition. » *Bibliothèque de l'École des Chartes*, IV^e série, t. I, p. 62-67.

Pour ce qui est des fautes d'impression, Migne a lui-même répondu aux reproches qu'on lui adressait. Cf. vol. I des *Tables* de la *P. L.*, verso du titre. Il avoue que les premières éditions sorties de ses presses n'étaient point parfaites, et c'est encore exact pour les premiers volumes de la *Patrologie latine*; mais il a pris, pour la correction des épreuves, revues jusqu'à cinq fois, de telles précautions que ces reproches ont perdu, en grande partie, leur fondement. « Il est de fait, dit-il, que la correction n'a jamais été portée si loin dans aucune édition, ancienne ou contemporaine. » Il ne craint point de promettre une prime de vingt-cinq francs pour toute faute d'impression qu'on lui signalera dans la *Patrologie grecque*. En tous cas, il y a moins de fautes dans les deux *Patrologies* que dans les collections de l'Évêque de Combrès, de Labbe et Mansi. D'ailleurs des savants qui ont amplement utilisé les éditions de Migne, le P. de Buch, Denzinger, dom Pitra, témoignent de leur excellente correction typographique. Cf. *Tables de la P. L.*, t. I, verso du titre.

Ce qu'il faut voir, dans cet amas prodigieux de publications, c'est l'utilité de l'œuvre considérée dans son ensemble. Malgré ses imperfections, l'œuvre de Migne a rendu et rend encore d'immenses services à la science religieuse. L'éditeur catholique a donné aux travailleurs la possibilité d'avoir sous la main, dans un format commode, pour un prix peu élevé, toutes les œuvres de l'antiquité chrétienne, les ouvrages les plus intéressants des exégètes, des apologistes, des théologiens et des orateurs ecclésiastiques. « Aujourd'hui encore, malgré l'indiscutable supériorité de la plupart des éditions du *Corpus* de Vienne, pour les auteurs ecclésiastiques latins, et du *Corpus* de Berlin, pour les auteurs grecs, les *Patrologies* restent utiles, ou même indispensables, ne fût-ce qu'à cause des études érudites qui y sont profitablement réunies. » P. de Labriolle, *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, 1913, p. 206.

Aussi comprend-on les sentiments de satisfaction que Migne exprimait, le 15 janvier 1861, dans la lettre où il annonçait l'achèvement de la première série des Pères grecs : « Nous pouvons chanter gaïement notre *Nunc dimittis*, parce que, sans grand secours ni grande vertu, il nous aura été donné d'être plus utile à l'Église que bien des savants et des saints, et que, posant ce livre fondamental de toute bibliothèque sérieuse, à l'édition duquel nous n'avons pu déterminer ni libraire ni communauté, ni gouvernement, nous pouvons, en quelque sorte, dire comme saint Paul : *Cursum meum consummavi*; puis nous présenter avec confiance devant Dieu, notre Cours de *Patrologie* à la main. » *Ann. de phil. chrét.*, t. LXI, p. 79.

La collection des *Annales de Philosophie chrétienne*, de 1841 à 1868, donne un grand nombre de documents, l'analyse de la plupart des publications de Migne et des appréciations très favorables de Bonetty; *Biographie du clergé contemporain*, par un solitaire (l'abbé Darbier), Paris, 1841, t. III, p. 289-423, et p. XXVII-XXIX; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1861, t. XXXV, col. 488; Vapereau, *Dictionnaire des contemporains*, Paris, 1880, p. 1290; Streber, Migne, dans *Kirchenlexikon*, 2^e édit., Fribourg, 1893, t. VIII, col. 1510-1513; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1880, t. IX, p. 163; J.-P. Kirsch, *The catholic Encyclopedia*, New-York, 1911, t. X, p. 190; Éd. Lettier, l'abbé Migne, dans *Les Contemporains*, Paris; Th. Nisard, *La Patrologie latine de Migne considérée au point de vue de l'archéologie musicale, de la musique, de la liturgie et de la bibliographie de la musique*, dans *Verbe canonique*, t. XII (1866), p. 404, 441; E. Hatier, *Bibliographie de la presse périodique française*, Paris, 1866; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3^e édit., Innsbruck, 1913, t. V, col. 1605-1607; P. de Labriolle, *Quelques documents sur J. P. Migne*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1913, p. 293-299; du même, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1924, p. 45-49; *Journal de l'imprimerie et de la librairie*, 16 février 1868; *Le droit*, 22 décembre 1871; *Gazette des tribunaux*, 22 décembre 1871; *Semaine religieuse de Paris*, 30 octobre 1875; Hergenröther, *Theol. Literaturblatt*, 1867, p. 440-447; *Polybiblion*, t. I, p. 59, t. XIV, p. 459; *Bibliothèque de l'École des Chartes*, IV^e série, t. I, p. 62-67; Grasse, *Treasure of rare and curious books*, Dresde, 1860, t. I, p. 411-412; Langlois, *Manuel de bibliographie historique*, Paris, 1904, p. 399-400; *Intermédiaire des chercheurs et des curieux*, 10 mai 1913, p. 595; dom Cabrol, *Histoire du cardinal Pitra*, Paris, 1893; Battandier, *Le cardinal J.-B. Pitra*, Paris, 1895; Pagnolle de l'Alenay, *Vie du cardinal Gilbert*, t. II, Paris, 1896; Mazard, *D. A. Affre, archevêque de Paris*, Paris, 1905; E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. I et II, Paris, 1913.

I. MIGNOT.

1. MIGNOT Étienne. (1698-1771) né à Paris le 17 mars 1698, obtint la première place à la licence en Sorbonne, et s'adonna à l'étude des sciences ecclésiastiques et des monuments de l'antiquité profane; il fut reçu docteur en Sorbonne, le 24 novembre 1728. Il publia un très grand nombre d'écrits, presque tous

imprégnés de jansénisme, et il resta toujours uni aux opposants à la Bulle. Il fut reçu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1761, et il publia dans le *Recueil* de cette Académie 29 *Mémoires* importants. Il mourut le 23 juillet 1771.

Le premier écrit d'Étienne Mignot souleva de vives discussions; il a pour titre : *Traité des prêts de commerce où l'on compare la doctrine des scolastiques sur ces prêts avec celle de l'Écriture sainte et des Saints Pères*, in-4°, Lille, 1738; en tête, se trouve une *Consultation* sur les prêts de commerce ou sur les rentes rachetables des deux côtés, datée du 1^{er} décembre 1735 et signée par plusieurs docteurs de la Faculté de Paris (d'après Picot, cette première édition serait l'œuvre, non de Mignot, mais d'Aubert, curé de Chânes, diocèse de Mâcon). Mignot publia une seconde édition, beaucoup plus complète en 1759, sous le titre : *Traité des prêts de commerce ou de l'intérêt légitime et illégitime de l'argent*, 4 vol., in-12, Amsterdam, 1759 (*Mémoires de Trévoux* d'août 1759, p. 1925-1948, et *Nouvelles ecclésiastiques* du 4 avril 1769, p. 56). Dans un chapitre préliminaire, Mignot examine les définitions que les scolastiques ont données du prêt et de l'usure; puis il étudie le prêt par rapport aux pauvres et aux riches, et il se demande si tout intérêt, même celui qu'on retire de l'argent prêté à un riche qui a fait usage de l'argent prêté pour augmenter sa fortune, est condamné par le droit divin; toute usure est-elle condamnée par le droit ecclésiastique et par les lois civiles? enfin, il examine l'origine du système scolastique et il prouve sa nouveauté. Mignot fut attaqué par l'abbé Barthélemy de la Porte, dans ses *Principes théologiques, économiques et civils sur l'usure*, 3 vol. in-12, Paris, 1769; Mignot répondit dans un cinquième volume qui fut publié en 1770; il y étudie le prêt et l'usure qu'il s'applique à définir exactement et il défend sa première thèse sur la légitimité du prêt; la Porte répliqua par *Six nouvelles lettres à un curé*, in-12, 1772, et il ajouta un quatrième volume à son œuvre de 1769; mais, à cette date, Mignot était mort. Mignot eut des défenseurs, et c'est depuis cette époque que parurent un grand nombre d'écrits en faveur du prêt à intérêt (voir Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, t. IV, p. 102-105).

Les autres écrits de Mignot, bien que remplis d'idées personnelles, provoquèrent moins de critiques. Il faut citer, *Les traités historiques et polémiques de la fin du monde, de la venue d'Élie et du retour des Juifs*, 3 vol. in-12, Amsterdam, 1737-1738; cet écrit, attribué souvent à de Bonnaire et à Boidot, les deux amis de Mignot, sont plus probablement l'œuvre de Mignot lui-même (voir Barbier, *Dictionnaire des anonymes*, n° 18 414). Un petit volume in-4°, 1739, dirigé contre d'Etemare et le parti des figuristes, contient quelques brochures qui paraissent être l'œuvre de Mignot. Ce sont : *Trois lettres contre le juste milieu à tenir dans les disputes de l'Église par Besoigne*, 1736; *Réponse à une lettre de Soanen; Examen des règles du figurisme; Lettres aux évêques de Senez et de Montpellier*. Mignot a encore publié un *Discours sur l'accord des sciences et des belles-lettres avec la religion*, in-12, Paris, 1753; *Paraphrase sur le Nouveau Testament*, 4 vol. in-12, 1754; *Paraphrase et explication des Proverbes de Salomon, de l'Ecclésiaste, de la Sagesse et de l'Ecclésiastique*, 2 vol., in-12, Paris, 1754. Cet écrit, d'après Barbier, est l'œuvre de Mignot et de l'abbé Joly de Fleury; il en est de même de l'écrit suivant : *Paraphrase sur les Psaumes*, avec le texte latin de la Vulgate et les variantes hébraïques, in-12, Paris, 1755. Mignot publia deux ouvrages d'apologétique : *Réflexions sur les connaissances préliminaires au christianisme*, in-12, Paris, 1755; c'est un traité dogmatico-moral où

l'auteur étudie Dieu dans son existence et dans ses attributs, l'homme dans sa liberté et ses devoirs. *L'Analyse de toutes les vérités enseignées et professées dans la religion chrétienne*, in-12, Paris, 1755, est la suite des *Réflexions sur les connaissances*.

Les derniers écrits de Mignot sont particulièrement importants : *Traité des droits de l'État et du Prince sur les biens possédés par le clergé*, où il est parlé des *Assemblées des États généraux tenus à Paris et autres lieux, de la dime et des décimes, des impositions auxquelles ils ont été soumis et de celles dont ils ont été exempts, de ses contributions sous Henri IV, Louis XIII, Louis XIV et Louis XV, de ses assemblées et de ses emprunts et dons gratuits*, etc... 6 vol. in-12, Amsterdam, 1755-1757, autres éditions en 1766 et 1787. Dans ce travail, Mignot rejette les prétentions du clergé au nom du droit naturel, du droit divin, du droit canonique et du droit civil; l'État peut exiger que le clergé contribue à ses besoins et le clergé doit participer aux charges publiques; l'auteur note les divers impôts auxquels le clergé s'est soumis, d'après les Assemblées du clergé de 1560 à 1750. — *Les Mémoires sur les libertés de l'Église gallicane*, in-12, Amsterdam, 1755, indiquent successivement en quoi consistent ces libertés et quelle est leur source. L'auteur veut montrer que la primauté de droit divin n'est pas prouvée; le pape n'est pas le pasteur de l'Église universelle, car chaque évêque est de droit divin; d'ailleurs les évêques sont juges de la foi, de la discipline, et le pape n'est pas leur juge, donc il ne peut pas excommunier les évêques ou leurs diocésains, ni évoquer à Rome les causes qui intéressent la France; la translation d'un évêque d'un siège à un autre n'appartient pas au pape, qui n'est point le maître des évêchés et des bénéfices. Le pape est inférieur au concile et on peut appeler du pape au concile; enfin le pape n'est pas infaillible et il n'a aucun pouvoir sur le temporel des rois. Mignot reprend les mêmes idées dans *l'Histoire de la réception du Concile de Trente dans les divers États catholiques avec les pièces justificatives servant à prouver que les décrets et règlements ecclésiastiques ne peuvent et doivent être exécutés sans l'autorité des souverains*, 2 vol. in-12, Amsterdam, 1756 et 1766 (*Mémoires de Trévoux* de mars 1767, p. 566 sq.); Mignot étudie surtout la France et montre l'opposition des différentes assemblées du clergé, depuis les États de Blois en 1576 jusqu'à l'assemblée de 1615; cet écrit, ainsi que le *Traité des droits de l'État*, fut mis à l'Index, le 21 novembre 1757. — *Histoire du démêlé d'Henri II, roi d'Angleterre, avec Thomas Becket, archevêque de Cantorbéry, précédé d'un discours sur la juridiction des princes et des magistrats séculiers sur les personnes ecclésiastiques*, in-12, Amsterdam et Paris, 1756; on trouve, dans cet écrit, l'histoire de l'Église d'Angleterre depuis la conversion des Anglo Saxons et l'histoire détaillée des rapports d'Henri II et de Thomas Becket, avec les relations de l'Église et de l'État en Angleterre de 1154 à 1174. — Enfin les *Réflexions sur les édits du duc de Parme*, in-8°, s. l., 1768, que Barbier attribue à Mignot, justifient ce prince qui, en introduisant dans ses États les réformes que Joseph II avait faites en Allemagne, a fait ce que sa puissance souveraine lui donne droit de faire.

Comme membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Mignot composa un grand nombre de *Mémoires* curieux : cinq sont consacrés aux Indiens qui ne sont redevables aux Égyptiens et aux Grecs, ni de leur doctrine, ni de leur culte, ni de leur législation (t. xxxi, 1768); vingt-quatre *Mémoires* sont consacrés aux Phéniciens qui existaient avant les Égyptiens et dont Mignot étudie l'origine, le développement, le gouvernement et les diverses révolutions, et il décrit leurs cérémonies idolâtriques (t. xxxiv, xxxv, xxxviii, xlii, 1770-1786).

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxviii, p. 280-281; Hofer, *Biographie générale*, t. xxxv, col. 493-494; Quérard, *La France littéraire*, t. vi, p. 126-127; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. viii, p. 380; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5^e édit., 1810, t. xi, p. 530-532; Hébrail-Guyot-Laporte, *La France littéraire*, 1769, t. ii, p. 338; Dessars, *Les siècles littéraires*, 7 vol., in-12, Paris, 1800-1803, t. iv, p. 376-377; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, 7 vol., in-8^e, Paris, 1833-1857, t. iv, p. 469-471; *Eloge de Mignot*, par Lebeau dans le *Recueil des Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. xxxviii, p. 248 sq.; Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. vii, 1910, p. 45-55.

J. CARREYRE.

2. MIGNOT, Eudoxe-Irénée (1842-1918), archevêque d'Albi. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — Né le 20 septembre 1842 à Brancourt (Aisne), au diocèse de Soissons; fils unique de l'instituteur de cette localité. Élevé au petit séminaire Saint-Léger à Soissons et au grand séminaire de Saint-Sulpice à Issy et à Paris. Disciple de M. Le Hir, qui lui inspire le goût des études scripturaires, et de M. Hogan qui lui révèle la théorie du développement doctrinal de Newman; condisciple et ami de M. Vigoureux, à la prière duquel il écrira la préface du *Dictionnaire de la Bible* (1893) et celle de la *Bible polyglotte* (1899). Ordonné prêtre en 1865, il ne fait que traverser la carrière du professorat au petit séminaire de Notre-Dame de Liesse; vicaire à Saint-Quentin pendant la guerre franco-allemande de 1870, subit l'occupation. Successivement, curé de Beaurevoir, à l'époque de son voyage en Terre sainte (1875), doyen de Coucy, puis de La Fère où il compose ses *Études morales sur l'Évangile*, inédites, vicaire général de Mgr Thibaudier, évêque de Soissons; évêque de Fréjus, le 6 juin 1890; archevêque d'Albi, le 7 décembre 1899; décédé à Albi, le 18 mars 1918.

II. ŒUVRES. — 1^o *Caractère général*. — Ayant fait sa carrière dans le ministère pastoral et non dans l'enseignement, Mgr Mignot ne s'est cantonné dans aucune branche des sciences profanes et sacrées. Il s'est intéressé à toutes, notamment aux sciences naturelles, à l'histoire et à l'Écriture sainte qui fut spécialement de sa compétence. Même en cette matière, il s'appliqua surtout aux questions générales. Des notes sur l'inspiration, sur la doctrine des prophètes, sur le développement religieux d'Israël, qui auraient pu compter dans l'histoire du mouvement biblique, n'ont malheureusement jamais vu le jour. Un commentaire des Psaumes, qu'il a écrit en 1910 et qui n'a pas été publié, n'a d'original que les réflexions morales dont il accompagne la glose littérale. Curieux de tous les problèmes, ouvert à toutes les choses de l'esprit, il lit les exégètes catholiques de toutes les écoles, mais aussi les critiques libres penseurs ou protestants libéraux, notamment et en premier lieu Ernest Renan et Auguste Sabatier. Il entre en contact direct avec les Anglais, tels que Driver, Kirkpatrick et d'autres dont la modération éclairée convient à son propre tempérament intellectuel. Ensuite de quoi il traduit pour son usage privé l'anglican Frédéric William Farrar, emprunte des arguments et des méthodes d'apologétique à Lyddon et à Bruce, se nourrit habituellement de Newman. Il ne connaît les Allemands et les Hollandais qu'à travers les Anglais et les Français.

De ses méditations et lectures il n'est sorti aucune œuvre achevée. Celles qu'il a publiées, au reste d'étendue restreinte, sont des écrits de circonstance : articles de revue, lettres pastorales et mandements, discours et sermons. Mais il a écrit de toutes à repousser les plus modernes attaques dirigées contre les prétentions de la religion chrétienne à une origine surnaturelle.

Quant à la forme littéraire, on ne peut manquer de s'apercevoir que l'auteur s'affranchit trop souvent, dans sa composition, des règles classiques. Son exposition, coupée de digressions, tourne habituellement à la libre causerie. C'est un penseur qui exprime des vues personnelles, plutôt qu'un logicien soucieux de conclusion. Il n'écrit que des essais. Au reste, sa plume sait s'adapter aux exigences du grand public et son souffle s'élève sans effort jusqu'à l'éloquence.

2^o *Publications principales*. — 1. *Contre le protestantisme libéral*. — Le nom de l'évêque de Fréjus s'imposa à l'attention du monde éclairé dès la publication par le *Correspondant* (10 avril 1897) d'un article intitulé : *L'évolutionnisme religieux*, consacré à l'examen du fameux manifeste du libéralisme protestant : *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire* (1897) par Auguste Sabatier. Le critique, passant en revue les bases psychologiques de la religion, la révélation, le miracle, la prophétie, le Christ, les dogmes, montrait que le système de Sabatier, renouvelé de Schleiermacher et des récents théologiens d'outre-Rhin, constituait un « épuisement méthodique de tout le contenu de la révélation judéo-chrétienne » et concluait à « une identification du christianisme à une philosophie naturelle de la plus haute inspiration, mais vide de ce qui a constitué historiquement le mystère propre de Jésus ». En même temps, il y esquissait, çà et là, l'exposé de ses propres vues sur la manière d'aborder aujourd'hui ces problèmes. Deux qualités rares frappèrent les esprits dans cette étude : une intelligence pénétrante de la crise religieuse contemporaine, le ton de respect et de courtoisie dans la polémique. Cette publication, qui témoignait de la longue préparation antérieure de Mgr Mignot, fit sa réputation auprès des hétérodoxes et dans les milieux cultivés : elle lui attira des relations de choix.

2. *Au sujet des études ecclésiastiques*. — Transféré peu après sur le siège métropolitain d'Albi, le prélat adressa à son clergé une série de cinq *Lettres sur les études ecclésiastiques* (1900-1901), qui furent aussitôt reproduites dans la *Revue du clergé français*. A la même époque, il prononçait à l'Institut catholique de Toulouse, le 13 novembre 1901, un discours sur « la méthode de la théologie », qui fut remarqué en France et au dehors. Pour l'Angleterre, voir une controverse avec M. Herbert Williams du *Weekly Register* : réponse de Mgr Mignot insérée en note dans l'édition du discours. Une traduction en fut donnée en allemand par les soins de R. Eucken dans l'*Allgemeine Zeitung* de Munich.

L'occasion de ces lettres était l'encyclique du 8 septembre 1899 sur ce même sujet, adressée par Léon XIII à l'épiscopat de France. La matière était partiellement empruntée aux *Clerical studies* de M. Hogan, dont la traduction française avait reçu de lui une préface. Il avait par là l'occasion de toucher par les sommets à toutes les branches du savoir ecclésiastique. Qu'il s'agisse des « études littéraires et scientifiques », de « la philosophie », de « l'apologétique contemporaine », de « l'histoire », de « l'apologétique et la critique biblique », c'est à peu près toujours le thème de l'accord de la raison et de la foi qui revient sous ses diverses faces. L'auteur part de ce postulat qu'entre la foi catholique, dûment interprétée, et les acquisitions des sciences modernes sévèrement contrôlées, il ne peut pas y avoir de conflit profond et durable. Mais pour que l'accord se manifeste, il faut empêcher que des murs s'élèvent entre les diverses disciplines, et, si l'on ne peut obtenir que les savants et les critiques étudient la théologie, il faut amener les théologiens à devenir des scientifiques et des historiens.

3. *Au moment du modernisme*. — Il était surtout

attentif au problème biblique. Cette préoccupation le fit sympathiser de bonne heure avec la personne et l'œuvre de M. Alfred Loisy. Leur confiance réciproque fut telle que le manuscrit de *L'Évangile et l'Église* passa sous les yeux de l'archevêque, et de lui seul, avant sa publication (1902). Le prélat écrivait, à son sujet, au P. Hyacinthe, le 19 avril 1903 : « C'est une remarquable réfutation de Harnack. On l'attaque violemment ; on le défend de même ; et l'on a raison de l'attaquer parce qu'il expose la doctrine d'une façon insuffisante. Mais on a raison aussi de le défendre, car je ne sais rien de plus remarquable depuis *L'Esquisse d'une philosophie* [d'Auguste Sabatier]. »

Cette insuffisance dans l'exposition de la doctrine consistait, à ses yeux, en ce que l'auteur ne faisait pas une part assez grande à l'argument de la tradition orale comme base historique de la croyance de l'Église. Il essaya de combler cette lacune dans un article du *Correspondant* (10 janvier 1904) : *Critique et tradition*. « J'ai voulu, écrivait-il à son même correspondant, le 25 janvier suivant, rassurer les consciences inquiètes sans sacrifier les droits de la critique. » Il ne doutait pas alors que l'auteur du « petit livre » ne s'inclinât « avec respect devant les décisions de l'autorité religieuse » qui venait de frapper ses ouvrages. En fait, au témoignage de son confident et ami, le baron von Hügel, « si joyeux étaient-ils, l'un et l'autre, du caractère fortement catholique de l'œuvre », à savoir de l'instinct social et du sens de la communion ecclésiastique, qu'elle mettait si vigoureusement en relief, qu'ils n'en discernèrent point l'individualisme latent, cette analyse ne tendant, en fait, qu'à un approfondissement de la personnalité de l'auteur, sans égard à la poursuite des réalités positives et ultimes.

Mgr Mignot revint plus tard sur ces questions fondamentales dans deux études publiées par le *Correspondant* (1907) : *L'Église et la science*, la *Bible et les religions*. En 1908, l'effervescence s'étant calmée, il publia en volume ses *Lettres sur les études ecclésiastiques* auxquelles il joignit le discours sur « la méthode de la théologie », et, en 1910, ses articles du *Correspondant*, qu'il grossit de deux panégyriques, sous le titre : *L'Église et la critique*. Un troisième volume était alors annoncé : *Jésus-Christ et l'Église*, où il avait l'intention de rééditer quelques lettres pastorales : *L'Église* (1901), *Le Pape* (1902), *L'Église médiatrice de vie surnaturelle* (1903), *Quelques accusations portées contre l'Église* (1904), *La divinité de Notre-Seigneur d'après le témoignage de l'Écriture* (1905), *d'après les témoignages de la primitive Église jusqu'au III^e siècle* (1906). Ces instructions familières, au dire de leur auteur, « laissent de côté les problèmes que la critique moderne a soulevés ». La guerre de 1914 en a retardé indéfiniment la réédition.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer son activité pastorale et la part qu'il prit aux grandes affaires ecclésiastiques de l'époque. Tout en déplorant la séparation de l'Église et de l'État, il n'a jamais caché qu'il était partisan de l'essai loyal des associations culturelles, établies par la loi. En 1910, il fut au nombre des cinq ou six évêques français qui s'appliquèrent à couvrir le *Sillon*. Il souffrit, dans sa personne parfois et toujours pour l'Église, des violences de l'« intégrisme », et profita de l'avènement de Benoît XV pour exprimer ses doléances à ce sujet dans un *Mémoire au cardinal Ferrata* qui n'a été publié qu'après sa mort. En même temps qu'ils attestent son tempérament irénique, à qui déplaisaient tous les extrêmes, ces divers actes témoignent de la conviction qui a fait l'unité de sa vie et de son œuvre, savoir la nécessité de ne rien négliger pour maintenir le contact entre l'Église et les aspirations de beaucoup de nos contemporains.

III. DOCTRINES. — 1^o *Tendance générale*. — Sans avoir laissé d'œuvre méthodique, Mgr Mignot n'en a pas moins réfléchi sur les plus grands problèmes religieux du jour et exprimé sur chacun d'eux des observations pénétrantes et judicieuses.

La tendance de sa pensée est apologetique. Il se préoccupe de réaliser l'accord de la raison et de la foi, telles qu'elles se manifestent à l'heure actuelle. Disciple de Newman, il tient que la foi ne procède pas uniquement d'arguments rationnels. La raison n'en doit pas moins écarter les obstacles qui s'opposent à la foi, plus que cela, établir les motifs de crédibilité qu'elle authentique le savoir de notre temps. C'est la mission de l'apologetique, dont il s'est plu à tracer le programme et à déterminer les conditions. Il estimait qu'elle doit se renouveler tous les vingt ans : il n'écrit donc que pour ses contemporains immédiats. Notre époque a été témoin d'un renouvellement admirable des sciences auxiliaires ou annexes de la théologie. Les esprits, éblouis par ces lumières versées à flot, sont tentés de se défaire du patrimoine des idées traditionnelles. L'apologiste a le devoir de les rassurer, et, pour ce faire, il leur montrera « les limites que ne peut pas dépasser la science humaine » ; il placera « les doctrines essentielles hors de la portée des attaques de la critique rationaliste » ; il prouvera « que les données soi-disant scientifiques, critiques, historiques sont impuissantes à détruire le dogme ».

L'attitude du théologien apologiste varie selon que l'attaque vient de la philosophie, des sciences positives ou de l'histoire. En philosophie, il n'y a guère d'accommodement possible : au demeurant, Mgr Mignot n'y insiste guère ; il oppose un aristotélisme rajeuni au subjectivisme kantien. Quant aux sciences : cosmographie et cosmogénie, géologie et biologie, anthropologie et ethnologie, archéologie préhistorique, il n'exige d'elles qu'un minimum de renoncements, qu'elles ne pourraient d'ailleurs refuser qu'en reniant les principes de leurs méthodes toutes positives, et en franchissant les frontières de leur domaine propre — savoir d'admettre la création, le péché originel, l'unité de l'espèce humaine — les opinions inspirées d'un concordisme biblique aujourd'hui dépassé devant faire les frais de l'accord durable et pacifique. Par ailleurs, l'Église n'a aucun traitement de faveur à solliciter de l'histoire qui la raconte. Elle ne réclame « ni une louange, ni une apologie, mais la vérité, rien que la vérité ; la justice, rien que la justice. » C'est pourquoi Léon XIII n'a pas eu d'autre loi à rappeler aux historiens catholiques que celle proclamée par l'orateur de l'antiquité latine : *Quis nescit primum esse historiæ legem ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat*?

2^o *Application au problème biblique*. — C'est la critique qui a soulevé la « question biblique ». Le résultat de son analyse chez les savants incroyants a été de dénier un caractère strictement historique à plusieurs des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, notamment à ceux qui visent à livrer le secret des origines tant du christianisme que du monothéisme israélite. La preuve scripturaire, sur laquelle on a prétendu fonder la révélation, est donc une base ruineuse : partant, tout l'édifice de la religion judéo-chrétienne s'écroule. C'est la thèse que Mgr Mignot s'emploie à réfuter dans presque tous ses écrits.

1. *Rôle de la tradition*. — D'une manière générale, Mgr Mignot aime à rappeler, à l'encontre du protestantisme, que la Bible n'est pas et ne peut pas être, à cause de ses obscurités, la source principale de notre foi. Ce lieu commun de l'apologetique lui fournit un principe de solution des problèmes actuels. A l'endroit de la critique, sa préoccupation est de montrer que la foi de l'Église tient moins à des textes qu'à une

tradition vivante. En mettant les choses au pire, à supposer *dato, non concessio* — que la composition de l'Octateuque et des Évangiles doive être retardée jusqu'à la date indiquée par les critiques les plus radicaux, la conclusion que l'on voudrait tirer de ces faits n'est pas pour autant justifiée. Elle ne le serait que si la foi ne reposait que sur les textes écrits. Or, si c'est bien là un postulat de l'opposition protestante, le catholicisme ne l'a jamais canonisé.

Le catholicisme se fonde sur la foi de l'Église, sur son dépôt de faits et de formules révélées, transmis par les apôtres, en termes techniques, sur sa « tradition ». L'Église était une plante vivace, pourvue de ses organes essentiels, avant qu'aucun livre sacré du Nouveau Testament n'eût été, sinon composé, du moins universellement reconnu comme inspiré. Loin d'être autorisée par les Écritures, c'est elle qui les autorise. Abstraction faite de leur valeur spécifique en tant que pages inspirées, elles sont, elles aussi, des témoins authentiques de la foi primitive de l'Église et appartiennent à sa tradition. Il importe donc peu à la foi que tel évangile ou telle épître n'ait pas été rédigé par l'un des Douze, et que la date de sa composition doive être rabaisée jusqu'à la fin du premier siècle. Aucun livre du Nouveau Testament n'eût-il été écrit ou seulement tenu pour inspiré, l'Église chrétienne n'en eût pas moins été d'institution divine. « Nous ne croyons pas à l'Église parce que nous croyons à la Bible, mais nous croyons à la Bible parce que nous croyons à l'Église. Saint Augustin ne pensait pas autrement : *Ego nec Evangelio crederem nisi catholica Ecclesia me commoveret auctoritas.* » *L'Église et la critique*, p. 100.

2. *Garanties de la tradition : rôle apologétique du « fait » de l'Église.* — Mais si la foi de l'Église a pour véhicule authentique et premier son enseignement traditionnel, antérieur à l'Écriture, qu'est-ce qui garantit d'erreur, d'altération, de déformation légendaire cette tradition ? « La tradition, objecte Émile Faguet, toujours flottante, toujours égarée en mille méandres et quelquefois très ensablée, est assietée bien mouvante et bien faible à soutenir un tel édifice. La tradition ce n'est jamais qu'une succession d'opinions dont on voit bien l'accord général, mais dont il ne faut pas beaucoup de mauvaise volonté pour démêler les discordances.... Voilà pourquoi toutes les religions ont cherché un *inconveniens* *quid* dans un texte très ancien, très court aussi... » *La Revue*, mai 1910, p. 92.

La garantie du témoignage que l'Église, par son enseignement traditionnel, rend au Christ, ce n'est pas l'Écriture, ce n'est pas cette tradition elle-même — on ne commet pas une telle pétition de principe, — c'est l'Église vivante, « ce prodige de l'histoire », ce miracle permanent d'aujourd'hui et d'hier qu'est l'Église catholique, supérieure à l'usure du temps, toujours en quête de nouvelles frontières, jamais abattue par ses défaites, immuable dans sa croyance, mobile dans ses adaptations opportunes aux races, aux institutions, aux formules philosophiques. « Nous croyons à l'Église... parce que l'Église existe... L'Église se prouve elle-même, c'est-à-dire que les motifs de crédibilité les plus saisissants se tirent de sa propre existence. » *L'Église et la critique*, p. 101-102.

De l'Église, qui se suffit comme preuve, nous acceptons ensuite l'interprétation de sa propre tradition, c'est-à-dire les dogmes. Nous croyons à son infaillibilité parce qu'elle nous l'enseigne. Ses erreurs doctrinales engageraient la véracité même de Dieu qui l'accrédite auprès des hommes, par le miracle providentiel de sa conservation et de ses progrès.

Ainsi Mgr Mignot répond aux critiques du *xx^e* siècle, comme Lacordaire aux voltairiens d'il y a cent ans, par l'argument historique de l'Église. « Des

tous les arguments, écrit-il, dont nous puissions nous servir, l'argument historique sera le plus puissant, parce que, sans parler de sa nécessité intrinsèque, il est le plus approprié aux exigences de la polémique contemporaine. » *Lettres sur les études eccl.*, p. 172. Cette méthode se rattache aux principes de saint Augustin, consacrés par le concile du Vatican (Constitution *Dei Filius* cap. III, *De fide*) et repris de nos jours par les abbés de Broglie et de Tourville.

A ce premier motif de crédibilité qu'est le miracle chrétien et catholique, s'ajoute l'autre miracle historique, le « miracle juif ». Israël témoigne péremptoirement en faveur de Jahvé, Dieu unique, et du Messie futur. Les résultats actuels, fussent-ils éphémères, de la critique ont ébranlé, aux yeux de beaucoup, l'autorité de certains livres de l'Ancien Testament. Pour prendre un point de départ inattaquable, Mgr Mignot propose de s'établir sur le témoignage des prophètes. Dès leur temps, en effet, le monothéisme strict est incontestablement acquis. La comparaison de l'évolution religieuse d'Israël avec celle des peuples contemporains et environnants fait apparaître en sa faveur une transcendance tellement exceptionnelle que l'esprit non prévenu ne peut s'empêcher d'y reconnaître une intervention surnaturelle. Au reste, que l'on fasse remonter un peu plus tôt ou un peu plus tard le monothéisme et l'espérance messianique, leur caractère miraculeux n'en sera pas moins éclatant. Si, pour les besoins de l'apologétique, on se place à la période relativement tardive des prophètes écrivains, on ne renonce point par là à acquérir quelques clartés sur celle des origines. Il reste pour cela à exploiter les plus vieux récits comme des souvenirs traditionnels du judaïsme, et à en dégager le contenu général désormais garanti par la tradition postérieure. « Cette méthode, écrit Mgr Mignot, indiquée déjà par un apologiste anglais, Bruce, nous paraît de tous points excellente. » *Ibid.*, p. 282.

3. *Position à l'égard de la critique.* — La critique cependant soulève les objections en foule contre la Bible. La solution de ces difficultés n'est ni dans un concordisme forcé ni dans un rationalisme complaisant, mais dans la détermination du genre littéraire dont tel ou tel livre est justiciable.

Sur ce problème, la pensée de Mgr Mignot a marqué une notable évolution. En 1893, dans la préface du *Dictionnaire de la Bible*, il déclarait que « sacrifier la vérité historique des dix premiers chapitres de la Genèse » lui paraissait « un immense danger », et que la soumission préalable à l'autorité de l'Église infaillible était une garantie insuffisante. « Quoi qu'on en dise, ajoutait-il, on ne saura où s'arrêter. » Ce qui semble bien indiquer, à propos de ce cas particulier, une attitude tout au moins réticente. Moins de dix ans après, il reconnaissait que la critique littéraire « est la base de tous les problèmes qui s'agitent dans le monde de la critique historique ». *Lettres sur les études eccl.*, p. 158 en note. Il précise dans *L'Église et la critique*. « Que l'écrivain ait emprunté tout ou partie de son récit à un fond de traditions courantes... il n'en résulte pas de difficulté doctrinale. L'Église en dégage la vérité primitive et se l'assimile : elle rejette le reste. » C'est que Mgr Mignot avait mis à profit le travail de l'École de Jérusalem. Il n'en faisait pas mystère et déclarait que, par ses opinions en excès, il rejoignait le P. Lagrange, le P. Genocchi et le P. Fleming, « tous trois membres distingués de la Commission biblique ». Lettre au P. Hyacinthe, 16 mai 1907.

En résumé, Mgr Mignot se refuse à voir dans la critique une ennemie. Elle n'est redoutable que pour les confessions séparées. La foi catholique est hors de sa portée ; car elle n'est pas fondée sur le livre, mais,

sur la tradition vivante de l'Église, et l'Église suffit à sa propre justification, *mole sua stat*. C'est une telle position que l'aguet caractérisait d'« ultra-catholique... extrêmement forte pour le *solvantur objecta* ». S'il ajoutait qu'elle est « faible en raison de sa force », c'est qu'il ne prêtait pas attention à la garantie que l'Église offre de son autorité et de sa mission, savoir le témoignage vivant de ses œuvres.

3° *Application à la théologie.* - 1. *Science conditionnée*. — L'objet propre de la théologie, la vérité révélée, remarque Mgr Mignot, est donné dans la tradition tant scripturaire qu'ecclésiastique, donc dans la nature, alors même qu'il est surnaturel. Aussi, « à ce point de vue, la théologie dogmatique dépend-elle de l'histoire générale, de l'exégèse, de la philosophie, de l'épigraphie... » Quant aux formules dogmatiques, la théologie a mission de les justifier, voire de les élaborer en prévision de leur définition, ce qu'elle ne peut faire qu'à l'aide d'idées générales que lui fournit la philosophie, et des analogies que lui révèle l'étude des sciences et de la nature. « La théologie se trouve [donc] également à ce titre, dans la dépendance des sciences philosophiques et naturelles. » D'un mot très plein, Mgr Mignot la tient pour « une science conditionnée, précisément parce qu'elle occupe le sommet du savoir humain ».

Cet état de « science conditionnée » est devenu plus manifeste depuis la substitution progressive, dans les recherches scientifiques, de la méthode expérimentale et analytique à la méthode déductive et synthétique. « La théologie qui était au point de départ de la science déductive, ne peut être qu'au point d'arrivée de la science analytique. » Cela explique en partie pourquoi « la théologie catholique n'a pas encore atteint le degré de précision auquel sont parvenues d'autres sciences de moindre importance. »

A l'endroit de l'objet révélé s'impose au théologien un double travail : un travail d'information positive, consistant dans le groupement et l'étude des textes bibliques, patristiques, conciliaires; un travail d'interprétation systématique, tendant « à rattacher ces données à une conception plausible de l'humanité et de l'univers ». Mgr Mignot a exprimé ses vues au sujet de la méthode qui doit présider à cette double tâche.

2. *Base d'information positive. Tradition et progrès doctrinal.* — La théologie est, par excellence, « la science de la tradition ». Ce dépôt de foi qui constitue son trésor documentaire, elle ne le trouve pas seulement dans le texte obvie de l'Écriture, mais dans le sens que l'Église a donné, dans la suite des temps, à ce texte même.

Ce fond s'est parfois enrichi de développements ou même de dogmes nouveaux, en germe dans la foi traditionnelle. L'histoire révèle, en effet, un certain progrès doctrinal dans le *Credo* catholique, « en quelque sorte une vérité croissante », « Une certaine façon d'entendre l'évolution », dont on trouve l'idée dans saint Augustin, canonisée déjà par Vincent de Lérins, lorsqu'elle est « appliquée à l'histoire religieuse, peut apporter de grandes clartés en des problèmes qui seraient restés insolubles. » Mgr Mignot avait expérimenté la bienfaisance de cette conception à l'occasion de la définition de l'infaillibilité pontificale. « J'avais lu, à l'époque du Concile, écrit-il au P. Hyacinthe, le 1^{er} avril 1904, le livre de Janus... Ma foi aurait été troublée... si M. Hogan ne m'avait ouvert l'esprit pendant mon séminaire et si je n'avais cru au développement réel de la doctrine chrétienne. Ce que Janus-Döllinger appelle les empiétements de l'Église, j'y vois un développement de la vie d'autorité, nécessaire à l'Église. » La théologie positive doit donc mettre ses soins à tracer exactement la courbe de développement des dogmes catholiques.

3. *Interprétation systématique. Rôle respectif de l'« Ecclesia discens », et de l'« Ecclesia docens ».* — Les écoles de théologiens constituent proprement l'*Ecclesia discens*. Mgr Mignot fait siennes à ce sujet les réflexions du *Weekly Register*, 19 juillet 1901 : *Docens discendo*.

On se gardera bien de prétendre que « le rôle de l'*Ecclesia docens* se borne à sanctionner les opinions communes de l'*Ecclesia discens* », pour employer les termes de la VII^e proposition condamnée du décret *Lamentabili*. C'était l'erreur de Döllinger. « Le rôle de l'*Ecclesia docens* est doublement souverain : d'abord, en ce que seule elle est dépositaire authentique du dépôt révélé; ensuite, en ce que seule elle détermine la formule par laquelle il s'exprime. Elle poursuit les données du problème, et finalement le tranche. Dans cette définition, l'*Ecclesia docens* utilise ordinairement le travail de l'*Ecclesia discens*. » Celle-ci, l'élite intellectuelle de l'Église enseignée, « pose des questions, suggère de nouveaux points de vue, lance toute sorte de ballons d'essai sous forme de nouveautés sociales, théologiques ou politiques ». Il faut même lui accorder « le droit très humain de se tromper quelquefois ». Son concours est indispensable. La conception d'une Église dont la vie serait enfermée dans la pensée d'un seul homme, même lorsque cet homme est revêtu d'un pouvoir d'infaillibilité, « est incompatible avec la nature de l'esprit humain et les caractères de la science... Dans un corps, les membres sont aussi nécessaires à la tête que la tête l'est aux membres, et, s'il appartient au chef de l'Église de fixer sous sa forme canonique la pensée chrétienne, il nous appartient à tous d'en préparer les éléments. »

Au reste, que l'*Ecclesia discens* attende sans impatience ni inquiétude les verdicts de l'*Ecclesia docens*. « Tant que l'Église rejette ou tient pour suspecte une théorie nouvelle, tenez pour certain que, si séduisante qu'elle soit, elle n'est point achevée; la preuve n'en est point faite; il reste des antinomies à résoudre dans la trame du système. Si la lumière s'achève, si la théorie revêt une forme, sinon définitive, du moins conciliable avec les vérités acquises, les écoles les plus conservatrices ne tarderont pas à l'accueillir... »

Mgr Mignot jouit, de son vivant, d'une rare considération, non seulement parmi les catholiques cultivés de notre pays, mais encore dans des milieux étrangers et même hostiles au catholicisme. Le rayonnement de son influence tenait peut-être moins à la diffusion de ses écrits qu'au nombre et à la qualité de ses relations privées. Il entretenait une correspondance plus ou moins assidue avec des personnalités telles que le baron Frédéric von Hügel, Hyacinthe Loyson, George Tyrrell, Alfred Loisy et Paul Sabatier. N'eût été son désintéressement spontané, il aurait succédé au cardinal Mathieu à l'Académie française. Par ailleurs, son libéralisme politique et intellectuel lui valut parfois, de la part des « intégristes », d'injurieux soupçons, et il n'est pas rare que son nom soit inscrit au catalogue des « modernistes », du moins chez les historiens étrangers. Voir l'anthologie de J. Schnitzer, *Der katholische Modernismus*, Berlin-Schöneberg, 1912, p. 101-110. Personne ne fut, en réalité, plus attaché à la foi catholique; mais personne aussi n'eut le sentiment plus vif de ce qu'il y avait à faire pour en tenir l'interprétation à jour, en raison des exigences scientifiques de notre époque. Aujourd'hui, son souvenir reste comme celui d'un des prélats les plus éclairés qu'ait connus l'Église de France au tournant du XX^e siècle, et son œuvre écrite peut toujours servir d'utile initiation aux grands problèmes religieux qui hantèrent son esprit et qui ne cessent pas de se poser.

1° *OUVRAGES DE MGR MIGNOT.* — *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908; *L'Église et la critique*, Paris,

1910; *Lettres pastorales*, à Fréjus et à Albi, dont *Lettres sur la guerre*, Paris, 1915; *Rapport humblement soumis à S. S. le pape Pie X par l'archevêque d'Albi au sujet de l'attitude à prendre après le vote du projet de loi sur la Séparation des Églises et de l'État*, Albi, 22 nov. 1905, in-4° de 38 pages, tiré à dix exemplaires seulement; *Mémoire envoyé au cardinal Ferrata*, daté d'Albi, octobre 1914, sur les besoins et les intérêts actuels de l'Église en général et de l'Église de France en particulier, publié après la mort de l'auteur, par le Mouvement (Paris, 22, rue de la Clef, in-8° de 21 pages); *Notes autobiographiques, de l'enfance à la prêtrise*, dans *Bull. des anciens élèves de Saint-Sulpice*, août-novembre 1920 et février 1921; lettres à Hyacinthe Loyson, dans Albert Houtin, *Le Père Hyacinthe, prêtre solitaire*, Paris, 1924, p. 270-319. — Dactylographié : *Études sur l'Évangile* (La Fère, 1886); *Les Psaumes, traités et commentés* (Albi, 1916).

2^e Études sur Mgr Mignot. — Baron Frédéric von Hügel, Eudoxe-Irénée Mignot, dans *Contemporary Review*, 1^{er} mai 1918, t. cxiii, p. 519-526, traduit et publié avec coupures par L. de Lacger, dans *Revue du clergé français*, 1^{er} juin 1918, t. xlv, p. 347-357; E. Faguet, *Église et religion*, dans *La Revue*, mai 1910, t. lxxxvi, p. 88-93, reproduit dans *Sem. relig.* d'Albi, 1910, p. 287-291; L. de Lacger, *Notice et souvenirs : Eudoxe-Irénée Mignot*, Albi, 1918; *Oraison funèbre*, par le cardinal de Cabrières; Nicolas Fontaine, *Saint-Si ge, Action française et Catholiques intégraux*, Paris, 1923 (l'ouvrage est dédié aux défunts Mgr Mignot et abbé Lemire; il reproduit dans la partie documentaire le *Mémoire* du prélat au cardinal Ferrata).

L. DE LACGER.

3. MIGNOT Jean André (1688-1770), naquit à Auxerre, le 13 janvier 1688 et devint docteur de Sorbonne. En 1708, l'évêque d'Auxerre, Caylus, le nomma chanoine de sa cathédrale dont il fut le grand chantre; désormais, il partagea tous les sentiments de son évêque contre la bulle *Unigenitus* et il prit une part active aux discussions religieuses, à côté de Caylus. Il contribua à l'établissement de l'Académie d'Auxerre, dont il fit partie; il mourut à Auxerre, le 14 mai 1770.

De concert avec l'abbé Lebeuf, Mignot rédigea la *Tradition de l'Église d'Auxerre*, qui fut insérée dans le *Cri de la foi* ou *Recueil de témoignages rendus par plusieurs facultés, chapitres, curés, communautés ecclésiastiques et régulières au sujet de la Constitution UNIGENITUS*, 3 vol., in-12, s. l., 1719, ouvrage anonyme attribué à l'abbé Nivelle. Il participa à la rédaction du *Bréviaire d'Auxerre* en 1726, du *Missel* et du *Processionnal*, en 1739, enfin du *Martyrologe* particulier du diocèse d'Auxerre publié en 1751; l'abbé Lebeuf prit part également à la composition de ce *Martyrologe*, comme le prouve la lettre qu'il écrivit le 30 août 1748 à Mignot (*Lettres de Lebeuf* publiées sous la direction de Quantin et Cherest, 2 vol., in-8°, Auxerre, 1868, t. ii, p. 536-538). Mignot édita le *Discours de saint Victor évêque de Rouen, à la louange des saints et de leurs reliques*, in-8°, Auxerre, 1763; il publia des *Observations critiques sur les deux premiers volumes de l'histoire de France par l'abbé Vally* (*Journal de Verdun* de janvier 1763, t. xciii, p. 43-53) et des *Mémoires historiques sur les statues de saint Christophe et particulièrement sur celle de la cathédrale d'Auxerre*, dans le *Journal de Verdun*, d'août 1768, t. civ, p. 119-134.

Mémoires. *Biographie universelle*, t. xxviii, p. 280-281; Quérard, *La France littéraire*, t. vi, p. 126; Hoefer, *Biographie universelle*, t. xxxv, col. 493; Feller, *Biographie universelle*, t. cxi, col. 182; t. xvi, p. 389; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5^e édit., 1810, t. xi, p. 531; *Nouvelles ecclésiastiques*, du 30 janvier 1771, p. 18-20.

J. GABRIEL.

MILANTE Pic-Thomas, frère-prêcheur napolitain, mort évêque de Castellamare en 1714. Outre divers ouvrages d'édification, il a écrit des *Exhortations dogmatico-morales in propositiones proscriptas a*

S. S. P. P. *Alexandro VII*, Naples, 1740, in-4°, 400 pages. Son ton y est celui d'un controversiste en matière âprement disputée; son style atteint à une vigoureuse aisance; cependant sa théologie de la conscience s'efforce d'éviter tout excès soit rigoriste, soit laxiste.

Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 1413.

M.-M. GORCE.

MILET vit (1536-1615), controversiste allemand de la fin du xvi^e siècle, naquit à Gmünd (Wurtemberg), qui pour lors appartenait au diocèse d'Augsbourg. Il fut l'un des premiers élèves du Collège germanique à Rome, où il fit ses études de 1567 à 1575. Rentré en Allemagne, il seconda avec beaucoup de zèle les efforts faits par Rome, pour rétablir le catholicisme en Thuringe; en particulier il fit à Erfurt, de 1579 à 1582, des prédications très fructueuses et dont les succès irritèrent vivement les luthériens. En 1582 le nouvel archevêque de Mayence, Wolfgang de Dalberg, sut l'attirer dans sa ville épiscopale qu'il ne quitta plus guère que pour deux voyages rapides à Rome en 1601 et 1604. Il avait reçu, peu après sa rentrée en Allemagne, un canonat à Breslau dont il ne prit pas possession; à Mayence on lui donna les dignités de prévôt de Saint-Maurice et de doyen de Sainte-Marie *ad gradus*. Il mourut le 11 septembre 1615. Son œuvre imprimée est surtout de controverse. A l'époque des prédications d'Erfurt, il avait été fort attaqué par les protestants que le dénonçaient comme jésuite; il répondit par deux petits ouvrages : *Speculum jesuiticum*, *Speculum catholicum*. De la même époque, sont les *Conciones de festo corporis Christi*, Mayence, 1580, peut-être aussi les *Theses de justificatione*. Un peu plus tardif est un ouvrage considérable : *Libri de sacramentis, mille sexcenti errores, vaniloquia et cavillationes eorum qui hoc tempore ab Ecclesia recesserunt catholica (præsertim Chemnitii), cum brevi eorum confutatione*, Mayence, 1593, et un autre de même genre : *Brevis discussio et refutatio sexcentorum errorum pontificiorum quos Tilmanus Heshusius (Hesshusen) et ejus gener Olearius catholicis affinxerunt*, 1604.

Jöcher, *Gelehrten Lexikon*, au mot *Gamundianus*, t. ii, 1750, col. 853; Jöcher-Rotermund, *id.*, au mot *Millet (Vit)*; J. P. Schunck, *Beiträge zur Mainzer Geschichte*, 1790, t. iii, p. 176-177; Cst A. Steinhuber, *Geschichte des Collegium germanicum hungaricum in Rom*, Fribourg-en-B., 1906, t. i, *passim* et spécialement p. 204, 210-216; *Kirchenlexicon*, t. viii, col. 1515.

É. AMANN.

MILÈVE (CONCILES DE). — Les collections conciliaires imprimées à partir du xvii^e siècle donnent deux conciles de Milève, l'un en 402, l'autre en 416, entre lesquels elles s'efforcent de répartir divers textes canoniques que les vieilles collections manuscrites inscrivaient sous la rubrique *Concilium Milevitanum*. C'est à Quesnel et aux frères Ballerini que revient le mérite d'avoir débrouillé cette question passablement obscure. Sans vouloir reprendre l'analyse qu'ils ont faite, nous exposerons de manière synthétique les résultats aujourd'hui acceptés par tous. Il y a eu en effet deux conciles pléniers d'Afrique tenus à Milève, dans la province de Numidie, l'un en 402, qui n'a d'intérêt qu'au point de vue canonique; l'autre en 416, important au point de vue dogmatique; mais les canons dogmatiques, relatifs au péché originel et à la grâce, qui figurent sous le nom de ce concile, sont en réalité du concile de Carthage de 418.

I. LE CONCILE DE MILÈVE (402). — Voir MAUSI, *Concil.*, t. iii, col. 1139, avec renvoi à col. 783 A. Réuni le 26 août 402 (*Aurelio et Honorio V. cons.*), sous la présidence d'Aurèle, primate de Carthage, il avait pour objet de soumettre à l'approbation générale de l'Église d'Afrique des décisions prises ante

rieurement (401) à Hippone et à Carthage. Il s'agissait du règlement de deux affaires particulières, celles de l'évêque Quodvultdeus de Centurie et de l'évêque Maximien de Bagaï, et de trois mesures d'ordre général, l'une relative à l'ordre de préséance des évêques d'après leur date d'ordination, la seconde sur les certificats à donner aux évêques ordonnés, la troisième sur la défense de laisser passer un clerc, même simple lecteur, de l'Église où il a été ordonné dans une autre.

II. LE II^e CONCILE DE MILÈVE (416). — 1^o *Lettre synodale*. — Pélage, en décembre 415, avait été absous par le concile de Diospolis (Lydda), par suite des fausses manœuvres de ses accusateurs, saint Jérôme et Paul Orose. Voir l'art. PÉLAGIANISME. Portée en Afrique, la nouvelle de cette absolution suscitait un très vif émoi. En septembre 416, deux conciles pléniers se réunissaient, l'un de la Byzacène à Carthage, l'autre de la Numidie à Milève. Cette dernière assemblée décida d'écrire au pape Innocent I^{er} une lettre, qui figure encore, et à juste titre, dans la correspondance de saint Augustin. *Epist.*, CLXXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 762 sq. Après avoir rappelé la nécessité de soumettre au Siège apostolique les difficultés doctrinales elle indiquait comment Pélage, par sa doctrine minimiste de la grâce et sa négation du péché originel, allait à l'encontre des textes scripturaux les plus clairs et de la pratique de l'Église. Elle signalait la présence de Célestius en Asie, de Pélage en Palestine; exprimant d'ailleurs l'espoir que les coupables seraient amenés à résipiscence par l'action douce et ferme du pape. C'était le souhait que faisait le concile de Numidie, s'associant aux vœux du concile qui un peu auparavant avait groupé à Carthage les autres évêques africains. Texte de cette lettre dans Hardouin, *Concil.*, t. I, col. 1221 sq.; Mansi, t. III, col. 334 E sq.

2^o *Canons dits de Milève, en réalité de Carthage*. — On voit qu'il n'est nullement question dans cette lettre de canons doctrinaux élaborés par le concile. Si l'assemblée avait rédigé quelques textes de ce genre, elle n'aurait pas manqué de les soumettre à l'approbation du pape, au lieu de se contenter des affirmations un peu vagues de la lettre, et il y aurait trace de cet envoi dans l'épître. Pourtant l'*Hispana* attribuée à ce concile de Milève, sous une préface d'ailleurs empruntée au concile de 402, une série de 27 canons, les huit premiers d'ordre dogmatique et relatifs aux doctrines pélagiennes, les autres d'ordre disciplinaire. C'est comme canons de Milève qu'ils sont cités jusqu'au XVIII^e siècle. Mais en réalité c'est là un conglomerat de textes canoniques ramassés de divers côtés. Il suffit pour s'en assurer de parcourir les notes mises à la marge par Hardouin et Mansi; une démonstration plus complète se trouve dans H. Noris, *Historia pelagiana*, l. I, c. x, Louvain, 1702, p. 42 sq. Si, laissant de côté les canons disciplinaires, on recherche l'origine des canons dogmatiques, on voit qu'ils se retrouvent dans le *Codex canonum Ecclesiae africanae* de Denys le Petit, où ils figurent, n. cviii et sq., sous le protocole suivant : (Hardouin, t. I, col. 926; Mansi, t. III, col. 810) : *Gloriosissimis imperatoribus Honorio XII et Theodosio VIII coss., kal Mai, Carthagine in secretorio basilicae Fausti, cum Aurelius episcopus in universali concilio consedisset... placuit omnibus episcopis... in sancta synodo Carthaginensis Ecclesiae constitutis.* etc. Il s'agit du concile de toute l'Afrique tenu le 1^{er} mai 418 à Carthage, sous la présidence d'Aurèle, après que furent arrivées en Afrique les nouvelles relatives au changement d'attitude du pape Zosime dans l'affaire pélagienne. Croyant en danger les doctrines du péché originel et de la grâce, les Africains éprouvaient le besoin de les affirmer et de les préciser. Voir dans Mansi, t. IV,

col. 377, cf. *P. L.*, t. LVI, col. 486 B, un autre protocole du même concile, qui mentionne la présence de deux cent trois évêques venus de la Byzacène, de la Maurétanie Sitifienne, de la Tripolitaine, de la Numidie, de la Maurétanie Césarienne, et de l'Espagne.

3^o *Nombre des canons*. — Ces canons, dont il n'est pas douteux que saint Augustin n'ait été l'inspirateur, sont-ils au nombre de huit ou de neuf? C'est là une question qui a été jadis assez vivement débattue, mais qui doit être, malgré le mauvais exemple que donnent le nouveau Denzinger, n. 102, et le *Thesaurus* de Cavallera, n. 843, considérée comme résolue.

Dans certaines collections anciennes, le canon 2, sur la nécessité du baptême des enfants, est doublé par un canon relatif au sort des enfants morts sans baptême. Voir l'énumération de ces témoins dans Maassen, *Geschichte*, p. 169. Si ce canon est considéré comme authentique, il faut compter 9 canons. Or la démonstration des Ballerini emporte pièce dans le sens de l'authenticité : *Append. ad S. Leonis M. opera*, t. III, p. xcvi, reproduite dans *P. L.*, t. LVI, col. 112 sq. En voici l'essentiel : La collection canonique ancienne, publiée d'abord par Quesnel sous le titre de *Codex canonum ecclesiasticum et constitutorum S. Sedis apostolicæ* (par abréviation : Collection Quesnel) et rééditée à nouveau par les Ballerini, donne sous la rubrique : *Concilium plenarium apud Carthaginem habitum contra Pelagium et Caestium*, les 9 canons dogmatiques. Édité, Ballerini, col. 165; *P. L.*, col. 486 sq. Le compilateur de cette collection est un Gaulois, qui travailla très peu après la controverse pélagienne, dans l'idée d'en rassembler tout le dossier. Son témoignage est hors pair et préférable à celui des compilateurs postérieurs. Par ailleurs un exemplaire grec de ces canons a été aux mains de Photius qui en donne l'analyse, *Biblioth.*, cod. 53, *P. G.*, t. CIII, col. 92; Photius compte 9 canons, rendus par le concile d'Aurèle à Carthage, et donne l'indication des 3 premiers; le 3^e est précisément celui que nous étudions : *Τὸς λέγοντας μέσον τόπον κολάσεως καὶ ἀπαδείσου, εἰς ὃν καὶ τὰ ὑβριστὰ βρόμῃ μετατιθέμενα ζῆν μακκρίως, τοὺτους ἀναθεματίζει.* Enfin la manière de compter du diacre Ferrand (VI^e siècle) dans sa *Breviatio canonum* est tout à fait favorable à l'existence de 9 canons dogmatiques. Cet auteur, à la vérité, n'en cite aucun (cela n'allait pas à son but), mais les numéros d'ordre qu'il donne aux canons disciplinaires suivants supposent avant eux 9 et non pas 8 autres textes. Son *tit. 10 conc. Carthag.*, (*Breviatio*, n. 190) correspond bien au n. 9 du *Codex canonum* (= n. 117) parce que cette collection a supprimé le can. 3; de même le *tit. 11 (Breviatio*, n. 191) correspond au n. 10 (= 118) de la même collection.

Devant ces trois témoignages disparaissent les témoignages contraires des collections postérieures. L'*Hispana* ne saurait compter; sa façon de grouper, sous la rubrique *Conc. Milevit.* les divers textes dont nous avons parlé, est tout à fait arbitraire. Denys le Petit, à la vérité, ne connaît que 8 canons dogmatiques, mais, chose curieuse, pour conserver le chiffre de 9, il donne un numéro d'ordre et cote comme canon le protocole conciliaire (= n. 108) ce qu'il ne fait jamais dans les circonstances analogues. Voir *P. L.*, t. LXVII, col. 217. Pour rejeter l'authenticité de ce canon 3, on a allégué une preuve plus considérable : La série des propositions antipélagiennes connue sous le nom de *Prætorum Sedis apostolicæ episcoporum auctoritates*, fait mention de plusieurs des *Decreta Carthaginensis synodi*, *P. L.*, t. I, col. 534; elle signale par leur numéro d'ordre, les canons 3, 4, 5, et ces canons correspondent aux numéros de la série à 8 canons. Avant de tirer argument de ceci, il conviendrait de s'assurer par une étude critique que le texte susdit,

tel que nous le lisons, n'a pas été harmonisé par un copiste postérieur. Si la lecture actuelle devait être acceptée comme authentique, il resterait encore à se demander, avec Quesnel, si l'auteur (inconnu) de la pièce en question ne comptait pas pour un seul canon les n. 2 et 3, comme ayant en somme, un contenu analogue. En tout cas, il s'ensuivrait seulement que de bonne heure il y a eu une double rédaction des canons, l'une à 9 termes (connue de la Collection Quesnel, de Ferrand, de Photius), l'autre à 8 termes (la série *Præteritorum*; la dyonisiennne). L'hypothèse d'une suppression d'un terme paraît infiniment plus vraisemblable que celle de l'addition. En effet, un texte de saint Augustin, cité à l'art. LIMBES, t. IX, col. 763, déclare nettement « que les nouveaux hérétiques pélagiens ont été très justement condamnés par l'autorité des conciles catholiques et du Siège apostolique; pour avoir osé donner aux enfants morts sans baptême un lieu de repos et de salut en dehors du royaume des cieux ». *De anima et ejus origine*, I. II, c. XII, n. 17, P. L., t. XLIV, col. 505. C'est le sens très exact du canon litigieux.

4. *Texte des canons.* — A cause de leur importance dans la controverse pélagienne, nous donnons ici le texte de ces canons, dont l'exégèse viendra à l'art. PÉLAGIANISME. Nous suivrons le texte de la Collection Quesnel (édit. Ballerini), P. L., t. LVI, col. 486-490.

1. Placuit omnibus in sancta synodo Carthaginensis Ecclesiæ constitutis, ut quicumque dixerit de Adam hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit.

2. Item placuit, ut quicumque parvulus recentis ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expiatur : unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vere, sed false intelligatur, anathema sit. Quoniam non aliter intelligendum est quod ait Apostolus : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt, nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit.* Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in seipsis adhuc committere poterant, ideo in remissionem peccatorum veniunt baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur quod generatione traxerunt.

3. Item placuit, ut si quis dicit ideo dixisse Dominum : *In domo Patris mei manentes nulla sunt*, etc., ut intelligatur quia in regno celo-

Tous ceux qui siègent au concile de l'Eglise de Carthage ont approuvé la motion suivante : Quiconque dit d'Adam qu'il a été créé homme mortel, en sorte que, pécheur ou non, il serait mort corporellement, qu'ainsi sa sortie du corps aurait été non le salaire du péché, mais une nécessité de la nature; qu'il soit anathème.

De même, quiconque dit qu'il n'est pas nécessaire de baptiser les nouveau-nés, ou qu'on les baptise sans doute pour la rémission des péchés, mais que du péché originel d'Adam ils n'apportent rien qui doive être lavé par le bain de régénération, en sorte que, pour eux, la formule du baptême « pour la rémission des péchés » n'a qu'un sens impropre : qu'il soit anathème. Car les paroles de l'Apôtre : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi est-il passé dans tous les hommes, qui ont tous péché en lui », ces paroles ne peuvent s'entendre que de la manière dont les a toujours entendues l'Eglise catholique partout répandue. C'est bien à cause de cette règle de foi que les petits enfants mêmes, lesquels n'ont pu commettre aucune faute personnelle, sont en toute vérité baptisés pour la rémission des péchés, afin que la régénération purifie en eux ce que la génération leur a fait contracter.

De même : si quelqu'un dit que les paroles du Seigneur : « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père » doivent s'enten-

rum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beate vivunt parvuli qui sine baptismo ex hac vita migraverunt, sine quo in regnum celorum, quod est vita æterna, intrare non possunt, anathema sit. Nam cum Dominus dicat : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum celorum*, quis catholicus dubitet participem diaboli fore eum qui coheres non meruerit esse Christi? Qui enim dextera caret, sinistram procul dubio [partem] incurret.

4. Item placuit, ut quicumque dixerit gratiam Dei qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere que jam commissæ sunt, non etiam ad adiutorium ut non committantur, anathema sit.

5. Item placuit, ut si quis dixerit eandem gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis aperitur et revelatur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere, quid vitare debeamus; non autem per illam præstari ut quod faciendum cognoverimus etiam facere diligamus atque valeamus, anathema sit. Cum enim dicat Apostolus : *Scientia inflat, charitas vero ædificat*, valde impium est ut credamus ad eam quæ inflat nos habere gratiam Christi, et ad eam quæ ædificat non habere; cum sit utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus; ut, ædificante charitate, scientia nos non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est : *Qui docet hominem scientiam*; sic etiam de Deo est : *Charitas est Deus*.

6. Item placuit ut quicumque dixerit ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum arbitrium possumus [al. jubemur] facilius possimus implere per gratiam; tanquam etiamsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possemus sine illa implere divina mandata, anathema sit. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait : *Sine me difficultus potestis facere*; sed ait : *Sine me nihil potestis facere*.

7. Item placuit, quod ait sanctus Johannes apostolus :

dre en ce sens qu'il existe dans le royaume des cieux ou ailleurs un lieu intermédiaire où les enfants morts sans baptême vivent heureux, tandis que sans le baptême ils ne peuvent entrer dans le royaume des cieux, c'est-à-dire dans la vie éternelle : qu'il soit anathème. Car le Seigneur a dit : « Qui- conque ne naît de l'eau et de l'Esprit, n'entrera point au royaume des cieux. » Dès lors, quel catholique hésiterait à dire cohéritier du démon celui qui n'a point mérité d'être cohéritier du Christ? Celui qui ne sera pas à la droite de celui-ci sera inévitablement à sa gauche.

De même, quiconque dit que la grâce de Dieu qui nous justifie par Jésus-Christ Notre-Seigneur, procure seulement la rémission des fautes déjà commises, mais n'est pas un secours pour éviter les fautes à venir : qu'il soit anathème.

De même, quiconque dit que cette même grâce donnée par Jésus-Christ Notre-Seigneur n'est une aide pour éviter le péché qu'en nous procurant une intelligence plus claire des commandements, en nous faisant connaître ce que nous devons désirer ou éviter, mais qu'elle ne nous donne aucune force pour aimer et pratiquer ce que nous savons être bon; qu'il soit anathème. Car l'Apôtre dit : « La science enflé, mais la charité édifie. » Il est donc tout à fait impie de croire que nous avons la grâce du Christ pour cette science qui enflé et que nous ne l'avons pas pour la charité qui édifie : c'est, en effet un don de Dieu et de savoir ce qu'il faut faire et d'aimer ce que nous devons faire; ainsi, la charité nous édifiant, la science ne peut plus nous enfler. S'il est écrit de Dieu : « qu'il enseigne à l'homme la science », il est écrit aussi : « La charité vient de Dieu. »

De même, quiconque déclare que la grâce de la justification nous est donnée pour que nous puissions faire avec plus de facilité ce que nous pouvons [al. ce que nous devons] faire par notre libre arbitre, si bien que, sans la grâce, nous pourrions accomplir, quoique avec plus de difficulté, les commandements divins : qu'il soit anathème. Parlant, en effet, de l'accomplissement des préceptes, le Seigneur n'a pas dit : « Sans moi vous ne le remplirez qu'avec difficulté », mais bien : « Sans moi vous ne pouvez rien faire. »

De même : L'apôtre saint Jean déclare : « Quand nous

Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est, quisquis sic accipiendum putaverit ut dicat propter humilitatem non oportere dici nos non habere peccatum, non quia ita vere est, anathema sit. Sequitur autem apostolus et adiungit : Si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis et justus est qui dimittit nobis peccata et mundet nos ab omni iniquitate : ubi satis apparet hoc non tantum humiliter, sed etiam veraciter dici. Poterat enim apostolus dicere : Si dixerimus quia non habemus peccatum, nos ipsos extollimus, et humilitas in nobis non est ; sed cum ait : Nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est, satis ostendit eum, qui dixerit se non habere peccatum, non verum loqui sed falsum.

8. Item placuit, ut quicumque dixerit in Oratione dominica ideo dicere sanctos *Dimitte nobis debita nostra*, ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis qui sunt in suo populo peccatores ; et ideo non dicere unumquemque sanctorum : *Dimitte mihi debita mea*, sed : *dimitte nobis debita nostra*, ut hoc pro aliis magis quam pro se justus petere intelligatur, anathema sit. Sanctus enim et justus erat apostolus Jacobus cum dicebat : *In multis offendimus omnes. Nam quare additum est omnes, nisi ut ista sententia conveniret psalmo ubi legitur : Ne intres in iudicium cum servo tuo, quoniam non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Et in oratione sapientissimi Salomonis : Non est homo qui non peccavit. Et in libro sancti Job : In manu omnis hominis signal, ut sciat omnis homo infirmitatem suam.*

Unde etiam Daniel sanctus et justus, cum in oratione pluraliter diceret : *Peccavimus iniquitatem fecimus, et cætera, quæ ibi veraciter et humiliter confitetur : ne putaretur, quemadmodum quidam sentiunt, hoc non de suis, sed de populi sui potius dixisse peccatis, postea dixit : Cum orarem, et confiterer peccata mea et peccata populi mei Domino Deo meo, noluit dicere : peccata nostra, sed populi sui dixit et sua ; quoniam futuros istos qui tam male intelligerent, tanquam propheta prævidit.*

disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est pas en nous. Qui-conque entend ces mots dans ce sens que c'est par pure humilité qu'il ne faut pas dire que l'on est sans péché, et non parce que c'est la vérité : qu'il soit anathème. Car l'apôtre continue : « Mais si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et juste pour nous les pardonner et nous purifier de toute iniquité. » Ou il paraît clairement que ces paroles ne sont point dites par un sentiment d'humilité, mais par celui de la vérité. L'apôtre, en effet, pouvait dire : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous enorgueillissons et l'humilité n'est point en nous. » Mais en disant : « Nous nous trompons nous-même, et la vérité n'est point en vous, » il montre assez que celui qui se dirait sans péché, dirait non la vérité, mais le mensonge.

De même, quiconque dit que les saints ne prononcent pas pour eux-mêmes ces mots du *Pater* : « Pardonnez-nous nos péchés », parce qu'ils n'ont plus besoin de faire cette prière pour eux, mais pour les pécheurs de leur peuple, et que c'est pour cette raison que chaque saint dit : « pardonnez-nous nos péchés », et non « pardonnez-moi mes péchés », donnant ainsi à entendre que le juste prie moins pour soi que pour les autres : qu'il soit anathème. En effet, l'apôtre Jacques était saint et juste, quand il disait : « Tous, nous offensons Dieu en bien des choses. » Car, pourquoi ajouter « tous », sinon pour que ce mot fût d'accord avec le psaume, où on lit : « N'entrez point en compte avec votre serviteur, car nul vivant ne sera justifié devant vous. » Et dans la prière du sage Salomon (on lit) : « Il n'y a point d'homme qui n'ait péché. » Et dans le livre du saint (patriarche) Job : « Dieu met un sceau sur la main de tout homme, afin que tout homme connaisse sa faiblesse. » Ainsi Daniel, saint et juste, dit-il au pluriel dans sa prière : « Nous avons péché, nous avons commis l'iniquité », et le reste de sa confession véricide et humble. Et pour qu'on ne pût croire, comme font quelques-uns, qu'il s'agissait non de ses péchés, mais de ceux de son peuple, il ajoute : « Alors que je priais et que je confessais mes péchés et les péchés de mon peuple au Seigneur mon Dieu. » Il ne dit pas « nos péchés », mais « les péchés de

mon peuple et les miens » ; car, étant prophète, il a prévu qu'il se trouverait de ces gens-là pour détourner le sens de ses paroles.

9. Item placuit, ut quicumque ipsa verba Domini eorum orationis ubi dicimus : *Dimitte nobis debita nostra*, ita volunt a sanctis dici ut humiliter hoc, non veraciter dicatur, anathema sint. Quis enim ferat orantem et non hominibus, sed ipsi Deo mentem, qui labiis sibi dicit dimitti velle, et corde dicit, quæ sibi dimittantur debita se non habere ?

9. De même, ceux qui veulent que les saints prononcent ces paroles du *Pater* : « Pardonnez-nous nos péchés » par pur sentiment d'humilité et non en toute véracité, qu'ils soient anathèmes. Qui pourrait, en effet, supporter cette idée que celui qui prie ment, non aux hommes, mais à Dieu même en disant des lèvres qu'il souhaite le pardon et de cœur qu'il n'a point de péchés à se faire pardonner ?

En somme les canons sont divisés en trois groupes symétriques : les trois premiers relatifs au péché originel ; les trois suivants à la nature même de la grâce : les trois derniers, qui ne sont pas exempts de redondance et de répétition, à l'impossibilité d'être sans péché. Chacun d'entre eux a son très exact parallèle dans les œuvres de saint Augustin.

Outre les collections conciliaires, il faut tenir compte de Quesnel, *Dissertationes in Codicem canonum ecclesiasticorum*, reproduites par les Ballerini, et qu'on trouvera dans *P. L.*, t. LVI, col. 959 sq., avec les observations des Ballerini ; et, aussi des études de ceux-ci au t. III, des œuvres de saint Léon reproduites de même, dans *P. L.*, t. cit., col. 62 sq. ; F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, t. I, 1870, p. 163, 167, 169-173 ; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II a, p. 134, 184, 190 sq.

E. AMANN.

MILITAIRES (ORDRES). — Il n'entre pas dans le plan de ce dictionnaire de traiter en détail la question des ordres religieux militaires. C'est affaire d'histoire et d'apologétique. Il suffira de mentionner ici les principaux de ces ordres, en insistant sur les conditions qui leur ont donné naissance.

Les ordres militaires se sont développés à peu près simultanément sur trois points de la chrétienté, dans le cours du XII^e siècle, enfantés par la même idée qui a inspiré les croisades. Si c'est une action louable de combattre les infidèles, si l'Eglise en encourage le dessein, en récompense le vœu par une indulgence, on ne voit pas pourquoi un ordre religieux ne mettrait pas au nombre des obligations volontairement acceptées par ses membres le devoir de la guerre sainte. En réalité le religieux militaire n'est qu'un croisé perpétuel. Or la croisade est continue en Orient, où les États chrétiens nés de la grande expédition de 1099 ont sans cesse besoin de renforts, en Espagne où la lutte est menée sans trêve contre le musulman qu'il s'agit d'expulser de la péninsule, enfin au Nord de la chrétienté, sur les rives de la Baltique, où les païens créent un danger permanent.

1^o *En Terre sainte.* — La première fondation régulière est celle des *Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem* ; pourtant, comme son nom même l'indique l'ordre n'a pas été dès le début un ordre militaire, mais un ordre hospitalier. D'abord simples desservants de la fondation charitable établie au début du XI^e siècle au sud-ouest du Saint-Sépulchre, les hospitaliers ne se militariseront qu'au commencement du XII^e siècle, après la fondation du Royaume latin ; encore est-ce d'abord pour continuer leur vocation primitive sous la règle de saint Augustin ; il ne s'agit pas seulement d'héberger les pèlerins, mais de les escorter en des régions peu sûres. L'organisation première apparaît vers 1113 ; elle sera lentement perfectionnée. Ainsi l'action militaire ne fait en somme qu'appuyer le

service hospitalier, peu à peu elle deviendra prépondérante sans que l'on songe jamais à abandonner l'hospitalisation. Même devenus chevaliers de Rhodes, puis de Malte, les membres de l'ordre restent toujours les *Milites hospitalis Sancti Johannis Hierosolymitani*.

Les *Templiers, Fratres militie templi*, en revanche, n'ont jamais été que des soldats. D'abord simple groupement de laïques (1118) qui se chargent dans le nouveau royaume de Jérusalem de faire la police des routes, l'ordre est organisé par le concile de Troyes en 1128, qui lui donne une règle rédigée par saint Bernard, sur le modèle cistercien. Il prend aussitôt un développement extraordinaire. Pour la première fois une règle monastique prévoit explicitement les obligations militaires. « Donner à une même âme le double idéal du soldat et du moine, fonder en une seule leurs deux missions, réduire à l'unité leurs deux devoirs, magnifique programme ! Ce fut celui de leurs fondateurs ; s'ils ont dévié plus tard, si la puissance territoriale et l'accumulation des richesses les ont entraînés à poursuivre des buts intéressés, il n'en faut pas moins se souvenir de ce qu'ils ont été dans ces luttes de Terre sainte : troupe de choc par excellence, avant-garde de toute attaque, arrière-garde de toute retraite, centre de ralliement de toute panique, escadron des mêlées suprêmes, école de tactique, de discipline et d'honneur. » Général J. Colin, dans G. Hanotaux, *Histoire de la nation française*, t. VII, p. 138.

Ces deux ordres formèrent en somme l'armée permanente du royaume de Jérusalem. L'*Ordre teutonique, Domus hospitalis Sanctæ Mariæ Teutonicorum*, n'a pris le caractère militaire qu'assez tard. Comme celui de Saint-Jean, il a d'abord été une congrégation hospitalière, sous la règle augustinienne, desservant l'établissement de Sainte-Marie-la-Neuve, au sud ouest de la ville. En 1189, lors de l'interminable siège de Saint-Jean-d'Acre par les chrétiens, il forme un hôpital de campagne, puis il se transforme en ordre militaire en 1190. Mis sur le même pied que les hospitaliers et les templiers en 1221, les teutoniques furent à peu près les seuls soutiens de Frédéric II lors de la triste expédition de 1229, tandis que les deux autres ordres se détournaient de l'empereur excommunié.

2° *En Prusse*. — Vers ce même moment, l'ordre s'établit en Prusse, avec mission de la conquérir et de la convertir. Il se fusionne alors avec celui des *Chevaliers Porte-Glaives, Fratres militie Christi gladiatori*, fondé à Dunamünde en 1203 ou 1204, pour défendre les chrétiens de Livonie contre les infidèles. Après avoir conquis la Livonie et la Courlande, l'ordre des Porte-Glaives avait été battu et ne fut sauvé de la destruction que par son union avec les teutoniques (1237), parmi lesquels il continua de former une division (langue) à part. L'ordre teutonique ainsi renforcé avait reçu mission d'arracher la Prusse aux païens. Son histoire est dès lors celle de la Prusse même.

3° *L'Espagne* a vu fleurir à partir du XII^e siècle un grand nombre d'ordres militaires formés d'ailleurs sur le modèle des ordres palestiniens déjà existants. Voici le nom des principaux, dans l'ordre chronologique de leur fondation. — L'*Ordre d'Aviz* a pour origine la prise d'Évora (Portugal) sur les Maures, en 1147 ; les premiers chevaliers ou *Confrères de Sainte-Marie d'Évora* eurent pour mission de garder la ville ; les confrères reçurent une organisation régulière du Saint-Siège en 1162 ; après la prise d'Aviz (Portugal) en 1181, ils furent chargés de la garde de cette nouvelle conquête. d'où ils prirent leur nom définitif ; ils reçurent l'approbation d'Innocent III en 1204, sous la règle de Cîteaux ; peu de temps après l'ordre fusionne avec celui de Calatrava. — L'*Ordre de Calatrava* fut fondé en

1158, dans la ville du même nom en Castille que les templiers venaient d'abandonner ; il fut approuvé en 1164 par Alexandre III et pouvait la règle de Cîteaux. — L'*Ordre de Saint-Jacques de l'Épée*, ou de *Santiago de Compostelle* a pris naissance en Galice vers 1170 ; il a d'abord pour but de défendre les pèlerins qui vont à Compostelle. L'ordre fut approuvé par Alexandre III en 1175 et Innocent III en 1200, sous la règle de saint Augustin. — L'*Ordre d'Alcantara* fut fondé en 1176, et confirmé par Célestin III en 1197 ; il ne prit d'ailleurs son nom qu'après la prise d'Alcantara par le roi de Léon, Alphonse IX, en 1217. — L'*Ordre de Montesa* (frères de Notre-Dame ; Ordre de Notre-Dame de Montesa), est bien postérieur, ayant été fondé en 1317 par Jacques II d'Aragon, qui lui donna les biens des templiers. L'ordre fut placé sous la direction de celui de Calatrava.

A mesure que les Maures furent expulsés d'Espagne et que l'unité se fit, ces divers ordres furent réunis à la Couronne. Les plupart existent encore à titre d'ordres de chevalerie, mais qui ne sont plus guère que des distinctions honorifiques.

É. AMANN.

MILLÉNARISME erreur professée par ceux qui attendaient un règne temporel du Messie, règne dont ils fixaient parfois la durée à mille ans.

Les origines du millénarisme sont antérieures à l'ère chrétienne. Il faut chercher dans les espérances d'Israël le point de départ de la croyance au règne terrestre du Messie. Les prophètes, on le sait, s'étaient plu à annoncer la venue du Messie comme devant marquer le début d'une ère de prospérité et de bonheur pour Israël régénéré. Voir art. MESSIANISME, et cf. Is., IX, 1 sq. ; XI, 1 sq. ; Ezech., XL-XLVII ; Is., LIV, 2 ; LX ; Dan., VII et XII, etc. À leur suite, les auteurs des apocalypses apocryphes commencèrent à décrire sous les couleurs les plus vives, le bonheur des justes pendant le règne du Messie. *Le livre des Jubilés*, par exemple, annonce un temps où les hommes vivront plus d'années qu'auparavant il ne vivaient de jours : « Plus de vieillards, s'écrie l'auteur, personne qui ne soit rassasié de jours ; ils seront tous enfants et jeunes gens. » *Jub.*, XXII, 27. Les paraboles d'Hénoch sont remplies de détails sur le sort des élus qui habiteront alors avec le Seigneur des Esprits. *Henoch*, LXI-LXII. La durée des temps messianiques n'est pas fixée par les plus anciennes apocalypses, qui semblent parfois les confondre avec le bonheur éternel du ciel. Mais le quatrième livre d'Esdras indique une durée de quatre cents ans, celle-là même pendant laquelle Israël a été captif en Égypte. IV Esdr., VII, 28. D'autres rabbins juifs préférent un laps de mille ans en rapport avec la semaine de la création du monde ; aux six jours pendant lesquels Dieu a créé l'univers correspondent six mille ans où se prolonge l'histoire humaine ; le repos de Dieu a pour parallèle le bienheureux repos des mille ans, pendant lesquels les justes se réjouissent dans l'attente du jugement dernier et de la consommation des choses. *Talmud, Tract. Sanh.*, 97.

Des milieux judaïques, la croyance au règne messianique fut transmise au christianisme par l'intermédiaire de l'Apocalypse, qui fixa aussi, d'une manière définitive, sa durée à mille ans. Après la ruine de la Babylone nouvelle, raconte l'apôtre saint Jean, à la suite d'une lutte victorieuse contre les ennemis de Dieu et des saints, la puissance divine enchaîne Satan et le relègue pour mille ans dans l'abîme. Alors se produit la première résurrection. Les justes règnent avec le Christ, dont ils sont les prêtres, pendant ces mille ans, au bout desquels Satan sort de sa prison, pour une seconde lutte qui sera suivie de sa défaite définitive et de la descente de la Jérusalem nouvelle,

où les élus vivront éternellement avec Dieu. Apoc., XIX-XXII. Sans doute, toutes ces descriptions de saint Jean sont-elles à entendre comme des symboles : l'auteur inspiré, afin de se faire mieux comprendre de ses lecteurs, a emprunté au monde où il vivait ses images et ses expressions favorites, mais il n'a pas voulu enseigner expressément le millénarisme grossier et matériel où se complaisaient un trop grand nombre d'imaginaires. Il était pourtant facile de se tromper sur sa véritable pensée, et l'on s'y trompa, au point que des âmes très sincères regardèrent le millénarisme comme une croyance des plus assurées de la révélation chrétienne.

Tel est, au début du II^e siècle, le cas de l'auteur inconnu de la lettre de Barnabé. Celui-ci annonce que le monde doit durer six mille ans. Le septième jour, c'est-à-dire au début du septième millénaire, apparaîtra le Fils de Dieu, qui détruira le temps de l'impie et jugera les méchants; il renouvellera le soleil, la lune et les étoiles, et il régnera avec les justes pendant mille ans. Cette période achevée, aura lieu la transformation de toutes choses : le huitième jour marquera l'avènement d'un monde nouveau, *Epist. Barn.*, xv, 4-9.

Peut-être est-ce vers le même temps que l'hérétique Cérinthe se plaît à décrire les joies matérielles et grossières dont profiteront ceux qui auront part au règne des mille ans. Eusèbe, *H. E.*, III, xxviii, 2; VII, xxv, 2, *P. G.*, t. xx, col. 273 C et 697 A. Ses descriptions réalistes devaient contribuer pour leur part à discréditer la croyance chiliaste. Un peu plus tard Papias d'Hierapolis raconte ce qu'il a appris des presbytres sur cette époque glorieuse du millénaire : la fertilité de la terre y sera incomparable; on verra des vignes qui porteront dix mille ceps, chaque cep portera dix mille branches, chaque branche dix mille rameaux, chaque rameau dix mille grappes, chaque grappe dix mille grains, et ces grains se disputeront l'honneur de devenir la nourriture d'un élu. Il en sera de même pour les autres plantes; et tous les animaux vivront en paix les uns avec les autres. Irénée, *Cont. hæres.*, V, xxxiii, 3 sq., *P. G.*, t. vii, col. 1213-1214. La complaisance que prend Papias à ces descriptions est peut-être la marque d'un esprit assez naïf; mais des intelligences plus pénétrantes que la sienne croient, tout comme lui, au règne des mille ans, et font de cette croyance un des dogmes essentiels de la foi chrétienne. Tel est, par exemple, saint Justin, qui, tout en écartant de ce temps les jouissances sexuelles, déclare que la ville de Jérusalem sera rebâtie et agrandie, et que le peuple chrétien s'y rassemblera pour jouir de mille ans de bonheur avec le Christ, dans la compagnie des patriarches et des prophètes. *Dial.*, Lxxx, *P. G.*, t. vi, col. 664. L'apologiste connaît, il est vrai, des chrétiens d'un sentiment pur et pieux qui ne partagent pas ses opinions sur ce point, mais il pense en parfait accord avec un grand nombre de ses frères, et paraît indiquer qu'il garde une doctrine plus entièrement orthodoxe.

Saint Irénée est plus affirmatif sur ce dernier point : pour lui le millénarisme fait partie de l'enseignement traditionnel. De ceux qui pensent que les âmes des justes remonteront immédiatement auprès de Dieu après la mort, il écrit : *Quoniam autem quidam ex his qui putantur recte credidisse supergrediuntur ordinem promotionis iustorum et motus meditationis ad incorruptelam ignorant, hæreticos sensus in se habentes...* *Cont. hæres.*, V, xxxi, 1, *P. G.*, t. vii, col. 1208 A; de ceux qui interprètent allégoriquement les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament : *Si autem quidam tentaverint allegorizare hæc quæ ejusmodi sunt, neque de omnibus poterunt consonanter sibimetipsis inveniri et convincuntur ab ipsis dictionibus differentibus. Id.,*

V, xxxv, 1, col. 1218 B. Cf. E. Buonaiuti, *Il millenarismo di Ireneo*, dans *Saggi sul cristianesimo primitivo*, Rome, 1923, p. 79-96.

Le millénarisme semblait nécessaire à saint Irénée si l'on voulait expliquer correctement l'Écriture. Tertullien, en s'en faisant à son tour le défenseur, obéissait à l'influence de l'évêque de Lyon, en même temps qu'il prenait à son compte l'attente exaspérée des montanistes. Nous avons perdu les deux ouvrages *De spe fidelium* et *De paradiso*, où il développait ses conceptions eschatologiques, mais les descriptions du IV^e livre *Contre Marcion* nous renseignent assez sur les espérances millénaristes du prêtre africain. *Adv. Marc.*, IV, xxxix, *P. L.*, t. ii, col. 455-460.

Le III^e siècle voit pourtant se produire le déclin du millénarisme, que tant de bons esprits avaient défendu au II^e siècle. Il est vrai qu'en Afrique Commodien, *Carm. Apolog.*, 975 sq.; *Instr.*, II, iii, 39 (cf. L. Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie*, p. 555-566), puis Lactance, *Inst. divin.*, VII, xxii-xxiv, en Styrie, Victorin de Pettau, *In Apocal.*, édit. Haussleiter (du *Corpus de Vienne*), p. 138-154 (cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 566-573) cf. S. Jérôme, *De vir. ill.*, 18, en Égypte l'évêque Népos et Corakion, en Lycie, saint Méthode d'Olympe, *Sympos.*, IX, v, Bonwetsch, p. 119-120, le soutiennent encore. Mais déjà à Rome le prêtre Caius s'en montre l'adversaire décidé : en vain saint Hippolyte, dans son commentaire sur Daniel et dans son traité *De Christo et antechristo*, expose-t-il, avec de longs détails, la thèse millénariste; en vain écrit-il les *Capita adversus Caium*, il ne parvient pas, semble-t-il, à convaincre son adversaire, qui nie absolument l'authenticité de l'Apocalypse et de l'Évangile de saint Jean pour venir à bout du millénarisme. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 198; A. Donini, *Ippolito di Roma*, Rome, 1925, p. 81-121.

La lutte est surtout ardente en Égypte. Origène condamne en termes sévères le chiliasme : Ce sont là, dit-il, de folles inepties, des conceptions chimériques, œuvre d'esprits simples qui se refusent au travail intellectuel et préfèrent rêver de joies et de plaisirs, qui interprètent les Écritures à la façon des Juifs. *De princ.*, II, xi, 2, *P. G.*, t. xi, col. 241. Après lui, son disciple saint Denys a affaire aux disciples de l'évêque Népos qui avait rédigé tout un traité intitulé *Réutation des allégoristes*, pour démontrer que l'Apocalypse doit être interprétée au sens le plus littéral. Une longue discussion de trois jours met aux prises l'évêque d'Alexandrie et Corakion, le chef des millénaristes, qu'assistent des prêtres et des docteurs : finalement les chiliastes s'avouent vaincus, et Denys complète son triomphe en écrivant un traité en deux livres *De repromissionibus*. Ce traité constituait une réfutation en forme du millénarisme et, pour empêcher les tenants de cette opinion de s'appuyer sur l'Apocalypse de saint Jean, n'hésitait pas à déclarer que l'ouvrage ne pouvait pas être authentique. Eusèbe, *H. E.*, VII, xxiv-xxv, *P. G.*, t. xx, col. 692-704.

Il n'était pas besoin d'aller jusque-là pour réfuter le millénarisme. Au IV^e siècle, les traces s'en font de plus en plus rares : seul, à notre connaissance, Apollinaire de Laodicée en prend la défense dans un traité perdu en deux livres; cf. S. Basile, *Epist.*, cclxiii, 4, *P. G.*, t. xxxii, col. 980; S. Jérôme, *In Is.*, l. XVIII, *P. L.*, t. xxiv, col. 627; et ses disciples le suivent, mais les Cappadociens, fidèles en cela aux traditions d'Origène, rejettent les doctrines millénaristes. En Occident saint Jérôme les condamne également, bien que parfois il semble témoigner quelques égards pour les orthodoxes qui les ont défendues. *In Is.*, l. XVIII, *P. L.*, t. xxiv, col. 627; cf. *In Ezech.*, xxxvi, *P. L.*, t. xxv, col. 336, 339. Saint Augustin enfin, après

avoir quelque temps partagé les illusions chiliastes, les rejette expressément, et donne de l'Apocalypse une interprétation orthodoxe, en expliquant de l'Église de la terre ce qui y est prédit sur le royaume du Christ. *De civit. Dei*, XX, VII sq., P. L., t. XL, col. 666-675. C'était enlever aux millénaristes leur meilleur argument. L'autorité de saint Augustin s'ajouta d'ailleurs à la force de sa démonstration. Passé le v^e siècle, on n'entend plus parler du millénarisme, sinon en de rares occurrences, dans quelques sectes d'illuminés.

L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vor-nicänischen Zeit*, Fribourg-en-B., 1896; V. Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, dans *Revue des questions historiques*, t. LXX, 1901; L. Gry *Le millénarisme dans ses origines et son développement* Paris, 1904.

G. BARDY.

MILLETOT Bénigne († 1640), né à Semur-en-Auxois, devint conseiller au parlement de Dijon le 6 juin 1585; en 1612, par lettres patentes du roi, il fut chargé de faire exécuter l'Édit de Nantes dans le bailliage de Gex et d'y établir l'exercice de la religion catholique. Là il se lia d'amitié avec saint François de Sales qui l'appelait « son frère »; puis il devint doyen du parlement de Dijon en 1626. Il mourut le 7 septembre 1640, dans un âge avancé.

L'ouvrage capital de Milletot est le *Traité du délit commun et du cas privilégié, ou De la puissance légitime des juges séculiers sur les personnes ecclésiastiques*, in-8°, Paris 1612, revu et augmenté, in-8°, Dijon, 1615; imprimé dans le *Recueil des libertés* de 1639 et de 1731, et dans Bouchel, *Bibliothèque canonique*, art. *Délit commun*. La première édition parut anonyme, mais la seconde est signée de son auteur; elle diffère beaucoup de la première et elle répond à diverses questions. L'ouvrage fut traduit en latin sous le titre : *De legitima judicium sæcularium potestate in personas ecclesiasticas*, in-8°, Paris, 1615; imprimé dans Goldast, t. III de la *Monarchie de l'Empire*, in-fol., Francfort, 1613, Malgré l'intervention de saint François de Sales, ce livre fut mis à l'Index. La *Défense du délit commun*, in-12, Dijon, est un recueil de vers fait par l'auteur et par ses amis pour défendre le premier écrit. Milletot publia plus tard : *L'homme du pape et du roi, ou Réparties véritables sur les imputations calomnieuses d'un libelle diffamatoire semées contre S. S. et S. M. Très Chrétienne par les ennemis du Saint-Siège et de la France*, in-4°, et in-8°, Bruxelles, 1634, et 1635. C'est la réfutation d'un libelle du comte de La Rocca, et la justification de la conduite de Louis XIII dans son alliance avec les Suédois.

Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 531; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 550-551; Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, t. II, p. 57-58; Fèvre, *De clavis fori Burgundici oratoribus*; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 61; Cl. A. Graulh, *Essais historiques et biographiques sur Dijon*, 1814, p. 372-373.

J. CARREYRE.

MILNER John, vicaire apostolique d'Angleterre (1752-1826). — Né à Londres le 14 octobre 1752, il fit ses études au Collège des Anglais de Douai, fut ordonné prêtre en 1777, et devint curé de Winchester en 1779; par bref du 1^{er} mars 1803, Pie VII, le nomma évêque *in partibus* de Castabala et vicaire apostolique de l'Angleterre centrale; il fixa sa résidence à Wolverhampton. En 1822, on lui donna comme coadjuteur le Dr Thomas Walsh; ses forces en effet commençaient à le trahir; il mourut le 19 avril 1826. Milner a beaucoup contribué à donner au catholicisme anglais du XIX^e siècle quelques traits de sa physionomie. Jeune prêtre, il est mêlé aux premières discussions relatives à l'émancipation des catholiques, franchement opposé

aux initiatives des laïques en ces matières de politique religieuse, il repousse toutes les concessions que ceux-ci seraient tentés de faire au pouvoir civil, en particulier dans la question du « serment d'allégeance ». Évêque, il s'oppose, en 1808 et les années suivantes, à tous les plans d'émancipation des catholiques qui reconnaîtraient au gouvernement royal un droit de veto dans les nominations épiscopales. A la suite d'une manœuvre un peu imprudente de Mgr Quarantotti, secrétaire de la Propagande, Milner est envoyé à Rome pour soutenir le point de vue des intransigeants, et reçoit finalement l'approbation romaine. Les mêmes idées l'inspirèrent dans des campagnes de presse menées surtout dans l'*Orthodox Journal*, et qui le mirent parfois en contradiction avec ses collègues ou avec la Propagande. Toute cette activité ne nuisit pas à l'action de Milner dans le domaine religieux; et l'on s'accorde à reconnaître qu'il fut pour beaucoup dans le mouvement de conversions qui, à partir de 1825, fit venir nombre d'âmes à l'Église romaine.

L'œuvre écrite de Milner est assez considérable : Faisons seulement mémoire d'un ouvrage historique qui eut un gros succès, et amena diverses polémiques : *The history civil and ecclesiastical, and Survey of the antiquities of Winchester*, 2 vol., Winchester, 1798-1801, 3^e édit., 1839; et d'un *Treatise on the ecclesiastical architecture of England during the Middle-Ages*, Londres, 1811, 3^e édit., 1835. Son œuvre principale est *The end of religious controversy, in a friendly correspondence between a religious society of Protestants and a roman Catholic Divine.*, Londres, 1818, qui eut de très nombreuses éditions; ouvrage de controverse religieuse remarquable et qui a procuré nombre de conversions. Outre cela diverses publications de circonstance, se rattachant aux campagnes menées par l'auteur : *The divine right of Episcopacy*, 1791; *Ecclesiastical democracy detected*, 1792; *The case of conscience solved, in answer to Mr. Reeves on the Coronation oath*, 1801; *A pastoral letter showing the dangerous tendency of various pamphlets lately published in the french language by certain emigrants*, Londres, 1808, dirigée contre l'abbé Blanchard (voir ici ANTICONCORDATAIRES, t. I, col. 1373); Milner s'y montre très hostile au gallicanisme; *An elucidation of the Veto*, Londres, 1810; *A brief summary of the history and doctrine of the holy Scriptures*, Londres, 1819; *The catholic scriptural catechism*, 1820; *On devotion of the Sacred Heart of Jesus*, 1821, très caractéristique des tendances de Milner, et de son désir de donner à la dévotion anglaise une allure plus « méridionale ».

Il y a une *Vie de Milner*, par F. C. Husenbelt, Dublin, 1862; voir des indications bibliographiques plus complètes, dans *Dictionary of national biography*, t. XXXVII, Londres, 1894, p. 14-17.

E. AMANN.

1. MILTIADE ou MELCHIADE, pape de 311 à 314.

Il y a quelque confusion dans les données des catalogues pontificaux sur les dates de son règne. L'indication la plus claire est celle du *Catalogue libérien* qui marque son entrée en charge le 2 juillet 311 (*Maximiano VIII solo cos.*) et sa mort le 10 (ou le 11) janvier 314 (*Volusiano et Anniano coss.*), mais qui lui attribue un pontificat de 3 ans, 6 mois et 8 jours, ce qui est contradictoire avec les dates précédentes. Il vaut mieux, semble-t-il, retenir avec Duchesne les dates consulaires du catalogue et laisser tomber le chiffre de la durée : II a pu se changer en III. Quoiqu'il en soit, Miltiade a connu les grands événements de 312-313 : la Victoire du Pont-Milvius et l'Édit de Milan. Une conséquence assez inattendue fut la requête qu'il reçut bientôt après de Constantin de juger, conjointement avec des évêques d'Italie et des Gaules, la contestation entre Cécilien de Carthage et

Donat. Eusèbe, *H. E.*, X, v, 18-20, *P. G.*, t. xx, col. 885. Le 2 octobre 313, trois évêques gaulois et quinze évêques italiens se réunirent sous la présidence de Miltiade au palais de Fausta, au Latran, *in domum Faustae in Laterano*; les débats montrèrent l'innocence de Cécilien, et Miltiade rendit la sentence finale en faveur de celui-ci. Voir Optat de Milève, *De schism. donatist.*, I, xxiii, et xxiv, *P. L.*, t. xi, col. 931-934; cf. S. Augustin, *Brevic. collat.*, 3^a dies, xii, 24, xvii, 32, xviii, 34, *P. L.*, t. xliii, col. 637, 644, 645. On sait que les donatistes appelèrent de cette sentence; Miltiade ne connut pas l'accueil qui leur fut fait, et la réunion du concile d'Arles. Le *Liber Pontificalis*, qui ne parle pas de cette affaire, connaît par contre divers décrets liturgiques ou disciplinaires de Miltiade : interdiction de jeûner le dimanche ou le jeudi, ordre de faire porter aux diverses églises de la ville une portion du pain consacré par l'évêque (*fermentum*). Le pseudo Isidore lui attribue deux décrétales, l'une sur les « causes » des évêques, *P. L.*, t. vii, col. 1115, l'autre sur la munificence de Constantin envers l'Église, t. viii, col. 565. Gratien met aussi sous son nom un décret relatif aux sépultures, *Caus. XIII*, q. ii, c. 7.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2^e édit., t. i, p. 28; L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. i, p. 8-9, 74-75, 168-169.

E. AMANN.

2. MILTIADE, apologiste chrétien du II^e siècle.

— Il est très mal connu : Tertullien, parmi les adversaires de Valentin, cite entre Justin et Irénée : *Miltiades Ecclesiarum sophista*, *Adv. Valent.*, v, *P. L.*, t. ii, col. 548; l'auteur du fragment contre Artémon (Hippolyte), parlant de ceux « qui ont écrit antérieurement au pape Victor, contre les gentils et les hérésies d'alors », signale Miltiade entre Justin et Tatien, dans Eusèbe, *H. E.*, V, xxviii, 4; l'« anonyme antimontaniste » d'Eusèbe, qui écrit vers 192, signalait lui aussi Miltiade comme ayant composé un livre contre cette hérésie montaniste; ce Miltiade est qualifié de « frère » et son ouvrage démontrait qu'un prophète ne doit pas parler en extase. *H. E.*, V, xvii, 1. Ce témoignage serait en fait le premier dans l'ordre chronologique; émanant d'un Asiate, qui semble parler de Miltiade comme d'un vivant, peut-être comme d'un compatriote, il permettrait de fixer en gros la patrie et la date de cet auteur. De sa production littéraire il ne reste que des titres : 1. D'abord un traité antimontaniste dont la citation précédente nous donne le sens, sinon le titre : *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφητῆν ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*; 2. Les renseignements convergents de Tertullien et du *Contre Artémon* invitent à attribuer à Miltiade des livres contre les gnostiques, et spécialement contre les valentiniens; 3. Eusèbe ajoute, mais sans donner ses garants, que cet auteur avait composé deux ouvrages distincts, l'un contre les païens, l'autre contre les Juifs, et enfin un livre adressé aux chefs temporels, *πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας*, en faveur de la philosophie (c'est-à-dire de la religion) qu'il pratiquait. V, xvii, 5. Ces « chefs temporels » pourraient être soit les gouverneurs de province, soit les deux empereurs associés, Marc-Aurèle (161-180) et Lucius Vérus (161-169). Si cette dernière hypothèse était exacte, elle donnerait la date approximative de cette apologie. La notice de saint Jérôme, *De viris*, n. xxxix, dérive exclusivement d'Eusèbe et n'apprend rien de nouveau.

Témoignages rassemblés dans Otto, *Corpus apologetarum*, t. ix, Iéna, 1872, p. 364-373; et dans Harnack, *Altchristliche Literatur*, t. i, p. 255 sq.; t. ii a (*Chronologie*), p. 361 sq.; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. i, p. 262-264.

E. AMANN.

MILTITZ (Charles de). — Né vers les années 1490 sans que l'on puisse préciser ni la date, ni le lieu, Charles de Miltitz appartenait à une famille de petite

noblesse allemande. Il fut élevé à Cologne et reçut à divers moments des canonicats à Mayence, Trèves et Meissen. Vers 1515, il est entré à la curie romaine, où on le voit prendre les titres de *camerarius pontificis*, *cubicularius secretus* et *familiaris*; il s'occupait aussi des affaires de l'électeur de Saxe. C'est la raison, sans doute, pour laquelle il fut choisi, à l'automne de 1518, pour partir en Allemagne en qualité de *nuncius* et *commissarius apostolicus*. En même temps qu'il devait apporter à l'électeur la « rose d'or » sollicitée par celui-ci depuis plusieurs années, il devait l'engager à apaiser le conflit que Luther venait de provoquer à Wittenberg et qui avait déjà abouti à une dénonciation en cour de Rome. Le nonce devait d'ailleurs rester en relation avec le cardinal Cajétan, légat du Saint-Siège en Allemagne, ne rien trancher définitivement sans lui. Comme on avait encore l'idée à Rome qu'il s'agissait simplement d'une « querelle de moines » entre Tetzel et Luther, le nonce devait avant tout arranger cette affaire. C'est ainsi qu'il rencontra Luther à Altenbourg vers le 6 janvier 1519 et Tetzel à Leipzig le 19 janvier; il fut entendu qu'on soumettrait le différend à l'archevêque-électeur de Trèves; les deux adversaires s'engageaient à garder jusque-là le silence, et Luther, le 3 mars, écrivait à Léon X une lettre pleine de respectueuse déférence. Endres, *Martin Luther's Briefwechsel*, t. i, n. 159, p. 442. Ayant ainsi amorcé les négociations, Miltitz se rendit dans la région rhénane, pour y rejoindre Cajétan, et pressa vivement Luther de venir l'y rejoindre afin de discuter les points litigieux devant le légat et l'électeur de Trèves. Mais Luther trouva le moyen de se dérober, appuyé qu'il était par l'électeur de Saxe, et plus préoccupé de la dispute de Leipzig que de la comparution devant l'archevêque de Trèves. Miltitz, à l'été, revint en Saxe pour l'affaire de la « rose d'or », où il ne réussit guère mieux. Il avait beaucoup désiré faire de la remise de ce cadeau pontifical une démonstration qui aurait raffermi le prestige du Saint-Siège; il dut se contenter finalement de remettre la rose, de la main à la main, aux commissaires de l'électeur, à Altenbourg, le 24 septembre. Il eut vers ce moment une seconde entrevue avec Luther, qu'il crut avoir décidé à venir avec lui à Trèves, mais il s'aperçut bientôt qu'il avait été joué; le 8 décembre 1519 il s'en plaignait vivement à l'électeur : Rome s'irritait de voir les choses traîner en longueur, le légat commençait à parler de censure et d'interdit. Mais l'électeur continuait à se dérober; les idées de Luther évoluaient de plus en plus rapidement dans le sens de la révolte. En août 1520, Miltitz eut vent de la publication prochaine du manifeste de Luther *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*; mais au moment où il écrivait à l'électeur pour lui demander de l'arrêter, il était trop tard : le livre venait de paraître. Pourtant Miltitz caressait encore l'espoir d'arranger les choses. Dans les derniers jours d'août, il est à Eisleben au chapitre des augustins où il comptait rencontrer Luther; en fait il ne put rejoindre le réformateur qu'au début d'octobre à Leichtenbourg. Il obtint de lui qu'il écrirait au pape une lettre pour lui déclarer que ses récentes attaques contre la cour romaine ne visaient pas la personne même de Léon X. C'est à la suite de cette entrevue que Luther écrivit au pape sa lettre du 13 octobre 1520, préface du *De libertate christiana*, et qui fut antidatée comme si elle avait été écrite le 6 septembre. Enders, *op. cit.*, t. ii, n. 354, p. 496, avec renvoi aux éditions. Luther y fait l'éloge de la manière dont Miltitz a, dès le début, conduit les négociations; il oppose ses façons de procéder à celles de Cajétan et de Jean Eck, qu'il rend responsable de la fâcheuse tournure prise par les événements. C'est en apparence un succès pour Miltitz, mais combien extérieur et précaire. En fait depuis quelques

jours Eck répandait en Allemagne la bulle *Exsurge*, datée du 15 juin, et qui excommunait Luther. Miltitz, très irrité de cette démarche qui contrecarrait ses plans de conciliation, avait blâmé Eck, comme il l'écrivit le 29 septembre à l'électeur de Saxe. Mais les procédés lénitifs du nonce n'étaient plus capables dorénavant de rien apaiser. Miltitz resta néanmoins en Saxe quelque temps; le 10 août 1521, il exprime encore dans une dépêche à l'électeur l'idée qu'à Rome la cause de Luther n'est pas aussi compromise que d'aucuns le voudraient dire. Après la destruction solennelle de la bulle papale, le 10 décembre 1520! après la protestation de Worms, le 18 avril 1521! Décidément Miltitz n'avait rien compris à ce qui se passait en Allemagne. Mieux valait pour lui rentrer à Rome; il y était à la fin de cette même année; on perd ses traces dans les années suivantes; on sait seulement qu'il fut renvoyé en Allemagne en 1529; il se noya près de Steinau, en traversant le Mein.

Il reste de Miltitz un certain nombre de lettres, précieuses pour l'étude des premières années de la Réforme. Le premier recueil se trouve dans E. S. Cyprian, *Wilhelm Ernst Tenzel's historischer Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Luthers*, Leipzig, 2 vol.; compléments dans Löscher, *Vollständige Reformations-Acta und Documenta*, t. II, Leipzig, 1720 sq.; J.-G. Walch, *M. Luther's sämtliche Schriften*, xv Theil: *Reformations historiegehorige Documenten*, von 1517 bis 1524, Halle, 1745, p. 860-955; J. B. Riederer, *Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte*, Altdorf, 1764, t. I, p. 167-171; W. M. L. de Wette et J. K. Seidemann, *M. Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, Berlin, 1825-1856, 6 vol., voir table alphabétique, t. VI, p. 683; enfin dans E. L. Enders-G. Kaverau, *M. Luthers Briefwechsel*, Francfort-Leipzig, 1884-1920, voir les tables alphabétiques des trois premiers volumes et des deux derniers. Le classement chronologique de ces pièces est fait par J. K. Seidemann, *Karl von Miltitz, Dresde, 1844*. — Toutes les histoires de la Réforme et de Luther consacrent des développements à Miltitz.

E. AMANN.

MINANOS (François-Fernandez de), navarrais d'origine, docteur en droit, devint conseiller à la nonciature d'Espagne, protonotaire apostolique, aumônier de Charles II. Il fit paraître à Madrid en 1674, un volumineux traité : *Basis pontificiæ jurisdictionis et potestatis supremæ, sive de ejusdem origine, fundamento et successiva continuatione*, où il s'efforçait de tenir un juste milieu entre le gallicanisme et l'ultramontanisme outré.

Journal des Savants, année 1676, p. 222-223; Antonio, *Biblioth. hispana nova*, 2^e édit., 1783, t. I, p. 425; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 268.

E. AMANN.

MINARD Louis Guillaume, naquit à Paris, le 31 janvier 1725, et il entra dans la Congrégation des prêtres de la Doctrine chrétienne où il se signala par ses opinions jansénistes; aussi l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, crut devoir l'interdire. Alors Minard se retira à l'extrémité du faubourg Saint-Antoine, au Petit-Bercy, où il faisait des instructions familiales et dirigeait en secret quelques personnes. Il se déclara en faveur de la Constitution civile du clergé et devint curé de Bercy; il fut membre du Presbytère de Paris et il prit part aux démarches, qui furent faites après la Terreur, pour qu'on nommât un successeur schismatique à Gobel. Il mourut le 22 avril 1798.

L'ouvrage le plus important de Minard est l'*Avis aux fidèles sur le schisme dont l'Eglise de France est menacée*, in-8°, Paris, 1796. *Annales de la religion* du 29 août 1796, p. 409-420, du 5 septembre, p. 433-442, et du 12 septembre, p. 457-470 du tome I. Le P. Lambert, dominicain, qui avait lui-même composé un *Avis aux fidèles*, en 1791, attaqua l'écrit de Minard, dans la quatrième lettre de son ouvrage intitulé :

Lettres aux ministres de la ci-devant Eglise constitutionnelle, in-8°, Paris, 1795-1796 (*Annales de la religion* du 2 janvier 1796, t. II, p. 227-234, et du 6 février 1796, t. II, p. 313-334). Minard répliqua par le *Supplément à l'Avis aux fidèles sur le schisme dont l'Eglise de France est menacée*, en réponse à l'auteur de la quatrième lettre aux ministres de la ci-devant Eglise constitutionnelle, où l'on réfute les sophismes et les erreurs d'un écrit qui a pour titre : *Avis aux fidèles*, in-8°, Paris, 1796. *Annales de la religion* des 25-30 juillet 1796, t. III, p. 265-278, 289-299. Dans cet écrit, Minard exposait ses opinions personnelles : les partisans de la Constitution civile et ses adversaires devaient faire abstraction de leurs divisions, et, en attendant les décisions de l'Eglise, communiquer ensemble. Le P. Lambert répondit par une *Dissertation où l'on justifie la soumission aux lois et le serment de fidélité*, in-8°, Paris, 1796. Minard envoya de nombreux articles aux journaux constitutionnels et, en particulier, aux *Annales de la religion*, de 1795 et 1796, qui ont longuement analysé l'*Avis aux fidèles* et le *Supplément*, t. I, p. 409-420, 433-442, 457-470, et t. III, p. 265-278, 289-299.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVIII, p. 340; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 591-592; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 149; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 395; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, 7 vol. in-8°, Paris, 1853-1857, t. VII, p. 343; Éloge de Minard dans les *Nouvelles ecclésiastiques*, du 18 juin 1798, p. 49-51, *Annales de la religion*, t. VI, p. 585-586.

J. CARREYRE.

MINEURS (ORDRES). — On désigne sous ce nom les ordres de portier, lecteur, exorciste, acolyte, par opposition aux ordres majeurs de sous-diacre, diacre, prêtre. Voir l'article consacré à chacun de ces degrés et l'article général ORDRE.

1. MINGARELLI Ferdinand (1724-1777), né à Bologne, entra dans l'ordre des camaldules, professa l'Écriture sainte à l'université de Malte, puis devint abbé de Faenza. Outre des travaux de pure érudition, il publia : *Veterum testimonia de Didymo Alexandrino cæco, ex quibus tres libri de Trinitate nuper detecti eidem asseruntur*, Rome, 1764, où il justifie l'attribution à Didyme l'Aveugle du traité de la Trinité découvert par son frère et non encore édité; *Epistola qua Cl. Celotti emendatio, v. 16. Matth. c. I rejicienda ostenditur*, parue d'abord dans la *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, t. X, Venise, 1763, puis à Rome 1764, avec des réponses; il s'agit de la leçon de Matth., I, 16, *Jacob genuit Josephi conjugem Mariam* que N. P. Celotti proposait, très arbitrairement d'ailleurs, à la place du texte reçu.

J. A. Ernesti, *Neue theologische Bibliothek*, t. VII, Leipzig, 1766, p. 303-317; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 597; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. V A, col. 388.

E. AMANN.

2. MINGARELLI Jean Aloyse (1722-1793), frère aîné du précédent, un des bons érudits italiens du XVIII^e siècle. Né à Grizzana, près de Bologne, le 27 février 1722, il fit ses études chez les jésuites de cette ville et le 28 août 1739 entra dans l'ordre des chanoines réguliers du Saint-Sauveur; il enseigna d'abord la théologie à Bologne, puis à Rome de 1754 à 1760; procureur général de son ordre, il devint abbé du Saint-Sauveur à Bologne en 1779, où il travailla à former de nombreux disciples; c'est dans cette abbaye de Bologne qu'il mourut le 10 mars 1793. Fort érudit, il entretenait une correspondance active avec Tiraboschi et Assémani. Son œuvre publiée est assez considérable : *Marci Marini, canon. regul. († 1594) annotationes in Psalmos, cum auctoris vita et Hebræorum*

canticorum explanatione, 2 vol. in-4°, Bologne, 1748-1750. — Paulini Mediolanensis DE BENEDICTIONIBUS PATRIARCHARUM LIBELLUS, édition de ce court traité (P.L., t. xx, col. 715-732), publiée parmi d'autres *anecdota* édités par Trombelli. — *Anecdotorum pasciculus, sive Paulini Nolani, anonymi scriptoris, Alani Magni, ac Theophylacti opuscula aliquot*, in-4°, Rome, 1756 (voir un aperçu du contenu dans J. A. Ernesti, *Neue theologische Bibliothek*, t. 1, Leipzig, 1760, p. 955-963). — *Sopra un'opera inedita d'antico teologo*, dans *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, t. xi, Venise, 1764; il s'agit du traité de Didyme l'aveugle dont Mingarelli annonce la découverte. Traduction latine de cette « lettre » dans P. G., t. xxxix, col. 993-1030. — *De apocrypho Thomae evangelio*, même recueil, t. xii, 1764. — *Didymi Alexandrini de Trinitate libri III*, in-fol., Bologne, 1769, première édition du texte de Didyme (cf. P. G., t. xxxix, col. 139-991). — *Epistola ad Ægidium fratrem de quodam S. Gregorii Thaumaturgi sermone*, Bologne, 1770 (P. G., t. x, col. 1191-1206). — *De Pindari odis conjecturae*, Bologne, 1772. — *De vita SS. Deiparæ*, Rome, 1774. — *Epistola IV^a Ecclesiæ sæculo confecta et a Basilio commemorata ex Passioneianis membranis edita. Item emendationes variæque lectiones commentariorum S. Hieronymi in Matth., ex codice Bononiensi*, deux travaux publiés dans la *Nuova Raccolta*, t. xxxiii, 1779. — *Græci codices manuscripti apud Nantos patricos venetos asservati*, in-4°, Bologne, 1784. — *Ægyptiorum codicum reliquiæ Venetiis in bibliotheca Nantiana asservatæ*, in-4°, Bologne, 1785. — *Epistola ad J. Guazzutum can. reg., cum interpretatione vocum thebaicarum*, in-12, Bologne, 1786. Il y a aussi des articles dispersés en divers recueils, et des inédits qui se conservent à Bologne.

P. Cavalleri, *Vita di Mingarelli*, Ferrare, 1817; E. de Tippo, *Biografia degli italiani illustri*, t. v, Venise, 1837, p. 59-62; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. v a, col. 387. É. AMANN.

MINIATIS ou MÈNIATÈS Ἐλιο, Ἡλίας Μηλιάτης (1669-1714), célèbre prédicateur grec orthodoxe, évêque de Kernikè (Kernitza) et Kalabryta dans le Péloponèse, naquit à Lexourion, dans l'île de Céphalonie. Son père, qui était archiprêtre de la ville, s'occupait de sa première éducation, et l'envoya de bonne heure, dès 1679, au collège Flangini de Venise. Le jeune Élie y fit de tels progrès dans les études, que, à peine fini son curriculum d'élève, il fut nommé professeur de grec. Il remplit cette fonction pendant trois ans. Dès cette époque aussi il commençait sa carrière de prédicateur par des discours prononcés du haut de la chaire de l'église Saint-Georges. En 1689, il était diacre et « notaire » du métropolitain de Philadelphie (lequel, administrait la paroisse grecque de Venise) : car c'est avec ce double titre qu'il figure comme éditeur de la rarissime plaquette Λόγος ιστορικὸς τῆς ἱερᾶς πολιτείας τοῦ παναγιωτάτου καὶ σωφροτάτου κυρίου κυρ Διονυσίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κομνήνου, composée par Gerasimos Kakabala, Venise, 1689, chez Nicolas Saros, où Miniatis était directeur de l'imprimerie. Les p. 3-5 contiennent l'épître dédicatoire de l'éditeur du livre, Élie Mignati (c'est ainsi que le nom est écrit par les documents italiens) : les p. 6-8, un Éloge du patriarche Denys Comnène, signé Élie Mignati, hiérodiaque. Voir E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. II, Paris, 1894, p. 455. Fiers des succès de leur jeune compatriote, les habitants de Céphalonie revendiquèrent l'honneur de son enseignement et de sa prédication. Il demeura parmi eux pendant sept ans, puis quatre années à Zante avec les mêmes occupations. Il est alors appelé à Corfou par le gouverneur des Îles Ioniennes, Antonio Molin, qui lui confie l'éducation de ses deux neveux. En 1698, Molin rentre à Venise, emmenant avec lui

Miniatis, qui reprend pour un an sa chaire du collège Flangini. L'année suivante, Laurent Soranzo, nommé ambassadeur à Constantinople, prend Miniatis comme secrétaire particulier. Ce nouveau poste accrût encore la renommée de notre personnage dans tous les milieux ecclésiastiques, scientifiques et même politiques. Dimitri Cantemir, prince de Moldavie, le chargea d'une mission auprès de l'empereur d'Autriche Léopold, en 1703. A son retour, il fut nommé, par acte patriarcal et synodal du 11 janvier 1704, prédicateur de la grande église et professeur de l'école patriarcale. Voir le texte du document dans la revue Πανδώρα, t. xv, 1864-1865, p. 589-590. Vers 1706-1707, il revient à Céphalonie, puis à Corfou, où il continue ses prédications. Angelo Emo, gouverneur du Péloponèse, lui proposa l'évêché de Christianopolis, que Miniatis refusa. Francesco Grimani, qui succéda à Emo, réussit à l'attirer comme « maître et prédicateur de Nauplie et Argos ». Le gouverneur suivant, Marco Loredano, lui fit accepter, en 1711, l'évêché de Kernikè et Kalabryta. Le nouveau prélat n'eut pas le temps de donner tout ce qu'on pouvait attendre de lui : il mourut à Patras le 1^{er} août 1714, âgé de 45 ans. Son père, transporta le corps à Lexourion, et l'ensevelit dans l'église de Saint-Nicolas. Puis il s'occupa de préparer la publication des ouvrages posthumes qui ont fait la réputation de Miniatis, la Πέτρα σκανδάλου et les Διδαχαί.

1. Πέτρα σκανδάλου, sorte de manuel élémentaire historico-dogmatique où puisent volontiers les controversistes orthodoxes. L'édition princeps parut à Leipzig en 1718 : Πέτρα σκανδάλου, ἥτοι διασφάρις τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς αἰτίας τοῦ σχίσματος τῶν δύο Ἐκκλησιῶν Ἀνατολικῆς καὶ Δυτικῆς, μετὰ τῶν πέντε διαφωνουσῶν διαφορῶν, συντελειῖσα ὑπὸ τοῦ θεοφιλεστάτου Κερνίκης καὶ Καλαβρύτων ἐν Πελοποννήσῳ ἐπισκόπου Ἡλίας Μηλιάτη τοῦ Κεφαλληνέως. Legrand-Pernot-Petit, *Bibliographie hellénique du XVIII^e siècle*, t. I, Paris, 1918, p. 149. Cet ouvrage fut réimprimé à Leipzig en 1725; à Breslau, en 1752, avec une traduction latine due à deux Russes et dont voici le titre : *Lapis offendiculi, sive Expositio originis et causæ discidii duar. Orient. scilicet et Occident. Ecclesiarum, cum quinque controversiis. composita atque in lucem publicam edita ab Helia Meniata Cephaleniensi Dei amantissimo episcopo olim Cernices et Calabritorum in Peloponneso, in latinum autem sermonem conversa a Nicolao Mothonis et Gregorio Kositzki, et excussa sumptibus Ioannis Iacobi Kornii bibliopolæ Vratislaviensis anno a Christo nato MDCCCLII*. Legrand, op. cit., p. 311-314, et 413-415. Autres éditions à Amsterdam, 1760, à Vienne, 1783 et, en traduction allemande, en 1787, à Athènes, 1841 et 1865. K. Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 397. Le recueil est précédé d'une lettre de François Miniati, protopope de Céphalonie, père de l'auteur, adressée aux patriarches, aux évêques, aux prêtres, aux princes et à tous les fidèles de l'Église orthodoxe et leur présentant l'œuvre de son fils. Le sujet général du livre est le schisme, qui a séparé les deux Églises d'Orient et d'Occident, et qui constitue pour toute âme chrétienne une véritable « pierre de scandale ». Il comprend deux parties bien distinctes : 1^o un résumé historique des faits concernant les patriarchats d'Ignace et de Photius, puis, sans aucune allusion au patriarcat de Michel Cérulaire, un abrégé des tentatives d'union lors des conciles de Lyon et de Florence; 2^o un exposé dogmatique des cinq divergences principales : primauté du pape, procession du Saint-Esprit, azymes, sort des âmes avant le jugement dernier, et purgatoire; ces deux dernières questions sont réunies en un seul chapitre. Sans doute, l'une et l'autre de ces deux parties, la relation historique comme l'exposé dogmatique.

sont conçues et présentées d'un point de vue essentiellement oriental et antiromain; mais on y trouve, du moins, une grande clarté d'expression, et cette qualité, assez rare dans la foule des controversistes grecs, confère au petit recueil d'Élie Miniatis une incontestable supériorité sur des ouvrages de bien plus considérable étendue. Visiblement préoccupé de fournir un manuel de facile consultation, l'auteur a même pris soin de diviser chaque chapitre en paragraphes numérotés. A signaler notamment, au n° 2 du chapitre sur la primauté du pape (celle des cinq divergences qui est de beaucoup la plus longuement traitée), éd. d'Athènes, 1841, p. 81-82, un énoncé de la doctrine grecque sur le gouvernement ecclésiastique qui a l'avantage de préciser nettement les positions de part et d'autre. Sur bien des points, l'enseignement catholique est souvent mal compris ou déformé. On s'étonne, par exemple, qu'un esprit aussi lucide ait pu prendre le nombre « d'années ou de jours d'indulgence » pour le délai fixé à l'entrée des âmes en paradis (n° 7 du dernier chapitre, éd. d'Athènes, 1841, p. 133). Vers la fin de sa relation historique, au n° 38 (p. 59), Miniatis résume les origines du schisme en ces termes qui révèlent bien toute sa pensée : « Tout ce grand mal a été causé au début par les passions humaines, une des deux factions [ignatienne et photienne] voulant abattre l'autre. Elles appelèrent au secours l'Église occidentale, qui en prit occasion pour s'efforcer d'étendre sur l'Orient cette même autorité qu'elle revendique jusqu'aujourd'hui. Le mal s'accrut avec l'affaire des Bulgares, et, comme il arrive dans la discorde de deux partis, où chacun reproche à l'autre le moindre défaut, il s'ensuivit la logomachie sur les dogmes. ἔζη ἡκολούθησε καὶ ἡ περὶ δογμάτων λογομαχία. C'est celle-ci qui fit le grand schisme entre Orientaux et Occidentaux, séparant complètement l'une de l'autre les deux Églises. » Pour ce qui est des divergences, l'auteur avoue (p. 78) qu'au début il n'y en avait qu'une seule de quelque importance, le *Filioque*; mais maintenant, ajoute-t-il (p. 79), la plus grave pratiquement est celle de l'autorité du pape.

Signalons une réfutation catholique de la Πέτρα σκανδάλου. Cette réfutation, dont l'auteur est Marco Antonio Gregorina, chanoine de Cattaro, fut imprimée à Naples, en 1764, bien qu'elle ne porte aucune indication de lieu ni de date : *Panoplia per i Greci in cui si dà un saggio del libro mss. intitolato Pietra dello scandalo*. H. Pernot, *Bibliographie ionienne*, Paris, 1910, n° 377, p. 117.

2. Διδαχαί. — Le second ouvrage d'Élie Miniatis, posthume comme le précédent, est le recueil de ses prédications : Διδαχαί εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακονστήν καὶ εἰς ἄλλας κυριακάς τοῦ ἐνιαυτοῦ καὶ ἐπισήμους ἑορτάς, μετὰ καὶ τινων πανηγυρικῶν λόγων, nombreuses éditions : Venise, 1727 (Legrand-Pernot-Petit, *Bibliogr. hell.*, xviii^e s., t. 1, p. 205-206, 268-269), 1755, 1763, 1772, 1778, 1781, 1793, 1800, 1804, 1849; H. Pernot, *Bibl. ion.*, *passim*. (Quelques discours italiens avaient été publiés dès 1717 à Venise : *Due prediche sacre e quattro orazioni ritrovate sole delle molle già fatte anche in lingua italiana dal ju' Monsignor Elia Mignati...*, Legrand-Pernot-Petit, *op. cit.*, p. 149-153.)

Cette dernière édition (1849) publiée par les soins de l'archimandrite Anthime Mazarakès, se présente comme la plus complète de toutes, parce qu'elle renferme un certain nombre de discours ou de fragments en Italien, inconnus des précédentes éditions; nous d'abord pour l'italien, mais aussi pour le grec, un point doctrinal important, elle est bien inférieure à ses devancières. Elle a été imprimée à Venise en 1849, d'après Pernot, *Bibl. ionienne*, n° 2030. On le voit, les sermons de Miniatis, après avoir été très remarqués de son vivant,

ont eu un véritable succès de librairie. La clarté de la composition, la bonne ordonnance des divisions et des développements, malgré quelques comparaisons un peu forcées et certaines allusions mythologiques d'un goût douteux, laissent deviner que le prédicateur grec a utilement fréquenté l'Italien Segneri et nos grands orateurs français. On y trouve, entre autres, sur la confession et ses qualités, l'examen de conscience, la sincérité et l'intégrité, la contrition, le ferme propos, des notions précises qui manquent trop généralement aux sermonnaires grecs; de même, sur la préparation à la communion, sur ce qu'il convient de demander dans la prière, etc. Pour employer un mot très aimé des Grecs, ce sont vraiment des λόγοι ψυχωφέλεις. Mais ce qui a, en outre, beaucoup contribué à leur vogue, c'est la langue originale et savoureuse en laquelle ils ont été écrits et prononcés. Triomphant des préjugés courants chez ses compatriotes, Miniatis n'a pas craint d'abandonner la langue artificielle, intermédiaire entre le grec ancien et l'idiome communément parlé de nos jours, et d'adapter à la chaire la langue du peuple. Cette langue, il la manie d'ailleurs avec une réelle maîtrise; et Krumbacher, bon juge en l'espèce, n'hésite pas à écrire que « Miniatis a utilisé d'une manière géniale l'idiome populaire pour son éloquente et entraînant prédication. » *Das Problem der neugr. Schriftsprache*, Munich, 1902, p. 211, note 86. Le recueil entier ou, du moins, un certain nombre de sermons ont eu les honneurs de traductions roumaine (Bucarest, 1742; cf. I. Binau et N. Hodos, *Bibliografia romaneasca veche*, t. II, Bucarest, 1910, p. 57-60), russe (Pétrograd, 1775; cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium dissidentium*, t. I, Paris, 1926, p. 601) et sans doute d'autres encore.

Un point qui mérite d'être spécialement relevé dans les sermons d'Élie Miniatis, c'est la doctrine de l'immaculée conception de la sainte Vierge, qu'il formule très nettement et à plusieurs reprises. Le fait a été signalé par S. Pétridès, *L'immaculée conception et les Grecs modernes*, dans les *Échos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 265-266, puis ici par M. Jugie, art. IMMACULÉE-CONCEPTION, t. VII, col. 968. Mais l'un et l'autre n'ont cité et utilisé que l'édition de 1849, et, chose plus grave dans le cas présent, sans en avoir lu les préfaces qui présentent cette édition comme volontairement lacuneuse sur ce sujet. En effet, dès l'avant-propos (p. 8'), l'archimandrite Mazarakès relève comme une erreur de jeunesse à corriger dans les premiers discours de Miniatis l'affirmation ότι ἡ Θεοτόκος συνελήχθη καὶ ἐγεννήθη ἄνευ τοῦ προπατορικοῦ ῥύπου. Plus loin (p. xe'-xζ') nous trouvons la lettre de l'éditeur, datée du 8 septembre 1848, proposant au patriarche oecuménique les corrections, c'est-à-dire les suppressions, à opérer, avec la réponse approbative d'Anthime IV, en date du 11 février 1849.

De fait, en comparant les passages de l'édition de 1849 cités par S. Pétridès et M. Jugie avec les passages correspondants d'une édition antérieure, celle de 1804 par exemple, il est facile de constater les suppressions opérées. Ajoutons, qu'elles ont été opérées assez maladroitement pour laisser encore toute sa valeur à l'argumentation catholique de l'immaculée conception. Si le « correcteur » a enlevé une page entière, très explicite il est vrai, au premier sermon pour la Nativité de la Vierge (comparer édition de 1804, p. 337-338, avec édition de 1849, p. 248), il y demeure encore assez d'idées et d'expressions pour conclure à l'affirmation du privilège marial. Dans le 2^e sermon pour l'Annonciation (p. 257, col. 1) dans le 2^e pour la Présentation (p. 271, col. 2), l'édition de 1849 a brutalement supprimé la formule δὲ τοῦ ῥύπου προπατορικοῦ πατήματος (comparer éd. de 1804, p. 349, col. 2

et p. 368, col. 2). Ailleurs (éd. 1849, p. 266, col. 2, p. 271, col. 2), c'est le terme *προπατορικῆς* qui a été enlevé (comparer éd. 1804, p. 361, col. 2. et p. 368, col. 2), mais il reste toujours la phrase suffisamment expressive : « ... haute montagne de la sainteté, que n'a jamais recouverte le déluge du péché. »

Toutes les notices biographiques d'Élie Miniatis dérivent de celle que le protopope François Miniatis, père d'Élie, consacra à son fils auquel il survécut; elle fut d'abord publiée au début de la *Ἱερά σκηνδαλιον*. Voir A. Mazarakès, *Ἱερά σκηνδαλιον τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Κεραλληνίας*, Venise, 1843, p. 38-70; et du même auteur, l'édition des *Διδαχαι*, Venise 1849, p. ε'-ζδ'; C. Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 394-397; G. I. Zaviras, *Νέα Ἑλλάς*, Athènes, 1872, p. 306-311; A. Papadopoulos Vrétos, *Νεοελληνική φιλολογία*, Athènes, 1854, t. I, p. 223-230; A. K. Demétracopoulos, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig, 1872, p. 167-168; S. I. Boutyras, *Λεξικὸν ἱστορίας καὶ βιογραφίας*, t. IV, Constantinople, 1881, p. 616-617; Métsakés, dans *Λεξικὸν ἐγκυκλοπαιδικόν*, t. V, Athènes, 1894-1896, p. 344-345; E. Legrand - H. Pernot - L. Petit, *Bibliographie hellénique*, et H. Pernot, *Bibliographie ionienne*, aux endroits cités ci-dessus au cours de l'article. Pour la doctrine d'Élie Miniatis sur l'immaculée conception, outre les articles mentionnés de S. Pétrides et M. Jugie, et pour les compléter, voir S. Salaville, *Élie Ménétiats et l'Immaculée Conception, observations nouvelles à propos des diverses éditions des Διδαχαι*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1928, p. 278-294, où l'on trouvera intégralement reproduits les intéressants extraits de Miniatis concernant ce dogme.

S. SALAVILLE.

MINIMES. — I. Origines de l'ordre. II. Influence au XVI^e siècle. III. Place dans l'histoire des sciences ecclésiastiques aux XVII^e et XVIII^e siècles.

I. ORIGINES DE L'ORDRE. — Vers 1435 un jeune homme de dix-neuf ans, nommé François, originaire de Paule en Calabre, réunit à Saint-Marc quelques disciples attirés par l'austérité de la vie qu'il menait et les éclatantes guérisons qu'il opérait : tels furent les débuts de l'ordre des minimes, appelés d'abord les ermites de saint François d'Assise.

Pendant longtemps, l'influence de la nouvelle congrégation se limita au royaume de Naples. En 1474, le pape Sixte IV l'approuva officiellement. Un peu plus tard, en 1482, le roi de France, Louis XI, gravement malade, écrivit à Sixte IV afin de faire venir à son chevet le thaumaturge de la Calabre. L'intervention de Louis XI donna un nouvel élan à l'ordre naissant. Dans ses *Mémoires* Philippe de Commines mentionne le voyage en France de saint François de Paule. L. VI, c. VIII. Il n'est pas certain que Jean de Baudricourt ait accompagné le vénérable patriarche pendant ce voyage (cf. notre étude sur *Notre-Dame de Braquancourt*, dans les *Annales de la Société d'His. toire, d'Archéologie et des Beaux-Arts de Chaumont*, t. V, n. 3, 1922, p. 74 et 82). Après la mort de Louis XI, François resta en France et il y établit divers couvents à Plessis-les-Tours, à Amboise, puis en 1493 à Nigeon près de Paris et à Braquancourt près de Blaise en Champagne.

En 1493 aussi, Alexandre VI Borgia donna un autre nom aux minimes qui s'appelèrent désormais : *Ordo Minimorum Jesus et Mariæ*. Une première règle fut approuvée par le même pape, avec le vœu dit *quadragesimal*, suivant lequel les minimes s'engagent au carême strict et perpétuel, c'est-à-dire à l'abstinence totale de chair, d'œufs et de laitage.

François de Paule mourut en 1507 à Plessis-les-Tours, et il fut canonisé en 1519 par Léon X. L'ordre continua à se répandre en Italie, en Espagne, en France, et même un peu en Allemagne. En 1671 les minimes comprenaient en France (et en Belgique) onze provinces et 159 couvents.

II. L'INFLUENCE DES MINIMES PENDANT LE XVI^e SIÈCLE. — Les minimes devaient être dans l'in-

tention de leur fondateur surtout des modèles de prière et de pénitence, et convertir les peuples par l'exemple d'une vie austère.

Les disciples immédiats du saint, par exemple Germain Lionet († 1513), Jean Abondance, Denys Barbier, François Binet († 1524) et d'autres furent des apôtres plutôt que des théologiens remarquables. L'un d'eux fut martyrisé par les Maures et un autre, Bernard Buyl, aurait été le premier vicaire apostolique en Amérique, au temps de Christophe Colomb (cf. Roberti, *Disegno storico dell'ordine de Minimi*, Rome 1902, t. I, p. 80 sq.). Les premiers minimes cherchèrent en outre à essaimer, à fonder des maisons dans les campagnes les plus reculées, malgré des difficultés sans nombre qui ne leur laissèrent pas les loisirs nécessaires à ceux qui veulent se livrer aux travaux spéculatifs. Pendant longtemps l'activité intellectuelle des minimes ne dépassa guère les murs de leurs couvents où ils initiaient les novices à l'étude de l'Écriture sainte et de la théologie.

Bientôt cependant les minimes commencèrent à prendre un rang honorable parmi les écrivains ecclésiastiques : en 1552, le P. François Bellemère faisait paraître le *Directorium vite humanæ secundum Deum*, et un peu plus tard le P. Simon Guichard et le P. Gaspare Ricciullo del Fossa eurent une certaine part aux travaux théologiques du concile de Trente. Cf. Roberti, *op. cit.*, t. I, p. 278 et 343.

Les minimes ne furent pas les moins ardents à lutter contre les réformateurs protestants. Leurs couvents furent parfois les derniers bastions du catholicisme dans les paroisses gagnées aux idées nouvelles. Ils eurent leurs martyrs, massacrés par les hérétiques. Quelques-uns de leurs religieux prêchèrent avec succès contre les ministres réformés, à Paris le P. Bellemère et le P. Dehem (1527-1562), à Lyon le P. J. Ropitel, à Mâcon un minime de Champagne, le P. N. Richard.

Le plus célèbre de ces controversistes fut, en France, le P. François Humblot, auteur du livre intitulé : *Fantôme de la Cène ministrale conclu des maximes et opinions des plus fameux ministres de la prétendue réformation*, Paris, 1612. Avec lui il faut en outre mentionner le P. Méot qui publia contre le ministre Moïse Chevillote un livre relatif à l'eucharistie : *De incomprehensibili Dei omnipotentia in mysterio eucharistiæ*, Paris et Chaumont, 1607.

III. LA PLACE DES MINIMES DANS L'HISTOIRE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES AUX XVII^e ET XVIII^e SIÈCLES. — Ce ne fut pas avant les premières années du XVIII^e siècle que quelques *théologiens* appartenant à l'ordre arrivèrent à la notoriété. Le plus grand est incontestablement le P. Mersenne, 1588-1648, à la fois théologien, philosophe et mathématicien remarquable, qui sut être le merveilleux animateur d'un groupe d'études scientifiques tout en restant un fervent religieux. Voir art. MERSENNE. Grâce à lui, à ses élèves tels que le P. Nicéron, le couvent de la Place Royale exerça une réelle influence sur les esprits les plus cultivés.

À côté de lui, il faut tirer hors de pair le P. Emmanuel Maignan de Toulouse (1601-1676), qui se mit à la suite de Descartes, tout en gardant une réelle originalité, et imagina un nouveau système destiné à expliquer la présence réelle à l'aide de l'atomisme. Il exposa sa doctrine dans plusieurs ouvrages, en particulier dans le *Cursus philosophicus*, Lyon, 1674. Plus tard, un dominicain attaqua les idées du P. Maignan d'inspiration plus platonicienne et cartésienne qu'aristotélicienne, et un autre minime de Toulouse, savant mathématicien lui aussi, le P. Sagueno, entreprit de défendre la doctrine de son confrère dans un ouvrage intitulé : *Systema Maignani vindicatus*, Toulouse, 1705.

Le P. Maignan composa aussi deux volumes de théologie : *Sacra theologia*, Lyon, 1661, et un autre sur le prêt à intérêt : *De usu licito pecuniæ*, Toulouse, 1673.

La question des espèces eucharistiques semble avoir été l'une de celles qui intéressèrent le plus vivement les théologiens appartenant à l'ordre des minimes. Le P. Salier (1615-1707) consacra même à cette question un volume entier : *Historia scolastica de speciebus eucharisticis*, Lyon, 1687. C'est un travail de théologie positive.

Les minimes ne négligeaient pas la théologie proprement scolastique et spéculative. Jamais cependant, ils ne constituèrent une école ayant ses thèses propres, à la façon des écoles dominicaine ou franciscaine. Les théologiens que nous allons citer se rattachent avec une liberté plus ou moins grande aux écoles déjà existantes, en particulier au thomisme.

En 1654, le P. Ruteau († 1657) donnait au public un *Commentarium in I^{am} partem Divi Thomæ : de Deo uno*, Anvers, et en 1656. L. Lallemant († 1660) cherchait à rester fidèle au Docteur angélique tout en ménageant Duns Scot dans le *Cursus theologicus in quo discussis hinc inde thomistarum et scotistarum præcipuis fundamentis decisiva sententia pronuntiatur*, Lyon, 1656. En Espagne, le P. F. Palanco (1657-1720) se montre résolument thomiste et rejette le système moliniste de la grâce dans son traité *De providentia Dei concordata cum humana libertate et sanctitate divina*, Salamanque, 1692. Le P. A. Boucat de Bourges, cf. art. BOUCAT, est lui aussi un représentant de l'école thomiste dans les 5 volumes de sa *Theologia patrum dogmatica scolastica-positiva*, Paris, 1718-1726, ouvrage vraiment excellent où il expose avec ampleur les opinions adverses. Cet ouvrage contient les onze traités suivants : 1. *De Deo uno ejusque attributis in genere*. 2. *De invisibilitate et visibilitate Dei*. 3. *De intellectu et scientia Dei*. 4. *De voluntate Dei*. 5. *De Deo trino*. 6. *De Deo creatore et præmotore, de angelis, de opere sex dierum et de homine*. 7. *De Deo incarnato*. 8. *De gratia mediatoris*. 9. *De actibus humanis*. 10. *De Deo pastore : ubi de fide et charitate, de regulis fidei, maxime vero de Scriptura sacra, de Ecclesia et conciliis*. 11. *De sacramentis tam in genere quam in speciali*. — Dans ses leçons de théologie publiées sous ce titre : *In sacram de Deo scientiam dissertationes selectæ historicæ scolasticæ*, Naples, 1730-1739, le P. Perim�zi, (1670-1740) fit une part égale aux opinions de saint Thomas, de Vasquez et de Suarez.

Après les théologiens dogmatiques, il faudrait citer les moralistes, les exégètes, rappeler à ce propos le nom de Mersenne, et y ajouter celui du P. Ranguel († 1623) auteur d'un commentaire sur les livres des Rois, et du P. Masson (1620-1700) qui composa divers travaux sur l'Ancien Testament. La place des minimes dans le renouveau mystique du xviii^e siècle mériterait d'être étudiée de plus près : il faut nous borner à citer quelques noms et quelques livres, par exemple la *Theologia mystica* du P. G. Lopez Navarro, Madrid, 1642, et la *Théologie mystique de saint François de Paule*, par le P. Adrien Roussel, Munich, 1653. Il ne leur suffit pas d'ailleurs de commenter les enseignements de leur saint fondateur : tout en restant fidèles à la devise *caritas* qu'il leur avait laissée, ils surent se mettre à l'école des écrivains plus récents, de saint François de Sales notamment, dont le P. Bonillart publia, en 1635, le *Testament évangélique* suivi peu après par le *Bouquet mystique*.

Parmi les minimes qui exercèrent une influence religieuse profonde par leurs écrits et par leur vie, l'un des plus notables est le P. Simon Martin († 1653), hagiographe, qui fut surnommé le prince des chronologistes et se querella avec l'autre écrivain spirituel, il traduisit les œuvres de Louis de Grenade. Le

P. Nicolas Barré (1621-1686) religieux très fervent, directeur goûté, fonda l'Institut des écoles charitables du Saint-Enfant-Jésus (Dames de Saint-Maur). Cf. sa *Vie* par le P. Henri de Greizes, Bar-le-Duc, 1892. Le P. Giry (1638-1688), cf. art. GIRY, continua en hagiographie l'œuvre du P. Martin. Avant de se livrer à ses importants travaux théologiques, le P. Boucat avait fait paraître, à l'époque du quétisme, un petit volume sur le *Repos en Dieu*, Rouen 1696. Au xviii^e siècle, le P. Michel-Ange Marin (1698-1767) chercha à adapter la spiritualité à différentes catégories de personnes : de là les titres amusants de ses ouvrages : *Adélaïde de Wisbourg ou la pieuse pensionnaire*, Avignon, 1744 ; *Virginie ou la Vierge chrétienne*, Avignon 1752. Il compila également une énorme *Vie des pères du désert*, 1764. Voir son article.

L'œuvre littéraire des minimes est donc considérable ; il sera possible de compléter le tableau sommaire que nous avons essayé d'en présenter, en parcourant les ouvrages assez nombreux que les minimes ont consacrés à l'histoire de leur Ordre. En premier lieu, le *Chronicon generale ordinis Minimorum*, Paris, 1634, par le P. Lanovius (de la Noue, 1595-1670) qui avant la publication du grand travail du P. Roberti était celui où il était possible de trouver le plus grand nombre de renseignements relatifs à l'histoire de l'Ordre au xvi^e et dans le premier quart du xvii^e siècle. Outre l'*Histoire générale de l'Ordre*, 1624, de Dony d'Attichy, il faut mentionner la *Cronica generale de la Orden de los Minimos*, Madrid, 1619, par le P. de Montoya, et le *Diarium Minimorum*, Paris, 1709, par le P. Thuillier.

La Révolution devait porter un coup terrible aux minimes, surtout à leurs couvents français. Dans les années qui précéderent la crise, le P. Jacquier (1711-1788) de Vitry-le-François devint célèbre par ses travaux scientifiques et philosophiques. C'est dans l'école de Brienne tenue par les minimes que fut élevé Napoléon Bonaparte.

L'ordre des minimes survécut à la Révolution, particulièrement en Italie, où il compte encore à l'heure actuelle un petit nombre de couvents.

Aux ouvrages cités dans le texte, il faut ajouter : Pour la Vie de saint François de Paule, les Bollandistes, *Acta sanctorum*, 2 avril ; P. A. Dondé, *Les figures et l'abrégé de la vie, de la mort et des miracles de S. François de Paule*, Paris, 1681 ; Giry, *Vie de S. François de Paule*, Paris, 1699 ; Pradier, *idem*, Paris, 1902. Pour l'histoire des minimes, consulter surtout : Roberti, *Disegno storico dell'ordine de Minimi della morte del santo Instituteur fino ai nostri tempi*, t. I, (1507-1600), Rome, 1902, t. II (1600-1790), Rome 1909, t. III (1700-1800), Rome, 1922 ; pour les minimes de Brienne, cf. abbé Prévost dans *Mémoires de la Société académique de l'Aube*, t. LXXIX, 1915, p. 163-283.

E. DUNOUTET.

MINISTRE DES SACREMENTS. —

Un sacrement est un signe sensible qui, en vertu de l'institution de Jésus-Christ, produit dans celui auquel il est appliqué la grâce qu'il représente. Celui qui accomplit le signe sacramentel est le ministre du sacrement. Nous dirons : I. Qui peut être ministre du sacrement. II. Les conditions qu'il doit remplir pour que le sacrement soit valablement et licitement administré (col. 1779). III. Le rôle exact qui lui revient (col. 1787). IV. L'obligation qui lui incombe, en certains cas, de donner ou de refuser les sacrements (col. 1791).

I. QUI PEUT ÊTRE MINISTRE D'UN SACREMENT ? — 1^o *Seul un homme (homo) vivant peut administrer un sacrement*. — Il est à peine besoin de le prouver. C'est à son Église de la terre que Jésus a confié ses sacrements ; c'est à des hommes qu'il a donné le pouvoir de les conférer.

Un ange ne saurait donc être ministre d'un sacrement. Saint Jean Chrysostome voyait, dans cette préro-

gative des hommes, et particulièrement des prêtres, une preuve de la sublimité du sacerdoce : « C'est à des hommes, vivant sur terre, que Dieu a confié la charge de dispenser les dons célestes; il leur a donné un pouvoir qu'il n'a accordé ni aux anges, ni aux archanges. » *De sacerdotio*, l. III, n. 5, P. G., t. XLV, col. 643. Le catéchisme du Concile de Trente résume ainsi la pensée de l'Église sur ce point : *Quamvis Deus sacramentorum auctor et dispensator sit, ea tamen, non per angelos, verum per homines ministrari in Ecclesia voluit*. P. II, c. 1, n. 22.

Divers faits miraculeux sont cités en sens contraire. Saint Thomas parle de certaines traditions d'après lesquelles des anges auraient consacré des églises, *Sum. theol.*, III^a, q. LXIV, a. 7; ce n'est pas là un sacrement. On rappelle que des anges donnèrent le viatique à plusieurs saints, par exemple à saint Stanislas Kostka, Lépicié, *Tractat. de sacramentis in communi*, Paris (1921), p. 232; mais la communion existe indépendamment de la personne qui la donne. On invoque d'autres traditions merveilleuses, cf. Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-B., 1914, t. III, n. 53; mais, à supposer même que ces faits soient vraiment authentiques, il semble qu'il faudrait y voir des moyens extraordinaires employés par Dieu pour donner sa grâce, moyens qu'il lui aurait plu de choisir semblables aux rites sacramentels, mais qui ne sont pas des sacrements à proprement parler. La chose est d'ailleurs trop exceptionnelle pour qu'il soit utile de la discuter davantage.

2^o Mais tout homme ne peut indistinctement administrer tout sacrement. — Il faut, du moins pour la plupart, être spécialement accrédité par une consécration, qui est, ou l'ordination sacerdotale, ou la consécration épiscopale. Le concile de Trente l'a expressément défini en ces termes : *Si quis dixerit christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, anathema sit*. Sess. VII, *De sacram. in genere*, can. 10, Denzinger-Bannwart, n. 853. Cette définition visait directement l'erreur de Luther qui, dans son *De captivitate Babylonis*, affirmait que tous les chrétiens avaient des pouvoirs égaux, sans distinguer entre prêtres et fidèles; une proposition appliquant ce principe à l'absolution des péchés avait précédemment été condamnée par Léon X, Bulle *Exsurge, Domine*, du 15 juin 1520, prop. 13, Denzinger-Bannwart, n. 753. Mais en réalité, c'était l'erreur de tous les anarchistes de l'Église, de tous ceux qui, depuis Montan jusqu'aux vaudois, avaient nié les droits et privilèges de la hiérarchie et du sacerdoce. Cf. Innocent III, profession de foi imposée aux vaudois, Denz-B., n. 424; IV^o conc. du Latran, condamnation des Albigeois, *ibid.*, n. 430.

C'est qu'en effet, dans l'administration des sacrements, l'homme n'agit pas en son nom, mais au nom du Christ qui les a institués et continue à agir par eux, au nom de l'Église à qui le Christ a confié les sacrements comme son bien propre. Il faut qu'il soit mandaté, autorisé par le Christ et par l'Église, et c'est l'ordination qui lui donne ce mandat officiel.

Jésus a fait le premier cette distinction entre ceux qui ont le pouvoir de donner les sacrements et ceux qui ne l'ont pas. Aux apôtres qu'il charge de continuer sa mission, Joa., XX, 21, il transmet son autorité pour sanctifier les âmes, pour baptiser, Matth., XXVIII, 19, pour absoudre, Joa., XX, 22-23, pour consacrer l'eucharistie, I Cor., XI, 24-25, pour oindre les malades, Jac., V, 14, pour se choisir des successeurs à qui ils transmettront à leur tour les mêmes pouvoirs. Act., XM, 2-3; XX, 28; Tit., I, 5. Et ces pouvoirs, dans l'administration des sacrements, le prêtre ne les exerce qu'en s'identifiant avec le Christ, en se revêtant, pour ainsi dire, de la personnalité du Christ; c'est ce qu'in-

diquent les formules actuellement employées dans la plupart des sacrements, formules qui ne sont pas des prières, mais des affirmations prononcées avec l'autorité même du Christ : *Ego te baptizo, Ego te absolvo, Hoc est corpus meum*...

Sur ce point toutefois, il y a une certaine diversité entre les sacrements. Certains d'entre eux exigent absolument dans celui qui les confère une consécration; quelquefois, des circonstances exceptionnelles autoriseront un ministre extraordinaire non revêtu de la même dignité. De là les distinctions établies par les théologiens entre ministre consacré et ministre non consacré, ministre ordinaire et ministre extraordinaire; cf. Noldin, n. 27; Prümmer, n. 54.

1. *Baptême*. — C'est aux apôtres que Jésus a donné le pouvoir de baptiser, Matth., XXVIII, 19; le ministre ordinaire du baptême solennel sera le successeur des apôtres, au début, l'évêque seul, puis le prêtre. Actuellement le prêtre est ministre ordinaire du baptême et le diacre, ministre extraordinaire, *Codex jur. can.*, can. 738 et 741. Mais, parce que le baptême est absolument nécessaire pour être sauvé, à côté du baptême solennel, l'Église, interprète de la volonté divine, reconnaît le baptême *privé*, conféré, par une personne quelconque, can. 742. En ce cas, le ministre du baptême n'agit pas comme représentant officiel du Christ et de l'Église; il est un simple particulier venant au secours de son prochain, *non exhibet se ministrum Ecclesiæ, sed subveniret necessitatem patienti*, S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXIV, a. 6, ad 3^{um}. Voir BAPTÊME, t. II, col. 284 sq.

2. *Confirmation*. — Le ministre ordinaire est, d'après l'usage actuel de l'Église latine, l'évêque seul : un prêtre peut en être ministre extraordinaire s'il en a reçu le pouvoir, soit par le droit, soit par indult particulier du Saint-Siège, can. 782. Voir CONFIRMATION, t. III, col. 1098 sq.

3. *Eucharistie*. — C'est un sacrement d'un type particulier, puisqu'il y a une distinction entre le moment où il est réalisé (*conficilur*) et celui où il est administré. C'est pourquoi on pourrait distinguer deux ministres; celui qui *fait* l'eucharistie et celui qui la donne, d'une part le ministre du sacrifice de la messe et de la consécration, d'autre part le ministre de la communion qui est, à vrai dire, l'administration du sacrement. Dans le langage ordinaire, le premier seul est appelé proprement ministre de l'eucharistie. — Le pouvoir de consacrer n'appartient qu'aux prêtres, à l'exclusion de tout autre, can. 802. Mais une fois la consécration accomplie, si régulièrement il n'appartient qu'au prêtre de distribuer la sainte communion comme ministre ordinaire, can. 854, § 1, et au diacre comme ministre extraordinaire, *ibid.*, § 2, la communion donnée, dans des circonstances exceptionnelles, par un clerc inférieur ou même par un laïc serait valide, licite et fructueuse. Voir COMMUNION, t. III, col. 486 sq.

4. *Pénitence*. — Aux seuls apôtres Jésus a dit : « les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ». Joa., XX, 22-23; et des apôtres, ce pouvoir a passé aux prêtres, à l'exclusion de tout autre ministre, can. 871. De plus, comme l'absolution est une sentence et que le confesseur y fait office de juge, il doit posséder, outre le pouvoir d'ordre, la juridiction sur le pénitent qu'il absout, can. 872. Voir ABSOLUTION, t. I, col. 198 sq.

5. *Extrême-onction*. — L'épître de saint Jacques mentionne les prêtres comme seuls ministres de ce sacrement; eux seuls peuvent l'administrer valablement, can. 938. Voir EXTRÊME-ONCTION, t. V, col. 2017 sq.

6. *Ordre*. — Le ministre de l'ordination est l'évêque seul; les ordres mineurs peuvent être conférés extraordinairement par certains prêtres en ayant reçu le pouvoir, can. 951.

7. *Mariage*. — C'est encore un sacrement tout spécial, puisqu'il n'est autre chose que le contrat de mariage élevé, pour les chrétiens, à la dignité de sacrement. Les ministres du sacrement sont donc les ministres du contrat, c'est-à-dire les contractants. Voir art. MARIAGE, t. IX, col. 2205 sq., 2255 sq.

3° *Le ministre doit être différent du sujet*. — Autrement dit, on ne peut se conférer à soi-même un sacrement.

C'est ce que déclarait Innocent III, dans une lettre du 28 juin 1206, à Bertold, évêque de Metz, qui l'avait questionné à propos d'un cas assez curieux : un juif, en danger de mort et n'ayant près de lui personne pour lui donner le baptême, s'était plongé dans l'eau en disant : « Je me baptise, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il. » Le pape déclare invalide un pareil baptême, car, dit-il, « il faut que celui qui baptise soit distinct de celui qui est baptisé : cela ressort évidemment des paroles du Seigneur disant à ses apôtres : Allez, baptisez toutes les nations. Le juif dont il s'agit doit donc être à nouveau baptisé, mais par un autre, pour bien montrer que autre est celui qui baptise, autre celui qui est baptisé. » *Epist.*, CLIX, P. L., t. CCXV, col. 986, Denz.-B., n. 413.

Cette réponse ne concerne directement que le baptême; mais elle s'applique *a fortiori* aux autres sacrements qui sont moins nécessaires. Pour eux, comme pour le baptême, la forme requise pour la validité oppose nettement ministre et sujet : *ego te absolvo*, etc. Il faut excepter naturellement la distribution de la communion : en cas d'absolue urgence, un laïc pourrait se communier lui-même, et c'est la règle pour le prêtre qui célèbre la messe. Cf. Conc. Trident., sess. xiii, can. 10, Denz.-B., n. 892.

II. CONDITIONS QUE DOIT REMPLIR LE MINISTRE DANS L'ADMINISTRATION D'UN SACREMENT. — En plus des conditions que nous venons d'énumérer et qui concernent sa personne même, il en est d'autres que le ministre doit réaliser en administrant le sacrement, faute desquelles le sacrement serait ou invalide ou illicite.

Plusieurs ont déjà été énumérées et il n'y a pas lieu de les exposer avec plus de développements.

Il faut, avant tout, que le ministre donne le sacrement tel qu'il a été institué par Jésus-Christ, sans en altérer la matière ou la forme. Il n'est pas le maître du sacrement, mais seulement son ministre. Une altération qui atteindrait l'essence du sacrement rendrait celui-ci inexistant. Une altération accidentelle volontaire serait une faute plus ou moins grave, selon son importance.

Il faut, de plus, qu'il accomplisse intégralement et correctement les rites, cérémonies et prières dont l'Eglise a voulu entourer le sacrement. Ministre de l'Eglise, il doit être fidèle à observer ses prescriptions et se garder de toute précipitation ou négligence qui les lui ferait omettre, comme de tout arbitraire qui les lui ferait modifier. D'où une certaine *attention* est requise. Voir ATTENTION, t. I, col. 2219.

C'est surtout l'intention de faire ce que fait l'Eglise qu'il doit avoir sous peine de ne pas donner un sacrement valide. Voir INTENTION, t. VII, col. 2271 sq. C'est, d'après les conciles, une condition absolue de validité, et même la seule, avec l'emploi de la matière et de la forme. Il suffit de rappeler les expressions du concile de Florence : *Omnia sacramenta tribus perficiuntur videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma et per eorum in conferendis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia; quorum si aliquid deest, non perficitur sacramentum*. Decr. pro Armenis, Denz.-B., n. 695. Le concile de Trente a également condamné comme hérétique quiconque soutiendrait : *in ministris, dum sacramentum conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit*

Ecclesia. Sess. VII, *De sacr. in genere*, can. 11, Denz.-B., n. 854.

Deux questions seulement restent à traiter. Faut-il que le ministre ait la foi? faut-il qu'il soit en état de grâce?

1° *La foi*. — La question de la foi chez le ministre des sacrements fut soulevée dès le début du III^e siècle. Avec saint Cyprien, elle revêtit une gravité exceptionnelle et faillit séparer de l'Eglise de Rome les Eglises d'Afrique et certaines Eglises d'Orient, qui ne voulaient reconnaître aucune valeur au baptême reçu dans l'hérésie. Ce furent ensuite les donatistes qui, à leur tour, niaient l'efficacité du baptême reçu dans l'Eglise catholique. Ce furent, postérieurement à ces grands courants, d'innombrables variations de discipline, indice d'incertitudes doctrinales, qui faisaient réitérer les sacrements des hérétiques ou de ceux que l'on voulait bien leur assimiler. L'histoire de ces doutes, de ces discussions et de ces pratiques, quelquefois incohérentes, a été retracée à propos du baptême, voir BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES, t. II, col. 219 sq., et à propos de la confirmation, voir CONFIRMATION CHEZ LES PÈRES, t. III, col. 1049 sq. L'étude plus détaillée et plus complète en a été faite, après dom Chardon, *Histoire des sacrements*, dans *Theolog. cursus complet.* de Migne, t. XX, col. 118 sq., 183 sq. et 882 sq., par Saltet qui, à propos des réordinations, étudie très doctement toutes les réitérations des sacrements données par des ministres hérétiques ou indignes. *Les réordinations, étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907. Il ne semble pas utile de recommencer ce travail, mais plutôt de mettre en lumière les affirmations de la vraie doctrine auxquelles ces divers faits ont donné occasion.

En face de saint Cyprien et des conciles de Carthage qui soutenaient la nécessité de rebaptiser les hérétiques, le pape saint Étienne dresse la doctrine et la pratique de l'Eglise romaine. De ses déclarations il n'est resté que des fragments très courts, conservés dans les écrits de Cyprien ou de Firmilien de Césarée qui les réfutaient : on peut cependant reconstituer suffisamment la pensée du pape. Il veut avant tout qu'on s'en tienne à la tradition et qu'on ne rebaptise pas les hérétiques qui se convertissent, mais seulement qu'on leur impose les mains pour la pénitence. S. Cyprien, *Epist.* LXXIV, 1, éd. Hartel, p. 799 Denz.-B., n. 46. Cette décision, le pape la fonde sur la valeur du baptême en lui-même, indépendamment de la valeur personnelle de celui qui le confère : « Il ne faut pas considérer celui qui baptise; le baptisé peut obtenir la grâce par l'invocation de la Trinité, des noms du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » *Firmilian. epist. ad Cypr. contra epistolam Stephani* = *Cypr. epist.*, LXXV, 9, Hartel, p. 815. La grâce du Christ et sa sainteté sont capables de conquérir les âmes, même en dehors de l'Eglise, *ibid.*, 12, p. 818, et « quel que soit celui qui est baptisé, où qu'il le soit, pourvu qu'il le soit au nom du Christ, il reçoit de suite la grâce du Christ ». *Ibid.*, 18, p. 822. Cf. *Epist.*, LXXIV, 5, p. 803.

Le concile d'Arles, en 314, revient sur la même question, soit à propos des rebaptisants d'Afrique, soit peut-être à propos des donatistes, et semble la trancher définitivement par son canon 8 ainsi conçu : *De Afris, quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit ut, si aliquis de hæresi venerit, interrogant eum symbolum, et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum Sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur*. Mansi, *Concil.*, t. I, col. 472; Heferle-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 285.

Les donatistes refusèrent, pendant longtemps, de

reconnaître le baptême donné par les catholiques. Cette attitude motiva une nouvelle affirmation de la doctrine de la part de saint Optat de Milève et de saint Augustin. Saint Optat, après avoir rappelé l'ordre donné par le Christ à ses apôtres de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ajoute : *In quo baptizarentur gentes, a Salvatore mandatum est; per quem baptizarentur, nulla exceptio discretum est. Non dixit apostolis : Vos facite, alii non faciant. Quisquis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizaverit, opus apostolorum implevit. De schismate donatistarum*, l. V, 7, P. L., t. xi, col. 1058. Ayant ainsi affirmé sans restriction la validité de tout baptême conféré dans la forme voulue, l'évêque de Milève manque du courage et de la logique nécessaires pour aller jusqu'au bout des conclusions de son principe; peut-être était-il influencé par le souvenir de saint Cyprien, par les incertitudes et les distinctions où se complaisaient les églises d'Orient. Lui aussi distingue : parmi ceux qui sont hors de l'Église, il y a les schismatiques qui ont gardé la foi complète, et il y a les hérétiques qui, « ayant abandonné le symbole », n'ont plus sur la Trinité qu'une foi défailante et incomplète; des premiers, et en particulier des donatistes, le baptême est valide; mais les seconds n'ont que des baptêmes faux; car il n'est pas possible « qu'un souillé puisse laver, un impur purifier, un teneur d'emballages redresser, un perdu délivrer, un coupable pardonner, un condamné absoudre. » *Ibid.*, l. I, 12, col. 907.

Il semble que cette phrase ait été assez usitée chez les donatistes : peut-être même est-elle textuellement empruntée à l'un de leurs prédicants, car saint Augustin emploie des formules analogues pour résumer l'idée donatiste qu'il va réfuter : *Numquid divinæ legis censura patietur ut vivificare quemquam mortuus possit, curare vulnerotus, illuminare cæcus, vestire nudus et mundare pollutus?* *Contra epist. Parmeniani*, l. II, 32, P. L., t. xliii, col. 73. Saint Augustin traite la question avec une logique vigoureuse et une admirable profondeur. Pour lui, tout baptême, ou plutôt tout sacrement, sans exception, est valide, pourvu qu'il soit donné avec la forme voulue par le Christ. Et il en donne les raisons. La première est que les prêtres, même indignes, même tombés dans l'hérésie, gardent le caractère sacerdotal et les pouvoirs qui lui sont attachés. Ceux qui se séparent de l'Église, disaient les donatistes, ne perdent pas leur baptême, mais ils n'ont plus le pouvoir de baptiser. C'est faux, répond l'évêque d'Hippone; le pouvoir donné par l'ordination est inamissible. *Non eis ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed movent super eos... Sicut habent in baptismo quod per eos dari possit, sic in ordinatione jus dandi, utrumque quidem ad perniciem suam.* *Cont. epist. Parmen.*, l. II, 28, P. L., t. xliii, col. 67. Cf. *Contra Cresconium*, l. II, 12-14, *ibid.*, col. 474. La seconde raison, c'est que le ministre du sacrement n'agit pas en son propre nom et par sa vertu personnelle, mais au nom du Christ; c'est le Christ qui, ayant attaché aux sacrements la grâce divine, continue à la donner par le ministère de ceux qui les confèrent; c'est lui qui agit en eux et par eux. Quel que soit donc le ministre, qu'il soit Pierre ou Judas, c'est toujours le Christ qui baptise, le Christ qui sanctifie; l'indignité du ministre humain n'arrête pas la grâce de Dieu. Cette idée très profonde, nous la retrouverons quand nous exposerons le rôle du ministre des sacrements : les textes du saint Docteur y seront plus à leur place.

En Orient, l'incertitude persistait cependant, spécialement à l'égard des hérétiques qui n'avaient pas la foi intacte à la Trinité. Le concile de Nicée, par exemple, distingue entre les diverses hérésies; il accepte le baptême et l'ordination des cathares et ordonne de

les recevoir dans l'Église, moyennant certaines conditions, can. 8, Mansi, t. II, col. 671; Hefele-Leclercq, t. I, p. 576; au contraire il ordonne de rebaptiser les paulianistes, can. 19, Mansi, col. 675; Hefele-Leclercq, p. 615, c'est-à-dire probablement les membres des sectes antitrinitaires, Saltet, *op. cit.*, p. 38. La même sévérité était réclamée vis-à-vis des ariens, qui ne croyaient pas à la divinité du Fils, par saint Athanase, *Orat. II^a contra arianos*, 52, P. G., t. xxvi, col. 237. Saint Basile rejette le baptême des encratites, « puis- qu'ils regardent Dieu comme auteur du mal », et des montanistes qui, au dire du saint Docteur, « baptisaient au nom du Père et du Fils et de Montan ou de Priscille ». *Epist. clxxxviii, Ad Amphilochoium*, can. 1, et cxcix, can. 47, P. G., t. xxxii, col. 667 sq. et 731. De même un concile de Laodicée (?), entre 343 et 381, refuse toute valeur au baptême donné par les montanistes à cause de leurs erreurs sur la Trinité, can. 8, Mansi, t. II, col. 565; cf. ici, t. VIII, col. 2612. Alors même que l'on acceptait le baptême de certains hérétiques, on rejetait parfois leur confirmation ou leur ordination. Ce même concile de Laodicée reconnaît le baptême des novatiens, des photiniens et des quartodécimans, mais ordonne de leur réitérer la confirmation et l'ordination, can. 7. A Constantinople, au v^e siècle, on réitérait à peu près généralement ces deux sacrements à ceux qui les avaient reçus dans l'hérésie. Saltet, *op. cit.*, p. 49.

Pendant que l'Orient était ainsi dans la confusion des pratiques et des doctrines, Rome maintenait avec fermeté la vraie direction. Le pape Sirice écrit en 385 à Himérius, évêque de Tarragone : « Tu m'as signalé que beaucoup de gens baptisés par les impies ariens se hâtent de venir à la foi catholique et que quelques-uns de nos frères veulent les baptiser à nouveau. Cela n'est pas permis : l'Apôtre le défend et les canons l'interdisent... Envers eux, nous agissons comme envers les novatiens et les autres hérétiques : nous les agréons à l'assemblée des catholiques par la seule invocation du Saint-Esprit, au moyen de l'imposition des mains de l'évêque. C'est la pratique de tout l'Orient et de l'Occident. Il ne convient pas que tu t'écartes en quelque chose de cette manière de faire, si tu ne veux être séparé de notre communion par une sentence synodale. » *Epist.*, I, 2, P. L., t. xiii, col. 1133.

C'est la même ligne de conduite que trace le pape saint Innocent I^{er}. Pour tous les hérétiques, baptisés dans l'hérésie et qui viennent à se convertir, la loi (*nostræ lex est Ecclesiæ*) est qu'on les receive par l'imposition des mains, sans qu'on puisse les promouvoir à la cléricature, *Epist.*, xvii, 8, P. L., t. xx, col. 531. Le pape répète la même direction à l'évêque d'Antioche, en l'appliquant spécialement aux convertis de l'arianisme : il reconnaît leur baptême puisqu'on le leur a conféré au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit; mais il ne croit pas qu'ils aient reçu le Saint-Esprit que donne la confirmation, ni « sa plénitude » dans l'ordination; on devra donc les confirmer et on ne reconnaîtra pas les ordres qu'ils auraient reçus. *Epist.*, xx, 4, *ibid.*, col. 550. Il sait cependant que le concile de Nicée a distingué deux catégories chez les hérétiques, qu'il a accepté le baptême des uns et rejeté celui des autres; il explique cette distinction par le fait que certains hérétiques baptisent correctement au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ce que ne font pas les autres : *Paulianistæ in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti minime baptizant, et novatiani iisdem nominibus tremendis venerandisque baptizant.* *Epist.*, xvii, 10, *ibid.*, col. 533.

La même solution pratique est donnée par saint Léon le Grand; il dit, par exemple : « S'il est certain que quelqu'un a été baptisé par des hérétiques, on ne doit en aucun cas lui réitérer le sacrement de la régénéra-

tion; on lui donnera seulement ce qui lui a manqué pour que, par l'imposition des mains de l'évêque, il reçoive la force du Saint-Esprit. » *Epist.*, CLXVI, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 1194.

Qu'était en réalité cette imposition des mains que l'on faisait sur les nouveaux convertis? Au début, ce ne devait être qu'une cérémonie de réconciliation avec l'Église; le pape saint Étienne parle d'une imposition des mains *in penitentiam*. S. Cyprien, *Epist.*, LXXIV, 1, *P. L.*, t. III, col. 1128. Dans les textes postérieurs, on attribue à cette cérémonie la vertu de donner le Saint-Esprit. Peut-être est-ce le sacrement de confirmation: il semble bien qu'il en soit ainsi, par exemple pour saint Innocent et saint Léon. Dans diverses sectes hérétiques, en effet, et en particulier chez les novatiens, le rite de la confirmation était mutilé; les novatiens en avaient supprimé la *consignatio* avec le chrême, Saltet, p. 36-37; d'autres sans doute avaient omis quelque autre partie. C'est ce qui expliquerait la variété des rites de réconciliation que l'on employait, au témoignage de saint Grégoire le Grand, selon les catégories d'hérétiques: aux uns, à ceux, qui n'avaient pas été baptisés au nom des trois personnes, on donnait le baptême; les autres « sont ramenés au sein de l'Église ou par l'onction du chrême, ou par l'imposition de la main ou par la seule profession de foi ». *Epist.*, l. XI, LXXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1205 sq. Ce n'aurait donc pas été, du moins dans plusieurs cas, une réitération de la confirmation, puisque ce sacrement n'avait pas été donné. Voir dom Chardon, *Histoire des sacrements*, p. 184 et sq. Que cela n'ait pas eu lieu assez fréquemment, il serait, par contre, bien téméraire de l'affirmer.

Une difficulté plus sérieuse s'élève à propos des faits bien connus de réordinations. M. Saltet étudie dans tous les détails l'annulation des ordinations faites par les papes Constantin, Formose ou Léon VIII, p. 101 sq., p. 152 sq., 168 sq., celle des ordinations entachées de l'« hérésie simoniacque » par saint Léon IX p. 181 sq. Ce ne sont pas seulement des mesures disciplinaires, des sanctions destinées à empêcher d'exercer l'ordre reçu ou même à réduire à l'état laïque; on prétend bien que cet ordre lui-même n'existe pas, que l'ordination est invalide parce que donnée par un indigne, qu'il y a lieu de la réitérer comme si elle n'avait jamais eu lieu. Jean VIII fait réordonner l'évêque de Verceil ordonné par un évêque déposé, Saltet p. 149 sq.; les clercs ordonnés par Formose sont considérés comme laïcs et déposés à moins qu'ils ne veuillent se faire réordonner, *ibid.*, p. 154 sq.; Jean XII dépose les clercs ordonnés par Léon VIII et leur fait écrire et signer cette déclaration: « Mon père n'avait rien, il ne m'a rien donné. » Saltet, *op. cit.*, p. 170.

Évidemment des décisions de ce genre ne passaient pas sans protestations. La science théologique subissait une éclipse presque totale, pas assez pourtant pour que l'on acceptât sans rien dire de pareilles monstruosités. Les ordinations de Formose, par exemple, cassées d'abord par le concile *cadaverique* de 897, furent déclarées valides par Théodore II, 897, et par Jean IX, 898, avant d'être à nouveau cassées par Sergius III. Et cette dernière décision provoqua plusieurs traités où la doctrine est rappelée, où l'analogie entre le baptême et l'ordination est mise en lumière, où la réitération de ces sacrements est condamnée comme un acte hérétique. Saltet, *op. cit.*, p. 156 sq.

Ce sont des faits cependant, des faits exceptionnels sans doute, mais qui se reproduisent à diverses reprises, et cela, l'on le remarque. Ils sembleraient de nature à jeter un doute sur la continuité et la fermeté de la doctrine traditionnelle, soit au sujet du caractère indestructible de l'ordination produite et qui empêche de la renouveler, soit au sujet du pouvoir attribué au ministre

et des conditions de moralité ou d'orthodoxie qu'il doit remplir. Il est certainement difficile d'expliquer ces faits autrement que ne le font dom Chardon, col. 893, et Saltet, p. 392, c'est-à-dire par des « déformations doctrinales temporaires », dans lesquelles il entre de l'ignorance ou, si l'on veut, de l'oubli, mais surtout beaucoup de passion, de rancune contre les personnes ou de zèle contre des abus trop criants. M. Saltet ajoute ces réflexions très justes: « La doctrine relative aux conditions de validité du sacrement de l'ordre présente (à cette époque) l'exemple d'une régression doctrinale, la plus caractéristique peut-être de la longue histoire de la théologie. La raison en est que cette doctrine intéresse non seulement la spéculation, mais plus encore la pratique quotidienne, la vie de l'Église et même, à certaines époques de l'histoire, la politique. Dans ces conditions, elle devait subir, plus que toute autre, le contre-coup des grandes crises de l'histoire ecclésiastique. » *Op. cit.*, p. 392. Pour ce qui est des hésitations relatives à la valeur du sacrifice de la messe offert par le ministre indigne, voir art. MESSE, col. 1003, 1040, 1047, 1067.

Quand ces crises furent passées et que s'ouvrit la période des sereines spéculations théologiques, la doctrine retrouva son éclat et sa netteté. Après certaines hésitations des canonistes de Bologne, au sujet des ordinations reçues dans l'hérésie, Saltet, *op. cit.*, p. 298 sq., les théologiens retrouvent le terrain solide. Saint Thomas affirme que la foi du ministre n'a aucune influence sur la validité du sacrement, pour la raison, déjà développée par saint Augustin, que le ministre agit, non en son nom, mais au nom et par la vertu du Christ. *Minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi*. *Sum. theol.*, III^a, q. LXIV, a. 9. Il n'y aurait d'exception que dans le cas où le défaut de foi aurait pour effet le défaut d'intention, si le ministre, ne croyant pas à l'efficacité du rite sacramentel, l'accomplit par moquerie et sans vouloir faire ce que fait l'Église. *Ibid.*, ad 1^{um}.

Telle était évidemment la pensée qui dirigeait les Pères du concile de Florence lorsque, énumérant les éléments essentiels de tout sacrement, ils n'en trouvaient que trois: la matière, la forme et le ministre ayant l'intention de faire ce que fait l'Église, — ou encore quand, à propos du baptême, ils rappelaient que le ministre n'en est que la cause instrumentale et que le baptême est réalisé par l'acte du ministre, avec une formule qui l'exprime en invoquant la sainte Trinité. *Decr. pro Armenis*, Denzinger-Banwart, n. 695 sq.

Le concile de Trente fut plus formel à propos du baptême; il définit que la foi du ministre n'est pas nécessaire à sa validité: *Si quis dixerit baptismum qui etiam datur ab hæreticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum, anathema sit*. Sess. VII, *De baptismo*, can. 4. Il est intéressant de noter que, dans les projets de canons qui furent présentés à la congrégation générale qui préparait immédiatement la session solennelle, le mot *hérétique* était expliqué ainsi: *dato etiam quod hæreticus de baptismo, de sancta Trinitate, ad de intentione Ecclesiarum aliter sentiat quam oportet*. Theiner, *Acta genuina conc. Trident.*, t. I, p. 457; *Conc. Tridentinum*, Fribourg-en-B., 1911, t. V, p. 985. C'était une évidente allusion aux incertitudes qui avaient existé autrefois. L'incise fut supprimée sur le désir de certains des Pères, sans que la raison de ce désir soit mentionnée.

Pour les autres sacrements, il n'est donc pas de foi que leur validité ne dépend pas de l'orthodoxie de celui qui les confère. Quelques théologiens, se fondant sur les faits que nous avons cités, ont pensé que la

confirmation ou l'ordination données par des ministres hérétiques ne sont pas valides : dom Chardon en cite plusieurs, col. 189 et 893 ; leur opinion n'est pas hérétique, mais elle est, à bon droit, complètement abandonnée.

2° *L'état de grâce.* — Il faut étudier la question au point de vue de la validité du sacrement, à celui de sa licéité, et aussi des grâces accidentelles qui viennent des prières de l'Église.

1. *Un ministre en état de péché mortel peut-il valablement conférer un sacrement ?* — Les partisans de la rebaptisation des hérétiques invoquaient volontiers un principe qui leur semblait être imposé par le bon sens : on ne peut donner ce qu'on n'a pas ; les hérétiques, n'ayant pas la grâce, ne peuvent la donner ; et pareillement les indignes.

Les Pères répondirent en rappelant le rôle secondaire et instrumental du ministre humain : il n'est dans le sacrement, que l'ouvrier de Dieu ; or la valeur morale de l'ouvrier importe peu à l'efficacité de son action ; seuls sont à considérer les pouvoirs dont il dispose et l'action de Dieu qui accompagne le rite posé par lui.

Il est inutile de multiplier les textes : la plupart de ceux que nous avons cités à propos de la foi du ministre pourraient être répétés ici, puisqu'ils affirment la validité de tout sacrement conféré dans la forme voulue par le ministre qui en a reçu le pouvoir. — Saint Ambroise recommande à celui qui veut recevoir le baptême de ne pas tant regarder la dignité personnelle du prêtre que sa fonction : *Non merita personarum consideres, sed officia sacerdotum. De mysteriis*, c. v, 27, P. L., t. xvi, col. 397. Car, dit-il ailleurs, les sacrements sont l'œuvre de Dieu ; nous, ministres humains, nous n'y apportons que notre collaboration : *Non mundavit Damasus, non mundavit Petrus, non mundavit Ambrosius, non mundavit Gregorius ; nostra enim servitia, sed tua sunt sacramenta. Neque enim humanæ opis est divina conferre, sed tuum, Domine, munus est. De Spiritu Sancto*, l. I, prolog., 18, *ibid.*, col. 708. — Saint Augustin a trop bien mis en lumière le rôle du Christ qui continue à sanctifier les âmes par les sacrements, pour pouvoir hésiter. Après avoir lumineusement commenté le mot des disciples de Jean-Baptiste : *Ecce hic baptizat*, Joa., iii, 26, alors que Jésus ne baptisait pas lui-même, mais laissait ce ministère à ses disciples, Joa., iv, 2, il conclut : Maintenant encore, c'est le Christ qui baptise par ses ministres. *Si quos baptizavit ebriosus, quos baptizavit homicida, quos baptizavit adulter, si baptismus Christi erat, Christus baptizavit. In Joannem*, tract. v, 12, P. L., t. xxxv, col. 1424. — Saint Grégoire de Nazianze développe la même pensée que saint Ambroise : « Ne dis pas : je veux un évêque pour me baptiser..., ou si c'est un prêtre, je le veux célibataire, dans tout l'éclat d'une continence admirée et d'une vie angélique... Pour te purifier, il suffit que le prêtre soit approuvé et non condamné... Suppose deux anneaux, l'un d'or, l'autre de plomb, ayant tous deux la même image de l'empereur et l'imprimant sur la cire. Entre les deux images, y aura-t-il une différence ? aucune... Toute la différence est dans la matière, non dans l'image. Ainsi tu dois regarder comme également capables de baptiser tous ceux qui remplissent ce ministère. Alors même que l'un serait plus vertueux que l'autre, le baptême a la même vertu. » *Orat.*, xl, 26, P. G., t. xxxvi, col. 395.

Cette vérité ne fut jamais mise en doute dans l'Église, à moins que l'on ne prenne pour des doutes théoriques les faits de réordination ; or, ceux-ci furent avant tout des solutions de circonstance dans lesquelles la politique ou la passion eurent autant de part que la doctrine. Les scolastiques, reprenant la

pensée des Pères, mirent en pleine lumière le principe duquel découle la vraie solution, à savoir la place exacte du ministre dans le sacrement, son rôle dans la collation de la grâce. Le Christ en est l'auteur principal, les hommes qui donnent le sacrement ne sont que les fondés de pouvoir, les collaborateurs, les instruments du Christ. Dès lors qu'ils ont, par leur ordination ou autrement, le pouvoir d'administrer quelque sacrement, quel que soit leur mérite ou leur démerite personnel, leur pouvoir demeure et les sacrements conférés par eux sont valides. C'est ce qu'affirme, pour ne citer que lui, saint Thomas : *Minister Ecclesiæ non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi, et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis per quamquasi Christi vicarius constituitur. Quæst. disp. de veritate*, q. xxix, a. 5, ad 3^{um}. Évidemment, si le ministre est digne, il représente mieux le Christ très saint qui agit par lui ; mais, fût-il indigne, l'action du Christ n'en est pas arrêtée ni amoindrie : *Christus operatur in sacramentis et per bonos, tamquam per membra viventia, et per malos tamquam per instrumenta carentia vita. Sum. theol.*, III^a, q. lxxiv, a. 5, ad 2^{um}. Par conséquent la malice, l'indignité morale du prêtre ou d'un ministre quelconque ne peut empêcher les fidèles de recevoir par lui la grâce que le Christ a mise dans le sacrement : *Non igitur malitia ministrorum impedit, quin fideles salutem per sacramenta consequantur. Cont. gent.*, l. IV, c. 77. Bien plus, entre deux sacrements identiques que donneraient deux ministres, l'un saint, l'autre pécheur, il n'y a pas de différence essentielle : c'est la même grâce qui coule par le sacrement, fruit non du mérite de l'homme, mais de la passion du Christ. *In forma sacramentorum non plus facit verbum a iusto quam a peccatore prolutum, quia non operatur ibi meritum hominis, sed passio Christi et virtus Dei. Opusc.*, xviii (xxxi) *De forma absolutionis*, c. 3, dans l'édition Vivès des Œuvres de saint Thomas, Paris, 1875, t. xxvii, p. 421.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'Église ait consacré officiellement cette doctrine. Aux vaudois, Innocent III impose une profession de foi où on les oblige de reconnaître que les sacrements sont valables, « même s'ils sont administrés par un prêtre pécheur », *Epist.*, l. XI, cxcvi, P. L., t. ccxv, col. 1511, Denzinger-Bannwart, n. 424 ; Jean XXII condamna l'erreur contraire chez les fraticelles, *Denz.-B.*, n. 488 ; le concile de Constance réprova la proposition suivante de Wiclef : *Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat*, prop. 4, *Denz.-B.*, n. 584 ; il imposa aux disciples de Wiclef ou de Jean Hus qui voulaient se convertir la reconnaissance de la vérité opposée, interrog. 22, *Denz.-B.*, n. 672. Enfin le concile de Trente définit cette vérité dans sa session vii, sur les sacrements en général, can. 12 : *Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, anathema sit. Denz.-B.*, n. 855.

2. *Licéité.* — Un ministre qui, officiellement et selon le rite solennel, conférerait un sacrement sans avoir l'état de grâce, commettrait un péché mortel.

Ainsi le requiert le respect dû au sacrement et à Dieu dont le ministre tient la place. *Omnia sacramenta*, dit saint Augustin, cum obsint indigne tractantibus, prosunt tamen per eos digne sumentibus. *Cont. epist. Parmen.*, l. II, 22, P. L., t. xliii, col. 65. C'est l'affirmation de l'Église dans un de ses livres officiels : le Rituel romain donne aux prêtres cet avertissement : *Etsi sacramenta ab impuris coinquinari non possunt, neque a pravis ministris eorum effectus impediri, impure tamen et indigne ea ministrantes in æternæ*

mortis reatum incurrunt. De sacram. administr., 4.

La faute est mortelle d'après tous les moralistes. Saint Thomas fonde cette gravité sur deux motifs : *perlinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sacramentorum. Sum. theol., III^a, q. LXIV, a. 6.* De ces deux fondements, le premier surtout paraît important au Docteur angélique : c'est pourquoi il ne considère pas comme péché mortel l'acte du laïc ou même du prêtre qui, en cas de nécessité, donnerait le baptême d'une manière privée : n'étant pas officiellement représentant de Dieu, il manque de respect au sacrement, mais non plus directement à Dieu : *non exhibet se ministrum Ecclesiae, sed subveniret necessitati patienti. Ibid. ad 3^{um}.* Saint Alphonse de Liguori, qui préfère l'opinion plus sévère, admet cependant que celle-ci soit probable et puisse être suivie en pratique. *Theol. mor., I, VI, n. 32.* Quoi qu'il en soit, le prêtre étant, par office, ministre de la plupart des sacrements, le Rituel, après avoir rappelé l'excellence et la sainteté de ses fonctions, lui recommande de travailler sans relâche à sa sanctification et de mener une vie « intègre, chaste et pieuse », pour être toujours à même d'administrer les sacrements avec toute la dignité morale et le respect qu'exige son rôle : *meminisse in primis debet se sancta tractare, atque omni fere temporis momento ad tam sanctæ administrationis officium paratum esse oportere. Loc. cit., 3 et 4.*

On trouvera chez tous les moralistes les détails pratiques qui se rapportent à cette nécessité de l'état de grâce pour administrer les sacrements, par exemple, Noldin, t. III, n. 32 sq. ; Prümmer, t. III, n. 56 sq.

3. *Grâces secondaires.* — Le sacrement reste le même dans son essence et dans ses fruits, quel que soit le ministre qui le confère ; la grâce que le fidèle y reçoit demeure identique, parce qu'elle est un don de Dieu, non un résultat de la valeur morale de l'homme. *Effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Sum. theol., III^a, q. LXIV, a. 2, ad 2^{um}.*

Cependant la dévotion personnelle ou la sainteté du ministre ne sont pas absolument sans efficacité. Au sacrement, toujours identique à lui-même, l'Église a ajouté, en effet, des prières et des cérémonies qui, récitées avec plus de piété, accomplies avec plus de dévotion, par un prêtre plus saint, obtiennent des grâces accidentelles plus abondantes. *Aliquid annexum impetrari potest suscipienti sacramentum per devotionem ministri ; nec tamen minister illud operatur, sed impetrat operandum a Deo. Ibid., a. 1, ad 2^{um}.* C'est pour cela qu'une messe célébrée par un saint, une absolution donnée par lui peuvent être plus efficaces. La messe ou l'absolution demeurent les mêmes ; leur effet *ex opere operato* ne change pas ; mais les prières qui les accompagnent, parce qu'elles sont d'un saint, ont, *ex opere operantis*, une vertu spéciale pour attirer les grâces de Dieu. *Cf. Sum. theol., III^a, q. LXXXII, a. 6.*

III. *RÔLE DU MINISTRE.* — Au fond de ces discussions et de ces incertitudes sur les conditions d'orthodoxie et de moralité que doit remplir le ministre des sacrements, la vraie question qui se posait, sans que l'on en eût toujours conscience était celle-ci : Quel est, dans le sacrement, le rôle du ministre ? Dans l'œuvre de sanctification qui s'opère par le rite sacramentel, dans la production de la grâce que Dieu y a attachée, quelle part exacte lui revient ? Tant que cette question ne fut pas pleinement élucidée, partout où elle reçut des réponses erronées, le doute ou l'erreur se traduisaient dans la pratique par des exigences excessives, par le refus de reconnaître les sacrements conférés par des hérétiques ou par des indignes. — Or, sur ce point, deux grands courants se sont affrontés.

1° *L'erreur.* — Selon les uns, le ministre donne vraiment la grâce ; s'il ne l'a pas, il ne peut la donner. Le

sacrement devient ainsi l'œuvre personnelle de celui qui le confère ; le ministre l'accomplit en son propre nom ; la grâce sacramentelle est dépendante de la grâce personnelle du prêtre, inexistante si le prêtre est lui-même dans le péché ou l'hérésie, plus ou moins abondante selon le degré de sainteté que possède le prêtre. Ainsi raisonnaient certains des évêques d'Afrique qui soutenaient saint Cyprien dans l'affaire de la rebaptisation ; au concile de Cathage, tenu par saint Cyprien en 256, plusieurs des évêques expriment leur avis par cette simple formule : « Ne possédant pas la grâce, les hérétiques ne peuvent la donner. » *P. L., t. III, col. 1070.* Cette conception simpliste fut adoptée quelque temps par les donatistes, à en juger par les réfutations de saint Optat, *De schismate donat., I, V, 4, P. L., t. XI, col. 1052 sq.*, et de saint Augustin, *Contra litt. Petilian., I, II, c. xxxv, n. 82, P. L., t. XLIII, col. 288 ; cf. In Joan., tract. v, 13, et vi, 8, P. L., t. xxxv, col. 1421, 1429.* Elle reparut dans les erreurs cathares sous leurs diverses formes, dans les mouvements révolutionnaires qui, sous prétexte de protester contre la corruption de l'Église, niaient tout pouvoir sacramentel au pape, aux évêques ou aux prêtres prévaricateurs, dans les hérésies de Wiclef et de Jean Hus ; cf. prop. 4 de Wiclef condamnée au concile de Constance : *Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat.* Denz.-B., n. 584.

Saint Cyprien était trop éclairé pour se contenter d'une théorie aussi peu théologique. Sans doute il lui arrive de l'exprimer dans sa nudité ; il dit par exemple : *Quis potest dare quod ipse non habet ? aut quomodo potest spiritalia agere qui ipse amiserit Spiritum sanctum ? Epist., LXX, 2, Hartel, p. 769.* Mais il comprend bien que, pour la rendre acceptable, il faut la rattacher à une base dogmatique plus large et plus solide : cette base, il la trouve dans le dogme de l'unité de l'Église. On sait que saint Cyprien fut un des premiers et des plus vaillants champions de ce dogme ; son traité *De unitate Ecclesiae*, s'il n'est pas sans défauts, affirme avec une parfaite netteté la nécessité d'appartenir à la véritable Église, à la seule Église, si on veut arriver au salut. Il a formulé cette nécessité dans une expression aussi précise que celle à laquelle nous sommes habitués : *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem, c. vi, Hartel, p. 214.* Pas de salut, pas de grâce en dehors de l'Église. Mais, faute d'avoir su distinguer dans l'Église le corps et l'âme, il aboutit à cette conclusion erronée que, les sacrements étant uniquement biens d'Église, le ministre n'y pouvant agir qu'au nom de l'Église, quiconque se trouve hors de l'Église est complètement exclu du domaine des sacrements, incapable de les donner, incapable de les recevoir. Autrement, dit-il, ce serait briser l'unité de l'Église hors de laquelle il n'y a pas de baptême, *Epist., LXX, 1, Hartel, p. 767 et 771 ;* ce serait nier le privilège accordé par Dieu à son Église, privilège exclusif et qui n'appartient pas à l'hérésie, de posséder et de donner à ses enfants la pureté, la vie, la sainteté : *Si autem in lavacro, id est in baptismo, est generatio, quomodo generare filios Deo hæresis per Christum potest, quæ Christi sponsa non est ? Si ergo hæc est dilecta et sponsa quæ sola a Christo sanctificatur et lavacro ejus sola purgatur, manifestum est hæresim, quæ Christi sponsa non sit, nec purgari, nec sanctificari lavacro ejus posse, filios Deo generare non posse. Epist., LXXIV, 6, Hartel, p. 804.* Des raisonnements analogues furent également invoqués par plusieurs évêques du concile de 256. Primus de Misgirpa s'exprime ainsi : *Non (est) baptisma nisi in Ecclesia unum et verum ; quia et Deus unus et fides una et Ecclesia una est in qua stat unum baptisma et sanctitas ;* et un autre :

Mea sententia hac est ut haeretici ad Ecclesiam venientes baptizentur, eo quod nullum foris apud peccatores remissionem peccatorum consequantur. P. L., t. III, col. 1055 et 1059.

2° *La vérité.* — A cette conception qui exagérerait le rôle du ministre pour exiger de lui des conditions excessives, Rome, ou plutôt l'Église, a constamment opposé une doctrine plus large et finalement l'a fait prévaloir. Les sacrements sont, par eux-mêmes, *ex opere operato*, diront les théologiens, efficaces de la grâce; Dieu leur a tellement attaché une vertu sanctificatrice que, dès qu'ils sont correctement accomplis et reçus en dispositions convenables, ils produisent leur effet. Quelle que soit donc la valeur ou l'indignité du ministre, serait-il hérétique, schismatique, excommunié, pécheur public, pourvu qu'il accomplisse le rite sacramentel tel qu'il a été déterminé par le Christ ou par l'Église, avec l'intention de faire ce que fait l'Église, le sacrement existe et il produit la grâce si rien dans le sujet ne le rend incapable de la recevoir. Le rôle du ministre se borne donc à accomplir le rite prescrit avec l'intention voulue; il est simplement celui qui pose le rite producteur de la grâce, et qui par son acte déclenche l'action sanctificatrice de Dieu.

Cette doctrine se trouve déjà implicitement dans la réponse du pape saint Étienne aux arguments des rebaptisants : dans le baptême, dit-il, il ne faut pas considérer la valeur du ministre, mais la puissance de l'invocation de la Trinité, S. Cyprien, *Epist.*, lxxv, 9 (lettre de Firmilien de Césarée), Hartel, p. 815; le nom du Christ, dit-il encore, est de toute efficacité pour sanctifier dans le baptême, à tel point que, quel que soit le baptisé ou l'endroit où on le baptise, si on le baptise au nom du Christ, il reçoit aussitôt la grâce du Christ, *Ibid.*, 8, col. 1169. C'était déjà affirmer l'efficacité objective du baptême, indépendamment de la foi du ministre; c'était réduire le rôle du ministre à accomplir le rite essentiel.

La pleine lumière n'était cependant pas faite, et, tout en acceptant le principe, plusieurs n'osaient l'interpréter avec la parfaite largeur qu'il comportait. Nous avons vu que saint Athanase, qui expliquait par l'invocation de la Trinité l'efficacité du rite baptismal, concluait qu'il fallait croire à la Trinité pour baptiser, *Orat. II^a cont. arian.*, 42, P. G., t. xxvi, col. 237; et que saint Basile, qui croit de même que la vertu du baptême tient à la puissance des trois personnes et particulièrement du Saint-Esprit présent dans l'eau baptismale, refuse aux marcionites le droit de baptiser, parce qu'ils considèrent Dieu comme auteur du mal, et aussi aux montanistes qui tiennent le Saint-Esprit pour une créature, *Epist.*, clxxxviii, can. 1, et cxcix, can. 47, P. G., t. xxxii, col. 667 sq., 731. Il fallut que l'hérésie donatiste réveillât la question et la fît résoudre par le clair génie de saint Augustin.

Déjà saint Optat pose nettement le principe. Il y a, dit-il, trois facteurs qui interviennent dans le baptême : la Trinité, la foi du croyant, le ministre. La Trinité demeure toujours la même, et aussi la foi de celui qui croit à la Trinité. Seule la personne du ministre est variable. Le sacrement n'est pas pour autant sujet à variation, car le ministre n'est pas le maître du sacrement, il n'en est que l'ouvrier; Dieu seul est le maître à qui le ministre ne fait que prêter son concours. *Operarii mulari possunt, sacramenta mulari non possunt. Cum ergo videatis omnes qui baptizant operarios esse, non dominos, et sacramenta esse sancta, non per homines, quid est quod vobis tantum vindicatis?... Concedite Deo praestare quae sua sunt. Non enim potest id munus ab homine dari quod divinum est... Dei est mundare, non hominis. De schism. donat.*, l. V, 4, P. L., t. xi, col. 1052-1053.

Mais personne n'a dépassé la clarté et la vigueur avec

lesquelles saint Augustin reprend et applique ce principe. S'il défend contre les donatistes la validité du baptême catholique, il accepte aussi bien le baptême donné par les hérétiques, quels qu'ils soient, parce que, dans le baptême, ce n'est pas le ministre apparent qui agit, c'est Jésus lui-même, et l'action du Christ garde son efficacité malgré l'indignité de ceux qui la déclenchent en accomplissant le rite sacramentel. C'est surtout dans ses *traités sur saint Jean* qu'il donne à sa pensée sa plus parfaite expression : postérieurs à la polémique donatiste, ils revêtent de ce fait une sérénité plus grande et une importance plus considérable. *Dictum est de Domino... quia baptizabat plures quam Joannes; deinde adjunctum est : Quamvis ipse non baptizaret, sed discipuli ejus. Ipse et non ipse; ipse potestate, illi ministerio; servitium ad baptizandum illi admovebant, potestas baptizandi in Christo permanebat. Ergo baptizabant discipuli ejus, et ibi adhuc erat Judas inter discipulos ejus. Quos ergo baptizavit Judas, non sunt iterum baptizati..., quos baptizavit Judas, Christus baptizavit. Sic ergo quos baptizavit ebriosus, quos baptizavit homicida, quos baptizavit adulter, si baptismus Christi erat, Christus baptizavit. Non timeo adulterum, non ebriosum, non homicidam; quia columbam attendo, per quam mihi dicitur : Hic est qui baptizat. Tract. in Joan., v, 18, P. L., t. xxxv, col. 1424. Quamvis multi ministri baptizaturi essent, sive justis, sive injustis, non (tribuitur) sanctitas baptismi nisi illi super quem descendit columba, de quo dictum est : Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto. Petrus baptizat, hic est qui baptizat, Paulus baptizat, hic est qui baptizat; Judas baptizat, hic est qui baptizat. Ibid., vi, 7, col. 1428.*

Sans doute, les sacrements sont biens d'Église; c'est elle qui par eux continue l'œuvre de sanctification commencée par le Christ. Mais il n'en résulte pas que hors de l'Église ils n'aient aucune valeur. On doit dire bien plutôt que l'acte du ministre, même hérétique ou pécheur, qui confère un sacrement, devient vraiment un acte de l'Église, un acte du Christ. *Secura Ecclesia spem non ponit in homine..., sed spem suam ponit in Christo... de quo dictum est : Ipse est qui baptizat. Proinde homo quilibet minister baptismi ejus, qualemcumque sarcinam portet, non iste, sed super quem columba descendit, ipse est qui baptizat. Epist.*, lxxxv, 5, P. L., t. xxxiii, col. 311.

Ainsi se trouvait résolue la difficulté qu'avait dressée devant saint Cyprien sa théorie trop étroite de l'Église. Celle de saint Augustin est autrement large, car au fond de sa doctrine sacramentaire, il y a toute la théorie de l'âme de l'Église, théorie qu'il n'a pas formulée, mais qui évidemment est dans sa pensée. L'Église seule héritière des pouvoirs donnés par le Christ et des moyens de sanctification apportés par lui au monde, c'est l'Église catholique. Mais, par delà l'Église visible, il y a une foule d'âmes auxquelles s'étendent les bienfaits du Christ et l'action sanctificatrice de l'Église. La voie du salut et de la grâce n'est pas tellement enserrée de murs et de fourrés impénétrables que les âmes soient condamnées sans rémission si elles ne sont pas de l'Église; aux âmes de bonne volonté à qui il ne manque que la lumière, le salut est possible. Bien plus elles ont même à leur disposition les canaux de la grâce que le Christ a donnés à son Église et qui sont les sacrements; l'erreur involontaire où elles se trouvent, l'égarement ou l'indignité des ministres n'empêchent pas la divine efficacité de ces sacrements, et ainsi, éloignées de l'Église extérieurement, elles ne sont pas totalement soustraites à son action de salut.

Doctrine la plus large, elle est aussi la plus sage. Faire dépendre l'efficacité des sacrements de la valeur de celui qui les confère, ce serait jeter les âmes dans

des incertitudes inextricables : car pourrait-on savoir si le ministre du sacrement est vraiment digne, et donc capable de le conférer? Et à supposer même qu'il fût digne, que de problèmes se poseraient! Le sacrement varierait de valeur suivant la plus ou moins haute valeur du ministre; en réalité, chaque homme ayant sa valeur propre, il y aurait autant de sacrements que de ministres différents. Avec la doctrine qui affirme l'efficacité objective des sacrements, toute incertitude disparaît. Il n'est pas besoin, ainsi que le remarquaient saint Ambroise et saint Grégoire de Nazianze dont les textes ont été cités plus haut, de rechercher les ministres les plus distingués, les plus saints ou les plus élevés en dignité; pourvu qu'ils aient les pouvoirs requis et accomplissent correctement ce qu'il doivent accomplir, le sacrement existe, toujours identique à lui-même. Saint Augustin souligne expressément la sagesse pratique de cette doctrine : *Si pro diversitate meritorum baptismum sanctum est, quia diversa sunt merita, diversa erunt baptismata... Sunt alii aliis sanctiones, sunt alii aliis meliores. Quare ergo, si unus ab illo, verbi gratia iusto, sancto, baptizetur, alius ab alio inferioris meriti apud Deum, inferioris gradus, inferioris continentiae, inferioris vitae, unum tamen et par et æquale est quod acceperunt, nisi quia hic est qui baptizat? In Joan., tr. vi, 8, P. L., t. xxxv, col. 1428.*

Cette doctrine sur le rôle du ministre des sacrements n'a pas été officiellement et en termes exprès consacrée par l'Église. Mais elle est affirmée par tous les théologiens à la suite de saint Thomas; elle est supposée par toutes les décisions concrètes qui affirment la validité objective du sacrement, quelles que soient les dispositions morales de celui qui le confère; elle est la conséquence de la doctrine de l'efficacité des sacrements *ex opere operato*; elle est, en somme, une partie intégrante de la théologie sacramentaire, et l'on ne peut la nier sans ébranler toute cette théologie elle-même.

IV. OBLIGATION DE DONNER OU DE REFUSER LES SACREMENTS. — Il semble superflu de reproduire tous les détails pratiques dans lesquels descendent les moralistes. Il suffira, après avoir rappelé les lois formelles de l'Église, d'énoncer les règles générales qui doivent dicter au ministre des sacrements sa conduite.

1^o Obligation d'administrer les sacrements. — 1. *Lois de l'Église.* — Parmi les devoirs du curé, le *Code de droit canonique* place celui « d'administrer les sacrements aux fidèles chaque fois qu'ils les demandent légitimement », can. 467, § 1. Ce devoir s'impose avec plus d'urgence quand il s'agit de malades, surtout de malades en danger de mort : les curés devront employer tous leurs soins à les réconforter par les sacrements, can. 468. Car les laïcs ont le droit de recevoir du clergé les biens spirituels et surtout les secours nécessaires au salut, can. 682.

2. *Enseignement des moralistes.* — Ces dispositions légales ont besoin d'être interprétées et complétées par l'enseignement des moralistes. Ils distinguent parmi les ministres des sacrements, ceux qui sont pasteurs et ceux qui ne le sont pas; parmi les sacrements eux-mêmes, ceux qui sont nécessaires et ceux qui ne le sont pas.

Les pasteurs, c'est-à-dire tous ceux qui ont charge d'âmes, contractent, par leur fonction même, une obligation de justice vis-à-vis de leurs ouailles. Ils ne sont placés à leur tête que pour leur donner ce dont elles ont besoin pour leur vie spirituelle, et en particulier les sacrements. Leur responsabilité est donc gravement engagée : non seulement ils ne doivent rien faire pour écarter les fidèles des sacrements, mais il y a un minimum de zèle absolument obligatoire pour leur en faciliter l'accès. Certaines sévérités qui découragent, certains refus injustifiés, certaines nonchallances à se rendre à l'appel des âmes, tout cela nuit

à l'intérêt spirituel des fidèles, tout cela est directement contraire au devoir d'état du pasteur : et parce qu'il s'agit d'intérêts graves et d'une obligation de justice, il est aisé d'arriver à une faute mortelle. Il faut remarquer cependant que le pasteur n'est pas tenu d'administrer par lui-même les sacrements; il peut se faire aider ou remplacer par un vicaire ou un autre prêtre. Ce qui importe, c'est que les fidèles puissent aisément recourir au ministère dont ils ont besoin.

Le devoir du pasteur est d'autant plus impératif qu'il s'agit de sacrements plus nécessaires au salut. Ce n'est plus seulement son temps, ses efforts, ses fatigues qu'il doit donner sans compter : s'il lui faut sacrifier sa vie pour sauver une âme, il le fera sans hésiter, se souvenant de la parole du Maître : « Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis », Joa., x, 11; il est condamné à l'héroïsme, sous peine de manquer gravement à son devoir. Ces sacrements nécessaires sont avant tout le baptême et la pénitence. Une décision de la Cong. du Concile, en date des 12 et 26 octobre 1576, faisait un devoir au curé d'administrer ces sacrements à ses paroissiens atteints par la peste, dût-il y contracter lui-même la maladie. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. xix. La plupart des théologiens en disent autant de l'extrême-onction et du viatique. Benoît XIV, par une décision du Saint-Office du 11 juillet 1754, demandait avec instance au vicaire apostolique d'Algérie, de procurer à ses administrés la sainte communion et l'extrême-onction, malgré la peste qui régnait dans le pays. Évidemment ce texte ne formule pas une obligation précise; et l'on peut discuter sur le caractère de nécessité que revêtent ces deux sacrements pour les malades en danger de mort. Mais un pasteur éclairé sur le prix des âmes, conscient de sa propre responsabilité et craignant de scandaliser, comprendra l'avis que lui donne Lehmkühl : « Une crainte excessive et une trop grande prudence du curé ou d'autres prêtres est vraiment à blâmer; car les fidèles seront peu édifiés, ils seront plutôt scandalisés de voir le prêtre craindre à un tel point. Que le prêtre ait confiance en Dieu; en prenant quelques précautions dictées par une sage prudence, il écartera suffisamment le danger. Saint Charles Borromée a donné un parfait exemple d'héroïsme dans la charité, quand pendant la peste de Milan, il allait voir les pestiférés dans les hôpitaux, non seulement pour leur donner les sacrements nécessaires, mais pour leur administrer la confirmation. » *Theolog. moral.*, t. II, n. 51.

Quant aux prêtres qui ne sont pas pasteurs, ils n'ont aucune obligations de justice vis-à-vis des fidèles, mais seulement une obligation de charité. Si cette obligation est grave, si elle doit imposer des sacrifices et aller même jusqu'à mépriser la mort, les théologiens le déterminent d'après les règles qui établissent l'ordre à suivre dans la charité.

2^o Obligation de refuser les sacrements. — 1. *Lois de l'Église.* — Le *Code* défend d'administrer les sacrements « aux hérétiques ou aux schismatiques, même s'ils sont dans l'erreur de bonne foi... », à moins qu'ils n'aient auparavant rétracté leur erreur et n'aient été réconciliés avec l'Église », can. 731, § 2. Pour ce qui regarde la communion, il distingue entre les fidèles qui sont publiquement indignes et ceux qui le sont en secret; aux premiers, on refusera la communion à moins qu'en ne les sache corrigés et repentants, et qu'ils n'aient réparé le scandale; aux autres, on la refusera également s'ils la demandent en secret, on l'accordera s'ils la demandent en public et qu'on ne puisse les passer sans scandale, can. 855. Le *Rituel romain* est plus explicite que le *Code*, mais en somme les dispositions sont les mêmes, tit. IV, c. 1, *De sanctissimo eucharistiae sacramento.* — Le ministre qui

oserait administrer un sacrement « à ceux à qui le droit divin ou le droit ecclésiastique défend de les recevoir » encourrait une suspense, *jerendæ sententiæ* et d'autres peines au jugement de l'évêque, can. 2364.

2. *Enseignement des moralistes.* — Ils distinguent ceux qui sont absolument incapables de recevoir le sacrement et ceux qui en sont indignes.

Donner un sacrement à quelqu'un qui est incapable de le recevoir valablement, serait un sacrilège qu'aucun motif ne peut excuser.

Donner un sacrement à quelqu'un qui, sans être incapable, est indigne de le recevoir, est également défendu : c'est une question de respect du sacrement dont le ministre est le dispensateur et le gardien au nom du Christ ; et c'est aussi une question de charité, puisqu'en donnant un sacrement à un indigne, il coopérerait à un sacrilège. Cependant certaines complications très graves peuvent se présenter, qui excuseront ou même exigeront une exception à la règle, par exemple la crainte de violer le secret sacramentel, ou de scandaliser gravement les fidèles et de les écarter des sacrements, ou de nuire gravement à la réputation de celui dont on révélerait publiquement un péché secret. Les moralistes résument en trois règles pratiques la conduite à tenir : 1. On refusera toujours les sacrements à celui qui en est publiquement indigne. — 2. On les refusera au pécheur secret qui les demande secrètement. — 3. On ne les refusera pas au pécheur secret qui les demande publiquement. Ces règles se comprennent facilement ; les détails d'application en sont donnés par tous les moralistes.

Pour la partie dogmatique et morale de cet article, on consultera les divers traités de théologie sacramentaire, en particulier : saint Thomas, *Summa theol.*, III^a, q. LXIV ; Suarez, *De sacramentis*, éd. Vivès, Paris, 1860, t. xx, p. 238 sq. ; De Lugo, *Tractatus de sacramentis in genere*, éd. Vivès, Paris, 1869, t. III, p. 369 sq. ; Drouin, *De sacramentis in genere*, dans *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. xx, col. 1360 sq. ; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, th. XVI-XVIII, Rome, 1896, p. 157 sq. ; Lépicius, *Tract. de sacramentis in communi*, Paris, (1921), p. 217 sq. ; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-B., 1914, t. VI, p. 102 sq. ; Saint Alphonse de Liguori, *Theolog. moralis*, I, VI, tract. I, *De sacramentis in genere*, éd. Gaudé, Rome, 1909, t. III, p. 13 sq. ; Noldin, *De sacramentis*, Innsbruck, 1920, p. 17 sq. ; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-B., 1915, t. III, p. 43 sq., etc.

Pour la partie historique, en plus des historiens de l'Église, comme Duchesne, dom Leclercq, voir dom Chardon, *Histoire des sacrements*, dans le *Theol. cursus compl.* de Migne, t. xx ; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 106 sq. ; Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907.

L. GODEFROY.

MINUCIUS FÉLIX, apologiste chrétien (II^e ou III^e siècle). — I. Le livre composé par lui. II. Caractères généraux. III. Auteur et date.

I. **LE LIVRE.** — 1^o Lactance et saint Jérôme font mention, l'un et l'autre, d'un auteur chrétien qu'ils appellent Minucius Félix et à qui ils attribuent un livre ayant pour titre : *Octavius*. Lactance, *Divin. instit.*, I, XI, 55, édit. Brandt, *Corpus de Vienne*, t. XIX, p. 46, écrit : *Minucius Felix in eo libro qui OCTAVIUS inscribitur* ; et V, I, 21 sq., p. 402, il le cite, avec Tertullien et Cyprien, comme l'un des apologistes chrétiens. Saint Jérôme, *Vir. ill.*, 58, P. L., t. XXIII, col. 669, ajoute : *Minucius Felix, Romæ insignis causidicus, scripsit dialogum christianum et ethnicum disputantis qui OCTAVIUS inscribitur* ; cf. *Epist.*, LXX, 5 ; LX, 10 ; XLIII, 13 ; *In Is.*, I, VIII, præf., t. XXII, col. 668, 595, 502, t. XXIV, col. 289. On ne trouve pas d'autre mention de Minucius dans l'ancienne littérature chrétienne, sauf un mot de saint Eucher de Lyon († 450) : *Epistula parænetica ad Valerianum*, P. L., t. I, col. 719 A. De l'auteur Lactance ni Jérôme ne savent rien d'autre que le titre de son livre et sa qualité d'avocat, qu'ils ont

trouvée dans l'ouvrage même. A l'époque de Jérôme, il circulait aussi un ouvrage attribué au même Minucius : *De fato vel contra mathematicos*. L'auteur du *De viris* fait observer néanmoins que la différence de style qui se remarque entre les deux ouvrages rend cette attribution bien improbable. Le *De fato* a disparu sans laisser de traces ; quant à l'*Octavius*, il s'est conservé dans un unique ms., le *Parisinus lat. 1661*, le cod. *Bruzell.* 10 847 n'étant qu'une copie faite au XVI^e siècle sur le précédent.

2^o Publié pour la première fois en 1543, l'*Octavius* ne fut pas d'abord identifié. Le premier éditeur, Faustus Sabæus de Brescia, conservateur à la Bibliothèque vaticane, trompé par le ms. qu'il publiait, le donna comme le VIII^e livre du traité d'Arnobé : *Disputationes adversus gentes*. Le copiste, en effet, ayant terminé le I. VII d'Arnobé avait transcrit aussitôt après : *Incipit liber VIII feliciter*, au lieu de *Incipit liber « Octavius »*. Mais, dès 1560, le juriste français, François Baucoïn, découvrait l'erreur, et l'*Octavius* était restitué à son véritable auteur ; la démonstration de Baudouin emporta immédiatement la conviction ; le prétendu I. VIII d'Arnobé différait profondément des élucubrations du rhéteur africain ; il correspondait de manière exacte au signalement court, mais précis, qu'avaient donné de l'*Octavius* Lactance et Jérôme. Cette position n'a plus jamais été modifiée, bien que des centaines de chercheurs se soient appliqués à l'étude de ce petit livre.

3^o Tel qu'il se présente, il comporte après une courte introduction destinée à en expliquer le titre, le récit d'une joute oratoire entre deux personnages, l'un païen, Cécilius Natalis, l'autre chrétien, Octavius, tenue à Ostie, sous la présidence de Minucius Félix, chrétien lui-même. Après avoir entendu l'un et l'autre plaider, l'arbitre attribue la victoire à Octavius ; Cécilius d'ailleurs se déclare lui-même vainqueur... mais des préjugés qui l'empêchaient d'aller vers le christianisme. Il est prêt à étudier sérieusement cette religion nouvelle dont il avait dit tant de mal. Et les trois amis se séparent « heureux et joyeux, Cécilius d'avoir cru, Octavius d'avoir vaincu, Minucius de la foi de l'un et de la victoire de l'autre ». XL, 4. Comme on le voit, il s'agit, moins d'un dialogue platonicien ou cicéronien, que de deux discours successifs dont le second répond point par point au premier. Le tout est d'ailleurs d'une facture littéraire parfaite, tant au point de vue du style que de la composition. Il est peu d'écrits de l'ancienne littérature chrétienne qui, sous ce rapport, puissent rivaliser avec celui-ci.

Les idées mêmes, sans être bien profondes, valent la peine d'être relevées. L'argumentation vigoureuse que mène Cécilius contre le christianisme, V-XIII, s'inspire du scepticisme religieux et philosophique en honneur dans les milieux romains sous l'Empire. Ce que le païen reproche aux chrétiens, c'est la précision, disons la raideur, de leurs enseignements sur Dieu, la création, la Providence, les fins dernières, et spécialement la résurrection corporelle et les rétributions de l'autre vie. Sur ces divers points il faut, estime-t-il, savoir ignorer. Et pour ce qui est du culte, le mieux est de s'en tenir à la religion traditionnelle qui a fait la grandeur de Rome. Le christianisme, au contraire, ne saurait que nuire à l'Empire. Recrutée dans les bas-fonds de la société, se livrant à des désordres sans nom, propagatrice de multiples erreurs, la nouvelle secte est justement méprisée. Et Cécilius termine sur l'idée par laquelle il avait commencé : Toutes choses sont incertaines, le mieux est de s'en tenir aux vieilles coutumes, « de crainte de faire naître une superstition de vieille femme ou de détruire toute religion. » XIII, 3.

Point par point, Octavius répond à ce réquisitoire.

xvi-xxxviii. Après avoir exprimé en quelques mots le droit de l'intelligence à rechercher la vérité, le pouvoir qu'elle a d'y atteindre, il démontre l'existence et l'unité de Dieu, la providence avec laquelle il gouverne l'univers. xvii-xix. Son argumentation, un peu superficielle, fait surtout état de l'harmonie du monde, de l'adaptation qu'on y remarque de moyens à des fins, et qui exclut le jeu du hasard. Un développement plus spécial est consacré à l'unité divine. xviii, 5-xix. C'est vers ce Dieu unique et provident que doivent s'orienter les hommes, car les superstitions, même traditionnelles, ne peuvent satisfaire leur instinct religieux. Suit une critique du paganisme, inspirée de l'évhémérisme, et une démonstration de la vanité de l'idolâtrie. xx-xxiv. C'est bien à tort qu'on attribuerait à de si misérables pratiques la puissance de l'Empire romain; les quelques réalisations d'oracles en provenance des sanctuaires païens ne prouvent que l'habileté des démons; « ce sont eux qui inspirent les devins, font palpiter les fibres des entrailles... font rendre des oracles, où un peu de vérité est enveloppé d'une plus grande quantité de mensonges ». xxvii, 1. C'est d'eux encore que provient, en définitive, la persécution contre les chrétiens. Et Octavius de discuter les uns après les autres tous les ragots qui traînaient dans les milieux populaires, et jusque dans les cercles les plus élevés de la société romaine. xxvii-xxx. Le culte des chrétiens est pur; sublime est leur doctrine. Et ceci donne à l'avocat du christianisme l'occasion de revenir sur l'enseignement de la nouvelle religion relatif à Dieu et à l'eschatologie. La destruction finale du monde n'est-elle pas enseignée par les philosophes antiques? Et quant à la résurrection des corps, n'en découvre-t-on pas le germe dans les doctrines de Pythagore et de Platon sur l'immortalité de l'âme et la métempsycose, de même que l'on retrouve dans les poètes classiques l'idée des rétributions futures. xxxiv-xxxv. Enfin la comparaison de l'idéal du chrétien avec celui du païen est tout à l'avantage du premier. « Paisibles, humbles, confiants dans la générosité de notre Dieu, nous sommes animés de l'espoir d'une félicité future, dont sa majesté présente est un gage certain. » xxxviii, 4. Et l'orateur de conclure : « Nous qui portons la sagesse, non pas sur notre visage, mais dans notre cœur, qui ne disons pas de grandes choses mais qui les faisons, nous nous glorifions d'avoir trouvé ce que les philosophes ont cherché avec les plus grands efforts sans pouvoir le rencontrer. » xxxviii, 6.

II. CARACTÈRES GÉNÉRAUX. — On le voit, l'ensemble de l'argumentation demeure sur le terrain proprement philosophique, mais il faut toute l'ignorance de certains philologues en matière religieuse pour faire de Minucius, soit un hérétique en rupture de catholicisme, soit un déiste en marge du christianisme.

Il va de soi, et l'auteur l'indique lui-même, que la démonstration n'est pas une apologie complète du christianisme; Octavius veut seulement amener son ami à la porte du sanctuaire : « Pour ce qui est du fond de la question dit Cécilius, je reconnais la Providence, je me rends quant à l'existence de Dieu et je tombe d'accord de la pureté de votre religion, qui est désormais la mienne. Pourtant il reste quelques points, qui sans doute ne font pas obstacle à la vérité, mais dont l'éclaircissement est nécessaire pour une complète instruction. » xl, 2. Ainsi se trouve affirmée, avec une netteté qu'on ne voit nulle part ailleurs dans les anciens, la distinction des *præambula fidei* et de l'enseignement révélé lui-même. Ce dernier n'est pas touché ici, on sait que les catéchumènes y étaient seulement initiés dans les semaines qui précédaient le baptême.

Mais de la préparation philosophique à la vérité,

l'esprit chrétien est loin d'être absent. Sans doute l'Écriture n'est jamais rapportée expressément, pourtant nombreux sont les passages de l'*Octavius* qui ont leur parallèle dans le texte sacré. À dire vrai, la longue liste établie par Waltzing, p. 213-214 de sa grande édition, ne contient pas que des rapprochements indiscutables, il reste pourtant que, sur quelques points très précis de doctrine, l'*Octavius* utilise les idées et parfois même les mots de l'Écriture. C'est le cas, en particulier, pour l'omniprésence de Dieu, *Oct.*, xxxii, 9; le culte en esprit et en vérité, xxxii, 1; l'inutilité des sacrifices matériels, xxxii, 2-3, xxxviii, 1; la providence divine s'étendant aux oiseaux des champs, xxxvi, 5; le caractère moral de l'épreuve et de la souffrance, xxxvi, 9 et d'autres. Comme le dit très justement J. P. Waltzing, « si Minucius ne cite jamais expressément un texte de la Bible, ce n'était pas faute de la connaître : il voulait, c'est un éloge qu'il s'adresse à lui-même, xxxix, combattre les païens avec leurs propres armes ». *Op. cit.*, p. 216. En fait, c'est aux philosophes de l'antiquité profane, spécialement à Cicéron et à Sénèque qu'il emprunte ses preuves en faveur des vérités de la religion naturelle, comme c'est aux poètes, aux érudits, aux archéologues qu'il demande des arguments contre les croyances et les pratiques païennes.

III. AUTEUR ET DATE. — Sur l'auteur de ce charmant opuscule, il est impossible de rien dire, car nous n'avons sur lui que les maigres renseignements que nous fournit l'œuvre elle-même. Les plus anciens témoins étaient logés à la même enseigne. Quand nous aurons dit que Minucius était avocat au barreau de Rome, que, païen de naissance, il s'était converti assez tard, nous aurons dit à peu près tout ce que nous savons.

La date même de son œuvre n'est pas très facile à préciser. On ne peut remonter plus haut que le discours de Fronton contre les chrétiens, car il est fait à ce pamphlet une claire allusion, *Octav.*, ix, 6; xxxi, 2. Comme Fronton est mort vers 170, on a ici un *terminus a quo* suffisamment ferme. Par ailleurs le traité *quod idola dii non sint* attribué (mais avec quelque hésitation) à saint Cyprien († 258) fournirait un *terminus ad quem*, car il a pillé littéralement l'*Octavius*. Cette marge de trois quarts de siècle, il est assez difficile de la resserrer.

On a essayé de le faire en précisant les rapports qui existent entre Minucius Félix et Tertullien. Ces rapports sont incontestables, et il existe un réel parallélisme entre de nombreux développements de l'*Octavius* et des passages de l'*Apologeticus*, de l'*Ad nationes*, du *De anima* et du *De corona* de Tertullien. En voir l'énumération dans Waltzing, *op. cit.*, p. 214-215 et dans P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique*, t. I, p. 468; voici les plus évidents de ces rapprochements : *Apol.*, vii = *Octav.*, xxviii, 6; *Apol.*, ix = *Octav.*, xxx, 3-6, xxxi, 2; *Apol.*, xvii = *Octav.*, xviii, 11; *Apol.*, xxii-xxiv = *Octav.*, xxvi-xxvii; *Apol.*, xlviii = *Octav.*, xxxiv, 11, xxxv, 3; *Ad nat.*, ii, 2 = *Octav.*, xiii, 4, xix, 8; *De cor.*, x = *Octav.*, xxxviii, 3, etc. Il ne s'agit pas seulement d'idées analogues et d'arguments semblables, mais d'une parenté des mots, des tournures, du raisonnement général, qui ne peut être fortuite. Cette parenté est d'ailleurs reconnue par tous les critiques.

Où l'on diffère c'est dans l'explication que l'on en donne; les trois hypothèses possibles, utilisation par Tertullien et Minucius d'une source commune, antériorité de Tertullien, antériorité de Minucius, ont été soutenues par des critiques de valeur et avec des arguments spécieux. Aucune n'a réussi à s'imposer définitivement. La première (Hartel, Wilhelm, Agaud) a semblé trop schématique, et n'a rencontré que peu

d'adhérents; elle se heurte à cette difficulté majeure qu'il ne s'est conservé aucune trace de la fameuse source commune. Pour dirimer la question de l'antériorité de l'un ou de l'autre écrivain, on a fait appel soit à des témoignages extrinsèques, soit à l'étude même des textes qui leur sont communs.

Les témoignages de saint Jérôme sont, en général, favorables à l'antériorité de Tertullien; et il semble bien que, dans le *De viris* tout au moins, où la notice de Tertullien figure avant celle de Minucius, Jérôme se préoccupe de l'ordre chronologique des auteurs qu'il décrit. Lactance, au contraire, assigne la première place à Minucius, mais c'est peut-être qu'il considère l'ordre de mérite des écrivains. Il reste donc qu'on ne peut faire fond sur ces données pour trancher la question, et que, seule, l'étude des textes permettrait de résoudre le problème; mais on sait combien les considérations subjectives ont de place en pareille matière.

On ne saurait donc s'étonner des fluctuations de la critique. Jusqu'aux environs de 1868, tout le monde ou à peu près admettait la priorité de Tertullien, que Minucius se serait contenté d'habiller en langage cicéronien. Depuis la dissertation publiée par Ebert sur ce point spécial, les philologues allemands, dans l'ensemble, ont admis l'antériorité de l'*Octavius* (Ebert, Bonwetsch, W. Moeller, Bährens, Reck, Schanz, Norden, Ehrhard, Bardenhewer); J. P. Waltzing de Louvain, qui s'est fait une spécialité des études sur Minucius, a fait pencher, par son intervention, la balance dans ce sens; et plus récemment son disciple G. Hinnisdæls a voulu corroborer encore les preuves données par son maître. Nos compatriotes en général ont incliné vers l'antériorité de Tertullien, c'est le cas de G. Boissier, Massebieau, P. Monceaux, qui se rencontrent d'ailleurs avec A. Harnack et, plus récemment, R. Heinze. Il nous paraît, pour notre compte, que cette dernière solution tient compte davantage de toutes les données du problème. Si l'on songe que Minucius est en perpétuelle dépendance de la pensée d'autrui (rien de plus suggestif à ce point de vue que le relevé des sources de Minucius dans l'édition de Waltzing), on ne peut guère échapper à la conclusion que, là où il se rencontre avec Tertullien, c'est qu'il a pillé Tertullien, comme il dépend de Cicéron partout où il se rencontre avec lui.

D'ailleurs, comme le fait très justement observer A. Harnack, les indications fournies par l'*Octavius*, indépendamment de toute comparaison avec Tertullien, invitent à placer le livre à une époque de calme relatif pour les chrétiens, à une date où la nouvelle religion pénètre plus qu'elle n'avait fait jusque-là dans les hautes classes de la société, où elle ne rencontre plus devant elle que des préjugés extérieurs. Tout cela nous reporterait au mieux à l'époque d'Alexandre-Sévère, au premier tiers du III^e siècle.

A vrai dire, ce débat a passionné davantage les philologues que les théologiens; aussi bien l'étude de Minucius n'apporte qu'une très modeste contribution à l'histoire de l'apologétique chrétienne. De ce que dit l'*Octavius* il n'est rien qui ne se retrouve dans les autres apologistes antérieurs ou postérieurs.

La bibliographie très complète de Minucius Félix est faite au mieux par J.-P. Waltzing, *M. Minuci Felicis Octavius*, Louvain, 1903, et dans *Studia Minuciana*, 1906; les compléments se trouveront dans J. Révay, article du *Musée belge*, 1912, t. xvi, p. 121-126, et dans G. Hinnisdæls, *L'Octavius de Minucius Félix et l'Apologétique de Tertullien*, Bruxelles, 1924 (Extrait des *Mémoires publiés par l'Acad. roy. de Belgique*. Classe des lettres, collect. in-8°, II^e série, t. xxi). Nous citerons seulement ici les principales éditions, et les travaux auxquels il a été fait allusion dans l'article.

I. ÉDITIONS. — L'édition princeps est celle de F. Sabeo de

Brescia, *Arnobii disputationum ad gentes libri VIII*, Rome, 1543; celle de Fr. Baudoin, *M. Minucii Felicis Octavius*, Heidelberg, 1560, Paris, 1589, a le mérite de restituer le livre à son auteur (les prolégomènes sont reproduits dans *P. L.*, t. iii, col. 199-218); plusieurs éditions au XVIII^e siècle; importante, au XVIII^e siècle, celle de J. G. Landner, Langensalza, 1760, au XIX^e, celle de E. de Muralto, Zurich, 1836, qui énumère les éditions et travaux antérieurs; la première édition vraiment critique est celle de C. Halm, dans le *Corpus de Vienne*, t. ii, 1867, mais il faut tenir compte aussi des deux éditions Teubner d'Émile Bährens, 1886 (texte très conjectural) et de H. Boenig, 1903, et de celle de A. Schöne, Leipzig, 1913. Celle de *P. L.*, t. iii, p. 239 sq., Paris, 1844, donne un texte médiocre, mais d'abondantes notes *variorum*. La meilleure édition reste celle de Waltzing, *op. cit.*

Les travaux de détail sur le texte sont innombrables, l'*Octavius* ayant eu la bonne fortune d'intéresser grandement les philologues laques. Signalons au moins la démonstration de Waltzing sur l'intervention de deux feuillets dans l'*Octavius*, qui explique la confusion qui régnait jusqu'à Halm dans les chapitres XXI-XXIII et qui n'a pas été complètement supprimée par ce dernier (cf. *Musée belge*, 1906, t. x, p. 83-100); cette lumineuse correction est utilisée dans la petite édition Waltzing, publiée dans la collection Teubner, 1912.

II. TRAVAUX. — Outre les préfaces des divers éditeurs, il faut signaler au XVIII^e siècle la dissertation de dom N. Le Nourry, publiée au t. ii de son *Apparatus*, reproduite dans *P. L.*, t. iii, col. 371-652; au XVIII^e une *Epistola* de Daniel van Hoven publiée dans l'édition Lindner, et revendiquant la priorité de Minucius sur Tertullien. Quant aux travaux plus récents, voici ceux dont nous avons signalé les auteurs.

1^o Source commune. — W. Hartel, *Patristische Studien*, dans *Sitzungsber. der Wiener Acad.*, 1890, t. cxxi, p. 18-20; F. Wilhelm, *De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologético*, dissert. inaug., Breslau, 1887; R. Agahd, *M. T. Varronis antiquitatum rerum divin.*, I, I, XIV, XV, XVI, *Praemissae sunt quaestiones Varronianae*, dans *Jahrbücher für klass. Philologie*, xxiv, Supplementband, 1898, p. 1-220, voir surtout p. 40-71.

2^o Antériorité de Minucius. — A. Ebert, *Tertullians Verhältniss zu Min. Felix*, Leipzig, 1868; N. Bonwetsch, *Die Schriften des Tertullians nach Zeit ihrer Abfassung*, Bonn, 1878; W. Moeller, *Zu Min. Felix*, dans *Jahrbücher für protest. Theol.*, 1881, t. vii, p. 577 sq.; E. Bährens préface de son édit., p. v sq.; F. X. Reck, *Min. Felix und Tertullian*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1886, t. lxxviii, p. 64-114; M. Schanz, *Die Abfassungszeit des Octavius*, dans *Rhein. Museum für Philologie*, 1895, t. I, p. 114-136, et dans *Gesch. der röm. Literatur*, t. iii, § 656; E. Norden, *De Minucii Felicis aetate*, Greifswald, 1897; A. Ehrhard, *Die altchrist. Litter. und ihre Erforschung von 1884-1900*, Fribourg-en-B., 1900, p. 281-292; O. Bardenhewer, *Altchristl. Litteratur*, t. I; mais plus réservé dans la 2^e édit., 1913, que dans la 1^{re}, 1902; W.-A. Bährens, dans *Zeitsch. für N.T. Wissenschaft*, 1924, t. xxiii, p. 110-122.

3^o Antériorité de Tertullien. — G. Boissier, *L'Octavius*, dans *Journal des Savants*, 1883, p. 436-453, et *La fin du paganisme*, t. I, 1891, p. 307; L. Massebieau, *L'Apologétique de Tertullien et l'Octavius de M. Félix*, dans *Revue de l'hist. des religions*, 1887, t. xv, p. 316-346; P. Monceaux, *Histoire litt. de l'Afrique chrétienne*, t. I, 1901, p. 463-508; A. Harnack, *Altchrist. Litteratur*, *Die Chronologie*, t. II, 1905, p. 324-330; R. Heinze, *Tertullians Apologeticum*, dans *Berichte über die Verhandlungen der k. sächsischen Gesellschaft der Wissensch.*, 1910, t. LXII, fasc. 10, p. 281-488.

É. AMANN.

MINUTOLO Louis, frère prêcheur sicilien, né et mort à Messine (1600-1675). Confesseur et directeur fameux, il a publié une : *Brevis notitia eorum quæ pertinent ad justitiam commutativam et ad probabilitates opinionum*, Venise, 1665, avec *Additiones*, *ibid.*, 1667.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 561; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 295.

M.-M. GORCE.

MIRACLE. — L'étude du miracle relève de la théologie, en tant que le miracle démontre la crédibilité de la révélation chrétienne. Cf. 3^e proposition souscrite par Bautain; concile du Vatican, sess. III.

c. m. *De Fide*, et can. 3. Denz.-Bannw., n. 1624, 1790, 1813. Ce canon nous intéresse immédiatement, car il trace au théologien la marche à suivre dans l'exposé de la doctrine catholique du miracle :

Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse; nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari posse, a. s. Cf. Syllabus Pii IX, prop. 7; Denz.-Bannw., n. 1707.

Si quelqu'un dit que les miracles ne sauraient aucunement être possibles; et qu'en conséquence les récits qu'on en fait, même s'ils sont consignés dans la sainte Écriture, doivent être relégués parmi les fables et les mythes; ou que les miracles ne peuvent être connus avec certitude, et que l'origine divine de la religion chrétienne peut trouver en eux une démonstration probante, qu'il soit anathème.

De cette déclaration, on doit rapprocher le passage suivant du serment antimoderniste de Pie X :

Externa revelationis argumenta hoc est facta divina in primisque miracula et prophetias admitto et agnosco tanquam signa certissima divinitus ortæ christianæ religionis, eademque teneo ætatum omnium atque hominum, etiam hujus temporis, intelligentia esse maxime accommodata. Denz.-Bannw., n. 2145.

J'admets et reconnais comme des signes très certains de l'origine divine de la religion chrétienne les arguments externes de la révélation, et principalement les miracles et les prophéties; je les considère comme étant très appropriés à l'intelligence des hommes de tous les temps, et même de l'époque actuelle.

D'où la division de cette étude : I. Notion. II. Possibilité (col. 1812). III. Constatation (col. 1838). IV. Valeur probante (col. 1850).

I. NOTION. — 1^{re} *Données du magistère*. — On ne s'étonnera pas que nous demandions d'abord à l'argument d'autorité les premières précisions relatives à la notion catholique du miracle. La constitution *Dei Filius* n'a pas défini le miracle; mais elle a indiqué quelques-uns des éléments qu'il suppose.}

Ut fidei nostre obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa jungi revelationis sue argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata.

C. III, *De fide*. Denz.-Bannw., n. 1790.

Pour que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint des arguments extérieurs de sa révélation, c'est-à-dire des faits divins, et notamment les miracles et les prophéties, qui, parce qu'ils manifestent excellemment la toute-puissance de Dieu et sa science infinie, sont de la révélation divine des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous.

Dans ces textes le magistère propose quatre éléments du miracle : 1. Les miracles ont pour cause Dieu, car ils sont des *facta divina*, manifestant par leur origine la toute-puissance et l'infinie sagesse de Dieu : par là se trouvent éliminés tous les faits simplement merveilleux, angéliques ou diaboliques. — 2. Les miracles tranchent par leur caractère même sur les effets proportionnés aux causes naturelles qui les produisent : « Pour être des preuves extérieures et des signes certains de la révélation, il faut que leur caractère divin soit incontestable; or, pour cela, il ne suffit pas qu'ils aient été produits par Dieu, il faut encore qu'ils se détachent comme des faits manifestement divins, dans la trame des phénomènes naturels, qui seuls tombent sous notre expérience ordinaire; et, pour se détacher dans cette trame comme des faits divins, il est nécessaire qu'ils se substituent à d'autres faits qui auraient dû naturellement se produire, et qu'ils

manifestent ainsi l'intervention de la toute-puissance de Dieu qui seule est supérieure à toutes les forces de la nature. » Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 42. — 3. Les miracles (entendus ici par le concile comme signes de la vérité de la révélation) sont un *moyen* dont Dieu se sert pour manifester la révélation : « Par le contraste qu'il y a entre ce fait divin et les faits naturels dans la trame desquels le miracle s'intercale, (le miracle) appelle notre attention, il devient aux mains de Dieu un signe pour nous manifester ce qu'il lui plaît, c'est-à-dire ce qu'il veut nous révéler, que ce soit une chose d'intérêt particulier, comme la sainteté d'un personnage ou une révélation privée, ou que ce soit une chose d'intérêt général, comme la révélation chrétienne. » *Id.*, p. 43. — 4. Une dernière condition du miracle, qui se rattache à son caractère de signe reconnaissable pour tous, c'est qu'il soit sensible sous quelque rapport. *Externa argumenta*, dit le concile. Cette condition est absolument requise pour que le miracle soit une preuve extérieure, certaine et appropriée à l'intelligence de tous.

Deux remarques s'imposent. 1. Le concile n'a en vue ici que les miracles destinés par Dieu à prouver la crédibilité de la révélation; c'est pourquoi il ne s'occupe pas des faits divins, requérant la toute-puissance de Dieu, comme l'incarnation et la transsubstantiation, mais qui ne sont pas des moyens sensibles employés pour manifester la vérité révélée. — 2. Le concile distingue ici miracle et prophétie, marquant par là qu'il réserve le terme miracle pour désigner exclusivement les faits divins et préternaturels qui appartiennent à l'ordre physique ou matériel.

2^o *Données de l'Écriture sainte*. — En parlant des miracles accomplis en faveur de la révélation, le concile du Vatican relève les miracles de Moïse, des prophètes, mais surtout de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des apôtres. *Id.*, *ibid.*, Denz.-Bannw., n. 1790. Il nous suffira de considérer ici les termes dont l'Écriture s'est servie pour désigner les miracles accomplis par le Christ et les apôtres. Nous pourrions en tirer quelques éléments destinés à fixer la notion du miracle.

Que Jésus ait accompli un très grand nombre de miracles, l'Évangile l'atteste sans qu'aucun doute demeure possible. Voir JÉSUS-CHRIST, t. VII, col. 1189. Les noms dont se servent les écrivains sacrés pour désigner ces miracles marquent bien leur caractère exceptionnel, surnaturel. Ce sont des *prodiges*, τέρατα : encore que ce nom soit commun aux miracles de Jésus et aux prodiges des faux prophètes, Matth., XXIV, 24; Marc., XIII, 22; cependant, pour désigner spécialement les miracles du Sauveur, le mot est accompagné d'autres qualificatifs qui excluent l'idée d'un pur prodige, uniquement destiné à éblouir les foules : Matth., et Marc., *loc. cit.*; cf. Joa., IV, 48. Ce sont des faits merveilleux, θαυμάσια, Matth., XXI, 15; des faits étranges, παράδοξα, Luc., V, 26. Les miracles reçoivent aussi le nom de δυνάμεις, forces, parce qu'ils manifestent une puissance supérieure à la puissance des hommes; Matth., XI, 20, 21, 23; XII, 54, 58; XIV, 2; Marc., VI, 2, 5, 14; IX, 39 (Vulg., 38); Luc., X, 13; XIX, 37. Ce sont aussi des signes, σημεῖα, à cause de leur relation avec la vocation messianique de Jésus, qui se trouve être par eux contresignée. C'est surtout en saint Jean qu'on trouve cette expression, II, 11, 18, 23; III, 2; IV, 48, 54; VI, 2, 14, 26, 30; VII, 31; IX, 16; X, 41; XI, 47; XII, 18, 37; XX, 30, bien qu'on la rencontre déjà assez fréquemment chez les Synoptiques : Matth., XII, 38, 39; XVI, 1, 4; XXIV, 24; Marc., VIII, 11, 12; XIII, 22; XVI, 17, 20; Luc., XI, 16, 29, 30; XXIII, 8. Saint Jean emploie aussi une autre expression, qui lui est propre, ἔργα, les œuvres.

Joa., v, 20, 36; vii, 3, 21; ix, 3, 4; x, 25, 32, 37, 38; xi, 12; xv, 24, etc.

Après la Pentecôte, les apôtres, eux aussi, opèrent prodiges et miracles, *τερατα καὶ σημεία*, Act., ii, 43; v, 12; vi, 8; viii, 6; xiv, 3, surtout des guérisons de malades et de possédés, v, 15; xiv, 7-9; xxviii, 8, 9. On oppose les *σημεία καὶ δυνάμεις μεγάλας* des apôtres aux *μαγείας* de Simon, viii, 13, cf. 11, dans lesquelles cependant le peuple avait cru reconnaître « la grande puissance » de Dieu ». Les miracles, *δυνάμεις*, de Paul sont également rapportés directement à Dieu, xix, 11.

On a déjà vu, cf. JÉSUS-CHRIST, col. 1191 sq., que les miracles accomplis par le Sauveur étaient en connexion implicite ou explicite avec la personne, l'enseignement et la mission du Christ. Les miracles accomplis par les apôtres sont présentés comme accomplis en vue d'attester la vérité de la prédication chrétienne. Marc., xvi, 20; Act., xiv, 3; cf. xix, 11. D'ailleurs, chaque fois que les Actes signalent les miracles et prodiges accomplis par les apôtres, ils affirment que ces prodiges affermissaient les fidèles et facilitaient la prédication de l'Évangile. Act., ii, 43; v, 11, 13-14; vi, 7; viii, 6-12, 13.

Les livres inspirés rapportent à la puissance divine elle-même les miracles accomplis par le Christ et les apôtres. Le terme *δύναμις* est, à cet égard, caractéristique. En ce qui concerne les apôtres, c'est Dieu ou le Christ qui agit par eux. Marc., xvi, 20; Act., iii, 6; ix, 34; xiv, 3; xix, 11. Quant aux miracles du Christ, nous avons fait observer ailleurs qu'il y a deux séries parallèles de textes, ceux où il apparaît que Jésus opère des miracles de sa propre autorité; ceux où Jésus agit « par l'Esprit » ou « par le doigt de Dieu ». En ce qui concerne les guérisons de possédés, Jésus marque expressément qu'il agit, non par la vertu de Belzébut, mais par l'Esprit (de Dieu). Matth., xii, 25-28. Les deux points de vue s'harmonisent dans le dogme de l'union hypostatique : en Jésus, la divinité agit comme cause principale; l'humanité comme cause instrumentale. Voir JÉSUS-CHRIST, col. 1195. En bref, les données de l'Écriture se résument en trois points : le miracle est un fait extraordinaire dépassant l'ordre habituel des phénomènes naturels; il est en connexion avec un enseignement religieux dont il atteste la vérité; il est l'œuvre de la toute-puissance divine, agissant soit immédiatement, soit médiatement.

3^e Données de la Tradition. — 1. Avant saint Augustin. — Les écrivains ecclésiastiques des quatre premiers siècles, principalement les Pères apologistes, se contentent le plus souvent de rappeler que les miracles opérés par le Christ prouvent sa divinité. Quadratus, dans Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. iii, *P. G.*, t. xx, col. 308; Méliton, *Fragm.*, vii, *P. G.*, t. v, col. 1221; S. Ephrem, *Hymni dispersi*, xv, 1, éd. Lamy, t. iv, p. 730; S. Épiphané (à propos du miracle des noces de Cana), *Her.*, li, n. 30, *P. G.*, t. xli, col. 941.

Parfois quelques précisions éclairent la notion du miracle. Origène considère les miracles du Christ comme un critère extérieur de la révélation, et, par le but religieux auquel ils tendent (salut des âmes, réforme des mœurs, culte divin), les différencie des prestiges magiques. *Cont. Celsum*, I, lxxviii; II, iv; III, xxvii, *P. G.*, t. xi, col. 788, 892, 953. Arnobe se contente de déclarer que les magiciens ne pourraient faire la millième partie de ce qu'a fait le Christ. *Adv. nationes*, I, xlvi, *P. L.*, t. v, col. 779. Saint Grégoire de Nyse déclare que ces miracles portent la marque de la puissance divine. *Orat. cat.*, n. 11-12, *P. G.*, t. xlv, col. 44.

Saint Justin démontre l'origine divine des miracles de l'Évangile par les prophéties qu'ils accomplissent.

Apol., i, 30, *P. G.*, t. vi, col. 376. Tertullien rapproche pareillement les miracles des prophéties, opposant par là aux Juifs un argument *ad hominem*. *Adv. Judæos*, c. ix, *P. L.*, t. ii, col. 616. Dans ses controverses contre les païens, Tertullien recourt au témoignage des miracles, et prouve que les miracles de l'Évangile sont discernables des faux miracles, en raison de leur conformité avec les miracles de l'Ancien Testament, car Dieu a préludé par les prophéties aux œuvres merveilleuses de son Christ. *Adv. Marcionem*, III, iii; IV, xxxix, *P. L.*, t. ii, col. 324, 455.

2. Saint Augustin. — Saint Augustin paraît bien être le premier qui ait donné une définition expresse du miracle. Mais la notion qu'il se fait du miracle dépasse sa définition.

Le terme miracle est tout d'abord employé par Augustin dans un sens très large, et il s'applique tant aux miracles proprement dits, qu'aux prodiges réels ou apparents opérés par les anges, les démons, les magiciens ou attribués aux fausses divinités du paganisme; bien plus on peut appeler miracles les phénomènes, naturels ou non, présentant quelque aspect merveilleux. Ce sont les *miracula quotidiana* du cours naturel des événements, et auxquels conviennent également quantité d'autres expressions, synonymes de miracle, et qu'emploie couramment Augustin : *signa, prodigia, virtutes signorum, monstra, magnalia, mirabilia, ostenta, mira, portenta*. Sur tous ces points, voir Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas*, Paris, 1927, p. 27-28. Néanmoins, Augustin fait une place spéciale au miracle proprement dit. Sa définition : *miraculum voco quicquid arduum est aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet*, *De utilitate credendi*, xvi, 34, *P. L.*, t. xlii, col. 90, paraît sans doute inclure les phénomènes simplement merveilleux; mais le point de vue extérieur de l'étranger, seul signalé ici, se complète en réalité, dans la pensée d'Augustin, du point de vue objectif de l'intervention spéciale de Dieu. Cf. *De Gen. ad litteram*, IX, xv; xviii; t. xxxiv, col. 403; *Enar. in Joa.*, tract. viii, 1-3, 9; ix, 1; xvii, 1; xxiv, 1; xci, t. xxxv, col. 1450, 1456, 1458, 1527, 1592, 1860-1862; *Enar. in ps.*, ps. xc, 6; xciii, 8; cx, 4; cxxx, 6, t. xxxvii, col. 1164, 1199, 1465, 1707; *Serm.*, cxxvi, 3-4; cclxii, 1; ccxlvii, 2, t. xxxviii, col. 699, 1139, 1158; *De civ. Dei*, X, xii; XII, xxvii; XXXI, viii, 2-3; XXXII, viii-x, t. xli, col. 261, 576, 721, 768-772; *Contra Faustum*, XXVI, iii; XXXIX, iv; *De Trinitate*, III, iv-vi, t. xlii, col. 481-490, 874-875.

Pour être fixé sur la pensée complète d'Augustin, il faut donc « tenir compte tant du point de vue objectif de l'intervention spéciale de Dieu que du point de vue plus extérieur de l'étranger ». La définition du miracle donnée par saint Augustin ne comprend donc pas tous les éléments qui font, chez le même auteur, partie de la véritable notion du fait miraculeux. Il faut donc soigneusement distinguer ici notion et définition. » Van Hove, *op. cit.*, p. 31. Trop d'auteurs en sont restés à la définition, par exemple : J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1907, p. 326; R. Seeberg, art. *Wunder*, dans *Prot. Realencyklopädie*, t. xxi, p. 560, et surtout A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, s. d., p. 75, et jadis Houtteville, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, Amsterdam, 1744, t. ii, 1, c. vi, p. 37-38. Cf. J. Grange, *Le miracle d'après S. Augustin*, Brignais, 1912.

Il reste néanmoins vrai que, pour Augustin, il n'est pas absolument nécessaire que le miracle soit un fait proprement divin; n'importe quel fait extraordinaire, en relation voulue par Dieu avec les circonstances religieuses, suffit à provoquer chez l'homme l'attention en faveur de la vérité. Nous retrouvons peut-être ici un vestige du point de vue d'Origène. Augustin

prépare la notion catholique du miracle, mais ne la formule pas encore d'une manière précise et surtout exclusive.

3. *L'influence augustinienne sur les écrivains postérieurs.* - Le haut Moyen Âge a été sobre en fait de déclarations doctrinales touchant le miracle. L'inspiration augustinienne s'y reflète constamment, et la plupart des auteurs placent plus ou moins explicitement les miracles sur le même pied que les événements naturels : au fond, tous ne sont-ils pas également merveilleux et dus à la providence de Dieu?

Saint Grégoire le Grand, par exemple, trouve les naissances quotidiennes d'hommes qui n'étaient pas, plus merveilleuses que la résurrection d'un mort qui a vécu; la multiplication des pains moins merveilleuse que la génération des semences. Seule, leur fréquence a rendu viles et négligeables ces merveilles quotidiennes. *Moral.*, I, xv, 18, *P. L.*, t. LXXV, col. 738-739; *Homil. in evang.*, hom. XXVI, 12, t. LXXVI, col. 1204. Plus tard, saint Pierre Damien rapprochera le miracle des merveilles de la nature. *De divina omnipotentia*, c. x-xi, *P. L.*, t. CXLV, col. 611-614.

« Sans aller jusqu'à affirmer que saint Augustin ait en la matière commandé tout ce que le haut Moyen Âge a pensé au sujet du miracle, on ne peut s'empêcher de rapprocher des doctrines augustinienes sur le caractère « miraculeux » des événements naturels et le caractère « naturel » du miracle, la crédulité médiévale qui a si fréquemment considéré comme faits historiques les faits les plus extraordinaires et les plus invraisemblables, sans ressentir le moindre besoin d'un examen critique. N'est-ce point en effet que l'on considérait le merveilleux comme un résultat normal et naturel de l'existence d'un Dieu tout-puissant qui gouverne le monde?... Qu'on songe seulement un instant à l'abondante littérature des *Vitæ*, des *Annales*, des *Chroniques*, ou aux nombreux écrivains qui, comme saint Grégoire de Tours, saint Grégoire le Grand, et plus tard Pierre le Vénérable et Césaire d'Heisterbach, ont entrepris *ex professo* la narration des faits merveilleux, capables d'édifier ou au moins d'intéresser les fidèles, qui étaient réputés s'être passés soit dans l'antiquité soit même à leur époque! » Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 34-35. On trouve aussi trace d'une mentalité semblable chez Raban Maur, Robert Pulleyn, Bandinus, Roland Bandinelli. Et cependant, même chez ces auteurs, il s'en trouve plus d'un qui sait mettre en même temps une opposition entre le fait naturel et le miracle proprement dit, le premier étant directement l'œuvre des forces créées, le second ayant pour cause unique et immédiate l'opération divine. Mais cette discrimination sera l'œuvre du XII^e siècle.

4. *Première élaboration chez les scolastiques des XII^e et XIII^e siècles.* — Saint Anselme, le premier, distingue un triple ordre de choses, d'après l'ordre des causes agissantes : nature, volonté de la créature, volonté de Dieu. Quand Dieu est seul à agir, son activité constitue le *cursus mirabilis*. *Liber de conceptu virginali*, c. xi, *P. L.*, t. CLXIII, col. 445-446. Désormais, on caractérisera de plus en plus le miracle par son origine immédiatement divine.

Au XII^e siècle, on n'a encore sur ce point que des indications occasionnelles et peu explicites, qu'on trouve néanmoins déjà chez Alger de Liège, Abélard, l'auteur des *Sententiæ divinitatis*, Alain de Lille, Pierre de Poitiers et même chez Robert Pulleyn et Roland Bandinelli. D'autre part, l'augustinisme se retrouve chez saint Bernard, qui note que les faits naturels diffèrent des miracles en ce que l'habitude les avilit, *In vigilia Nativitatis Domini*, sermo iv, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 101, et à un degré moindre

chez Rupert de Deutz, Pierre le Vénérable, Adam de Perseigne. Van Hove, *op. cit.*, p. 39.

Césaire d'Heisterbach, donne encore du miracle une définition augustinienne : *Miraculum dicimus, quicquid fit contra solitum cursum naturæ, unde miramur*. *Dialogus miraculorum*, x, 1, édit. Strange, Bruxelles, 1851, t. II, p. 217. D'après S. Thomas, *De potentia*, q. vi, a. 2, *sed contra* 2, Richard de Saint-Victor aurait ainsi défini le miracle : *Opus Creatoris manifestativum divinæ virtutis*. Aux « *Magistri* », Albert le Grand rapporte une définition analogue : *Opus divinæ potentie ostensivum*. In II^{um} Sent., dist. XVIII, a. 3. Guillaume d'Auxerre, sans définir le miracle, le caractérise nettement. Les miracles sont *supra naturam*, en opposition aux faits naturels, qui sont *secundum naturam*, et la raison de cette opposition se trouve dans les causes efficientes des uns et des autres. Les faits naturels viennent de Dieu, sans doute, mais par le moyen des causes naturelles secondes. *Summa aurea*, I, I, c. XII; I, IV, c. II, IV. Guillaume d'Auvergne définit les miracles : *Virtutis Dei admirandas operationes insolitas cursuque naturæ contrarias*. *De fide*, c. III. Alexandre de Halès développe longuement cette notion. Il explique la définition de saint Augustin dans le sens de la transcendance du miracle et de la causalité immédiatement divine. *Arduum dicitur supra potestatem naturæ*, ou encore : *Miracula ab alio principio fiunt quam sit natura, scilicet a superiori, id est, prima natura*. *Sum. theol.*, II^a, q. LXXII, memb. 1, 3. *Insolitum (non dicitur) tantum quia raro evenit..., sed quia contra consuetum cursum naturæ, etsi frequenter, eveniat*. Id., *ibid.*, les monstres sont eux aussi *contra naturam*; mais parce qu'ils sont produits par la nature, ils ne sont pas des miracles. La signification large de *miraculum*, dans le sens de merveilleux naturel ou prénaturel, existe chez Alexandre, d'après la terminologie même de saint Augustin. *Ibid.*, memb. 1; cf. q. LXXXV, memb. 3, et S. Augustin, *Liber de div. quest.*, q. LXXIX, n. 4, *P. L.*, t. XL, col. 92. La signification du mot *mirabile* est encore plus vague, et désigne à la fois le vrai miracle, le simple merveilleux angélique ou diabolique, les mystères de l'ordre surnaturel et la conduite divine des choses naturelles. Van Hove, *op. cit.*, p. 43.

Saint Bonaventure, à propos de la formation d'Ève, exige deux conditions pour qu'il y ait miracle : le fait miraculeux doit être causé à la fois immédiatement par Dieu et contre la nature; la nature peut le produire, mais d'une autre manière. Les phénomènes que la nature ne peut d'aucune manière produire sont *supra naturam*; ce sont les *mirabilia*, véritables miracles néanmoins, au sens où nous l'entendons aujourd'hui. In II^{um} Sent., dist. XVIII, a. 1, q. II, ad 5^{um} et 6^{um}. D'ailleurs la terminologie de saint Bonaventure n'est pas constante.

On peut en dire autant de la terminologie d'Albert le Grand. Soit dans la *Summa de creaturis*, part. I, tr. I, q. I, a. 8, soit dans le *Commentaire sur les Sentences*, I, II, dist. XVIII, a. 3, soit dans la *Summa theologiae*, part. II, tract. VIII, q. XXXI, memb. 2, a. 1. Albert reprend la définition augustinienne. Dans le *Commentaire*, chaque terme en est expliqué. *Arduum* exprime que la cause efficiente du fait miraculeux est supérieure à toutes les causes naturelles et volontaires, *loc. cit.*, ad 1^{um}, le miracle est donc une œuvre essentiellement divine; cf. dist. I, a. 8; dist. XVIII, a. 2. *Insolitum* signifie plus que la simple rareté, notamment l'opposition au cours ordinaire des choses, et même l'absence d'une cause ordinaire et naturelle. L. II, dist. XVIII, a. 3, ad 2^{um} et 3^{um}; I, IV, dist. XVII, a. 12. Les deux autres éléments de la définition (*supra spem aut facultatem mirantis*) expriment

Albert le Grand le dit explicitement — le rapport du

miracle à nos facultés cognitives et opératives, I. II, dist. XVIII, a. 3, ad 4^{um}, 5^{um}, 6^{um}. L'expression *præter spem* est déterminée ultérieurement; le miracle est *præter spem naturæ*, mais non *præter spem gratiæ*, c'est-à-dire qu'on ne peut attendre le miracle de la seule opération des natures créées telle que l'ordre naturel nous la fait connaître, mais que la révélation peut nous apprendre à l'avance des interventions d'un autre ordre... En appliquant sa définition, Albert conclut que la création (y compris la *dispositio* et l'*ornatus*), l'incarnation, la conception virginale, la résurrection finale, sont de véritables miracles. Van Hove, *op. cit.*, p. 46. Dans la *Summa theologiæ*, part. II, tract. viii, q. xxx, memb. 1, a. 1, Albert le Grand énumère quatre conditions du miracle : qu'il soit l'œuvre de la seule volonté de Dieu; qu'il ne puisse être produit par les puissances naturelles; que la production du miracle soit, contrairement au mode de production naturelle, subite et instantanée; qu'enfin il soit accompli dans un but de justice publique, en vue d'édifier les croyants. Cf. sur ce dernier point S. Augustin, *Liber de div. quæst.*, q. lxxix, n. 4, P. L., t. xl, col. 92. Le terme *mirabile* est plus général, et s'applique à des faits merveilleux qui ne sont pas à proprement parler miraculeux : la création, le gouvernement divin, la justification, l'incarnation, la résurrection finale, etc. On voit, par ces exemples, combien la terminologie est instable. Cf. part. II, tract. viii, q. xxxi, memb. 2, a. 3.

5. *L'enseignement de saint Thomas.* — Saint Thomas accepte et explique la définition augustinienne, qu'il ne cite jamais textuellement, *In IV^{am} Sent.*, dist. XVII, q. i, a. 5, sol. 1; dist. XVIII, q. i, a. 3, obj. 2-4; *De potentia*, q. vi, a. 2, et obj. 1; a. 9, obj. 11; *Sum. theol.*, I^a, q. cv, a. 7, obj. et ad 2^{um}. Dans ses explications, le Docteur angélique accentue le caractère transcendant du miracle. Dans ces divers textes, on remarque... que le mot *naturæ*, qui chez Albert le Grand ne servait qu'à préciser *præter spem* dans l'explication de l'expression, se trouve maintenant introduit dans la définition elle-même, pour déterminer soit *supra facultatem*, soit *præter (supra) spem*. La définition n'en exprime que d'autant mieux le rapport du miracle aux facultés cognitives ou opératives de celui qui en est le témoin. Aussi le terme (*admirantis* a-t-il une certaine tendance à disparaître. C'est ce qui arrive à l'endroit cité des *Sentences* où saint Thomas n'énumère que trois éléments de la définition, et à celui de la *Somme*, où les expressions *supra facultatem* et *supra spem* sont toutes deux déterminées par *naturæ*. » Si l'on voulait synthétiser la pensée de saint Thomas, on pourrait, avec M. Van Hove, *op. cit.*, la ramener à trois notions essentielles : 1° « Au point de vue du cours des événements, le miracle est un fait exceptionnel, en dehors du cours commun et normal des choses. » C'est l'explication de l'*insolitum* de saint Augustin. 2° « Au point de vue du sujet du miracle : le miracle comporte que les puissances naturelles du sujet où il se produit n'en possèdent que la puissance obédiente; c'est l'explication de la *supra* ou *præter spem* (ou *facultatem*) *naturæ*. 3° « Au point de vue de sa cause efficiente, le miracle dépasse toutes les forces créées et ne peut être produit que par Dieu. » C'est l'explication de l'*arduum*. Vouloir négliger l'un de ces éléments, c'est s'exposer à ne donner de la notion thomiste du miracle qu'un aperçu incomplet. On peut adresser ce reproche à E. Le Roy, qui n'a défini le miracle, d'après saint Thomas, que par le caractère exceptionnel. *Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1906, p. 228.

Par là nous aboutissons à une définition du miracle, propre à saint Thomas. *Sum. theol.*, I^a, q. cv, a. 7 : *Miraculum dicitur quasi admiratione plenum* (aspect

subjectif, augustinien, expliqué et complété par ce qui suit) : *quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.* Et pour bien préciser que le miracle relève de Dieu seul comme de sa cause efficiente, saint Thomas explique qu'il doit consister en un fait accompli *præter ordinem totius naturæ creatæ*. Id., q. cx, a. 4.

En vertu de ces précisions, sauf de rares exceptions où l'on retrouve la terminologie antérieure, cf. *De potentia*, q. vi, a. 2, le *mirum* est nettement distingué du *miraculum*. Et la notion même du miracle devient ferme en raison de la rigueur du principe énoncé par saint Thomas. Le préternaturel angélique ou diabolique est nettement éliminé : *quod habet causam simpliciter et omnibus occultam;... quod sit præter ordinem totius naturæ creatæ*. Voir cependant quelques emplois du mot *miraculum* pour les prodiges préternaturels : *De malo*, q. xvi, a. 9, ad 11^{um}; *In Joa.*, c. x, lect. 4; *Comp. theol.*, I, c. cxxxvii. Les faits transcendents, mais conformes au cours naturel ou à la tendance des choses ne sont plus miracles : tels, la création du monde, la création des âmes, la justification du pécheur. Enfin, rien n'empêche que soient catalogués parmi les miracles des faits vraiment accomplis par Dieu, *præter causas nobis notas*, tels que la résurrection générale, *In IV^{am} Sent.*, dist. XVIII, q. i, a. 3, ad 3^{um}; dist. XLIII, q. i, a. 1, sol. 3; *De potentia*, q. vi, a. 2, ad 4^{um}; la transsubstantiation, *Sum. theol.*, III^a, q. xxix, ad 2^{um}; la conception virginale, Id., q. xxxii, a. 4; *In III^{am} Sent.*, dist. III, q. ii, a. 2; *Quodlib.*, vi, a. 18; *In epist. ad Heb.*, c. xi, lect. 3; *Comp. theol.*, I, c. cccxvi; l'incarnation, *Sum. theol.*, III^a, q. xxxi, a. 1, ad 2^{um}; *In III^{am} Sent.*, dist. III, q. ii, a. 2; *In IV^{am} Sent.*, dist. XI, q. i, a. 3; *De potentia*, q. vi, a. 2, ad 3^{um} et ad 9^{um}; a. 9, obj. 9.

4° *Spéculations théologiques postérieures.* — Les formules de saint Thomas ont fait loi dans la théologie catholique, qui se contente de préciser quelques points particuliers.

1. *Classification des miracles.* — Saint Thomas a donné deux classifications principales du miracle.

Une première classification, communément admise, distingue les miracles en miracles *supra*, *contra*, *præter naturam*. *De potentia*, q. vi, a. 2, ad 3^{um}. Cf. *In II^{am} Sent.* dist. XVIII, q. viii, a. 3; *In epist. II^{am} ad Cor.*, c. xii, lect. 4; *In epist. ad Heb.*, c. ii, lect. 1 : — *Supra* : des faits ne pouvant d'aucune façon être produits par la nature, soit absolument (glorification des corps, incarnation), soit relativement au sujet (résurrection d'un mort). *Contra* : des faits s'opposant à une disposition que garde la nature (cf. A. de Poulpique, *Le miracle et ses suppléances*, p. 174), contrairement à l'effet produit par Dieu (jeunes gens dans la fournaise, enfement virginal). *Præter* : des faits que peut produire la nature, mais que Dieu réalise d'une façon que la nature ne peut imiter (guérison instantanée, changement de l'eau en vin, multiplication des pains.)

Une deuxième classification est introduite à propos de la question si un miracle est plus grand qu'un autre, *Sum. theol.*, I^a, q. cv, a. 8, et distingue les miracles par rapport à la puissance de la nature créée, que dépasse l'effet miraculeux; elle considère la substance du fait miraculeux, son sujet et la manière dont il est produit. C'est un miracle *quoad substantiam facti*, quand la nature créée ne peut le produire en aucune façon. C'est un miracle *quoad subjectum in quo fit*, quand il ne peut être produit par la nature dans le sujet même où il est réalisé : c'est le cas de la résurrection d'un mort, de la vue rendue à un aveugle.

C'est un miracle *quoad modum quo fit*, si ce miracle est un fait que peut produire la nature même dans le sujet où il est réalisé, mais non pas de la façon dont Dieu le produit : guérison subite d'un malade.

Les éclaircissements apportés par les théologiens postérieurs à saint Thomas concernent deux points :

a) *Les deux classifications sont-elles réductibles l'une à l'autre?* — On le pense ordinairement. Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, p. 47. En réalité les exemples que nous avons donnés montrent qu'il n'en est pas tout à fait ainsi : la première classification est plus complète, les miracles *contra naturam* n'ayant pas d'équivalent dans la deuxième. Il vaut donc mieux affirmer que les deux classifications se réduisent à peu près l'une à l'autre, mais que la coïncidence n'est pas universelle. Cf. card. Lépicier, *Del miracolo*, Rome, 1901, p. 98; G. Sichirello, *Nomenclatura tomistica nella teoria del miracolo*, Rovigo, 1909, p. 42-44. D'ailleurs la chose est de peu d'importance. En se reportant aux endroits indiqués, on constatera que saint Thomas lui-même ne s'est pas servi d'une terminologie bien fixe : on n'a ici que des divisions couramment acceptées dans l'École, comme aide-mémoire. Cf. Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. II, q. XLII, memb. 2; Albert le Grand, *In II^{am} Sent.*, dist. XVIII, a. 7; *Sum. theol.*, part. I, tract. XIX, q. LXXVIII, memb. 2; part. II, tract. VIII, q. XXXI, memb. 2, a. 2; q. XXXII, memb. 2, ad q. IV.

b) *Faut-il admettre que la classification de la Somme théologique comporte un progrès et des corrections sur celle du De potentia?* — Dans sa *Logique surnaturelle objective*, p. 137-138, note, J. Didiot le suggère en raison de la division *contra naturam*, qui aurait paru peu exacte à une réflexion plus mûre. Il est toutefois peu probable qu'il en soit ainsi, car on trouve indifféremment des allusions ou des emprunts aux deux classifications dans des œuvres de différentes époques. *De veritate*, q. XII, a. 14, ad 3^{um}, et *Sum. contra Gentes*, l. III, c. CI, qui se réfèrent à la *Somme théologique* sont antérieures au *De potentia*. Il serait néanmoins hasardeux d'exclure tout changement dans la façon de s'exprimer de saint Thomas, comme semble le supposer le P. Folghera, *Le miracle d'après S. Thomas d'Aquin*, dans la *Revue thomiste*, 1904, p. 321. Il faut reconnaître que le *contra naturam* a été employé par saint Thomas en divers sens. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 47. Saint Thomas lui-même avertit que le *contra naturam* ne pouvait être entendu au sens de *contra rationes seminales*, Dieu ne faisant jamais qu'une cause naturelle active produise un effet essentiel opposé à celui qu'elle doit naturellement produire; que, par exemple, le feu puisse jamais refroidir. *In I^{am} Sent.*, dist. XLII, q. II, a. 2, ad 4^{um}. D'où il est possible qu'il ait été amené finalement à abandonner, en partie du moins, une expression prêtant à confusion. De fait, on ne rencontre pas dans la *Somme* l'expression de *miracle contre la nature*.

2. L'expression qui prête à confusion a été étudiée, approfondie, expliquée par la théologie postérieure.

Les adversaires du surnaturel se sont emparés de la formule *contra naturam*, pour représenter le miracle comme une dérogation aux lois de la nature, et montrer ensuite l'absurdité d'une telle notion. « Dieu peut-il faire des miracles? se demande J.-J. Rousseau. C'est-à-dire peut-il déroger aux lois qu'il a établies? Cette question sérieusement traitée serait impie, si elle n'était absurde. » *Lettres écrites de la Montagne*, III^e lettre. — Jules Simon, voyant lui aussi dans les miracles « une volonté capricieuse », des mouvements désordonnés, des dérogations perpétuelles à la loi, déclarait dans ces conditions le miracle impossible. *La religion naturelle*, 8^e éd., Paris, 1883. II^e partie, t. IV, p. 281. — G. Seailles présente les miracles

comme « de petits accros faits arbitrairement dans la trame des phénomènes », comme « des coups d'État minuscules en un point de l'espace et du temps », comme « un procédé puéril, enfantin, indigne d'une haute intelligence à laquelle il ne saurait convenir de troubler le règne des lois qu'elle a établies », comme « une déchirure dans la trame des phénomènes. » *Les affirmations de la conscience moderne*, 4^e éd., Paris, 1909, p. 32-34. — Plus récemment, M. E. Le Roy déclare que, s'il faut entendre par miracle une dérogation aux lois de la nature, « le miracle apparaît... comme une sorte de création *ex nihilo* survenant en plein milieu de la série phénoménale », et qu'ainsi on fait du miracle « une sorte de monstre impensable ». *Essais sur la notion du miracle*, I, dans *Annales de philosophie chrétienne*, oct. 1906, t. CLIII, p. 7-8; cf. *Le problème du miracle*, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1912, p. 98-99.

— Pour T. H. Huxley, le concept de suspension de l'ordre ou de dérogation à l'ordre de la nature serait contradictoire, parce que tout ce que nous connaissons de cet ordre dérive de notre observation du cours des événements dont le soi-disant miracle fait partie. — Beaucoup de savants contemporains, considérant les lois de la nature, non comme des vérités expérimentalement découvertes, mais comme des principes plus ou moins hypothétiquement décrétés, sortes de définitions préalables, n'hésitent pas à affirmer que, dans ces conditions, l'expression « dérogation, exception aux lois » n'a plus la moindre signification.

Devant ces assertions, nombre de théologiens catholiques rappellent fort sagement qu'il importe « de ne pas introduire dans la notion du miracle une idée qui semblerait impliquer le désordre, comme ces formules mises en vogue par l'apologétique du XVIII^e siècle : « violation des lois de la nature » ; « fait contraire aux lois naturelles ». Définitions imprudentes et qui compromettraient le miracle au regard d'une saine raison, sous prétexte d'en accentuer le caractère divin.

J. Rivière, art. *Miracle*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. IV, col. 1015. Cf. Sorais, *La Providence et le miracle devant la science moderne*, Paris, 1905, p. 77; de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, 5^e éd., Paris, 1895, p. 23; J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, p. 125. Et pourtant, nombre de théologiens et d'apologistes catholiques considèrent encore le miracle comme une *dérogation aux lois de la nature*, et le considèrent comme un fait produit par Dieu *contrairement à la nature*. Billuart définit le miracle: *Effectus omnipotentie divinæ contra leges communes et supra omnes vires totius naturæ*. Tract. *De fide*, a. 2, § 1. D'après les Wirceburgenses, Dieu peut *ordinem causarum secundarum immutare, suspendere, interrumpere et effectus ab eodem independentes producere*. *De religione*, Paris, 1852, p. 165. Au mot *Miracle*, Bergier écrit dans son *Dictionnaire* que « le miracle est un événement *contraire aux lois de la nature* et qui ne peut être l'effet d'une cause naturelle. » Le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XI, col. 1037, approuve la définition suivante qu'il attribue à des théologiens et philosophes sensés : *Effectus sensibilis, consuetudo naturæ corporeæ ordini derogans*. Au lieu de voir dans le miracle un effet qui dépasse l'ordre de toute la nature créée, il le considère comme un effet qui dépasse les forces de la nature corporelle. Dans son récent livre, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, le P. de Tonquédec laisse passer et parfois même emploie les expressions de « dérogation à la loi », d'« exception à un ordre régulier ». Il déclare toutefois, appendice III, n'entendre par là que « l'intervention extraordinaire de la liberté divine dans le monde sensible », et reconnaît que l'expression *dérogation* peut être critiquée comme prêtant à confusion.

Toutefois, il faut bien admettre un sens acceptable des formules : dérogation à la loi, violation de la loi. Chez saint Thomas, l'expression *contra naturam* est certainement employée; elle ne signifie nullement une violence imposée à la nature; car la nature des choses est essentiellement dépendante de leurs causes; or, Dieu est la cause de tout être; donc Dieu peut agir en lui selon sa libre volonté; il ne lui fera aucune violence. Dieu ne change pas la nature des êtres : le miracle n'est pas *contra rationes seminales rerum*. Dieu ne pose, par rapport à lui, aucune dérogation aux lois qui régissent l'activité des êtres. Seulement, en vertu de l'intervention de Dieu, résultent dans la nature des effets qui sont proportionnés à l'intervention divine et sont préternaturels comme elle. La nature constituée reste ce qu'elle est; elle n'agit pas, si on la considère en elle-même, autrement que sa loi ne l'y porte; mais l'intervention de Dieu superpose à la nature quelque chose qui, dépassant les forces de toute nature créée, est proprement préternaturel ou divin. Le miracle qualifié *contra naturam* est donc simplement celui qui rencontre dans la nature une disposition contraire à l'effet qu'il pose. Considéré du côté du sujet dans lequel il se réalise, ce miracle paraît *contra naturam*: considéré du côté de l'agent qui le pose, il est, comme tout miracle, un simple *præter naturam*. « En réalité le miracle comporte seulement la suspension de l'application d'une loi naturelle à un cas particulier par l'intervention de la cause qui est supérieure à toute la nature. » Van Hove, *op. cit.*, p. 89. Mais, peut-on ajouter avec le même auteur, « comme l'exercice de l'activité est le terme normal d'une puissance opérative, on peut dire que son empêchement constitue une violation de la loi. » Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, p. 45; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, Fribourg-en-B., 1897, t. I, p. 179-180.

3. *La finalité du miracle.* — Par définition, le miracle suppose une intervention spéciale de Dieu, modifiant dans un cas particulier le cours normal des choses; on ne peut donc le concevoir, de *potentia ordinata Dei*, qu'en raison d'un motif proportionné à cette intervention spéciale. Loin donc de considérer le miracle comme ayant sa fin en lui-même, ou comme une correction apportée par Dieu à son œuvre première, la théologie catholique enseigne expressément que le miracle est ordonné à une fin particulière supérieure, principalement sinon exclusivement une fin religieuse. Ainsi saint Thomas nous le présente comme opéré en témoignage de la foi, *Sum. theol.*, I^a, q. cxi, a. 2; I^a-II^a, q. cxi, a. 4, ad 3^{um}; II^a-II^a, q. II, a. 1, ad 1^{um}, a. 9, ad 3^{um}; q. CLXXVIII, a. 1, ad 5^{um}; III^a, q. VII, a. 7; q. XXIX, a. 1, ad 2^{um}; q. XXXI, a. 1, ad 2^{um}; q. XLII, a. 1; q. XLIV, a. 1; q. LIII, a. 1 et 2, et *loc. paral.*; en témoignage de la divinité du Christ, III^a, q. XL, a. 1, ad 1^{um}; q. XLII, XLIV, LIII, a. 1; q. LV, a. 6; en témoignage de la sainteté du thaumaturge, II^a-II^a, q. CLXXVIII, a. 2; III^a, q. LXIII, a. 1; en vue du salut de l'humanité et de l'utilité de l'Église, I^a-II^a, q. cxi, a. 5; III^a, q. XLIV, a. 1, ad 3^{um} et 4^{um}; a. 3, ad 1^{um}, a. 4. Et d'autre part, se fondant sur l'Évangile, Marc., VI, 5, saint Thomas admet que le miracle devient impossible de *potentia ordinata*, si, à cause par exemple de la prévision certaine de son manquement d'efficacité, sa raison d'être n'existe pas. III^a, q. XLIII, a. 2, ad 2^{um}. Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 126.

Cette finalité religieuse du miracle est, dans l'ordre présent, une finalité surnaturelle, puisque la religion que le miracle confirme est, en fait, surnaturelle. Les théologiens se demandent si le miracle est essentiellement ordonné à une finalité surnaturelle, de telle sorte que, dans un ordre hypothétique purement naturel, il n'eût pu trouver place. Certains textes de saint Tho-

mas semblent favoriser la réponse qui affirme la possibilité d'une finalité religieuse naturelle. Tels les textes où il est dit que le miracle doit servir à l'instruction des hommes, II^a-II^a, q. XLVI, a. 2, ad 3^{um}; à la confirmation des prophéties, II^a-II^a, q. V, a. 2; q. CLXXI, a. 1; CLXXII, a. 3, ad 3^{um} et a. 4; ou à celle de la doctrine du thaumaturge, II^a-II^a, q. CLXXVIII, a. 2; III^a, q. XXVII, a. 5, ad 3^{um}; q. XXXVIII, a. 2, ad 2^{um}; q. XLII, a. 1, ad 2^{um}; q. XLIII; q. LV, a. 6, ad 1^{um}, quoiqu'il soit vraisemblable ici qu'il s'agisse de l'ordre surnaturel. Il faut en dire autant des textes où, selon saint Thomas, le miracle est présenté comme un moyen par lequel les hommes parviennent à la connaissance de Dieu ou de la vérité en général, II^a-II^a, q. CLXXVIII, a. 1, ad 4^{um}; *Cont. Gent.*, I, III, c. XCIX; comme un moyen de manifester la puissance divine, I^a-II^a, q. LI, a. 4; q. CXI, a. 4; ou comme le moyen de procurer l'utilité des hommes, I^a-II^a, q. CLXXVIII, a. 1, ad 2^{um}; III^a, q. XLIV, a. 1, ad 3^{um} et ad 4^{um}. Ce qui semble rendre cette interprétation vraisemblable, c'est que saint Thomas, à propos des guérisons miraculeuses corporelles, déclare expressément que la guérison du corps est ordonné à celle de l'âme, III^a, q. XLIV, a. 3, ad 3^{um}. Le seul texte qui soit vraiment en faveur de l'hypothèse d'une finalité d'ordre naturel serait tiré du *De potentia*, q. VI, a. 5, ad 5^{um}: ici, le miracle est présenté comme attestant la virginité d'une vestale, c'est-à-dire une vertu purement naturelle. Cf. Garrigou-Lagrange, *La grâce de la foi et le miracle*, dans la *Revue thomiste*, 1918, p. 310. Il semble toutefois à de bons auteurs que ce texte ne serait pas suffisant pour déclarer la possibilité du miracle dans l'ordre purement naturel. Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 132. Et pourtant cette possibilité est admise assez communément. A. de Poulpique, *L'objet intégral de l'apologétique*, p. 62; *Le miracle et ses suppléances*, p. 236 et 302-306; J. D. Folghera, *art. cit.*, p. 337; R. Garrigou-Lagrange, *Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal selon les thomistes*, dans la *Revue thomiste*, 1913, p. 326; *La surnaturalité dans la foi*, id., 1914, p. 29; *La grâce de la foi et le miracle*, id., 1918, p. 305, note 1 et p. 310; *De revelatione*, t. I, p. 212-213; H. L. Janssens, *De vi demonstrativa miraculorum*, dans *Ephemerides theologicæ lovanienses*, 1924, p. 26; A. Mercier, *Le surnaturel*, dans *Revue thomiste*, 1902, p. 552; A. Van Weddingen, *De miraculo, deque ejus in christiana demonstratione usu et valore*, Louvain, 1869, p. 210-212.

Quoi qu'il en soit de la controverse, deux points sont à retenir sur lesquels s'accordent tous les théologiens. Dans l'ordre présent, la finalité religieuse du miracle s'affirme incontestablement, et cette finalité est en fait d'ordre surnaturel, dès qu'il s'agit des miracles accomplis en faveur de la religion révélée. Ce nonobstant, le miracle n'est pas intrinsèquement une réalité surnaturelle. C'est le surnaturel *quoad nodum seu effective* des thomistes : car c'est uniquement en raison de sa finalité nécessaire que le miracle ne trouverait pas place dans un ordre purement naturel.

4. *Le miracle est-il nécessairement un fait sensible?* — Les théologiens postérieurs au concile du Vatican, considérant dans le miracle le signe de la crédibilité de la révélation, font entrer dans sa notion le caractère de fait sensible. Cf. C. J. Callan, *The nature and possibility of miracles*, dans *The Irish theological Quarterly*, 1910, p. 477, 481; L. de Grandmaison, *Les signes divins et le miracle*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 115, et *Dict. apologétique*, art. *Jésus-Christ*, t. II, col. 1412; A. de Poulpique, *L'objet intégral de l'apologétique*, p. 92; *Le miracle et ses suppléances*, p. 153 et 160; J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, p. 126; V. Frins, *Zum Begriffe*

des *Wunders*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, 1897, p. 120; Van Weddingen, *op. cit.*, p. 121, 140. Le fait sensible se retrouve dans la définition que, donnent du miracle la plupart des auteurs de manuels théologiques, Mazzella, Pesch, Tanquerey, Hervé, Hermann, Van Noort, etc. On comprend sans difficulté cette position doctrinale; exposant le texte dogmatique du concile du Vatican, voir col. 1800, n'avons-nous pas expliqué nous-mêmes que la sensibilité du fait miraculeux était « une condition absolument requise pour que le miracle soit une preuve extérieure, certaine et appropriée à l'intelligence de tous? »

Les théologiens anciens ne se plaçaient pas sur le même terrain pour définir le miracle. Saint Thomas, par exemple, ne considère pas le caractère sensible comme un élément nécessaire : il ne fait jamais mention de ce caractère. D'ailleurs, des faits qui ne sont rien moins que sensibles sont dits par lui miraculeux : la transsubstantiation, l'incarnation (qu'il appelle *miraculum miraculorum*, *In III^{am} Sent.*, dist. III, q. II, a. 2; *In IV^{am}*, dist. XI, q. I, a. 3, sol. 3; *De potentia*, q. VI, a. 2, ad 9^{um}, obj. 9, etc.), la conception et l'enfantement virginal du Christ; la création de l'âme humaine et la justification dans les cas où elles seraient produites hors des règles ordinaires. *In II^{am} Sent.*, dist. XVIII, q. I, a. 3, ad 2^{um}.

C'est que saint Thomas reconnaît deux espèces de miracles : les uns, cachés, auxquels seule la foi peut atteindre, les autres, manifestes, qui peuvent faire partie d'une construction apologetique : *Miraculorum Dei quædam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginæ partus et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris...*; *quædam vero miracula sunt ad fidei comprobationem, et ista debent esse manifesta. Sum. theol.*, III^a, q. xxix, a. 1, ad 2^{um}. « En d'autres termes, conclut M. Van Hove, *op. cit.*, p. 25, les miracles peuvent être des faits sensibles et peuvent ne pas l'être. Autre chose est qu'un fait soit en lui-même un miracle, autre chose qu'il soit pour nous discernable soit comme fait, soit comme fait surnaturel. Qu'un fait puisse ou non être perçu par les sens, sa nature intime n'en est pas changée. » Cf. L. Bremond, *La vraie notion du miracle*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Lille, 1901, p. 289; Van der Heeren, *Mirakel of Providentieel feil*, dans *Ons Geloof*, Anvers, 1922, p. 446; J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, 3^e édit., Paris, 1905, p. 297; R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 43-44. Les auteurs contemporains traitent du miracle dans la théologie fondamentale, comme preuve de la crédibilité de la révélation : à ce titre, tout comme le concile du Vatican, ils ne peuvent qu'exiger le caractère sensible dans le miracle, signe de la vérité.

Il serait d'ailleurs exagéré de requérir le caractère sensible dans le miracle du seul fait que le miracle excite l'étonnement. C'est la thèse de A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, p. 153; de V. Frins, *art. cit.*, p. 389; de G. Maltiusi, *Conoscibilità del miracolo*, dans *La Scuola cattolica*, Milan, 1908, p. 436. L'étonnement, d'après saint Thomas, ne fait pas nécessairement suite à une perception sensible : il suppose une exception à une loi connue ou connaissable; mais la connaissance de cette loi peut avoir lieu aussi bien par la foi que par l'expérience.

5. Toute intervention immédiate de Dieu dans l'ordre du monde est-elle un miracle? — C'est là une dernière précision apportée par les théologiens à la doctrine du miracle. Nous avons vu, en effet, d'anciens théologiens hésiter sur ce point et se demander si la création, la création des âmes en particulier, la justification du pécheur, et, en général, toutes les œuvres appartenant à l'économie de la vie surnaturelle de l'âme, œuvres qui supposent une intervention immé-

diante de Dieu dans l'ordre du monde, ne constituent pas des miracles. Depuis saint Thomas, la controverse n'existe plus. Comme on l'a dit, le Docteur angélique élimine du catalogue des miracles ces faits transcendants *conformes au cours habituel ou à la tendance des choses*; voir col. 1806. La raison dernière en est que l'intervention immédiate de Dieu, dans les faits transcendants qu'on vient d'énumérer, est postulée par une loi d'ordre naturel ou surnaturel, établie par Dieu comme constituant l'ordre de la nature créée. Par conséquent, postulés par l'ordre établi de Dieu et connu comme tel pour nous, ces faits ne sauraient constituer « le fait produit par Dieu en dehors de l'ordre habituel de toute la nature créée », lequel seul peut être appelé miracle. Cf. Salmaticenses, *Curus theologus*, tract. xv, disp. IV, dub. IV, n. 54-55.

6. Conclusion. Définition du miracle. — En tenant compte des données et des remarques qui précèdent, on peut définir le miracle : « un fait, produit par une intervention spéciale de Dieu dans le monde, pour une fin religieuse, en dehors de l'ordre habituel où se manifeste l'activité de toute la nature créée. »

C'est, disons-nous d'abord, un fait, et non une doctrine; et, par là, nous distinguons le miracle d'ordre physique, le seul dont nous nous occupons présentement, du miracle d'ordre intellectuel ou moral. C'est un fait produit par une intervention immédiate de Dieu, Dieu agissant ici comme cause unique ou tout au moins comme cause principale : ce qui laisse la possibilité, dans la production du miracle, de l'intervention d'une cause instrumentale subordonnée à l'activité divine. C'est un fait produit dans le monde, c'est-à-dire dans telles circonstances de lieu et de temps qui mettent le miracle en rapport avec l'homme, en raison précisément de la fin religieuse à laquelle le miracle est ordonné. C'est un fait produit en dehors de l'ordre habituel où se manifeste l'activité de la nature : en dehors, non pas contre cet ordre, et non pas en dehors de l'ordre de la Providence, car le miracle dépend de la puissance divine qui, même lorsqu'elle agit d'une manière extraordinaire, est toujours réglée par la sagesse infinie; cf. *Sum. theol.*, I^a, q. xxv, a. 5, ad 1^{um}. Nous disons de plus : de toute la nature créée, non seulement en dehors de l'ordre d'une activité naturelle particulière. Il s'agit d'activité, et non d'être, car si l'effet miraculeux dépasse quant à sa cause efficiente toutes les forces créées, il ne dépasse pas nécessairement en son être les natures créées. Seul, l'ordre de la grâce, réalisé par le miracle, dépasse l'ordre de la nature créée; la résurrection d'un mort, par exemple, restituant d'une manière surnaturelle la vie au corps, ne lui restitue cependant qu'une vie naturelle.

Ainsi, par cette notion du miracle, nous le distinguons : 1^o des faits naturels même extraordinaires, événements fortuits relativement aux causes secondes, mais non par rapport à la Providence qui gouverne toutes choses; 2^o des prestiges diaboliques, qui ne sont que des simulacres de miracles; 3^o des faits ou effets divins ordinaires de l'ordre naturel ou surnaturel, tels que la conservation des choses en leur être, le gouvernement divin, la création quotidienne des âmes, la justification de l'impie, l'augmentation de la grâce et des vertus dans l'âme; 4^o des faits ou effets ordinaires dits providentiels, par lesquels se manifeste la Providence, par exemple, quand Dieu exauce nos prières.

II. POSSIBILITÉ. — Au nom de la définition vaticane, les théologiens enseignent que la possibilité du miracle est une vérité au moins proche de la foi.

1. LA NÉGATION DE LA POSSIBILITÉ DU MIRACLE. — 1^o Au nom des sciences positives. Cette négation a son fondement dans le naturalisme scientifique. Le natu-

ralisme scientifique consiste précisément dans la négation directe du miracle *en tant que fait surnaturel*. Pour lui, le monde que nous habitons est un système clos, où rien ne pénètre du dehors. Les événements qui s'y passent, si étranges soient-ils, doivent tous trouver leur explication dans les forces ou les éléments qui le constituent, dans les influences qui s'y exercent de façon régulière. » J. de Tonquédec, art. *Miracle*, dans *Diction. apologetique*, t. III, col. 520. Seul, le naturel est scientifique : « Par cela seul qu'on admet le surnaturel, on est en dehors de la science. » Renan, *Vie de Jésus*, 3^e éd., préface, p. vi. Et encore : « Tout est dans la nature, l'inconnu comme le connu, et le surnaturel n'existe pas... C'est *inconnu* qu'il faut dire. » C. Flammarion, *L'inconnu et les problèmes psychiques*, Paris, 1904, p. 28-29. C'est la thèse des adversaires des miracles de Lourdes. Aligner, *Lourdes im Lichte deutscher medicinischer Wissenschaft*, Munich, 1910; J. M. Charcot, *La foi qui guérit*, dans *Archives de neurologie*, Paris, 1893, p. 72-87; A. Chide, *La notion du miracle*, dans *Revue philosophique*, sept. 1912, p. 229-238; P. Janet, *Les médications psychologiques*, t. I, Paris, 1919, p. 32-42; F. Regnault, *La genèse des miracles*, Paris, 1910; *Les miracles de Lourdes*, dans les *Documents du progrès*, févr. 1909, p. 179-188; P. Saint-Yves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909; *La simulation du merveilleux*, Paris, 1912, p. 255-357.

Cette attitude, qui se raidit en une fin de non recevoir, est aussi antiscientifique que possible. La science a le devoir d'examiner impartialement même les phénomènes qui paraissent en désaccord avec les notions acquises. Rejeter *a priori* un seul fait, sans l'examiner, c'est barrer le chemin au progrès scientifique. De plus, en lui-même, le « dogme » naturaliste est un préjugé : « Il n'appartient pas seulement à la science positive elle-même, et il serait même inconcevable qu'il lui appartienne, de dire s'il y a ou s'il n'y a pas quelque chose au delà des limites du domaine dont elle s'occupe. La science a pour objet le monde matériel, accessible à la connaissance des sens et à l'expérience. Ses méthodes ne sont pas faites pour trancher la question de savoir s'il y a quelque chose en dehors de ce monde matériel; elles sont donc de par leur essence même absolument incapables de conduire à la négation d'un monde surnaturel. » Van Hove, *op. cit.*, p. 172; cf. J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 40-42. De plus, rien n'autorise à identifier les domaines du naturel et du surnaturel; c'est précisément ce qui est en question.

Aussi les adversaires du surnaturel adoptent-ils souvent une attitude plus étudiée, qui leur permet d'opposer à l'hypothèse du miracle une formule d'apparence plus scientifique. Deux attitudes sont ici possibles. L'une procède de l'*agnosticisme* et du *contingentisme* : le miracle n'existe pas ontologiquement, parce qu'ontologiquement il n'existe pas de lois de la nature : il n'existe que des manières subjectives de concevoir ces lois; et donc, le miracle ne saurait être une réelle dérogation à des lois que notre esprit ne fait qu'appliquer sans les constater. L'autre attitude procède du *déterminisme* : le miracle est un phénomène purement naturel, aucune dérogation n'étant possible aux lois fixes et immuables de la nature. Nous l'appelons miracle, parce que c'est un fait non encore expliqué scientifiquement, et que notre sens religieux l'attribue à Dieu comme « exaucement » de notre prière.

1. *Le contingentisme*. — a) *Exposé*. — Nous laissons de côté le contingentisme absolu de Ruskin, dont la forme outrancière se condamne d'elle-même : les événements se succéderaient dans le monde sans lien ni dépendance entre eux. J. Ruskin, *The nature and authority of miracle*, dans *Contemporary review*, 1875, p. 627. Certains savants de la fin du XIX^e siècle ont

rappelé la contingence relative des lois scientifiques : les liaisons des événements sont contingentes comme l'expérience qui les décèle. Les premiers principes de la mécanique sont eux-mêmes des hypothèses plausibles, suggérées par les faits, mais qui ne sont pas expérimentalement démontrées ni prouvées *a priori*. Cf. Boutroux, *La contingence des lois de la nature*, Paris, 1895, p. 74; H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 113-119. C'est donc, en réalité, notre esprit qui met la liaison nécessaire entre les phénomènes observés et formule la fixité des lois naturelles.

Parallèlement à ce principe qui peut être correctement entendu, d'autres philosophes ont construit toute une théorie subjectiviste des lois de la nature. D'après la thèse bergsonnienne de l'« évolution créatrice », dont on trouvera l'exposé et la réfutation chez J. de Tonquédec, *La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle »*, Paris, 1908; *Dieu dans l'« Évolution créatrice »*, id., 1912, « l'expérience des sens et de la conscience ne nous offre, dans son fond authentique, rien de discontinu. Il n'y a pas d'« objets » distincts les uns des autres, ni d'états de conscience séparés. Il n'y a que des phénomènes se fondant continuellement l'un dans l'autre. Ce sont les nécessités pratiques qui introduisent les divisions. Nous avons besoin, pour agir et pour penser clairement, d'isoler les éléments et de les envisager l'un après l'autre. Mais séparer les fils, c'est détruire la trame. Il n'y a pas de « natures fixes »; il n'y a pas de nécessité persévérante et irréductible : tout est en devenir. « Choses et état, dit Bergson, *Évolution créatrice*, p. 270, ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. » J. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, p. 93-94.

Bergsonnien fervent, E. Le Roy s'empare de cette philosophie pour l'appliquer au miracle. Le miracle n'est pas un fait exceptionnel, il ne peut avoir de cause différente des causes de la nature; il ne se distingue pas des autres faits. Il n'y a point de fait particulier : « Au point de vue des apparences immédiates, tout morcelage disparaît, comme toute classification; et l'on n'est plus en présence que d'une continuité mouvante indistincte. Le miracle s'évanouit alors au même titre que n'importe quel phénomène particulier, dans le chatoiement universel, dans le flux ininterrompu des images. » *Essai sur la notion du miracle*, I, *Ann. de philos. chrét.*, t. CLIII, p. 22, n. 4. Le miracle est une crise d'affranchissement de l'esprit par rapport à la matière. Sous l'influence de la foi religieuse, l'effort libérateur de l'esprit s'intensifie d'une façon exceptionnelle, le monde physique, en quelqu'un de ses détails, se métamorphose à l'improviste. « Une foi quelconque, même illusoire est déjà capable d'effets merveilleux. Combien plus une foi vraie, c'est-à-dire une foi adaptée à la nature de l'esprit, conforme à sa destinée morale, à ses besoins, à ses virtualités, à ses puissances latentes! Combien plus encore une foi divine, qui tend à le faire toujours plus être, au delà de tout ce qu'il est déjà devenu et de tout ce qu'il peut même présentement concevoir! » *Op. cit.*, III, *ibid.*, p. 249. Ainsi, « un miracle, c'est l'acte d'un esprit qui retrouve plus complètement que d'habitude, qui reconquiert momentanément une part de ses richesses et de ses ressources profondes. » *Ibid.*, p. 247; cf. p. 242. Le miracle ainsi compris est surnaturel en ce sens qu'on doit l'attribuer à Dieu comme à sa cause ultime, la foi étant l'action du divin dans l'âme. On apporte à l'appui de cette thèse les textes requérant la foi pour le miracle, notamment, Matth., XVII, 29; Marc., VI, 5. Sur le sens de ces textes, voir art. JÉSUS-CHRIST, t. VI, col. 1194.

Pour M. Blondel, les lois de la nature sont des constructions arbitraires, et n'ont pas de valeur représentative. La conception du miracle, comme exception réelle à des lois réelles, est donc inadmissible. Fidèle à la doctrine de l'immanence, l'auteur de *L'action dépouille*, dans l'apologétique, l'argument du miracle de sa valeur spéculative, mais entend lui restituer une valeur pragmatique. Peu importe dans le miracle le merveilleux sensible; ce qui importe, c'est le sens *symbolique*. Et « comme l'idée de lois générales et fixes dans la nature, et l'idée de nature elle-même n'est qu'une idole; comme chaque phénomène est un cas singulier et une solution unique, il n'y a sans doute, si on va au fond des choses, rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires. Mais aussi il n'y a rien de moins dans le plus ordinaire des faits que dans le miracle. » *Lettre sur l'apologétique*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, janv. 1896, p. 345; cf. *L'action*, p. 396. De telle sorte que le miracle, fait naturel sans doute qu'on ne saurait considérer à part des autres sans morceler artificiellement le réel, est miracle en ce sens que, « brusquerie exceptionnelle », il provoque la réflexion à des conclusions plus générales... Les miracles ne sont donc miraculeux qu'au regard de ceux qui sont déjà prêts à reconnaître l'action divine dans les événements et dans les actes les plus habituels. Id., *ibid.*, Cf. J. de Tonquédec, *Introduction...*, p. 91-103.

b) *Critique*. — J. de Tonquédec n'a pas de peine à montrer que sous ces apparences d'une philosophie subtile et relevée, nous sommes ici en face d'un véritable naturalisme. On nie la possibilité du miracle, intervention préternaturelle de Dieu dans l'ordre des phénomènes, en raison de la *continuité* ou de l'*interdépendance* des phénomènes entre eux. Cette continuité est-elle prouvée en tout et pour tout? Tel est le point précis de la controverse. L'expérience est là pour contredire un principe si absolu. Le monde se transforme incessamment, et pourtant quelque chose subsiste en lui, en dépit des modifications partielles. « Même parmi les phénomènes reliés par des influences réelles et profondes, de combien peut-on dire avec certitude que leur liaison est indissoluble? De combien de conditions ou de causes peut-on affirmer qu'elles sont absolument nécessaires, et que rien ne saurait tenir leur place? Certes, on ne l'affirmera pas de toutes... Alors, encore une fois, quelles sont les conditions absolument indispensables à l'existence d'un phénomène? M. Le Roy finira par nous le dire crûment, et tout le déploiement métaphysique auquel nous avons assisté va soudain se rétrécir à son issue. Ce qui est nécessaire, ce sont les « causes normales, les conditions génératrices ordinaires ». *Op. cit.*, I, p. 24. « Voilà où devaient aboutir tant de subtiles considérations : à cette exclusion unique, à cette conclusion empruntée au plus vulgaire naturalisme. Qui ne voit qu'elle constitue ici une grosse pétition de principe? *Introduction*, p. 119.

Mais, au point de vue de la contingence des lois de la nature, la position de ces auteurs est également insoutenable. Sans doute, il faut admettre une part considérable de convention ou d'hypothèse dans les lois scientifiques. Ce qu'on appelle les lois de la nature sont plutôt « les lois de la nature en ses rapports avec notre sensation et notre intelligence ». E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Paris, 1921, t. 1, p. 17. Mais ces rapports eux-mêmes ne sont pas *purement artificiels*; ils supposent du réel. Si la science ne nous apprend pas toute la vérité, elle nous apprend au moins quelque chose, et au fur et à mesure qu'elle progresse, ses lois et ses théories reflètent de plus en plus parfaitement la réalité objective. Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 176; J. de Tonquédec, *Introduction*, p. 108;

P. Duhem, *La théorie physique*, Paris, 1914, p. 32-36; P. Hoenen, *De valore theoriarum physicarum*, dans *Acta primi congressus thomistici internationalis*, Rome, 1925, p. 61-74; L. Noël, *Le déterminisme*, Bruxelles, 1906, p. 408. E. Le Roy a été obligé de faire lui-même des concessions sur ce point. *Science et philosophie*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1899, p. 525-536; *Le problème du miracle*, dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1912, p. 123, 164, etc.

En bref, « il faut se garder de confondre les lois scientifiques et les lois objectives, principes réels qui déterminent ontologiquement le cours régulier des événements. La contingence des lois scientifiques n'entraîne aucunement celle des lois objectives. Peu importe au fond l'opinion qu'on se fait de la valeur des premières et de la part de l'esprit dans leur élaboration; aucune théorie de logique scientifique n'entamera jamais l'assertion, d'ordre purement métaphysique, aux termes de laquelle les phénomènes résultent normalement de natures spécifiques et se conforment à celles-ci comme à autant de lois. Or, pour que le miracle soit concevable et possible, il suffit que l'on admette l'existence de ces lois objectives. » Van Hove, *op. cit.*, p. 178.

Jusqu'ici, concluons-nous avec J. de Tonquédec, « la porte reste ouverte à l'admission d'une intervention extranaturelle, à supposer qu'on en puisse découvrir des signes positifs ». *Introduction*, p. 119.

2. *Le déterminisme*. — Le véritable adversaire de la possibilité du miracle est le déterminisme : la majorité des savants incroyants se refuse à admettre le miracle, parce que, selon eux, l'univers obéit à des lois rigoureuses et nécessaires, ne souffrant pas la moindre exception : ainsi, la science est l'ennemie irréductible du miracle.

Souvent cette foi au déterminisme n'est pas, chez les savants, la conclusion d'un raisonnement ou d'une étude; elle est, sinon un préjugé, du moins un parti pris admis sans discussion ni examen. Dogme scientifique, le déterminisme a pour corollaire nécessaire l'impossibilité radicale du miracle : « Par ses principes comme par ses conclusions, la science élimine le miracle. » G. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, 4^e éd., Paris, 1909, p. 32. Affirmation *a priori*, et, de soi, contraire à l'esprit scientifique, qui doit se défier de tout apriorisme. Aussi, nombre de philosophes et de savants ont tenté de justifier leur attitude « scientifique » à l'égard de la possibilité du miracle, cherchant au déterminisme invoqué une raison d'ordre philosophique ou expérimental.

a) *Déterminisme déduit fondé sur une raison philosophique*. — Ce déterminisme revêt deux formes : l'une strictement philosophique, celle que lui a donnée Spinoza; l'autre, plus directement ordonnée aux méthodes scientifiques, celle qu'on trouve chez Claude Bernard.

a. *Première forme*. — Pour Spinoza, l'intelligence et la volonté divines étant identiques, les décrets de Dieu s'identifient aux lois universelles de la nature, et résultent nécessairement de la perfection de l'Être suprême. Le cours de la nature est donc éternel, fixe, immuable, comme le décret divin dont il résulte. C'est là aussi la conclusion de toute doctrine qui, prenant à la lettre l'axiome hégélien de l'identité du rationnel et du réel, enseigne qu'en chaque parcelle d'existence se découvre une réalisation et une conséquence infaillible des premiers axiomes intellectuels. Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 37. Là pareillement doit aboutir, en vertu de leur système philosophique général, les panthéistes, soit matérialistes soit idéalistes; pour eux, le monde n'est pas distinct de l'absolu, et, partant, absolues et immuables sont les lois

de la nature. Et, en général, cet espèce de déterminisme doit être logiquement celui des philosophes qui transposent dans le plan de la nature l'immutabilité de la volonté et des décrets divins.

Une telle forme de déterminisme relève d'une théorie générale, dont la réfutation dépasse de beaucoup la question de la possibilité du miracle. C'est à la théodicée qu'il appartient de discuter ces sortes d'assertions, et elle peut le faire sans viser directement le problème du miracle qui n'y rentre que comme une conclusion. Voir DÉTERMINISME, t. IV, col. 642; et sur Spinoza, DIFU, t. IV, col. 1254 sq.

b. Deuxième forme. — α) Exposé. — Sur le terrain proprement scientifique, une forme voisine du déterminisme s'affirme, dont le principe est cependant différent. C'est le déterminisme que certains savants invoquent comme étant l'âme de toute science, le postulat nécessaire à toute méthode scientifique. La science existe; elle s'impose; or, elle ne peut exister qu'à la condition de présupposer le déterminisme absolu des phénomènes qu'elle étudie.

De cette conception, on peut retrouver les antécédents chez Kant, antithèse de la 3^e antinomie, dans *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, 1905, p. 401 sq. Mais elle a été exposée et défendue surtout par Claude Bernard. Sans doute, il n'est pas certain que ce savant ait voulu par là nier la possibilité du miracle. Dans le commentaire dont il a accompagné le texte du grand physiologiste, le P. Sertillanges interprète, sur ce point, en bonne part les assertions de Cl. Bernard. Cf. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, notes 170, 171, 175, 250, etc. Toutefois, ce déterminisme sert à d'autres auteurs de point de départ à la négation du miracle; c'est, en effet, un déterminisme absolu : « Le déterminisme absolu des phénomènes dont nous avons conscience, dit Cl. Bernard, *a priori* est le seul critérium ou le seul principe qui nous dirige et nous soutienne. » *Op. cit.*, p. 87; cf. p. 58, 64. « Il est à la base de tout progrès et de toute critique scientifique ». Id., p. 109. Ainsi, pour M. E. Goblot, ce déterminisme implique que l'ordre de la nature est constant et universel, que « les lois ne souffrent pas d'exception », qu'« il n'y a pas de faits ni de détails de faits qui ne soient réglés par des lois ». Et il faut donc conclure : « Toute induction repose sur la confiance que nous avons dans le déterminisme. Il n'y a donc dans la nature ni contingence, ni caprice, ni miracle, ni libre arbitre; chacune de ces hypothèses ruine en nous la faculté de raisonner sur les choses. » *Traité de logique*, Paris, 1920, p. 313-314 sq. Cf. *La finalité en biologie*, dans *Revue philosophique*, oct. 1903, p. 370-371. On le voit, l'absolu de la science est à la base du raisonnement; si la science existe, si elle réussit, elle impose les conditions de sa possibilité et de son existence; et, parmi ces conditions, la plus importante est d'admettre un parfait déterminisme. La méthode scientifique rend le miracle inconcevable : « Le miracle, déclare A. Sabatier, n'a plus aucune base dans la philosophie moderne. La méthode inaugurée par Galilée, Bacon, Descartes, a donné à notre pensée un tour qui nécessairement l'exclut. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, s. d., p. 80. Cf. P. Larroque, *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*, 3^e éd., Paris, 1864, t. I, p. 205; J. Simon, *La religion naturelle*, p. 252.

β) Critique. — Certains auteurs catholiques pensent pouvoir défendre ici la possibilité du miracle, en affirmant que l'uniformité des lois est un postulat indémontrable; qu'on ne saurait appuyer sur une base aussi peu ferme tout l'édifice de la science; que le principe déterministe lui-même n'est pas l'unique

motif du succès de la science et qu'enfin il n'engendre pas toujours le succès. Mais ce sont là les petits aspects de la réponse. D'autres réponses plus directes sont possibles et nécessaires.

Tout d'abord, le miracle est suffisamment exceptionnel pour être, au point de vue de l'investigation scientifique, pratiquement négligeable. Il repose, en effet, sur l'intervention libre de Dieu dans le monde, intervention toujours justifiée par des motifs d'ordre religieux et toujours guidée par la sagesse infinie. Et cette sagesse infinie, gardienne de l'ordre du monde, fixe les conditions des exceptions à cet ordre. A cause de sa rareté même, le miracle ne pourra troubler le savant : la science, si parfaite soit-elle, n'est toujours qu'une vue partielle sur les choses; et les miracles se perdent dans l'immense multitude des faits qui nécessairement échappent aux calculs, aux investigations scientifiques. Enfin, toute difficulté semble enlevée au savant du fait que le miracle se présente ordinairement dans des conditions telles, que son origine supranaturelle apparaît facilement. La croyance au miracle n'a jamais empêché un savant de faire œuvre de savant. D'ailleurs, nous pouvons raisonner ici comme nous le faisons tout à l'heure à propos du contingentisme des lois scientifiques. Ici, il ne s'agit plus de contingentisme, mais de déterminisme. « Le déterminisme, dirons-nous avec M. Van Hove, *op. cit.*, p. 216, constitue véritablement un guide indispensable pour l'expérimentateur, une condition *sine qua non* du travail et de la certitude scientifiques, mais il n'est pas pour cela même une loi de la réalité. En vertu de sa définition, le travail de la science consiste à exprimer le réel aussi parfaitement que possible dans un langage déterministe; mais le déterminisme scientifique, tel que nous le considérons pour l'instant, n'est qu'une pure forme, un cadre dans lequel le savant essaye de faire entrer tout ce qui lui est donné dans ses observations et ses expériences. Pur principe de recherche, le déterminisme n'a pas le droit de prétendre refléter la réalité objective elle-même, et le savant qui s'en arme en entrant dans son laboratoire, n'est pas pour autant autorisé à affirmer que tous les faits se rattachent à leurs antécédents par un lien nécessaire... Si le déterminisme est principalement un principe de recherche scientifique, rien ne permet d'affirmer au nom de la science l'universalité du règne d'un déterminisme ontologique. Il peut arriver, et il arrive de fait, que l'on ne réussisse pas à trouver la loi d'un phénomène; rien n'empêche que cet échec soit tout simplement dû à ce que le phénomène en question n'obéit pas à une loi. La métaphysique thomiste admet précisément que le déterminisme n'est pas universel et qu'il y a des êtres doués de liberté : la science n'est pas faite pour y contredire. L'existence d'un domaine soustrait au déterminisme, et où par conséquent l'investigation scientifique ne pourra jamais être couronnée de succès, est d'autant moins inquiétante que la théorie du miracle prétend délimiter son étendue avec une approximation largement suffisante. » *Op. cit.*, p. 216-217. Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 71 sq.; P. M. Périer, *Trois objections contre le miracle*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 15 juin 1920, p. 269-271; DÉTERMINISME, t. IV, col. 645.

b) Déterminisme induit, fondé sur l'expérience. — D. Hume a formulé d'une façon assez complète l'argument opposé au miracle, au nom du déterminisme, résultat de l'induction scientifique. Voici comment on peut résumer cet argument : Les lois de la nature sont établies par une expérience constante et uniforme; or, par définition, le miracle serait une violation de ces lois; donc, il est impossible. Quel que soit le témoignage en faveur du miracle, il est néces-

sairement insuffisant pour faire admettre une violation impossible des lois. *An Inquiry concerning the human understanding*, dans *Philosophical works*, t. iv, Boston-Édimbourg, 1854, p. 130-131.

a. *Exposé*. — Supposé que nos sens ne nous aient pas induits en erreur, et que nous soyons vraiment en face d'un phénomène extraordinaire, il est bien certain que ce fait nouveau suppose, non une violation des lois de la nature, mais « l'introduction d'une nouvelle cause, qui, si elle était présente, y serait, on n'en peut douter, adéquate ». St. Mill, *Système de logique déductive et inductive*, tr. Peisse, 3^e éd., Paris, 1889, t. II, p. 165. « L'uniformité du cours de la nature constaté par l'expérience, montre que l'univers est gouverné par des lois générales et non par des interventions spéciales; il y a donc d'avance, contre tout miracle, une improbabilité qui ne peut être contrebalancée que par une probabilité extrêmement forte, résultant des circonstances spéciales du cas en question. » Id., p. 166-167. Les faits nouveaux et extraordinaires doivent donc être considérés comme obéissant à des lois : « par les progrès de la science, il a été démontré que tous les phénomènes sont réductibles à une loi. » *Essais sur la religion*, tr. E. Cazelles, Paris, 1875, p. 209. Donc, découverte d'un fait nouveau et inattendu, découverte d'une loi auparavant inconnue. D'ailleurs, l'expérience nous montre que Dieu, pour autant qu'il existe, n'agit dans le monde que par les causes secondes, c'est-à-dire par les lois générales. Ce que nous savons du gouvernement divin montre donc l'impossibilité du miracle. Id., p. 218-224. Cf. Hume, *op. cit.*, p. 148. Ce n'est d'ailleurs pas sur une déduction qu'est fondée la régularité dans l'ordre de la succession des événements érigée en principe absolu; c'est uniquement sur l'induction, ou généralisation de l'expérience, induction qui consiste « à inférer de quelques cas particuliers où un phénomène est observé, qu'il se rencontrera dans tous les cas... qui ressemblent aux premiers en ce qu'ils offrent d'essentiel ». *Système de logique*, t. I, p. 346.

Ce principe du déterminisme induit a servi à de nombreux auteurs pour éliminer le miracle. L'idée fondamentale se retrouve la même chez tous : une longue série d'expériences a démontré que l'univers est soumis à des lois uniformes, constantes, immuables; et le caractère de ces lois est tel qu'il n'y a pas, qu'il n'y aura jamais place pour une intervention arbitraire d'une cause surnaturelle. Voir, entre autres : L. Büchner, *Force et Matière*, tr. fr., 5^e éd., Leipzig, 1876, p. 101-104; J. W. Draper, *Les conflits de la Science et de la Religion*, tr. fr., Paris, 1875, p. 164-183; T. H. Huxley, *Collected essays*, t. IV, p. 47-48, t. VI, p. 152-154, t. IX, p. 121; F. Le Dantec, *L'athéisme*, Paris, 1906, p. 44-47; E. Littré, *Un fragment de médecine rétrospective*, dans *La philosophie positive*, Paris, t. V, p. 105; J. M. Merklin, *The survival value of miracle*, dans *The American Journal of theology*, Chicago, 1917, p. 240-259; E. Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme*, 2^e éd., Paris, 1909, t. I, p. 153-155; 198; E. Zeller, *Die Tübingen historische Schule*, dans *Historische Zeitschrift*, Munich, t. IV (1860, n), p. 101 (références indiquées par Van Hove, *op. cit.*, p. 187).

L'argument du déterminisme induit se corrobore d'une observation scientifique qui, nonobstant les hésitations de quelques auteurs, cf. J. de Bonnot, *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 60-61; G. Sortais, *La Providence et le miracle devant la science moderne*, Paris, 1905, p. 59, paraît incontestable : la conservation de l'énergie : « rien ne se perd, rien ne se crée ». Puisque l'énergie totale de notre système mondial est une constante, que tous les phénomènes ne sont que la résultante des transformations subies par un ensemble

constant d'énergies cosmiques, comment pourrait-on envisager comme possible l'intervention d'une cause supérieure et libre?

Enfin, sous une forme plus simple, l'argument du déterminisme induit de l'observation expérimentale se retrouve sous la plume de quelques auteurs, notamment de Renan. Dans l'Introduction au livre *Les Apôtres*, Renan parle d'impossibilité du miracle, p. XLIII. Mais ailleurs, il précise ainsi sa pensée : « Nous ne disons pas : « Le miracle est impossible » ; nous disons : « Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté. » *Vie de Jésus*, Introduction, p. xcvi. On saisit le détour. Pour Stuart Mill, l'expérience révèle l'uniformité constante des lois de la nature; donc, le miracle qui serait une violation de cette uniformité n'est pas possible. Pour Renan, l'expérience n'a jamais révélé de miracle; donc le miracle est « inadmissible ». Id., p. v. Quand on connaît les dures exigences formulées par Renan pour la constatation du miracle, inadmissible équivaut ici à impossible. Cf. *Vie de Jésus*, Introduction, p. xcvi-xcvi. Au fond, c'est le même argument. En affirmant qu'on n'a jamais constaté l'exception miraculeuse, on entend bien dire que les lois naturelles, telles que les a fait connaître le procédé de l'induction, sont nécessaires et immuables jusqu'à ne pas admettre la moindre dérogation; si certains faits, dit Renan, *Cahiers de jeunesse*, Paris, 1906, p. 38, ne se rangent pas encore sous ces lois, cette « inexplicabilité » n'est que subjective et un simple effet de notre ignorance. Van Hove, *op. cit.*, p. 204.

b. *Critique*. — La critique portera sur les trois aspects de l'argument : le déterminisme des lois de la nature; la conservation de l'énergie; l'absence d'observation touchant le miracle.

Premier aspect. — J. de Tonquédec montre brièvement que la valeur de l'argument tiré du déterminisme est bien infirmée quand on considère la nature intime de l'induction. *Op. cit.*, p. 60. « L'induction, dit-il, ne fournit jamais qu'une certitude de fait. C'est ainsi, dit-elle, que les choses se passent d'ordinaire; telle est la règle; telles sont les coutumes de la nature. Elle ne dit point qu'il en doive être nécessairement ainsi; elle ne s'occupe point des questions de possibilités ou d'impossibilités. Toutes ses anticipations de l'avenir sont affectées d'un double sous-entendu. Il en sera toujours ainsi, dit-elle, si aucun élément nouveau ne se glisse dans le circuit des influences enregistrées, dans la complication des antécédents connus... » C'est dire que l'induction, à elle seule, sans l'intervention d'un principe supérieur de philosophie, ne saurait formuler une loi générale et nécessaire. Cf. Van Benthem, *Essai sur l'induction, son domaine, son fondement*, Zwolle, 1923, p. 137. « Le caractère de nécessité ne revient aux conclusions de l'induction que dans la mesure où celle-ci, en vertu de quelque principe philosophique, conduit à affirmer l'existence d'une nature, c'est-à-dire d'un agent déterminé à agir de telle ou telle manière. » Mais, « puisque la science inductive ne conduit pas par elle-même à l'affirmation du caractère de nécessité d'une loi naturelle, ce n'est pas au nom des lois scientifiques que l'on peut prétendre établir l'impossibilité ou l'inadmissibilité du miracle. La science comme telle observe et enregistre, elle ne porte pas de jugements de valeur. » Van Hove, *op. cit.*, p. 193.

Le principe métaphysique qu'on fait intervenir pour donner aux lois scientifiques leur caractère de nécessité n'est pas lui-même un obstacle au miracle. Car le déterminisme qui résulte de son application aux résultats de l'induction sera toujours un déterminisme hypothétique. La loi devra s'énoncer ainsi : « Dans telles circonstances données, un même antécédent

entraîne le même conséquent. » Cf. H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 42, 258; *La science et l'hypothèse*, p. 169. Mais ce caractère de nécessité hypothétique des lois scientifiques permet d'envisager la possibilité du miracle, nonobstant cette nécessité. Car le miracle est dû précisément à l'intervention de la cause surnaturelle, circonstance nouvelle qui change totalement les conditions de l'activité des êtres. Voir plus loin. Observons toutefois, conformément à la doctrine exprimée par saint Thomas, que le miracle ne faisant pas qu'une nature créée ne soit pas ce qu'elle est (*non est contra rationes seminales*), il y a nécessité absolue à ce qu'un être possède les propriétés qui constituent sa nature propre; le feu a la puissance de brûler et de réchauffer. Mais c'est le résultat de ces propriétés actives mises en branle qui peut être suspendu ou modifié par l'intervention particulière de Dieu. C'est donc dans cette application effective de l'activité des natures créées que se rencontre la nécessité hypothétique des lois scientifiques. La possibilité du miracle est encore plus facilement concevable si l'on considère que l'agent dont dépend le miracle, Dieu, est l'être souverainement libre et indépendant, maître de son action dans toutes les natures créées. Ainsi, le miracle « respecte le déterminisme des lois naturelles », comme l'a écrit A. de Poulpique, *Le miracle et ses suppléances*, p. 171. On a constaté, disent les déterministes, que Dieu n'intervient pas dans le monde en dehors du gouvernement général. Le fait resterait à démontrer. Mais fût-il démontré, il ne s'en suivrait pas encore que Dieu ne pourrait intervenir, et donc que le miracle soit impossible.

Deuxième aspect. — Deux réponses ont été proposées pour résoudre l'objection tirée de la loi de la conservation de l'énergie.

Certains défenseurs du miracle ont dit que « l'action miraculeuse n'implique pas la création de nouveaux éléments et de nouvelles énergies, mais seulement l'impression d'une nouvelle direction à l'énergie cosmique existante. Le principe de la conservation de l'énergie comporte uniquement la constance de la quantité des énergies matérielles, et n'exclut aucune existence de principes qui déterminent la forme de ces énergies matérielles ou en modifient la qualité. » Van Hove, p. 200, rapportant la réponse de J. de Bonniot, *op. cit.*, p. 59-62; Van de Woestyne, *Cursus philosophicus*, t. II, Malines, 1925, p. 207; A. Zacchi, *Il miracolo*, Milan, 1923, p. 292. Il y a, sans doute, une part de vérité dans cette réponse : car, même en dehors de l'hypothèse du miracle, il faut envisager le problème général de la liberté et de la conservation de l'énergie. Néanmoins, il faut bien avouer que tous les miracles ne peuvent trouver une explication plausible, si l'on maintient dans son intégralité le principe de la conservation de la matière et de l'énergie. A-t-on songé aux miracles de la multiplication des pains et des poissons? Et les mêmes difficultés apparaissent lorsqu'il s'agit d'expliquer des reconstitutions de tissus, telles qu'on en observe dans certains miracles de Lourdes. Cf. E. Le Bec, *Preuves médicales du miracle*, Paris, 1917, p. 133-146; *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, Paris, 1920, p. 14-15; (*Le supplice de la croix*), *Les forces naturelles inconnues et le miracle*, Paris, 1927, p. 31-32. Aussi, avec M. Van Hove, estimons-nous que cette première réponse n'est pas adéquate.

Une deuxième réponse, plus satisfaisante, consiste à dire que la loi de la conservation de l'énergie n'a de valeur et de certitude que pour un système matériel fermé déterminé. Cf. P. M. Périer, *art. cité*, p. 273-274; Van de Woestyne, *op. cit.*, p. 207; A. Zacchi, *op. cit.*, p. 293-294. Or, le monde que nous voyons ne constitue

pas un système fermé, car en dehors de lui il y a des esprits — la raison naturelle doit au moins en admettre la possibilité — et il y a Dieu : l'action de Dieu et des esprits dans le monde tout en étant mystérieuse, n'en est pas moins réelle. Il est du reste possible d'entendre l'adage « rien ne se perd, rien ne se crée », en ce sens qu'aucune apparition et aucune destruction d'un être ou d'une énergie matérielle ne se produisent dans le cadre des activités des créatures, ce qui est en conformité absolue avec la métaphysique thomiste. La loi en question vise les transformations de l'énergie existante; elle n'a rien à voir avec la question de l'origine de celle-ci. En d'autres mots, de quel droit prête-t-on « au postulat de la conservation de l'énergie les allures d'une loi rigoureusement vérifiée partout et radicalement exclusive de toute espèce de contingence »? J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 70.

D'autres estiment que la loi de la conservation de l'énergie n'est qu'approximative et « approchée ». Pour le développement de ces idées, voir Van Hove, *op. cit.*, p. 200 sq.

Troisième aspect. — On n'a jamais constaté un miracle; donc, le miracle est inadmissible. Singulier raisonnement! Tout d'abord, réservons la question de la « constatation du miracle ». On en parlera plus loin. Admettons provisoirement qu'il n'y a jamais eu de miracle scientifiquement constaté. Peut-on en inférer que le miracle est inadmissible? J. de Tonquédec remarque avec raison que c'est un sophisme de proclamer, parce qu'on n'a pas rencontré le miracle dans le laboratoire, qu'on ne peut le rencontrer dans le sanctuaire. *Op. cit.*, p. 70. « On ne rencontre pas le miracle dans le laboratoire; cela prouve tout simplement que le miracle, phénomène exceptionnel, n'appartient pas au domaine scientifique. Mais c'est un sophisme grossier que de conclure à l'impossibilité ou à l'inconcevabilité de phénomènes rares, du fait que dans un domaine bien limité on n'en a jamais constaté. Ce qui est vrai *a fortiori*, quand ces phénomènes rares, comme c'est le cas pour le miracle, appartiennent précisément à un autre domaine. Si une expérience prolongée n'a pas découvert des exceptions — disons plutôt : des précisions insoupçonnées — à une loi qu'elle croit avoir définitivement établie, il n'en résulte pas qu'elle n'en découvrira pas à l'avenir, et encore moins qu'elles sont inexistantes ou impossibles. Et si l'on nie le miracle uniquement parce qu'on n'en a jamais constaté, il faut au même titre nier que l'on puisse découvrir de nouveaux faits d'ordre naturel. Que de fois pourtant n'a-t-on pas dû admettre l'existence de faits qui paraissaient à première vue en opposition radicale avec les conclusions prétendument les mieux établies de la science. » Van Hove, *op. cit.*, p. 206. Cf. L. Lescœur, *La science et les faits surnaturels contemporains. Les vrais et les faux miracles*, 2^e édit., Paris, s. d.

c) *Instance de Stuart Mill.* — Pour renforcer l'argument tiré de l'induction, Stuart Mill prétend que l'intervention divine est improbable, vu le genre de preuves qu'on en pourrait donner. En effet, d'une part, sa possibilité et son exercice ne se fondent que sur une « inférence spéculative », c'est-à-dire un raisonnement métaphysique; d'autre part, l'enchaînement régulier des phénomènes selon les lois de la nature est objet d'expérience constante : « Si nous avions le témoignage direct de nos sens pour un fait surnaturel, on pourrait le constater et le rendre aussi certain que tout fait naturel. Mais ce témoignage nous fait toujours défaut. Le caractère surnaturel du fait est toujours... matière d'inférence ou de spéculation. » *Essai sur la religion. Le théisme*, 4^e partie, tr. Cazelles, p. 219. De plus, l'inférence qui conclut au miracle n'est aucunement solide : elle se heurte à

des probabilités de sens inverse. A l'hypothèse surnaturelle, on peut opposer l'hypothèse aussi probable d'une cause naturelle inconnue. Et enfin, pour s'arrêter à l'hypothèse de la cause surnaturelle, il faudrait savoir si le miracle concorde avec les exigences des attributs divins. Or, il semble bien que les attributs divins, loin de s'accommoder de l'hypothèse du miracle, l'excluent plutôt. Sur ce dernier point, voir plus loin, col. 1831.

On lira dans J. de Tonquédec la discussion complète de cette instance de Stuart Mill. *Introduction...*, p. 151-166. Il suffira de noter ici la substance de la réponse catholique.

En premier lieu on fait remarquer qu'il n'existe pas entre la découverte d'une cause naturelle et phénoménale, œuvre attribuée par Stuart-Mill à l'expérience, et l'« inférence spéculative » qui conclut à Dieu, l'opposition qu'a voulu voir le philosophe anglais. Vouloir constater expérimentalement l'intervention surnaturelle est une naïveté : pour conclure à Dieu, il faut nécessairement l'inférence spéculative, c'est-à-dire qu'il faut raisonner, faire de la métaphysique. Mais il en est de même, et l'« inférence spéculative » est nécessaire pour découvrir la cause (entendons ce mot dans sa vraie signification philosophique) des phénomènes expérimentalement connus.

Dès lors, c'est un sophisme de prétendre, au nom des certitudes que l'expérience peut donner touchant les causes naturelles des phénomènes, ruiner la probabilité de l'intervention, en certains cas exceptionnels, d'une cause surnaturelle, parce que nous ne pouvons atteindre cette cause que par voie de raisonnement. N'est-ce pas aussi par le raisonnement que nous rattachons les phénomènes naturels à leurs causes naturelles? Et si le raisonnement nous amène à conclure pour certains faits d'ailleurs expérimentalement connus, qu'aucune cause naturelle ne peut en rendre compte, pourquoi, au nom de la même « inférence spéculative », n'aurions-nous pas le droit de chercher, dans une cause supérieure, une explication suffisante? Du reste il est faux que cette inférence spéculative ne puisse nous donner une certitude touchant l'intervention divine par le miracle, sous prétexte qu'une cause naturelle latente est toujours et de préférence probable. « C'est une question d'espèces concrètes, fait observer fort justement J. de Tonquédec, de savoir si la cause surnaturelle n'est pas, dans certaines circonstances, la seule vraisemblable, et si, eu égard aux caractères particuliers du phénomène, à ses entours et antécédents, l'action d'une cause naturelle inconnue ne peut pas être, pour ce cas, exclue avec certitude. » *Op. cit.*, p. 162.

Enfin, l'objection tirée des attributs divins sera examinée plus loin, voir col. 1831.

3. *Corollaire : les définitions naturalistes du miracle.* — Persuadés que la nécessité des lois de la nature interdit de concevoir un fait qui en serait une réelle violation, nombre de philosophes croyants ont tenté néanmoins d'accommoder la notion du miracle aux exigences de leur philosophie. De là certaines notions peu orthodoxes qui sont un corollaire du naturalisme et nient en réalité la possibilité du miracle.

Pour Spinoza, le miracle ne saurait être conçu objectivement; ce terme n'a de signification que relativement aux opinions humaines, et ne signifie rien autre chose qu'un fait dont nous ne pouvons expliquer la cause naturelle par l'exemple d'un autre fait connu. Chose étrange! Spinoza tente de trouver dans l'Écriture sainte un appui à sa définition. *Tractatus theologico-politicus*, c. vi, *De miraculis*. Malebranche, insistant sur l'immutabilité de l'ordre dans le monde, se trouve embarrassé pour expliquer le miracle. Il en

admet le principe; mais il tente de l'expliquer, la plupart du temps, par notre ignorance des lois générales qui les commandent. « Par miracles, dit-il, j'entends les effets qui dépendent des lois générales qui ne nous sont point naturellement connues. » *Entretiens sur la métaphysique*, c. xii, n. 13, en note. Toutefois, certains miracles exceptionnels s'expliqueraient par une volonté particulière de Dieu. *De la nature et de la grâce*, serm. 1, a. 19. Sur l'explication donnée par Malebranche des miracles, voir MALEBRANCHE, t. ix, col. 1796.

Leibniz, par son optimisme et la nécessité morale qu'il introduit dans le gouvernement du monde, diminue le caractère surnaturel du miracle. Le miracle n'est tel que par rapport « aux maximes subalternes » des choses; mais il rentre dans l'ordre général de l'univers, et ainsi le miracle ne diffère du naturel qu'en apparence et par rapport à nous. Cf. LEIBNIZ, t. ix, col. 183.

Semblable tentative de naturalisme se retrouve chez Houtteville, voir t. vii, col. 196, dans *La vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits...* Paris, 1722. Tout le système des lois naturelles a été disposé par Dieu de manière à produire habituellement certains effets que nous considérons comme naturels, exceptionnellement des effets que nous appelons miraculeux. Mais ces effets inaccoutumés ne sont miraculeux que parce que nous ignorons la manière dont ils procèdent de lois naturelles à nous cachées. *Op. cit.*, c. xix (dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. v).

La plupart des protestants libéraux modernes ont adopté le déterminisme à la base de leur conception religieuse du miracle. Le premier en date, Schleiermacher, tenta une adaptation d'ensemble des conceptions théologiques au naturalisme intégral. Le miracle, dont il garde le nom, est remis par lui, comme l'inspiration et la révélation, au rang des événements naturels. Il est un signe, une indication; il marque « le rapport immédiat d'un phénomène à l'Infini ». Le miracle « n'est que le nom religieux d'un événement. Tout événement, fût-il le plus naturel et le plus commun, dès qu'il se prête à ce que le point de vue religieux soit, à son sujet, le point de vue dominant, est un miracle. » *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 3^e éd., Berlin, p. 151-153, cité et traduit par J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 21.

Dans le même sens, A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 87 : « Réduit à sa signification purement religieuse et morale, le miracle, pour Jésus, c'était l'exaucement de la prière, abstraction faite du mode phénoménal suivant lequel cet exaucement s'est produit... Cette confiance en l'amour et en la justice de Dieu pouvait être accompagnée, dans l'esprit des apôtres et de Jésus lui-même, d'idées scientifiques imparfaites ou erronées, sur le mode d'après lequel l'action divine s'exerce dans la nature. Mais elle n'en est pas solidaire, et peut s'en dégager aisément pour se mettre en harmonie avec les vues de notre science actuelle, comme elle était, dans l'esprit de Jésus et des apôtres, en harmonie avec la science de leurs contemporains. Les lois de la nature, qui nous sont apparues, depuis lors, dans leur constance souveraine, deviennent immédiatement, pour la piété, l'expression de la volonté de Dieu. »

En bref, le miracle dont on nous parle ici, négation du véritable miracle, n'est qu'une transposition déguisée du déterminisme dans le domaine du sentiment religieux.

2^e *L'improbabilité du miracle au nom de l'histoire.* —

1. *Exposé de la thèse contraire au miracle.* — L'histoire ne saurait procéder, comme les sciences positives

avec une méthode d'induction rigoureuse. Elle peut néanmoins apporter un certain nombre de constatations qui permettent de conjecturer l'impossibilité du miracle.

Certains auteurs, qui concèdent aux adversaires de Hume et de Stuart Mill qu'il n'y a pas contre le miracle d'induction complète, professent néanmoins qu'il existe des présomptions sans cesse grandissantes. « A mesure que son expérience s'élargit (l'esprit humain) se trouve informé de l'histoire naturelle des miracles; il voit comment ils naissent, et lentement, mais inévitablement, ils les écarte. » Matthew Arnold, *God and the Bible*, Boston, 1876, p. 42. Le principal élément de cette expérience est l'explication naturelle des miracles étrangers au judaïsme et au christianisme. C'est par le rapprochement de ces prétendus miracles avec les miracles de l'évangile que la critique rationaliste entend nier le caractère surnaturel des miracles du Christ. Voir JÉSUS-CHRIST, col. 1402. L'objection faite aux miracles du Christ vaut pour tous les miracles en général. On la peut formuler ainsi : L'histoire nous fait connaître quantité de faits réels, que l'esprit humain encore peu éclairé des choses de la nature avait transformés en phénomènes naturellement inexplicables et, partant, miraculeux; de plus, elle nous fait écarter quantité de faits merveilleux purement imaginaires et consacrés par la légende. N'y a-t-il pas là une double indication dont il faut tenir compte pour juger sainement de la possibilité du miracle? Ne faut-il pas dire que la probabilité du miracle diminue progressivement dans la mesure où progressent les sciences positives, et que ce double mouvement se poursuivant d'une manière continue, il n'est pas interdit de prévoir l'heure où la notion de miracle sera complètement effacée du tableau des connaissances humaines? Partant, il est logique de conjecturer dès maintenant son impossibilité au nom des enseignements de l'histoire.

Les peuples primitifs ont vu le miracle partout, parce qu'ils ignoraient les lois de la nature; aujourd'hui, on est en droit de le rejeter, précisément parce que la science nous apprend que tout phénomène obéit à une loi nécessaire. « De même que le miracle, chez les peuples primitifs et au point de vue de la foi, n'est qu'une action divine un peu plus sensible que les autres, de même, au point de vue rationnel et scientifique, le miracle le mieux constaté n'est qu'un fait moins commun que les autres, mais qui doit rentrer dans le même ordre que les autres, puisqu'il y est réellement contenu. » Firmin (A. Loisy), *Les preuves et l'économie de la révélation*, dans *Revue du Clergé français*, 15 mars 1900, p. 128; cf. p. 127.

On a insisté sur cet argument qui n'est point, il faut en convenir, sans quelque apparence de vérité. On l'a exploité en le grossissant notablement pour donner plus de poids à la difficulté. Cf. Arnold, *God and the Bible*, p. 72-74; cf. *La crise religieuse* (trad. de *Literature and Dogma*), Paris, 1876, p. 121, 125; L. Büchner, *op. cit.*, p. 102; L. Couturat, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1912, p. 166; A. France, *Le jardin d'Épiqueure*, Paris, 1895, p. 209-212; W. E. H. Locky, *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, Londres, 1913, t. I, p. 145-147; 180-189; E. Ménégoz, *Publications diverses sur le fideïsme...*, t. I, p. 182, 192; A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 75-85; J. Tyndall, *Fragments of science*, Londres, 1879, t. II, p. 1; J. Wendland, *Wunderglaube und Wunderbergreif in der Theologie der Gegenwart*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, mars 1911, p. 193; A. D. White, *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, New-York, Londres, 1910, t. II, p. 1-66, etc. Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 207, note 1.

2. *Critique.* On assure que dans son enfance, l'humanité voyait partout une action surnaturelle, Dieu partout. De là, les religions, les croyances fabuleuses, les génies, les apparitions, le merveilleux en un mot. » Renan, *Cahiers de jeunesse*, 1^{er} cahier, n. 49. Et l'on affirme que cet état « théologique » a disparu peu à peu.

Il faut bien reconnaître que les anciens étaient plus crédules que nous, et ont attribué quantité de phénomènes naturels à des causes transcendantes, parce que ces phénomènes n'étaient pas encore expliqués scientifiquement. Il faut reconnaître également que la critique historique a délogé bon nombre de faits, réputés miraculeux, et qui n'étaient que légendaires. L'Église elle-même, par la sévérité avec laquelle elle procède à l'examen des miracles dans les procès de canonisation, montre bien qu'il faut s'entourer de toutes les garanties possibles pour éviter l'illusion ou l'erreur. Mais cette part faite à la vérité, il faut tenir énergiquement que l'argument proposé, au nom de l'histoire, n'est pas suffisant pour créer une présomption contre la possibilité du miracle. Il s'en faut, en effet, que l'homme n'ait pas eu autrefois l'idée d'un cours normal des choses et qu'il ait fait intervenir le merveilleux dans l'explication de chaque événement. « La question n'est pas, dit fort justement J. de Tonquédec, de savoir si les anciens expliquaient ou non le cours normal des choses par l'action immédiate de la divinité (ce qui est une vue métaphysique fort différente de la croyance au merveilleux), mais s'ils faisaient, oui ou non, du miracle un événement exceptionnel. Or, ici, l'affirmative s'impose. Il est faux que les anciens aient vu en Protée le type normal de l'être; qu'ils aient pensé que l'arbitraire inconsistent et le caprice volage fussent la loi des choses. Si vraiment ils ont cru apercevoir, immédiatement derrière le rideau des phénomènes, une ou plusieurs volontés divines, peu nous importe ici; car, en tous cas, ils étaient obligés d'admettre, après le plus fugitif regard sur le monde, et ils admettaient à coup sûr, que ces volontés suivent, comme les nôtres, une ligne normale dont elles ne s'écartent guère. Le progrès de l'explication naturelle, délogeant peu à peu le merveilleux, primitivement installé partout, est donc une pure fiction. » De plus, si la critique historique nous a débarrassés de faits légendaires, elle n'a pas superposé, à une explication miraculeuse de faits réels, une explication scientifique. Les faits légendaires n'ont jamais existé, au moins sous la forme merveilleuse que leur prête la légende. S'ils avaient été réels, ils seraient aussi inexplicables pour nous que pour les anciens. Cette remarque diminue singulièrement le nombre des réalités jadis prétendues miraculeuses et déchues par la suite de ce rang. — Enfin, dernière observation, même en supposant que les explications scientifiques qui ont été superposées aux croyances miraculeuses aient été toujours, en tout, partout, apportées avec exactitude, on ne pourrait encore en tirer aucun préjugé contre les faits qui resteraient à expliquer. A moins de nier *a priori* l'existence du miracle, il sera impossible d'affirmer que le progrès des sciences, qui nous permet aujourd'hui de considérer comme naturels des faits jadis réputés merveilleux, nous autorise à rejeter tous les miracles, et justifie la conclusion que tous les phénomènes sans exception sont soumis au déterminisme des lois naturelles. « De cette circonstance qu'un grand nombre de cas ont été résolus, on ne fera jamais sortir, je ne dis pas la certitude, mais une probabilité positive que les autres le seront aussi et de la même façon. » J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 82.

II. PREUVE POSITIVE DE LA POSSIBILITÉ DU MIRACLE. — 1^o La démonstration thomiste, type de la

démonstration catholique. — La démonstration de la possibilité du miracle, dans sa partie proprement spéculative et théologique, n'a pour ainsi dire pas fait de progrès depuis saint Thomas, qui lui a donné sa forme parfaite. Cf. *Contra Gentes*, l. II, c. xxix-xxx; l. III, c. xcvi-xcix; *De potentia*, q. vi; *Sum. theol.*, I^a, q. cv, a. 6.

Dans ce dernier endroit, le Docteur angélique donne un résumé de toutes les démonstrations prises soit des attributs divins, soit du fait que les lois naturelles ne sont pas absolument nécessaires.

Si nous considérons l'ordre des choses selon qu'il dépend de chacune des causes secondes, à l'entendre ainsi, Dieu peut agir en dehors de l'ordre des choses. C'est qu'en effet Dieu n'est pas soumis à l'ordre des causes secondes; c'est, au contraire, cet ordre qui lui est soumis, comme provenant de Lui, non par nécessité de nature, mais au gré de sa volonté. Si, en effet, il l'avait voulu, il aurait pu établir un autre ordre de choses. Il s'ensuit qu'il peut agir en dehors de cet ordre établi, selon qu'il lui plaira; et, par exemple, Dieu peut produire les effets des causes secondes sans ces causes, ou encore produire certains effets auxquels les causes secondes ne peuvent atteindre. Trad. Pègues, *Commentaire littéral*, t. v, p. 322.

L'argumentation de saint Thomas revient à ce syllogisme : La cause libre suprême, dont dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires, et qui n'est pas elle-même soumise à ces lois, peut agir en dehors d'elles. Or, Dieu est la cause libre toute-puissante, dont dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires, qui constituent l'ordre de l'activité de toute la nature créée, et la liberté divine n'est point enchaînée à cet ordre. Donc Dieu peut faire quelque chose en dehors de l'ordre de l'activité naturelle de toutes les créatures; c'est-à-dire il peut faire des miracles. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, p. 49. Nous résumons ici l'argumentation du théologien dominicain.

1. La cause libre suprême, dont dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires, et qui n'est pas elle-même soumise à ces lois, peut agir en dehors et au-dessus de ces lois. — Proposition dont la vérité éclate soit *a priori*, soit *a posteriori*. *A priori*, par l'analyse des concepts qui sont ici en présence. La cause libre dont dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires n'est pas obligée d'appliquer ces lois. Elle peut les appliquer; elle peut s'abstenir de les appliquer : d'où, à leur endroit, liberté d'exercice parfaite. Elle peut également agir en un sens différent de ces lois, puisqu'elle ne leur est point soumise. D'où, liberté de spécification. Sur la liberté d'exercice ou de contradiction, et la liberté de spécification, voir LIBERTÉ, t. IX, col. 661. Ainsi, « le cours et l'ordre des choses proviennent totalement de Dieu, non par nécessité de nature, mais par un décret de sa volonté; Dieu ne leur est soumis en aucune façon et sa puissance n'est pas mesurée par eux. Il n'y a aucune nécessité à ce que les choses soient (liberté d'exercice), et à ce qu'elles soient ce qu'elles sont (liberté de spécification). S'il l'avait voulu, Dieu aurait pu instituer un autre ordre; c'est au même titre qu'il peut changer l'ordre actuellement existant : dans sa première origine et dans sa conservation, le monde dépend également du bon plaisir divin. » Van Hove, *op. cit.*, p. 118, se référant à *Sum. theol.*, I^a, q. xxv, a. 5; q. cv, a. 6; III^a, q. xxviii, a. 1, ad 4^{um}; *In IV^{am} Sent.*, l. III, dist. XVI, q. 1, a. 3; l. IV, dist. XLVIII, q. II, a. 1, ad 2^{um}; *Contra Gent.*, l. II, c. xxii; l. III, c. xcvi-xcix; *De potentia*, q. 1, a. 3, ad 8^{um}; q. vi, a. 1, ad 12^{um}; *De veritate*, q. xxvii, a. 3; *Comp. theol.*, l. c. cxxxvii. *Responsio ad mag. Joannem de Vercellis*, a. 1. Ainsi, d'après saint Thomas et la théologie catholique, les nécessités qui gouvernent l'ensemble des choses créées et finies ne peuvent être transposées dans le

plan de l'infini. Ce qui est nécessaire quand on considère les rapports des causes secondes entre elles, ne l'est plus quand on considère le rapport entre l'ordre créé et le créateur.

De ces vérités, le P. Garrigou-Lagrange donne quelques illustrations *a posteriori*, tirées d'exemples choisis par saint Thomas lui-même. L'homme projette librement une pierre dans le sens de la hauteur. Il agit ici en dehors de la loi hypothétiquement nécessaire de la pesanteur et de l'attraction vers la terre. L'artiste qui fait vibrer les cordes de son instrument obtient un effet supérieur à ce que l'instrument par lui-même pourrait donner. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. cv, a. 6, ad 1^{um}; *Comp. theol.*, I, c. civ.

2. L'ordre de l'activité de toute la nature créée est constituée par des lois hypothétiquement, non absolument nécessaires. — L'hypothétiquement nécessaire, τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, comme dit Aristote, *Physique*, l. II, c. ix, est ainsi expliqué par saint Thomas :

La nécessité se dit de multiples façons. On appelle nécessité, en effet, ce qui ne peut pas ne pas être. (Et c'est) d'abord, en raison d'un principe intrinsèque : soit qu'il s'agisse de principe matériel, auquel sens nous disons que tout composé d'éléments contraires doit nécessairement se corrompre : soit qu'il s'agisse du principe formel, comme si nous disions qu'il est nécessaire pour le triangle d'avoir trois angles égaux à deux angles droits. Cette nécessité est naturelle et absolue. D'une autre manière, il convient à un être de ne pouvoir pas ne pas être, en raison d'un principe extrinsèque, qui sera ou la fin ou l'agent. La fin, comme si quelqu'un ne peut pas obtenir ou réaliser une chose sans telle autre chose, soit qu'il ne le puisse pas absolument, soit qu'il ne le puisse pas aussi bien; et c'est ainsi, par exemple, que la nourriture est dite nécessaire à la vie, ou le cheval nécessaire pour le voyage. Cette nécessité est la nécessité de la fin, qu'on appelle aussi parfois l'utilité. Il pourra convenir aussi à une chose de ne pouvoir pas ne pas être, en raison de l'agent; comme si, par exemple, quelqu'un est contraint par un autre, en telle sorte qu'il ne puisse pas agir autrement. Cette nécessité est la nécessité de coaction. *Sum. theol.*, I^a, q. lxxxii, a. 1, tr. Pègues, *op. cit.*, t. IV, p. 556.

Ce qui est absolument nécessaire l'est donc toujours, indépendamment de toute hypothèse, et ne peut pas ne pas être. Il se fonde immédiatement dans l'essence de l'être. Le feu ne peut pas ne pas avoir la puissance de brûler ou de réchauffer, parce que cette puissance lui est une propriété intrinsèque. Ce qui est hypothétiquement nécessaire ne peut pas ne pas être, si ses causes extrinsèques, efficiente ou finale, conservent leur influence normale. Ainsi, pour reprendre l'exemple du feu, la brûlure se produira nécessairement, si aucune cause — cause première ou cause seconde, cause nécessaire ou cause libre, peu importe — ne vient empêcher l'exercice de la puissance de brûler : *Si ignis sit calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi, tamen non necesse est ipsum calefacere; eo quod ab extrinseco impediri potest*. *Contra Gent.*, l. II, c. xxx. Or, l'ordre de la nature est constitué par les lois, lesquelles expriment le mode d'activité des êtres créés, c'est-à-dire le rapport, hypothétiquement nécessaire, de l'effet à la cause. La formule du déterminisme des lois de la nature doit donc être ainsi exprimée : les lois de la nature laissées à elles-mêmes, c'est-à-dire abstraction faite de l'intervention d'autres causes, sont constantes et invariables. Voir, sur ce point, Van Hove, *op. cit.*, p. 67-80 : L'ordre et les lois de la nature; la nécessité et la contingence dans la nature.

3. Dieu est la cause libre toute-puissante, dont dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires, et qui n'est pas elle-même enchaînée à ces lois. — En premier lieu, Dieu est la cause libre, toute-puissante, des êtres. Nous n'insisterons pas sur la causalité divine : il s'agit ici surtout de rappeler que Dieu,

cause des êtres, est une cause *libre et toute-puissante*.

a. Saint Thomas a prouvé la liberté de l'action divine *ad extra* contre les panthéistes et les averroïstes. Cette action est, en effet, un acte de la volonté libre de Dieu :

C'est une nécessité d'affirmer que la volonté de Dieu est la cause des choses et que Dieu agit par sa volonté non par une nécessité de sa nature, comme certains l'ont prétendu. On peut le montrer de trois façons :

Tout d'abord, en considérant l'ordre des causes agentes. Il est certain en effet que l'intelligence et la nature agissent l'une et l'autre en vue d'une fin, ainsi que le prouve Aristote dans la Physique; mais il est nécessaire qu'à l'être agissant par nature, la fin qu'il poursuit et les moyens de l'atteindre soient prédéterminés par quelque intelligence supérieure, comme à la flèche le but et l'élan sont marqués par le sagittaire. Il y a donc nécessité qu'un agent intellectuel et volontaire précède l'agent qui agit par nature. Et comme le tout premier rang dans l'ordre des agents est Dieu, il est nécessaire qu'il agisse par intelligence et par volonté.

On peut le prouver encore par la considération de ce qu'est l'agent naturel. A un tel agent il appartient de produire un effet déterminé, toujours le même : car la nature, à moins d'empêchement, opère toujours de la même manière. La raison en est que l'agent naturel agit selon qu'il est *tel*, de sorte que, tant qu'il demeure tel, il ne fait rien que de tel. Or, tout agent naturel a un être déterminé. Comme donc l'être de Dieu, lui, n'est pas déterminé, mais contient en soi toute perfection d'être, il ne se peut point qu'il agisse par nécessité de nature. A moins qu'on ne dise qu'il causerait alors un effet indéterminé et infini dans son être; mais cela est impossible... Dieu n'agit donc point par nécessité de nature; mais des effets déterminés procèdent de son infinie perfection conformément à la décision de sa volonté et de son intelligence.

La même conclusion peut se tirer du rapport de l'effet à sa cause. Car les effets procèdent de leur cause agente selon qu'ils préexistent en elle, vu que tout agent produit son semblable. Or, les effets préexistent dans leur cause selon la manière d'être de cette cause. Comme donc l'être de Dieu est identique à sa propre intellection, ses effets préexistent en lui intelligiblement; donc aussi ils procèdent de lui intelligiblement; donc enfin volontairement, car l'inclination qui le porte à réaliser ce que son intelligence a conçu appartient à sa volonté. La volonté de Dieu est donc cause des choses. *Sum. theol.*, I^a, q. XIX, a. 4. Tr. fr. du P. Sertillanges, dans la *Somme théologique*, édit. de la Revue des Jeunes, Dieu, t. III, p. 50-52.

b. Enfin, il est bien évident que la toute-puissance divine est un des fondements de la possibilité du miracle. Rappelons ici simplement que Dieu ne peut pas tout faire : Dieu peut faire tout ce qu'il est possible de réaliser. Si Dieu ne réalise pas l'impossible, ce n'est pas que sa puissance soit limitée; c'est que l'impossible de soi n'est pas susceptible d'exister, c'est qu'il n'est pas réalisable. Cf. I^a, q. XXV, a. 3. Si l'on considère le simple fait de la non répugnance du possible à exister, on dit que Dieu peut le réaliser de puissance *absolue* : on s'arrête ainsi à la seule considération de la toute-puissance. Si l'on considère la réalisation de ce possible en tant qu'elle dépend non seulement de la puissance, mais encore de la volonté sage et juste de Dieu, on dit que cette réalisation relève de la puissance *ordonnée* de Dieu, puissance ordinaire quand il s'agit du cours régulier et normal des événements; puissance extraordinaire, dans le cas du miracle.

Rien ne sert d'objecter avec E. Le Roy que de la toute-puissance de Dieu on ne saurait conclure à la possibilité *positive* du miracle. *Essai sur la notion du miracle*, t. I, p. 19-22. « Il semble que l'esprit humain, dit-on, soit tout à fait incapable de décider *a priori* et pour ainsi dire *à blanc*, par voie de raisonnement pur..., si un fait est possible ou non, compatible ou non avec l'ensemble de la nature... Seule peut répondre l'expérience, non la simple dialectique... Eh! oui, c'est précisément sur le terrain de l'expé-

rience que nous nous plaçons pour affirmer la possibilité positive du miracle en regard de la toute-puissance divine. » L'hypothèse, dit exactement J. de Tonquédec, est la suivante. Les faits qu'il s'agit d'interpréter sont des événements réels, bien constatés, indiscutables, et que la science laisse sans explication. Ils s'accomplissent en faveur d'une certaine doctrine, qui prétend être une révélation; ils l'annoncent ou la confirment. Ils se passent dans le sanctuaire d'une certaine religion, à l'invocation de son Dieu ou de ses saints, au commandement de son fondateur ou de ses apôtres. Par ailleurs, la façon dont s'opèrent les prodiges, les idées qu'ils attestent, les circonstances qui les accompagnent ne sont pas seulement irréprochables au point de vue moral, mais encore de nature à élever les âmes vers Dieu, à les ennoblir, à les pousser vers le bien... Faut-il donc conclure que les prodiges opérés sont divins?... Ne vaudrait-il pas mieux suspendre son jugement?... Pourquoi préférer Dieu à l'inconnu? *Parce que toutes les raisons positives sont pour Dieu*, tandis qu'il n'y en a aucune en faveur de l'inconnu. J'ai par devers moi une explication pleinement satisfaisante, et qui répond exactement à toute la question posée. Je connais une cause capable de produire le résultat; je la sais présente; je la vois, tout à l'entour de l'événement merveilleux, plier la matière à des fins intelligentes et morales...; de plus, tous les indices recueillis me rendent son action vraisemblable en l'occurrence. Pourquoi lui donner l'exclusive et me réfugier dans l'inconnu? » J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 222-223.

b) *L'application des lois hypothétiquement nécessaires dépend de la liberté divine, laquelle n'est pas enchaînée à ces lois.*— L'action de tout agent créé dépend de l'action libre de la cause première; comme toute fin surnaturelle se subordonne à la fin suprême voulue par Dieu. On sait, en effet, que le concours divin est absolument nécessaire à l'activité des causes secondes. Or, Dieu, cause première, mais cause libre, peut donner ou ne pas donner ce concours, le limiter à certains effets, ou le suspendre totalement. Bien plus, Dieu, cause première et indépendante, demeure libre à l'égard des lois de la nature. Non seulement il peut ne pas les appliquer, mais il peut leur substituer d'autres lois dépendant de sa libre toute-puissance. « Dieu est libre à l'égard des biens créés qui ne peuvent augmenter son infinie béatitude; il est donc libre d'agir au dehors de Lui, libre de créer et de choisir tel monde plutôt que tel autre. Il ne pouvait pas *mieux* créer, avec plus de sagesse, mais il pouvait faire un monde *meilleur* : ainsi l'animal n'est pas mieux disposé que la plante, mais il est meilleur et plus parfait. Il y a toujours l'infini entre une créature si parfaite soit-elle et l'infinie bonté qu'elle représente; elle ne saurait épuiser la toute-puissance. » Garrigou-Lagrange, *Dieu*, Paris, 1920, p. 491. Ainsi, à l'égard de l'ordre du monde et des lois de la nature peut jouer la liberté divine, non seulement quant à l'exercice, mais encore quant à la spécification : Dieu peut intervenir pour suspendre ou modifier l'effet de l'activité des causes secondes; Dieu peut intervenir pour produire seul un effet auquel ne saurait atteindre l'activité des causes créées. Si l'intervention divine se produit, les lois hypothétiquement nécessaires de la nature n'en sont pas détruites pour autant; leur valeur n'est pas atténuée; leur application est seulement suspendue, par l'intervention d'une cause qui leur est supérieure, qui est indépendante d'elles et dont, au contraire, elles dépendent elles-mêmes.

Par là, le miracle nous apparaît comme « naturel » par rapport à la puissance dont il émane; Dieu ne saurait agir contre la nature, puisque la nature possède à l'égard de Dieu la puissance *obédiente*lle qui la

rend apte à revêtir tel effet voulu par Dieu, à l'instar de l'instrument qui obéit à l'artiste ou de la main qui se meut au commandement de la volonté humaine. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. cv, a. 6, ad 1^{um}. Ainsi, le miracle s'insère dans l'ordre universel, ou mieux universellissime de la nature, cet ordre dépassant celui de l'activité créée et ne dépendant que de Dieu. *De potentia*, q. vi, a. 1, ad 1^{um}; cf. a. 2, ad 8^{um}; *Comp. theol.*, I, c. cxxxvii.

4. *Conclusion : donc, le miracle est possible.* — Et cette possibilité s'affirme d'une façon négative et d'une façon positive. Négativement, en ce que l'intervention divine peut empêcher l'action des causes naturelles; exemple, le miracle des jeunes gens dans la fournaise, Dieu empêchant que le feu ne les brûle effectivement. Positivement, en ce que l'intervention divine peut produire immédiatement des faits qui dépassent les forces de la nature, soit quant à la substance même du fait, soit quant au sujet en lequel ce fait est accompli, soit enfin quant à la manière dont il est accompli.

Est-il besoin de rappeler que, pour être possible *de potentia ordinata extraordinaria*, l'intervention divine sera toujours exceptionnelle et relativement rare? La sagesse divine se doit de conserver effectivement aux lois naturelles leur fixité normale. Elle se doit surtout de ne intervenir spécialement que pour des motifs suffisants et graves : motifs d'ordre religieux, doctrinaux ou moraux, qui sont impliqués dans la finalité sur-naturelle du miracle. Ce point de vue a été développé par certains auteurs sous le nom de « possibilité morale » du miracle, et il suffira de renvoyer sur ce point à J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 207, et surtout à Newman, *Essays on biblical and ecclesiastical miracles*, 1901, Essay 1, p. 16-22, dont J. de Tonquédec donne quelques extraits dans l'appendice v, et dont la doctrine substantielle a été présentée dans Newman apologiste, par J.-D. Folghera, Paris, 1927, c. II.

2^o *La possibilité du miracle et les attributs divins.* — Nous suivons ici l'ordre indiqué par J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 129. Mais, tandis que cet auteur écrit en apologiste, présentant son exposé comme une réfutation des objections actuelles, il convient de montrer que la dogmatique catholique, expressément enseignée par saint Thomas, a prévenu les objections et montré que le miracle faisait, au contraire, ressortir les attributs divins. Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 122 sq.

1. *La causalité suprême de Dieu.* — En réalisant un effet miraculeux, Dieu peut sans doute suppléer aux causes secondes. *Il n'agit jamais en cause seconde.* Il accuse toujours une action proprement divine et transcendante. Que Dieu se serve ou non des causes secondes, la nature intime de son activité n'est pas modifiée. Dans le cas du miracle, comme dans tous les autres cas où elle produit *ad extra* un effet, la causalité divine atteint l'être en tant qu'être; elle n'est pas transformatrice, mais créatrice. « L'action de Dieu est créatrice, et atteignant de la même façon tous les éléments de l'univers créé, elle cause l'existence de tous les êtres individuels aussi bien que leurs transformations... Dieu, cause transcendante, est aussi cause libre. A ne considérer que les causes nécessaires, les effets minimes ne peuvent se rattacher à leur cause suprême que par toute une série de causes intermédiaires, vu que la cause suprême ne saurait produire directement qu'un effet proportionné à sa puissance. Mais l'agent qui agit librement peut immédiatement produire tout effet qui ne dépasse pas sa puissance : l'artisan habile peut faire tout ce que peut un artisan moins habile. Ainsi Dieu, conclut saint Thomas, peut immédiatement, sans le secours des causes secondes, produire les effets propres de celles-ci. *Cont. Gentes*, I, III, c. xcix. Il ne s'ensuit nulle-

ment qu'en ce cas Dieu n'agit plus comme cause première : chaque cause agit selon l'ordre auquel elle appartient. » Van Hove, *op. cit.*, p. 123. Ainsi donc, même dans le cas où Dieu supplée une cause seconde, il agit, non comme une cause seconde, mais conformément à son rôle de cause première et suprême. Et cette vérité est d'autant plus facile à admettre que, même quand les causes secondes agissent conformément à leur nature et à leur rang, l'action spéciale de la cause première n'est jamais absente, et l'effet obtenu dépend plus encore de la cause première que de la cause seconde dont il procède cependant. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. lxxv, a. 5, ad 1^{um}; q. lxxvii, a. 1; *In IV^{um} Sent.*, dist. XII, q. 1, a. 1, sol. 1; *De potentia*, q. iii, a. 7, ad 15^{um}; *Quodl.* ix, a. 5; *In Boet. de Trinitate*, q. iv, a. 4, ad 4^{um}.

Le rappel de cette doctrine constante dans l'Église catholique fait tomber les objections de certains auteurs, accusant les apologistes du miracle de faire descendre Dieu au rang des causes secondes en lui faisant quitter, par le miracle, le plan de l'absolu pour entrer dans celui du relatif. Cf. Sabatier, *Esquisse...*, p. 82; Tyrrel, *The Church and the future*, appendix III, n. 9 (publié en 1903 sous le pseudonyme d'Hilaire Bourdon); A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 10, 152, etc. Cités par J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 129-130.

Mais la doctrine catholique de la causalité suprême de Dieu, s'exerçant même dans la production d'un miracle, a pour corollaire la causalité instrumentale du thaumaturge, ange, démon, humanité du Christ; nous y insisterons plus loin.

2. *L'immutabilité divine.* — Saint Thomas n'a jamais pris au sérieux l'objection que devait formuler plus tard Voltaire contre le miracle au nom de l'immutabilité divine. Cf. *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle*. D'un changement qui se passe dans le plan du relatif, il ne peut supposer qu'un esprit sensé conclue au changement dans le plan de l'absolu : *De eo carnaliter sapientes*, écrit-il, *quod Deus, ad modum carnalis hominis, sit in sua voluntate mutabilis. Cont. Gentes*, I, III, c. xcvi. L'objection confond mutation de la volonté et volonté de la mutation : d'une volonté immuable et permanente, en effet, Dieu veut que telle chose se produise à tel moment et telle autre chose contraire postérieurement. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xix, a. 7; *In IV^{um} Sent.*, dist. XLVIII, q. II, a. 1, ad 2^{um}. Cf. S. Augustin, *Epist.*, cxxxvii, c. m, n. 10; *De Genesi ad litt.*, I, VIII, c. xxiii, n. 44; c. xxvi; *De civitate Dei*, I, X, c. xii; I, XI, c. xxi; *P. L.*, t. xxxiii, col. 519-520; t. xxxiv, col. 389, 391; t. xli, col. 291, 334. Dieu atteint d'une seule et même volonté éternelle l'ensemble des lois naturelles, tous les phénomènes se produisant conformément à ces lois, et toutes les exceptions à ces lois. Le miracle rentre donc facilement dans l'ordre de la providence divine : Dieu est cause du nécessaire et du contingent, de la loi et de l'exception, et tout ce qu'il a prévu et voulu est conforme à l'ordre que Dieu entend réaliser en ce monde.

3. *La sagesse divine.* — En Dieu, il n'y a donc pas, à l'occasion du miracle, un changement de dessein, mais sa volonté immuable d'un seul coup veut et l'ordre de la nature et les exceptions miraculeuses. Ces exceptions ne font pas outrage à sa sagesse, comme a voulu le prétendre Voltaire, *loc. cit.*, et après lui G. Séailles, déclarant que ces « petits accros faits arbitrairement dans la trame des phénomènes, ces coups d'État minuscules en un point de l'espace et du temps, alors que par millions les mondes lancés dans l'immensité silencieuse obéissent à la souveraineté de la loi, sont des jeux dignes tout au plus d'un génie de conte de fées. » *Les affirmations de la conscience moderne*, p. 33. Nous avons vu, en effet, qu'il ne

suffit pas qu'un effet soit possible pour que Dieu le réalise même miraculeusement ; il faut qu'il soit possible d'une puissance ordonnée. Le miracle n'est pas une correction apportée aux imperfections de l'ordre établi ; ce n'est pas une action dépourvue de motifs, accomplie simplement pour le plaisir d'exercer une puissance oiseuse. Le miracle est une opération divine ordonnée à une fin supérieure, et en particulier à une fin religieuse. Il est destiné à traduire une intention particulière de Dieu, à manifester aux hommes une vérité d'un ordre supérieur. Bien loin de constituer une difficulté contre la sagesse divine, il en est bien plutôt une éclatante manifestation. Rappelons-nous que la possibilité du miracle s'entend d'une possibilité non seulement physique, mais encore morale. Ce qu'on a dit de la finalité du miracle suffit à le démontrer.

4. *La bonté divine.* — Mais arrivés à ce point, nous trouvons une instance nouvelle de Stuart Mill. « Si Dieu, dit-il, peut nous aider par le miracle, pourquoi l'emploie-t-il si rarement ? Et pourquoi, si Dieu est souverainement bon, a-t-il choisi un ordre du monde si imparfait, qu'il lui faille venir ainsi au secours de ses créatures à coup de miracles ? Ne pouvait-il pas, par le choix d'un ordre naturel différent de celui-ci, éliminer beaucoup de mal ? »

A cette question, qui, on le voit, est d'une portée générale en théodicée et ne se rattache à la possibilité du miracle qu'indirectement, il n'y a pas à faire d'autre réponse que la réponse classique : pour expliquer tout en dernier ressort, pour dévoiler la raison ultime qui indique ceci plutôt que cela, il faut recourir à un choix premier et indépendant, à un acte du bon plaisir de la volonté divine. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xix, a. 5 ; J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 163-165.

III. LA CAUSE EFFICIENTE INSTRUMENTALE DU MIRACLE. — La possibilité du miracle implique, on l'a vu, l'intervention de la causalité souveraine de Dieu. La réalisation des faits miraculeux montre que l'intervention de la causalité suprême n'est pas exclusive de la collaboration des créatures. Il est donc nécessaire d'aborder ici rapidement la question subsidiaire de la créature, instrument du miracle.

Cette question se pose nécessairement, car l'Écriture nous montre l'humanité du Christ concourant effectivement aux miracles accomplis par sa divinité ; de plus, les apôtres, eux aussi, ont accomplis de nombreux miracles ; et, enfin, l'histoire de l'Église est remplie des récits de faveurs miraculeuses obtenues grâce à l'intervention de saints personnages. Il convient donc d'exposer : 1^o le fait de la collaboration des causes secondes dans la réalisation des miracles ; 2^o l'explication théologique de ce fait.

1^o *Le fait de la collaboration des causes secondes dans la réalisation des miracles.* Sans doute, Dieu peut agir seul ; en fait, il se sert fréquemment d'instruments choisis parmi les créatures. Il faut examiner successivement le cas des anges, de l'humanité de Jésus-Christ, des hommes, des créatures corporelles.

1. *Les anges.* — Rien de plus fréquent dans l'Écriture que l'affirmation du ministère des anges auprès des autres créatures. Il serait plus difficile d'y vouloir trouver expressément l'affirmation d'un ministère ordonné à l'accomplissement de faits miraculeux. Les formules de l'Apocalypse, l'« ange des eaux », xvi, 5, l'« ange du feu », xiv, 18, les « anges des vents », vii, 1, indiquent sans doute une puissance spéciale de certains esprits sur ces divers éléments. Mais ce sont là formules vraisemblablement empruntées aux rabbins, et qui n'impliquent pas nécessairement un pouvoir miraculeux dans le gouvernement de ces éléments. L'Ancien Testament relève de multiples cas du ministère visible des anges près des hommes ; il est

difficile de voir dans les actes de ce ministère autre chose que l'exercice de la puissance naturelle propre aux anges, apparitions sous forme de corps empruntés, locution humaine, etc. La guérison subite de Tobie aveugle, xi, 13-15, est d'ordre miraculeux ; mais Raphaël ne semble pas l'avoir opérée lui-même. Il serait plus exact, si le verset était authentique, de trouver dans Jean, v, 4, l'indication d'une réelle coopération angélique à l'accomplissement d'un miracle. Quoi qu'il en soit, une remarque *a priori* supprime toute hésitation : il est certain que Dieu a communiqué en fait aux hommes la puissance instrumentale d'accomplir des miracles, il peut donc la communiquer *a fortiori* à des créatures naturellement plus parfaites et plus puissantes que l'homme. Ainsi l'a compris saint Augustin, *De civitate Dei*, X, xii, xviii, P. L., t. xli, col. 291, 297 ; *De Trinitate*, III, x, 21 ; xi, 25, t. xlii, col. 881, 884 ; et la tradition qui remonte au moins à saint Grégoire le Grand, *In Evangelii homil.* lxxvii, h. 10, P. L., t. lxxvi, col. 1251, et qui accorde à certains d'entre les anges, notamment aux « Vertus », la mission spéciale de coopérer aux opérations miraculeuses. On retrouve cette tradition chez les théologiens du Moyen Âge. Citons, entre autres, S. Bernard, *De consideratione*, I, v, c. iv et v, P. L., t. clxxxii, col. 792-795 ; Pierre Lombard, *Sententiarum*, I, II, dist. IX, c. ii ; l'auteur de la *Summa Sententiarum*, tr. II, c. v, P. L., t. clxxvi, col. 86 ; Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. II, q. lxxxv, memb. 3 ; Albert le Grand, *In II^{um} Sent.*, dist. VII, a. 11 ; dist. IX, a. 4 ; *Sum. theol.*, part. II, tract. x, q. xxxix, memb. 2, a. 1 ; S. Bonaventure, *In II^{um} Sent.*, dist. IX, a. un., q. iv, et S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. cviii, a. 5, 6 ; q. cx, a. 1, ad 3^{um} ; a. 4, obj. 1 ; *Cont. Gentiles*, I, III, c. lxxx et ciii ; et d'autres auteurs, cités par Van Hove, *op. cit.*, p. 137.

Toutefois, la participation des anges aux miracles peut s'entendre de plusieurs façons. Tout d'abord, on peut reconnaître une simple collaboration aux miracles proprement divins : *quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel hujusmodi aliquid agendo.* S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. cx, a. 4, ad 1^{um}. Il ne s'agit ici que de préparer la matière du miracle, et cette collaboration ne dépasse pas le pouvoir naturel des anges. En cela, ils agissent donc non comme causes instrumentales, mais comme causes principales, obéissant d'ailleurs aux ordres divins. On retrouve cette doctrine chez Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, loc., cit. ; Albert le Grand, *In II^{um} Sent.*, dist. XVIII, a. 2. Ce mode, déclare S. Thomas, *De potentia*, q. vi, a. 4, est propre aux anges, car « les âmes humaines, qui doivent agir par l'intermédiaire de leur propre corps, ne peuvent mouvoir de la sorte de monde matériel. » Ensuite, on doit accorder aux anges le pouvoir d'obtenir de Dieu des miracles, par leur intercession : *quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere.* Ici encore, l'intercession n'est que l'exercice d'un pouvoir naturel, dans lequel anges et hommes agissent comme causes principales. Mais saint Thomas, et avec lui les théologiens catholiques, envisagent un troisième mode où nous trouvons la causalité instrumentale proprement dite : c'est quand ils opèrent directement des miracles que Dieu seul peut accomplir, rendre la vue aux aveugles, ressusciter des morts, en obtenant, par leurs prières, le pouvoir de les accomplir au nom de Dieu, *virtute Dei, quam orando impetrant.* In Joannem, c. x, lect. 5, n. 1 ; cf. *De potentia*, q. vi, a. 4, où saint Thomas dit encore plus simplement que les anges et les saints opèrent les miracles, *aliquid coagendo.* D'ailleurs, le Docteur angélique se fait ici l'écho de saint Augustin, *De civitate Dei*, XXII, ix, P. L.,

t. xli, col. 771; et surtout de saint Grégoire le Grand *Diapog.*, II, xxx, P. L., t. lxvi, col. 188.

Il faut enfin considérer que les anges, par leur propre vertu naturelle, sont capables de réaliser des faits d'apparence miraculeuse, dépassant la puissance de la nature corporelle ou visible. *Mira*, et non *miracula*, disent communément les théologiens, à moins d'entendre le mot *miraculum* dans un sens large de fait dépassant le pouvoir et l'entendement humain. Cf. *De potentia*, loc. cit.

Ces miracles inférieurs, simples prodiges, peuvent-ils être considérés comme suffisants pour attester la volonté divine et être reçus comme tels dans les procès de canonisation? Benoît XIV le pense, *De servorum Dei beatif. et canoniz.*, l. IV, c. i, n. 14; c. vi, n. 5 sq., et avec lui de bons auteurs, comme Hooke, *Tractatus de vera religione*, I, dissert. II, c. i, § 1, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. II, col. 509 sq.; Schouppe, *Elementa theologiæ dogmaticæ*, t. I, n. 137; Stiefelhausen, *Theologie des Heidenthums*, Ratisbonne, 1858, p. 437; Rohling, *Der Katechismus des XIX. Jahrhunderts*, Mayence, 1877, p. 38; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, Fribourg-en-B., 1897, t. I, p. 173.

Les démons, de leur côté, ne peuvent pas opérer tous les prodiges que leur nature supérieure leur permettrait; Dieu parfois peut les « lier », afin de les empêcher de nuire. Néanmoins des prodiges peuvent être accomplis par eux, qu'il faut savoir discerner. Voir DÉMONS, t. IV, col. 405-406. Dans le *De potentia*, q. vi, a. 5, saint Thomas exclut des démons tout pouvoir instrumental par rapport aux miracles proprement dits : ce pouvoir, en effet, n'est communiqué par Dieu aux créatures que dans le but de corroborer la vérité et de promouvoir le bien, ce dont sont incapables les démons. S'il fallait, dit saint Thomas, attribuer le changement de la femme de Loth en statue de sel au démon, il conviendrait alors d'accepter que Dieu peut parfois communiquer au démon un véritable pouvoir instrumental d'accomplir des miracles, mais uniquement dans le but d'infliger un châtement à des coupables. *De malo*, q. xvi, a. 9, ad 3^{um}.

2. *L'humanité de Jésus-Christ.* — Nous résumerons la doctrine exposée à l'art. JÉSUS-CHRIST. — L'existence en Jésus-Christ d'une puissance instrumentale relative aux miracles ne peut faire aucun doute. Les miracles accomplis par le Sauveur témoignent en effet du pouvoir de les accomplir, et, parce que Jésus pouvait user de ce pouvoir comme il le voulait, Matth., viii, 2-3, il s'ensuit que le charisme du pouvoir des miracles était en Jésus à l'état permanent. Voir JÉSUS-CHRIST, col. 1315. L'union physique de l'humanité à la divinité fait qu'il n'en pouvait être autrement, l'humanité du Christ étant l'organe, instrument « conjoint » et non séparé de la divinité, comme chez les autres thaumaturges. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xxvii, a. 4.

Quant à l'étendue du pouvoir des miracles dans l'humanité de Jésus-Christ, nous n'avons aucune restriction à faire. Comme instrument de la divinité, l'humanité du Sauveur devait précisément pouvoir opérer tous les miracles utiles à la fin de l'incarnation. *Sum. theol.*, III^a, q. vii, a. 7, ad 1^{um}, et q. xiii, a. 2 avec le commentaire de Cajétan. Et parce que la fin du mystère de l'incarnation est la restitution de toutes choses dans l'ordre, le pouvoir d'opérer des miracles devait s'étendre à tout ce qui peut favoriser cette restitution. *Sum. theol.*, III^a, q. xliii, a. 1-4, et les commentaires des auteurs. Voir JÉSUS-CHRIST, col. 1233; 1316.

• *Les hommes.* — L'existence de thaumaturges, opérant au nom de Dieu des miracles, ne peut être niée. Les apôtres opérèrent de multiples guérisons miraculeuses, dont le récit est consigné aux Actes.

Voir col. 1801 et Act. iii, 7-10; iv, 30; v, 1-12, 16; viii, 7; ix, 33-34, 36-42; xiii, 11; xx, 9-12. D'ailleurs, parmi les charismes accordés à la primitive Église, saint Paul énumère la grâce des guérisons et le don d'opérer des miracles. I Cor., xii, 9-10; cf. Marc., xvi, 18.

Sans doute, les hommes peuvent obtenir de Dieu, par leurs prières, l'accomplissement de certains miracles. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. xcvi, a. 1, ad 2^{um}; q. clxxviii, a. 1, ad 1^{um}; III^a, q. lxxxiv, a. 3, ad 4^{um}; *Cont. Gentes*, l. III, c. ciii; l. IV, c. lv; *De potentia*, q. vi, a. 4, 9; *De veritate*, q. xxvii, a. 3, etc. Cette prière peut être même un simple désir. I^a q. cx, a. 4, ad 1^{um}. Et même, en ne considérant que la puissance naturelle de l'homme, la prière et l'intercession est le seul mode d'obtenir de Dieu des miracles, *In III^{um} Sent.*, dist. XVI, q. i, a. 3. Mais les hommes peuvent aussi faire des miracles *ex potestate, coagendo, cooperando*; c'est là la véritable causalité instrumentale. II^a-II^a, q. clxxviii, a. 1, ad 1^{um}; *Cont. Gentes*, l. III, c. ciii; *De potentia*, q. vi, a. 4, 9. Si saint Thomas paraît affirmer que les apôtres n'ont pas reçu le pouvoir de guérir les infirmes, mais seulement celui de prier efficacement pour leur guérison, III^a, q. lxxxiv, a. 3, ad 4^{um}, il faut sans doute entendre qu'ils n'eurent pas ce pouvoir *habituellement*, comme Jésus-Christ le possédait. Trop d'autres textes, en effet, nous font conclure à la communication, pour des cas particuliers, du pouvoir instrumental d'opérer le miracle. Cf. Cajétan, *in h. l.*

a) *La sainte Vierge.* — Pour saint Thomas, la vierge Marie recut, avec les autres grâces, le don des miracles; mais il lui en refuse l'usage durant sa vie mortelle; il n'appartenait, en effet, qu'au Christ et aux apôtres de confirmer par des miracles la vérité de leur prédication. *Sum. theol.*, II^a, q. xxvii, a. 5, ad 3^{um}. Albert le Grand, saint Antonin, et surtout Suarez posent à cette doctrine une restriction importante : il leur semble que si la vierge Marie n'accomplit pas, par elle-même, et en public, des miracles avant l'ascension de son Fils, elle dut en accomplir dans la suite. Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XX, sect. iii. Par ailleurs, durant la vie même de Jésus, rien n'empêche qu'elle n'en ait obtenu par la prière, comme le fait s'est produit à Cana. Cf. Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 291 sq.

Dans la gloire du ciel, Marie ne cesse pas de répandre sur nous ses bienfaits. S'il est vrai d'affirmer que toute grâce nous parvient par sa médiation, voir MARIE, t. ix, col. 2389 sq., aucun miracle ne s'opérerait sur terre, sans que la Mère de Dieu n'y contribuât pour quelque part. A fortiori, donc, sa coopération est-elle acquise quand il s'agit de miracles accomplis par son intercession particulière : tels les miracles de Lourdes.

b) *Les saints* peuvent être considérés, soit à l'état d'âmes séparées dans le ciel, soit pendant leur vie terrestre. Dans le ciel, leur coopération aux miracles doit être assimilée, toute proportion gardée, à celle de la sainte Vierge. Leur médiation s'exerce dans la collation de bienfaits que nous demandons à Dieu par leur intercession. Sur terre, l'action des thaumaturges amis de Dieu est irrécusable; non seulement en priant, mais en agissant, ils coopèrent aux œuvres miraculeuses. Il faut dire des saints en particulier ce que nous avons dit des hommes en général.

c) *Les pécheurs* et ceux qui n'ont pas la vraie foi peuvent-ils être instruments de la puissance divine pour accomplir des miracles? Question délicate. Saint Thomas en a posé les principes de solution, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. clxxviii, a. 2 et ad 3^{um}. S'il s'agit de miracles destinés uniquement à confirmer la prédication de la vérité, et non à montrer la sainteté du

thaumaturge, il n'y a pas d'obstacle à ce que Dieu se serve d'un pécheur comme instrument du miracle. Cf. Albert le Grand, *In IV^{um} Sent.*, dist. XVIII, a. 2 et ad obj. 4. La foi est sans doute une disposition éloignée au pouvoir de faire des miracles; elle n'en est pas la condition unique, et rien ne permet d'affirmer avec certitude qu'un hérétique ou un infidèle ne puisse être, à la rigueur, l'instrument divin dans l'accomplissement d'un miracle. Sur ce dernier point, on pourrait apporter des textes contradictoires de saint Thomas, *De potentia*, q. vi, a. 5, ad 5^{um} et *In Joannem*, c. ii, lect. 3. On peut dire qu'en général les Pères et les théologiens ont admis la possibilité du miracle chez les hérétiques; il s'agit bien entendu du miracle qui ne servirait pas à accréditer leurs erreurs. Ainsi Tertulien, *Adv. Marcionem*, l. III, n. 18, P. L., t. ii, col. 346; S. Cyprien, *De unitate Ecclesiae*, n. 15, P. L., t. iv, col. 511; Origène, *Cont. Celsum*, l. III, n. 3, P. G., t. xi, col. 924; S. Augustin, *In Joannis evang.*, tr. xiii, n. 17, P. L., t. xxxv, col. 1501; *Lib. de quest.* LXXXIII, q. LXXIX, P. L., t. xl, col. 90 etc., et, parmi les théologiens, Suarez, *Prolegomenon III De gratia*, c. iv, n. 9; Estius, *In II^{um} Sent.*, dist. VII, § 20. Voir Van Weddingen, *De miraculo*, p. 183 sq. On lira de L. de Grandmaison, *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Église catholique*, dans *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 1 sq.

1. *Les créatures matérielles.* — Les faits nous obligent à envisager une coopération des créatures matérielles elles-mêmes aux miracles. Nous n'insisterons pas sur la salive dont se servit Jésus-Christ pour guérir un muet, Marc., vii, 23, et un aveugle, Joa., ix, 6, ni sur l'onction d'huile par laquelle les apôtres, au nom du Christ, guérissaient les malades. Rappelons seulement que souvent les miracles se sont accomplis au contact des vêtements ou des ossements ayant appartenu à un personnage mort en odeur de sainteté. Cf. IV Reg., xiii, 21. Le contact de l'eau de Lourdes a suffi parfois à provoquer des guérisons inespérées. Comparer Joa., *loc cit.*, et IV Reg., v, 1-14.

2° *L'explication théologique du fait.* — Nous n'avons pas à considérer ici la collaboration des créatures aux miracles quand il s'agit de leurs prières ou de leurs désirs. L'intercession des anges, de la Vierge et des saints est un exercice de leur pouvoir normal, naturel; et, en sollicitant de la puissance divine l'accomplissement d'un miracle, ils n'exercent aucun pouvoir instrumental par rapport au miracle lui-même. La question se restreint donc aux actes de coopération proprement dits, lorsque les anges, l'humanité du Christ, la Vierge, les saints et peut-être quelque pécheur accomplissent avec Dieu, et par une puissance instrumentale reçue de Dieu, une œuvre miraculeuse.

On a exposé, à propos des miracles de Jésus-Christ, les différentes explications proposées en théologie pour l'action instrumentale de l'humanité du Christ : causalité morale, causalité physique, causalité intentionnelle. Voir JÉSUS-CHRIST, col. 1318-1321. Nous n'avons rien à ajouter ici à ce qui a été dit alors.

On voudra bien remarquer que nous avons maintenu, avec l'unanimité des théologiens thomistes, la causalité instrumentale physique de l'humanité du Christ aujourd'hui glorifiée dans le ciel.

Ce qui a été dit de l'humanité du Christ encore vivant sur terre vaut, toute proportion gardée, de la personne des thaumaturges, accomplissant ici-bas, au nom de Dieu, des œuvres miraculeuses. A leur sujet aussi, les théologiens font valoir les explications précitées. En faveur de la causalité physique, on insiste sur les gestes sensibles, qu'à l'exemple du Sauveur, les thaumaturges accomplissent. Élie s'étend par trois fois sur le petit corps du fils de la veuve, avant de

le ressusciter. III Reg., xvii, 18-22. Des gestes sensibles analogues, plus accentués encore, sont accomplis par Elisée à l'égard du fils défunt de la Sunamite. IV Reg., iv, 32-36. Pierre prend par la main droite le boiteux des Actes, iii, 6-7. C'est par un contact physique que Paul ressuscite Eutychus à Troas, Act., xx, 9-13. Voir d'autres cas empruntés à l'histoire ecclésiastique dans Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, p. 180 sq. Sans doute, il faut reconnaître la valeur de cause morale aux prières, aux mérites des thaumaturges. Mais il semble difficile de ne voir dans leurs gestes sensibles qu'un simple occasionnalisme.

Tout l'intérêt de la controverse théologique porte sur la causalité à reconnaître, au ciel, à la Vierge et aux saints, par l'intercession desquels nous obtenons des miracles. Beaucoup de théologiens, même thomistes, ne veulent voir dans les élus qu'un pouvoir moral de prière, de médiation. C'est la thèse soutenue par J. Bittremieux, dans *De mediatione universali B. Mariae virginis quoad gratias*, Bruges, 1926, p. 276 sq., et reprise par Van Hove, *op. cit.*, p. 148 sq. Le P. Hérís, O. P., semble restreindre la causalité physique à l'humanité sainte de Jésus-Christ et aux sacrements, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1927, p. 528. Mais, même pour qualifier l'action de la Vierge et des saints au ciel, quelques théologiens maintiennent la causalité physique. Citons Hugon, O. P., *La causalité instrumentale*, p. 194 sq.; cf. *Marie pleine de grâce*, Paris, 1927, p. 175; Lépicier, *Tractatus de beatissima virgine Maria*, 4^e édit., p. 524-528, etc.

Quant aux créatures purement corporelles, on peut à leur égard soulever les mêmes controverses qui se font jour entre théologiens sur la causalité des sacrements, avec cette différence toutefois que le théologien est obligé de conserver aux sacrements une véritable causalité par rapport à la grâce, tandis qu'on peut ne placer dans les créatures purement corporelles employées pour accomplir les miracles qu'un simple occasionnalisme. La doctrine catholique n'est pas engagée en ces controverses. Cf. Hugon, *La causalité instrumentale*, p. 184 sq.

III. CONSTATATION DU MIRACLE. — Avant tout rappelons que, selon l'Église, la possibilité de constater le fait miraculeux comme tel est une vérité de foi. Voir les documents ci-dessus, col. 1799. Cette constatation suppose : 1° la constatation de la matérialité du fait réel; 2° la constatation du caractère surnaturel de ce fait et son discernement d'avec les faits préternaturels angéliques ou diaboliques. On dira ensuite la certitude qui s'attache à la constatation du fait miraculeux, et l'obligation qui découle pour notre intelligence d'admettre la réalité des miracles.

I. CONSTATATION DE LA MATÉRIALITÉ DU FAIT. — Il s'agit du miracle, fait sensible et par conséquent accessible à ceux qui en ont été témoins. Deux hypothèses sont à faire ici : il s'agit d'un témoignage sur un fait actuel; il s'agit d'un témoignage historique sur un fait passé.

1° *Constatation d'un fait actuel.* — Il semblerait que cette constatation fût très facile : un fait sensible est perçu, et, pourvu que les témoins soient dignes de foi, doit être accepté. Il suffirait donc de se mettre en garde contre les préjugés dont peuvent être victimes les témoins : préjugés négatifs : le scepticisme qui empêche de regarder, la crainte d'être induit en erreur par des apparences, d'avoir mal interprété le phénomène constaté, d'être le sujet d'une hallucination, ou, à l'inverse, préjugés positifs : la crédulité, l'amour du merveilleux, l'enthousiasme excessif, tous sentiments qui sont une prédisposition à l'hallucination véritable. Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 252; Dr E. Le Bec, *Preuves médicales du miracle*, Paris, 1917, p. 74.

En réalité, la question n'est pas aussi simple, tant à cause des objections que soulèvent les adversaires du miracle qu'à cause des difficultés inhérentes à l'observation même de certains faits.

1. *Les objections.* — a) D'après les critiques libéraux, la constatation de la simple matérialité du fait présumé miraculeux n'est pas possible. Pour eux, en effet, le miracle n'est qu'une forme religieuse subjective imposée aux phénomènes, une manifestation intérieure de Dieu à l'âme à propos des événements. Objectivement, il n'y a rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires; il n'y a rien de moins dans le plus ordinaire des faits que dans le miracle. Voir col. 1814.

Il faudrait reprendre ici tout le système par sa base : une métaphysique erronée est au principe de ces négations. Cette métaphysique, d'ailleurs, est en contradiction telle avec les données de l'expérience, que son caractère foncièrement agnostique et subjectif la condamne près des esprits non prévenus : « Le premier caractère du miracle est d'être une réalité extra-subjective, de s'extérioriser non pas seulement par la libre volonté de l'agent, mais par lui-même, par sa matière. » A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1914, p. 199. Le miracle est un fait; appartenant au monde sensible, il est sensible en lui-même, dans sa matière et souvent dans la personne qui l'opère, dans les circonstances qui l'entourent, dans les moyens d'action qui fréquemment accompagnent sa réalisation. L'aspect purement intérieur et subjectif que lui fait revêtir la thèse libérale est donc en contradiction avec la nature des choses.

b) Plus sérieuse est l'objection formulée au nom du déterminisme scientifique. Elle revêt plusieurs formes. On dit que, la fixité des lois naturelles ne permettant pas d'envisager l'hypothèse d'exceptions, le miracle doit être rejeté quels que soient les témoignages qui l'appuient. Cf. Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, 1898, p. 176-179. Mais cette fin de non-recevoir radicale ne tient pas compte que la fixité des lois de la nature permet cependant d'envisager la possibilité d'exceptions dues à l'intervention d'une cause supérieure. Que le témoignage apporté en faveur du miracle soit contrôlé très sérieusement, c'est sagesse; mais que tout témoignage soit déclaré irrecevable *a priori*, on ne le saurait admettre.

Une deuxième forme de l'objection proclame l'impossibilité de constater un miracle, en raison non de son impossibilité, mais de son improbabilité. Une erreur dans le témoignage humain est toujours plus probable qu'une exception surnaturelle aux lois de la nature. Il est plus probable d'admettre l'erreur de mille témoins que la réalité d'un miracle. D'où, impossibilité de constater le miracle. Hume, *Essays and treatises on several subjects...* sect. x, *Of miracles*, Œuvres, éd. d'Édimbourg, 1809, t. II, p. 121, 122. L'objection ne tient pas compte des circonstances concrètes dans lesquelles le miracle est produit et constaté. Il s'agit d'un fait exceptionnel, qu'on examine « en tenant compte des circonstances qui le particularisent et des témoignages qui l'appuient. Si, dans l'espèce, les témoignages sont indiscutables et si les circonstances montrent la possibilité ou du moins la non-répugnance d'une intervention divine », on ne voit pas pourquoi, pour ce cas spécial, l'erreur serait plus probable que la réalité du miracle : « C'est une chose invraisemblable, un vrai prodige moral, que des témoins, sains de sens et d'esprit, compétents, sincères, et bien en mesure d'observer, se trompent. Cela est inexplicable. On ne raison ne se présente pour éclairer et rendre inadmissible une pareille hypothèse. C'est l'absurde réalisé. » D'autre part, si,

abstraction faite des conditions concrètes dans lesquelles se présente le miracle, celui-ci *a priori* paraît impossible, cependant, dans telles circonstances données, pour tel cas examiné, l'improbabilité du miracle n'apparaît plus; et même, le miracle apparaît beaucoup plus probable que l'erreur. Cf. J. de Tonquédec *op. cit.*, p. 277. En d'autres termes, dit cet auteur, « nous ne devons conclure au miracle que si, toutes circonstances pesées, l'erreur devient, non seulement moins probable que le miracle, mais tout à fait improbable ». *Ibid.* Et il est bien entendu que la probabilité du miracle tient compte non seulement de la valeur des témoignages, mais encore de la probabilité du fait lui-même. La thèse générale de la possibilité du miracle ne doit pas, en effet, nous faire perdre de vue la possibilité intrinsèque, la vraisemblance, la probabilité objective des événements. Voir l'application de ces règles dans J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 283 sq. : « jugements de probabilité jugements de possibilité. »

2. *Les difficultés inhérentes à l'observation.* — Il faut, avant tout, déterminer sur quoi doit porter notre observation. Il serait facile de proclamer l'impossibilité de toute observation en arguant que le miracle étant un phénomène surnaturel, l'expérience du surnaturel comme tel est impossible. Il ne s'agit encore, dans la constatation du fait réel, que de l'observation de la matérialité du fait, sans aucun jugement sur sa cause et son caractère surnaturel.

Il y a d'abord des faits tellement évidents que le simple bon sens suffit pour en faire une constatation suffisante, même indépendamment des méthodes rigoureuses du laboratoire. Singulièrement exagérée est la prétention de Renan, de vouloir qu'une résurrection de mort ne puisse être constatée que par une commission de savants, et dans des conditions extraordinaires de garanties scientifiques. *Vie de Jésus*, Introduction, p. xcvi-xcvi. Un mort, qui, comme Lazare, *jam fœlet*, est bien mort et saint Augustin ne demande, pour constater la résurrection de ce mort, que des yeux pour voir. *Serm.*, xcvi, 1, *P. L.*, t. xxxviii, col. 591. Toutefois, il faut convenir que même en ces cas d'ordinaire évidence, il peut se présenter parfois des raisons de douter. Il n'est pas toujours facile de s'assurer du fait de la mort; il y a des cas où le médecin lui-même ne peut discerner la mort apparente de la mort réelle. Benoît XIV a noté cette difficulté qu'il a soigneusement traitée.

C'est dans le cas des guérisons miraculeuses que s'impose une très grande circonspection dans la constatation du fait même simplement matériel. Il est inutile ici de développer les questions qui se peuvent poser tant sur le fait matériel de la maladie que sur celui de la guérison. Si des simulations habiles ou des dissimulations inconscientes, dues à des états nerveux pathologiques, sont possibles, il ne convient pas cependant de vouloir expliquer ainsi toutes les guérisons : sur ce point l'ouvrage de P. Saintyves, *La simulation du merveilleux*, Paris, 1912, est certainement tendancieux et erroné.

3. *En résumé* on ne nie pas les cas difficiles. Lorsqu'il s'agit du contrôle des témoignages, il faut une prudence et une exigence extrêmes, et cela d'autant plus que le fait est plus extraordinaire et, par conséquent, indépendamment de l'hypothèse du miracle, en soi moins probable. *L'enquête scientifique sur le fait matériel* du miracle ne sera nécessaire que pour les faits dont il est particulièrement difficile de constater la réalité, spécialement pour les faits de guérisons. Un examen rigoureux, portant sur les détails d'un phénomène merveilleux et satisfaisant aux exigences raisonnables, ne sera jamais sans une grande utilité. Sur le second point, on trouvera dans le

Dr M. Le Bec, *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, Paris, 1920, les principales règles techniques dont il faut tenir compte pour établir le fait de la maladie, le fait de la guérison et, postérieurement, le caractère extranaturel de celle-ci. Quant au premier point, le P. de Tonquédec a formulé de judicieuses réflexions, bien capables de satisfaire les esprits les plus exigeants, sur la critique des témoignages. *Op. cit.*, p. 359-419. Il étudie successivement l'influence que pourrait avoir la croyance religieuse sur l'erreur ou la fraude, l'incompétence des non-professionnels et les cas possibles d'hallucinations collectives.

2° *Constatation d'un fait passé.* — En ce qui concerne les événements passés dont la constatation ne peut être faite que grâce au témoignage historique, des considérations analogues à celles qui viennent d'être émises, devront être retenues. Étant donné que l'événement est passé, il ne faudrait pas uniquement tenir compte des attestations dont il est muni. « La certitude d'un fait historique dépend pour nous en partie de la qualité des attestations qui le soutiennent, mais peut-être plus encore de l'idée que nous nous faisons de sa possibilité intrinsèque... Les faits historiques portent... deux coefficients d'admissibilité, de signes positifs ou négatifs, qui peuvent s'additionner ou s'entre-détruire : l'un représente la valeur du témoignage, l'autre la vraisemblance du fait. » J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 281.

Cette considération générale fournit un argument *a priori* qui consiste « dans un raisonnement fondé sur la nature du fait considéré en lui-même, en dehors des témoignages et d'autres indices particuliers, par lesquels nous pouvons arriver à le connaître et à en démontrer la vérité ou la fausseté. En d'autres termes, plus précis et plus distincts, nous dirons qu'il fournit une preuve pour ou contre la vérité du fait, en établissant qu'il est ou qu'il n'est pas conforme aux lois générales qui régissent le monde... Le désaccord avec une loi ne va pas toujours jusqu'à rendre le fait absolument impossible : souvent il n'arrive qu'à mettre l'esprit plus ou moins en défiance. Il n'en sera tenu aucun compte, bien entendu, lorsque la vérité du fait sera appuyée par ailleurs sur des témoignages d'une autorité irrécusable. Mais, si les témoignages n'ont pas cette valeur qui impose la conviction à l'esprit, le fait deviendra d'autant plus improbable qu'il sera plus difficile de le concilier avec les lois générales dûment établies. D'un autre côté aussi, l'accord complet et frappant d'un fait avec toutes les lois physiques et morales, ce qu'on peut appeler sa vraisemblance, sa probabilité intrinsèque et positive, forme quelquefois un véritable argument en sa faveur, et cet argument pourra suppléer, dans une certaine mesure, au poids d'ailleurs fort léger des textes apportés comme preuves de sa réalité. » De Smedt, *Règles de la critique historique*, Paris, 1883, p. 273, 278.

En bref, le poids des preuves doit être proportionné à l'étrangeté des faits.

Appliquées au miracle, ces considérations générales engendrent des jugements pratiques sur la probabilité ou la possibilité des faits extraordinaires. On ne peut songer à rappeler ici les règles générales et pratiques de la critique, principalement historique, dont l'emploi s'impose en la matière présente. Voir CRITIQUE, t. III, col. 2330. En ce qui concerne la critique relative aux documents où sont consignés des faits miraculeux, on pourra se référer à J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 264 sq. : règles générales de la critique historique, p. 264-292 ; règles particulières aux diverses espèces de critique : critique textuelle, p. 294-295 ; critique littéraire externe ou critique de provenance, p. 296-300 ; critique littéraire interne ou critique d'interprétation, p. 301-310 ; critique historique propre-

ment dite ou critique du témoignage, p. 313 sq., établissant à quelles conditions les faits sont susceptibles d'être observés et les personnes susceptibles d'être crues.

II. CONSTATATION DU CARACTÈRE SURNATUREL.

L'observation du fait matériel nous présente une succession de deux phénomènes, le second, extraordinaire, ne trouvant pas son explication naturelle dans son antécédent. La constatation du caractère surnaturel du miracle consistera à montrer que le fait miraculeux n'a pas sa cause naturelle dans les phénomènes antécédents, mais qu'il procède d'une intervention divine.

On sait l'objection cent fois ressassée des forces inconnues de la nature : comment déclarer l'intervention divine nécessaire en tel fait, alors que nous sommes dans l'ignorance des forces naturelles, et que ce que nous appelons miracle peut avoir dans la nature des causes que nous ne connaissons pas encore.

Il ne suffit pas de répondre que l'agent du miracle se manifeste comme une « cause libre, intelligente, conservatrice des lois de la nature, mais non point si étroitement qu'elle n'ait encore le droit de manifester, par un mode d'agir extraordinaire, la maîtrise absolue, l'action continue qu'elle exerce en tous temps sur le créé et qui nous fait l'adorer comme Dieu créateur ». Hugueny, *Critique et catholique*, 1^{re} édit., t. I, *Apologétique*, p. 291. En effet, la liberté de l'agent du miracle n'est pas un indice irrécusable de la causalité divine. La prière que le thaumaturge peut adresser à Dieu n'est pas non plus nécessairement signe du vrai miracle : elle peut être simulée par des imposteurs ; elle peut ne pas être suivie du miracle demandé. D'ailleurs ces sortes d'indication ne touchent pas le fond même du problème métaphysique ici en jeu. Saint Thomas nous indique la voie à suivre : il faut prouver que Dieu seul peut accomplir le fait réputé miraculeux : *quod solus Deus facere potest*. *Sum. theol.*, III^e, q. XLIII, a. 1.

La vraie réponse doit donc atteindre la profondeur du problème : nous ne connaissons pas positivement toutes les lois de la nature, mais d'une part, nous savons avec certitude ce que la nature ne peut pas faire, et d'autre part, nous connaissons avec la même certitude des effets qui ne peuvent avoir que Dieu pour cause. Ce sont là deux points de repère, absolument sûrs, entre lesquels pourront se situer des cas douteux, mais qui déjà fourniront de précieux éléments de constatation. On sait, par exemple, que la combinaison de l'hydrogène et de l'oxygène ne donnera jamais du chlore ; que de la semence de blé il ne germera jamais des roses, etc. On sait qu'une parole humaine ne sera jamais suffisante pour calmer les tempêtes ou ressusciter les morts. Cf. De Tonquédec, *op. cit.*, p. 230-231. Sur ces données indiscutables se fondent :

1° *La réponse du sens commun.* — Indépendamment des circonstances dans lesquelles ils se produisent, certains effets doivent être rapportés à Dieu, parce que Dieu seul les peut produire. Seul l'auteur de la vie peut rendre la vie à un cadavre ; seul l'auteur de la matière peut multiplier instantanément la substance matérielle ou la convertir en un instant en une autre substance. Ces vérités sont perçues dans les premiers principes de l'être par le sens commun, en tant que le sens commun saisit l'être dans sa dépendance intime de la première cause. Cf. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun et la philosophie de l'être*, p. 91-94 ; Billuart, *De fide*, diss. II, a. 2, ad 3^{um}.

2° *La réponse de la philosophie*, expliquant, développant la réponse du sens commun, en l'appliquant aux différentes catégories de miracles.

1. *Certains faits extraordinaires ne peuvent avoir que*

Dieu pour auteur. — Certains effets atteignant dans les créatures la raison d'être en tant que telle, ne sauraient avoir d'autre cause que la cause suprême et universelle. Ainsi, la production de l'être par voie de création (S. Thomas, I^a, q. XLV, a. 5); la production ou l'immutation de la matière première (I^a, q. CX, a. 1), les changements affectant la substance matérielle d'une manière immédiate, c'est-à-dire en l'absence de toute action exercée d'abord sur les accidents (cf. *supra*, et q. CX, a. 2); à plus forte raison la production d'une nouvelle substance en l'absence de toute disposition à la nouvelle forme. La création de l'âme étant l'œuvre exclusive de Dieu, tout changement affectant la substance de l'âme requiert la causalité divine; donc nulle âme ne peut être réunie à son corps que par une intervention propre de Dieu. Dieu seul peut mouvoir *ab intrinseco* l'intelligence vers le vrai, la volonté vers le bien, donc les grâces appartenant à la prophétie, à la révélation des secrets du cœur, à la conversion soudaine du pécheur, ne peuvent avoir que Dieu pour auteur. Or, des faits dont le caractère surnaturel et divin sont indiscutables se rencontrent dans les différentes catégories de miracles. Ainsi, parmi les miracles *quoad substantiam facti*, la transsubstantiation, quoique phénomène invisible, est très certainement un miracle, parce que l'intervention divine seule peut réaliser cette conversion sans exemple dans les conversions naturelles de toute la substance du pain en toute la substance du corps de Jésus-Christ, les accidents du pain demeurant sans changement. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXV, a. 4, ad 3^{um}; la compénétration de deux substances corporelles dans le même lieu : par exemple, quand, après sa résurrection, le Christ pénètre dans le cenacle, *januis clausis* (Joa., XX, 26); cf. *Suppl.*, q. LXXXIII, a. 3; la transfiguration glorieuse du corps des élus après la résurrection, parce que cette glorification du corps dérive, contrairement aux exigences du corps, de la gloire de l'âme, gloire intrinsèquement surnaturelle. III^a, q. XLV, a. 2. Parmi les miracles *quoad subjectum in quo fiunt*, signalons comme possédant un caractère évidemment surnaturel et divin la résurrection d'un mort, la matière cadavérique ne présentant pas les dispositions naturelles nécessaires à l'information par l'âme; cf. *Suppl.*, q. LXXV, a. 3; *De potentia*, q. VI, a. 7, ad 4^{um} et ad 14^{um}; la restitution de la vue à un aveugle, entendons à celui qui est certainement aveugle. Or, la cécité congénitale dont il est question dans l'évangile, Joa., X, 32, doit être cataloguée parmi les cécités certaines. Parmi les miracles *quoad modum quo fiunt*, le changement subit de l'eau en vin décèle évidemment une intervention divine, car elle se fait instantanément sans aucune modification préalable des accidents. Cf. *In IV Sent.*, I, II, dist. XVIII, q. 1, a. 3, ad 4^{um}; I, IV, dist. XVII, q. 1, a. 5, sol. 1. Il faut en dire autant de la multiplication des pains, qui suppose ou une création de matière nouvelle ou un changement instantané d'autre matière en la matière du pain. Cf. III^a, q. XLV, a. 1, ad 1^{um}, comparé avec I^a, q. CX, a. 3, ad 1^{um}; *In Matthæi evangelium*, c. XIV, n. 2.

Ainsi donc, sans enquête scientifique, avec le simple raisonnement du bon sens, un certain nombre des miracles ont pu être constaté, non seulement quant à la matérialité du fait, mais encore quant à leur origine divine. Cette constatation toutefois requiert-elle le secours d'une grâce divine? Problème spécial qui sera examiné plus loin, voir col. 1853.

2. *Pour d'autres faits extraordinaires, leur caractère surnaturel et divin se déduit de l'ensemble des circonstances physiques et morales qui les conditionnent.* — Il s'agit ici, principalement, des miracles de guérison,

si nombreux dans l'Évangile et au cours des siècles de l'histoire de l'Église. Certains de ces effets apparaissent bien, de prime abord, dépasser les forces des agents visibles; car la liberté avec laquelle agit l'auteur du prodige montre bien qu'il ne saurait être question d'une force de la nature matérielle, par hypothèse toujours déterminée *ad unum*. Mais, cela reconnu, il n'est pas encore certain que le fait provienne de Dieu; car il peut avoir pour auteur un esprit angélique ou démoniaque. C'est donc par l'ensemble des circonstances qui conditionnent le miracle que l'on pourra discerner son origine réelle, et le classer comme surnaturel divin, ou comme prénaturel diabolique. Et, lorsqu'il s'agira d'une origine surnaturelle et, en dernière analyse, divine, il sera encore très fréquemment difficile d'établir si Dieu est intervenu lui-même immédiatement, ou si un ange n'a pas pu, avec la permission de Dieu, réaliser le prodige.

Notre méthode de constatation est indiquée par saint Thomas, *In II^{um} Sent.*, dist. VII, q. III, a. 1, ad 2^{um}.

Les prodiges accomplis par les bons, déclare le saint Docteur, se distinguent des prodiges accomplis par les mauvais, au moins de trois façons : premièrement, *par l'efficacité de la vertu opérante*, car souvent les bons esprits reçoivent de Dieu un surcroît de puissance pour accomplir des miracles, dépassant en réalité leur puissance naturelle; ainsi, un ange pourra, par la vertu divine, ressusciter un mort, ce que ne pourra jamais le démon, lequel tout au plus peut donner à un corps, et pour un temps très bref, l'apparence de la vie. Deuxièmement, *par l'utilité des miracles* : les miracles accomplis par les bons ne peuvent qu'apporter du bien à ceux qui en bénéficient : telles, les guérisons de malades. Les prodiges des mauvais sont entachés de nocivité ou de vanité : par exemple, il s'agit de voler en l'air ou de frapper d'impuissance les membres humains. Une troisième différence enfin est marquée *par la fin à laquelle sont ordonnés ces prodiges* : les prodiges des bons visent à l'édification de la foi et des bonnes mœurs; les prodiges des méchants ne cherchent au contraire qu'à nuire à la foi et aux mœurs. Et, par surcroît, les bons opèrent les miracles en invoquant avec piété et respect le nom de Dieu; les mauvais emploient des procédés fanatiques...

Benoît XIV déclare, en prenant exemple des « miracles » du cimetière Saint-Médard, que les faux miracles doivent être discriminés des vrais, *efficacia, utilitate, modo, fine, persona et occasione. De beatificatione servorum Dei*, l. IV, c. VII, n. 14-22.

a) Nous avons parlé des *circonstances physiques* : l'examen de ces circonstances est nécessaire dans la constatation du caractère surnaturel des guérisons extraordinaires. Benoît XIV, *op. cit.*, c. VIII, exige que 1° la maladie soit grave et, sinon inguérissable, du moins difficilement guérissable; 2° qu'elle ne soit pas arrivée à son déclin; 3° qu'on n'ait pas employé de médicaments ou bien que les médicaments aient été inefficaces; 4° que la guérison soit subite; 5° qu'elle soit parfaite; 6° qu'aucune amélioration notable, qu'aucune crise n'ait précédé; et enfin 7° que la guérison soit définitive. Benoît XIV examine ensuite dans le détail un certain nombre d'espèces et de cas de guérisons. Ces grandes lignes, dictées par la prudence théologique en matière de constatation du miracle, sont demeurées la règle suivie par toutes les commissions médicales ou ecclésiastiques chargées de la constatation des miracles de guérison. A Lourdes, notamment, les sages directives du grand canoniste demeurent à la base de toutes les observations, et les différents ouvrages écrits sur le discernement du miracle de guérison, s'y réfèrent en substance et en sont le développement.

(Cf. G. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes*, Paris, 1912; *Lourdes (Le fait de)*, dans le *Dictionnaire apolo-*

getique de la foi catholique, t. II, col. 36-62; G. Boissarie, *Les grandes guérisons de Lourdes*, Paris, 1900; Dr Lavrand, *La suggestion et les guérisons de Lourdes*, Paris, 1908; Dr Guinier, *Le surnaturel dans les guérisons de Lourdes*, dans *Études*, t. CXXI (1909); E. Le Bec, *Preuves médicales du miracle. Études cliniques*, Bourges-Paris, 1917; *Critique et contrôle des guérisons surnaturelles*, Paris, 1920; *Les forces naturelles inconnues et les guérisons miraculeuses*, Paris, 1927; A. Marchand, *Les faits de Lourdes et le Bureau des constatations médicales*, Paris, 1923; *Les faits de Lourdes. Trente guérisons enregistrées au Bureau médical, 1921-1922*, Paris, 1924; *Les faits de Lourdes, Nouvelle série de guérisons enregistrées au Bureau médical, 1923-1925*, Paris, 1926; P. Teilhard de Chardin, *Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques*, dans *Études*, t. CXVIII, p. 161-183; Van der Elst, *Guérisons miraculeuses*, dans *Diction. apologetique*, t. II, col. 349-348; *Les guérisons miraculeuses*, dans *Revue pratique d'apologetique*, t. XI, p. 816-837; *Du rôle des médecins dans l'expertise des guérisons miraculeuses*, dans la *Revue apologetique*, 15 juin 1921, p. 297-303; *L'objection des forces inconnues*, id., 15 juin 1924, p. 344-357.

Il ne saurait être question, dans cet article théologique, de descendre dans le détail des précautions employées pour l'examen d'un cas de guérison extraordinaire, attribuable à une cause surnaturelle. Il importe cependant de préciser d'abord le rôle de la science, puis celui de l'autorité ecclésiastique.

a. *Le rôle de la science* n'est pas de décider de l'origine naturelle ou surnaturelle de la guérison. L'enquête médicale et canonique doit porter uniquement sur ceci : le fait extraordinaire constaté est-il naturellement explicable ou inexplicable. Et c'est tout; là s'arrête le rôle des médecins. Si l'on parvient à donner avec plus ou moins de certitude une explication naturelle au cas soumis à l'examen, on pourra écarter l'hypothèse du miracle ou tout au moins faire à son sujet les plus expresses réserves. Ainsi, les guérisons de maladies nerveuses (non pas des lésions organiques du système nerveux) ne sont généralement pas susceptibles d'être accueillies comme des miracles. Benoît XIV a déclaré lui-même qu'on ne saurait admettre comme miraculeuses les guérisons explicables par l'influence de l'imagination, *op. cit.*, l. IV, part. I, c. xxxiii, nous dirions aujourd'hui sous l'influence de l'autosuggestion ou quelque chose d'analogue. Il se peut néanmoins que ce qui est naturellement explicable ait été produit surnaturellement : mais on devra se montrer beaucoup plus sévère et plus exigeant.

Mais il arrive aussi que la science est obligée de constater que le fait est naturellement inexplicable, qu'aucune interprétation naturelle ne lui saurait être donnée. L'« inexplicabilité » actuelle du fait est facilement constatable; mais de cette inexplicabilité, dans les conditions actuelles de la science, le savant, le médecin a-t-il le droit de conclure à l'inexplicabilité totale et définitive et de négliger l'objection des forces naturelles inconnues ? Et de cette inexplicabilité définitive peut-on conclure au caractère surnaturel du fait considéré comme miraculeux ? Tel est, au point de vue philosophique où nous nous plaçons, le processus logique à suivre.

Il faut répondre affirmativement à la première question. Mais cette réponse affirmative suppose que le savant fera appel, en dehors de ses constatations expérimentales, à certaines notions philosophiques fondamentales, dont nul ne peut se départir. En faisant appel à ces notions, le savant pourra proclamer l'inexplicabilité absolue d'un fait extraordinaire. « Tout d'abord, la nature des êtres n'est pas totalement une inconnue; nous connaissons des limites que les agents naturels ne dépassent pas, nous avons certaines lumières concernant les lois auxquelles obéit le cours des choses; nous savons qu'il y a de la constance dans le cours de la nature, que cette constance requiert une raison d'être, et que cette raison d'être n'est pas

un hasard aveugle, mais l'existence de causes efficientes que leur nature détermine à un mode d'agir particulier, que d'ailleurs notre intelligence est faite pour connaître le réel, et que par conséquent les méthodes expérimentales peuvent, dans une mesure plus ou moins large, dévoiler les secrets de la nature et des lois qui régissent son activité. » Van Hove, *op. cit.*, p. 349. D'ailleurs, en dehors de ces considérations relative aux conditionnements de l'activité des forces naturelles, il existe la loi fondamentale du temps requis pour la production naturelle d'un fait déterminé. Or, précisément, dans le cas de guérison miraculeuse, c'est l'instantanéité ou la quasi-instantanéité qui se substitue à la durée plus ou moins longue, requise en toute hypothèse, pour la guérison naturelle. Les médecins qui ont écrit sur Lourdes ces dernières années ont mis en pleine lumière l'importance de cette dernière circonstance. Cf. Van Hove, p. 351, où l'on trouvera de nombreuses références.

Quant à conclure de l'inexplicabilité absolue du fait, à son caractère surnaturel, ceci n'est plus du ressort de la science pure; c'est le rôle de l'autorité ecclésiastique.

b. *Le rôle de l'autorité ecclésiastique.* — La procédure canonique dans l'examen d'un miracle suppose que l'autorité ecclésiastique ne se prononce qu'après le jugement des experts. Les procès de béatification et de canonisation comportent la reconnaissance par l'Église de plusieurs miracles, obtenus grâce à l'intercession du serviteur de Dieu dont se poursuit le procès. Can. 2116, 2117, 2138.

La législation requiert qu'on entende le témoignage des médecins qui ont traité le malade guéri par cette intercession, can. 2028, § 1; que l'on prenne l'avis de deux experts au moins, can. 2118, § 1 (cf. can. 2122), et ces experts doivent être d'une compétence extraordinaire, can. 2118, § 2. Ces spécialistes ont à statuer sur ces deux questions : 1° le fait de la guérison est-il réel? 2° cette guérison peut-elle ou non s'expliquer par les lois de la nature? Can. 2119. En ce qui concerne l'enquête elle-même, le canon 2088 § 3, exige un expert, qui assiste aux sessions du tribunal et peut prier le juge de poser aux témoins les questions nécessaires à une plus grande précision. Ces dispositions du Code ne font d'ailleurs que préciser les indications fournies par Benoît XIV, *op. cit.*, l. IV, part. I, c. viii-xxxiii. Mais enfin, si important que soit le rôle de la science, il ne lui appartient pas de promulguer que l'impossibilité d'expliquer naturellement le fait extraordinaire suppose, l'intervention immédiate de Dieu. Le rôle de l'Église est donc de proclamer le caractère surnaturel et divin du miracle, dont la science a simplement reconnu l'inexplicabilité naturelle.

C'est dans ce dernier et suprême jugement que souvent intervient la considération des circonstances d'ordre moral.

b) *Circonstances d'ordre moral.* — Les auteurs prennent ici pour thème les indications fournies, à propos de l'acte humain, par saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. vii, a. 3. Les circonstances morales sont énumérées dans le vers mnémonique : *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*. On trouvera un heureux développement de ces considérations morales dans A. de Poulpique, *L'objet intégral de l'apologetique*, Paris, 1912, p. 94 sq.

En bref, ces considérations ont un double aspect : négatif, positif. Si, dans la fin, l'agent, les moyens, les conditions, les effets du phénomène extraordinaire accompli, il ne se rencontre rien de frivole, de ridicule, de déshonnête, de honteux, de violent, d'impie, d'orgueilleux, de mensonger ou de défectueux à

quelque titre que ce soit : si, au contraire, tout y est convenable, sérieux, portant à la piété, à la religion, à la sainteté; il n'y a aucun doute : ce préternaturel n'est pas un pré-ernaturel diabolique. Si tous ces signes existent simultanément dans le prodige, on pourra avec une certitude morale, le tenir pour un prodige divin. Nous disons, avec le P. de Poulpique : si tous ces signes... *simultanément*; car, c'est ici le cas où jamais d'appliquer le principe : *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. *Op. cit.*, p. 116.

A fortiori devra-t-on aboutir à la même conclusion si l'agent, doué lui-même d'une grande sainteté, accomplit le miracle après avoir invoqué le nom de Dieu, et dans le but de confirmer une doctrine qu'il affirme être révélée et nécessaire au salut; si la religion elle-même en retire des fruits réels pour détruire le règne du démon, réformer les mœurs, accroître le culte du vrai Dieu, etc. S'il n'en était pas ainsi, il faudrait dire que Dieu permet un miracle en faveur de l'erreur et du mal, ce qui serait pour beaucoup une occasion certaine d'erreur invincible, de perdition et de ruine. Ou bien, chose inconcevable, il faudrait admettre que le démon travaille à sa propre destruction. Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, p. 80-83. L'hypothèse, en certains cas plausible, d'un miracle accompli par un pécheur, un hérétique, peut-être un infidèle, voir ci-dessus, col. 1836, n'a rien de contradictoire avec les règles morales de discernement qu'on vient de rappeler. Si Dieu permet ou veut qu'un tel miracle soit accompli par un agent de cette sorte, il faudra nécessairement que le miracle soit visiblement accompli, non pour confirmer l'erreur, le péché, l'hérésie, mais au contraire pour les condamner et affirmer la vertu et la vraie doctrine. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.* II^a-II^æ, q. CLXXVIII, a. 2, et ad 3^{um}.

3. *Les contrefaçons du miracle*. Voir J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, Paris, 1888. — a) Les faits extraordinaires relevant de l'intervention diabolique pourront, grâce aux critères qu'on vient d'énumérer, être facilement reconnus, tout au moins dans une certaine mesure. On les a étudiés ou on les étudiera en des articles spéciaux. Voir HYPNOTISME, t. VII, col. 360; MAGIE, t. IX, col. 1512; SPIRITISME. — b) D'autres faits sont parfois cités qui, sous la plume de critiques rationalistes, prennent figure de miracles, et, en réalité, sont ou des phénomènes morbides, ou des faits légendaires. Faits légendaires, et sans fondement historique certain, les « miracles » attribués à Vespasien et Hadrien, et rapportés par Tacite et Suétone; cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, p. 363-364; pour ce qui est des « miracles » d'Esculape, voir Manguet, *Les miracles d'Esculape*, dans la *Revue du Clergé français*, 1917, août-septembre, et les références données à l'art. MANGENOT, col. 1840. Faits morbides et supercheres, les « miracles » jansénistes du diacre Pâris. Voir Waffelaert, art. *Convulsionnaires* dans le *Dictionn. apologetique*, t. I, col. 705. Enfin, rien n'empêche que Dieu accorde des grâces d'ordre temporel, qui n'ont d'ailleurs rien du miracle, même dans les religions autres que le catholicisme, aux « âmes de bonne foi qui crient à Dieu en confiance leur détresse et leur misère ». Hugueny, *op. cit.*, p. 282. Quoi qu'il en soit, la notion et le discernement du vrai miracle sont hors de question en tous ces problèmes historiques qui n'intéressent que de loin la théologie.

III. *CE QUI DE DES FAITS MIRACULEUX*. — Le problème de la certitude que l'on peut avoir des faits miraculeux dûment constatés se présente sous un double aspect. Quelle certitude peut nous donner de la réalité du miracle la constatation faite d'après les règles de la critique rationnelle? Concrètement, quelle est cette certitude pour les miracles consignés dans

l'Écriture ou reconnus par l'Église après enquête canonique?

1° *In abstracto*. — 1. On distingue généralement une triple certitude : certitude métaphysique, physique, morale. Voir sur la véritable portée de cette distinction, For, t. VI, col. 211 sq. Bien que certains auteurs, notamment J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 227, note 2 et surtout Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 71-78, parlent, à propos de la constatation de certains miracles, de certitude *métaphysique*, il semble difficile d'acquiescer à leur assertion. Sans doute, dans l'ordre des principes, il est métaphysiquement certain que tel phénomène extraordinaire, par exemple, la résurrection d'un mort, a Dieu pour auteur. Mais la certitude que Dieu a ressuscité tel mort déterminé est une certitude, non de principe, mais de fait, et, par conséquent, certitude physique. Elle suppose, en effet, comme condition préalable, que cet individu est réellement décédé; et de ce phénomène physiologique, il est impossible d'avoir une autre certitude que la certitude physique. Et encore, c'est là le maximum de certitude, car bien souvent, sinon toujours, étant donné l'étendue de la puissance démoniaque, il faudra faire appel, dans la constatation du fait miraculeux, aux circonstances d'ordre moral dont on a parlé tout à l'heure; et, de ce chef, la certitude morale est celle qui, le plus ordinairement, pourra être obtenue. Et encore, parce que cette certitude n'est pas le résultat d'une évidence absolue, elle pourra comporter un doute, doute absurde, déraisonnable, mais doute possible, tout comme la certitude de la foi, qui s'appuie sur une évidence extrinsèque. Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 225; Van Hove, *op. cit.*, p. 360. Ce dernier auteur fait opportunément observer qu'il n'est pas nécessaire « que l'on puisse reconnaître tous les miracles ou avoir au sujet de chacun d'eux la même certitude... Pour que le miracle soit un signe de la révélation à la portée de toutes les intelligences, il suffit que le caractère surnaturel de quelques miracles puisse être reconnu par tous avec certitude, ou même que certains groupes de faits extraordinaires trahissent incontestablement l'intervention divine ». *Ibid.*, p. 361.

2° *In concreto*. — 1. *Les miracles de l'Écriture*. Abstraction faite de la consignation des miracles dans l'Écriture, il faudrait simplement, au sujet de la certitude que nous pouvons avoir de leur réalité, retenir les règles qu'on vient de poser. Mais le concile du Vatican lui-même a tenu à fixer sur ce point la vérité. Le troisième chapitre de la constitution *Dei Filius* s'occupe spécialement des miracles racontés dans l'Écriture, et qui démontrent l'origine divine de la religion chrétienne. Le quatrième canon condamne comme hérétiques ceux qui rejettent *en bloc* la réalité de ces miracles, la possibilité de les discerner ou leur force probante. C'est d'une façon indirecte que notre canon définit la réalité des miracles de l'Écriture. Il condamne, en effet, comme hérétiques ceux qui se fonderaient sur une prétendue impossibilité des miracles, pour soutenir que tous les récits de faits miraculeux, même ceux de la sainte Écriture, doivent être relégués au nombre des fables et des mythes. Mais, en rongeant cette allégation parmi les hérésies, il met par suite au nombre des dogmes de foi catholique l'affirmation que ces récits ne sont ni des fables, ni des mythes, en d'autres termes, l'affirmation que ces récits sont véridiques et que les miracles en question sont réels. En vertu du symbole des apôtres, la réalité du miracle de la résurrection de Jésus-Christ et de son ascension était déjà au catalogue des vérités de foi catholique. Mais notre canon ne se prononce sur aucun récit particulier. Il se contente de frapper les rationalistes qui nient la possibilité des miracles, et les traitent tous de fables

et de mythes, même ceux qui sont racontés dans la Bible. Il définit donc, en général, qu'il y a, dans la Bible, des récits véridiques de miracles. Voilà ce qui est de foi. Ce canon laisse néanmoins entendre qu'il y a d'autres miracles réels que ceux que la Bible rapporte. « Notre canon, dit le rapporteur de la Députation de la foi, à propos d'un amendement (n° 108) « qui demandait qu'il fût fait mention des miracles « approuvés par l'Eglise, notre canon ne s'occupe que « du fait primitif de la révélation, mais le mot *etiam* « qui s'y trouve, montre bien que nous n'excluons « pas les miracles qui se font dans l'Eglise. » Il est clair du reste que le concile admettait la véracité de toute la Bible; mais sans vouloir fixer l'interprétation de tous les récits bibliques, il s'est contenté de définir qu'il y a, dans les faits racontés par la sainte Ecriture, de véritables miracles, et n'en a indiqué aucun en particulier. Il laisse donc aux exégètes une grande latitude. Mais les enseignements du chapitre sont un peu plus précis. Ils affirment en effet que des miracles nombreux et incontestables ont été opérés soit par Moïse et les prophètes, soit par Jésus-Christ et les apôtres. Les prophètes qui sont ici mentionnés sont ceux qui ont vécu après Moïse et non les patriarches qui ont vécu avant lui. Il en résulte que notre constitution ne dit rien des miracles qui ont été faits en faveur de la religion primitive, et qui sont rapportés dans la Genèse. » Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 46-47. Nous avons établi à l'art. JÉSUS-CHRIST, col. 1188 sq., la réalité des miracles accomplis par le Sauveur. Sans doute, la règle de foi n'a spécifié le caractère surnaturel d'aucun d'entre eux; le symbole mentionne expressément la résurrection et l'ascension, et il serait gravement téméraire de révoquer en doute le caractère surnaturel et divin des prodiges les plus caractérisés et qualifiés par l'écrivain inspiré de *τέρατα, θαυμασία, παράδοξα, δυνάμεις, σημεία*, etc., voir col. 1800.

2. *Les miracles approuvés par l'Eglise au terme d'une enquête canonique.* — Le fait que le concile du Vatican n'a pas voulu les englober dans la définition préparée, prouve qu'à aucun titre la certitude que nous en pouvons avoir ne comporte une adhésion de foi divine et catholique.

Il ne s'agit même pas, dans le cas présent, de croire à leur réalité et à leur caractère surnaturel de cette adhésion ferme et surnaturelle que les théologiens qualifient souvent de foi ecclésiastique. Mais la remarque du rapporteur de la foi, voir ci-dessus, montre clairement qu'il n'est pas permis à un catholique de ne point tenir compte de ces décisions de l'Eglise. « Autre chose est la canonisation, autre chose les miracles, les révélations privées, les apparitions, divers faits historiques ou les reliques du saint canonisé. Quand l'Eglise approuve les miracles d'un saint dans un procès de canonisation, ou qu'elle les insère dans les leçons du bréviaire, quand elle institue une fête spéciale pour honorer l'apparition d'un saint..., c'est une opinion assez commune (disons, c'est l'opinion commune), que ces miracles, apparitions, révélations, faits historiques, reliques, ne sont pas, pour autant, infailliblement définis, bien qu'ils méritent (ajoutons *positis ponendis*) la pieuse adhésion et le respect dû à tous les enseignements, même non infaillibles de l'Eglise. » Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. I, n. 279. — *Cum Ecclesia inquirat aut pronuntiat de revelationibus, apparitionibus, miraculis, non intendit habere nisi probabilitatem aut certitudinem humanam, eamque practicam, quæ scilicet satis sit ad fovendum cultum.* Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, n. 107; cf. n. 121. « Des faits aussi bien constatés, dit ce dernier auteur, font foi dans les conditions ordinaires; l'Eglise n'a pas cru jusqu'ici

que leur caractère surnaturel, dûment constaté lui aussi, fût une raison suffisante pour ne pas agir en ce cas comme on agit humainement en cas semblable, et elle va de l'avant. Elle n'y engage pas son infaillibilité; mais elle y engage son renom de prudence, de discrétion, de sérieux. » Ce qui est dit, en ces termes, des révélations faites par Notre-Seigneur à sainte Marguerite Marie, doit l'être aussi des miracles canoniquement admis. Cf. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1919, p. 160.

IV. VALEUR PROBANTE. — 1^o *Doctrine de l'Eglise.* — En se rapportant aux textes officiels placés en tête de cet article, on verra que la doctrine de l'Eglise fixe deux points. Le miracle est un des moyens qui tendent à manifester ce que Dieu veut révéler : *divinæ revelationis signa sunt certissima.* « Par le contraste qu'il y a entre ce fait divin et les faits naturels dans la trame desquels le miracle s'intercale, il appelle notre attention, il devient aux mains de Dieu un signe pour nous manifester ce qu'il lui plaît, c'est-à-dire ce qu'il veut nous révéler, que ce soit une chose d'un intérêt particulier, comme la sainteté d'un personnage, ou une révélation privée, ou que ce soit une chose d'intérêt général, comme la révélation chrétienne. » Vacant, *op. cit.*, n. 575, t. II, p. 43. Il s'agit ici, évidemment, du miracle, fait *sensible*, le seul qui puisse compter comme signe de la révélation.

Un deuxième point fixé par le concile, rappelé par le serment antimoderniste, est que le miracle est un signe facilement reconnaissable pour tous, *signa omnium intelligentiæ accommodata.*

Ces deux points sont définis de foi divine et catholique, et corroborent la troisième des souscrites par Bautain, Denzinger-Bannw., n. 1624.

2^o *Doctrine des Pères et des théologiens touchant la valeur probante du miracle.* — 1. Avant S. Thomas. — La sainte Ecriture, notamment les écrits du Nouveau Testament et, en particulier, les Evangiles, attribuent explicitement un rôle apologétique au miracle, qu'ils considèrent comme une preuve directe de la vérité du christianisme. L'emploi de l'argument du miracle se trouve fréquemment chez les Pères, surtout à partir de saint Justin, Origène et Arnobe. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 11; A. Friedrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Strasbourg, 1925. On trouvera ici même les éléments de cette assertion. Voir CRÉDIBILITÉ, col. 2240 sq.; APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1533-1535; APOLOGISTES (*Les Pères*), t. I, col. 1580-1602. Cf. dans le *Diction. apologétique*, art. *Apologétique, apologie*, t. I, col. 191-198 et bibliographie, col. 198-199.

Mais le genre de démonstration propre au miracle est précisé surtout à partir de saint Augustin. Nous résumerons sur ce point, l'étude de M. Van Hove, *op. cit.*, p. 232 sq. Comme ses devanciers, Augustin reconnaît au miracle une certaine efficacité pour amener les hommes à la religion chrétienne; le miracle sert réellement à l'édification ou à la confirmation de la foi. Cf. *Epist.*, xci, 5, P. L., t. xxxiii, col. 125; *De serm. Domini*, III, xxv, 84, t. xxxiv, col. 1307; *In evang. Joannis enarrat.*, tract. XLIX, 11, t. xxxv, col. 1752; *Serm.*, lxxxviii, 1-2; cxxvi, 4-5; cccxvi, 1; cccxix, 1; t. xxxviii, col. 539-540; 700-701; 1432; 1440; *De civitate Dei*, X, viii-ix, xii, xvi-xvii; XXI, vi, 1; XXII, v, viii, 1. ix-x, t. xli, col. 285-286, 291, 294-296, 716, 755-756, 760, 771-772; *De utilitate credendi*, c. xiv, xvi-xvii; *De Trinitate*, III, iv, x, t. xlii, col. 88, 89-90, 874, 897; *De peccat. merit.*, II, xxxii, t. xliv, col. 182. On se souvient de la notion du miracle chez saint Augustin, voir col. 1802. L'évêque d'Hippone met avant tout l'accent sur le caractère étonnant du fait miraculeux. Pour lui,

« le miracle aura donc pour effet non pas tant de fournir une garantie directe de la divinité du christianisme ou une preuve de la mission divine du thaumaturge, mais d'exciter, de frapper, d'attirer l'attention, et de mouvoir ainsi les hommes à croire. » Van Hove, *op. cit.*, p. 233. Cf. *De vera religione*, xxv, 47, t. xxxiv, col. 142; *In evang. Joannis enarrat.*, tr. viii, n. 1; tr. ix, 1; tr. xxiv, 1, t. xxxv, col. 1450, 1458, 1593; *De civitate Dei*, XXI, viii, 3, t. xli, col. 721; *De utilitate credendi*, xvi, t. xlii, col. 90. Pour saint Augustin, le miracle serait donc plutôt une invitation à la foi qu'une démonstration rigoureuse. On comprend ainsi comment Augustin s'en rapporte uniquement à l'autorité de l'Église pour croire aux évangiles. *Contra epist. Manichæi*, v, t. xlii, col. 176. La conception augustinienne du rôle du miracle semble avoir prédominé jusqu'à saint Thomas. Seul, saint Grégoire le Grand affirme nettement en un texte la valeur probante du miracle : *Hi itaque quam vera de Deo dixerint testantur miracula, quia talia per illum non facerent, nisi de illo vera narrarent. Homil. in Ezech.*, l. II, hom. iii, n. 23, *P. L.*, t. lxxvi, col. 972. La plupart des autres auteurs restent fidèles à la thèse de saint Augustin. Certes, « la tradition chrétienne n'a guère mis en doute que le miracle puisse conduire les infidèles à la foi et confirmer la foi chez les fidèles, mais elle s'est le plus souvent bornée à des assertions fort générales et fort vagues ». Van Hove, p. 235. Voir S. Léon, *Serm.*, li, c. 1; xc, c. 1, *P. L.*, t. liv, col. 309, 461; S. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. II, n. 3; l. IX, n. 15; *In gloria confessorum*, c. xiii, *P. L.*, t. lxxi, col. 194-195, 493, 837-838; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. xxvi, c. xviii, n. 32; l. xxviii, c. xviii, n. 37; l. xxx, c. ii, n. 6; l. xxxi, c. ii, n. 2; *Homil. in Ezech.*, l. I, homil. v, n. 14; *Homil. in Evang.*, ii, n. 1; iv, n. 3; v, n. 1; xxix, n. 4; *P. L.*, t. lxxvi, col. 367, 420, 525-526, 572, 827, 1082, 1090, 1093, 1215-1216; S. Isidore, *I Sent.*, c. xxiv, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 591-592; S. Bède le Vénérable, *In S. Joannis evang. expositio*, c. xi, *P. L.*, t. xci, col. 775; Strabon, *Glossa ordinaria in Marci xvi*, 17; *In Joannis II*, 3, *P. L.*, t. cxiv, col. 242-244; 363-364; Paschase Radbert, *Expos. in Matth.*, l. V, c. viii; *De corp. et sang. Domini*, c. i, *P. L.*, t. cxx, col. 338, 1269-1271, 1316-1317; S. Pierre Damien, *Serm.*, lxxv, *P. L.*, t. cxliv, col. 876; Rupert de Deutz, *In evang. S. Joannis comment.*, l. II, *P. L.*, t. clxix, col. 275-277; *Dialogus inter christianum et judæum*, l. III, *P. L.*, t. clxx, col. 609; Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. I, part. III, c. iii, *P. L.*, t. clxxvi, col. 217; Pierre le Vénérable, *Tract. contra Judæos*, c. iv; *De miraculis*, l. I, prol.; l. II, prol., *P. L.*, t. clxxxix, col. 594 et 597, 851, 907; Pierre Lombard, *Collectanea in Heb.*, ii, 4, *P. L.*, t. cxci, col. 415; Alain de Lille, *Cont. hæreticos*, l. I, c. lxi, *P. L.*, t. ccx, col. 365. On insiste plus particulièrement sur quelques auteurs : d'après saint Bernard, les miracles ont pour effet, grâce à leur étrangeté, d'exciter les cœurs assoupis, *De consideratione*, l. V, c. v, *P. L.*, t. clxxxii, col. 974-975. Abélard tient que le miracle est d'autant plus apte à « mouvoir » à la foi ceux qui en entendent le récit, qu'il est plus merveilleux. *Intr. ad theol.*, l. II, *P. L.*, t. clxxviii, col. 1038; cf. 1051. Pour Robert Pulleyn, les miracles du Christ confirmaient son admirable doctrine, et le miracle visible constitue une garantie des réalités invisibles. *Sent.*, l. III, c. xxviii, *P. L.*, t. clxxxvi, col. 801, 803. Richard de Saint-Victor pense qu'à la fin des temps les fidèles seront détournés de la foi du Christ par les prodiges diaboliques, *stupore tanti miraculi*; et affirme que les vérités révélées sont confirmées par les miracles accomplis par Dieu. *In Apoc.*, l. IV, c. v; *De Trinit.*, l. I, c. ii, *P. L.*, t. cxvii, col. 807-808, 891.

Guillaume d'Auvergne est, au xiii^e siècle, le premier qui ait mis en bonne lumière la valeur apologetique du miracle, comme confirmation de la vérité révélée; il insiste sur le lien intime qui unit le miracle à la vraie religion. Le christianisme, confirmé par toutes sortes de prodiges divins, est la seule véritable religion; la prédication des prophètes et des apôtres doit être crue à cause des miracles, les miracles sont le témoignage même de Dieu, qui seul en peut être la cause. *De fide*, c. iii.

Alexandre de Halès est moins précis : le miracle prépare et dispose à la foi; c'est parce qu'il est manifestement dû à la puissance divine qu'il est capable de mener les hommes à la foi ou de les y confirmer. *Sum. theol.*, part. II, q. xlii, memb. 6, a. 3; memb. 4, a. 1; q. lxxxv, memb. 3.

Albert le Grand applique le miracle *argumentum fidei*, *In II^{um} Sent.*, dist. IX, a. 4; il confirme la foi, dist. XVIII, a. 2, ad obj. 4; cf. ad q. ii, ad 2^{um}. Mais, dans la *Summa theologica*, rapportant une scène et adaptant un texte de l'*Itinerarium Clementis*, il déclare que le prophète doit, par le moyen d'un miracle que Dieu seul peut opérer, prouver qu'il est réellement un prophète divinement inspiré, et qu'il est en droit d'exiger la foi de ceux auxquels il prêche. Part. II, tr. viii, q. xxxii, a. 1.

Pierre de Tarentaise lui-même, qui fut en rapport immédiat avec saint Thomas est assez imprécis dans ses formules : le miracle est accompli *ad ædificationem fidei et morum*. *In I^{um} Sent.*, dist. VII, q. iii, a. 2.

2. *Doctrine de saint Thomas.* — Pour saint Thomas, la crédibilité des mystères est de caractère nettement rationnel. Voir CRÉDIBILITÉ, t. iii, col. 2271-2276; cf. H. Liegeard, *La crédibilité de la révélation d'après saint Thomas*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 44-49. Sans entrer ici dans les controverses théologiques relatives à la possibilité d'une foi simplement naturelle, il paraît certain que, pour saint Thomas, le miracle, signe incontestable et évident de la révélation, peut parfois forcer à croire (foi des démons qui se fonde sur l'évidence des signes, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. v, a. 2, et ad 1^{um}); mais, relativement à la véritable foi surnaturelle, l'évidence des signes de crédibilité laisse entière la liberté de l'acte de foi. La grâce est ici absolument nécessaire. Id., q. vi, a. 1; cf. *In Ephes.*, c. ii, lect. 3. Dans le cas de la véritable foi surnaturelle, en effet, la volonté ne meut pas l'intelligence en raison de l'évidence extrinsèque de l'objet présenté à sa croyance; elle la meut, en raison de sa propre tendance vers le bien. Cf. II^a-II^æ, q. v, a. 1 et 2.

Quel est, pour saint Thomas, le rôle du miracle à l'égard de cette foi surnaturelle? Il faut poser, en principe, que la certitude, au moins morale, du fait de la révélation est nécessaire à la foi. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, t. i, p. 524. Mais la démonstration scientifique de la crédibilité demeure, en regard de cette certitude, accessoire. La foi qui s'affirme, sans requérir de miracles, est, en soi une foi plus louable que celle qui ne se décide qu'à la suite des prodiges accomplis pour la confirmer. *Sum. theol.*, III^a, q. xlii, a. 3; a. 5 et ad 3^{um}; *De potentia*, q. vi, a. 9, ad 18^{um}; *In Joannem*, c. iv, lect. 5. Cf. *In Boeth. de Trinitate*, q. ii, a. 1, ad 2^{um}. Cependant, si les raisons naturelles augmentent la promptitude de la foi, elles peuvent en accroître le mérite. *In Boeth. de Trinitate*, loc. cit.; *In II^{um} Sent.*, dist. XXIV, q. i, a. 3, sol. 3. C'est celui qui fait dépendre sa foi de la valeur des raisons humaines, qui dans la même mesure perd le mérite de sa foi, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. ii, a. 10.

Il résulte que, même sans miracle, on peut et on doit parvenir à la foi : même si le Christ n'avait pas accompli de prodiges, les Juifs eussent été tenus de croire en

lui, parce que sa mission et sa doctrine étaient suffisamment attestées par l'autorité (*auctoritate*) de la Loi et des Prophètes. *Quodl.*, II, a. 6 et ad 1^{um}, ad 2^{um} et ad 3^{um}; cf. *In Joannem*, c. xv, lect. 5. Les uns se laissent amener à la foi par les miracles, d'autres « par la sagesse » des Écritures. *In Joannem*, c. i, lect. 3. La foi n'a pas besoin de l'évidence des motifs de crédibilité : d'autres raisons de croire, sans faire l'évidence, suffisent à déterminer une adhésion ferme. Bien plus, dans les cas exceptionnels, sous forme d'illumination intérieure, la grâce peut même suppléer à tout motif naturel de crédibilité. Voir *Sum. theol.*, I^a, q. i, a. 1; q. ii, a. 2, ad 1^{um}; II^a-II^a, q. ii, a. 4; *Cont. Gentes*, I, I, c. iv; I, III, c. xxxix; *De veritate*, q. xiv, a. 9 et 10; *In Boeth. de Trinitate*, q. iii, a. 1, et surtout *De veritate*, q. xiv, a. 11, ad 1^{um}; rapprocher *In III^{um} Sent.*, dist. XXV, q. ii, a. 1, sol. 1, ad 1^{um} et 2^{um}. Tous ces points de la doctrine de saint Thomas ont été développés par le P. de Poulpique, *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1913, p. 1-113.

De ces données, on peut conclure que l'argument tiré du miracle pour prouver l'origine divine d'une doctrine, n'est pas une démonstration directe *a priori*, descendant de la cause à l'effet, telle que la démonstration de l'immortalité de l'âme déduite de sa spiritualité. Elle n'est pas non plus une démonstration directe *a posteriori*, en remontant de l'effet à la cause, telle que la démonstration de l'existence de Dieu, cause première. C'est une démonstration indirecte tirée de la certitude même du signe, démonstration qui conclut à la vérité de la doctrine, en raison des absurdités ou des impossibilités qui découleraient de l'hypothèse contraire. Cette démonstration indirecte ne nous fournit pas, comme la démonstration directe, la claire vue de la vérité connue en elle-même, mais elle exclut toute crainte d'erreur en raison des absurdités que comporterait cette erreur. Cf. Zigliara, *Summa philos.*, t. I, p. 156. Voir, dans saint Thomas, l'argument indirect *ex signo*, *Sum. theol.*, III^a, q. lv, a. 5; argument très certain, *Id.*, *ibid.*, q. xliii, a. 1; cf. II^a-II^a, q. clxxviii, a. 1; q. v, a. 2; *Cont. Gentes*, I, I, c. clv; *Quodl.*, II, a. 6, ad 4^{um}; cf. *In Joannem*, c. ix, lect. 3, n. 8; *In III^{um} Sent.*, dist. XXIII, q. iii, a. 2, ad 2^{um}; dist. XXIV, q. i, a. 2, sol. 2, ad 4^{um}; dist. XXV, q. ii, a. 1, sol. 2, ad 4^{um}.

3. Question subsidiaire : la connaissance certaine du miracle requiert-elle la grâce de la foi? — La doctrine du rôle du miracle dans la crédibilité des mystères révélés a été acceptée, telle qu'on vient de l'exposer d'après saint Thomas, par l'ensemble des théologiens catholiques, soit par ceux qui enseignent que la grâce de la foi n'est pas absolument nécessaire pour adhérer au motif formel de cette vertu théologale (Scot, Durand, les nominalistes, Molina, Ripalda, de Coninck, de Lugo, Billot, Lahousse, Mendive, Palmieri, Schiffrini, etc.), soit par les thomistes qui affirment que « la révélation divine, en tant qu'elle est essentiellement surnaturelle (*quoad substantiam*) ou procède de Dieu auteur de la grâce et constitue le motif formel de la foi infuse, ne peut être connue que par cette foi qu'elle spécifie ». Garrigou-Lagrange. *La grâce de la foi et le miracle*, dans *Revue thomiste*, 1918, p. 305. Tous admettent que le miracle, même en tant qu'il est par sa cause surnaturelle *quoad modum*, peut être connu naturellement, comme on connaît naturellement la véracité de Dieu auteur de la nature : « De ce point de vue intérieur et extérieur, ajoute le P. Garrigou-Lagrange, *loc. cit.*, note 1, le fait de la révélation est considéré, non pas comme un mystère essentiellement surnaturel, mais comme une intervention miraculeuse de Dieu dans l'esprit du prophète, elle-même confirmée par un miracle sensible... La fin du miracle, qui est l'évidente crédibilité des vérités révélées, est donc

naturellement connaissable. Ainsi l'Église est visible par ses notes, mais la vie intime de l'Église est un mystère accessible seulement à la foi. Ainsi encore saint Thomas dit de l'apôtre saint Thomas : *Vidit hominem et cicatrices, et ex hoc credidit divinitatem resurgentis*. *In Joannem*, c. xx, lect. vi; *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. i, a. 4.

A l'encontre de cette doctrine commune, quelques auteurs, affirmant que la lumière de grâce est absolument nécessaire même pour la perception des signes de crédibilité, n'acceptent pas que le miracle, comme signe divin, puisse être objet de connaissance naturelle. Les signes de crédibilité « sont des signes surnaturels ou, comme dit saint Thomas, des effets surnaturels; ils requièrent donc, pour être connus sous leur raison formelle d'être surnaturel, une faculté correspondante, « accordée », de même ordre, c'est-à-dire une faculté surnaturelle; si l'on prend le plus éclatant de ces signes, le miracle, on dira que la lumière de la grâce est nécessaire pour connaître le miracle ». J. Huby, *Miracle et lumière de grâce*, dans *Recherches de science religieuse*, 1918, p. 54-55; cf. P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, *ibid.*, 1910, p. 473; *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, p. 33.

Cette thèse, du moins en ce qui concerne la connaissance naturelle du miracle, ne semble pas d'accord avec la doctrine de l'Écriture et de l'Église. Elle supposerait que les Pharisiens, du fait qu'ils résistaient à la lumière intérieure de la grâce, étaient incapables de discerner l'origine divine des miracles les plus éclatants. Mais alors, comment Jésus-Christ a-t-il pu dire : « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché; mais maintenant ils ont vu, et ils me haïssent moi et mon Père. » *Joa.*, ? xv, 24. Les princes des prêtres qui « délibérèrent de faire mourir Lazare » pour qu'on ne parlât plus de sa résurrection, doutaient-ils de l'origine divine de celle-ci? Les pharisiens doutaient-ils que la guérison de l'aveugle-né fût un miracle d'origine divine, *Joa.*, ix? La même question peut se poser au sujet des membres du sanhédrin délibérant sur un miracle de saint Pierre, *Act.*, iv, 16. Enfin, le péché commis contre le Saint-Esprit par les Pharisiens n'allait-il pas jusqu'à attribuer au démon des miracles qui manifestement pour eux-mêmes venaient de Dieu? Cf. Garrigou-Lagrange. *La grâce de la foi et le miracle*, dans *Revue thomiste*, 1918, p. 299-300. D'autre part, si la lumière de grâce est absolument nécessaire pour discerner le miracle avec certitude, on ne comprend plus les textes conciliaires : *cum Dei omnipotentiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa certissima et omnium intelligentie accommodata*. Et encore : *Si quis dixerit miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari*, a. s. Denzinger-Bannw., n. 1790, 1813. « Si aucune intelligence, même celle du démon, ne peut, par ses seules forces naturelles discerner certainement les miracles, pourquoi ceux-ci sont-ils dits « signes très certains appropriés à l'intelligence de tous »? Le serment antimoderniste dit même : *maxime accommodata*. Et que peut-être une preuve véritable (*rite probari*) de l'origine divine de la religion chrétienne, dont la force probante serait inaccessible à l'intelligence naturelle des plus grands philosophes et théologiens, et même à l'intelligence naturelle des anges? » Garrigou-Lagrange, *id.*, *ibid.*, p. 300. A ces arguments d'autorité, on peut ajouter les *annotationes* au schéma prosynodal du concile du Vatican. Cf. Vacant, *Études...*, Documents, t. I, p. 593.

La thèse du P. Huby, concernant la connaissance du miracle comme tel, peut se résumer en deux points : connaissance naturelle de la matérialité du fait du miracle; connaissance surnaturelle du caractère

transcendant et divin du miracle. *Art. cit.*, p. 69, 74. La première connaissance ne sauvegarde pas, à coup sûr, la vérité des affirmations vaticanes.

Il va sans dire que les thomistes ne refusent pas d'admettre que parfois « la doctrine et le miracle se confirment mutuellement, en vertu de l'axiome *causæ ad invicem sunt causæ in diverso genere*. Dans la doctrine révélée et dans le miracle, il y a, en effet, des signes accessibles à la seule raison et qui se confirment : si la doctrine est évidemment immorale, impie, le miracle fait pour la confirmer est faux ; si au contraire la doctrine est évidemment digne de Dieu, de nature à donner la paix aux hommes, elle est un nouveau signe, et nous aide à voir que tel prodige, qui dépasse manifestement les forces de la nature sensible et de la nature humaine, ne vient pas du démon ». Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, p. 302, note.

Enfin, sans être nécessaire, la grâce peut aider à la connaissance du miracle comme tel. Notre-Seigneur, parlant des derniers temps, ne fait-il pas mention des prodiges accomplis par les faux prophètes, et capables de séduire les élus mêmes ? Matth., xxiv, 24.

3. *Démonstration de la valeur probante du miracle.* — Voir sur ce point Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. IV, p. 1, c. iv.

1. *Fondement.* — On a dit plus haut que le miracle est une preuve indirecte de la vérité d'une doctrine. C'est donc dans ce sens qu'il faut chercher le fondement de sa valeur démonstrative. Dans l'hypothèse où le miracle ne posséderait pas de valeur démonstrative de la vérité, on devrait conclure que Dieu pourrait, en l'accomplissant, attester la vérité d'une erreur. Absurdité manifeste, qui prouve que le miracle possède une véritable valeur démonstrative de la vérité.

En effet, le miracle ne peut être accompli que par la toute-puissance divine, dirigée par la providence. Or, la providence s'étend non seulement à la substance du miracle, mais encore aux conditions dans lesquelles le thaumaturge l'accomplit, notamment à la connexion que le thaumaturge place entre le miracle et la vérité d'une doctrine par lui annoncée. Si donc, cette doctrine n'était pas la vérité, telle que Dieu veut qu'elle soit annoncée aux hommes, il s'en suivrait que Dieu voudrait ou tout au moins permettrait, par ce miracle, une attestation fournie par sa providence et sa toute-puissance, en faveur d'une erreur ou d'une parole purement humaine, présentées faussement comme parole divine.

Les théologiens acceptent unanimement ce raisonnement, voir Salmanticenses, *De fide*, disp. II, dub. III, n. 64. Quelques auteurs, notamment les Salmanticenses, acceptent cependant qu'il ne répugne pas absolument qu'un faux prophète puisse abuser d'un vrai miracle, le présentant comme s'il était accompli en faveur de la fausse doctrine, qu'il prêche. Mais, d'après ces mêmes auteurs, Dieu ferait en sorte que de l'ensemble des circonstances on puisse déduire que ce miracle n'a pas été, en réalité, accompli par Dieu pour corroborer l'enseignement du faux prophète.

Ce fondement est supposé par le concile du Vatican, qui fait intervenir la raison de la toute-puissance divine comme gage de la certitude du signe : *miraculum, cum Dei omnipotentiam luculenter commoustrat, divinitus adhibens signum est certissimum*.

2. *La connexion.* — Mais ce fondement serait sans valeur si n'était pas réalisée la condition *sine qua non* qu'il implique. Il faut que le miracle soit en connexion, explicite ou implicite, avec une doctrine révélée qu'il vient confirmer. Le miracle accompli sans connexion à une doctrine serait une intervention extraordinaire de Dieu, mais non point un signe de la vérité.

Le miracle peut posséder, à l'égard d'une doctrine, une connexion explicite ou implicite. Explicite, quand

le thaumaturge affirme lui-même que le miracle s'accomplit pour prouver la vérité de son enseignement. Implicite, et cependant manifeste, quand il appert des circonstances du miracle que celui-ci vient en témoignage de la véracité du thaumaturge ou de la vérité de son enseignement. Cf. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, part. I, c. II, p. 63-69. Comme exemple de connexion explicite, l'Écriture nous fournit : Ex., iv, 1-19, et surtout Matth., ix, 5-6 ; cf. Marc., ii, 9-11 ; Luc., v, 23-24 ; Joa., xi, 41-43. Le P. de Poulpiquet cite, dans l'histoire de l'Église, le miracle de saint Bernard à Sarlat, celui de saint Dominique à Farjeaux, nombre de miracles accomplis par saint Pierre de Vérone, etc., *Le miracle et ses suppléances*, p. 221 sq. La plupart des miracles accomplis par Jésus-Christ n'ont qu'une connexion implicite, mais combien manifeste, avec la vérité de sa doctrine. « En multipliant ses prodiges, Jésus prouvait qu'il était l'envoyé de Dieu et que, par conséquent, son enseignement, quelque transcendant et mystérieux qu'il fût parfois, pouvait être regardé comme venant aussi d'en haut. D'ordinaire, sans doute, il n'y a pas de relation immédiate, intrinsèque entre ses miracles et sa prédication ; mais cela n'était nullement nécessaire : les mêmes titres recommandaient la personne et la doctrine. » Fillon, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, p. 2. Cf. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, p. 225 sq.

On ne saurait d'ailleurs concevoir, dans cette connexion implicite, qu'un rapport avec la foi ou la sainteté catholiques, comme telles, c'est-à-dire prises dans leur intégralité. De telle sorte qu'il n'y aura jamais à craindre qu'un miracle, même accompli exceptionnellement dans le schisme ou l'hérésie, puisse être interprété en faveur des seules vérités communes à la confession séparée et à l'Église catholique, et, à plus forte raison, en faveur de l'hérésie ou du schisme. De Poulpiquet, *op. cit.*, p. 336 sq. — Pour l'application de l'argument du miracle à la démonstration catholique, on consultera les traités d'Apologétique. Voir ici APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1524-1525 (simple indication générale).

3. *Solution d'une difficulté.* — La difficulté qui se rencontre souvent dans le discernement du miracle, et notamment la sévérité de l'Église dans ses jugements canoniques (elle seule se réservant de proclamer le miracle) n'infirmen-elles pas la déclaration du concile du Vatican au sujet de la valeur probante du miracle ? Comment peut-on encore dire des miracles qu'ils sont des signes *omnium intelligentiæ accommodata* ?

« Il faut d'abord remarquer que l'Église ne se réserve que le jugement *définitif et authentique* concernant le caractère miraculeux d'un événement, mais elle ne défend à personne d'admettre, comme vrais miracles, d'autres phénomènes que ceux qui sont reconnus comme tels par un décret de l'autorité religieuse. Elle prétend également réglementer la publication des récits de faits miraculeux, en exigeant l'approbation préalable par l'autorité ecclésiastique (can. 1399, n. 5), mais cette mesure de prudence, prise en vue du bien commun des fidèles et pour prévenir des abus qui ne sont que trop faciles et très fréquents en la matière, ne préjuge pas de la valeur des opinions personnelles.

« Il appartient d'ailleurs à l'Église, dépositaire de la divine révélation, de fixer elle-même les éléments de son apologétique, et de déterminer la nature des faits extraordinaires qui se passent dans ses sanctuaires ou qui sont réputés se produire à l'intercession de ses saints. Et il est d'autant plus sage de se conformer à son jugement, que les tribunaux ecclésiastiques peuvent s'entourer et s'entourent en fait de garanties

plus solides. Le discernement du miracle est du reste chose parfois fort délicate, ou les profanes individuels, fussent-ils même des hommes de science, risquent facilement de se tromper.

« Lorsque donc P. Saintyves écrit que par une « sorte d'inconséquence, l'Église demande aux fidèles « d'être les juges des miracles anciens assez mal « attestés, et leur refuse aujourd'hui de se prononcer « sur ces matières, lorsqu'il s'agit de quelque merveille « contemporaine », l'exagération saute aux yeux. En vérité l'Église demande aux fidèles d'être les juges de miracles anciens qu'elle a jugés elle-même suffisamment attestés, et elle ne leur refuse de se prononcer sur les merveilles contemporaines que pour autant que leur jugement prétendrait être définitif et se substituer au sien. » Van Hove, *op. cit.*, p. 335-336.

D'ailleurs, il ne faut pas exagérer les difficultés du discernement du miracle. Tous les miracles n'exigent pas une enquête approfondie et scientifique. Les difficultés surgissent et les enquêtes sont nécessaires, là où l'évidence du miracle n'est pas complète. Voir col. 1847 sq. Il suffit, pour vérifier le bien fondé de l'assertion conciliaire, qu'un certain nombre de miracles de l'Évangile, les plus éclatants, apparaissent aux regards des hommes non prévenus, comme des signes évidents du sceau divin apposé à la prédication de la doctrine chrétienne. Ces miracles, résurrection de morts, résurrection personnelle de Jésus-Christ (pour ne prendre que les exemples les plus obviés), sont vraiment des signes *omnium intelligentiæ accommodata*.

CONCLUSION. — L'Église déclare que la preuve du miracle est appropriée à l'intelligence des hommes de tous les temps, et même de l'époque actuelle. Cette dernière assertion concerne évidemment, d'une part, la force probante du miracle considérée dans la logique qui s'impose aux esprits de tous les âges, la vérité ne pouvant jamais perdre ses droits; mais, d'autre part, elle vise très certainement les raisons concrètes qu'on a souvent invoquées pour proclamer non pas certes l'inutilité, mais l'inefficacité relative de l'argument du miracle sur les esprits contemporains.

On a fait valoir que l'argument du miracle n'a sa force entière que pour ceux qui en sont les témoins immédiats, et que, pour les autres, l'éloignement dans le temps ou dans l'espace fait que l'impression produite s'affaiblit. On dit également que le miracle, s'adressant à la seule intelligence et par la force de la seule logique, ne saurait *in concreto* agir suffisamment sur l'âme entière pour y déterminer l'adhésion de la foi. On assure encore que les progrès de la critique ont soulevé tant de difficultés sur le caractère historique des événements miraculeux qui corroborent la prédication première du christianisme, que la tâche de l'apologétique par le miracle devient de plus en plus difficile. Enfin, on s'attache à rappeler que les esprits contemporains ont tant de prévention contre le surnaturel, que ce qui devait être une raison de croire devient souvent pour eux une difficulté à croire.

A prendre ces raisons objectivement, il faut reconnaître la part considérable de vérité qu'elles renferment. Mais par rapport à la valeur probante du miracle il faut convenir qu'elles nous incitent simplement à avouer, comme on l'a dit fort exactement, que la preuve par le miracle « reste soumise, dans son rendement effectif, aux lois générales de la psychologie humaine et aux lois spéciales de la psychologie religieuse ». J. Rivière, art. *Miracle*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. IV, col. 1023. Puisque nos contemporains ont fréquemment de particulières préventions contre le surnaturel et, partant, contre le miracle, l'enseignement catho-

lique touchant la possibilité du miracle devra être présenté de façon à détruire ces préventions. Les exigences critiques qu'ont formulées, dans ces derniers temps, les apologistes catholiques eux-mêmes, par rapport au discernement du miracle, devront donner satisfaction aux plus difficiles. L'*Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, du P. de Tonquédec, est, sous ce rapport, un modèle du genre qu'on peut présenter à nos contemporains. Mais ce qu'il faut surtout, c'est encadrer l'argument du miracle dans une apologétique générale, qui perfectionnera, tout en lui demeurant fidèle, l'apologétique traditionnelle et, s'adressant à l'âme tout entière, disposera cette âme à recevoir finalement la forte impression que le miracle, sceau divin de la vérité, ne peut manquer de produire sur elle, si, par ailleurs, elle est déjà disposée à accepter le divin.

On consultera les traités de théologie fondamentale. Nous signalons particulièrement, comme ayant étudié plus complètement la question du miracle, ceux du P. Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (édition en deux ou un vol.), et de Ottiger (1^{er} volume de la *Theologia fundamentalis*). En plus :

I. L. Brémond, *La vraie notion du miracle*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. LXVI, p. 193-209; 289-306; E. Coste, *Qu'est-ce que le miracle?* Paris, 1900; L. de Grandmaison, *Les signes divins et le miracle*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 105-122; *Jésus-Christ*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, col. 1288-1538; B. de Saligny, *La notion et le rôle du miracle*; J. D. Folghera, *Le miracle d'après S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, 1904, p. 318-338; J. Gondal, *Le miracle*, Paris, 1905; A. L. Lepicier, *Del miracolo*, Rome, 1901; E. Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. CLM, p. 5-33; 166-191; 225-259; *Le problème du miracle*, dans *Bulletin de la société française de philosophie*, mars 1912, p. 85-168; A. Mercier, *Le miracle, phénomène surnaturel*, dans *Revue thomiste*, 1907, p. 456-467; Périer, *Le miracle est-il une violation des lois de la nature* dans *Revue pratique d'apologétique*, t. XXX, p. 18-29, 75-88; J. Pernoud, *A propos du miracle*, dans *Revue du Clergé français*, t. XLVIII, p. 543-547; P. Vallet, *Les trois formes du surnaturel : Le miracle, la révélation et la grâce*, Paris, 1900; Van Weddincn, *De miraculo*, Louvain, 1869; J. Wehrle, *Note sur la nature, la finité et la fréquence du miracle*, dans *La nouvelle journée*, 1922, p. 327-362; A. Zacchi, *Il miracolo*, Milan, 1923.

II. J. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, Paris, 1916; G. Sortais, *La Providence et le miracle*, Paris, 1905; E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1895; E. Bruneteau, *De quelques théories éliminatrices du miracle*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1914, t. XVIII, p. 499-509 et 561-583; J. de Bonniot, *Miracles et savants. L'objection scientifique contre le miracle*, Paris, 1882; A. de la Barre, *Le miracle et les groupements hiérarchiques des forces*, dans *Études*, t. LXIX, p. 600-618; *Faits surnaturels et forces naturelles*, Paris, 1900; P. de Munnynck, O. P., *La conservation de l'énergie et la liberté morale*, Paris, 1900; *Déterminisme*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 928-941; P. de Vregille, *La valeur des théories physiques*, dans *Études*, t. CVII, p. 349-373; A. Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas, et son accord avec les principes de la recherche scientifique*; E. Le Roy, *La science positive et les philosophies de la liberté*, dans *Bulletin du Congrès international de philosophie*, t. I (Philosophie générale et métaphysique), p. 313-341, Paris, 1900; *De la valeur objective des lois physiques*, dans *Bulletin de la société française de philosophie*, 1901, p. 5-32; L. Lescoeur, *La science et les faits surnaturels contemporains. Les vrais et les faux miracles*, Paris, s. d. (la 1^{re} édition dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. CXXXI-CXXXIV); L. Noël, *Le déterminisme*, dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques et Classe des Beaux-Arts*, II^e série, t. II, Bruxelles, 1906; H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Paris, 1920; *La valeur de la science*, Paris, 1920; *Science et méthode*, Paris, 1920; J. Wilbois, *La méthode des sciences physiques*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1899, p. 579-615; 1900, p. 291-322; *Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine*,

dans *Bulletin du Congrès international de philosophie* (Logique et histoire des sciences), p. 633-686, Paris, 1901.

III. Van Hove, *op. cit.*, et J. de Tonquédec, *op. cit.*; Benoît XIV, *Opus de sermorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Venise, 1776, l. IV; A. Bros, *Comment constater le miracle*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. CLII, p. 250-267; J. de Bonriot, *Le miracle et ses contrefaçons*, 3^e édit., Paris, 1888; L. de Grandmaison, *op. cit.*; A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912; G. Mattiussi, *Conoscibilità del miracolo*, dans *Scuola cattolica* de Milan, ri e IV, vol. XIV, p. 277-284; 435-450; 608-619 et 704-717; P. Saintyves, *Le discernement du miracle, ou le miracle et les quatre critiques*, Paris, 1909; *La simulation du merveilleux*, Paris, 1912; J. Leonardini, *De scientifica miraculorum certitudine*, dans *Divus Thomas* (de Plaisance), 1904, p. 64-71. Voir également les écrits signalés, à propos des miracles de Lourdes et de leur constatation, col. 1844.

IV. Van Hove, *op. cit.*; de Grandmaison, *op. cit.*; A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1913; H. L. Janssens, *De vi demonstrativa miraculorum*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1924, p. 15-35; X. Le Bachelet, *Apologétique. Apologie*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. I, col. 189-251; L. Maisonneuve, art. APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1511-1533; Van Weddingen, *op. cit.*

NOTE. S. Thomas a traité *ex professo* la question du miracle principalement dans : *Somme théologique* : I^a, q. cx, a. 6-8; q. cx, a. 4; I^a-II^a, q. cxiii, a. 10; II^a-II^a, q. clxxviii; III^a, q. xliii-xliv (miracles de Jésus-Christ), *Summa contra les Gentils* : l. III, c. xcvi-cx. Les commentateurs doivent être consultés à l'un ou l'autre de ces endroits. *De potentia*, q. vi; *Compend. theol.*, t. I, c. cxxxvi.

A. MICHEL.

1. MIRANDA (Barthélemy de la) ou Barthélemy de Carranza, dominicain espagnol (1503-1576). Ainsi appelé du nom du lieu de sa naissance, la Miranda en Navarre, ou du nom d'un domaine nobiliaire de ses parents, Carranza, Barthélemy étudia d'abord à Alcalá, puis entra dans l'ordre des frères prêcheurs, au couvent de Benalac, à l'âge de dix-sept ans. Ses succès scolaires le désignèrent à ses supérieurs pour enseigner comme maître ès arts, puis comme professeur de théologie au collège alors très florissant de Valladolid. En 1539, lorsque Carranza assista au chapitre général des dominicains qui se tenait à Rome, il était déjà célèbre. Ce fut lui qui présida les exercices solennels de scolastique, d'une manière si brillante qu'il fut nommé sur le champ qualificateur du Saint-Office et maître en théologie. Il retourna ensuite à Valladolid où il entra en émulation et même en concurrence avec un autre théologien fameux, Melchior Cano. Carranza refusa l'évêché de Cusco au Pérou, mais accepta de représenter l'empereur Charles-Quint au concile de Trente en 1545. Là, il entreprit et soutint, à côté de Dominique Soto et contre un autre dominicain Ambroise Catharin, une défense vigoureuse de la résidence des évêques dans leurs diocèses. Selon lui, cette résidence est de droit non seulement ecclésiastique mais divin. Quelques années plus tard, nous trouvons Carranza provincial des dominicains d'Espagne, après avoir refusé l'évêché des îles Canaries. Lorsque le concile de Trente reprit ses sessions sous Jules III, Carranza y reparut, à la fois comme théologien de l'empereur et comme procureur de l'archevêque de Tolède, primat d'Espagne. Examineur des livres suspects d'hérésie, il accompagna ensuite Philippe II en Angleterre et le seconda dans sa tentative pour rétablir l'obédience romaine de ce royaume déjà gagné à l'anglicanisme. Carranza prit pour centre de son action de contre-réforme l'université d'Oxford. Il montra une très grande fermeté, et il réussit, paraît-il, à opérer un assez grand nombre de conversions individuelles sincères. En 1567, il passa dans les Pays-Bas espagnols où il poursuivait la même œuvre de propagande catholique, lorsque Philippe II le nomma archevêque de Tolède et primat d'Espagne. En rejoi-

gnant son diocèse, il reçut, au passage, le dernier soupir de Charles-Quint, et il abordait avec entrain sa tâche d'évêque, lorsque, au cours d'une tournée pastorale, il fut arrêté par les gens de l'Inquisition. Ferdinand de Valdez, archevêque de Séville et grand Inquisiteur, s'assura de sa personne avec le consentement du pape et du roi. Quels peuvent bien être les véritables motifs de cette incarcération extraordinaire de Barthélemy de Carranza, primat d'Espagne et l'un des personnages les plus universellement respectés de l'Église de son temps? Certains ont mis en avant les soupçons qu'on eut à la mort de Charles-Quint sur le catholicisme du vieil empereur : le blâme en aurait rejailli sur Carranza qui lui avait apporté le concours de son ministère. L'inculpé lui-même, dans des boutades, semble avoir insinué l'explication donnée par divers auteurs dominicains : les immenses revenus de son diocèse faisaient des jaloux et des cupides. Toujours es-il que le motif allégué était le prétendu luthéranisme d'un catéchisme, ou plutôt d'un vaste commentaire du catéchisme catholique en langue espagnole que Carranza venait de publier. A l'instigation de Melchior Cano, on avait relevé dans cet ouvrage trop de prédilection pour la lecture directe de la sainte Écriture et des livres de théologie par les simples fidèles, ainsi que trop de confiance dans le rôle sanctifiant des exercices spirituels de la vie intérieure. On redoutait alors beaucoup en Espagne les excès des *alumbrados*, mystiques illuminés. Et surtout, comme le remarque finement le P. Colunga, au moment où l'hérésie de Luther opérait ses ravages en Europe, l'Inquisition espagnole était dans l'idée que tout ouvrage de théologie, en langue vulgaire, risquait de susciter mille perturbations dans la foi du peuple. En de telles circonstances, il pouvait en effet paraître dangereux de laisser des esprits non préparés s'assimiler en espagnol l'immense synthèse théologique de l'archevêque de Séville. L'un des disciples dominicains de Carranza, Dominique de Roxas, venait d'être arrêté comme luthérien. Il fut brûlé vif dans un célèbre autodafé à Valladolid et cela fut compromettant pour son maître. L'Inquisition réunit divers témoignages montrant que, tout en restant catholique, Carranza parlait assez librement de la foi vive, du peu d'importance des œuvres humaines, du silence de la Bible sur l'existence du purgatoire, de l'intercession des saints. Il réussit pourtant à récuser ses juges; et des amis réussirent à transférer l'instruction du procès à Rome même. Mais ni l'amitié du pape dominicain saint Pie V, ni une déclaration solennelle de l'orthodoxie de Carranza formulée par le concile de Trente, ni la publication aux frais du Saint-Siège du catéchisme incriminé, ne réussirent à faire mettre en liberté le prisonnier. Il ne fut élargi qu'après une détention de près de dix-sept ans. Dix ans durant on lui avait interdit de se confesser. Carranza sortait de cette tragique aventure pratiquement absous, mais il avait soixante-treize ans et ne devait survivre que dix-sept jours. Il mourut donc à Rome, le 2 mai 1576, parmi les manifestations d'une opinion publique chaudement sympathique et en grande réputation de sainteté.

Carranza a publié : *Summa omnium conciliorum*, ouvrage maintes fois édité et la première fois à Venise, 1516, in 8^o; *Controversiae IV : I. Quanta sit auctoritas traditionum in Ecclesia; II. Quanta Sacra Scriptura; III. Quanta romani pontificis et sanctae Sedis apostolicae; IV. Denique quanta sit conciliorum*, Venise, 1516, in 8^o. (Remarque que le *De Locis theologicis* de Melchior Cano est de 1563); *Controversia de necessaria residentia personalis episcoporum et aliorum inferiorum pastorum Tridenti explicata*, Venise, 1547; *Concilio habito ad synodum Tridentinam prima dominica quadra-*

gesimæ anni 1546, Anvers; *Instruccion para oír missa*, Anvers, 1555; *Comentarios sobre el catechismo christiano*, Anvers, 1558, in-folio 865 pages, 4 parties : 1° de articulis fidei; 2° de decem præceptis; 3° de septem sacramentis; 4° de oratione, jejuniis et elemosyna. C'est ce catéchisme qui fut à tort suspecté de luthéranisme. Les III^e et IV^e parties de cet ouvrage ont été traduites en français en 1692 et 1694 par Binet, recteur de l'Université de Paris. Divers autres écrits de Caranza sont demeurés manuscrits.

Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, 1818, t. III, p. 183-315; Laugwitz, *Bartholomæus Carranza, Erzbischof von Toledo*, Kempten, 1870; Emilio Colunga, *Intellectualistas y místicos en la Teología española en el siglo XVI*, dans *La Ciencia tomista*, 1914, t. IX, p. 209-221, 377-394; t. X, p. 223-242; t. XI, 1915, p. 227-253; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique*, t. IV, 1747, p. 421-438; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères mineurs*, 1911, t. V, p. 383-387, 443-445, 463, 579-581; Quétil-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 236-243, et en particulier p. 241 et 242; Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im XVI. Jahrhundert*, Gutersloh, 1902; Rodocanachi, *La Réforme en Italie*, 1921, t. II, p. 581-583.

M.-M. GORCE.

2. MIRANDA (Louis de) des Frères mineurs de l'observance, naquit à Valladolid dans la seconde moitié du XIV^e siècle, et entra chez les observantins de Salamanque, où il professera longtemps les sciences sacrées. Définitiveur de la province, puis procureur général, il vint finalement habiter Rome. Il a dû mourir vers 1620. — Il reste peu de choses de son activité proprement théologique : un traité *De sacre Scripturæ sensibus*, publié à Salamanque en 1625, in-4°, et un traité espagnol *De la conception purissima de nuestra senhora la virgen Maria*, Salamanque, 1621 (celui qui est donné par Wadding-Sbaralea comme publié en latin en 1626 n'est peut-être pas différent du premier). L'œuvre assez considérable de Louis de Miranda est surtout relative aux divers aspects de la vie religieuse, surtout franciscaine. D'abord, en espagnol, des explications de la règle des Frères mineurs, des clarisses, du tiers ordre; des conférences, des avis spirituels; d'ordre plus canonique les ouvrages suivants : *Liber ordinis judicarii et de modo procedendi in causis criminalibus tam in foro ecclesiastico quam sæculari agitandis*, Salamanque, 1601, 1623; *Manuale prælatorum regularium in quo religionum omnium origines, progressus ac dilatationes recensentur, optimaque methodus exprimitur ad imbuedos novitios, instruendosque virtutibus professo pernecessaria*, Rome, 1612, 2 vol. in-4°; Salamanque, 1625; on trouve aussi une édition de Cologne, 1761, publié par Paulin Berti de Lucques (des ermites de Saint-Augustin) et à la suite de laquelle se lit un autre ouvrage de Miranda : *De sacris monialibus tractatus, in quo universa ad moniales attinentia includuntur*; de ce dernier ouvrage, paru à Salamanque, en 1614, il existe aussi une traduction italienne, Plaisance, 1616. — Intéressante au point de vue historique est l'*Informacion acerca la question y controversia tocante a la mudanza del gobierno, que han tenido los frailes menores de la regular observancia de S. Francisco communmente llamados descalzos*, Salamanque, 1604. — On a publié à Salamanque en 1629, une *Exposicion de la Esfera de Juan de Sacrobosco* (il s'agit du traité de la sphère céleste de Jean de Holywood) aumentada, con lo que sobre ella dixeran Fr. Juntino, Elias Veneto, Christobal Clano y otros; il peut s'agir de leçons professées, jadis, par Louis de Miranda, quand il enseignait les mathématiques et l'astronomie.

Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2^e édit., t. II, p. 51-52; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1806, p. 166;

Sbaralea, *Supplementum*, p. 509; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. II, p. 301; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 581.

É. AMANN.

MIRE (Aubert Le), dit MIREUX, célèbre érudit belge (1573-1640). Né à Bruxelles, le 2 décembre 1573, d'une famille de riches commerçants, Aubert Le Mire, commença ses premières études à Douai, et les continua à Louvain, où il connut Juste Lipse; il obtint en 1596 le grade de bachelier en théologie; sur l'heure il ne poussa pas davantage ses études et ne prendra le bonnet de docteur qu'en 1611, à Douai. Entre temps il avait été nommé chanoine du chapitre d'Anvers, et, après que son oncle Jean Le Mire eut été nommé évêque de cette ville, il fut associé par lui à l'administration diocésaine, en même temps qu'il faisait les fonctions d'écolâtre et de proviseur de l'Église Sainte-Walburge. Il fut chargé par les archiducs de diverses missions diplomatiques, en 1609 à la Haye, continuées, en 1609-1610, à Paris, auprès de Henri IV (la relation de son voyage en France et quelques lettres adressées de Paris ont été publiées par Léon de Burbure dans le *Messenger des sciences historiques* de Belgique, 1819, p. 318-335, 433-453). Rentré en Belgique, il résida quelque temps encore à Anvers, mais en 1615 fut nommé chapelain de la cour de Bruxelles, ce qui ne l'empêcha pas d'ailleurs d'être premier doyen du chapitre d'Anvers en 1624, et vicaire général du diocèse en 1635. Il mourut à Anvers le 19 octobre 1640.

L'œuvre imprimée de Le Mire est très considérable; elle n'intéresse d'ailleurs qu'indirectement la théologie, étant surtout d'ordre historique. — Il faut néanmoins la citer comme un guide très précieux pour l'étude des ordres religieux. Voici dans l'ordre chronologique les ouvrages qui intéressent cette branche de l'histoire ecclésiastique : 1° *Origines cœnobiorum benedictionum in Belgio*, Anvers, 1606; 2° *Ordinis B. Mariæ annuntiatorum virginum origo, accessit ordinis carmelitani, virginum teresianarum, origo*, Anvers, 1608; 3° *Origines cartusianorum monasteriorum per orbem universum*, Cologne, 1609; 4° *Origines equestrium sive militarium ordinum libri duo*, Anvers, 1609; 5° *Ordinis carmelitani ab Elia propheta primum inchoati, ab Alberto patriarcha Jerosolymitano vitæ regula temperati, a B. Teresia, virgine hispana, ad primævam disciplinam revocati, origo atque incrementa*, Anvers, 1610; 6° *Histoire de l'origine et institution de divers ordres et congrégations religieuses qui gardent la règle ou profession de S. Augustin*, Anvers 1612 (repris en latin sous le titre : *Canonicorum regularium ordinis S. Augustini origines ac progressus*, Cologne, 1614); 7° *Ordinis præmonstratensis chronicon*, Cologne, 1613; 8° *Chronicon cisterciensis ordinis*, Cologne, 1614; 9° *Origines benedictinæ sive illustrium cœnobiorum O. S. B. exordia ac progressus*, Cologne, 1614; 10° *De collegiis canonicorum... liber singularis*, Cologne, 1615; 11° *Originum monasticarum libri IV, in quibus ordinum omnium religionum initia ac progressus breviter describuntur*, Cologne, 1620; aux quatre livres s'ajoute un *Auctarium sive liber V*; 12° *De Wiodesinensi, Lateranensi, Aroascensi et congregationibus aliis canonicorum regularium ordinis S. Augustini*, Bruxelles, 1622; 13° *Codex regularum et constitutionum clericorum*, in-fol., Anvers, 1622; 14° *De congregationibus clericorum in communi viventium, ut theatinorum, societatis Jesu, barnabitarum, somaschæ, oratorii, doctrinæ christianæ et aliorum liber singularis*, Cologne 1622; 15° *Elenchus regularium monasticorum et constitutionum asceticarum*, Anvers, 1637. Plusieurs de ces traités ont été réimprimés dans la *Collectio scriptorum rerum historico-monastico-ecclesiasticarum* de Michel Kuen, Ulm, 1756 et sq., où ils sont peut-être plus accessibles;

Origines bened., au t. I; *Orig. carth.*, au t. II; *Origines canonicorum reg.*, au t. III; *Chronicon præmonst.*, au t. VI. Tous ces ouvrages, en général fort courts, ont le même caractère : résumés extrêmement secs de faits et de dates, mais renseignements précieux, d'ordinaire puisés à de bonnes sources ; l'énumération ci-dessus montre que Miræus s'est fait l'historien de la vie religieuse sous ses formes les plus diverses dans tout l'Occident.

Même sécheresse dans ses opuscules sur diverses questions d'hagiographie : 16° *Sanctorum Gallie belgicæ imagines et elogia*, in-4°, Anvers, 1606; 17° *Disquisitione de SS. virginibus Colonienisibus*, Anvers, 1608; 18° *Historia B. Virginis Cambroniensis*, in-12, Anvers, 1607; 19° *Vita S. Alberti episcopi Leodiensis*, in-fol., Anvers, 1612; 20° *Une Vie de saint Willibrod*, en flamand; 21° *Elogia et testimonia variorum de vita Joannis Rusbrocquii*, in-12, Bruxelles 1622; 22° *Fasti belgici et burgundici*, Bruxelles, 1622, éloge des saints personnages de ces deux provinces, distribués d'après le calendrier.

A la géographie ecclésiastique se rattachent deux opuscules : 23° *Notitia episcopatum orbis christiani*, in-8°, Anvers, 1613; 24° *De statu religionis christianæ per Europam, Asiam, Africam et Orbem novum libri IV*, in-12, Cologne, 1619, souvent reproduits, ou adaptés par la suite.

Mais l'œuvre principale de Le Mire est surtout consacrée à l'histoire de la Belgique. Un premier essai parut en 1606 : 25° *Elenchus historicorum Belgii, nondum typis editorum*, Anvers, réédité à Bruxelles, 1622; et une chronique générale, 26° *Rerum toto orbe gestarum chronica a Christo nato ad nostra usque tempora*, in-4°, Anvers 1608. Il publie ensuite un ouvrage de Van Dieve († 1581), qui était demeuré manuscrit : 27° *Rerum Brabanticarum libri XIX, auctore Petro Divæo Lovaniensi, primum nunc editi et illustrati*, Anvers, 1610. Le petit opuscule 28° *De rebus bohemicis liber singularis*, Lyon, 1621, est un écrit de circonstance, publié pour mettre l'opinion catholique au courant des affaires de Bohême au début de la guerre de Trente ans. Repris et amplifié dans : 29° *De bello bohémico Ferdinandi II Caesaris auspiciis feliciter gesto*, Cologne, 1622. Notre auteur revient à la Belgique dans : 30° *Rerum belgicarum annales in quibus christianæ religionis et variorum apud Belgas principatum origines ex vetustis tabulis, principumque diplomatibus hactenus explicantur*, Bruxelles, 1624; ces annales racontent, année par année, les événements, surtout religieux, jusqu'en 1624; on remarquera le silence gardé sur les années 1567-1573; 31° le *Rerum belgicarum chronicon, a Julii Caesaris in Galliam adventu usque ad vulgarem Christi annum MDCXXXVI*, in-1°, Anvers, 1636, ne diffère pas sensiblement du précédent sinon par une utilisation plus abondante des chartes et diplômes. C'est aussi ce qui est fait dans : 32° *Stemmata principum Belgii*, Bruxelles, 1626.

Le Mire avait, en effet, trouvé la voie où il devait rendre à l'histoire de son pays les plus signalés services : éditer et commenter les chartes et diplômes, et fournir par là un sérieux point d'appui aux historiens à venir. Il avait débuté 33° par le *Codex donationum piarum*, Bruxelles, 1624, dont le titre indique bien le contenu : *in quo testamenta, codicilli, litteræ fundationum, donationum, immunitatum, privilegiorum et alia præ liberalitatis monumenta, a pontificibus, imperatoribus, regibus, ducibus ac comitibus in favorem Ecclesiarum, præsertim belgicarum, edita continentur*; de même nature : 34° *Diplomatum belgicorum libri duo*, Bruxelles, 1627, où beaucoup de diplômes relatifs aux affaires séculières, s'ajoutent aux textes proprement ecclésiastiques; 35° *Donationum belgicarum libri duo in quibus Ecclesiarum et*

principatum Belgii origines, incrementa, mutationes... illustrantur, Anvers, 1629; 36° *Notitia Ecclesiarum Belgii in qua, tabulis donationum piarum... sacra et politica Germaniæ inferioris vicinarumque provinciarum historia, explosis fabulis, recensetur et illustratur*, Anvers, 1630. Ces quatre recueils ont été réédités au XVIII^e siècle, par Foppens sous le titre : *Auberti Miræi opera diplomatica et historica*, in-fol., Bruxelles, 1723; Foppens y a ajouté trois autres volumes in-folio de suppléments. Il reste que Le Mire a été l'un des premiers à entrer résolument dans cette voie de la diplomatique, qui devait conduire à de si précieux résultats. L'ouvrage suivant est d'un intérêt plus général pour l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne : 37° *Bibliotheca ecclesiastica sive nomenclatores septem veteres : S. Hieronymus, Gennadius Massiliensis, S. Ildesonsus Toletanus, Sigebertus Gemblacensis, S. Isidorus Hispalensis, Honorius Augustodunensis et Henricus Gandavensis cum scholiis Miræi*, in-fol., Anvers, 1639; Le Mire avait entrepris de compléter ce travail; il fut publié après sa mort par son neveu : *Bibliothecæ ecclesiasticæ pars altera, sive de scriptoribus ecclesiasticis qui ab anno 1494 usque ad nostra tempora floruerunt*, in-fol., Anvers, 1649. Ces deux recueils se retrouvent dans la *Bibliotheca ecclesiastica* de J.-A. Fabricius, Hambourg, 1718.

Nicéron, *Mémoires*, Paris, 1729, t. VII, p. 277-287; Paquet, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1763, t. I, p. 137-156; B.-C. de Ridder, *Aubert Le Mire, sa vie, ses écrits*, dans la série *Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers publiés par l'Académie de Belgique*, Bruxelles, t. XXXI, 1863; A. Wauters, art. *Miræus*, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XIV.

É. AMANN.

MISAEËL Apostolidès (1789-1862), premier doyen de la Faculté de théologie lors de la création de l'université d'Athènes en 1837, secrétaire du saint synode de Grèce, archevêque de Patras, puis métropolitain d'Athènes.

Né en 1789, à Réthymno, en Crète, Misaël Apostolidès y fit ses premières études et y fut ordonné diacre. Il alla alors suivre les cours du Collège grec de Smyrne, où enseignaient Constantin Koumas et Constantin Oiconomos. En 1814, il figure lui-même dans la liste des professeurs. Ordonné prêtre en 1816, Misaël fut envoyé à Vienne, sur la demande de la colonie orthodoxe de cette ville dont il fut le curé pendant plusieurs années. Il y apprit le latin, l'italien et l'allemand. Ce fut sans doute l'amour de l'étude qui lui fit, en 1830, échanger le séjour de Vienne pour celui de Munich où le roi Louis de Bavière l'avait désiré comme chapelain des étudiants grecs, et directeur de l'école grecque récemment fondée. Tout en vaquant à ses fonctions, Misaël sut trouver le temps de fréquenter les cours de théologie à l'université. En 1832, le roi Othon l'appela en Hellade et le nomma son propre professeur de grec. En 1834, nous le voyons chargé de l'enseignement religieux et de la littérature grecque dans le Didascalcion qui venait d'être créé. En 1837, à la fondation de l'université hellénique, Misaël est désigné comme professeur de théologie et doyen de la Faculté théologique. En 1850, il devait être élu recteur par tout le conseil de l'université. En 1844, il prit une part active à la fondation de l'école ecclésiastique Rizareios, dont il eut un certain temps la direction, et où il donna son enseignement. En 1850, il fut envoyé à Constantinople, porteur des lettres du gouvernement et du synode sollicitant la reconnaissance de l'autocéphalie hellénique par le patriarche du Phanar. Mansi-Petit, *Concil.*, t. XI, col. 469 C; Chrysostome Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, t. I, Athènes, 1920, p. 356. Le synodicon tomos ou décret d'autocéphalie fut promulgué solennel-

lement le 29 juin 1850. Mansi-Petit, *op. cit.*, col. 449-468. Le 26 juillet, MisaeËl Apostolidès était nommé premier secrétaire du saint synode, en remplacement du démissionnaire Théoclytès Pharmakidès qui avait fait opposition au *synodicos tomos*. En 1851, MisaeËl fut chargé de porter à Pétersbourg communication du décret patriarcal. La loi du 9 juillet 1852 ayant réorganisé les évêchés de Grèce, MisaeËl fut sacré, le 6 septembre, archevêque de Patras et d'Eleia. A la mort de Néophytos Métaξas, il fut, par décret royal du 1^{er} janvier 1862, transféré à la métropole d'Athènes. A peine installé sur son nouveau siège, il mourut le 21 juillet 1862.

Il a laissé en manuscrit un cours de théologie dogmatique, une *Homilétique*, une *Introduction biblique*, divers autres traités rédigés au cours de ses longues années d'enseignement, des recueils de discours, etc. On a de lui trois ouvrages imprimés : 1. *Ἐπεὶ ἱστορία* Athènes, 1837. 2. *Τῆς κατὰ Λριστὸν ἡθικῆς πραγματείας φιλοπνευστικὰ ἔργα τῶν ἐκπαιδευμένων καὶ πάντων δὲ τῶν φιλοφρονιστῶν*, Athènes, 1847. Ce volume, ainsi que l'indique le titre, est un manuel de morale à l'usage des élèves de la Faculté de théologie. Comme tel, le recueil présente un certain intérêt. La manière claire et précise dont est fait l'exposé, laisse deviner l'heureux complément de formation qu'avait valu à l'auteur la fréquentation des universités de Vienne et de Munich. On y trouve de bonnes notions sur des points qu'il est assez rare de rencontrer dans les livres grecs similaires : par exemple, sur la conscience et les diverses sortes de conscience, p. 53-58; sur les vertus et les vices, p. 59 sq.; sur le péché et les diverses espèces de péché, p. 79 sq.; sur les péchés capitaux, qu'il appelle *θανάσιμα ἁμαρτήματα*, p. 108-161; sur la prière et les diverses espèces ou formes de prière, la prière mentale et la prière vocale, la distraction dans la prière, etc., p. 239-265. A noter aussi d'utiles paragraphes sur le devoir de défendre la patrie, p. 358-359, les causes de guerre, les péchés du soldat à l'égard des désarmés, et des civils à l'égard des soldats, p. 359-364; sur le gouvernement, les gouvernants et les gouvernés, p. 450-458. 3. *Ἐργασίδιον τῆς κατὰ Λριστὸν ἡθικῆς χάριν τῆς σπουδαζούσης νεολαίας*, Athènes, 1849. Cet ouvrage, comme le suggère déjà le titre (manuel de morale chrétienne à l'usage de la jeunesse étudiante), et comme le déclare formellement l'avant-propos (p. 0'), n'est qu'un abrégé scolaire du précédent.

Panaretos Constantinidès, *Κατάλογος ἱστορικοῦ τοῦ πρώτου Ἐπισκοποῦ καὶ τῶν ἐπειρῶν Ἀρχιεπισκοπῶν καὶ Μητροπολιτῶν Ἀθηνῶν*, dans la revue *Σιωπῆς*, t. II, Athènes 1878-1879, p. 90-91; Chrysostome Papadopoulos, *ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, t. I, Ἰδρυσι καὶ ὁργανοῖς τῆς αὐτοκρατορικοῦ Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1920, p. 34, 306-307, 326-330, 336, 338, 351, 367, 370, 386, 394-395, 415, 428, 433, 435; du même, *ἱστορία τῆς Ἑκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Athènes, 1919, p. 64-67, 72, 86; Constantin Kontaginos, Notice nécrologique et biographique, dans la revue *Ἑλληνικὸς Κόσμος*, t. VI, Athènes, 1862, p. 307-314; Constantin Oiconomos, *Τὰ σωζόμενα εὐαγγελικὰ συγγράμματα*, t. I, Athènes, 1871, p. 58; *Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα*, t. I, Athènes, 1864, p. 364, 525, 569, 663.

S. SALAVILLE.

MISSIONS. — NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

Qu'est-ce qu'une mission?

Le mot *mission*, qui paraît très clair au premier abord quand on voit les choses en gros, ne l'est plus autant quand on en vient au détail.

Tout d'abord, pour l'historien, les missions, dans leur ensemble, c'est tout le travail de l'Église pour dilater ses frontières et répondre au programme du Maître : *Docete omnes gentes; omnes*, toutes, sans exception. Donc sont missions toutes ces expédi-

tions apostoliques dont l'objet est de conquérir au Christ un pays de plus. Sont missions par excellence celles où l'on s'en prend à un peuple infidèle. Par extension aussi, celles où il s'agit non de conquérir, mais de reconquérir un peuple enlevé à l'Église par le schisme ou l'hérésie. De là vient que, naguère, à côté de la Chine et du Japon, sur les rôles de la Propagande, figuraient des pays comme l'Écosse et l'Angleterre, et que la Norvège, la Suède, l'Islande, y figuraient encore.

Pourquoi ce mot *mission*? Notre-Seigneur lui-même répond : « Comme mon père m'a envoyé, je vous envoie. » La mission est un envoi, les missionnaires, comme les apôtres, sont des envoyés. Un pays de mission, au sens rigoureux du mot, est un pays où les ouvriers ont été envoyés d'ailleurs.

Sans doute, tout ouvrier du Christ, même s'il ne se déplace pas, est envoyé par lui. Mais à cet envoi figuré, peut s'ajouter l'envoi réel et physique. Ainsi, toute région où le clergé vient d'ailleurs, que sa population soit infidèle, hérétique et même catholique, peut passer pour pays de mission. De là les catégories suivantes : missions *ad infideles*, Indo-Chine, Congo...; mission *ad hæreticos vel schismaticos*, Abyssinie, Norvège, Islande...; missions *ad fideles*, mais à des fidèles abandonnés et sans pasteur, comme au Brésil ou dans l'Australie à son début.

Par suite dès que le pays fournit son clergé, à plus forte raison son épiscopat, en rigueur de terme, il a cessé d'être pays de mission; l'Église est constituée. Seulement, vu le nombre des infidèles à convertir, le titre de mission lui restera, et à bon droit, dans le langage courant. La mission, c'est donc l'Église en formation. L'ensemble des missions, l'histoire des missions, c'est, selon l'heureuse formule de M. G. Goyau, l'Église en marche.

Mais on voit déjà qu'entre les diverses catégories de missions et d'Églises naissantes, il y a des nuances nombreuses. Dans un pays comme la Syrie où les Églises chrétiennes sont vieilles comme le christianisme, on peut parler de mission *apud infideles*, car le milieu est musulman. Et pourtant ce n'est pas sur les musulmans qu'on travaille, malgré tout le désir qu'on en a et tous les espoirs qu'on nourrit, mais sur les hétérodoxes qu'on cherche à ramener à l'unité, et sur les catholiques qui ont besoin d'être cultivés.

À côté de cette notion générale à la fois claire et flottante, il y a ce qu'on peut appeler la notion canonique. Quels sont les territoires qui, canoniquement, peuvent passer pour missions? Le *Codex juris* ne donne aucune définition. Il se contente de dire (can. 1350, § 4) que dans les pays qui ne sont pas diocèses, le soin des missions auprès des non-catholiques appartient uniquement au Siège apostolique, et que la Propagande en est spécialement chargée (can. 252). Mais, pour claire qu'elle fût, la définition qui se contenterait d'utiliser ces deux passages du Code, ne conviendrait ni *uni*, ni *soli*. Il y a de véritables missions, *hors* des territoires de la Propagande, et la Propagande a gardé — sortes d'organes témoins de situations abolies — certains territoires qui ne sont aucunement missions. Pourquoi Gibraltar, et l'abbaye de Saint-Maurice d'Againe en Suisse, relèvent-ils de la Propagande? Par ailleurs il y a des missions au vrai sens du mot dans les diocèses relevant de la Congrégation pour l'Église orientale ou de la Consistoriale, en Mésopotamie par exemple, en Abyssinie — ou encore aux États-Unis dans les réserves de Peaux-Rouges, lesquelles appartiennent à des diocèses ordinaires, et ressortissent à la Consistoriale.

En pratique, les cadres de la Propagande suffisent, à condition de les compléter. Et par exemple, quand on parlera de l'Inde anglaise, on aura soin de ne pas

oublier qu'il y a là des diocèses relevant du Patronat portugais, et d'autres qui sont de rite oriental, lesquels, vu le nombre des infidèles, doivent encore passer pour pays de mission, et qui ne figurent point sur les listes de la Propagande. Par ailleurs, aux Philippines, où les évêchés relèvent de la Consistoriale et où la Propagande ne revendique qu'une préfecture, il faudra se souvenir que, dans le diocèse de Zamboanga et autres, il y a de véritables missions, non seulement d'infidèles, mais de sauvages.

Une nuance est encore à noter. Le mot *mission* a dans certains cas un sens technique. Théoriquement, les Églises, dans leur développement passent par les phases suivantes.

Elles commencent par être simples *missions*, territoires taillés en pleine terre vierge ou séparés d'une Église préexistante, confiés à un groupe spécial de travailleurs sous un supérieur plus ou moins indépendant (mission des trinitaires ou des prémontrés à Madagascar). Puis elles deviennent *préfecture* sous un chef qui ordinairement n'est pas évêque, puis *vicariat*, quand ce chef reçoit l'onction épiscopale : circonscriptions autonomes, mais qui sont appelées à devenir quelque chose de mieux, des *diocèses*. Mais il s'en faut que toutes les Églises passent par ces trois phases.

Le mot *mission*, terme général pour une vaste catégorie d'Églises en formation, s'appliquera donc d'une façon spéciale à celles dont la formation ne fait que commencer, ou qui est retardée.

Dans cet article on étudiera successivement : 1° la haute direction des missions ; 2° le personnel employé aux missions (col. 1878) ; 3° la répartition géographique des missions (col. 1921) ; 4° les œuvres annexes (col. 1952).

I. LA HAUTE DIRECTION DES MISSIONS. —

N. B. — Pour toute cette partie, nous dépendons étroitement du P. B. Arens (*Manuel des missions catholiques*) que bien souvent nous ne faisons qu'abréger. *Cuique suum*.

I. La direction centrale. II. Le gouvernement direct des missions (col. 1874).

I. LA DIRECTION CENTRALE. — Elle est formée par trois grands organes romains, la Propagande, la Congrégation pour l'Église orientale, enfin, pour certains cas exceptionnels, la Consistoriale.

I. LA PROPAGANDE. — La direction centrale des missions est avant tout entre les mains du pape.

Le pape, qui est le magistrat suprême dans l'Église, de qui tout relève, qui a tous les pouvoirs et les communique à qui il lui plaît, et dans la mesure qui convient, est le vrai chef des missions et des pays de missions. C'est lui qui en distribue les territoires à tel ou tel institut, qui délègue ses pouvoirs à telle congrégation romaine, qui tranche par lui-même ou par les congrégations les cas de doctrine, de morale ou de discipline qui peuvent se présenter. Son organe est la Congrégation de la Propagande.

1° *Histoire*. — Pendant de longs siècles, alors que les initiatives des mouvements missionnaires venaient de tel évêque, de tel saint, de tel ordre religieux, sous la direction souvent lointaine et la surveillance de Rome, et que ces mouvements n'étaient ni aussi étendus ni aussi complexes qu'ils le sont devenus en ces derniers siècles, les missions dépendaient à Rome des organes ordinaires du Saint-Siège, en particulier, pour les décisions capitales, de ces réunions extraordinaires des cardinaux et du souverain pontife, que l'on appelle *consistoires*. Mais, à mesure que les missions se développèrent, qu'elles se répandirent dans des pays de plus en plus éloignés et de plus en plus différents, et qu'elles furent confiées à un plus grand nombre d'ordres ou de congrégations religieuses, le

besoin d'un organisme central de qui tout relevât, se fit de plus en plus sentir. Déjà vers la fin du xiii^e siècle, le bienheureux Raymond Lulle, O. S. F., avait remarqué cette nécessité et conçu le plan d'une sorte de Propagande *Il B. Raimondo Lullo e i primo ideali di Propaganda*, (*Osservatore romano*, n° 84, 12 avril 1923). Cependant on dut attendre encore longtemps pour un premier essai de réalisation et plus longtemps encore pour la création définitive (1622).

Le 2 août 1568, saint François de Borgia, alors général de la Compagnie de Jésus, annonçait au P. Natal, secrétaire de la même Compagnie, que le souverain pontife, alors saint Pie V, venait de nommer deux commissions de cardinaux, l'une pour ramener les hérétiques à la vraie foi, et l'autre pour la conversion des infidèles. L'initiative pourrait bien être venue de Borgia, lui-même grand fondateur de missions.

Après Pie V, Grégoire XIII, son successeur, convoqua, pour s'occuper des rites orientaux et de la réunion des Églises schismatiques, une troisième congrégation composée des cardinaux Caraffa, Medicis et Santorio, qui devait tenir séance chaque semaine et se réunir tous les quinze jours chez le pape, afin de délibérer avec lui sur ces questions. Sixte V, à qui l'évêque de Tournai, Mgr. Doutenville (G. Goyau. *L'Eglise en marche*, 1928, p. 55, 89) avait cependant présenté un curieux mémoire pour la création de séminaires destinés à préparer des ouvriers pour les missions étrangères, ce pape, qui créa quinze grandes congrégations chargées de gérer toutes les affaires ecclésiastiques, n'institua rien pour les missions. Ses trois successeurs, Urbain VII, Grégoire XIV et Innocent IX, n'eurent pas le temps, vu la brièveté de leur pontificat, de rien faire en ce sens.

Après eux, reprenant l'œuvre de Pie V, Clément VIII institua une congrégation de cardinaux pour l'examen des questions générales relatives aux missions ; et il semble que cette congrégation s'en occupa activement sous l'influence du cardinal Santorio. Mais Paul V, qui occupa la chaire de saint Pierre de 1605 à 1621, ne paraît pas avoir fait appel à cette congrégation, ni en avoir créé une autre dans le même but. L'idée cependant n'était pas abandonnée, et des efforts soutenus étaient tentés de divers côtés pour en amener la réalisation, tout spécialement par le carme déchaussé, Thomas de Jésus, par le P. Dominique de Jésus-Marie, prieur général du même ordre, qui aurait recueilli pour ladite Congrégation des missions un capital de 400 000 francs, et par le capucin Girolamo de Narni, prédicateur apostolique sous les pontificats de Paul V et de Grégoire XV, et intime ami de ce dernier, quand il était encore le cardinal Ludovisi.

Élu pape en 1621 sous le nom de Grégoire XV, Ludovisi, dès le 6 janvier 1622, nomma une commission composée de 13 cardinaux et de 2 prélats pour étudier la création projetée. Elle se réunit pour la première fois chez le cardinal Sauli le 14 janvier ; et le 22, par la constitution *Inscrutabili divinæ*, le souverain pontife proclama l'érection canonique de la *Sancta Congregatio de propaganda fide* dont, le 14 décembre de la même année, par son *motu proprio Cum inter multiplices*, il régla les attributions et les pouvoirs.

La Propagande était fondée. Diverses commissions lui furent adjointes dans la suite des temps et certaines modifications lui ont été apportées, principalement dans ces dernières années. Le 6 janvier 1862, par sa bulle *Romani pontifices*, Pie IX établit la *Congregatio de propaganda fide pro negotiis Ritus Orientalis*, à qui il donna une organisation autonome, sous les ordres du préfet de la Propagande. Plus tard, par sa bulle *Sapienti consilio*, du 29 juin 1914, pour

le remaniement de la curie, Pie X lui enleva l'Angleterre, l'Irlande, l'Écosse, la Hollande, le Luxembourg, les États-Unis, le Canada et Terre-Neuve, ainsi qu'un grand nombre de collèges et séminaires; et il décida en outre que, dans les territoires qui lui restaient et où auparavant elle possédait à peu près tous les pouvoirs, le Saint-Office, la Congrégation des Rites, celles du Cérémonial, des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, celle des Sacraments pour les causes matrimoniales, celle des Religieux pour les associations où l'on émet des vœux et pour tous les missionnaires en tant que religieux, ainsi que les tribunaux de la Pénitencerie, de la Rote, de la Signature, recevaient leur part d'attributions. Enfin, le 1^{er} mai 1917, par son *motu proprio Dei Providentis*, Benoît XV enleva à la Propagande, la Congrégation pour les rites orientaux qu'il éleva au rang de congrégation cardinale, complètement indépendante, sous le nom de *Congregatio pro Ecclesiis orientali. Acta apostolicae Sedis*, 1917, t. ix, p. 525-531.

Voilà donc plus de trois siècles que la Propagande gouverne, peut-on dire, toutes les missions étrangères: choisissant le personnel, nommant les vicaires et préfets apostoliques; surveillant et approuvant les synodes et les conciles; créant et administrant les divers organismes, institutions, collèges et séminaires qui l'aident dans son œuvre; gouvernant les sociétés de missionnaires qui ne prononcent pas de vœux, ayant juridiction sur les religieux eux-mêmes en tant que missionnaires; réglant les affaires ecclésiastiques, à l'exception, depuis 1908, de celles qui concernent la foi, les questions matrimoniales et les questions de rite, dans les territoires qui lui sont soumis. En fait son histoire se confond avec l'histoire des missions.

2^e Le domaine de la Propagande. Les territoires.

1. Europe :

Norvège, Suède, Danemark, Islande, Finlande, en entier.

Allemagne du Nord, Schleswig-Holstein.

Abbaye de Saint-Maurice (Suisse).

Gibraltar.

Albanie, Yougoslavie, Bulgarie, Grèce, Îles de la mer Égée, Turquie d'Europe, en entier.

9 archevêchés, 13 évêchés, 7 vicariats, 3 préfectures, 2 abbayes *nullius*.

2. Asie occidentale :

Asie Mineure, Palestine et Syrie, Mésopotamie, Perse, Arabie : 1 patriarchat, 3 archidiocèses, 3 vicariats.

3. Asie du Sud et Extrême Orient :

Toutes les Indes anglaises, sauf les Églises du Patroado, et celles du rite malabar : 7 archidiocèses, 21 diocèses, 2 préfectures.

Ceylan, Indo-Chine, Japon, Corée et les Îles dépendant du Japon : 2 archidiocèses, 9 diocèses, 21 vicariats, 8 préfectures, 1 mission.

Chine, sauf Macao : 64 vicariats, 8 préfectures.

Sibérie : 1 diocèse, 1 vicariat.

4. Afrique :

Tout entière, sauf les 4 évêchés français du Nord, le territoire des patronats espagnols et portugais, et les rites orientaux : 3 diocèses, 67 vicariats, 39 préfectures.

5. Océanie tout entière, y compris l'Australie et la Nouvelle-Zélande : 10 archidiocèses, 17 diocèses, 18 vicariats, 3 préfectures, 1 abbaye *nullius*, 1 mission.

6. Indonésie, toute entière : 4 vicariats, 5 préfectures.

7. Philippines : 1 préfecture apostolique et 1 mission.

8. Amérique du Nord : 1 vicariat aux États-Unis, 6 dans l'Amérique septentrionale anglaise et 1 préfecture.

9. Amérique centrale : Honduras, Mexique, Costa-rica, Antilles, Nicaragua, Guatemala : 8 vicariats, 1 archidiocèse et 1 diocèse, juxtaposés aux autres Églises.

10. Amérique méridionale : Toutes les Guyanes, et de plus, 1 vicariat dans l'Argentine, 2 en Bolivie, 3 préfectures au Brésil, 3 vicariats et 1 préfecture au Chili, 4 et 5 en Colombie; 4 et 1 à l'Équateur; 2 et 2 au Pérou, 1 vicariat au Venezuela.

Au total en 1928, dépendaient de la Propagande, 1 patriarchat, 32 archevêchés, 65 évêchés, 219 vicariats, 84 préfectures, 4 abbayes *nullius* et 7 missions.

3^e Les Institutions dépendant de la Propagande. — Mettons à part l'Imprimerie polyglotte fondée en 1626, mais qui, depuis 1910, est annexée à l'Imprimerie vaticane. Elle a publié de nombreux ouvrages dans les langues les plus diverses. Signalons le *Jus pontificium de propaganda fide*, 8 vol. in-4^e, et les *Collectanea de prop. fide*, 2 in-4^e. Le Musée Borgia, créé par le cardinal Étienne Borgia, préfet de la Propagande, de 1802 à 1804, après avoir été son secrétaire, est un musée ethnographique, historique, etc., riche en cartes (carte de Diego Ribera, avec la ligne de démarcation d'Alexandre VI).

1. Collèges et séminaires. — Avant tout le *Collegium Urbanum*. Ce collège de la Propagande primitivement doté par le cardinal Barberini, frère d'Urbain VIII (1627), fut incorporé par ce pape à la Propagande en 1641. Son objet était de préparer des prêtres pour les pays soumis à la juridiction de la Congrégation, spécialement pour ceux qui n'avaient pas de séminaires propres. Les élèves sont de toutes les races. De là sont sortis, au xvii^e siècle, les évêques brahmes qui ont été, aux Indes, le premier essai — pas très heureux — d'épiscopat indigène. En 1925, il avait formé 3 252 sujets. Des élèves d'autres collèges suivent les cours. En 1924-1925, il y avait 540 auditeurs pour 122 seulement appartenant au collège.

A l'imitation de ce collège ont été fondés, à Rome d'abord :

— le collège Saint-Laurent de Brindisi, des capucins;

— le collège Saint-Antoine de Padoue, des franciscains;

— le collège séraphique Saint-François d'Assise, des franciscains conventuels;

— le collège Saint-Chrysogone, des trinitaires;

— le collège Saint-Alexis de Falconieri, sous la direction des servites;

— le collège international des missionnaires du Cœur-Immaculé de Marie;

— le séminaire des missions des Saints-Apôtres-Pierre-et-Paul.

Et en dehors de Rome :

— le collège international de la Consolata pour les missions étrangères, à Turin;

— le collège Saint-François d'Assise, des capucins à Milan;

— le collège des missions Brignoles-Sale, à Gênes;

— le séminaire suisse pour les missions étrangères (Bethléem), à Immensee;

— le séminaire des missions à Burgos en Espagne;

— le séminaire portugais de Thomar pour les missions étrangères;

— le séminaire des missions de Maynooth-Galway, en Irlande;

— le séminaire des missions d'Almonte, au Canada;

— le séminaire des missions de Montréal, Canada;

— le séminaire Saint-Joseph, à Baltimore; État s-Unis), pour les missions nègres;

— le séminaire des missions de Maryknoll, aux États-Unis.

En pays de mission :

- le séminaire Léon XIII pour les Grecs de rite latin, à Athènes;
- le séminaire pontifical pour les Indes anglaises, à Kandy, Ceylan;
- le séminaire principal pour les missions de la société des missions de Paris, à Poulou-Pinang, près-qu'île de Malacca;
- le séminaire général de Puthempally, Indes anglaises;
- le collège pontifical, à Scutari, en Albanie.

2. *Sociétés et congrégations sans vœux de religion.* — Six, qui ont leur centre hors des pays de mission, dépendent complètement de la Propagande:

- la société des missions étrangères de Milan;
- la pieuse société Saint-François-Xavier des missions étrangères de Parme;
- celle des missions africaines de Lyon;
- celle des missions d'Afrique des Pères Blancs;
- celle des missions étrangères de Paris;
- celle de Saint-Joseph des missions étrangères de Mill-Hill, Angleterre.

3. *Sociétés avec vœux de religion.* — Dépendent de la Propagande :

- celle des missionnaires de Scheut (Belgique), depuis 1921;
- les fils du Sacré-Cœur de Jésus pour les missions de l'Afrique centrale, unis aux missionnaires fils du Sacré-Cœur de Jésus, depuis 1923.
- la société des missions de Mariannahill, depuis 1921.

4. *Les congrégations religieuses* proprement dites dépendent de la Propagande seulement, en ce qui regarde l'œuvre des missions, et les missionnaires comme missionnaires. Pour le reste, et la société et les individus dépendent de leurs supérieurs propres.

5. Au domaine de la Propagande, il faut ajouter un certain nombre d'*associations en faveur des missions* : Propagation de la Foi, œuvre de Saint-Pierre, apôtre, Sainte-Enfance, société de Saint-Pierre-Claver, etc.

4° *L'organisation.* — A la tête de la Propagande se trouve un cardinal qui en est le préfet général et qui la gouverne avec les pouvoirs les plus étendus, sauf cependant en ce qui concerne les affaires les plus importantes comme l'érection de vicariats, de préfectures, de diocèses, la nomination d'évêques, l'approbation des synodes provinciaux, où il ne peut décider que conjointement avec les cardinaux membres de la Congrégation.

Actuellement la Congrégation de la Propagande se compose de 22 cardinaux. Le cardinal préfet en est, depuis 1918, le cardinal Guillaume Marin Van Rossum, hollandais, rédemptoriste. Il est le 27^e depuis la fondation. Parmi ses prédécesseurs les plus notables, signalons le cardinal Maur Capellari qui, devenu pape sous le nom de Grégoire XVI, donna à l'œuvre des missions l'élan qui dure encore. Mais nul peut-être plus que le cardinal Van Rossum n'a donné à cet élan un caractère méthodique et suivi.

Il est aidé d'un secrétaire et d'un sous-secrétaire. Ensuite viennent 24 *consulteurs*, évêques, prêtres, religieux, les plus au courant des affaires des missions. Le cardinal préfet leur demande leur avis qu'ils préparent et donnent séparément.

Les *montants* ou *réducteurs* sont chargés de libeller les lettres et rescrits, d'étudier juridiquement les questions de moindre importance et de rédiger les *ponentes*, ou rapports pour les congrégations générales.

Un prélat enfin, a la charge des archives de la Propagande, qui sont d'un prix inestimable au point de vue historique.

Toutes les communications sont adressées au car-

dinal préfet qui en confère, tous les matins, avec le secrétaire et examine avec lui les affaires en cours. Chaque semaine, le préfet, le secrétaire et quelques fonctionnaires se réunissent en *conventus* pour décider quelles affaires seront transmises aux assemblées plénières ou au Saint Père en personne. Les assemblées plénières ou *comitia generalia*, ont lieu tous les mois. Y assistent les cardinaux et le secrétaire. Pour les questions importantes, un des cardinaux, le *ponens*, en fait un exposé détaillé et donne son avis. Les cardinaux émettent alors leur vote par rang d'ancienneté. Les autres affaires sont tranchées par les cardinaux après le rapport du secrétaire.

Les premiers et troisièmes jeudis du mois, le cardinal préfet fait son rapport au pape, et les autres cardinaux le quatrième lundi. Le secrétaire est reçu en audience pontificale pour la ratification des résolutions et décisions prises. Les supérieurs des missions et les missionnaires peuvent adresser toutes leurs communications et requêtes, franchises de taxes et de frais, à la Propagande qui fera parvenir, le cas échéant, leurs pétitions aux Congrégations respectives.

5° *Les biens.* — Le pape Grégoire XV, outre d'autres dons généreux, avait garanti à la Propagande la taxe de l'anneau, c'est-à-dire 500 écus, ramenés à 600 écus d'argent par Pie VII, don que devait payer chaque cardinal nouvellement créé.

Le P. Dominique de Jésus, carme, et le bienheureux Jean Leonardi, fondateur de la congrégation de la Mère de Dieu, avaient auparavant réuni un capital important en rapport avec les buts de la Propagande. Un prêtre espagnol, Vivès, lui donna son palais, le palais actuel où elle est encore établie. Enfin beaucoup de papes et d'évêques lui firent de riches donations.

Malheureusement la Révolution française et les événements du XIX^e siècle ruinèrent le patrimoine de la Propagande qui n'a conservé que des ressources très limitées. Jusqu'en 1908, les biens de la Propagande étaient administrés par un cardinal, le préfet-économiste. Aujourd'hui ils le sont par le cardinal préfet, assisté du secrétaire, d'un prosecretaire et de 19 employés, presque tous laïcs.

II. *SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI.* — 1° *Histoire, compétence.* — L'Eglise eut toujours une sollicitude particulière pour les Eglises et les rites orientaux, et bien entendu la Propagande, depuis sa création, adopta cette tradition et y conforma sa manière d'agir. Pie IX, par sa bulle *Romani pontifices*, du 6 janvier 1862, jugea à propos de créer une congrégation spéciale, la *Congregatio pro negotiis ritus orientalis* avec une administration autonome et un nombreux personnel, sous la haute direction cependant du préfet de la Propagande. En 1917, cette Congrégation comptait outre le cardinal préfet, 16 cardinaux, 1 secrétaire, 29 consultants.

Cependant certains Orientaux supportaient avec peine le rattachement de cette Congrégation à la Propagande, ce qui semblait les mettre dans une situation inférieure. Pour couper court à tout soupçon et bien montrer le cas qu'il faisait de l'Orient, Benoît XV, par un *motu proprio* du 1^{er} mai 1917, décida qu'à partir du 30 novembre 1917 la *Congregatio pro negotiis ritus orientalis* cesserait d'exister, et serait immédiatement remplacée par la *Sacra congregatio pro Ecclesia orientali*, égale aux autres congrégations romaines. Elle aurait pour préfet le souverain pontife et un cardinal comme secrétaire, avec des consultants, des rédacteurs, des scribes et autres employés pris, soit dans le rite latin, soit dans les rites orientaux. En 1928, la Congrégation comprenait 16 cardinaux dont un secrétaire, le cardinal Sincero, un asses-

seur, Mgr Isaïe Papadapoulos, 29 consultants. Les affaires y sont traitées à peu près comme à la Propagande. Chaque deuxième jeudi du mois, le pape reçoit le cardinal secrétaire, et chaque quatrième mercredi l'assesseur.

« La *Congregatio pro Ecclesia orientali* jouit par rapport à l'Orient de tous les pouvoirs des autres Congrégations pour les pays de rite latin, à l'exception des pouvoirs de la Congrégation du Saint-Office. A elle ressortissent toutes les affaires concernant les personnes et la discipline des Eglises orientales, même les affaires mixtes, c'est-à-dire celles qui, soit par les choses, soit par les personnes en question, concerneraient des membres de l'Eglise latine, et toutes les affaires concernant les rites. Elle règle les questions litigieuses par voie disciplinaire, et désigne le tribunal compétent, s'il faut recourir à l'autorité judiciaire. » (Cod., can. 257.)

2° *Collèges et Instituts*. Relèvent de la Congrégation pour l'Eglise orientale d'abord l'*Institut des études orientales* que Benoît XV avait fondé par bref du 15 octobre 1917 et confié à l'ordre de saint Benoît. On y enseignait la théologie et, spécialement les questions controversées chez les Orientaux, la patrologie et la patristique orientale, l'histoire des dogmes, le droit canon et les liturgies des diverses Eglises orientales, l'histoire ecclésiastique et profane, l'ethnologie, la géographie et l'archéologie de l'Orient, enfin les institutions politiques des diverses nations orientales. Les cours étaient de deux ans, et y étaient admis les Latins, les Orientaux uniates et orthodoxes.

L'Institut était établi à la Piazza Scossacavalli, près de Saint-Pierre, très loin des divers autres établissements d'enseignement. Par une lettre du 14 septembre 1922, Pie XI le rattacha à l'*Institut biblique pontifical* et en confia la direction aux jésuites. Enfin par un *motu proprio* du 30 septembre 1928, le même pape a rattaché et l'*Institut biblique*, et l'*Institut des études orientales*, à l'*Université grégorienne*. Précédemment l'encyclique *Rerum orientalium*, du 8 septembre, avait eu pour objet de donner une impulsion nouvelle aux études orientales.

De la Congrégation pour l'Eglise orientale relèvent également divers établissements qui dépendaient autrefois de la Propagande, à savoir : les *Collèges grec, ruthène, arménien, et maronite*... Sont aussi de son ressort immédiat : le *Collège érythréen* à Rome, le *Séminaire grec albanais* établi à l'abbaye de Grottaferrata et le *Séminaire grec melchite* de Sainte-Anne à Jérusalem.

3° *Territoires*. — Ressortissent à la Congrégation pour l'Eglise orientale : 6 patriarchats, 30 archidiocèses, 55 diocèses, 6 vicariats apostoliques et 5 missions avec un chiffre global de 7 829 000 catholiques contre 16 340 000 schismatiques. Ces rites sont les suivants :

1. Rite *arménien*, avec un patriarchat, 4 archidiocèses et 15 diocèses en Turquie, Arménie, Perse, Égypte, Russie, Pologne et États-Unis; langue liturgique, l'arménien.

2. Rite *copte-égyptien* : un patriarchat et deux diocèses; langue liturgique, le copte.

3. Rite *copte-abyssin* : deux vicariats apostoliques en Éthiopie et en Érythrée.

4. Rite *grec ou byzantin*; se subdivise en :

a) *Grec ou byzantin pur*, en Turquie, Italie, Corse, Hongrie, Tcheco-Slovaquie, Malte, Algérie, Tunisie, États-Unis; n'a pas de hiérarchie propre, sauf un diocèse en Hongrie, un autre en Italie, un vicariat apostolique à Constantinople; ailleurs est sous la juridiction des évêques latins; langue liturgique, le grec.

b) *Melchite* : langue liturgique, l'arabe et le grec. Il possède un patriarchat, 5 archidiocèses et 7 diocèses; en Turquie, Syrie, Palestine, Égypte et États-Unis.

c) *Roumain* : langue liturgique, le roumain; un archidiocèse, 3 diocèses; en Hongrie, Roumanie et États-Unis.

d) *Ruthène ou Slave* : langue liturgique, vieux-slave; un archidiocèse, 9 diocèses et un vicariat apostolique; en Russie, Pologne, Hongrie, États-Unis et Canada.

e) *Bulgare* : langue liturgique, vieux slave; 2 vicariats apostoliques.

5. Rite *syriaque*; se divise en :

a) *Syriaque pur*, avec un patriarcat, 7 archidiocèses, 4 diocèses et une mission; en Syrie, Mésopotamie et Égypte; langue liturgique, le syriaque.

b) *Chaldéen*, avec un patriarcat, 4 archidiocèses, 8 diocèses, 4 missions; en Mésopotamie, Kurdistan, Perse, Égypte; langue liturgique, le chaldéen.

6. Rite *maronite* : un patriarcat, 7 archidiocèses et 2 diocèses; langue liturgique, syriaque et arabe.

7. Rite *syro-malabar*, aux Indes anglaises, avec un archidiocèse et 3 diocèses; langue liturgique, le syriaque.

La population des divers rites orientaux est difficile à évaluer d'une façon exacte, comme on en peut juger par le tableau qui suit. Le P. Arens, *Manuel*, p. 20-21, donne les chiffres d'avant-guerre, 1914; le P. Janin, *L'Eglise orient.*, 2^e édit., p. 615 sq., ceux de 1926, mais approximatifs; Mgr Grammatica, *Atlas*, p. 79, a donné les siens en 1927.

	Arens	Janin	Grammatica
Arménien	113 400	115 235	30 000
Copte égyptien	20 250	25 000	50 000
Copte abyssin	18 000	20 000	—
Grec pur	122 155	249 800	147 000
Melchite	173 140	125 000	85 000
Roumain	1 186 738	1 350 060	1 500 000
Ruthène-Slave ...	4 859 612	4 993 148	5 204 000
Bulgare	8 948	6 000	—
Syrien pur	25 450	45 000	45 000
Chaldéen	53 915	60 000	52 000
Syro-Malabar	486 243	447 188	—
Maronite	331 300	375 000	250 000
Total	7 399 551	7 941 671	7 263 000

(1) Plus 5 000 Yougoslaves, de l'évêché de Krijevtsi.

III. MISSIONS DÉPENDANT DE LA CONSISTORIALE.

Ce sont les missions établies dans les diocèses ordinaires et qui, par conséquent, ne relèvent ni de la Propagande, ni de la Congrégation pour l'Eglise d'Orient. Elles appartiennent le plus souvent à des diocèses, ou bien antérieurs à la constitution de la Propagande (diocèses du Patronat portugais et diocèses de l'ancien empire espagnol des Indes), ou à des diocèses créés depuis et qui se trouvent englober des missions, ou encore soustraits à la Propagande par la bulle *Sapientia* du 29 juin 1914. Exemples : 1° missions du Kouang tong qui relèvent de Macao, missions indiennes dans le diocèse de Quito, etc.; 2° mission de Mindanao, aux Philippines, dans le diocèse de Zamboanga; 3° missions indiennes dans les diocèses des États-Unis.

II. LE GOUVERNEMENT DIRECT DES MISSIONS.

En pays de mission, l'on peut avoir affaire avec plusieurs catégories de supérieurs : les délégués apostoliques, les archevêques et évêques, les vicaires et préfets apostoliques, les supérieurs réguliers.

1° *Délégués apostoliques*. — Ces délégués, nommés par le pape, n'ont pas de juridiction, ni nécessairement de caractère diplomatique; ils sont chargés de veiller sur les districts confiés à leur soin et de tenir le Saint-Siège au courant des affaires (Cod., can. 267, § 2).

Les uns relèvent de la Consistoriale, les autres uniquement de la Propagande, les autres, et de la Propagande et de la Congrégation, pour l'Église orientale. Ce n'est que par exception que les délégués relevant de la Consistoriale ont à s'occuper des missions. Dans la liste qui suit, les délégations dépendant de la Propagande ne sont marquées d'aucun astérisque ; celles qui dépendent de la Consistoriale en ont un, et celles qui dépendent et de la Propagande et de la Congrégation orientale en ont deux (Battandier, *Annuaire pont.*, 1928, p. 848).

Afrique du Sud, depuis 1922, résidence à Bloemfontein (Fleuve Orange).

Albanie, 1920, Scutari.

**Antilles*, 1925, La Havane.

Australasie, 1914, Sydney.

Bulgarie?

**Canada*, 1899, et *Terre-Neuve*, 1910, Ottawa.

Chine, 1922, Pékin.

***Constantinople*, 1868, Stamboul, Constantinople.

**Égypte et Arabie*, 1839, Le Caire.

**États-Unis*, 1893, Washington.

Géorgie et Caucase?

Grèce, 1834, Athènes.

Guatemala?

Indes orientales, 1889, et *Birmanie*, 1920, Bangalore.

Indo-Chine, 1925, Hanoï.

Japon, Corée, Formose, Carolines, etc., 1919, Tokio.

***Mésopotamie, Kurdistan et Petite Arménie*, 1832, Mossoul.

**Mexique*, 1895, puis 1904, Mexico.

***Perse*, 1874, Téhéran.

**Philippines et Guam*, 1901, Manille.

***Syrie*, 1762, Beyrouth.

2° *Évêques diocésains*. — Là où la hiérarchie a été établie (Inde, Japon, etc.), les évêques ont le rang, les pouvoirs et les privilèges de nos évêques d'Europe. Voir aux tables qui terminent l'article, les noms de ces évêchés qui s'établissent peu à peu à mesure que l'évangélisation se développe.

3° *Vicaires et préfets apostoliques*. — Les préfets et vicaires apostoliques sont chargés de territoires qui ne sont pas diocèses. Les uns sont nommés simplement par décret de la Propagande, les autres par Lettres apostoliques (can. 293). Il n'est pas précisé qu'ils soient ou ne soient pas revêtus du caractère épiscopal. Le plus souvent les vicaires apostoliques sont évêques, et les préfets ne le sont pas : mais il y a des exceptions.

S'ils ont le caractère épiscopal, ils ont dans leur territoire les mêmes droits et facultés que les évêques résidentiels dans leur diocèse. S'ils ne l'ont pas, ils peuvent, dans les limites de leur territoire et pendant le temps de leur charge, donner toutes les bénédictions réservées aux évêques, sauf la seule bénédiction papale, consacrer les calices, patènes, autels portatifs en se servant de l'huile bénite par l'évêque, accorder des indulgences de 40 jours, conférer la confirmation, la tonsure et les ordres mineurs (can. 294).

Les uns et les autres peuvent et doivent demander à tous les missionnaires, même religieux, leurs lettres patentes et refuser le pouvoir d'exercer tout ministère à ceux qui refuseraient de les leur montrer. Tous les missionnaires, même réguliers, leur demanderont ces pouvoirs, qui ne leur seront cependant refusés qu'individuellement et pour une cause grave (can. 295).

Même les missionnaires réguliers sont soumis à leur juridiction, visite ou correction en tout ce qui regarde le régime de la mission, le soin des âmes, l'administration des sacrements, la direction des écoles, les offrandes et l'observation des pieuses fondations

faites en faveur de la mission. Et quoique, sauf dans les cas prévus par le droit, il ne leur soit permis d'aucune manière de s'ingérer dans la discipline religieuse, qui dépend du supérieur régulier, s'il arrive qu'un conflit s'élève entre leur commandement et celui du supérieur, c'est le leur qui doit prévaloir, étant sauvegardés cependant le droit d'appel à Rome et les statuts particuliers approuvés par le Saint-Siège (can. 296).

En l'absence de prêtres séculiers, ils peuvent, leur supérieur entendu, obliger même des religieux, vivant sur leur territoire, à accepter charge d'âmes, sauf encore les statuts particuliers approuvés par le Saint-Siège (can. 297).

Que si des discussions s'élevaient en ce qui regarde le soin des âmes entre missionnaires, ou entre congrégations, ou entre des missionnaires et n'importe quelle autre personne, qu'ils s'efforcent au plus tôt de régler ces questions là où besoin sera, étant entièrement sauvegardé cependant le droit de recours au Siège apostolique, lequel recours n'aura pas d'effet suspensif (can. 298).

Les vicaires apostoliques sont tenus, comme les évêques résidents, suivant la règle du canon 341, à la visite *ad limina*; mais si quelque raison grave les empêche de satisfaire par eux-mêmes à cette obligation, ils pourront le faire par procureur, même habitant Rome (can. 299).

Comme les évêques (can. 340), les vicaires ou préfets apostoliques sont tenus d'envoyer à Rome, une relation pleine et soignée de ce qui concerne leur charge pastorale et de tout ce qui touche, de quelque manière que ce soit, à l'état de leur vicariat ou de leur préfecture, à leurs missionnaires, à leurs religieux, à la discipline de leur peuple, à la fréquentation des écoles, au salut enfin des fidèles confiés à leur soin; et ces relations doivent être écrites et signées par le vicaire ou préfet, et au moins par un des conseillers prévus par le can. 302. En outre à la fin de chaque année, ils envoient au Saint-Siège le nombre annuel des conversions, baptêmes et sacrements administrés et autres choses dignes d'être notées (can. 300).

Le can. 301 leur interdit de quitter leur territoire sans cause grave et urgente avant d'avoir consulté le Saint-Siège, et il leur impose, toutes les fois que cela est nécessaire, par eux-mêmes ou par un autre, si eux-mêmes en sont légitimement empêchés, de visiter le territoire à eux confié et d'examiner pendant leur visite tout ce qui concerne la foi, les bonnes mœurs, l'administration des sacrements, la prédication de la parole de Dieu, l'observance des fêtes, le culte divin, la formation de la jeunesse et la discipline ecclésiastique.

Le can. 302 leur prescrit de constituer un conseil au moins des missionnaires les plus anciens et les plus prudents, et de prendre par écrit leur avis dans les affaires sérieuses et difficiles. En outre qu'ils réunissent au moins une fois par an les missionnaires principaux, soit religieux soit séculiers, de leur territoire, afin de pouvoir, grâce à leur expérience et à leur conseil, connaître quelles décisions ils doivent prendre (can. 303).

A l'instar des évêques, qu'ils aient soin de constituer des archives, en tenant compte des lieux et des personnes (can. 304, § 1).

De même, qu'ils observent, avec les modifications nécessaires, ce qui est réglé par les canons 281-291 pour les conciles régionaux ou provinciaux, tenus dans les régions soumises à la Propagande, de même ce qui est réglé par les canons 356-362 pour les synodes des vicariats apostoliques; mais aucune époque n'est fixée par avance pour ces conciles ou ces synodes, et les canons en doivent, avant leur promulgation, être

approuvés par la Sacrée Congrégation de la Propagande (can. 304, § 2).

Le can. 305 leur fait une obligation morale de créer un clergé indigène. Le can. 306 leur impose de célébrer la messe pour les peuples qui leur sont confiés à certaines solennités indiquées : Noël, Épiphanie, Pâques, etc.

Le can. 307 leur interdit, sans avoir consulté le Saint-Siège, de permettre à leurs missionnaires de quitter le vicariat ou la préfecture, ou de s'établir dans un autre, comme aussi de les renvoyer, sauf le cas de scandale public; car alors ils pourront, leur conseil entendu ou, s'il s'agit d'un religieux, leur supérieur averti, autant que faire se pourra, les renvoyer immédiatement en avisant sans retard le Saint-Siège.

Les vicaires ou préfets apostoliques revêtus du caractère épiscopal, jouissent des mêmes privilèges honorifiques que les évêques titulaires; s'ils n'ont pas ce caractère, ils auront droit, pendant le temps de leur charge et sur leur propre territoire, aux insignes et aux privilèges des protonotaires apostoliques participants (can. 308).

Les vicaires ou préfets apostoliques, dès leur arrivée, doivent choisir dans leur clergé séculier ou régulier, à moins que le Saint-Siège ne leur ait donné un coadjuteur avec future succession, un provicaire ou un préfet (can. 309 § 1), qui, de leur vivant, n'aura aucun pouvoir, sauf ceux qu'ils leur accorderaient, mais, qui, s'ils venaient à manquer, les remplacerait dans leur charge, jusqu'à ce que le Saint-Siège y ait pourvu autrement (§ 2). De même le provicaire ou le préfet remplaçant le titulaire, désignera aussitôt un ecclésiastique qui lui succéderait dans cet emploi (§ 3). Que si cependant aucun administrateur n'avait été nommé, alors le prêtre le plus ancien du vicariat ou de la préfecture serait réputé délégué par le Saint-Siège pour prendre l'administration (§ 4). Et alors celui à qui cette charge reviendrait devrait au plus tôt en avertir le Saint-Siège, et en attendant il aura tous les pouvoirs, sauf ceux qui étaient personnels au vicaire ou au préfet apostolique qu'il remplace (can. 310).

Enfin que celui qui aura été chargé pour un temps d'un vicariat ou d'une préfecture apostolique, y reste avec toutes les facultés à lui accordées, même si le temps à lui fixé était écoulé, jusqu'à ce qu'un successeur ait pris possession canonique de sa charge (can. 311).

4^o *Supérieurs des simples missions.* — Il y a des missions, ou commençantes, ou de peu d'importance, ou ne se développant que lentement, qui n'ont pas encore été élevées au rang de vicariat ou de préfecture apostolique; parfois même certains vicariats ou préfectures apostoliques ont été, avec le temps, remis au rang inférieur de missions. En règle générale, les supérieurs de missions ne sont nommés ni par le pape, ni par la Propagande, mais par le supérieur général de leur société. Ils jouissent des pouvoirs spécifiés dans chaque cas par la Propagande.

5^o *Supérieurs des réguliers.* — Les missionnaires peuvent appartenir à un ordre religieux proprement dit, ou à une congrégation religieuse, ou à une société de prêtres séculiers dépendant ou non d'un séminaire de missions.

S'ils sont des prêtres séculiers indépendants, ils relèvent entièrement du supérieur de la mission où ils travaillent, qu'il soit évêque, vicaire ou préfet apostolique ou simple supérieur. Il en est à peu près de même, s'ils appartiennent à un séminaire de missions, sauf parfois certaines réserves inscrites dans les constitutions de ces séminaires.

Mais s'ils appartiennent à un ordre ou à une

congrégation, ils restent entièrement, en tant que religieux, sous l'autorité de leurs supérieurs majeurs, abbés-primats, abbés généraux ou abbés d'une abbaye indépendante, supérieurs généraux, provinciaux et leurs remplaçants (can. 488, n. 8) qui peuvent les envoyer aux missions ou les rappeler, leur donner des ordres conformes à leur institut et leur imposer des pénitences; qui doivent veiller au maintien de la discipline religieuse et à l'observation des règles.

Mais ces mêmes supérieurs n'ont aucune juridiction sur les territoires de mission, ni sur leurs sujets en tant que missionnaires, ni sur la direction de la mission ou des diverses œuvres dont leurs sujets sont chargés, ni sur l'administration des biens, sauf le cas où ces biens sont la propriété de l'ordre ou de la congrégation. De là une double direction qui peut parfois amener des conflits. Certaines congrégations évitent ce danger en confiant au même homme et la direction de la mission, et celle des religieux qui en sont chargés. Mais cela aussi peut avoir ses inconvénients et le droit canon, comme nous l'avons vu en parlant des vicaires et préfets apostoliques, a prévu les conflits et donné les règles pour les dirimer.

II. LE PERSONNEL DES MISSIONS. — Il convient d'étudier séparément le personnel venu du dehors (col. 1878), celui qui est recruté sur place (col. 1901), sans oublier un personnel assez nouvellement introduit, celui des médecins missionnaires (col. 1911). Pour terminer, on parlera de la formation des missionnaires (col. 1914).

I. LE PERSONNEL ÉTRANGER. — Il se divise tout naturellement en deux catégories : les missionnaires prêtres et leurs auxiliaires.

1. *LES MISSIONNAIRES PRÊTRES.* — Au sens rigoureux du mot, on réserve le nom de missionnaires aux seuls prêtres. Les frères, sœurs, médecins, catéchistes, etc., sont des auxiliaires.

Les missionnaires sont ou étrangers, européens, américains, ou indigènes, chinois, annamites, indiens, etc. Parmi les sociétés de missions, il y a 18 ordres religieux proprement dits — c'est-à-dire où l'on fait profession solennelle des trois vœux de religion — et 34 congrégations à vœux simples (dont 2 anciennes et 9 consacrées exclusivement aux missions) — 16 enfin appartiennent au clergé séculier, soit qu'elles fassent partie d'une organisation particulière ou séminaire de mission, soit qu'elles ne relèvent que des autorités ecclésiastiques de leur mission.

Enfin, parmi les congrégations ou ordres religieux, pour les uns les missions ne sont qu'une des branches de leur activité, pour les autres, elles sont le but exclusif de leur apostolat.

Les listes suivantes, qui résument et quelquefois complètent ou corrigent celles du P. Arens par les données de Mgr Grammatica et de l'*Annuaire pontifical* de Battandier, donnent par ordre alphabétique, le nom des sociétés de mission, avec la date de leur fondation, le nombre complet des membres, celui des missionnaires, leur nationalité, leurs missions.

La première date indique approximativement l'arrivée des missionnaires dans le pays, la seconde, la constitution de la mission en préfecture ou vicariat.

A., archidiocèse; D., diocèse; V. A., vicariat apostolique; P. A., préfecture; M., mission; M. O., mission chez les Orientaux; M. P., missions chez les païens; M. M., mission chez les musulmans.

On trouvera dans l'*Annuaire pontifical* l'adresse des maisons généralices et des procures.

1^o *Ordres anciens non exclusivement missionnaires.*

1. *Ermîtes de Saint-Augustin* (1256).

Chine : Changteh (Hunan), 1880, M. P.; V. A., 1897; Espagnols.

Pérou : San Léon de Amazonas, 1900, M. P.; V. A., 1921; Espagnols.

Maroc : Ceuta, écoles; Espagnols.

2. *Augustins récollets*. Par bref du 16 sept. 1921, ils forment un ordre distinct des augustins espagnols. En 1925, 882 religieux dont 379 pères. 40 pères dans les missions.

Philippines : dans l'île Palawan depuis 1606; M. P.; V. A., 1910; Espagnols.

Colombie : M. P.; V. A. de Casanare, 1893; et P. A. de Tumaco, 1927.

Chine : Koeitch (Honan), M. P., 1923; P. A., 1928.

3. *Bénédictins* (529).

a) *Congrégation de Beuron*, allemande.

En 1925, 821 religieux, dont 453 moines et prêtres en 13 abbayes.

Palestine : église de la Dormition de N.-D. et séminaire du patriarcat latin, 1906.

b) *Congrégation belge*, séparée en 1920 de la précédente.

L'abbaye de Saint-André de Lophem-lez-Bruges envoie des missionnaires au Congo belge : Katanga, M. P., 1909; P. A., 1910.

c) *Congrégation brésilienne*, fondée en 1827, par Léon XII; 174 religieux dont 140 Pères en 1925, 8 abbayes. Quelques Pères belges et allemands dans les missions, parmi les païens. Prélatrice de Rio Branco (1909).

d) *Congrégation américo-cassinienne*, fondée en 1855 par des bénédictins de l'abbaye de Metten en Bavière, 13 monastères dont le principal est Saint-Vincent-Archabbey, Beatty, Pa, E.U.A. 858 moines et 220 convers en 1928. L'abbaye de Collegeville s'occupe des missions auprès des Indiens et des nègres; 6 pères chez les Indiens et 3 chez les nègres, 22 églises ou chapelles. En 1924, quelques pères ont été envoyés à Pékin pour y fonder une université.

e) *Congrégation suisse-américaine* érigée par Léon XIII en 1881 : abbayes de N.-D. des Ermites et d'Engelberg, en Suisse; Conception-Abbey, Conception, Mo., E.U.A. En 1928, 321 moines et 128 convers en 6 abbayes. Mission indienne depuis 1876. En 1923 les trois abbayes de Conception, de Saint-Meinrad et de Saint-Mary's employaient 18 pères chez les Indiens du Dakota-sud et nord. M. P.; Suisses et Américains.

f) *Congrégation récente du Mont-Cassin*, fondée par Pie IX en 1877. Sacro-Speco, Subiaco, Italie. En 1925, comptait 5 provinces, 52 monastères et 1 246 membres.

a. *Province française*. L'abbaye Sainte Marie de la Pierre-qui-Vire (Sens) avait fondé depuis 1899 en Palestine (M. O.) le monastère du Mont-des-Oliviers avec le séminaire grec et l'Église d'Abughosh, près de Jérusalem. — École supérieure pour les Indiens tenue par deux pères de l'abbaye du Sacré-Cœur d'Oklahoma (E.U.A.).

b. *Province belge* : Transvaal septentrional, M. P., 1906; P. A., 1910; diverses nationalités.

c. *Province espagnole* : abbaye nullius de la Nouvelle-Nursie (1867), et mission de Drysdale River, M. P., 1908; 22 pères et 30 frères; Espagnols.

En tout, la Congrégation cassinienne, en 1923, comptait 105 missionnaires dont 39 pères.

4. *Capucins* (O. M. Cap.). Réforme franciscaine par le P. Mathieu de Basso (1552). En 1927, 53 provinces, 910 maisons, 10 818 religieux. Aux missions 195 sujets dont 817 prêtres.

a) *Missions du Levant*

Grèce : Crète ou Candie, M. O., vers 1645; rétabli comme évêché en 1871; Italiens.

Céphalonie, M. O., 1793; Italiens.

Turquie : Constantinople, M. O., commencement du XVIII^e s.; Français.

Syrie et Mésopotamie, M. O., 1626; Français.

En Asie Mineure : Smyrne, M. O., 1624; Italiens.

Trébizonde, M. O.; Italiens.

Bulgarie : Sofia, Philippopoli, M. O., 1841; V. A., 1759; Autrichiens.

b) *Indes anglaises* : 1) Agra, M. P., 1744; A., 1886; Italiens. 2) Allahabad, M. P., 1744; D., 1886; Italiens. 3) Lahore, M. P., 1744; D., 1886; Belges.

4) Simla, M. P., 1744; D., 1886; A., 1910; Français et Irlandais. 5) Ajmer, M. P., 1744; D., 1913; Français.

c) *Extrême Orient* : Chine, V. A., de Tsinchow, (Kansou), M. P., 1922; Allemands.

Indes néerlandaises orientales : 1) Bornéo, M. P., 1905; V. A., 1918. 2) Padang (anciennement Sumatra), M. P., 1912, et P. A., 1911; Hollandais.

d) *Afrique* : Arabie et Côte de Somalie anglaise, M. P., 1850; V. A., 1888; Italiens.

Érythrée, M. P., 1895; V. A., 1911; Italiens.

Éthiopie, pays des Gallas, M. P., 1846; V. A., 1846; Français.

Somalie française, Djibouti, M. P., 1896; P. A., 1914; Français.

Afrique orientale anglaise, Dar-es-Salam, M. P., 1921; V. A., 1902; appartenait avant la guerre aux bénédictins allemands de la Congrégation de Sainte-Odile.

Seychelles, M. P., 1852; D., 1892; Français.

Congo belge, Oubangui, M. P., 1910; P. A., 1911; Belges.

e) *Amérique* : Chili : Araucanie, M. P., 1848; P. A., 1901; Allemands.

Colombie : Caqueta, M. P., 1888; P. A., 1904; espagnols. — Goajira, M. P., 1888; V. A., 1905; espagnols. — Saint-André et Providence, P. A., 1912; passé de Mill-Hill aux capucins en 1926; Espagnols.

Brésil : Alto Solimões, M. P., 1909; P. A., 1910; Italiens.

Nicaragua : Bluefields, V. A., 1913; Espagnols.

Vénézuéla : Caroni, M. P., V. A., 1922; Espagnols.

5. *Carmes chaussés* (O. C.), 1209. Approuvés en 1226. 2 800 religieux, 18 provinces en 1918.

Java : Malang, M. P., 1923; P. A., 1927; 5 pères en 1924; Hollandais.

6. *Carmes déchaussés* (O.C.D.). Réforme de 1568 par Berthold de Calabre, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. En 1913, 1900 religieux dans 172 couvents et résidences. Aux missions, en 1928, 119 pères et 57 frères.

Indes anglaises : Vérapoly, M. P., 1656; A., 1886; Espagnols. — Quilon, M. P., 1620; D., 1886; Belges. Mésopotamie : Bagdad, M. O., 1721; Italiens.

Syrie : M. O., 1627; Italiens.

Colombie : Uraba, M. P., 1919; P. A., 1913; Espagnols.

7. *Conventuels* (O. F. M. Conv.). Fondés en 1209 par saint François d'Assise. En 1926, 1 800 religieux dans 29 provinces. Aux missions 116 en 1913, environ 40 en 1923.

Roumanie, M. O., depuis le XIV^e siècle; Italiens.

Turquie, M. O., 1232; Italiens.

Syrie, M. O., Italiens.

Chine, Hinganfou (Chen-si), M. P., 1428.

8. *Croisiers*, Belgo-hollandais (O. S. C.), fondés en 1211, par Théodore de Celles. En 1925, 200 religieux dans 9 couvents. Charges en 1920 d'une partie de la mission des prémontrés, Ouellé occidental, M. P.; M., devenue en 1926, P. A., de Bondo (Congo belge). Mission à Java, 1927.

M. indienne d'Onamia (États-Unis), 1910.

En 1928, 27 prêtres et 10 frères dans les missions.

9. *Dominicains* (O. P.). Fondés en 1216 par saint Dominique. En 1927, 5 302 religieux. Aux missions, 731.

a) Japon : Shikoku, 1904, M. P., P. A.; Espagnols. — Formose, 1869, M. P., P. A., 1913; Espagnols. — Hakodaté, 1928, M. P., M.; Canadiens.

b) Chine : Fouchou, M. P., 1631; V. A., 1696; Espagnols. Les dominicains américains sont chargés du district de Kienningfou, dans le Fokien. — Tinchow, M. P., 1914; P. A., 1923; Allemands. — Founing, M. P., 1631; V. A., 1923; Espagnols. — Amoy, M. A., 1655, V. A., 1883; Espagnols.

c) Indochine : Buichu, M. P., 1676; V. A., 1848; Espagnols. — Haiphong, M. P., 1676; V. A., 1848; Espagnols. — Bac-Ninh, M. P., 1676; V. A., 1843; Espagnols. — Lang-Son et Cao-Bang, M. P., 1914, P. A., 1913; Français.

d) Mésopotamie et Kurdistan, M. O., 1750, M.; Français.

e) Asie Mineure : Smyrne, M. O., 1718, M.; Italiens.

f) Palestine : M. O., 1883, M.; nationalités diverses.

g) Turquie : Constantinople, M. O., 1234-1252, M.; Italiens.

h) Grèce : Santorin, M. O., 1580, M.; Italiens.

i) Congo belge : Ouellé oriental, M. P., 1913; V. A., 1921; Belges.

j) Équateur : Canelos et Macas, M. P., 1628; V. A., 1893; Espagnols.

k) Pérou : Urubamba et Madre de Dios, M. P., 1902; V. A., 1913; Espagnols.

l) Brésil : Conceição de Araguaia, M. P., 1880; P. A., 1911; Français.

m) Guyane hollandaise : Curaçao, M. P., 1869; V. A., 1842; Hollandais.

Note. — En 1928, 7 dominicains travaillaient au vicariat apostolique du Transvaal.

10. *Frères mineurs* (franciscains) (O. F. M.). Fondés en 1209 par saint François d'Assise. En 1925, 100 provinces, 1558 couvents, 17 999 religieux profès, 3032 missionnaires, dont 1989 prêtres.

a) Europe : Norvège, M.; Hollandais.

Albanie : M. O., vers 1240, M.; Italiens et Albaniens.

Herzégovine : M. O., vers 1260, M.; Herzégoviniens.

Monténégro : M. O., avant 1250, M.; Monténégrins.

Grèce : M. O., Italiens.

Turquie : Constantinople, M. O., 1232, M.; Allemands et Italiens.

Bosnie : avant 1260, M. O., M.; Bosniaques.

b) Proche Orient :

Rhodes : M. O., 1519; P. A., 1897; Italiens.

Chypre : M. O., 1226, custodie de Terre-Sainte; nationalités diverses.

Palestine : M. O., 1223, custodie...; nationalités diverses.

Syrie : Alep, M. O., vers 1223; V. A., 1762; nationalités diverses.

Arménie : M. O., 1866, M.; nationalités diverses (dispersés).

c) Afrique du Nord :

Canal de Suez : M. O.; V. A., 1926; Français.

Égypte : Égypte, M. O., 1632; V. A., 1839; nationalités diverses. — Haute-Égypte, M. O., 1666; custodie de T.-S.; Italiens.

Tripoli : 1630, V. A., 1914; Italiens.

Cyrenaïque : V. A., 1927; Italiens.

Maroc : missions chez les colons et les musulmans : Tanger, 1220, V. A., 1908; Espagnols. — Rabat, 1220, V. A., 1923; Français.

d) Afrique équatoriale :

Congo belge : Lulua-Kulanga, M. P., 1921; P. A., 1922; Belges.

Mozambique : M. P., 1898; Portugais.

e) Chine :

Tsinanfou (Chan-tong), M. P., 1633; V. A., 1839; Allemands.

Chefou (Chan-tong), M. P.; V. A., 1894; Français.

Sianfou (Chen-si), M. P.; V. A., 1878; Italiens.

Yenanfou (Chen-si), M. P.; V. A., 1911; Espagnols.

Luanfou (Chan-si), M. P.; V. A., 1890; Hollandais.

Taiynanfou (Chan-si), M. P.; V. A., 1698; Italiens et Allemands.

Changsha (Hou-nan), M. P.; V. A., 1865; italiens.

Hungchowfou (Chen-si), M. P., 1920; M., une partie du vicariat; Tyroliens.

Ichang (Hou-pé), M. P.; V. A., 1870; Belges.

Laohokow (Hou-pé), M. P.; V. A., 1870; Italiens.

Wouchang (Hou-pé), M. P., 1923 (détaché de Hankow); P. A., 1923; Américains.

Hankow (Hou-pé), M. P.; V. A., 1870; Italiens.

Shochchow (Chan-si), 1926, P. A.; Bavares.

f) Asie (suite) :

Japon :

Sapporo, M. P., 1907; P. A., 1915; Allemands. — Kagoshima, M. P., 1921, M.; Canadiens. — Sakaline, M. P., 1921, M.; Allemands.

Sibérie : Harbin, 1921, séminaire polonais.

Inde anglaise : mission de Bellary, du diocèse de Haiderabad, 1925; Anglais.

g) États-Unis :

Michigan et Wisconsin, M. P., 1878; mission indienne, M.; Américains.

Arizona méridionale et Californie, M. P., 1898, mission indienne; M.; Allemands et Américains.

Nouveau Mexique et Arizona du Nord, *idem*.

h) Amérique du Sud :

Pérou : Ucayali, M. P., 1631; P. A., 1900; Péruviens.

Équateur : Zamora, M. P., 1921; V. A., 1893; Équatoriens.

Chili : Araucanie, San José de la Mariquina, M. en 1848; P. A., 1901; bavarois. — Tarapaca, M. P., M.; Belges. — Araucanie (Castro); Chiliens.

Bolivie : Gran Chaco, M. P., 1549; V. A., 1919; Italiens, Autrichiens. — Beni, M. P., 1549; V. A., 1917; Espagnols et Italiens. — Tarata, M.; Tyroliens.

Argentine : Formosa-Chaco, M., 1612; Italiens.

Brésil : Santarem (État de Para), a aussi des M. P., 1906; prélatrice nullius, 1903; Allemands.

11. *Frères de Saint-Jean-de-Dieu* (O. S. J. D.). Fondés en 1538 par saint Jean de Dieu. En 1927 2022 religieux profès et 11 prov. Aux missions, en Palestine, M. O., 1878; environ 12 religieux allemands et italiens.

12. *Jésuites* (S. J.). Fondés en 1540 par saint Ignace de Loyola. En 1928, 9 517 pères, 6 591 scolastiques, 4 528 frères, en tout 20 636. Aux missions en 1928, 1 491 pères, 404 scolastiques, 487 frères, total, 2 382.

a) Europe :

Albanie, M. O., 1841, M.; Italiens.

Bosnie, M. O., 1822, M.; Yougoslaves.

Grèce, îles de la mer Égée, M. O., 1805; Italiens.

b) Proche Orient :

Syrie, M. O., 1831, M.; Français.

Arménie (dispersée), M. O., 1881, M.; Français.

Égypte, M. O., 1879; M.; Français.

c) Afrique :

Afrique du Sud : Rhodesia, Salisbury, M. P., 1879; P. A., 1915; Anglais. — Broken-Hill, M. P., 1911, M.; polonais.

Congo belge, Kwango, M. P., 1873; P. A., 1898, V. A., 1927; Belges.

Madagascar : Tananarive, M. P., 1845; V. A., 1848; Français. — Fianarantsoa, M. P., 1871; V. A., 1913; Français.

La Réunion, 1815; M. P.; Français.

Maurice, 1861; M. P.; Français

d) *Inde anglaise et Ceylan* :

Calcutta, M. P., 1834; A., 1886; Belges.

Ranchi, M. P.; D., 1927; Belges.

Patna, M. P.; D., 1919; Américains.

Trichinopoly, M. P., 1837; D., 1886; Français.

Mangalore, M. P., 1879; collège et séminaire; Italiens.

Calicut, M. P., 1879; D., 1923; Italiens.

Bombay, M. P., 1856; A., 1886; Espagnols, Suisses, Luxembourgeois.

Poona, M. P., 1856; D., 1886; Espagnols et Allemands.

Goa, M. P., 1890; M.; Portugais.

Madras, collège universitaire, 1926; Français.

Galle, M. P., 1895; D., 1893; belges et Italiens.

Trincomali, M. P., 1895; D., 1893; Français.

Kandv, séminaire pontifical; Belges.

e) *Archipels d'Extrême Orient* :

Indes néerlandaises, Batavia, M. P., 1859; V. A., 1842; Hollandais.

Philippines, Zamboanga, D., 1926; M. P., à Mindanao, 1859; Américains et Espagnols.

Japon, université catholique de Tokio, 1908; Allemands. — Hiroshima, M. P., V. A., 1922; Allemands.

Carolines, Mariannes, îles Marshall : M. P., V. A., 1921; Espagnols.

f) *Chine* :

Kiang-nan, M. P. En 1842, mission du Kiang-nan, divisée en 1921 en Nankin et Ou-hou (Kiang-sou et Nganhoei) : Nankin, V. A., 1860; Français, Canadiens. — Ou-hou, V. A., 1821, comprend trois missions, Hoai-se (Italiens), Ngan-king et Ou-hou (Espagnols). Sien-shien (Tche-li), M. P., 1856; V. A., 1856; Français, Hongrois et Autrichiens.

Tien-Tsin, école de hautes études 1923; Français. Shiu-hing (Koang-tong), M. P., 1913; M.; Portugais.

Hong-kong, collège, 1927; Irlandais.

g) *Amérique* :

Canada : missions indiennes, M. P., 1842; M.; Canadiens.

États-Unis : Dakota, M., 1884; Américains et Allemands. — Alaska, M. P., 1886; V. A., 1917; Américains, Français et Italiens. — Montagnes Rocheuses, M. P., 1840; *idem*.

Honduras britannique : Belize, M. P., 1852; V. A., 1893; Américains.

Mexique : Tarahumara, M. P., 1900; Mexicains.

Jamaïque, M. P., 1837; V. A., 1836; Américains.

Guyane anglaise, M. P., 1855; V. A., 1837; Anglais.

13. *Prémontrés* (Pr.). Fondés en 1120 par saint Norbert : 1119 religieux, dont 860 prêtres, 50 environ aux missions.

Indes anglaises : Madras, M. P., 1924; M.; Hollandais de l'abbaye de Berne.

Congo belge : Ouellé occidental, M. P., 1898; V. A., 1924; Belges de l'abbaye de Tongerlo.

Madagascar : Tananarive (un district), M. P., 1921; M.; Français.

États-Unis : M. P., 1902; M. parmi les Indiens du diocèse de Green-Bay; Hollandais de l'abbaye de Berne.

14. *Servites* (O.S.B.V.M.). Fondés en 1240. En 1927 environ 1 000 religieux, en 115 couvents et aux missions en 1923 environ 10 pères et 6 frères.

Afrique du Sud : Swaziland, M., 1914; P. A., 1923; Autrichiens.

Brésil : Saint-Peregrin Laziosi, jadis Acre et Furus, M. P., 1920; prélatrice, 1919; Italiens.

15. *Sylvestrins-bénédictins* (O.S.B.). Fondés en 1231 par saint Sylvestre Gozzolini. En 1910, environ 95 religieux; aux missions en 1923, 46 pères et 3 frères à Ceylan : Kandy, M. P., 1855; D., 1886; Italiens et indigènes.

16. *Théatins* (Th.). Fondés en 1524 par saint Gaétan de Thiene, réorganisés par Pie X. En 1918, 110 religieux et 2 provinces. Aux missions indiennes des États-Unis en 1923, un père.

17. *Trappistes* (O.C.R.). Cisterciens réformés en 1664 par l'abbé de Rancé. En 1925, 2 080 religieux et 57 monastères. Dans les missions, Bosnie non comprise, 190 en 1923, répartis dans les pays suivants : Syrie, 1882, prieuré; Français.

Palestine, 1883, prieuré; Français.

Bosnie, abbaye; diverses nationalités.

Congo belge, 1874, Nouvelle-Anvers, Belges.

Japon, N.-D. du Phare au diocèse d'Hakodaté, 1896; N.-D. de la Sainte-Famille, dioc. de Nagasaki, 1926.

Chine, N.-D. de Consolation, près de Pékin.

N.-D. de Liesse, au Tchéli méridional.

Indo-Chine, N.-D. de l'Annam, du V. A. de Hué. Beaucoup d'indigènes dans les trappes d'Extrême Orient.

18. *Trinitaires* (O.S.S.Tr.) Fondés en 1198 par saint Jean de Matha et saint Félix de Valois. En 1910, 140 religieux dans 26 couvents. 6 pères et 3 frères aux missions en 1923. Passés en 1924 de l'Afrique orientale italienne (Bénadir) à Madagascar (Tananarive).

2° *Congrégations anciennes non exclusivement missionnaires*. — 1. *Eudistes*, ou prêtres missionnaires de Jésus et de Marie (Eud. ou C.J.M.). Fondés en 1643 par saint Jean Eudes. En 1926, environ 600 membres, dont 13 aux missions du Canada. — Golfe du Saint-Laurent, M. P., 1903; V. A., 1905; Français et Canadiens.

2. *Lazaristes* (C.M.), fondés en 1625 par saint Vincent de Paul. En 1927, 4 107 religieux dont 2 260 prêtres. Aux missions en 1923, 581 dont 465 prêtres.

a) *Europe et Proche Orient* :

Balkans, M. O., 1783; Français, Allemands, Autrichiens.

Îles de Grèce, M. O., Français.

Asie Mineure, M. O., 1784; Français.

Syrie, M. O., 1784; Français.

Palestine, M. O., 1890; Allemands et Français.

Égypte, M. O., 1844; Français.

b) *Asie et Extrême Orient* :

Inde anglaise, M. P., mission de Cuttah au diocèse de Vizagapatam, 1922; Espagnols.

Perse, Ispahan, M. O., 1840; A., 1910; Français.

Java, Soerabaja, M. P., 1925; P. A., 1928; Hollandais.

c) *Chine* :

Pékin, M. P., V. A., 1856; Français.

Pao-ting-fou (Tche-li), M. P.; V. A., 1910; Français.

Tien-tsin, M. P.; V. A., 1912; Français.

Lihsien, M. P.; P. A., 1921; V. A., 1926 (Mgr Souen); Chinois.

Yum-ping-fou, M. P.; V. A., 1899; Hollandais.

Cheng-ting-fou, M. P.; V. A., 1858; Français.

Hang-chou (Tchékiang), M. P.; V. A., 1910.

Ning-po, M. P.; V. A., 1845; Français.

Tai-Chow-fou, M. P.; V. A.; Chinois.

Kanchow (Kiang-si), M. P.; V. A., 1920; Français et Américains.

Nanchang, M. P.; V. A., 1879; Français.
 Yü-kiang, M. P.; V. A., 1885; Français.
 Kian-fou, M. P.; V. A., 1879; Italiens et Français.
d) Afrique :
 Abyssinie, M. O., 1839; V. A., 1838; Français.
 Madagascar, Fort-Dauphin, M. P., 1648, 1896;
 V. A., 1896; Français.

e) Amérique :
 États Unis, M. P.; M. parmi les nègres; Américains.

Colombie : Arauca, M. P., 1926; P. A., 1915; Espagnols et Français.

Tierradentro, M. P., 1922; P. A., 1928; Espagnols.
3^e Congrégations récentes. — 1. *Assomptionnistes* ou *Augustins de l'Assomption* (A. A.), fondés en 1815 par le P. d'Alzon; 815 religieux dont 19 de rite oriental. En 1923, 90 pères et 30 frères étaient employés en Palestine (1887); Asie Mineure (1886); Turquie, Constantinople (1882); Bulgarie, (1865); Grèce, Russie méridionale.

Français en grande majorité, et tous employés dans les missions chez les Orientaux.

2. *Compagnie de Marie* (ou prêtres missionnaires de la Congrégation de Marie, S.M.M.). Fondés en 1705 par le bx Grignon de Montfort. En 1928, 740 religieux profès, dont 117 dans les missions suivantes :

a) Afrique orientale anglaise : Shiré, M. P., 1901; V. A., 1908; Français, Belges, Hollandais.

b) Colombie : Llanos de San Martin, M. P., 1923; V. A., 1908; Français, Belges, Hollandais.

c) Antilles : Haïti, M. P., 1871; M. parmi les nègres; Français, Belges, Hollandais.

d) Islande, P. A., 1923; Allemands, Hollandais

3. *Société de la Sainte-Famille*. Fondée en 1895 par Jean-Pierre Berthier. En 1923, 335 religieux dont 129 prêtres. A la même date, dans la mission de Santarem (Brésil), M. P., 8 pères et 3 frères de nationalités diverses.

1. *Fils du Cœur-Immaculé de Marie* (F.I.C.M.). Fondés à Vich en 1839 par le Vén. Antonio-Mario Claret. En 1925, 3 151 religieux dans 181 maisons. Aux missions, en 1923, 55 pères et 30 frères établis à : Fernando Poo, M. P., 1883; V. A., 1904; Espagnols. Guinée espagnole : Bata, 1919, M.; Espagnols.

Colombie : Choco, M. P., 1908; P. A., 1908; Espagnols.

5. *Frères de Marie ou Marianistes*. Fondés en 1817 par le Vén. Chaminade. En 1927, 1 900 religieux, 10 écoles apostoliques avec 560 postulants, dont une au Japon, avec 60 élèves. Aux missions, en 1923, environ 150.

Japon : Tokio, Nagasaki, Osaka; M. P., 1888; enseignement secondaire; en majorité français.

Hawaï, M. P., 1888; enseignement secondaire; en majorité français.

Maroc, enseignement secondaire; en majorité français.

6. *Maristes* ou *Soc. de Marie de Lyon*. Fondés en 1816, par Jean-Claude-Marie Colin. En 1927, environ 1 200 religieux dont 154 prêtres et 221 frères dans les missions.

Océanie centrale, M. P., 1837; V. A., 1842; Français.

Samoa, M. P., 1845; V. A., 1850; diverses nationalités.

Nouvelle-Calédonie, M. P., 1843; V. A., 1847; Français.

Nouvelles-Hébrides, M. P., 1886; V. A., 1904; Français.

Iles Fidji, M. P., 1884; V. A., 1887; Français.

Iles Salomon méridionales, M. P., 1898; V. A., 1912.

Iles Salomon septentrionales, M. P., 1898; P. A., 1917; Français.

Nouvelle-Zélande, M. P., 1838; mission chez les Maoris, diverses nationalités.

Un commencement de missions en Norvège.

7. *Missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus d'Issoudun* (M.S.C.). Fondés en 1854 par Jean-Jules Chevalier. En 1926, 1 270 religieux et 226 prêtres, dont 400 en mission.

Nouvelle-Angleterre : Rabaul, M. P., 1882; V. A., 1889; Allemands et Hollandais.

Iles Gilbert, M. P., 1888; V. A., 1897; Français.

Nouvelle-Guinée : Papuasia, M. P., 1885; V. A., 1889; Français. — Nouvelle Guinée hollandaise, M. P., 1903; V. A., 1920; Belges et Hollandais.

Australie : territoire du Nord, M. P., 1905; P. A., 1906

Célèbes, M. P., 1920; P. A., 1919; Hollandais.

Congo belge : Thesupa, M. P., 1924; P. A., 1924; Belges.

Philippines: Mindanao, M. P., 1908; M.; Hollandais, Chine : M. P., Kweichow, 1927.

8. *Missionnaires de la Salette*. Fondés en 1879 par Mgr de Bruillard, doyen de Grenoble. En 1926, 320 religieux; 3 écoles apostoliques avec 250 élèves. Aux missions, en 1923, 16 pères et 3 frères à Madagascar : Antsirabé, M. P., 1899; V. A., 1918; Français et Morondava, M. P.; M.; Américains.

9. *Missionnaires oblats de Saint-François de Sales d'Annecy* (Sal. Ann.). Fondés en 1833 par Mgr Rey et l'abbé Mermier. En 1927, 160 religieux. En 1923, 65 aux missions des Indes anglaises.

Vizagapatam, M. P., 1845; D., 1886; Français. — Nagpur, M. P., 1845; D., 1887; Français.

10. *Oblats de Marie-Immaculée*. Fondés en 1816 par Mgr de Mazenod. En 1927, 3 053 religieux dont 1 563 prêtres. En 1928, 754 aux missions, dont 525 prêtres.

a) Ceylan : Colombo, M. P., 1883; A., 1886. — Jafna, M., 1847; D., 1886.

b) Union de l'Afrique du Sud : Natal, M. P., 1852; V. A., 1850. — Kimberley, dans l'État libre d'Orange, M. P., 1881; V. A., 1886. — Transvaal, M. P., 1891; V. A., 1904.

c) Afrique méridionale britannique : Basutoland, M. P., 1862; V. A., 1909.

d) Afrique méridionale occidentale anglaise : Cimbébasie, M. P., 1896; V. A. de Windhoek, 1926; Allemands.

e) Canada : Mackensie, M. P., 1856; V. A., 1901. — Keewatin, M. P., V. A., 1910. — Athabaska, M. P., 1845; V. A., 1862. — Yuleon, M. P., 1862; V. A., 1916.

- Dans divers diocèses, missions parmi les Indiens.

f) États-Unis, *idem*. — Toutes ces missions, sauf la Cimbébasie, sont occupées par des pères de diverses nationalités.

11. *Oblats de Saint-François de Sales* (de Troyes) (O.S.F. Sal.). Fondés en 1871 par le vén. Marie de Sales Chappuis et le P. Louis Brisson. En 1927, 300 religieux. 47 aux missions en 1923.

a) Afrique du Sud : Fleuve Orange, M. P., 1837; V. A., 1898; Français.

b) Afrique méridionale occidentale : Grand Namaqualand, M. P., 1888; P. A., 1909; Allemands.

12. *Pallottins* ou *Pieuse Société des missions* (P.S.M.). Fondés en 1835 par le vén. Vincent Pallotti. En 1927, 602 religieux. Seule la prov. allemande a des missions, 11 pères et 9 frères en 1923.

a) Mission de l'Afrique du Sud : Cap de Bonne-Espérance central, M. P., 1922; P. A., 1874; Allemands. Mission de Queenstown, M. P., 1925.

b) Australie : Beagle-Bay, M. P., 1891; M.; Allemands.

13. *Passionistes* (C. P.). Fondés en 1725 par saint Paul de la Croix. En 1921, 2 639 religieux. Aux missions, en 1928, 69 pères et 15 frères.

a) Palestine, M. O., 1903; M.: Italiens.

b) Bulgarie : Nicopolis, M. O., 1781; D., 1789; Hollandais.

c) Chine : Chang-teh (Hou-nan), 1922; P. A.; Américains.

d) Pérou : Saint-Gabriel, M. P., 1921; P. A., 1921; Espagnols.

14. *Picpusiens* ou *Congr. des SS.-CC. de Jésus et de Marie* (Pic. ou C.SS.-CC.). Fondés en 1805 par Pierre-Joseph Cudrin. En 1927, 800 religieux. Aux missions en 1923, 88.

a) Iles Hawaiï, M. P., 1827; V. A., 1848; Hollandais et Belges.

b) Iles Marquises, M. P., 1834; V. A., 1848; Français.

c) Archipel de Tahiti, M. P., 1834; V. A., 1833; diverses nationalités.

d) Iles de Cook et de Manihiki, M. P., P. A., 1923; *idem*.

e) États-Unis, au diocèse de Fall-River: M. P., missions pour les nègres; Français.

f) Chine : Pakhoï (Koang-tong); M. P., 1923; M.; Français.

g) Indes néerlandaises, M. P., Banka-Biliton, 1923; Hollandais.

15. *Pieuse Société de Saint-Joseph* (SS. Jos.). Fondée en 1873 par Léonard Murialdo, 277 religieux en 1923; 17 aux missions.

a) Équateur : Napo, M. P., 1922; V. A., 1867; Italiens.

b) Libye, M. O.; M.; Italiens.

16. *Prêtres de Sainte-Croix* ou de *N.-D. de Sainte-Croix* (C.S.C., Ste-Cr.). Fondés en 1839 par le P. Basile Moreau. En 1923, 461 religieux; 132 élèves apôtiques. En mission en 1923, 31.

Indes Anglaises : Dacca, M.P., 1853; D., 1886; div. nationalités. — Chittagong, D., 1928.

17. *Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus de Betharam*. Fondés en 1832-1841 par le bx Michel Garicoïts. En 1922, 17 maisons; aux missions 15 pères.

a) Palestine, M. O., 1877; Français.

b) Chine : Yunnan, M. P., 1922; M.; Français.

18. *Prêtres du S.-C. de Jésus de Saint-Quentin* (S.C.I.) Fondés en 1877 par Léon Dehon. En 1928, 995 religieux; en mission 159.

a) Congo belge : Stanley-Falls, M. P., 1897; V. A., 1908; Français, Belges et Hollandais.

b) Cameroun : Fumban, M. P., 1912; P. A., 1914; Français.

c) Afrique méridionale britannique : Gariep, P.A., 1923; Allemands.

d) États-Unis : Dakota, M. parmi les Indiens 1923; Allemands; de même dans l'Illinois.

e) Sumatra : Beng-Koelen, M. P., 1923; P.A., 1923; Hollandais.

f) Finlande, V. A. de Helsingfors.

g) Suède et Norvège, M.

h) Brésil septentrional et méridional.

19. *Pères de Saint-Edme* (de Pontigny). Fondés en 1812 par Marie-Jean-Baptiste Muard. 40 pères en 1918; 2 aux missions en 1923. Aux États-Unis, M. P., 1915, dans le diocèse de Great Falls, parmi les Indiens; Américains.

20. *Rédemptoristes* ou *Congrégation du T.-S.-Rédempteur* (C.SS.R.) Fondés en 1732 par saint Alphonse de Liguori. En 1927, 5 160 religieux, dont 2 660 prêtres. En 1928 dans les missions, 71 pères et 89 frères :

a) Congo belge : Matadi, M.P., 1899; P.A., 1911; Belges.

b) Indes néerlandaises occidentales : Surinam, M. P., 1866; V. A., 1842; Hollandais.

21. *Résurrectionistes* ou *Pères de la Résurrection* (Rés.). Fondés en 1836 par Pierre Semmenko et Jérôme Kajsiewicz. En 1923, 241 rel., dont 13 aux missions. Turquie et Bulgarie, M. O., 1863; diverses nationalités.

22. *Salésiens de dom Bosco*, ou *Pieuse société de Saint-François de Sales* (Sal.). Fondés en 1859 par le vén. Jean Bosco. En 1927, 6 882 religieux; en 1929, 330 prêtres et 386 frères dans les missions suivantes :

a) Chine : Heung-Shan, M. P., 1906; M., au diocèse de Macao. — Shin-chow (Koang-tong), M. P., 1910; V. A., 1920; diverses nationalités :

b) Japon : mission de Miyazaki, île de Kin-shu, 1928.

c) Siam : mission de Rajburi, 1928.

d) Indes anglaises : Méliapour, M. P., 1906; diverses nationalités. — Assam, M. P., 1922; P. A., 1889; Italiens. — Krishnagar et Madras, 1928.

e) Asie Mineure, M. O., 1903; Italiens.

f) Palestine, M. O., 1891; diverses nationalités.

g) Mozambique, M. P., 1907; diverses nationalités.

h) Union de l'Afrique du Sud : Cap de Bonne-Espérance, M. P., 1896; diverses nationalités.

i) Congo belge : Haut-Luapula, P. A. 1914 M. P., 1911; Belges.

j) Patagonie septentrionale, M. P., 1875; diverses nationalités.

k) Chili : Magellan, 1883; V.A., 1916; *idem*.

l) Brésil : trois prélatures *nullius* : Registro de Araguana, 1894; Rio-Negro, 1914; Porto Velho, 1925; diverses nationalités.

m) Équateur : Mendez et Gualaquiza, M. P., 1895; V. A., 1893.

n) Australie : Kimberley, 1922; V. A., 1887.

o) Turquie : Constantinople, M. O.; 1903. M.; Italiens.

23. *Salvatoriens* ou *Société du Divin-Sauveur* (S.D.S.) Fondés en 1881 par Jean-Baptiste Jordan; en 1923, 344 religieux; aux missions, 7 pères en 1923.

a) Chine : Shao-wu (Fou-kien), M. P., 1922; Allemands.

b) États-Unis : M. P., 1897, parmi les Indiens de l'Orégon; Allemands.

4° *Ordres et congrégations fondés exclusivement pour les missions étrangères.*

1. *Bénédictins de Sainte-Odile* pour les missions étrangères (O.S.B.). Fondés en 1884 par le P. André Amrhein et affiliés aux bénédictins en 1904. En 1927, 17 monastères, 271 moines, 451 convers :

a) Corée : Wonsan, M. P., V. A., 1920; Allemands. — Séoul, 1909, abbaye; Allemands. — abbaye de Ilan, 1928.

b) Territoire du Tanganika : Lindi, M. P., 1888; P.A., 1913; abbaye *nullius*, 1928; Suisses.

c) Afrique méridionale britannique : Eshowe (Zoulouland), V. A., 1923; Allemands.

d) Pérou : Grand séminaire et M. P. dans le diocèse de Huanuco; Allemands.

2. *Congrégation des PP. du Saint-Esprit et du Cœur-Immaculé de Marie* (C.S.Sp.). Sortie en 1848 de l'union de la Congrégation du Saint-Esprit, fondée en 1703 par Claude-François Poullart des Places, et de celle du Cœur-Immaculé de Marie, fondée en 1821 par le vén. François-Marie Libermann. En 1928 2 768 religieux, dont 1 129 prêtres, 702 religieux dans les missions suivantes, en 1927 :

a) Sénégal, M. P., 1843; V. A., 1863; Français.

b) Guinée : Guinée française, M. P., 1864; V. A., 1920; Français.

c) Sierra Leone, M.P., 1864; V. A., 1858; diverses nationalités.

d) Nigéria, Nigéria méridionale, M. P., 1865; V. A., 1920; Anglais.

e) Cameroun, M. P., 1919; V. A., 1904; Français.

f) Congo belge : Katanga septentrional, M. P., 1907; P. A., 1911; Belges.

g) Congo français : Oubanghi-Chari, M. P., 1866; P. A., 1909; Français. — Brazzaville, M. P., 1866; V. A., 1890, Français.

h) Congo français inférieur : Loango, M. P., 1866; V. A., 1886; Français.

i) Gabon : M. P., 1813; V. A., 1812; Français.

j) Congo portugais : Landana, M. P., 1873; P. A., 1840; Français. — Lounda, M. P., 1873; M., Français. — Cubango, M. P., 1879; P. A., 1879; diverses nationalités. — Cunene, M. P., 1882, M.; *idem*.

k) Afrique orientale anglaise : Zanzibar, M. P., 1863; V. A., 1883; *idem*. — Bagamoyo, M. P., 1866; V. A., 1906; *idem*. — Kilimandjaro, M. P., 1866; V. A., 1910; *idem*.

l) Union de l'Afrique du Sud : Kroonstad, M. P., 1922; P. A., 1923; Allemands.

m) Madagascar : Diego-Suarez, M. P., 1879; V. A., 1896; français. — Majunga, M. P., 1883; V. A., 1923; Français.

n) Réunion, M. P., 1842, D., 1850; Français.

o) Maurice, M. P., 1841; M.; Français.

p) États-Unis : M. P., 1903, M. parmi les nègres; diverses nationalités.

q) Brésil : Teffé, M. P., 1897; P. A., 1910; *idem*.

r) Saint-Pierre et Miquelon, P. A., 1765.

s) Guadeloupe, D., 1850.

t) Martinique, D., 1850.

u) Guyane française, P. A., 1643. Les Pères du Saint-Esprit y sont depuis 1851.

3. *Fils du S.-C. de Jésus des missions de l'Afrique Centrale* (F.S.C.). Fondés en 1885, ou plutôt sortis du Séminaire des missions fondé à Vérone par Mgr Daniel Comboni. En 1923 séparés en deux Congrégations indépendantes :

Branche italienne : *Cong. Filiorum SS. C. Jesu pro missionibus Africae Centralis*, dont la maison mère est à Vérone, 140 religieux :

a) Soudan : Khartoum, M. P., 1873; V. A., 1846 et 1913; Italiens. — Bar-el-Ghazal, M. P., 1873; V. A., 1917; *idem*. — Nil Équatorial, M. P., 1873.

b) Égypte : M. P., 1867, Italiens.

Branche allemande-autrichienne : *Cong. Missionariorum SS. C. Jesu* :

Lydenburg (Afrique du Sud), P. A., 1923.

4. *Missionnaires de Mariannahill* (R.M.M.). Fondés comme trappistes en 1880 par le R. P. François Pfanner, approuvés comme missionnaires de l'Afrique australe en 1914. En 1923, 341 religieux et 2 écoles apostoliques avec 200 élèves, 68 pères et 178 frères aux missions, en tout 346.

Mariannahill, M. P., 1882; V. A., 1921. — Cap de Bonne-Espérance oriental; M. P., 1908. — Rhodesia, M. P., 1901; Allemands et Autrichiens.

5. *Missionnaires du Cœur-Immaculé de Marie de Scheut-lez-Bruxelles* (C.I.M.). Fondés en 1860 par Théophile Verbist. En 1924, 742 religieux dont 484 dans les missions suivantes :

a) Chine : Suet-Yuen (Mongolie), M. P., 1865; V. A., 1922; Belges et Hollandais. — Siwantze (Mongolie), M. P., 1865; V. A., 1922; *idem*. — Urga (Mongolie); M. P., 1865; M., 1922; *idem*. — Ning-hia (Mongolie); M. P., 1874; V. A., 1922; *idem*. — Tatung (Chan-si); M. P., 1922; P. A., 1922; *idem*.

b) Philippines : Ile de Luzon, mission chez les Igorotes, M. P., 1907; *idem*.

c) Congo belge : Léopoldville, M. P., 1888, V. A., 1919, Belges. — Nouvelle-Anvers; 1889, V. A.,

1919; *idem*. — Kassaï supérieur, 1889; V. A., 1917; *idem*.

6. *Prêtres de N.-D. de Ston*. Fondés en 1812 par Marie-Théodore Ratisbonne. 49 religieux en 1923, dont 12 aux missions : Palestine, M. O., 1856, Orphelinat Saint-Pierre, à Jérusalem; Français.

7. *Missionnaires de Steyl, Société du Verbe-Divin* (S.V.D.). Fondés en 1875 par Arnold Janssen. En 1926, 2 787 religieux dont 792 pères. En 1923, 214 aux missions; 18 écoles apostoliques avec 1 646 élèves.

a) Japon : Niigata, M. P., 1907; P. A., 1912; Allemands. — Nagoya, M. P., 1922; P. A., 1922; *idem*.

b) Chine : Yenchowfou (Chan-tong), M. P., 1882; V. A., 1882; *idem*. — Langchowfou (Kan-sou), M. P., 1922; V. A., 1922; *idem*. — Tsing-tao (Chan-tong), V. A., 1925; V. A., 1928; Allemands. — Sinyangchow (Ho-nan), P. A., 1928; Allemands et Américains.

c) Philippines, M. P., 1909; M.; Allemands.

d) Indes orientales néerlandaises : Petites îles de la Sonde, M. P., 1912; V. A., 1922; Hollandais.

e) Nouvelle Guinée : N. G. orientale, M. P., 1896; V. A., 1922; Allemands. — N. G. centrale, M. P., 1896; P. A., 1913; Allemands.

f) États-Unis, M. P., 1906; M. parmi les nègres; Allemands.

g) Brésil, M. P., 1906; M. parmi les Indiens; *idem*.

h) Paraguay, M. P., 1910; *idem*.

8. *Société des Missionnaires de N.-D. d'Afrique ou Pères Blancs* (M.A.). Fondés en 1868 par Mgr Lavigerie. En 1928, pères 830; frères 320, en tout 1 150 religieux dont 610 dans les missions suivantes :

a) Afrique française :

Kabylie (Algérie). M. chez les musulmans. 1872; Français.

Ghardaïa (Sahara), M. P., 1874; P. A., 1901; *idem*.

Bamako (Scudan), M. P., 1894; V. A., 1921; *idem*.

Quadagoudou (Soudan), M. P., 1894; V. A., 1921; *idem*.

Bébo-dioulasse (Soudan), P. A., 1928; *idem*.

Navrongo (Volta centrale), M. P., 1906; P. A., 1926; *idem*.

b) Afrique orientale anglaise :

Banguéolo, M. P., 1891; V. A., 1913; Français.

Nyassa, M. P., 1891; V. A., 1897; *idem*.

Ouganda, M. P., 1879; V. A., 1894; diverses nationalités.

Victoria-Nyanza, M. P., 1883; V. A., 1883; *idem*.

Rouanda, M. P., 1896; V. A., 1922; *idem*.

Ouroundi, M. P., 1896; V. A., 1922; *idem*.

Tanganika, M. P., 1879; V. A., 1886; *idem*.

Tabora, autrefois Ounieniembe, M. P., 1881; V. A., 1886; *idem*.

c) Congo belge :

Congo supérieur, M. P., 1881; V. A., 1880 et 1886; *idem*.

Lac Albert, M. P., 1880; P. A., 1922; Belges et Français.

d) Palestine, M. O., 1878, M.; Français.

5° *Le clergé séculier dans les missions. — Les séminaires de mission.*

1. *Collège international de la Consolata des missions étrangères*. Fondé en 1901, ou plutôt 1923 par Jos. Allamano. En 1923, 171 membres dont 77 aux missions :

a) Afrique orientale anglaise : Nyeri (Kenia), M. P., 1902; V. A., 1909; Italiens. — Iringa, M. P., 1922; P. A., 1922; *idem*. — Méru, P. A., 1926.

b) Éthiopie : Kaffa, M. P., 1913; P. A., 1913; *idem*.

c) Afrique orientale italienne : Moqadiscio (Benadir), P. A., 1904; V. A., 1928. Cédé en 1924 par les trinitaires.

2. *Séminaire des missions étrangères d'Almonte* (Canada). Fondé en 1919 par J. M. Fraser.

Les premiers sujets sont partis à la fin de 1925 pour la P. A. de Chuchow (Chan-si).

3. *Séminaire des missions étrangères de Burgos*. Fondé en 1919 par le card. arch. J. Benlloch y Vivo. En 1928, 6 prêtres aux missions. Colombie : Sinu. M. P.; P. A.; Espagnols.

4. *Séminaire des missions étrangères de Saint-Colomban*, Maynooth (Galway, Irlande), fondé en 1917 par plusieurs prêtres irlandais. En 1923, 184 sujets dont 36 en Chine : Han-Yang (Hou-pé). M. P., 1920; P. A., 1923; V. A., 1927; Irlandais.

5. *Séminaire des missions étrangères de Pont-Viau* (Canada). Fondé en 1921, par les évêques franco-canadiens de la prov. de Québec. En 1927, 36 membres, 12 en Chine; M. dans le vicariat de Moukden (Mandchourie).

6. *Séminaire des missions étrangères des Saints-Pierre-et-Paul de Rome*. Fondé en 1870 par Pietro Avanzini; uni le 23 mai 1926 aux M. E. de Milan. En 1923, 50 sujets dont 14 aux missions. Voir 11.

7. *Séminaire portugais des missions étrangères de Thomar*. Fondé en 1922 par l'épiscopat portugais; 39 sujets pour les possessions portugaises d'Afrique et d'Asie.

8. *Séminaire suisse des missions étrangères*. Fondé en 1921 par plusieurs prêtres; auparavant Institut de Bethléem d'Immensee. En 1927, 21 prêtres dont 6 en missions. En 1928, M. de Tsitsikar, séparée de Kirin (Mandchourie).

9. *Société des missions africaines de Lyon*. Fondée en 1856 par Mgr de Marion-Brésillac. En 1927, 643 sujets, dont 420 prêtres: 278 dans les missions

a) Libéria, M. P., 1906; P. A., 1903; Irlandais.
b) Côte d'Ivoire : Koroko, M. P., 1904; P. A., 1911; Français. — Côte d'Ivoire, M. P., 1895; V. A., 1911; *idem*.

c) Côte-d'Or, M. P., 1880; V. A., 1901; *idem*.
d) Dahomey, M. P., 1861; V. A., 1860; *idem*.
e) Bénin, M. P., 1868; V. A., 1891; *idem*.

f) Nigéria : orientale, M. P., 1884; P. A., 1911; *idem*. — occidentale, M. P., 1884; V. A., 1918; Irlandais.
g) Togo : Togo, M. P., 1921; V. A., 1914; Français. — Basse Volta, M. P., 1921; V. A., 1921; *idem*.

h) Égypte : Delta du Nil, M. O., 1877; V. A., 1909; *idem*.

i) États-Unis : Géorgie, M. P., 1907, parmi les nègres; Français et Irlandais.
j) Samos, M.

10. *Société des missions étrangères de Maryknoll* (États-Unis). Fondée en 1911 par les RR. J. A. Walsh, de Boston, et Thomas Frederick Price de Nazareth (Caroline du Nord). En 1927, 100 prêtres et 82 grands séminaristes, 71 missionnaires :

a) Chine : Kong-Moon (Koang-tong), M. P., 1918; P. A., 1924; V. A., 1927; Américains. — Kaying, P. A., détachée de Swatow, 1928; *idem*.

b) Corée : Hpyeng-ang, séparé de Séoul en 1927, P. A.; Américains.

11. *Société des missions étrangères de Milan*. Fondée en 1850 par Angelo Ramazzotti, plus tard patriarche de Venise; unie en 1926 au séminaire de Rome. En 1927, 293 membres, dont 219 prêtres, non compté les étudiants.

a) Chine : Hong Kong, M. P., 1858; V. A., 1871; Italiens.

b) Westchou (Hou-nan), M. P., 1884; V. A., 1843; *idem*.

c) Nanyang (Ho-nan), M. P., 1870; V. A., 1916; *idem*.
Kaifengfou (Ho-nan), M. P., 1870; V. A., 1886; *idem*.
Han-chung (Chen-si), M., 1885; V. A., 1887.

d) Birmanie : Birmanie orientale, M. P., 1868; V. A., 1866; *idem*.

12. *Société des missions étrangères de Paris*. Fondée

en 1663 par les vicaires apostoliques François Pallu et Lambert de la Motte. En 1927, 1132 membres; et aux missions, 46 évêques et 986 prêtres, tous français.

a) Japon : Tokio, M. P., 1841; A., 1891.

Nagasaki, M. P., 1844; D., 1891.

Osaka, M. P., 1844; D., 1891.

Hakodaté, M., 1844; D., 1891.

b) Corée : Séoul, M. P., 1836; V. A., 1831.

Taïkou, M. P., 1836; V. A., 1911.

c) Chine : Moukden (Mandchourie), M. P., 1841; V. A., 1898.

Kirin (Mandchourie), M. P., 1841; V. A., 1838.

Chengtou (Se-tchoan), M. P., vers 1704; V. A., 1865.

Chongking (Se-tchoan), M. P., vers 1704; V. A., 1856.

Suifou (Se-tchoan), M. P., vers 1704; V. A., 1860.

Tatsienlou (Se-tchoan), M. P., 1854; V. A., 1868.

Ningyuanfou (Se-tchoan), M. P., 1702; V. A., 1910.

Yunnanfou (Yunnan), M. P., 1702; V. A., 1843.

Kouiyang (Koei-tchéou), M. P., 1702; V. A., 1849.

Lanlong (Koei-tchéou), M. P., 1702; P. A., 1922.

Canton (Koang-toung), M. P., 1853; V. A., 1914.

Pakhoi (Koang-toung), doit être confié aux PP. de Piepus arrivés en 1923; M. P., 1853; V. A., 1920.

Swatow (Koang-toung), M. P., 1853; V. A., 1914.

Nanning (Koang-si), M. P., 1853; V. A., 1914.

d) Indo-Chine : Hanoi (Tonkin), M. P., 1666; V. A., 1678.

Vinh (Tonkin), M. P., 1666; V. A., 1846.

Hung-Hoa (Tonkin), M. P., 1666; V. A., 1900.

Phat-Diem (Tonkin), M. P.; V. A., 1901.

Quinhon (Annam), M. P., 1662; V. A., 1659.

Saïgon (Cochinchine), M. P., 1662; V. A., 1844.

Hué (Annam), M. P., 1662; V. A., 1850.

Phnom-Penh (Cambodge), M. P., vers 1665; V. A., 1850.

Bangkok (Siam), M. P., 1662; V. A., 1662.

Malacca, M. P., 1833; D., 1888.

Birmanie méridionale, M. P., 1856; V. A., 1866.

Birmanie septentrionale, M. P., 1856; V. A., 1866.

Laos, M. P., 1662; V. A., 1899.

e) Indes anglaises :

Pondichéry, M. P., 1776; A., 1886.

Mysore, M. P., 1776; D., 1886.

Kumbakonam, M. P., 1776; D., 1899.

Coimbatore, M. P., 1876; V. A., 1886.

f) Tibet et Sikkim, M. P., 1929.

13. *Société des missions étrangères de Parme*. Fondée en 1895 par Mgr Guy-Marie Conforti, évêque de Parme. En 1923, 75 membres aux missions, en 1921, 19 prêtres. En Chine : Chengchow (Ho-nan), M. P., 1906; V. A., 1911; Italiens.

14. *Soc. des missions « Reine des Apôtres »*. Fondée en 1923 par l'œuvre catholique en faveur des missions des Indes. En 1923, 3 prêtres et 4 clercs. Indes anglaises, sans territoire; Autrichiens et Allemands.

15. *Société Saint-Joseph de Ballimore pour les missions des nègres* (St-Joseph's Society). Fondée en 1892, branche indépendante de Mill-Hill. En 1923, 77 prêtres et 31 séminaristes, plus 31 élèves en formation. Aux missions 77 prêtres; M. parmi les nègres dans 15 diocèses des États-Unis; diverses nationalités.

16. *Société de Saint-Joseph des missions étrangères de Mill-Hill* (St-Joseph's Society for Foreign Missions Mill-Hill). Fondée en 1866 par le cardinal Herbert Vaughan. En 1923, 334 prêtres, 111 séminaristes, 21 frères, 291 apostoliques; aux missions 230. Diverses nationalités.

a) Indes anglaises : Madras, M. P., 1875; A., 1886. — Kashmir et Kafiristan, M. P., 1887; P. A., 1887.

b) Philippines, M. P., 1905, M.

c) Afrique orientale anglaise : Nil supérieur, M. P., 1895; V. A., 1894.

d) Afrique occidentale anglaise : Buéa ou Cameroun anglais, M. P., 1922; P. A., 1923.

e) Congo belge : Nouvelle-Anvers, M. P., 1904.

f) Nouvelle-Zélande : missions des Maoris, M. P., 1904.

g) Bornéo : Bornéo septentrional, et Labuan; M. P., 1881; P. A., 1855.

h) Colombie : Providence et Saint-André, dans l'archipel des Caraïbes, 1916, M.

6° *Autres prêtres séculiers européens.*

1. Chine : Macao, M. P.; D., 1575; Portugais.

2. Afrique du Sud :

a) Cap de Bonne-Espérance occidental, M. P.; V. A., 1837; Irlandais et autres.

b) Cap de Bonne-Espérance oriental, M. P.; V. A., 1847; *idem*.

3. Mozambique, M. P.; prélatrice; Portugais.

4. Congo portugais : Angola, M. P.; D., 1596 Portugais.

5. États-Unis : missions parmi les nègres et les Indiens, diverses nationalités.

II. LE PERSONNEL AUXILIAIRE. — Les prêtres seuls, étrangers ou indigènes, ne suffiraient pas aux œuvres multiples et accablantes d'une entreprise comme celle des missions. Il leur faut des auxiliaires : frères, sœurs, médecins, catéchistes. Ils trouveront là une aide pour les besoins de la vie matérielle, pour les œuvres d'enseignement et d'assistance, pour les œuvres même d'apostolat.

Nous parlerons, plus loin, des auxiliaires indigènes. Les auxiliaires européens sont avant tout les frères et les religieuses.

Les frères européens, appartiennent pour la plupart, aux ordres et congrégations de missionnaires que nous venons de passer en revue. Ils rendent les plus grands services, pour les travaux matériels ou intérieurs, pour l'enseignement, pour la direction des ateliers, etc... Les sociétés de prêtres séculiers, en particulier ce les des séminaires de missions, n'ayant pas de tels auxiliaires, ont essayé, d'y suppléer autrement, et pas toujours avec succès.

Mais il y a les congrégations de frères et de sœurs. Il suffira ici d'une énumération sommaire, où les sociétés seront groupées d'après leur pays d'origine.

1° *Congrégations de frères.* — 1. En France, avant tout, il faut signaler les *Frères des écoles chrétiennes* (procure, 38, rue de Sèvres, Paris) qui, en 1909, dans les missions proprement dites (Balkans, Syrie, Égypte, Madagascar, Indes anglaises, Indo-Chine) avaient 1138 sujets, et 953 seulement en 1928, à cause des difficultés du recrutement en France. — Les *Frères de l'institution chrétienne de Saint-Gabriel*, qui reconnaissent pour fondateur le bx Louis-Marie Grignon de Montfort, et l'abbé Gabriel Deshayes (maison mère, 54, rue Nethomb, Etterbeek, Bruxelles), avaient en 1923, 72 frères, au Congo français, en Abyssinie, à Madagascar, dans l'Hindoustan, au Siam. — Les *Petits Frères de Marie*, fondés par le vén. J.-M. Champagnat, S. M. (maison mère à Crugliasco, Turin), travaillent en Bulgarie, Grèce, Serbie, Turquie, Arabie, Syrie, Chine (une centaine de frères), Samoa, Nouvelle-Calédonie, au Cap, en Égypte, au Congo belge, aux Seychelles; 477 frères en 1923. — Les *Frères de l'instruction chrétienne*, ou de Ploërmel, ou de Lamennais (maison mère à Jersey, Saint-Joseph, Highlands), ont des missionnaires au Canada, aux États-Unis, à Haïti, chez les indiens et les nègres.

2. En Belgique, les *Frères de la charité*. Fondés en 1807, par Jean Triert, chanoine de Gand (127, rue du Strop, Gand), ont des sujets au Congo belge.

3. En Hollande, les *Broeders van den H. Aloysius van Gonzage*, fondés en 1840 par l'abbé Guill. Hellemons, et le P. Vincent Huibrechts (Institut Saint-Louis,

Oudenbosh, Hollande), ont des écoles aux Indes néerlandaises. — Les *Broeders van de Congregatie der onberlekte ontwangen van Maria* (rue de Bruxelles, 83, Maestricht), fondés en 1840, par Mgr Louis-Hubert Rutten, travaillent également à Java. — Les *Frères des écoles de Tilburg*, ou *Frères de la charité de N.-D. Mère de miséricorde* (68 Gasthuisstraat, Tilburg, Hollande), sont à Curaçao et à Surinam.

4. Irlande. — Les *Christian Brothers*, fondés en 1802 par Edmund-Ignace Rice (maison mère à Mount St. Joseph, Cork, Irlande), ont des écoles et des collèges dans l'Inde, en Chine et l'Afrique du sud. — Dans l'Inde également les *Brothers of St.-Patrick*, fondés en 1918 par Mgr Daniel Delany, év. de Kildare et de Leighlin (maison mère à St.-Patrick's Monastery, Tullow, Co. Carlow, Irlande).

5. Dans l'Hindoustan, il y a la congrégation des *Frères de Saint-François*, allemands pour la plupart, fondés en 1896, par Mgr Godfroi Pelckmans, O. M. Cap., évêque de Lahore (maison mère à Khardwa, Hindoustan).

2° *Congrégations de religieuses.* — Les religieuses ne sont pas moins indispensables, et l'on se demande comment il se fait qu'on ne se soit pas avisé plus tôt des services qu'elles pouvaient rendre. Les anciennes missions les ont à peu près complètement ignorées. Il y avait à Goa un monastère de religieuses, mais contemplatives. Il y en eut également en Amérique. Les premières religieuses missionnaires qui apparaissent dans l'histoire sont les ursulines, venues au Canada en 1639 avec la vén. Marie de l'Incarnation, puis les sœurs de Saint-Paul de Chartres, qui, au XVIII^e siècle, sont dans la Guyane. Ce n'est qu'à partir du XIX^e siècle que le mouvement des religieuses vers les missions se généralise. Peut-être doit-on attribuer cette nouveauté à une conception moins étroite de la vie religieuse pour les femmes. Clôture moins stricte, congrégations ayant non plus des maisons isolées, mais régies par une supérieure générale. C'est de France que le mouvement partit. Les sœurs de Saint-Joseph de Cluny sont à Bourbon en 1817, les dames du Sacré-Cœur chez les sauvages du Missouri en 1818. Les sœurs de Saint-Vincent de Paul, à Constantinople, en 1839.

Depuis c'est, dans les congrégations de femmes un véritable enthousiasme.

« En 1923, écrit le P. Arens, au moins 190 instituts religieux de femmes travaillent dans les missions, parmi lesquels 6 ordres anciens et 39 congrégations missionnaires proprement dites. De ce nombre la France en fournit 59, l'Italie 18, l'Allemagne 17, la Hollande 15, la Belgique 11, l'Irlande, l'Angleterre et l'Espagne, chacune 6, la Suisse 5, l'Autriche 4, la Yougoslavie 1, les États-Unis 26, le Canada 16, le Mexique, la Colombie et le Chili, chacun 1... Comme congrégations vouées exclusivement aux missions, la France en compte 9, l'Allemagne 8, la Belgique et l'Italie chacune 3, l'Angleterre, l'Irlande, l'Autriche 2, la Hollande, la Suisse, l'Espagne 1, les États-Unis 3; le Canada 2, la Colombie et le Chili 1. » *Manuel*, p. 119. Voir G. Goyau, *L'Église en marche*, p. 125.

Évidemment il y a du flottement dans ces statistiques, des sœurs d'autres nationalités se trouvent dans une congrégation française et des sœurs françaises ayant été dispersées dans les pays étrangers. Mais au moins donnent-elles une idée à peu près exacte de l'affluence considérable des sœurs de tous pays, de toute congrégation, de toute vocation, contemplative, enseignante, hospitalière dans les missions. En 1923, on en comptait près de 13 000.

Voici maintenant l'énumération rapide des principales parmi ces sociétés.

A. *Ordres anciens.*

1. *Bénédictines cloîtrées de N. D. du Mont-Calvaire* (Orléans) : Orphelinat gréco-catholique sur le Mont des Oliviers.

2. *Clarisses* (Assise) : Jérusalem et Nazareth.

3. *Carmélites* : Colonies françaises, à Bethléem, Caïffa, Jérusalem, Mangalore, Pondichéry, Saïgon, Hué, Pnom-Penh, Bui-Chu, Bangkok, Changhaï, Changking (Se-Tchoan), au Tche-kiang, à Antsirabé (Madagascar). En 1923, 225 religieuses dans les missions.

4. *Ursulines*. - a) *L'Union romaine*, fondée en 1900, a des religieuses dans les îles grecques, aux Indes orientales anglaises, aux missions indiennes des diocèses de Great Falls et d'Hellena (États-Unis), dans l'Alaska, dans l'Afrique du sud.

b) Les congrégations indépendantes en ont à Java, au Chota-Nagpore (Bengale), parmi les nègres de Louisville (États-Unis).

5. *Trappistines* d'Ulexey (Vosges) : N.-D. des Anges, au diocèse d'Hakodaté.

B. *Congrégations anciennes et modernes.*

FRANCE

1. *Religieuses de la Mère de Dieu* : Égypte.

2. *Filles de la Charité de Saint-Vincent de Paul* : en 1923, 90 établissements en Turquie d'Europe et Asie mineure, Syrie, Palestine, Perse, Chine, Égypte, Réunion, Madagascar, Amérique et Philippines.

3. *Sœurs de N.-D. de Charité du Bon-Pasteur* (Angers) : 550 religieuses en Hindoustan, Indochine, Ceylan, Syrie, Égypte, Algérie, Transvaal.

4. *Sœurs de Saint-Joseph* (Le Puy) : chez les nègres de la Floride.

5. *Sœurs de Saint-Joseph de Bourg* : chez les nègres et les Indiens des États-Unis.

6. *Sœurs de Saint-Joseph de Saint-Jean-de-Maurienne* : Inde anglaise.

7. *Sœurs de Saint-Joseph d'Annecy* : Inde anglaise.

8. *Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes* : Coïmbatore, et Mysore (Inde).

9. *Sœurs de Saint-Joseph de Lyon* : Grèce, Cilicie, Syrie, le Caire, Haute-Égypte, Maduré.

10. *Sœurs de Saint-Maur* (Paris) : États malais, Japon.

11. *Sœurs de la charité et de l'instruction chrétienne de Nègres* : Osaka.

12. *Dominicaines de la Présentation de la Sainte-Vierge* (Tours) : Mésopotamie, mission indienne en Colombie.

13. *Sœurs de Saint-Paul de Chartres* : Guyane française, Chine, Cochinchine, Tonkin, Corée, Laos, Siam, Philippines (léproserie de Culion). Dans les 700 religieuses, la moitié est indigène.

14. *Sœurs de la doctrine chrétienne de Nancy* : Algérie.

15. *Filles de la Sagesse* (Saint-Laurent-sur-Sèvre) : Haïti, Shiré (Afrique du Sud), Colombie, Llano Saint-Martin (Colombie).

16. *Sœurs de l'instruction chrétienne, dite de la Providence de Portieux* (Vosges) : Mandchourie, Cambodge.

17. *Sœurs de la Providence de Marie* (Bourg-Saint-André) : chez les Indiens du diocèse de Prince-Albert.

18. *Sœurs des SS. CC. de Jésus et de Marie* ou *Pères de Picpus* : Orléans, dans les missions des Pères de Picpus.

19. *Filles de Saint-Louis* : Égypte, Japon, Changhai, écoles aux États-Unis pour les négresses et les indiennes.

20. *Sœurs de Saint-Joseph de Chimy* : Afrique du Nord et Afrique occidentale, Madagascar, Seychelles,

la Réunion, Hindoustan, Nouvelle-Calédonie, Tahiti et Marquises, Fidji, îles Cook, de 5 à 600 missionnaires.

21. *Sœurs de l'Immaculée-Conception* (Nogent-le-Rotrou) : Congo français.

22. *Religieuses de la Sainte-Famille* (Villefranche-de-Rouergue, Aveyron) : Syrie et Égypte.

23. *Sœurs du Saint-Nom de Marie, ou Sœurs Maristes* : Îles Fidji.

24. *Sœurs de Jésus-Marie* : Inde, Thibet, Afrique.

25. *Sœurs de la Sainte-Famille, dites Sœurs de l'Immaculée-Conception* (Bordeaux) : dans les missions des PP. Oblats : Colombo, Jafna, Basutoland, Transvaal, Natal, Kimberley, Cap de Bonne-Espérance.

26. *Fidèles compagnes de Jésus* (Paris) : missions indiennes du Canada.

27. *Religieuses de la Providence* (Corenc, près Grenoble) : Madagascar.

28. *Dames de Nazareth* (Enghien, Belgique) : Palestine, Syrie.

29. *Sœurs de Saint-Jacut* (Allaire, Morbihan) : mission indienne du Texas.

30. *Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition* (Marseille) : Égypte, Tripolitaine, Syrie, Cilicie, Chypre, Smyrne, Palestine, Birmanie, Grèce, Crète, Chio et Bulgarie; dans les 460 religieuses.

31. *Religieuses franciscaines de la propagation de la foi* (Lyon-Montplaisir) : Lahore (Indes).

32. *Sœurs de l'Immaculée-Conception de Castres* (Tarn) : Sénégal, Gabon, Indes.

33. *Religieuses de l'Assomption* (Abbaye du Val-Notre-Dame, Belgique) : Afrique anglaise du Sud, Philippines.

34. *Petites sœurs des pauvres* : Chine, Indes, Australie, Nouvelle-Calédonie.

35. *Filles de la Croix* (Chavanod, Haute-Savoie) : Trichinopoly, Nagpore.

36. *Sœurs de N.-D. de Sion* (Paris) : Turquie, Bulgarie, Égypte, Palestine.

37. *Sœurs de N.-D. de la Compassion* (Marseille) : 22 religieuses à Corfou en 1923.

38. *Sœurs de l'instruction charitable du Saint-Enfant Jésus de Chauffailles* (Saône-et-Loire) : Japon.

39. *Tiers ordre régulier de Marie* (Sainte-Foy-les-Lyon, Rhône) : se voue exclusivement aux missions des Pères maristes : Nouvelle-Calédonie, Nouvelles-Hébrides, Fidji, Samoa, îles Salomon, Nord et Sud, Wallis et Futuna; total 148 religieuses européennes et 111 indigènes.

40. *Sœurs de N.-D. des Sept-Douleurs* (Tarbes) : Égypte.

41. *Sœurs franciscaines de Calais* : Constantinople, Aden, Somalie.

42. *Sœurs de Sainte-Catherine de Sienna* (Étrépagney, Eure) : chez les nègres de la Trinidad.

43. *Auxiliaatrices des âmes du Purgatoire* (Paris) : Vic. ap. de Nankin et de Siensien.

44. *Sœurs du tiers ordre de Saint-François de l'Immaculée-Conception* (Marconay, par Lons-le-Saulnier) : à Mardin en Mésopotamie.

45. *Religieuses de Marie-Réparatrice* : Ile Maurice, Ouganda, Madagascar (Fianarantsoa), Syrie, Palestine et Égypte.

46. *Religieuses de N.-D. des missions* (Lyon). Se vouent exclusivement aux missions : Baccu, Assam, missions indiennes de l'Amérique septentrionale anglaise, Nouvelle-Zélande.

47. *Religieuses de l'Immaculée-Conception de N.-D. de Lourdes* : Constantinople.

48. *Sœurs de la Vierge-Fidèle, ou de N.-D. de la Délivrance* (Grenoble) : Égypte.

49. *Sœurs missionnaires de N.-D. d'Afrique, ou Sœurs blanches* (Alger), Algérie, Tunisie, Sahara,

Soudan, Kabylie, Zanzibar, Ouganda, Nyanza, Kivu, Ouroudi, Ounyanzembe, Tanganika, Bangwelo, Nyassa, Haut-Congo.

50. *Oblates de Saint-François de Sales* (Pérouse) : Fleuve Orange, Grand Namaqualand.

51. *Franciscaines de Sainte-Marie-des-Anges* (Angers) : à Ajmer, aux Indes.

52. *Catéchistes missionnaires de Marie-Immaculée de la Société des Filles de Saint-François de Sales* (Paris) : Nagpore, Kumbakonam, Mysore (Indes).

53. *Filles de N.-D. du Sacré-Cœur* (Thuin, Belgique) : Nouvelle-Guinée anglaise, Nouvelle-Angle terre, îles Gilbert.

54. *Sœurs de N.-D. des Apôtres pour les missions africaines* (Vénissieux, Rhône) : exclusivement pour les missions rattachées à la Société des missions africaines de Lyon : Delta du Nil, Dahomey, Bénin, Côte-d'Or, Côte-d'Ivoire, Nigeria, Togo.

55. *Franciscaines missionnaires de Marie* : Palestine, Syrie, Turquie, Maroc, Algérie, Tunisie, Congo, Natal, Zouloulund, Mozambique, Madagascar, Hindoustan, Ceylan, Chine, Thibet, Mongolie, Mandchourie, Japon, Philippines. Plus de 1 300 religieuses.

56. *Sœurs missionnaires du Saint-Esprit* (Jouy-aux-Arches, Moselle) : Cameroun.

57. *Petites servantes du Sacré-Cœur, missionnaires catéchistes des noirs* (Merton) : dans les missions des Missions africaines de Lyon.

58. *Société des missionnaires auxiliaires de Saint-Norbert*, au service des missions des prémontrés (Marseille).

BELGIQUE.

1. *Sœurs Augustines* (Mons) : Congo belge (Oubanghi).

2. *Sœurs de la Charité* (Namur) : Congo belge dans le Kwango.

3. *Sœurs du Sacré-Cœur de Marie* (Berlaer-les-Liers, Prov. d'Anvers) : au Congo belge (Ouellé).

4. *Sœurs de la Charité de Jésus et de Marie* (Grand) : Lahore, Galle.

5. *Sœurs de N.-D. de Namur* : Congo belge (Kwango) Rhodésie, État libre d'Orange, Japon.

6. *Sœurs de Sainte Marie de Namur* : Congo belge (Kwango).

7. *Sœurs pénitentes franciscaines d'Herenthals* : au Congo belge (Oubanghi).

8. *Filles de la Croix* (Liège) : aux Indes (Bombay, Calcutta, Poona, Damaô) : Congo belge (Katanga).

9. *Chanoinesses missionnaires de Saint-Augustin* (Louvain) : Trichinopoly, Madras, Cochin, Quilon, Philippines, Congo belge (Matadi, Léopoldville, Nouvelle-Anvers) : Natchez (États-Unis).

10. *Dominicaines missionnaires du Rosaire* (Ohain, Brabant) : Congo belge (Haut-Ouellé).

11. *Bénédictines missionnaires* (Lophem-lez-Bruges) : Congo belge (Katanga).

12. *Sœurs de Marie-de-Pesches* (Couvin) : pour le Congo belge (Matadi).

13. *Dominicaines de Sainte-Catherine de Sienne* (Bruges) : pour le Congo belge (Ouellé).

14. *Dames de Marie* : pour les missions de Chine (Honan, Kaifeng).

HOLLANDE.

1. *Pénitentes-Récollettes* (Dongen) : Sumatra.

2. *Sœurs de Marie et Joseph* (Bois-le-Duc) : Vic. ap. de Jehol (Chine).

3. *Pénitentes (Récollettes d'Elten)* : Bornéo.

4. *Sœurs de la Compagnie de Jésus, Marie, Joseph* (Bois-le-Duc) : Madras, Célèbes, plus aux Indes deux noviciats de sœurs indigènes avec 38 sœurs.

5. *Sœurs franciscaines de Roosendaal* : Curaçao, Surinam.

6. *Sœurs hospitalières du tiers ordre de Saint-François* (Breda) : Curaçao.

7. *Sœurs de charité de N.-D. de la Miséricorde* (Tilbourg) : Sumatra et Surinam.

8. *Franciscaines de la pénitence et de la charité chrétienne* (Heijthuisen, près Boermond) : Indes orientales hollandaises et missions indiennes du Dakota.

9. *Sœurs de charité de Schijndel* : Curaçao.

10. *Sœurs de charité de Saint-Charles-Borromée* (Maastricht) : Java.

11. *Sœurs dominicaines* (Voorschoten) : Curaçao.

12. *Sœurs franciscaines de Veghel* : Bornéo.

13. *Sœurs franciscaines de Heerlen* : Vic. ap. de Luron (Chine).

14. *Franciscaines missionnaires hollandaises de Saint-Antoine* (Asten, Brabant N.) : en 1923 n'avaient pas encore de mission.

15. *Ursulines de Bergen* : Vic. ap. du Haut-Nil.

16. *Franciscaines d'Oudenbosch* : Surinam.

17. *Franciscaines de Bennebroek* : Padang (Sumatra).

18. *Franciscaines de Breda* : Padang.

19. *Pauvres sœurs de l'Enfant-Jésus d'Amsterdam* : Banka et Biliton.

ALLEMAGNE.

1. *Institut des Dames anglaises de la T.-S.-Vierge* (Munich-Nymphenbourg) : Allahabad, Patna (Inde) et Roumanie.

2. *Sœurs de charité de Saint-Charles-Borromée* (Trebnitz) : Palestine, Syrie et Égypte.

3. *Pauvres sœurs de l'instruction chrétienne de N.-D.* (Munich) : nègres du Canada et de Porto-Rico.

4. *Pauvres franciscaines de l'adoration perpétuelle* (Olpe en Westphalie) : Indiens et nègres des États-Unis.

5. *Franciscaines de Saint-Georges martyr* (Thuine, Hanovre) : Japon (Hokkaido).

6. *Sœurs du tiers ordre de Saint-François* (Saint-Joseph's couvent, Milwaukee, États-Unis) : en Allemagne, Marienheim, Erlenbad, Achem, Bader) : nègres et Indiens des États-Unis.

7. *Sœurs missionnaires du Précieux-Sang* (Neuenbeken, près Paderborn) : Natal, Griqualand, Rhodésie, Zanzibar, Congo belge, Nouvelle-Anvers).

8. *Sœurs missionnaires bénédictines* (Tutzing, Haute-Bavière) : Bulgarie, Philippines, Afrique orientale, Afrique du Sud, Afrique du Sud-Ouest.

9. *Sœurs du Divin-Sauveur, ou Salvatoriennes* : anciennement dans l'Assam, aujourd'hui en Chine (Fou-Tcheou).

10. *Congrégation des Servantes du Saint-Esprit* (Steyl, Hollande) : Chan-tong méridional, Japon, petites îles de la Sonde, Nouvelle-Guinée orientale, Paraguay, Philippines, parmi les nègres des États-Unis (missions des Pères de Steyl).

11. *Sœurs pallottines* : Cap de Bonne-Espérance central, nègres et Indiens du Honduras britannique.

12. *Sœurs missionnaires du Sacré-Cœur* (Hiltrup, près Munster, Westphalie) : Nouvelle-Angleterre.

13. *Sœurs dominicaines* (King William's Town, Afrique australe anglaise) trois branches : Bulawayo, (Rhodésie). — Oakford (Natal). — Newcastle (Natal).

14. *Clarisses missionnaires de l'Immaculée-Conception* (Santarem-Para au Brésil, et Munster en Westphalie) : Prélature de Santarem, missions indiennes dans la prélature de Santarem.

SUISSE.

1. *Congrégation de la Divine-Providence* (Baldegg, canton de Lucerne) : Dar-es-Salam.

2. *Sœurs enseignantes de la Sainte-Croix* (Menzin-

gen. canton de Zug) : Afrique du Sud, Quilon (Inde), Araucanie (Chili).

3. *Institut des Sœurs de la Charité de la Croix* (Ingelbohl, c. de Schwyz) : Patna, Bettiah (Indes anglaises), Bulgarie, Bosnie, Roumanie.

4. *Sœurs de Saint-Joseph, dominicaines du tiers ordre* (Ilanz, c. des Grisons) : Footchow (Chine).

5. *Franciscaines missionnaires de Marie auxilia-trice* (Cartagena, Colombie) : mission indienne de Colombie, et nègres du Brésil.

AUTRICHE

1. *Filles de la Divine-Charité* (Vienne) : Bosnie.

2. *Religieuses servantes de Marie* (Stübing, Styrie) : Swaziland (Afrique du Sud).

3. *Société des Sœurs missionnaires de la Reine-des-Apôtres* (Vienne) : missions de l'Inde.

YOUGOSLAVIE

Filles de la Charité chrétienne (Zagreb) : Turquie, Bulgarie, Serbie, Albanie.

POLOGNE

1. *Religieuses consacrées à l'œuvre de l'Union des Églises* :

Missionnaires bénédictines, 1917 (Kowel, Volhynie).

Sœurs Josphistes, 1882 (Lwow).

Missionnaires de la Sainte-Famille, 1906 (Varsovie).

Sœurs de la Providence (Lubno).

Sœurs apostoliques du Cœur eucharistique de Jésus.

Sœurs maristes, 1854 (Lwow).

Missionnaires du bx André Bobola (Olyka), etc.

2. *Missions chez les infidèles* :

Ursulines du Cœur de Jésus, Sieradz.

Sœurs servantes de N.-D. (Starawies), mission en Rhodésie du Nord.

ITALIE

1. *Sœurs de la Charité de Vérone*, dites *Sœurs canossiennes* : Inde, Chine, Allahabad, Cochín, Damaô, Goa (Inde).

2. *Sœurs de Cottolengo* (Turin) : Palestine, Kenia (Afrique occidentale).

3. *Congrégation des Sœurs de charité de la vén. Bartholomée Capitanio de Lovere* (Milan) : Birmanie orientale, Mangalore.

4. *Filles de Sainte-Anne* (Florence) : Aden, Érythrée, Calcutta.

5. *Adoratrices du Précieux-Sang* (Rome) : Bosnie.

6. *Institut des Pauvres Filles des SS.-Stigmates* (Florence) : Albanie.

7. *Pieuses Dames réparatrices, dites de Nazareth* (Milan) : Birmanie orientale.

8. *Institut des Sœurs du tiers ordre de Saint-François, missionnaires du Sacré-Cœur* (Gemona, Udine) : Turquie d'Europe.

9. *Franciscaines missionnaires d'Égypte* (Rome) : Palestine, Égypte, Tripoli, Chine.

10. *Filles de Marie auxilia-trice* (Nizza, Monferrato) : Patagonie, Matagrosso, Équateur, Colombie, Magellan, Indes, Chine, Palestine (missions des P.P. Salesiens).

11. *Sœurs franciscaines de l'Immaculée-Conception* (Rome) : nègres du diocèse de Savannah, Goptes d'Égypte.

12. *Pieuses mères du pays des nègres, missionnaires de l'Afrique centrale* (Vérone) : Égypte, Soudan, Ouganda, Érythrée.

13. *Sœurs réparatrices servites de Marie* (Adria, Rovigo) : Prélature Alto Acre et Purus (Brésil).

14. *Clarisses franciscaines du T.-S.-Sacrement* (Bertinoro, prov. de Forlì) : Agra (Inde), Brésil.

15. *Sœurs missionnaires zelatrices du Sacré-Cœur* (Rome) : Anatolie.

16. *Institut des Sœurs missionnaires de la Consolata de Turin* : Kenia, Kafia (Afrique orientale).

17. *Oblates bénédictines* : Kandy (Ceylan).

18. *Sœurs de Sainte-Thérèse* : Syrie.

19. *Sœurs de Charité d'Iorée* : Palestine.

ESPAGNE

1. *Sœurs de l'Immaculée-Conception* (Barcelone) : à Fernando-Po.

2. *Franciscaines de l'Immaculée-Conception* (Barcelone) : Maroc.

3. *Dominicaines* : Indochine, Formose, Philippines.

4. *Franciscaines de N.-D. du Bon-Conseil*, Maroc.

ANGLETERRE

1. *Sœurs du Saint-Enfant-Jésus* (St-Leonard's-on-Sea) : Malacca.

2. *Sœurs de Nazareth* (Londres) : Cap de Bonne-Espérance occ. et or., Kimberley, Natal et Transvaal.

3. *Sœurs franciscaines* (Mill-Hill, Londres) : missions nègres des États-Unis; Haut-Nil.

4. *Sœurs de la Petite-Compagnie de Marie* (Londres) vic. ap. du Cap de Bonne-Espérance oriental.

5. *Sœurs de Saint-Joseph* (Manchester) : Bornéo britannique.

6. *Sœurs dominicaines* (Capetown) : vic. ap. du Cap de Bonne-Espérance occidental.

IRLANDE

1. *Institut Notre-Dame, ou Congr. des Sœurs de Lorette, ou Institut des Dames anglaises B. M. V.* (Dublin) : Transvaal, Allahabad, Calcutta, Assam, Simla (Inde), Zanzibar, Matrice.

2. *Sœurs de la Présentation* (Cork) : Madras.

3. *Sœurs de Charité* (Dublin) : Kimberley, Transvaal.

4. *Sœurs dominicaines* (Port-Elisabeth, prov. du Cap, Afrique du Sud) : vic. ap. du Cap de Bonne-Espérance oriental.

5. *Sœurs missionnaires de Saint-Colomban* (Cahir-con) : fondées en 1922, pour les missions de Chine.

6. *Sœurs de Saint-Jean-de-Dieu*, dans les missions du Beagle Bay (Australie septentrionale).

CANADA

Plusieurs congrégations, qu'énumère le P. Arens, travaillent sur place, chez les nègres et les Indiens. Nous indiquons seulement celles qui envoient leurs sujets aux dehors, ou dans les vicariats du Nord-Ouest.

1. *Hospitalières de la miséricorde de Jésus*, Augustines (Hôpital général de Québec) : Durban (Natal).

2. *Sœurs grises* (Montréal) : Indiens et nègres du Canada.

3. *Sœurs de Saint-Anne* (Lachine) : Indiens des diocèses de Montréal, Victoria, Vancouver et les vic. ap. de l'Alaska et du Yukon.

4. *Sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception* (Montréal) : Canton (Chine), et missions chinoises de Montréal, de Vancouver et des Philippines.

5. *Sœurs de N.-D. des Anges* (Sherbrooke), en 1923, Kwei-yang, en Chine.

ÉTATS-UNIS

De nombreuses petites congrégations travaillent aux États-Unis parmi les nègres et les Indiens. Il est inutile de les signaler ici. Le P. Arens en énumère plus de 30. Ne retenons que celles qui envoient leurs sujets hors de l'Union.

1. *Sœurs de Lorette, au pied de la Croix* (Loreto, Nerinckx, Kentucky) : Han-Yang, (Hou-pe, Chine).

2. *Sœurs de la Providence* (St-Mary of the Woods, Indiana) : Kaifengfou (Ho-nan, Chine).

3. *Sœurs tertiaryes franciscaines* (Syracuse, N.-Y.) : Iles Hawai.

4. *Sœurs missionnaires dominicaines* (Maryknoll) : Chine, Japonais des diocèses de Los Angeles et Seattle.

5. *Sœurs de Saint-François* (Allegany) : Jamaïque.

6. *Sœurs de la Croix* (Indiana) : Dacca (Indes).

II. LE PERSONNEL INDIGÈNE. — Une mission ne sera solidement établie, ne de viendra une Église véritablement fondée, se suffisant à elle-même sans le secours des pays étrangers, que si elle trouve sur place les éléments de vie et de progrès dont elle a besoin, c'est-à-dire des ressources financières pour sa vie matérielle, et surtout des hommes pour ses diverses œuvres, avant tout si elle possède un clergé indigène.

Aussi les papes, et très spécialement Benoît XV et Pie XI, la Propagande, les synodes de mission ont-ils énergiquement poussé à la formation de ce clergé. De grands progrès ont été réalisés dans ces derniers temps. Des évêques indigènes ont été créés récemment aux Indes, en Chine, au Japon. D'autres le seront sous peu en Indochine, et sans doute aussi plus tard en Afrique, en Océanie, prémices d'Églises indigènes qui devront le plus rapidement possible se suffire à elles-mêmes.

A un autre point de vue, les missionnaires européens, quand même leur nombre augmenterait rapidement, ne pourraient suffire aux besoins chaque jour croissants de l'apostolat et des Églises qu'il ne suffit pas de fonder, mais qu'il faut administrer et cultiver. On peut voir dans les encycliques les autres raisons mises en avant par les souverains pontifes : la langue que naturellement les indigènes parlent mieux, par conséquent l'intelligence plus grande de la mentalité des gens, les préjugés nationalistes du peuple, etc.

I. LE CLERGÉ INDIGÈNE. — 1° Territoires confiés au clergé indigène.

1. *Inde*. — Il faut mettre à part les diocèses du *Patroado*, Goa, Cochín, Meliapour, et l'ancien diocèse de Damaô ou Damaun, où tout le clergé — clergé goanais — est d'origine indienne, mais où les évêques sont et resteront portugais (Convention de 1928 entre Rome et Lisbonne).

De même les vieilles Églises syro-malabares, qui, elles, ont à la fois et le clergé et l'épiscopat.

a) *Diocèses du Patroado* :

Goa, évêché depuis 1533, archevêché en 1558, patriarcat en 1886 :	} Goanais
Cochin, évêché en 1558	
Meliapour - - - 1606	
Damaô - - - 1886, supprimé en 1928.	

b) *Diocèses syro-malabars* :

Ernanaculam, vicariat en 1896, archidiocèse en 1923 :	} Malabars
Changanachery - - 1896, diocèse en 1923	
Kottayam - - - 1887 - - -	
Trichur - - - 1887 - - -	

c) *Diocèses indigènes de rite latin* :

Tuticorin, érigé en 1923 ;	} Indiens
Mangalore, diocèse en 1886, confié au clergé indigène, en 1923, mais n'a eu son titulaire qu'en 1927.	

2. *Chine* (situation en 1926).

1926. Vicariat de Fen-Yang (Chan-si) : Mgr Aloys Ch'en, O. S. F.

1926. Vicariat de Hai-men (Kiang-sou) : Mgr Simon Tsu, S. J.

1926. Préfecture de Puchi (Hou-pé) : Mgr Odoric Ch'eng, O. S. F.

1926. Vicariat de Siuen-hoa (Tche-li) : Mgr Philippe Tchao, sécul.

1926. Vicariat de Taichew (Tche-kiang) : Mgr Jos. Hou, lazariste.

1926. Vicariat de Lihsien (Tche-li) : Mgr Melchior Suen, lazariste.

Un nouveau vicariat, Tsining (Mongolie) et une préfecture Tchao-Suen (Tche-li) ont été créés en 1929.

3. *Japon*.

Diocèse de Nagasaki, donné au clergé indigène en 1927. Mgr Hayasaka.

2° *Les prêtres indigènes*. — Mettant de côté les Philippines où l'on compte aujourd'hui dans les 800 prêtres indigènes (Arens, p. 108), et les 10 000 prêtres de rites orientaux, on a calculé que de 1913 à 1918 et à 1923, le nombre des prêtres séculiers dans les pays de missions a passé de 3 118 à 3 581 et à 4 095. A quoi il faudrait ajouter les prêtres religieux.

En 1928, l'annuaire de Zi-ka-wei enregistré pour la Chine 1 860 prêtres étrangers et 1 271 indigènes. Aux Indes, y compris Ceylan et la Birmanie, en 1927, il y avait 1 973 prêtres indiens contre 1 292 étrangers. Chez les pères des Missions étrangères de l'Indochine, le nombre des indigènes est supérieur, 392 contre 248. Au Japon il n'est que de 44 contre 162. En Corée dans les vieux vicariats de Taikou et de Séoul, il y a 62 prêtres coréens, et 44 européens seulement : les autres missions sont trop jeunes encore pour avoir un clergé indigène.

En somme l'augmentation est lente, mais continue (*Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1928, p. 231, 237, 245, 248). En Afrique, il y a 38 prêtres indigènes dans les missions des Pères du Saint-Esprit, quelques unités chez les Pères des Missions de Lyon, 67 chez les Pères blancs (*ibid.*, p. 156). Les capucins en ont 73 dans leurs missions d'Afrique. Des commencements de clergé indigène apparaissent à Madagascar, en Océanie, à Java.

3° *Les congrégations indigènes de prêtres missionnaires*.

Il n'y en a encore que dans les Églises de rite oriental.

1. Les *Antonien*, lesquels semblent remonter à saint Antoine ermite, dont les constitutions furent approuvées en 1732 et qui se divisent en plusieurs congrégations :

a) *Congrégation chaldéenne de Saint-Hormisdas*, fondée en 1808 par le P. Gibrail-Denbon, Mossoul : 70 religieux.

b) *Congrégation de Saint-Éphrem*, fondée en 1668, réformée en 1888 : couvent principal, Charfé dans le Liban, avec séminaire patriarcal.

c) *Congrégation maronite d'Alep*, fondée en 1695, approuvée par Clément XII en 1732, se divisa en deux en 1770 : la congrégation d'Alep et la congrégation des Baladites : Alep a environ 120 moines.

d) *Congrégation maronite des Baladites* : dans les 700 moines.

e) *Congrégation maronite de Saint-Isaïe*, fondée en 1700, approuvée par Clément XII en 1732 : environ 250 religieux en 1925.

2. Les *basiliens*, fondés vers 360 par saint Basile, surtout pour la vie contemplative, s'occupent aussi de ministère paroissial.

Les basiliens melkites forment 3 congrégations :

a) *La congrégation du Saint-Sauveur*, fondée en 1687 (1711), par Aftimos el Sayfi, évêque de Tyr et Sidon ; couvent du Saint-Sauveur près Saïda ; de 100 à 200 religieux.

b) *Les Soarites du Choueïr*, fondés en 1697 par les moines Gerasimus et Soleiman, couvent Saint-Jean-Baptiste de Choueïr, près Beyrouth : en 1922, 129 religieux dont 115 pères.

c) *Les Alépins*, séparés des précédents en 1829, en 1927, 47 pères et 18 frères.

3. *Méchitaristes* « pour l'avancement religieux et intellectuel de l'Arménie » (Voir art. MÉCHITARISTES).

4. *Serviteurs de l'Immaculée Conception*. Fondés par Pierre Charischaiaranti, avant la fin du XIX^e siècle. Église N.-D. de Lourdes, Feri-Keui, Constantinople; avant la guerre 21 religieux; s'occupe des chrétiens géorgiens en Russie, à Constantinople et en Albanie.

5. *Congrégation de Saint-Ephrem*. Fondée en 1888 par une réforme de la Congrégation syrienne de Saint-Ephrem, par Ignace G. Scelhot, patriarche des syriens catholiques, pour la formation d'un clergé indigène et la conversion des syriens jacobites (résidence généralice, Mardin, Mésopotamie); environ 20 pères.

6. *Société des missionnaires de Saint Paul de l'Église melchite unie*, pour la prédication et les missions populaires, fondée en 1903 par Mgr Moa'ggar; Harissa, près Jounié, Liban; en 1923, 9 religieux; missions : Hauran, Égypte, Jourdain oriental.

7. Aux Indes anglaises, *Tiers ordre régulier des carmes déchaussés*, Malabar. Fondé en 1831, par le P. Thomas Palakal et le P. Thomas Porukara (Mannanam, Travancore), ministère paroissial; en 1927, 158 prêtres dans les diocèses de Cochin, Mangalore, Trichur, Ernakulam, Changanacherry et Kottayam. Rite syro-malabar.

8. Dans le diocèse de Vérapoly, le *Tiers ordre du Mont-Carmel*, une vingtaine de religieux, est du rite latin.

Les souverains pontifes invitent les Églises d'Asie et d'ailleurs à fonder des sociétés religieuses strictement indigènes. Dans cet esprit a été essayée une adaptation de la règle cistercienne à la vie annamite dans la Trappe de N.-D. d'Annam (1918), au vicariat d'Huê.

En Chine, au vicariat de Siuen-hoa, près de Pékin, vient de se fonder une congrégation de prêtres chinois, « Les disciples de Notre-Seigneur », en vue de la propagation de la foi parmi les Chinois.

II. LES AUXILIAIRES INDIGÈNES.

1^o *Congrégations indigènes de frères*. — Les services que rendent les frères étrangers ne peuvent-ils être rendus aussi par des indigènes? L'idée de fonder des congrégations sur place, analogues à celles de nos frères enseignants de France, de Belgique et d'ailleurs, ne pouvait que venir spontanément à la pensée des missionnaires. Il y avait là encore le moyen de favoriser les désirs de vocation qui germaient dans l'âme des jeunes gens. A la vérité, ils pouvaient trouver souvent de quoi se satisfaire soit dans les congrégations européennes de frères, soit dans les instituts de prêtres comme frères servants. Mais on a essayé autre chose, des congrégations strictement indigènes. Les essais n'ont pas été fructueux. Les congrégations ainsi ébauchées ne sont pas parvenues à se maintenir. Sans doute, il leur manqua d'avoir des supérieurs capables de gouverner. Celles qui subsistent n'ont qu'un nombre restreint de sujets.

1. Inde :

1850. *Frères de N.-D. des Sept-Douleurs*, à Trichinopoly. Éteinte faute de sujets.

1864. *Frères de Saint-Joseph*, Jafna, 53 sujets en 1923.

1889. *Frères de Saint-François d'Assise*, Bellary (Madras).

1890. *Frères franciscains*, Colombo, 40 en 1923.

1893. *Frères de l'Immaculée Conception*, à Mysore.

1900. *Frères du Sacré-Cœur*, à Palamcottah, Maduré; 54 en 1923, 20 en 1928.

2. *Frères du Tiers ordre de Saint-François*, Allahabad, Agra, Lahore.

3. *Frères de l'Immaculée*, Trichinopoly, 12 en 1928.

4. *Frères de Sainte-Thérèse*, Verapoly, 3 frères en 1917

5. *Frères du Sacré-Cœur* à Coimbatore, 3 frères en 1917.

2. Chine :

1894. *Frères de Saint-Paul*, Cheng-ting-fou, au Tcheli. Enseignement, 31 en 1923.

1911. *Frères du Sacré-Cœur*, Sungshutzuitze, Mongolie; 15 au vicariat de Jehol.

En 1857, dans l'ancien vicariat de Kiangnan, Mgr Languillat avait essayé de fonder la *Congrégation de Saint-Joseph* qui fut dissoute en 1878; quelques-uns de ses membres entrèrent dans la *Congrégation des frères catéchistes de la Mère de Dieu*, fondée par Mgr Garnier. Ces essais n'ont pas eu de lendemain.

3. Afrique :

Missions des PP. du Saint-Esprit, Landana, Loango, Gabon, *Frères de Saint-Pierre-Claver*, de 25 à 30.

Missions des PP. Blancs, Haut-Congo. Une congrégation a été essayée en 1913 par Mgr Huys. L'annuaire du Congrès de M. Corman, p. 16, n'indique que 4 frères.

En 1915, à Madagascar, Tananarive, les *Frères de Saint-François-Xavier*, furent fondés par le P. Delom, 12 en 1928.

A Fianarantsoa, Mgr Givélet a fondé les *Frères de Saint-Joseph*, 10 en 1923.

4. Océanie

Aux îles Fidji, les *Petits frères de Marie*, 20 en 1923.

Au V. A. de Papouasie, les *Frères oblats*, 3 en 1923.

2^o *Congrégations de sœurs indigènes*. — Quelle qu'en soit la cause, autrement nombreuses sont les religieuses indigènes. Elles aussi se partagent en deux catégories. Les unes entrent dans les congrégations européennes; le nombre en est assez élevé, mais difficile à évaluer, les statistiques ne séparant pas toujours les sœurs indigènes des sœurs européennes. Nous relevons cependant par exemple dans la statistique du vicariat de Nankin, des chiffres comme ceux-ci : 21 carmélites (14 indigènes); 150 auxiliaires du Purgatoire (74 indigènes); 73 sœurs de Saint-Vincent de Paul (42 indigènes); 24 petites sœurs des pauvres (4 indigènes). Au Maduré : 39 filles de la Croix (21 indigènes), 35 chanoinesses missionnaires (11 indigènes); etc... D'autres forment des congrégations indépendantes. Le nombre des membres de ces dernières, non compris les *Virgines* qu'on rencontre dans plusieurs missions, était à la fin de la guerre d'environ 9 500, dont 9 200 en pays païen. Depuis 1918 il y a eu un développement considérable de ces congrégations qui, en 1923, comptaient 11 158 sœurs indigènes dans les missions païennes, dont 9 222 en Asie; 966 en Afrique, 694 dans les deux Amériques, 273 dans l'Océanie et aux Philippines. Il y en avait en particulier 3 513 en Indo-Chine, 2 736 dans l'Inde anglaise, 2 281 en Chine. Le nombre des congrégations était également en 1923, de 110, dont 35 pour l'Inde et Ceylan, 6 pour l'Indo-Chine, 21 pour la Chine, 3 pour le Japon, 21 pour l'Afrique, 4 pour l'Océanie, 3 pour les États-Unis, 4 pour les Balkans et la Grèce, 13 en Orient.

Ces congrégations sont presque toutes diocésaines ou localisées dans un district (même en Indo-Chine où il n'y a que 6 congrégations pour 3 513 religieuses), et par suite les congrégations sont très nombreuses. Quoique les religieuses portent le même nom et suivent la même règle, chaque maison forme un tout distinct. Peut-être les supérieures n'ont-elles pas les qualités requises pour gouverner d'aussi vastes groupements. Pour la même raison, semble-t-il, certaines congrégations indigènes ont à leur tête des supérieures européennes.

Quoi qu'il en soit, ces sœurs indigènes sont des aides très utiles pour les missions, menant à peu près la vie simple des femmes indigènes, à la différence près du niveau moral où les élève leur formation.

Voici maintenant, d'après le P. Arens, le tableau des principales congrégations indigènes que l'on compte en ce moment.

1. *Balkans et Grèce.* — *Sœurs eucharistiques*, fondées en 1887-1888 par le P. Joseph Aloatt, C. M.; avant la guerre environ 30 religieuses parmi les Bulgares catholiques de Macédoine.

Servantes de l'Enfant-Jésus, Sarajevo, fondées en 1891 par Mgr Stadler, arch. de Sarajevo; environ 150 religieuses en 1918, en Bosnie.

Sœurs géorgiennes de l'Immaculée Conception, Constantinople, fondées en 1864 par P. Carischiaranti; avant la guerre environ 15 religieuses parmi les géorgiennes catholiques de Constantinople.

2. *Orient.* — *Sœurs arméniennes de l'Immaculée Conception*, Péra, Constantinople, fondées en 1852, par Mgr Antoine Hassoun, archevêque de Constantinople; avant la guerre environ 200 religieuses parmi les catholiques arméniens.

Sœurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie ou sœurs mariamites, formées en 1874, par la fusion des Pauvres Filles du Sacré-Cœur, fondées en 1848 par le P. Ricadonna, S. J., et celle des Mariamettes, fondées par le P. Raymond Estève, S. J. (Beyrouth); en 1927, la congrégation comptait en Syrie 213 sœurs et 26 novices dans 39 couvents.

Sœurs arabes du Saint-Rosaire (Jérusalem); fondées en 1880 par dom Joseph Tannous, chancelier du patriarcat latin; en Palestine, surtout en Transjordanie.

Tertiaires dominicaines, Mossoul; fondées en 1913 par les PP. dominicains français, pour la Mésopotamie.

Sœurs de la Visitation, au Liban.

Sœurs maronites de la Sainte-Famille.

Carmélites.

Sœurs de Saint-Éphrem (Beyrouth), fondées par le patriarche, Mgr Rahmani, rattachées aux antoniens de Saint-Éphrem.

Les *Antonniennes d'Alep*, environ 40 sœurs, rattachées à la congrégation des pères maronites d'Alep.

Deux couvents d'*Antonniennes baladites*, environ 20 religieuses, rattachées à la congrégation maronite des baladites.

Un couvent cloîtré de 30 religieuses basilennes, relevant de la *Congrégation du Saint-Sauveur*, près Saïda.

Deux couvents cloîtrés, environ 50 religieuses, relevant de la *Congrégation des Soarites* du Chouïr (près Beyrouth).

Deux couvents cloîtrés, environ 30 religieuses, relevant des *Alépines*, près Beyrouth.

3. *Inde anglaise.* — Les congrégations indiennes sont rangées d'après le diocèse d'origine.

a) *Lahore.* — *Sœurs du tiers ordre de Saint-François*, (Maryabad, Lahore), fondées en 1922 par les capucins. Dans les diocèses de Lahore, Meliapour, Agra, Allahabad, Hyderabad, Patna; une centaine de religieuses.

b) *Ajmer.* — *Sœurs missionnaires d'Ajmer*; en 1921, 11 religieuses.

Les *Prabhudasi*, diocèse d'Ajmer, en 1921, 16 religieuses.

c) *Krishnagar.* — *Sœurs catéchistes de l'Immaculée-Conception*, fondées par Mgr Santino Taveggia, des Miss. étr. de Milan, dioc. de Krishnagar; en 1923, 3 novices.

d) *Calcutta.* — *Filles de Sainte-Anne* (Ranchi), fondées en 1897 par Mgr Goethaels, S. J., archevêque de Calcutta; en 1923, 61 religieuses.

e) *Meliapour.* — *Sœurs de N.-D. du Bon-Secours*; en 1923, 78 religieuses.

f) *Madras.* — *Sœurs de Sainte-Anne* (Royapuram); fondées en 1863 par Mgr John Fennelly, vic. ap. de Madras; 155 sujets en 1926, aux diocèses de Madras, Hyderabad et Mysore.

Sœurs de Saint-François d'Assise (Phirangipuram, Guntar District), fondées en 1882 par le P. Théodore Diekmann, de Mill Hill; 51 religieuses en 1926.

Sœurs de Saint-François-Xavier (Bellary), fondées en 1896, 30 religieuses en 1926.

Sœurs du tiers ordre de Saint-François (Vepery, Madras); fondées en 1884, 21 religieuses en 1926.

Sœurs de l'Immaculée Conception, Royapetta (Madras), en 1925, 6 religieuses.

g) *Pondichéry.* — *Carmélites*, deux couvents dans l'arch. de Pondichéry: celui de Pondichéry, fondé en 1748 par le P. Cœurdox, S. J.; 19 professes en 1926; celui de Karikal, fondé en 1886 par le P. Renevier des M. E. de Paris, 16 religieuses en 1926.

Sœurs de Saint-Louis de Gonzague (Pondichéry); fondées dans la 2^e moitié du XVIII^e siècle, pour élever les enfants de bonne caste, probablement par le P. Ansaldo, S. J.; en 1926, 53 religieuses.

Sœurs du Très-Saint-Cœur de Marie (Pondichéry); fondées en 1844, par le P. Dupuis des M. E. de Paris; en 1926, 250 religieuses dans les diocèses de Pondichéry, Kumbakonam, Quilon et Madras.

h) *Mysore.* — *Sœurs de Sainte-Anne*, sous la direction des sœurs du Bon-Pasteur de Bangalore (Mysore); en 1926, 87 religieuses.

Madeleines; également sous la direction des sœurs du Bon-Pasteur; en 1926, 42 religieuses.

i) *Coimbatore.* — *Sœurs de la Présentation* (Coimbatore); fondées en 1860 par le P. J. Ravel des M. E. de Paris; en 1926, 54 sœurs.

j) *Trichinopoly.* — *Sœurs de N.-D. des Sept-Douleurs* (Trichinopoly); fondées en 1854, par le P. Pietro Mecatti, S. J.; 183 sœurs en 1928. Ont essaimé en Birmanie.

Sœurs de Sainte-Anne (Trichinopoly); fondées en 1865, congrégation de veuves, comprenant 3 catégories: les sœurs proprement dites, 104 en 1923; les personnes qui n'ont pas reçu d'instruction et n'ont pas apporté de dot; elles sortent deux par deux pour visiter les enfants mourants qu'elles baptisent, et soigner les malades; enfin les servantes qui font les travaux ordinaires, 105 religieuses en 1928.

Sœurs indiennes de Marie-Immaculée, autrefois les *Beates* (Panjampatti); fondées en 1898, par le P. Larmey, S. J.; 62 en 1928. Ne font que des vœux privés, mais vivent en communauté; appartiennent à la caste des vanniars.

Sœurs auxiliaires du diocèse de Trichinopoly, sous la direction des chanoinesses de Saint-Augustin; en 1923, 4 religieuses.

k) *Mangalore.* — *Sœurs tertiaires du Carmel apostolique* (Mangalore), fondées par Mgr Marie-Éphrem Garrelon, carme, vic. ap. de Mangalore, 1870. Travaillent dans les diocèses de Mangalore, Bombay, Calicut, Trincomali; 134 religieuses en 1925. Elles ont à Mangalore un collège-université de premier rang pour les jeunes indiennes (Sainte-Agnès).

Carmélites du second ordre (réforme de sainte Thérèse) à Mangalore-Kankanady; fondées en 1870 par Mgr Marie-Éphrem Garrelon. 21 religieuses, presque toutes indigènes en 1926.

Ursulines (Mangalore); fondées en 1887 par le P. Stein, S. J.; 21 religieuses catéchistes en 1923; vivent dans leurs familles.

l) *Quilon.* — *Sœurs tertiaires de N.-D. du Carmel*, appelé aussi *Carmel apostolique*, comprennent 5 établissements: dans le diocèse de Quilon (Trivandrum), de Verapoly, de Changanacherry, d'Ernakulam

(Goonema), de Trichur (Ampalacad). Plus de 600 religieuses en 1926.

m) Diocèses syro-malabars. — *Sœurs tertiaires de Sainte Claire*, à Trichur; en 1926, 33 religieuses; à Changanacherry, en 1926, 92 religieuses.

Sœurs de l'Adoration du Très-Saint-Sacrement, à Changanacherry; en 1926, 83 religieuses.

Sœurs du tiers ordre de la Visitation, à Kottayam; en 1926, 39 religieuses.

Sœurs de la Sainte-Famille, à Trichur; en 1926, 41 religieuses.

1 *Ceylan.* — *Sœurs de Saint-François-Xavier*, sous la direction des sœurs du Bon-Pasteur. En 1926, 170 religieuses à Colombo, et 18 à Kandy.

Sœurs de Saint-Pierre, ou de l'Immaculée-Conception, dans le diocèse de Colombo; fondées en 1862 par Mgr Bonjean, affiliées à la congrégation des sœurs de la Sainte-Famille de Bordeaux, et dirigées par elles; 193 religieuses en 1926, dans 34 couvents. — Au diocèse de Jafna, 79 sœurs en 1926.

Les sœurs des Saints-Anges (Galle); fondées en 1900. En 1926, 40 religieuses.

5. *Indochine.* — *Filles de Marie* (en Cochinchine) ou *Les Amantes de la Croix* (Tonkin); fondées en 1672 par Mgr Pierre de la Motte-Lambert; sont répandues dans toute l'Indochine et divisées en congrégations diocésaines, indépendantes, sous la direction d'une supérieure locale. Elles ne font pas de vœux. En 1917, 79 couvents, avec 2 526 sujets. Elles s'accroissent rapidement, et étaient en 1923, 2 700 ou 2 800.

Sœurs de Saint-François-Xavier (Bassein); fondées en 1857 par Mgr Cardot, vic. ap. de la Birmanie méridionale, sous la direction des Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, 55 religieuses en 1926.

Petites Sœurs de Saint-Michel; fondées vers 1906, par le P. Jean-Marie Martin, du Séminaire des missions étrangères de Paris, vic. ap. de Phat-Diem; 26 religieuses en 1915.

Sœurs catéchistes de Saint-François d'Assise; fondées en 1922 par Mgr Foulquier, en Birmanie septentrionale; 12 religieuses en 1923.

Béates du tiers ordre de Saint-Dominique, dans les missions du Tonkin, sous la direction des dominicains; 600 en 1918; s'accroissent rapidement.

Sœurs auxiliaires des Sœurs de la Providence de Portieux, au Cambodge; 214 en 1918, 240 en 1923.

6. *Chine.* — Il y a en Chine une quarantaine de congrégations indigènes, mais en général peu importantes. Nous groupons les principales par régions et provinces.

a) Première région. — *a. Mandchourie.* — *Société du Saint-Cœur de Marie*, fondée en 1913, au V. A. de Moukden. En 1923, environ 190 membres (Arens), 39 seulement en 1921 d'après une autre source.

Religieuses du Saint-Cœur de Marie, Siaopakiatze, par Changchun au V. A. de Kirin; fondées en 1858, par Mgr André Boyer, M. E. En 1923, 110 religieuses, novices et postulantes.

b. Mongolie. — *Institut de l'Immaculée-Conception*; fondé en 1881 au V. A. de Jehol; comptait 200 membres en 1923, d'après le P. Arens; selon d'autres 113.

Sœurs du Sacré-Cœur, Kaokiyatze, pres Siwantze; 48 en 1923.

Sœurs chinoises de Soci-yuen; fondées il y a plus de 90 ans. En 1924, 81.

c. Tcheli. — *Josephines de Tchen-ping* (Tcheli S. O.); fondées en 1872 par Mgr Taghabue, C. M.; en 1923, 120 sœurs. Une filiale à Wei-Loei-fou (14 membres en 1924). Une autre au Honan N., à Tchen chow, 24 en 1923.

Josephines de Pékin; fondées en 1871 par Mgr Louis Gabriel Delaplace, C. M., 70 religieuses en 1923, dans

le V. A. de Pékin. De là se répandirent comme congrégations diocésaines: à Pao-ting-fou (Tcheli central), 39 en 1923; Tientsin, 16 en 1923; à Yong-ping-fou (Tcheli oriental), où Mgr Ernest François Geurts leur donna le nom de *Filles de l'Immaculée-Conception*; 32 en 1923.

Association de la Présentation, au V. A. de Sienhsien (Tcheli S. E.), fondée en 1908 par Mgr Maquet, S. J., à l'imitation de celle de Changhaï.

b) Seconde région. — *a. Chen-si.* — *Sœurs de la doctrine chrétienne*, au V. A. du Hantchong (Chen-si méridional); en 1924, 30.

Congrégation du Précieux-Sang; V. A. de Hantchong, 10 sœurs en 1924.

Tertiaires franciscaines du Sacré-Cœur; V. A. de Si-ngan; fondées en 1922, par Mgr Massi, 16 religieuses en 1924.

b. Chantong. — *Oblates de la Sainte-Famille*, à Yen-tcheou-fou; fondées en 1910; en 1925, 41 religieuses. Une filiale à Sin-yang (Honan S. E.).

c. Chansi. — *Vierges de la doctrine chrétienne*, au V. A. de Tai-yuen-fou; fondées en 1924; une vingtaine de sœurs en 1925.

c) Troisième région. — *a. Kiang-sou.* — *Présentandines* (Changhaï, Zi-ka-wei), fondées en 1855, par le P. Louis Sica, S. J.; en 1928, 260 religieuses. Filiales aux V. A. de Ou-hou, et de Hai-men.

b. Hou-nan. — Au V. A. de Tchang-te; en 1922, 14 religieuses; au V. A. de Tchang-tcha, *Tertiaires franciscaines*, 17 en 1924.

c. Kiang-si. — *Filles de Sainte-Anne* (Kan-tchéou); fondées en 1897, par le P. Canduglia, C. M. et Mgr Coqset, C. M. En 1923, 30 religieuses à Kan-tchéou (Kanchow) et 14 dans le V. A. de Kji-ngan.

Vierges de N.-D. du Bon-Conseil (Nan-tchang); fondées en 1907 par Mgr Paul-Louis Ferrant, C. M., 22 en 1923.

d. Tche-kiang. — *Vierges du Purgatoire* (Ning-pou); fondées en 1892 par Mgr Reynaud et M. Ibaruty, 56 membres en 1924.

Filles du Sacré-Cœur (Hang-tchéou); fondées en 1915 par Mgr Faveau, C. M.; 41 religieuses en 1922.

e. Hou-pé. — *Tertiaires franciscaines de l'école chrétienne* (Han-kéou); fondées en 1908 par Mgr Carlassare, O. F. M., congrégation indépendante en 1927. En 1924, au moins 54 sœurs.

Tertiaires franciscaines de la Sainte-Enfance, anciennement *Vierges chrétiennes* (1877). Transformées en 1906 par Mgr Modeste Everaert, O. F. M. vic. ap. à I-tchang, 47 en 1924. Filiales au V. A. de La-ho-kéou; 43, en 1922, et au V. A. de Tchang-tcha (Hou-nan N.); 21 en 1922.

f. Ho-nan. — *Institut de l'Immaculée-Conception*. V. A. de Nan-yang, 8 religieuses en 1924.

d) Quatrième région. — *a. Se-tchoan.* — *Servantes du Sacré-Cœur* (Tchong-king); fondées en 1910 par le P. Derouin, M. E. En 1924, 19 professes.

Filles de la doctrine chrétienne (Sui-fou); 27 en 1922 (alias, 19 en 1924).

Vierges institutrices (Ta-tsien lou); 29 en 1924.

b. Yun-nan. — *Vierges chinoises* (Yun-nan-fou), 64 en 1924.

c. Koei-tchéou. — Un couvent à Koei-yang, où se forment des maîtresses d'école. En 1924, 34 sœurs.

e) Cinquième région. — *a. Fou-kién.* — *Tertiaires dominicaines* (Fou-tchéou), 191 en 1924.

b. Kouang-long. — *Sœurs de l'Immaculée-Conception* (Canton); fondées en 1898; 32 religieuses en 1924.

Sœurs de l'Immaculée-Conception (Pak-hoi); 33 religieuses en 1923 (alias 12 en 1924).

Enfants de Marie (Lo-fao, Pak-hoi), 34 sœurs.

c. Hong-Kong. — *Sœurs du Précieux-Sang*; fondées en 1861; 36 religieuses en 1923.

d. *Kouang-Si*. — Association de la Sainte-Famille (Nan-ning); 28 en 1921.

Ajoutons à ces congrégations les *Vierges chinoises*, créées au XVIII^e siècle dans le Set-tchoan, par le vén. Jean Martin Moye, M. E., aujourd'hui répandues dans un grand nombre de missions de Chine. Plus de 5 000. Elles ne forment pas de congrégations proprement dites, quoiqu'elles fassent ordinairement des vœux privés de chasteté et d'obéissance. Elles sont pour la plupart institutrices ou catéchistes.

7. *Japon*. — Une congrégation vient de se fonder à Akita (Sapporo).

8. *Afrique*. — a) *Afrique occidentale*. — Filles du Saint-Cœur de Marie; Saint-Joseph de Ngazobil (Sénégal); fondées en 1858 par Mgr Kobes, vic. ap.; 25 sœurs en 1923.

Petites servantes des pauvres, Abomey-Calavi (Dahomey); commencées en 1911, réellement fondées avec leur noviciat en 1914 par le P. E. Baril; 17 religieuses en 1923; sans compter 4 novices du Bénin, noyau d'une nouvelle congrégation.

A Landana, 6 Sœurs de l'Immaculée-Conception, en 1923.

Sœurs de Notre-Dame de Guinée, fondées en 1921 par Mgr Lerouge; 5 en 1923.

b) *Congo belge*. — 11 religieuses dans le Haut-Congo en 1927; 24 dans l'Ououndi; 16 dans le Rouanda.

c) *Afrique australe*. — Congrégation des Filles de Saint-François d'Assise, fondée en 1922, par Mgr Fleischer, vic. ap. de Mariannhill. En 1923, 23 postulantes dont 9 originaires du Zambèze.

d) *Afrique orientale*. — Sœurs noires de N.-D. d'Afrique (Ouganda), fondées dès 1903 par Mgr Streicher. En 1920, 167 sœurs dans l'Ouganda et 16 au V. A. du Haut-Nil. — En 1927, 46 religieuses dans le Victoria Nyanza; 2 dans le Nyassa; 8 religieuses dans le Tanganika; 24 dans l'Oouanyembe; 25 dans le Kenia; 8 religieuses Filles de Marie en 1923 dans la Préfecture ap. de Lindi. Enfin 5 postulantes en 1923 dans le V. A. de Shiré.

e) *Abyssinie*. — Sœurs du Saint-Cœur de Marie, fondées en 1885, par Mgr Rouvier, C. M., vic. ap. d'Abyssinie, ne font que le vœu de virginité; 17 en 1923.

Dans le V. A. des Gallas, des sœurs indigènes depuis 1918.

f) *Maurice et la Réunion*. — Sœurs de N.-D. des Sept-Douleurs; fondées en 1886 pour négresses et créoles de la Réunion sous la direction des religieuses de Marie-Réparatrice.

Filles de Marie (La Réunion); fondées en 1849 par le P. Levavasseur des PP. du S.-E. En 1923, 214 religieuses à La Réunion, Maurice, Madagascar, l'Ile Rodriguez et Bagamayo.

9. *États-Unis*. — Congrégations de religieuses noires, vouées à la population de couleur.

Oblates de la Providence (Baltimore); fondées en 1828 par M. J. H. N. Joubert de la Muraille. En 1922, 134 sœurs (dioc. de Baltimore; Leewensworth, Cuba et Old Providence).

Sœurs de la Sainte-Famille (Nouvelle-Orléans); fondées en 1842, par le P. Rousselon; 150 religieuses en 1922 (dioc. de la Nouvelle-Orléans, Galveston, Mobile, San-Antonio, et V. A. du Honduras britannique).

Une autre congrégation noire a été fondée par un père des Missions africaines de Lyon.

10. *Océanie*. — Congrégation des Petites-Filles de Marie, aux îles Fidji; fondées en 1890 par les pères maristes. En 1923, 55 sœurs aux Fidji, et 35 en Nouvelle-Calédonie.

Filles de la Vierge-Immaculée, Rabaul (Nouvelle-Angleterre), fondées en 1912 (?) par Mgr Coupé, vic. ap.; 25 religieuses en 1923.

Servantes de Notre-Seigneur, en Papouaisie; fondées depuis plusieurs années; 17 sujets en 1923.

Une nouvelle congrégation indigène est en formation par les soins des Filles de N.-D. du Sacré-Cœur en Nouvelle-Guinée hollandaise.

3^e *Les catéchistes*. — Les missionnaires seront toujours trop peu nombreux vu l'immensité de la tâche. Trop peu nombreux aussi leurs auxiliaires, venus d'Europe et d'Amérique, vu la multiplicité des œuvres, annexes de l'apostolat direct, éducation et charité (Arens, p. 213-215).

Tous sont des étrangers. Il leur est difficile d'entrer en contact intime avec les populations, d'adapter leur manière de faire à la mentalité indigène, de gagner la confiance. Pour ces raisons, et une foule d'autres faciles à deviner, ils ont besoin d'aides qui soient du pays. Les prêtres indigènes eux-mêmes n'en ont pas moins besoin pour alléger leur tâche. Ni ces prêtres, ni les sœurs indigènes ne peuvent suffire à toutes les besognes. De plus, ils n'existent pas dans les premières années d'une mission. Il faut donc à nos missionnaires d'autres auxiliaires, eux aussi nés dans le pays, qui le connaissent et l'aiment, qui en sachent les usages et les mœurs, qui n'inspirent aucune méfiance aux habitants et ne suscitent aucune prévention, qui parlent leur langue, vivent leur vie, aient leur mentalité. Ces auxiliaires que l'on rencontre partout, dont tous les missionnaires vantent les services, à qui ils rapportent une grande partie de leurs succès, ces auxiliaires indispensables, dont on ne saurait assez dire le mérite et le dévouement, ce sont les *catéchistes*. Aussi Rome pousse-t-elle à en former le plus grand nombre possible, suivie en cela par les synodes de mission. On a pu définir l'état présent des missions catholiques : « une poignée de missionnaires, appuyée par une légion de catéchistes. » P. Conrad de Bodman, *Die katholischen Missionen*, 1907-1908, p. 175.

Le catéchiste prépare la voie au missionnaire, avant son arrivée dans un poste. Il maintient ce poste, en l'absence du Père, préside aux réunions, fait la prière, enseigne le catéchisme, instruit les enfants et commence la préparation des catéchumènes. Il prévoit les réparations et surveille les constructions, quand le missionnaire n'est pas là. Il doit s'occuper de la maison du Père, des églises et des biens de la mission, des offrandes qu'on peut faire. Il voit les malades et au besoin les prépare à la mort; il baptise les enfants en cas de danger. Il fait aussi la classe et veille à ce que les enfants se tiennent bien. Il doit enfin servir le Père, l'accompagner dans ses visites, lui amener ceux qui désirent devenir catholiques, lui préparer de nouvelles recrues. Il doit être à la fois, chef des chrétiens, maître d'école et serviteur des missionnaires.

Il doit donc être choisi avec la plus grande attention et formé avec le plus grand soin, de réputation inattaquable, d'un zèle à la fois sage et ardent, d'un tact, d'une discrétion, d'un savoir-faire peu ordinaire. Ce peut être une femme, et les *Vierges chinoises* sont de parfaites catéchistes. Ce peut être un homme, marié d'ordinaire et bon chef de famille. Ils doivent être et sont d'ordinaire le modèle des chrétiens, et c'est parmi eux souvent, dans leur famille et dans leur parenté, que se recruteront les congrégations de sœurs et les prêtres indigènes.

Le nombre des catéchistes est considérable. Dans le tableau suivant, emprunté au P. Arens, nous avons réuni pour les années 1913, 1918 et 1923 le nombre des catéchistes et des instituteurs, qui souvent se confondent pour chacun de nos groupes de missions.

Nombre des catéchistes et des instituteurs.

Missions	1913	1918	1923
Japon et Corée.....	626	521	2 136
Chine et dépendances.....	7 000	12 999	17 331
Indochine.....	2 100	2 677	6 502
Indes et Ceylan.....	4 000	4 944	9 587
Afrique du Nord.....	716	1 658	4 663
Afrique centrale.....	4 692	8 866	16 923
Afrique du Sud et Iles.....	1 708	2 082	4 725
Australie.....	?	47	?
Philippines.....	?		315
Océanie.....	951	1 758	6 473
Indes orientales.....	2 200	2 200	977
Amérique.....	?	?	1 009
Total.....	21 993	35 752	70 641

Ces chiffres ne sont qu'approximatifs, parce qu'il est quasi impossible de distinguer souvent les catéchistes proprement dits du maître d'école, que toutes les missions n'ont pas la même façon d'entendre en quoi consiste précisément le rôle de catéchiste. Mais ce tableau montre deux choses : d'abord l'importance que la mission attache à cette catégorie d'auxiliaires, et aussi l'accroissement marqué de leur nombre en 10 ans. Il n'a certainement fait que grandir depuis que le P. Arens dressait ses listes.

III. LES MÉDECINS MISSIONNAIRES. — De tout temps et en tous pays, sauf peut-être dans les contrées relevant d'une puissance européenne, ou encore là où la pratique de la médecine scientifique est suffisamment développée, les missionnaires, hommes ou femmes, ont dû donner des conseils d'hygiène et parfois de médecine, établir des dispensaires pour les consultations ou les soins médicaux, voire des hôpitaux et des léproseries. Ils soignent les malades. Parmi les missionnaires, il y en a parfois qui ont fait des études préparatoires assez développées.

Il faut cependant le reconnaître, les missionnaires protestants de Norvège, d'Angleterre, des États-Unis, d'ailleurs encore, avaient dans le champ médical, aussi bien que dans l'enseignement supérieur, une véritable avance sur les missions catholiques. Ils créaient un peu partout de grands et beaux hôpitaux, bien outillés, en même temps que des universités; envoyaient des docteurs et des infirmiers, hommes et femmes, parfaitement formés, en même temps que des professeurs pour leurs écoles supérieures. Il y avait là pour nos missions catholiques une infériorité notable et par suite un véritable danger.

Aussi nos missions, depuis déjà longtemps s'efforçaient-elles, malgré le manque de ressources qui si souvent les paralysa, de réparer le temps perdu et d'examiner ce que l'on pourrait faire.

Il y avait eu ça et là dans le passé, il pourrait y avoir encore occasionnellement un missionnaire prêtre qui fût en même temps médecin; mais ce ne pouvait être qu'une exception, remarquable parfois, mais rare. On ne voit pas en effet, comme un usage courant, un prêtre étudiant, et à plus forte raison pratiquant officiellement la médecine. Que des missionnaires donc possèdent des notions d'hygiène même assez étendues, afin de les enseigner autour d'eux, cela se faisait déjà de plus en plus. Leur autorité et leur influence y gagnaient. Quant aux religieuses hospitalières ou infirmières, elles avaient dû apprendre à fond leur métier. Parmi elles un certain nombre des plus capables avaient pu acquérir une grande expérience médicale, certaines même avaient pu faire des études médicales proprement dites, puisque aussi bien les écoles de

médecine sont ouvertes aux femmes. Leur action et leur apostolat en étaient facilités. N'oublions pas que, seules, des femmes peuvent pénétrer auprès des musulmanes. Il y aurait donc de grands avantages à ce que quelques-unes de nos religieuses missionnaires fussent en même temps de véritables docteurs en médecine. Mais faut-il aller plus loin et promouvoir la création de vrais missionnaires médecins laïques, mariés au besoin, qui iraient seconder l'action des missionnaires prêtres, qui par conséquent, d'une manière ou d'une autre, seraient rattachés à la mission et collaboreraient avec elle comme les docteurs protestants collaborent avec les leurs ?

L'idée est « dans l'air » comme l'on dit, et il semble que l'on s'achemine vers une solution effective, bien mieux, que l'on soit déjà entré dans la voie d'exécution.

Dès 1905, une doctoresse écossaise, Agnès Mac Laren, exposa au pape Pie X, qui l'approuva, la nécessité d'établir des femmes médecins dans les Indes. Elle réussit à y créer un hôpital dirigé par une femme médecin. En 1920, une autre femme, Margaret Lamont, elle aussi diplômée et qui avait exercé en Chine, jeta, en Angleterre, les bases d'une association catholique de femmes médecins en faveur des Indes, de la Chine, de la Mésopotamie et de quelques pays d'Afrique, et cela encore avec l'approbation du pape Benoît XV, et des cardinaux Gasparri et Van Rossum. Cette association, l'*Alma Redemptoris Mater*, a trois classes de membres : la première, le cercle extérieur, qui comprend les amis, médecins ou autres, aidant l'œuvre par leurs cotisations et moyens divers; la troisième, le cercle intérieur, composé de femmes médecins résolues à consacrer toute leur vie à un hôpital de missions, et dont la mission prend à sa charge l'entretien actuel et le soin de leur vieillesse. Entre les deux se trouvent les femmes médecins qui s'engagent au service des missions pour un temps plus ou moins long, et moyennant rétribution.

Aux États-Unis l'intervention du Dr Paul Joseph Flagg suscita un mouvement semblable. Après des cours qu'il donna en 1913, au séminaire des missions étrangères de Maryknoll, des informations furent prises dans un grand nombre de missions, qui toutes se prononcèrent pour la création d'une association catholique d'assistance médicale, en faveur des missions. Le Dr Flagg poussa avec ardeur; des statuts furent rédigés définitivement en 1916, et aujourd'hui il y a quelques médecins en Chine au service des missions du séminaire de Maryknoll.

En Irlande, après la fondation du séminaire de Galway pour les missions de Chine, quelques femmes médecins et étudiantes en médecine constituèrent une association, pour fournir d'abord à la Chine des auxiliaires médecins; et, dit-on, l'on a également jeté les bases d'une congrégation de sœurs médecins.

En Hollande, un groupement d'étudiants catholiques fondé en 1918 en faveur des missions s'occupe de la même question.

En Belgique, les circonstances amenèrent à examiner le problème de près. Le Congo était decimé par la maladie du sommeil et les missionnaires se demandaient ce que deviendraient leurs missions. Les supérieurs des jésuites du Kwango, non seulement autorisèrent des volontaires, comme le P. Vanderbilt, un des pionniers de la lutte contre le terrible fléau, à faire des études médicales, mais ils firent passer tous leurs missionnaires par trois mois, puis un an d'études à Louvain, à Bruxelles et dans la colonie. Le résultat fut un recul du mal.

Sur ces entrefaites s'ouvrit l'exposition missionnaire du Vatican, en 1925, et l'on sait que S.S. Pie XI

tint à ce qu'il y eût un pavillon consacré à la médecine dans les missions. Il fut organisé par le R. P. Gemelli, O. S. F., recteur de l'université du Sacre-Cœur de Milan et le prof. Franchini de Bologne.

Ce fut un encouragement pour ceux qui se faisaient les promoteurs de l'enseignement médical, et de l'envoi aux missions de médecins proprement dits. A Louvain se crea le FOMULAC, la *Fondation médicale de l'Université de Louvain au Congo*, dont le programme est net : formation d'infirmiers et d'assistants médicaux, hospitalisation des noirs, recherches scientifiques. La fondation est établie sur le plateau de Kisanu, dans la mission des jésuites au Kwango; elle comporte un hôpital noir, un hôpital blanc, la maison du médecin, celle de sœurs infirmières.

En même temps l'A. M. M., l'*Aide médicale aux missions*, se créa à Bruxelles (Dr Wib0) : il s'agit d'amener les médecins à partir pour les missions.

Le gouvernement du Congo offrit 30 000 francs par an à tout médecin qui s'engagerait à se dévouer à cette œuvre, et l'un des chefs de mission offrit d'y ajouter 10 000 francs. C'est donc un traitement annuel de 40 000 francs que l'on assure à ceux qui consentent à s'expatrier, cela sans compter les fruits qu'ils en tireraient pour leur formation médicale et leur avenir.

Il y a peu de demandes de la part des médecins belges, et un peu plus de la part des étrangers. Quatre ou cinq médecins cependant ont déjà été attachés à diverses missions du Congo.

En France, depuis 1923, a été fondée l'*Œuvre du bon Samaritain* qui se compose de deux sections : ceux qui partent pour les missions en qualité de médecins, de pharmaciens ou d'infirmiers, et ceux qui travaillent dans leur patrie à procurer des adhérents à l'œuvre ou à leur procurer des secours. L'idée est excellente, mais ce n'est encore qu'une idée. On attend la réalisation.

A Lille, en 1926, ont été fondés sous l'impulsion du R. P. Loiselet, jésuite, docteur en médecine, et ancien missionnaire à Madagascar et en Syrie, des séries de cours de vacances pour les candidats aux missions. L'essai a réussi et les élèves, religieux et religieuses, sont venus nombreux. L'Université catholique de Paris est entrée en 1928, dans la même voie. Ajoutons que le P. Loiselet a organisé le ravitaillement en remèdes des missions.

C'est en Allemagne que le mouvement médical a été organisé et lancé le plus solidement. Dès 1921, plus de 100 médecins se groupèrent en association à Aix-la-Chapelle — et leur exemple a été suivi depuis, à Wurzburg, à Cologne et à Berlin — afin de constituer une assistance médicale au service des missions. Un appel fut lancé au public, dans lequel on lisait : « L'association recueille les observations faites par la mission médicale sur la thérapeutique des régions tropicales, et la médecine des pays situés en dehors de l'Europe; elle veille à la formation des médecins missionnaires, prend part à l'instruction du personnel des missions; elle fonde et soutient des hôpitaux, des asiles d'aliénés, des léproseries, etc... »

L'année suivante, le 26 janvier 1922, comme suite à cet appel, une conférence de hauts personnages ecclésiastiques et laïques, se réunit à Wurzburg, et décida la création d'un institut médical missionnaire rattaché à l'université de cette ville et au célèbre hôpital Julius. Cet institut aurait pour but tout d'abord la formation professionnelle et apostolique de médecins catholiques, hommes et femmes, dans un « home » spécial dirigé par un ecclésiastique, ayant le droit d'admettre et d'exclure les candidats. De plus, il aurait chaque année des cours spéciaux pour les frères et les sœurs missionnaires en vue d'en faire des

infirmiers capables. Enfin il organiserait des cours abrégés pour les missionnaires prêtres. Toutes les précautions étaient prises pour ne choisir en vue du doctorat en médecine que des sujets aptes à cette vocation, et pour les maintenir dans ces dispositions. En règle générale, on demanderait aux candidats d'être d'abord agréés par un ordre ou une congrégation missionnaire; et leur formation à la fois religieuse et professionnelle achevée, ils s'engageraient par serment à servir pendant 10 ans la mission envers laquelle ils auraient pris des engagements, faute de quoi ils seraient tenus de lui rembourser une somme proportionnelle aux dépenses qu'ils lui auraient occasionnées. Des médecins diplômés pourraient cependant, suivant les circonstances, s'engager pour une période de moins de dix ans.

Dès le mois de février 1922, sous la direction de deux médecins chefs, 30 religieuses suivaient les cours d'infirmières qu'elles terminèrent au mois de décembre suivant par des examens publics brillamment passés. Un peu auparavant, sous la direction du R. P. Becker, S. D. S., ancien préfet apostolique de l'Assam, on avait inauguré le « home » destiné à préparer les futurs médecins missionnaires, « des médecins, hommes et femmes, qui soient de précieuses forces dans l'œuvre de la propagation de la foi, des médecins, foncièrement catholiques, qui accompagnent les missionnaires sans jamais demander à être dédommages de leur travail. Arens, *Manuel*, p. 186. Tout un groupe de médecins, hommes et femmes, ayant achevé leurs études, s'offrirent, et le premier à partir, le Dr Fritz Drexler, fut envoyé à la fin de l'année 1924 en Chine, au Kansou oriental, à la disposition de la mission des RR. PP. capucins ». Espérons qu'il sera suivi par beaucoup d'autres. Il y en avait 13 en service en 1924.

Le mouvement donc est lancé, plus rapidement même qu'on n'aurait pu l'espérer, et il promet beaucoup. Ce n'est pas à dire qu'il ne doive rencontrer des difficultés. Il exigera beaucoup d'argent soit pour la formation, soit pour l'entretien d'un corps médical sérieux, soit surtout pour la création et l'entretien des hôpitaux nécessaires, des centaines de millions au moins.

Par ailleurs, il y a des pays où les médecins catholiques ne manquent pas : ainsi, la Syrie avec les anciens élèves de l'université Saint-Joseph. Il en faut dire autant des médecins catholiques formés par l'université l'Aurore de Changhaï.

Dans les vieilles colonies européennes, au Japon, mieux vaudra généralement utiliser les ressources locales, et pousser à la formation de médecins indigènes catholiques. Il y aura des préventions à vaincre, des misères à surmonter, des mécomptes peut-être assez nombreux, des rivalités, des jalousies, des divisions, etc... Tout cela n'est rien en face du bien immense à accomplir, et l'on en viendra à bout, à force de bonne volonté, de sagesse et de patience.

IV. LA FORMATION DES MISSIONNAIRES. — Tous les ouvriers dont nous venons de parler, vu leur vocation très spéciale, ont besoin aussi d'une formation appropriée.

I. LES AUXILIAIRES. — Il y a peu de choses à dire sur les Frères et les Sœurs indigènes. Les conditions d'admission sont les mêmes que partout, celles qui sont prévues dans le Code. La formation soit religieuse, soit professionnelle, leur est souvent donnée, surtout dans les premiers temps, par des religieux ou des religieuses venus d'Europe, et qui leur transmettent leurs traditions. Ils ont souvent à passer, s'ils sont destinés à l'enseignement, des examens officiels. Rien de plus à en dire.

La formation des *catéchistes* varie d'après les pays, et d'un catéchiste japonais on demandera beaucoup plus que d'un catéchiste océanien ou congolais. Parfois c'est le missionnaire lui-même qui forme son auxiliaire. Parfois il y a des écoles, surtout quand le catéchiste doit aussi être instituteur. A Madagascar, ce ne sont pas des individus qu'on réunit à l'école normale, ce sont des ménages. Hommes et femmes reçoivent toute l'instruction nécessaire au travail qu'ils auront à fournir ensemble. Inutile d'ajouter qu'après les avoir formés, il faudra les entretenir dans la vie surnaturelle, contrôler leur activité, les redresser au besoin. Dans certaines missions sont organisées pour eux des retraites qui leur font grand bien.

C'est surtout de la formation des prêtres qu'il faut parler.

11. LES MISSIONNAIRES ÉTRANGERS. — Les prêtres qui travaillent dans les missions ont besoin d'une formation intellectuelle, morale, religieuse, d'autant plus solide qu'ils ne seront pas scutenus par les cadres où vivent nos prêtres d'Europe, qu'ils n'auront pas toujours le moyen de se perfectionner et de se renouveler comme ils le feraient en Europe; qu'ils évolueront souvent dans un milieu singulièrement dangereux, et qu'ils auront à vivre jusqu'au bout sur le fonds acquis pendant leurs années de formation. Aussi l'Église a-t-elle pris toutes les mesures pour assurer à ses futurs missionnaires cette formation, aussi sérieuse que possible.

1^o *Formation morale.* — Préalablement l'Église demande, des candidats à l'apostolat lointain, une naissance légitime, une éducation chrétienne, une vie innocente, une santé suffisante, etc.

S'ils entrent dans une famille religieuse ou une congrégation de prêtres séculiers, ils passeront par un noviciat qui dure un an ou deux, pendant lequel ils s'occuperont presque exclusivement de leur vie intérieure. Et ce travail, qui s'exerce sur le dedans, se prolongera pendant les années d'étude. Ils acquerront là un esprit de docilité, d'obéissance à la direction et de leurs supérieurs et de la discipline ecclésiastique. Si le fond de cette formation est partout le même, les modalités varieront avec les sociétés. Voir la lettre de S. S. Pie XI aux supérieurs des Instituts religieux, sur la formation de leurs jeunes gens et des aspirants aux missions. Lettre *Unigenitus Dei*, 19 mars 1924, *Acta apostolicæ Sedis*, t. xvi, p. 133-148.

2^o *Formation intellectuelle.* — La formation intellectuelle ne se distingue pas de celle du clergé en pays chrétien. Elle comporte :

1. Des études primaires ou classiques pendant lesquelles, suivant le canon 1364 du *Codex Juris canonici* on enseignera d'abord la religion, selon que le comportera l'âge des élèves, puis la langue latine et la langue maternelle, ensuite, les autres branches d'études et connaissances que demande toute formation générale, et la situation des étudiants ecclésiastiques dans les pays où ils devront exercer leur ministère. Léon XIII disait dans son décret *Audis admodum* du 4 novembre 1892 : qu'ils suivent le « cours régulier des études ». Et Pie X, le 7 septembre 1909 : « qu'ils s'adonnent aux études primaires et secondaires telles qu'elles se font dans les divers pays, de telle sorte que leur cycle d'études soit autant que possible le même que celui des étudiants laïques. » Donc les enfants des séminaires et maisons semblables suivront les programmes ordinaires et d'habitude passeront les examens qu'on passe ailleurs. Rome l'exige, et les congrégations romaines refusèrent les adoucissements que leur demandèrent divers supérieurs d'ordres. La loi est générale et vaut pour les candidats aux missions.

2. Les études philosophiques et théologiques sont

réglées par le canon 1365 dont voici le texte : « § 1. Que les élèves consacrent au moins deux ans à l'étude de la philosophie et des sciences annexes. § 2. Que le cours de théologie dure au moins 4 ans, et qu'il comprenne, outre la théologie dogmatique et morale, l'étude de l'Écriture sainte, de l'histoire ecclésiastique, du droit canon, de la liturgie, de l'éloquence sacrée et du chant ecclésiastique. § 3. Qu'il y ait également des cours de théologie pastorale avec des exercices pratiques de catéchisme aux enfants et aux autres, de confession, de visites aux malades, d'assistance aux moribonds. » Ces prescriptions sont également universelles.

Mais, en ce qui concerne les missionnaires, le pape Benoît XV, dans sa lettre *Maximum illud*, insiste d'une manière spéciale. « Pour le missionnaire, dit-il, avant qu'il n'aborde l'apostolat, qu'on le prépare avec soin en dépit de ce qu'on pourrait dire, à savoir que la connaissance de tant de choses n'est pas nécessaire pour annoncer l'Évangile à des nations si éloignées de la civilisation. Car bien qu'il ne puisse pas y avoir de discussion pour savoir ce qui est le plus utile pour le salut des âmes, de la vertu ou de la science, cependant, si quelqu'un n'est pas muni d'une forte doctrine, il en sentira le déficit pour le fruit de son saint ministère. Souvent, en effet, il manquera de livres, de professeurs ou de docteurs qu'il puisse consulter, quoique cependant, il doive répondre aux questions qu'on lui fera ou aux objections parfois difficiles qu'on lui opposera, particulièrement s'il se trouve parmi une population où les études scientifiques soient en honneur; et, dans ce cas, il ne conviendrait certes pas que les messagers de la vérité fussent inférieurs aux ministres de l'erreur. » Il est bon de se souvenir que le missionnaire aujourd'hui peut rencontrer partout des ministres protestants, sortis des universités d'Europe ou d'Amérique.

Tel est également l'enseignement de Pie XI dans sa lettre *Unigenitus Dei*.

3^o Quant à la formation professionnelle, le pape Benoît XV l'indique également dans la lettre *Maximum illud*, quand il insiste sur l'étude des langues des pays de mission.

Ici, contrairement à ce qui a lieu pour les études précédentes, il n'y a pas de direction générale, mais chaque congrégation ou séminaire agit suivant les besoins des temps et des lieux.

L'étude de l'anglais et du français est recommandée partout, car à peu près partout ces langues sont parlées. Les missionnaires de Steyl traitent d'une manière spéciale de la géographie et de l'histoire des missions pendant les années classiques; les années suivantes, ils ont des cours de langues, d'ethnologie, ou des cours d'infirmiers. Les pères du Saint-Esprit renseignent sur l'hygiène tropicale. Les pallottins font des cours d'ethnographie adaptée aux missions. Les bénédictins de Sainte-Odile en ont sur les missions, le droit colonial, l'hygiène, la comptabilité. Les pères blancs ajoutent aux six années de philosophie et de théologie, une septième année de préparation immédiate pendant laquelle de vieux missionnaires leur enseignent la catéchèse et la pastorale des missions, le droit colonial. Les jésuites parfois envoient entre leur philosophie et leur théologie les jeunes gens qu'ils destinent aux missions, faire sur place un stage de deux ou quatre ans dans une des stations de la mission; là ils enseignent les enfants, apprennent les langues, s'initient à l'apostolat direct.

Cette triple formation, pour les congrégations ou séminaires d'Europe, se donne dans des maisons spéciales ou collèges, dépendant de la Propagande ou de la Congrégation pour l'Église orientale, fondés au cours des derniers siècles à Rome et ailleurs, et

en Orient même. Nous les avons énumérés plus haut.

III. LES PRÊTRES INDIGÈNES. — 1° *Les séminaires.* — Un mot d'histoire. — Les jeunes indigènes, qui désirent entrer dans nos congrégations ou nos séminaires, sont élevés et formés dans les noviciats, juvénats et scolasticats, selon toutes les normes de leur institut. Les anciens missionnaires, et spécialement les jésuites de Chine ont essayé un peu tous les systèmes : commencer sur place la formation des novices, puis les envoyer en Europe, les y envoyer dès le début, ne pas les y envoyer du tout. Aujourd'hui en général, quand les ordres religieux sont solidement établis en pays de mission, la majorité des novices indigènes est instruite sans sortir du pays. Mais il y a des exceptions nécessaires.

Quant aux séminaires séculiers, les jésuites avaient les leurs au Japon ; mais ils n'ont pu en avoir en Chine, ni au Maduré. La question de la formation des clercs a toujours été chez eux discutée, les Pères portugais de Macao n'acceptant que l'idée de séminaires selon la norme du concile de Trente, ceux de Pékin rêvant un tout autre système : celui de prendre des lettrés âgés et sûrs, auxquels on conférerait le sacerdoce avec la faculté d'user d'une liturgie chinoise. Le projet ne fut jamais exécuté. Par contre, des concessions très larges d'Alexandre VII permirent (1659) d'ordonner des clercs ne sachant que lire le latin, juste ce qu'il faut pour prononcer correctement les formules liturgiques et sacramentelles.

C'est moyennant ces indults que l'on put avoir dans la Chine et l'Indochine, au XVIII^e siècle, un certain nombre de prêtres indigènes, plus riches de vertus que de science, mais capables de maintenir la foi en dépit des persécutions. Quant à ce qu'on appelle des séminaires, ce qu'on peut décorer de ce nom, se réduisait, dans ces missions-elles-mêmes, à de très petits groupements, de vie précaire et toujours menacés.

Alors on songea à avoir des séminaires au loin et même en Europe. A quoi l'on voyait des avantages : c'était soustraire les candidats à l'influence fâcheuse de leur milieu païen et leur donner plus facilement une mentalité chrétienne. Déjà les missions du Proche Orient et même de l'Inde, avaient envoyé des sujets, dès le XVII^e siècle au Collège de la Propagande. En 1729, Don Mathieu Ripa, ancien missionnaire de Chine, fonda à Naples le collège chinois de la Sainte-Famille. Une congrégation de prêtres en assurait la direction. Le collège dura plus d'un siècle ; plusieurs papes lui témoignèrent une faveur spéciale, et il fournit un certain nombre de missionnaires. Il n'arriva cependant jamais à une véritable prospérité. Il végéta et finit par se transformer en une école pratique pour l'étude des langues orientales.

Au XIX^e siècle, alors que les missions d'Afrique suscitaient un vif intérêt, divers essais furent tentés pour créer des écoles en faveur des enfants africains. Tous échouèrent. En 1850, le *Collegio dei Mori* ou *Institut des jeunes nègres della Palma*, créé à Naples par Don Giovanni Olivieri et le franciscain Louis de Casoria ; en 1860, l'école des nègres de D. Nicolas Mazza à Vérone ; en 1866, le *Collège Saint-Barnabé*, ouvert à Marseille pour les jeunes Gallas par le futur cardinal Massaja ; en 1867, l'école du Caire créée par Danielo Comboni fondateur du séminaire de Vérone ; en 1880, celle de Malte, œuvre du cardinal Lavigerie... Toutes ces créations échouèrent.

La conclusion qui s'impose, c'est que c'est sur place, en plein pays de mission que doit se faire, sauf exception, l'éducation des futurs prêtres indigènes. En fait les prêtres chinois, annamites, philippins, indiens qui ont été ordonnés aux XVII^e, XVIII^e, XIX^e siècles, ont presque tous été formés dans leur propre patrie et

parfois dans quelles conditions ! C'est le système aujourd'hui suivi partout.

2° *Les séminaires généraux.* — Il y a trois sortes de séminaires en pays de mission : ceux, petits et grands, des diocèses et vicariats particuliers, les séminaires régionaux qui répondent aux besoins d'Églises voisines (ainsi celui de Tananarive pour tout Madagascar), et les séminaires généraux où les élèves viennent d'un grand nombre d'Églises. De ces derniers, trois sont à signaler.

Celui de Poulo-Pinang (péninsule Malaise), remonte à 1664. D'abord établi à Juthia, dans le Siam, où il resta plus d'un siècle, il fut par suite des incursions des Birmans, transporté d'abord à Chantaboun, puis à Hatien en Cochinchine, puis à Virampatnam près de Pondichéry. Fermé en 1805, par suite de la ruine du séminaire de Paris, il fut trois ans plus tard réouvert dans l'île de Pinang, près du détroit de Malacca. Il a formé des centaines de prêtres surtout chinois et annamites, parmi lesquels plus de cent martyrs. En 1918, il comptait 78 séminaristes et 118 en 1927, venus de toutes les Églises confiées aux prêtres du séminaire de Paris.

Le séminaire de Kandy, à Ceylan, fut fondé par Léon XIII, pour les diocèses de l'Inde anglaise qui n'avaient pas de séminaire propre et pour les séminaristes d'élite de l'Inde entière. Il fut confié aux jésuites belges. Le nombre des élèves monta jusqu'à 120. Il se maintint à 70 pendant la guerre, puis remonta ; il est aujourd'hui d'une centaine. Sur environ 259 prêtres donnés à l'Église de l'Inde, il y a 4 évêques.

Le séminaire de Puthempally, au Malabar, est sous la direction des pères carmes. Sa première fondation remonte à 1764. En 1886, il fut transféré de Vérapoly à Puthempally, par le vicaire apostolique Bernardino Buccinelli, O.C.D. Deux ans après, la Propagande l'érigea en séminaire central pour les rites latin et syriaque et le prit sous sa juridiction. En 1926, il comptait 156 étudiants venus d'Ernakulam, Changanacherry, Trichur, Kottayam, et aussi de Cochin et de Méliapour.

En 1843, fut fondé à Ghazir par les jésuites de Syrie, un séminaire ouvert à tous les rites orientaux. Il s'agissait de relever le clergé indigène. En 1875, il fut transporté à Beyrouth, où il constitue la Faculté de philosophie et de théologie. De 1911 à 1914 il avait eu 71 grands séminaristes et 154 petits. Fermé en 1914 à cause de la guerre, il rouvrit en 1919 avec 25 élèves. En 1926 il avait en tout 85 internes : arméniens, maronites, melchites, syriens, latins, etc., et moines externes. Depuis sa fondation jusqu'en 1924, le séminaire Saint-François-Xavier avait donné aux diverses Églises de l'Orient trois patriarches, 25 évêques et environ 300 prêtres.

3° *Situation actuelle.* — Il va sans dire que ces séminaires généraux ne peuvent suffire à tout. Aussi grands et petits séminaires se multiplient. On en peut juger par cette progression : 1906, 1913, 1918, 1923, 129 séminaires, 132, 187, 279 ; 4 720 élèves, 4 906, 6 436, 9 599.

Les deux séminaires sont souvent juxtaposés sous le même toit. Quand ils sont plus importants ils ont chacun leurs immeubles. Rarement, comme à Bombay, les aspirants au sacerdoce ne sont pas groupés à part : ils suivent les cours du collège de la mission et vivent avec les autres élèves ; le plus souvent quand ils n'ont pas de professeurs à eux, il n'y a que les classes de communes. Pour tout le reste, ils sont à part.

Le tableau suivant, col. 1919, donnera le nombre et l'état des séminaires dans les missions païennes, en 1918 et 1923 (Arens, p. 253).

1. *Les études.* — Les souverains pontifes ayant posé comme principe que les prêtres indigènes doivent être, autant que possible, aussi bien formés que les Européens, capables par conséquent d'arriver à toutes les charges, y compris l'épiscopat, le temps des

Petits séminaires :

	1918		1923	
	Établis- sements	Élèves	Établis- sements	Élèves
Japon et Corée	1	62	7	197
Chine	48	1 872	73	2 389
Indochine	15	1 413	19	2 207
Indes orientales né- erlandaises	-	-	2	21
Indes et Ceylan	14	534	26	1 122
Philippines	-	-	-	-
Afrique septentrion.	1	17	11	86
Afrique centrale ...	8	355	28	1 027
Afrique méridionale.	-	-	2	31
Iles africaines	1	12	7	153
Amérique septentr.	2	?	2	4
Amérique centrale ..	2	?	-	-
Amérique méridion.	2	?	1	81
Australie	1	?	-	-
Océanie	1	702	3	72
	90	4 279	182	7 393

Grands séminaires :

	1918		1923	
	Établis- sements	Élèves	Établis- sements	Élèves
Japon et Corée ...	5	2052	6	110
Chine	41	576	39	634
Indochine	13	609	13	522
Indes orientales né- erlandaises	-	-	-	-
Indes et Ceylan ..	17	625	16	607
Philippines	-	-	-	-
Afrique septentrion.	2	30	7	85
Afrique centrale ...	9	93	9	133
Afrique méridionale	-	-	-	7
Iles africaines	1	11	1	24
Amérique septentr.	2	2	2	38
Amérique centrale.	2	-	-	2
Amérique méridion.	2	?	2	26
Australie	2	?	-	-
Océanie	3	6	2	18
	91	2 157	97	2 206

études sommaires qui donnaient seulement de bons prêtres catéchistes est passé, et, partout où on le peut, les séminaires des missions suivent les normes posées par le Saint-Siège, et fixées par le droit canonique. A cela près, la variété reste grande entre les séminaires.

Dans l'Inde, à Mangalore, le cours des études dure neuf ans, dont deux sont donnés à la philosophie et quatre à la théologie, le reste, aux humanités : le programme est calqué d'aussi près que possible sur celui de l'Université grégorienne. De même à Kandy, quatre ou cinq ans d'études classiques, trois ans de philosophie, quatre de théologie. Le séminaire a le

droit de conférer les grades, y compris celui de docteur. Le premier docteur a été reçu en 1927. A Puthempally, les élèves viennent munis de leur diplôme anglais de matriculation, et déjà habitués au latin. Les cours durent six ans et demi, et embrassent toutes les sciences ecclésiastiques et autres : deux ans de philosophie, et deux de théologie. Les cours sont tous en latin. En dehors de là, les élèves parlent anglais, et malabar par exception. En Birmanie, les enfants passent cinq ans à l'internat de Mulmein où on éprouve leur vocation. Ceux qui en sont jugés dignes vont ensuite à Pinang où ils continuent l'étude du latin pendant un an, et font quatre ans de philosophie et de théologie. Ils retournent alors en Birmanie faire chez un missionnaire un stage d'un an pendant lequel ils portent l'habit ecclésiastique, aident le prêtre pour la prédication et le catéchisme, et apprennent l'anglais qui est indispensable aujourd'hui à tout ecclésiastique. Ils reçoivent pendant l'année la tonsure et les ordres mineurs et retournent passer une année à Pinang où ils suivront des cours de pastorale et se prépareront à leur ordination.

Dans l'Indochine, chaque province annamite possède une école ecclésiastique, où des jeunes gens d'un bon naturel et bien doués sont reçus de 10 à 13 ans, et apprennent la lecture des caractères chinois, les éléments du latin, le plain-chant et le service de la messe. Après 6 ou 7 ans, le père choisit les meilleurs qu'il envoie au petit séminaire où, également pendant 6 ou 7 ans, ils continuent leurs études latines d'après le programme et les règlements des séminaires de France adaptés aux coutumes locales. On les envoie ensuite chez un missionnaire, comme catéchistes ou auxiliaires, pour s'initier à leur futur ministère, puis, s'ils donnent satisfaction, au grand séminaire suivre un programme d'études analogue au programme de nos séminaires d'Europe, et ils seront ordonnés à l'âge de 28 ou 30 ans.

A Poulo-Pinang avant les décrets de Pie X, les cours duraient sept années, dont quatre pour l'étude du latin, de la littérature et de l'éloquence sacrée, et trois pour la philosophie et la théologie, en plus des notions les plus importantes de mathématiques, géographie, sciences naturelles, physique, pendant les quatre dernières années. Aujourd'hui six années sont consacrées à la philosophie et à la théologie.

Le système d'interrompre les études pour un stage dans la vie active prévaut dans quantité de missions. Mais le moment de cette interruption varie avec les pays. Tantôt le séminariste va faire ce stage comme surveillant ou professeur dans un collège, tantôt comme catéchiste auprès d'un missionnaire. Le but de cette institution est de mieux faire connaître les ressources de chacun, et de l'éprouver avant la démarche définitive. C'est la pratique du Japon, de la Chine, de l'Indo-Chine, de Madagascar et de plusieurs missions d'Afrique.

En Chine, les missionnaires font faire aux enfants les mieux doués et offrant de sérieuses marques de vocation, de bonnes études primaires; puis ils les envoient au petit séminaire, où ils apprennent le chinois, la littérature indigène, les anciens auteurs classiques avec les premières connaissances de latin, physique, géographie, astronomie, remplaçant souvent dans les hautes classes, l'étude du chinois par celle du latin. Ensuite, après deux ans de philosophie, ils vont pendant deux ou trois ans en pleine mission comme maîtres dans une école de garçons, ou catéchistes, et reviennent pendant trois ans au grand séminaire se préparer à la prêtrise. Dans certaines missions, on attache une très grande importance aux études chinoises. Dans d'autres, une large place est faite aux langues européennes, anglais ou français.

A Madagascar, entre les deux années de philosophie et les quatre de théologie, s'intercale une régence de deux ans, dans les collèges et les écoles de la mission. La santé même des jeunes malgaches y est intéressée.

Les Pères Blancs, en Afrique, ont, dans les localités les plus importantes de chaque mission, une école préparatoire où ils envoient jusqu'à l'âge de 15 ans les enfants les mieux doués, pour un enseignement primaire assez étendu et l'étude approfondie de la langue indigène. Une seconde sélection envoie l'élite au petit séminaire. Là, pendant cinq ou six ans, avec leur langue maternelle et celle de la puissance européenne à laquelle appartient leur pays, ils étudient surtout le latin et aussi l'histoire, la géographie, les mathématiques, les sciences naturelles, le chant et la musique; en même temps ils se livrent à quelques travaux manuels. Au grand séminaire, cinq ans d'abord sont consacrés à la philosophie, aux sciences naturelles, à la théologie dogmatique, aux langues, à l'Écriture sainte, à la liturgie, après quoi, les élèves reçoivent la tonsure et les ordres mineurs. Ils vont alors pendant deux ans sous la direction d'un missionnaire s'exercer à la pratique de l'enseignement, puis retournent au séminaire pour trois ans, où ils étudient le droit canon, la morale, la prédication, et enfin ils sont ordonnés prêtres après une préparation de 17 années.

Dans les grands séminaires orientaux dirigés par des Européens, le cycle scolaire, après six ou huit ans d'études classiques, en comporte au moins six d'études supérieures, philosophie et théologie. On enseigne le latin, mais surtout la langue orientale en usage dans le rite ou la nation, l'histoire orientale, la théologie des Pères orientaux, etc. A Beyrouth, depuis 1881, la faculté confère les grades de docteur en philosophie et en théologie. Dans les séminaires diocésains, où se forme le clergé rural et marié, la formation consiste seulement à apprendre les fonctions sacerdotales, la lecture de la langue liturgique, la langue courante du pays, les rubriques, le chant et une théologie ordinairement élémentaire.

III. LES MISSIONS. — Nous donnerons, dans cette troisième partie, un tableau sommaire des missions telles qu'elles se présentent aux environs de 1928.

Nous utilisons encore ici le *Manuel* du P. Arens qui nous fournit la statistique de 1923, les *Missions catholiques*, qui malheureusement n'ont pas paru depuis 1922 et s'en tiennent aux missions de la Propagande, les relevés faits par M. P. Lesourd dans la *Revue d'Histoire des missions*, à partir du 1^{er} mars 1926, et le *Petit atlas des missions* de Mgr Boucher.

Nous prenons pour cadre celui de la Propagande, mais en tenant compte des missions relevant des autres congrégations. I. Missions d'Europe. II. Missions d'Asie (col. 1924). III. Missions d'Afrique (col. 1938). IV. Missions d'Amérique (col. 1946). V. Missions d'Océanie (col. 1949).

I. MISSIONS D'EUROPE. — Elles se divisent en trois groupes : celles du Nord, celles du Sud-Est, celles des États russes.

1. MISSIONS DU NORD. — Elles sont un reste, comme un organe témoin, des missions en pays protestant, au temps où de la Propagande dépendaient l'Angleterre, l'Écosse, la Hollande, etc., etc.

1° *Vicariat apostolique de Suède*, fondé en 1783, pour toute la Scandinavie. Il est confié au clergé séculier. 450 000 kmq., 5 800 000 hab., et seulement 3 400 catholiques. La Suède avait été évangélisée au cours du 1^{er} siècle par un moine français, saint Anshaire († 865) et avait passé au luthéranisme au 17^{ème} siècle, sous Gustave Wasa.

2° *Vicariat apostolique d'Oslo*. La mission de Nor-

vège, séparée en 1868 de la Suède, devint vicariat en 1892. Il est confié au clergé séculier. Évangélisée également par saint Anshaire, la Norvège passa en même temps que la Suède au luthéranisme. Ses neuf évêques moururent sur l'échafaud, ou en prison, ou en exil. 823 000 kmq., 2 690 000 hab., 3 200 catholiques.

3° *Vicariat apostolique de Danemark*; préfecture en 1868, vicariat en 1892. Confié aux prémontrés. Comprend le Danemark et, depuis le traité de Versailles, le Schleswig septentrional. Il a 42 000 kmq., 3 268 000 hab., 20 152 catholiques.

4° *Préfecture apostolique de Reykjavik en Islande*. 164 285 kmq., 97 800 hab. Elle a été confiée en 1923 aux pères de la Compagnie de Marie du bx Grignon de Montfort. 150 catholiques seulement.

5° *Vicariat apostolique d'Helsingfors*, érigé en 1920 et confié aux prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin; comprend la Finlande, un pays de 325 000 kmq. avec 3 300 000 hab. en majorité luthériens et 2 000 catholiques. Détaché de la Russie en 1917 avec les autres États baltes.

6° *Vicariat apostolique de l'Allemagne septentrionale*, fondé au 17^{ème} siècle, après la Réforme, pour tous les pays du Nord, Suède, Norvège, Saxe, Poméranie et Danemark; ne comprend aujourd'hui que les trois villes libres, Hambourg, Brême et Lubeck, le Mecklembourg (Strelitz et Schwerin), et les républiques d'Eutin et de Lippe. Confié au clergé séculier, il dépend de l'évêque d'Osnabrück (Hanovre) qui en assure l'administration. Il comprend 2 292 937 hab. et 104 423 catholiques.

7° *Préfecture apostolique du Schleswig-Holstein*, détachée en 1868 du vic. ap. de l'Allemagne du Nord et diminuée de sa partie septentrionale en 1921, dépend également d'Osnabrück. 1 524 569 hab. et 47 321 catholiques.

Note. — Relèvent aussi de la Propagande :

1. L'abbaye de *Saint-Maurice* d'Agaune dans le Bas-Valais, en Suisse, fondée en 526. Chanoines réguliers de Latran. 4 500 hab., tous catholiques.

2. Le diocèse de *Gibraltar*, vicariat en 1806, diocèse en 1910. Bénédictins anglais. 25 760 hab., 15 000 catholiques.

II. MISSIONS DU SUD-EST. — Ce sont les missions de la péninsule des Balkans, où se mêlent les races et les religions. Missions *ad infideles*, à cause des musulmans, mais où l'on travaille surtout sur les catholiques latins et les schismatiques orientaux.

1° *La Yougoslavie*, union de la Serbie, du Monténégro et de quelques provinces méridionales de l'ancien empire austro-hongrois. 248 000 kmq., et environ 12 millions d'hab., dont 47 p. 100 grecs orthodoxes, 11 p. 100 musulmans, et 3 p. 100 protestants; 30 p. 100, soit 5 000 000, catholiques du rite latin et quelques-uns du rite grec. En tout 17 archevêchés ou évêchés de rite latin et un évêché de rite byzantin.

Parmi ces divers sièges, dépendent de la Propagande :

1. *En Serbie*, diocèse d'*Uskub* (Scopljé), évêché dès le 1^{er} siècle. Clergé séculier. 1 000 000 d'hab. et 15 000 catholiques.

2. *En Bosnie*, archevêché de *Sarajevo* (Vrhbosna). Fondé en 1881. Clergé séculier. 1 800 000 hab. et 400 000 catholiques.

3. *En Bosnie*, diocèse de *Banjalaka*. Fondé lui aussi en 1881. Confié aux franciscains. 583 000 hab. et 66 000 catholiques.

4. *En Herzégovine*, diocèse de *Mostar*, 1881. Clergé séculier. 198 880 hab. dont 94 443 catholiques. Nombreux musulmans.

5. *Dans le Monténégro*, le diocèse d'*Antivari*, fondé en 451, appartient aussi au clergé séculier et compte 300 000 hab. dont seulement 5 469 catholiques.

2° *L'Albanie*. Petit État de 30 000 kmq., avec

850 000 hab. dont 600 000 musulmans, 160 000 grecs orthodoxes et 90 000 catholiques localisés au nord du pays. On y compte deux archevêchés.

Archevêché de Scutari, fondé en 1867, et comprenant 34 820 catholiques, avec trois évêchés suffragants : *Sarda* (Sappa) qui date de 1062 et compte 14 925 catholiques; *Alessio*, de 1385, avec 8 357 catholiques; *Pabuti*, de 1602, avec 15 100 catholiques.

Archevêché de Durazzo, qui date du ^ve siècle et est rattaché directement au Saint-Siège.

Enfin, une abbaye *nullius*, Saint-Alexandre d'Oroschi ou des Mirdites.

En 1920, a été nommé en Albanie un délégué apostolique.

En Albanie travaillent les franciscains et les jésuites. Ces derniers dirigent le séminaire pontifical de Scutari.

3° *La Roumanie* groupe sur 293 000 kmq., la presque totalité des Roumains, soit 17 millions dont 2 930 000 catholiques de rite latin ou de rite slave, 11 690 000 orthodoxes, 1 480 000 protestants, 830 000 juifs et environ 44 000 musulmans.

On y compte 6 archevêchés ou évêchés du rite latin, 4 archevêchés ou évêchés du rite slave-roumain et depuis 1922, le vicariat apostolique de *Targu-Siret* en Bukovine pour le rite ruthène.

De ces divers sièges, deux seulement relèvent de la Propagande, tous les deux confiés au clergé séculier : l'archevêché de *Bucarest*, en Valachie et *Dobroudja*, fondé en 1883 et qui compte 75 000 catholiques et celui de *Jassy*, en Moldavie, fondé en 1884 et comprenant 100 000 catholiques;

4° *La Bulgarie* a une étendue de 103 186 kmq., avec 4 909 000 hab. en majorité bulgares, c'est-à-dire de race finnoise, mélangés d'éléments slaves, et de religion orthodoxe. Il n'y a que 40 000 catholiques. Un seul diocèse, celui de *Nicopolis*, confié aux passionistes, fondé en 1724, rattaché directement au Saint-Siège, et comprenant 14 828 catholiques. Le vicariat apostolique de *Sofia* ou *Philippopoli* remonte à 1756, dépend des capucins et compte 24 000 catholiques.

5° *La Grèce*, agrandie de la Macédoine, de l'Épire du nord et de la Thrace occidentale, mesure 140 000 kmq. et compte 5 millions d'habitants, avec une petite minorité catholique, répartie en deux archevêchés, administrés par le clergé séculier.

Celui d'*Athènes*, fondé en 1874, et comprenant 20 000 catholiques, et celui de *Corfou*, *Zante* et *Céphalonie* qui date de 1386, et comprend 7 000 catholiques.

Cinq évêchés : *Candie*, fondé en 1874, appartient aux capucins et n'a que 800 catholiques; *Naxos*, *Tinos* et *Mikonos* qui remonte au ^{xiii}e siècle, dépend ainsi que les trois suivants du clergé séculier et possède 4 070 catholiques; *Syra*, fondé en 1350, et comptant 11 000 catholiques; *Santorin*, remontant à 1204, 600 catholiques; *Chio*, du ^{xiii}e siècle, avec 4 000 catholiques. La préfecture apostolique de *Rhodes* et du Dodécanèse, créée en 1897, confiée aux franciscains, ne possède que 500 catholiques.

A citer aussi quoique ne dépendant pas de la Propagande les vicariats apostoliques de *Thessalonique*, créé en 1926, de *Macédoine* (1883) et de *Thrace* (1883) pour les catholiques de rite grec-bulgare.

6° *La Turquie d'Europe*, confiée depuis 1868 au clergé séculier, ne garde guère que la Thrace orientale et Constantinople, 27 000 kmq., 4 500 000 habitants et 45 400 catholiques, avec un vicaire patriarcal, délégué apostolique pour les rites orientaux, 18 paroisses, dont 8 à Constantinople, et 9 stations de missions (1922).

III. RUSSIE D'EUROPE ET D'ASIE. — L'Union des Républiques socialistes soviétiques qui depuis 1922 a remplacé l'empire russe, même après la perte de la Pologne, des États baltes et d'une partie de la

Bessarabie, mesure encore 4 500 000 kmq. et compte 115 millions d'habitants. L'Église orthodoxe, au service de l'État, n'existe plus officiellement. Mais l'Église catholique qu'elle entravait n'en est pas plus libre. Tout édifice de culte doit être loué à l'État. Tout enseignement religieux est interdit jusqu'à l'âge de 18 ans... Quelques prêtres vivent encore en Russie. Les évêchés de Mohilew, Kamenietz, Minsk, Tiraspol, ont été conservés, mais leurs titulaires sont ou morts ou en exil. Le jour où la liberté sera rendue, l'ancien empire russe, avec ses annexes d'Asie, formera un des plus vastes pays de missions qui soit au monde. Pour le moment, il n'y a rien.

La Sibirie (12 000 000 kmq.). Sur 20 000 000 d'habitants, il peut y avoir 800 000 indigènes, tatars, finnois, samoyèdes, toungouzes, kalmouks, etc., tous infidèles ou peu s'en faut. Le reste est composé de russes, avec des colonies polonaises, formées le plus souvent de déportés (150 000). Mission très difficile à cause de l'éparpillement des fidèles et rendue plus malaisée encore par le mauvais vouloir des autorités soviétiques. L'administration tsariste, d'ailleurs, n'était guère plus libérale. En 1920, fut fondé un vicariat apostolique, dont le titulaire vit à Karbin et ne peut pénétrer sur le territoire. De 1923 date le diocèse de Vladivostok. Les franciscains polonais ont dans cette ville un séminaire.

Dans le reste de l'Asie russe, Caucase, Géorgie, Arménie, Turkestan, peuplés de musulmans et de chrétiens schismatiques, l'Église n'a pas encore pu fonder de missions.

II. MISSIONS D'ASIE. — Nous passerons en revue : le Proche Orient, l'Inde, l'Indochine, les États malais avec les Indes néerlandaises, la Chine et le Japon.

I. LE PROCHE ORIENT, L'ASIE MUSULMANE. — Par le Proche Orient nous entendons l'Asie mineure, l'Arménie, la Mésopotamie, la Syrie, la Palestine, l'Arabie, la Perse, etc. Il y faudrait ajouter l'Égypte; et, comme, dans ces régions, c'est surtout parmi les chrétiens séparés de l'unité que les missionnaires ont à travailler, l'Abyssinie même devrait être mise dans la même catégorie.

Ce qui caractérise ces régions, ou presque toutes, c'est que, sur un fond plus ou moins épais de population musulmane, se juxtaposent et s'enchevêtrent les Églises chrétiennes ayant chacune son rite, sa hiérarchie, sa langue.

Parmi ces Églises, les unes se sont détachées du centre romain par la voie de l'hérésie. Les chaldéens sont nestoriens. Les arméniens, les syriens jacobites, les coptes, les abyssins sont monophysites et anathématisent le concile de Chalcédoine. Il est intéressant de noter qu'il n'existe plus d'Église arienne. Par opposition à ces hérétiques, les grecs se sont qualifiés orthodoxes. Les grecs *melkites* d'Asie portent ce nom, parce qu'ils suivaient le culte du roi, du *basileus* de Constantinople, en langue syriaque, *malek*, lequel combattait les hérésies. A leur tour les grecs se sont séparés, mais par la voie du schisme.

Dans la suite des temps, de toutes ces Églises, des groupes se sont détachés pour revenir à l'unité romaine et catholique. Groupes peu nombreux, mais qui ont conservé leur rite national et leur langue liturgique. Quant au maronites du Liban, ils sont fiers de n'avoir jamais abandonné la vérité catholique.

Rite chaldéen, localisé en Mésopotamie; langue liturgique, le vieux chaldéen.

Rite chaldéen syro-malabar : dans l'Inde; langue syriaque.

Rite copte : en Égypte; copte et arabe.

Rite abyssin : en Abyssinie; langue gheez.

Rite syrien-jacobite : en Syrie et en Chaldée; syriaque et arabe.

Rite arménien : Arménie turque et russe et vaste *diaspora* à travers l'Europe et l'Amérique; langue arménienne.

Rite maronite : au Liban; syriaque et arabe.

Rite byzantin pur : en Grèce, Hongrie, Italie; grec ancien.

Rite byzantin melkite : en Syrie; langue arabe.

Rite slave (Ruthènes, Serbes, Bulgares) : Russie, Pologne, Yougo-Slavie, Bulgarie; langue slave.

Rite slave roumain : Roumanie; la langue nationale.

Les fidèles de ces différents rites étant souvent très dispersés, et les rites se mélangeant dans une même région, l'Eglise a établi ce qu'on appelle la *juridiction personnelle*, les Ordinaires ayant droit sur les fidèles de leur rite, et non sur les autres, du même territoire.

Ces Eglises comptent 92 sièges patriarchaux, archi-épiscopaux, épiscopaux, une dizaine de vicariats apostoliques ou missions. Un certain nombre de prélats ont juridiction sur les chrétientés orientales éparses en pays latins, Canada, États-Unis, etc. Tous ressortissent à la Congrégation pour l'Eglise orientale.

Les conversions chez les Orientaux séparés ne sont pas très nombreuses, mais il s'en fait continuellement. Quant aux musulmans, ils restent à peu près inabornables.

1° *Turquie d'Asie*, ou république d'Angora, 727 000 kmq., et 13 millions d'habitants. Elle relève de l'archidiocèse de *Smyrne* qui compte 16 000 catholiques de rite latin. Le gouvernement d'Angora ne cesse de créer les plus grandes difficultés aux missionnaires, lazariastes, dominicains, capucins, assumptionnistes, frères des Ecoles chrétiennes, sœurs de Saint-Vincent de Paul, sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, oblates de l'Assomption, dont un petit nombre seulement a pu rester dans le pays, et sauver quelques écoles.

La belle mission que les jésuites avaient fondée en 1881 en Petite Arménie (Césarée, Adana, Sivas, etc.) a été complètement détruite par les Turcs durant la grande guerre.

2° *Syrie*. — Bordée par la Palestine au Sud, l'Irak à l'Est, la Turquie au Nord et la Méditerranée à l'Ouest, la Syrie, qui est sous mandat français, a 200 000 kmq et 3 millions d'habitants. Un délégué apostolique réside à Beyrouth : il est en même temps vicaire apostolique d'Alep. Son vicariat qui déborde sur la Turquie, comprend 375 000 catholiques dont 250 000 maronites, 100 000 des divers autres rites orientaux et 7 500 du rite latin. Comme instituts religieux établis en Syrie, il faut signaler les jésuites qui travaillent dans le Liban, le Hauran, le Djebel Druze, etc. Leur université Saint-Joseph de Beyrouth, reconnue par le gouvernement français, compte dans son collège et ses diverses facultés de médecine, de droit et de théologie, 1 200 étudiants. Les lazariastes ont leurs deux collèges d'Antoura et de Damas. Les frères des Ecoles chrétiennes ont également un collège important à Beyrouth. On trouve encore en Syrie les franciscains, les capucins, les carmes, etc.;

3° *Palestine*. — La Palestine, sous mandat anglais, mesure 23 000 kmq à l'ouest du Jourdain. A l'est la Transjordanie forme un État gouverné par un prince arabe, fils du roi du Hedjaz. 788 000 hab. dont 590 800 musulmans; 125 000 juifs, sans compter les 70 000 attirés par le mouvement sioniste de 1919 à 1925, 37 500 schismatiques, 7 000 protestants, et 33 000 catholiques.

Jérusalem, la Ville sainte, non seulement des chrétiens, mais des juifs et des musulmans, est le siège d'un patriarcat latin, et le centre de la Custodie de Terre sainte confiée aux franciscains depuis le ^{xiii}e siècle.

Il faut signaler encore l'École biblique des domi-

nicains ou école archéologique française, et le séminaire grec catholique de Sainte-Anne fondé par le cardinal Lavigerie et dirigé par les pères blancs. Les assumptionnistes s'occupent des pèlerinages et y ont organisé une hôtellerie, N.-D. de France. A citer encore des salésiens de don Bosco, les prêtres de Notre-Dame de Sion, les lazariastes, les bénédictins de Beuron et du Mont-Cassin, etc.; et parmi les religieuses, les sœurs de Notre-Dame de Sion, les sœurs franciscaines missionnaires de Marie, les sœurs de Saint-Vincent de Paul, etc.;

4° *Arabie*. — L'Arabie compte sur une surface de 3 millions de kmq. 5 ou 6 millions d'habitants, nomades pour la plupart avec quelques sédentaires sur la côte ouest. Elle comprend huit petits États sous le contrôle anglais. Là se trouvent les deux villes saintes de l'Islam, La Mecque et Médine. Le travail apostolique y est des plus difficiles; c'est à peine si le vicariat apostolique d'Aden compte dans son immense étendue un millier de catholiques, et étrangers pour un tiers. Ce poste ingrat est tenu par les capucins:

5° *Irak*. — L'Irak ou Mésopotamie, aujourd'hui sous protectorat anglais, comprend entre la Perse, la Syrie et l'Arabie, les vallées du Tigre et de l'Euphrate, 2 850 000 hab. sur 370 000 kmq. Les deux villes principales sont Mossoul, près de l'ancienne Ninive (80 000 hab.) et Bagdad (225 000).

Au point de vue religieux, il semble qu'on se ressente du voisinage de l'ancienne Babel. Les musulmans sont partagés en sunnites et chiites, orthodoxes et sectaires. Les jésuites passent pour adorer le diable. Il y a 90 000 juifs. Les rites chrétiens sont ceux des jacobites, des chaldéens, des arméniens, sans parler des latins; 50 000 catholiques de rites divers, 22 000 protestants et schismatiques, 363 000 infidèles; le reste est musulman.

Un archevêché latin a été fondé à Bagdad au ^{xviii}e siècle. Le prélat, qui est en même temps délégué apostolique pour la Mésopotamie, le Kurdistan et la Petite Arménie, réside à Mossoul. La mission est confiée aux carmes, aux dominicains et aux capucins;

6° *Perse*. — La Perse ou Iran a 1 645 000 kmq. et 9 500 000 hab. à peu près tous musulmans chiites. Il y a 250 000 arméniens schismatiques, et quelques milliers de catholiques. La délégation apostolique comprend l'archidiocèse d'Ispahan, fondé en 1629, 3 500 catholiques latins. Ajoutons le diocèse arménien d'Ispahan (1 500 fidèles) et les diocèses syro-chaldéens de Salmar, Sennah et Ourmia. Les lazariastes français ont la charge de cette mission;

7° *Afghanistan*. — Un pays grand comme la France avec 5 ou 6 000 000 d'habitants, tous musulmans farouches. Un indigène qui se ferait chrétien se verrait condamné à mort : l'apostolat catholique y est absolument ignoré. Les afghans ont résisté aux efforts de leur émir pour les moderniser quelque peu:

8° *Bélouchistan*. — A l'extrême pointe sud-orientale des plateaux iraniens; c'est une simple annexe de l'Inde anglaise, région musulmane encore, qui dépend du diocèse de Bombay. Les jésuites y ont quelques stations à Quetta et aux environs.

II. L'INDE. — Pays énorme, vaste comme l'Europe moins la Russie, comptant 320 000 000 d'habitants, le cinquième de la population du globe.

Une Babel linguistique : 150 langues. Une Babel ethnographique : dans les bas-fonds de la population, ceux qu'on appelle les aborigènes, tribus nombreuses demi-sauvages ou à peine touchées par la civilisation; au-dessus, les Dravidiens, surtout dans le Dékan; au-dessus encore, les Iraniens au Nord-Ouest, les Aryens un peu partout, de vieille et profonde civilisation.

Une Babel religieuse : 10 000 000 d'animistes, 11 000 000 de bouddhistes, 70 000 000 de musulmans, 4 000 000 de chrétiens, 20 000 juifs, et, reliques d'un lointain passé, 100 000 parsis, adorateurs du feu, sectateurs de Zoroastre. Tout le reste, hindouistes (216 000 000); l'hindouisme étant quelque chose d'in définissable, sans croyance fixe, et beaucoup plus social encore que religieux.

Une Babel sociale avec le système des castes, divisées et subdivisées à l'infini, étanches, tyranniques, résultant non des lois, mais de la coutume. Tout au bas les *untouchables*, les gens sans caste dont le contact est une souillure, puis les castes basses, les castes moyennes, les hautes castes, et tout au sommet les brahmes, véritables divinités sociales.

Une Babel politique : des provinces dépendent directement de l'Angleterre; d'autres sont des protectorats par ailleurs très nuancés; d'autres enfin sont des États à peu près indépendants.

Les conditions faites à l'apostolat sont difficiles. A une population comme celle-là, si elle était chrétienne, il faudrait 320 000 prêtres. Population très inégalement répartie, d'où des différences énormes entre missions. Qu'il en a 2 000 000 d'habitants, et Allahabad 22 000 000! Le christianisme a contre lui la tradition immémoriale, acceptée et accentuée par le nationalisme qui va s'exaspérant. On a tout dit sur le système des castes, et les conditions qu'il fait au converti, le rejetant loin de la société indienne. Puis l'hindouisme semble satisfaire à tous les besoins d'une âme religieuse : il offre des livres sacrés, une direction ascétique, une mystique, une philosophie, un culte, un sacerdoce, des pratiques extérieures, une vie intérieure de dévotion, de renoncement, etc. On ne peut pas discuter avec l'hindouiste qui n'a aucunement la notion de l'absolu, et accepte toutes les contradictions. Le point par lequel il est abordable, c'est la notion qu'il a de la sainteté. Le christianisme se présentera donc, moins comme une organisation, une Église, un ensemble lié de dogmes, que tout d'abord comme une source de vie intérieure. Le reste viendra ensuite. Tel brahme a été converti par la vie de saint Louis de Gonzague.

L'histoire du christianisme dans l'Inde se réduit aux points suivants : 1° Dans les premiers siècles, fondation des chrétientés dites de Saint-Thomas au sud-ouest de l'Inde, dans le Travancore : origine des églises actuelles syro-malabares; 2° Au Moyen Âge, quelques visites de missionnaires franciscains et dominicains, mais qui n'ont laissé aucune trace; 3° L'arrivée des Portugais au début du xvi^e siècle et la fondation des premières Églises du *Patroado*; 4° L'apostolat de saint François-Xavier, point de départ des missions de la Compagnie de Jésus; 5° Au commencement du xvii^e siècle, la tentative du P. Robert de Nobili pour entamer la société hindoue en l'attaquant par la tête, par les brahmes; 6° Au commencement du xviii^e siècle, l'affaire des rites malabars (voir l'article consacré à cette question dans le *Dictionnaire*); 7° Avec la disparition des jésuites vers 1760, le déclin; 8° Au xix^e siècle la reprise des missions, la multiplication des Églises, et la rivalité protestante.

Pour autant qu'on puisse fixer les statistiques toujours un peu mouvantes, on peut dire qu'il y avait en 1905 dans l'Inde 2 354 000 catholiques, 2 915 000 en 1920, 3 000 000 en 1922, pour la plus grande partie, massés au-dessous d'une ligne allant de Goa à Madras. Des notices consacrées à ces missions dans les *Missions catholiques* de 1922, il appert que partout, c'est dans les castes basses, chez les gens hors caste, chez les non-hindouistes, dans les tribus animistes, que se font les conversions les plus nombreuses. Elles sont rares dans les diocèses portugais où l'on reste sur les

positions acquises. A la question posée par la Propagande : « Quels espoirs de progrès? » beaucoup de missions ne répondent rien. Mais un bon nombre de prélats déclarent que la caste est un obstacle redoutable, qu'on ne se recrute bien que par en bas. On note aussi que les difficultés grandissent, et parmi ces difficultés la crise de nationalisme aigu que traverse l'Inde n'est pas la moins inquiétante.

L'Église catholique comprend 11 provinces ou archevêchés avec 44 diocèses, vicariats ou préfectures apostoliques qu'on peut partager en trois régions : celle du Nord, celle du Dékan et celle du Ceylan.

1° *Région du Nord*. - 1. *Archidiocèse de Simla*. - *Simla*, la célèbre station estivale des Indes, située dans le Pendjab, est depuis 1910 confiée aux capucins anglais et belges. Elle ne compte que 2 500 catholiques sur une population de 5 millions d'habitants.

De *Simla*, dépendent le diocèse de *Lahore* et la préfecture apostolique de *Kafiristan* et *Kashmir*. *Lahore* est également confié aux capucins anglais et belges. Fondé en 1886, il compte 32 000 catholiques sur une population de 15 894 825. Mais la mission est plus ancienne, elle date de l'apostolat du Bx Rodolphe de Aquaviva, S. J., auprès du Grand Mogol, Akbar (1580).

La préfecture de *Kashmir* dans le nord-ouest de l'Inde, a été confiée depuis 1887 aux missionnaires anglais de Mill-Hill : 5 000 catholiques sur 15 millions.

2. *Archidiocèse d'Agra*. - Il a pour suffragants les évêchés d'*Allahabad* et d'*Ajmer*, confiés respectivement aux capucins italiens et aux Français. Ils comprennent : *Agra*, 10 000 catholiques sur 20 millions d'habitants; *Allahabad*, 9 000 sur plus de 27 millions et *Ajmer* 6 580 sur 13 millions. *Ajmer* date de 1913, *Agra* de 1886 et *Allahabad* de 1885. Dans le diocèse d'*Agra* se trouve *Delhy* (300 000 hab.), capitale de l'empire et siège du gouvernement anglais. Dans celui d'*Allahabad* est le grand pèlerinage hindou de Bénarès, sur le Gange.

3. *Province ecclésiastique de Calcutta*. - Elle comprend, outre l'archidiocèse, les évêchés de *Ranchi*, *Patna Dacca*, *Krishnagar* et la préfecture de l'*Assam*.

L'archidiocèse de *Calcutta*, ancienne capitale de l'Inde anglaise (28 395 000 hab.), confié aux jésuites belges, monte au Nord, dans l'Himalaya jusqu'à *Darjeeling*, et descend de là jusqu'à la mer. Naguère il comptait jusqu'à 243 000 chrétiens, grâce aux conversions en masse opérées depuis 40 ans chez les animistes de *Chota-Nagpore*. Le diocèse vient d'être divisé (1927), et l'archevêque ne garde plus que 35 000 catholiques. Tout le reste appartient au diocèse de *Ranchi*, un des mieux organisés qui soient aux Indes.

Ce sont les jésuites américains qu'on trouve au diocèse de *Patna* : 5 600 catholiques sur 25 000 000.

Dans celui de *Krishnagar*, les pères des missions de *Milan* en ont 16 000 sur 17 400 000.

Les pères de Sainte-Croix à *Dacca*, 17 000 sur 20 000 000. Pas mal de conversions chez les aborigènes.

Ces deux derniers diocèses viennent encore d'être divisés. De *Krishnagar* a été tiré celui de *Dinapur*, et de *Dacca* celui de *Chittagong*.

La préfecture d'*Assam*, confiée après la guerre aux salésiens italiens, pour remplacer les salvatoriens allemands, a 9 000 catholiques sur 8 000 000.

1. *Birmanie*. - La Birmanie faisant partie de l'empire des Indes, nous la laissons à cette place, bien que géographiquement elle se rattache plutôt à l'Indo-Chine. C'est un pays surtout bouddhiste.

Il comprend trois vicariats et une préfecture. *Birmanie septentrionale*, capitale *Mandalay* 11 968 catholiques sur 6 000 000. *Birmanie méridionale*, capitale *Rangoon*, 63 462 catholiques sur

6 000 000. *Birmanie orientale*, ou V. A. de Toungoo, dont a été séparée la préfecture de *Kengloung* : les deux réunis ont 23 700 catholiques sur 5 000 000. Les deux premiers vicariats appartiennent au séminaire de Paris, et les deux autres missions à celui de Milan.

2° *Région du Dekan*. — Six archevêchés : Goa, Bombay, Verapoly, Ernakulam, Pondichéry, Madras.

1. *Goa*. — L'archevêque a le titre de patriarche des Indes. Il avait, avant 1927, comme suffragants, Damao, Cochim, San-Thomé de Meliapour, et, en Chine, Macao. Damao vient d'être supprimé par suite de l'accord conclu en 1928 entre Rome et Lisbonne. Il passe, sauf quelques parcelles de territoires portugais à l'archidiocèse de Bombay. Avant cette séparation, les diocèses goanais comptaient 609 800 catholiques : 330 750 à Goa, 82 200 à Damao, 112 500 à Cochim et 84 650 à Meliapour.

Diocèses où tout le clergé, sauf les évêques, est indien, mais où l'augmentation de population se fait par les naissances plus que par les conversions.

2. *Bombay*. — Le groupement des diocèses en provinces ayant été fait par congrégations missionnaires, autant que possible, jésuites, carmes, capucins, etc., Bombay a groupé d'abord les diocèses confiés à la Compagnie, sauf Calcutta. Aujourd'hui relèvent de lui, Poona, Mangalore, Calicut, Trichinopoly et Tuticorin.

Bombay a longtemps partagé ses paroisses avec l'évêque goanais de Damao, du fait de la « double juridiction » établie aux Indes, les prélats goanais continuant à avoir droit sur les Églises anciennes des diocèses propagandistes en leur laissant les Églises récentes. Il en résultait un mélange de fidèles et de clergés, qui paralysait la normale administration des diocèses. Cette anomalie a disparu. Le diocèse de Damao a été supprimé, d'où il suit que Bombay, qui n'avait que 37 000 catholiques en a maintenant 131 500. Son territoire s'étend, déchiqueté et irrégulier jusqu'au Beloutchistan. Il compte 13 millions d'habitants et est aux mains des jésuites espagnols qui ont remplacé les Allemands. Mais les Allemands reviennent au diocèse de Poona, situé entre Bombay et Goa, 23 600 catholiques sur 11 000 000.

Le diocèse de Mangalore fait suite vers le Sud à celui de Goa, et se continue par Calicut. Mangalore a été longtemps administré par les jésuites italiens : il avait, sur 1 250 000 h., 107 000 catholiques, et un clergé indigène nombreux. C'est pourquoi, en 1923, les jésuites se sont retirés pour fonder le diocèse de Calicut où presque tout était à faire. 78 400 catholiques sur 2 287 000 hab.; Mangalore a un évêque indien.

Même division, et pour la même raison, entre Trichinopoly et Tuticorin. Tuticorin, qui garde un évêque jésuite indigène n'a qu'un clergé indien. La mission du Maduré est connue par ses grands collèges universitaires de Trichinopoly et de Palamcottah qui ont plusieurs milliers d'élèves, et par les conversions de jeunes brahmes qui s'y sont opérées. Dans les deux diocèses, 278 000 catholiques sur 6 700 000 habitants.

3. *Province de Verapoly*. — Toute entière confiée aux carmes, elle occupe le sud du Malabar et le Travancore. Verapoly et son suffragant Quilon ont respectivement 118 000 et 193 000 catholiques de rite latin, sur 2 250 000 et 2 100 000 habitants.

4. *Province d'Ernakulam*. — Sur le territoire des deux diocèses précédents, habitent les syro-malabars. Longtemps soumis à la juridiction des évêques latins de Verapoly et de Cochim, ils ont été par Léon XIII mis à part, d'abord en deux vicariats ayant un prélat latin, Trichur et Kottayam (1887). En 1896, le même Léon XIII leur donna des prélats de leur race, pour

les trois vicariats de Trichur, Ernakulam et Changanachery. Pie X en 1911 restaura le vicariat de Kottayam en faveur de la caste des sudistes, l'évêque n'ayant sur ses sujets qu'une juridiction personnelle, sans territoire séparé. Enfin, en 1925, Pie XI éleva les trois vicariats à la dignité de diocèse, avec Ernakulam pour métropole. Le nombre des syro-malabars catholiques est de 154 410 pour Ernakulam, 176 555 pour Changanachery, 34 891, pour Kottayam, et 123 802 pour Trichur. En tout 539 648, en face d'environ 320 000 nestoriens, jacobites ou protestants.

Le clergé diocésain est séculier, mais aidé par les tertiaires carmes de même rite.

5. *Pondichéry*. — La province de Pondichéry est, elle aussi, une terre de vieilles missions fondées par les jésuites dès le XVII^e siècle. Elle est toute entière aujourd'hui aux mains des prêtres des missions étrangères de Paris.

Pondichéry a 139 823 catholiques sur 7 millions d'âmes; Kumbakonam, 102 952 sur 3 400 000; Mysore (capitale Bangalore), 63 058 sur 7 millions, et Coimbatore, 48 238 sur 3 millions. En tout dans la province 354 131. La création d'un diocèse indigène est imminente.

6. *Madras*. — La province de Madras englobe les diocèses de Haiderabad, Nagpur et Vizagapatam. L'évangélisation y est encore très faible : 130 000 catholiques dans un pays qui comprend le tiers de l'Inde.

Madras, la troisième ville de l'Inde. Le diocèse est confié aux pères de Mill-Hill : 58 000 catholiques sur 9 000 000 d'habitants. Les jésuites y ont un collège universitaire récemment fondé. Il faut noter que le diocèse de San-Thomé de Meliapour a son centre dans un faubourg de Madras, et s'étend au Sud jusqu'à Pondichéry avec une annexe plus bas, le Tanjore, pris sur le Maduré.

Les missions étrangères de Milan sont dans la grande ville d'Haiderabad. Les musulmans, autrefois maîtres du pays, y ont gardé une situation très forte : 38 000 catholiques sur 12 millions.

Les deux diocèses de Nagpur et de Vizagapatam sont confiés aux pères de Saint-François de Sales d'Annecy : 22 000 et 13 800 catholiques sur 15 et 13 millions d'âmes. Nagpur est un pays pauvre, arriéré, célèbre par la tribu des Thugs ou Étrangers. Vizagapatam contient le district de l'Orissa avec son célèbre sanctuaire vichnouite de Diagnernatt. Pays farouchement hindouiste et qui vient d'être confié aux lazaristes. Les salésiens sont également à Madras.

3° *L'île de Ceylan*. — Le Tabropane des anciens : 64 000 kmq., 4 700 000 habitants.

Pays en grande majorité bouddhiste, avec de grands sanctuaires et lieux de pèlerinages au centre. Un million d'émigrés tamouls sont hindouistes; 300 000 musulmans, 376 000 catholiques.

L'archevêché de Colombo (275 000 fidèles) a pour suffragants Jafna (32 000), Galle (14 000), Trincomali (9 380) et Kandy (25 000). Les deux premiers diocèses sont aux oblates de Marie-Immaculée, les deux suivants aux jésuites belges (et italiens) et français, le dernier aux bénédictins de Saint-Silvestre. A Kandy, les jésuites belges dirigent le séminaire pontifical de Léon XIII.

III. *L'INDO-CHINE*. — L'Indo-Chine comprend 4 parties : la Birmanie rattachée à l'empire des Indes, et dont nous venons de parler, les États malais que nous étudierons avec les Indes néerlandaises. Enfin le Siam et l'Indo-Chine française.

1° *Le Siam*. — Le Siam, 350 000 kmq., 8 à 9 000 000 d'habitants, est une terre bouddhique. Les monastères sont innombrables. Le bouddhisme fait tout pour se rajeunir et calquer l'Église catholique.

Les premiers missionnaires, des Portugais, parurent au xvi^e siècle et n'eurent pas de succès. Au xvii^e, Mgr Pallu et Mgr de la Mothe-Lambert y fondèrent la mission française, firent nouer au Siam des relations officielles avec la France. On connaît l'ambassade de 1684, la réception magnifique que lui fit Louis XIV à Versailles, et le sermon prononcé par Fénelon à cette occasion, en la fête de l'Épiphanie. L'expédition pacifique envoyée en retour par la France se termina malheureusement par une lutte où les missionnaires furent victimes. Au xviii^e siècle, lors d'une invasion birmane, les Siamois chrétiens, qui s'étaient montrés bons patriotes furent à peu près exterminés, et leur évêque, Mgr Brigot, fut enmené en captivité. De 12 000 chrétiens qu'elle avait, la mission en gardait un millier. Il y eut des heures de persécution dans la suite (1864). Aujourd'hui tout est calme, mais les progrès sont extrêmement lents. Le vicariat compte seulement une trentaine de mille catholiques, encore sont-ils en bonne partie des Chinois ou des Annamites. En 1920 un Carmel a été fondé à Bangkok.

Les salésiens viennent de recevoir au Siam un territoire (1928).

2° *L'Indo-Chine française.* — L'Indo-Chine française compte 803 000 kmq., la France et l'Italie réunies, et dans les 20 millions d'habitants. Les quatre cinquièmes sont Annamites (Annam, Tonkin, Cochinchine).

Mais il y a de plus les Kmers ou Cambodgiens qui eurent jadis une belle civilisation (les ruines d'Angkor), les Shans (Annam du Sud), les Thaïs (Laos), les Moïs ou Khas, aborigènes.

La religion est un mélange de bouddhisme indien et de culte des ancêtres, importation chinoise, le bouddhisme surtout au Cambodge, le culte des ancêtres surtout au Tonkin.

Les premiers missionnaires furent au xvi^e siècle des dominicains portugais. Mais l'apostolat efficace ne commença qu'avec le jésuite Alexandre de Rhodes. C'est par milliers et milliers que se faisaient les conversions. Expulsé en 1630, il vint en Europe demander des secours et provoquer la création d'un clergé indigène, donc avoir des évêques. Les évêques que le Portugal ne donna pas furent fournis par la France, Mgr Pallu pour le Tonkin, Mgr de la Mothe-Lambert pour la Cochinchine, 1659.

L'histoire de la mission est celle de ses épreuves sanglantes alternant avec des périodes de paix, de ses innombrables martyrs, de la création de son clergé annamite, des interventions armées de la France pour défendre ses droits et exiger l'exécution des traités, mais intervention régulièrement suivie d'une recrudescence dans la persécution. Les plus violentes de ces tempêtes furent celles de Minh-mang en 1833, de Thieu-tri, en 1843, de Tu-Duc en 1867, 1869, 1873, 1885. De 1833 à 1886 on évalue à 90 000 le nombre des chrétiens massacrés. La conquête du Tonkin amena, comme représailles, la mort de 20 missionnaires, 30 prêtres annamites et 50 000 chrétiens.

La paix conclue, le calme revint et l'Église annamite et tonkinoise reprit sa marche en avant.

Aujourd'hui, sauf les vicariats des dominicains espagnols, toutes les Églises sont sous la direction des prêtres des missions étrangères de Paris.

1° *Le Cambodge.* — 2 700 000 hab. Les cambodgiens, les habitants des anciens Kmers sont de religion bouddhique, agriculteurs ou pêcheurs, durs à la fatigue, mais paisibles, avec une certaine fierté. Leur capitale, *Phnom-Penh*, est le siège du vicariat apostolique détaché en 1850 de celui de la Cochinchine occidentale. 70 000 catholiques, avec 39 missionnaires européens et 65 prêtres indigènes.

2° *La Cochinchine.* La plus ancienne des possessions

françaises, a 57 000 kmq. et 3 500 000 hab. dont 2 600 000 Annamites, le reste Cambodgiens, Chinois, Shans et Malais. Le vicaire apostolique réside à la capitale, *Saïgon*. Cholon tout à côté, est une grosse ville chinoise de commerçants actifs. 84 200 catholiques, 35 missionnaires européens, 90 prêtres indigènes.

3° *L'empire d'Annam.* — 180 000 kmq. et 4 900 000 hab. dont 90 % Annamites. Les autres, les « sauvages », sont les aborigènes, parmi lesquels la tribu bien connue des « Moïs ». Leur religion est un mélange de bouddhisme, de culte des ancêtres et de confucianisme. De petite taille, robustes, actifs, intelligents, vaniteux, agriculteurs et cultivateurs de riz, ils sont aussi très aptes aux travaux industriels.

Deux vicariats apostoliques, celui de *Qui-Nhon*, a ec 52 missionnaires français, 85 prêtres indigènes et 67 300 catholiques, et celui de *Huê* avec 69 700 catholiques, 35 missionnaires français et 85 prêtres indigènes.

4° *Le Laos.* — Les laotiens, 3 500 000, se rattachent à la race des Thaïs, du Haut-Tonkin et du Siam, mais fortement métissés par des croisements avec les races voisines. Ils sont apathiques, peu religieux, et cependant très superstitieux, de mœurs très faciles, pratiquant les mariages éphémères. Le vicariat apostolique a son siège à *Nong-Seng*. Il n'y a que 16 250 catholiques. La mission compte 30 missionnaires européens et 3 prêtres indigènes.

5° *Le Tonkin* se partage en deux régions bien distinctes : le *Bas-Tonkin*, très fertile, et qui évolue rapidement avec ses 300 habitants au kmq., tous annamites, ses rivières, ses mines de charbon et ses multiples usines, et le *Haut-Tonkin*, montueux, habité par 500 000 « sauvages » de race thaï, chinoise ou tibétaine.

Au point de vue religieux, le Tonkin comprend les vicariats de Vinh, Phat-Diem, Hung-Hoa et Hanoï, confiés aux Missions étrangères de Paris; de Bui-Chu, Haïphong et Bac-Ninh, sous la direction des dominicains espagnols, et la préfecture apostolique de Langson, évangélisée par les dominicains de la province de France.

Vinh compte 137 514 catholiques avec 29 missionnaires français, 155 prêtres indigènes; *Phat-Diem*, 125 000 catholiques, 36 missionnaires français, 113 prêtres indigènes; *Hung-Hoa*, 35 000 catholiques, 22 missionnaires européens, 33 prêtres indigènes; *Hanoï*, 154 000 catholiques, 36 missionnaires européens, 136 prêtres indigènes; *Bui-Chu*, 300 000 catholiques, 27 dominicains, 160 prêtres indigènes; *Haïphong*, 83 143 catholiques, 19 dominicains, 58 prêtres indigènes; *Bac-Ninh*, 42 500 catholiques, 44 dominicains, 36 prêtres indigènes, *Langson* enfin, 1 280 catholiques, 12 dominicains, 4 prêtres indigènes.

Au total, au Tonkin, 877 432 catholiques, 195 missionnaires européens, 695 prêtres indigènes, 1 446 religieuses et plus de 1 200 catéchistes.

Et dans toute l'Indo-Chine, Tonkin compris, 1 645 000 catholiques en 13 vicariats ou préfectures apostoliques; 389 missionnaires européens, 904 prêtres indigènes, 1 928 catéchistes et 3 182 religieuses dont 185 européennes et 2 997 indigènes. La religion s'est peu à peu dégagée de la tare de religion étrangère, et elle est en train de devenir une véritable religion nationale. On peut concevoir les plus belles espérances pour la foi. L'Indo-Chine est bien une de nos missions les plus florissantes, après avoir été une des plus persécutées.

IV. LES ÉTATS MALAIS, LES INDES NÉERLANDAISES, LES PHILIPPINES. — 1° *Le diocèse de Malacca* comprend la péninsule malaise, ou « Établissements des détroits », avec l'île et la ville de Singapour. La, dans l'île de

Poulo-Pinang, les pères des Missions étrangères ont leur séminaire central pour leurs missions d'Extrême-Orient. Sur une population de 3 500 000 hab., on comptait 55 000 catholiques en 1926 (11 000 en 1923), et 12 799 enfants dans les écoles. Ces catholiques sont en grande majorité des Chinois. C'est dans la presqu'île de Malacca, que le P. Shebesta, V. D., a découvert et étudié des peuplades primitives très curieuses par leur monothéisme, leur monogamie un peu mitigée et leur sentiment de la culpabilité. (Cf. *Revue d'hist. des Missions*, 1^{er} déc. 1925.)

2^o Les Indes néerlandaises dont les plus grandes sont Sumatra, Java, Bornéo, Célèbes, et les plus célèbres dans l'histoire des missions du XVI^e siècle, les Moluques, évangélisées par saint François-Xavier, se rattachent à l'Asie méridionale par leur sol, leur climat, leur végétation et leurs habitants. Elles mesurent dans leur ensemble près de 2 millions de kmq., 58 fois l'étendue de la Hollande, à qui elles appartiennent presque en totalité.

Jusqu'au commencement du XIX^e siècle, la Hollande en interdit l'entrée aux missionnaires catholiques, et les anciennes missions, sauf dans les îles gardées par les Portugais, Florès et Timor, disparurent complètement. Les prêtres romains revinrent en 1808. En 1842 fut érigé le vicariat de Batavia, et, en 1874, il fut confié aux jésuites hollandais. Pendant longtemps, ils ne purent s'occuper que des colons européens et des catholiques vivant dans les terres cédées par le Portugal. Partout ailleurs le gouvernement se montrait opposé à l'évangélisation des Javanais musulmans, et, pour ce qui est des infidèles, il posait le principe du premier occupant. Le catholique ne pouvait aller où était le protestant et réciproquement. Peu à peu cependant la rigueur de ces principes s'atténua, et aujourd'hui les jésuites ont pu convertir plusieurs milliers de Javanais, des musulmans et recueillir parmi eux des vocations sacerdotales et religieuses.

Par ailleurs le vicariat démesuré de Batavia a été méthodiquement loti entre d'autres missionnaires, tous hollandais en 1903.

Les missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun ajoutèrent à leur mission de Nouvelle-Guinée anglaise, la partie hollandaise de l'île et les îles voisines. Le vicariat reçu avec un millier de fidèles en a aujourd'hui (1926) 21 025.

1905. Bornéo Sud est donné aux capucins.

1912. Les capucins reçoivent également Sumatra, qu'ils partagent ensuite avec les prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin, et les pères de Picpus. De là aujourd'hui trois préfectures : Padang, Benkoelen, Banka Billiton.

1912. Les pères du Verbe-Divin prennent à leur charge les Petites-Îles de la Sonde, y compris Florès (1914). Le vicariat, fondé avec 55 000 chrétiens, en a maintenant plus de 90 000.

1919. Célèbes : 11 000 catholiques. L'île passe aux missionnaires d'Issoudun.

Enfin, Java. L'île restait aux jésuites : 35 millions d'habitants. En 1923, l'extrémité orientale fut partagée entre les carmes (P. A. de Malang) et les lazaristes (P. A. de Soerabaza). Au centre de l'île, séparant deux districts restés aux jésuites, et qui comptent encore 6 500 000 habitants, un autre district encore vierge a été donné aux missionnaires d'Issoudun, et un autre encore aux pères cisterciens.

Dans l'ensemble, les Indes néerlandaises ont aujourd'hui 180 000 catholiques partagés entre 5 vicariats, 4 préfectures et 4 missions.

3^o Les Philippines. — Les Philippines, évangélisées au XVI^e siècle par les dominicains, les franciscains, les augustins, les jésuites, ont actuellement dans les 9 millions de catholiques. C'est une Église régulière-

ment constituée, mais où il reste des terres de mission. Les pères de Scheut évangélisent les Igorrotes de Luzon, encore sauvages et païens. De même les pères du Verbe-Divin. A Mindanao, les missionnaires d'Issoudun sont chargés d'un district de vieux chrétiens. Mais les sauvages, les infidèles et les musulmans ou Moros de Mindanao, 415 000 âmes, sont travaillés par les jésuites espagnols et américains. Le diocèse de Zamboanga qui leur est confié compte 315 000 catholiques, en partie gagnés sur la barbarie par des méthodes qui ressemblent à celle des réductions du Paraguay.

V. LA CHINE. — 11 millions de kmq., plus que l'Europe entière; 400 ou 440 millions d'habitants, le cinquième de la population entière du globe : la Chine est le bloc d'infidélité le plus formidable qui existe.

A la Chine proprement dite, composée des 18 vieilles provinces, grande chacune comme un grand royaume d'Europe, il faut ajouter les « marches » : la Mandchourie (940 000 kmq, et 20 000 000 d'habitants), la Mongolie à peu près déserte, hantée par les nomades, le Thibet encore farouchement fermé aux étrangers et que le christianisme n'a pas encore touché, si ce n'est très légèrement sur les bords.

Le fond de la population, « les fils de Han », a subi au Nord le mélange des peuples apparentés aux Huns, les Manchous, et les Mongols. Au sud, les Chinois se sont trouvés en contact avec des races diverses : les négroïdes, pygmées analogues à ceux de l'Afrique, les Lolos, qui semblent d'origine aryenne, etc. De là des différences assez marquées, tant au physique qu'au moral, entre Chinois du Nord et Chinois du Sud. Cela, sans parler des différences de langue : à côté du chinois classique le « mandarin », il y a le cantonais, le fookienois, etc., qui en diffère autant que le français de l'italien et du portugais.

Pour ce qui est du caractère, « le Chinois est fondamentalement traditionaliste. Il a des qualités de race qu'on ne saurait méconnaître : finesse, fermeté, bon sens, ingéniosité, patience, sobriété, endurance, puissance d'adaptation, honnêteté dans les transactions commerciales, amour de la famille, politesse raffinée et infatigable. Les défauts sont connus : la Chine s'est figée dans la tradition du passé et s'est isolée le plus possible du mouvement mondial. Les 40 000 caractères de son écriture, si incommodes, rendent l'étude difficile. L'élite même a toujours préféré les lettres à la science positive. Au point de vue moral, la cruauté se dissimule parfois sous la douceur, et l'amour de la famille n'empêche point, en plus d'une région, de se débarrasser des enfants, surtout des filles, en cas de gêne ou de famine ».

Au point de vue religieux « on distingue d'ordinaire trois religions en Chine : le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme. Il serait plus exact de dire que le Chinois n'admet qu'une seule religion, basée sur la croyance aux bons et aux mauvais esprits animant tous les êtres de l'univers. Cette religion comprend : 1^o le culte des ancêtres, véritable cérémonial religieux et social de la masse de la nation ; 2^o le confucianisme, code moral plutôt que religieux ; 3^o le taoïsme et le bouddhisme, ces deux derniers suppléant ce qui manque au confucianisme, quant au rituel et aux pratiques extérieures, sans toutefois réclamer de leurs adhérents aucun acte doctrinal de foi religieuse ». Mgr Boucher, *Petit atlas*, p. 91-92.

L'Évangile fut montré d'abord à la Chine par des orientaux, des nestoriens venus de Syrie (stèle de Si-ngan-fou, découvert au Chen-si en 1625). Il y avait encore des nestoriens à Pékin au XIII^e siècle. A ce moment, dominait en Chine une dynastie mongole, donc étrangère. C'est avec elle qu'au XIII^e siècle l'Europe chrétienne entra en contact par le moyen

d'ambassadeurs du pape et du roi de France (Jean de Pian de Carпинi et Guillaume de Rubruck, O. S. F.). En 1291, un autre franciscain Jean de Monte-Corvino arrivait à Khanbalig (Pékin) et y fondait une mission. En 1307, il en était l'archevêque avec deux suffragants. La mission disparut avec la dynastie mongole à l'avènement de Mings (1368). Il n'en resta rien.

La tentative fut reprise au ^{xvi}^e siècle. François-Xavier mourut en face des côtes de Chine où il voulait entrer (1552). Après trente ans d'efforts pour forcer une porte que la xénophobie traditionnelle des purs Chinois tenait fermée, enfin, en 1581, le jésuite Michel Ruggieri, et en 1583, Mathieu Ricci son confrère, obtinrent de se fixer à Chao-k'ing, près de Canton et, en 1601, Ricci était à Pékin. Il inaugurerait la mission moderne du Céleste Empire.

Pendant une centaine d'années elle se développa, avec la faveur, intermittente il est vrai, des empereurs, qui utilisaient la science mathématique, astronomique, physique des missionnaires. On eut l'illusion de croire à certaines heures que la Chine entière allait devenir chrétienne. Les jésuites espéraient lui donner tout à la fois un clergé, une hiérarchie, une liturgie indigènes. Mais certaines tolérances pour des rites qu'ils se croyaient fondés à considérer comme purement civils, ne furent pas admises par d'autres sociétés religieuses, entrées sur leurs pas dans l'empire. D'où la querelle des rites. Voir CHINOIS (rites).

Ce fut le point de départ de la décadence. Suivirent les persécutions, les martyres, la suppression des jésuites, la rarefaction des vocations. Et l'Eglise de Chine, qui avait en 1700 dans les 300 000 fidèles, n'en avait plus guère que 180 000 cent ans après.

Une phase nouvelle commence avec le régime des traités imposés à l'empire par les puissances étrangères. Ce fut d'abord celui de 1844, conclu par M. de Lagrené qui permettait à tous, en Chine « d'étudier et de pratiquer la religion du Seigneur du Ciel ». Une certaine liberté de circulation dans l'empire était concédée. En 1858, le traité de Tien-tsin confirmait la liberté religieuse, assurait aux missionnaires la sécurité à l'intérieur, moyennant un passeport. En 1860-1865, c'est l'autorisation d'acheter des terrains au nom de la communauté chrétienne, etc. Moyennant ces libertés, qui n'empêchèrent ni les procès, ni les persécutions locales, le christianisme fit des progrès notables. En 1900, il y avait 740 000 chrétiens, 1 750 000 en 1915, 2 439 220 en 1927.

Les gains sont très inégaux d'après les provinces : 11 000 baptisés seulement au Koang-si, mais 176 000 au Su-tchuen, 188 000 au Chan-toung, 220 000 au Kiang-sou, 650 000 au Tche-li.

Voici, pour donner une idée d'ensemble du travail missionnaire en Chine à l'heure qu'il est. 73 vicariats ou préfectures (42 en 1900), 67 évêques, 3 198 prêtres dont 1 271 indigènes, 739 grands séminaristes et 2 121 petits. En 1926-1927, il a été administré 380 385 baptêmes, dont 56 795 d'adultes non à l'article de la mort. Un demi-million de catéchumènes attendaient leur tour. 334 orphelinats ont recueilli 19 502 garçons et filles. La Sainte-Enfance en a reçu et fait élever 60 575. 51 732 malades ont passé par les hôpitaux, etc. Les écoles de tout grade ont eu 282 602 élèves, 31 353 de moins que l'année précédente. L'enseignement supérieur n'est pas ce qu'il devrait être. Alors que les protestants multiplient les hautes écoles, les catholiques n'ont encore que l'université l'Aurore de Changhaï, l'école supérieure de Tien-tsin, et l'université de Pékin dirigées, les deux premières par les jésuites français, et l'autre par les bénédictins d'Amérique. Respectivement 450, 120 et 100 élèves.

Presque toutes les nations catholiques ont part à l'apostolat chinois. A eux seuls, les missionnaires

français administrent près d'un million et demi de Chinois catholiques. Dix-sept sociétés religieuses se partagent les vicariats : jésuites, franciscains, dominicains, lazaristes, séminaires de Paris, de Milan, de Parme, de Rome, pères de Scheut, pères du Verbe-Divin, bénédictins de Sainte-Odile, capucins, salésiens, sans parler de ceux qui n'ont pas encore de territoires autonomes.

Pour conclure, cinq vicariats, strictement indigènes, sous des évêques chinois, ont été créés en 1926. Un peu auparavant, en 1924, s'était tenu à Chang-haï, dans l'église Saint-Ignace, le premier concile plénier de Chine sous la présidence du délégué apostolique.

Mais qu'est-ce encore que tout cela, au prix de 400 000 000 d'âmes païennes qui restent? C'est à peine si le bloc infidèle a été égratigné.

Et les difficultés sont loin de s'être atténuées. La traditionnelle xénophobie des Chinois, qui s'était en 1899 traduite par l'insurrection des Boxeurs, laquelle fit tant de victimes parmi les chrétiens, s'est transformée en un nationalisme exaspéré, qui veut supprimer tous les traités, faire litère des droits acquis et des dettes contractées, chasser les étrangers, etc. Si, dans la revision des traités, ces idées prévalent, ce sera la fin de la propriété chrétienne en Chine. Mais de plus, l'influence russe a introduit les principes communistes, avec leurs négations religieuses. Les vieux cultes confucianiste et bouddhiste ne seront plus cultes d'État : mais ils seront, ils sont déjà dans les écoles, remplacés par un culte soi-disant civil du Lénine chinois, Sun-wen, lequel risque de prendre des allures superstitieuses. L'avenir de l'Eglise de Chine est loin d'être rassurant. De son côté le Saint-Siège fait ce qu'il peut (lettre de Pie XI aux vicaires apostoliques de Chine, 15 juin 1925; consécration des évêques chinois; message au peuple chinois, 3 août 1928) pour désolidariser l'apostolat des tendances nationalistes et impérialistes des puissances.

Il est impossible d'entrer dans le détail des 73 Eglises de Chine, et de montrer l'originalité de chacun de leurs groupes. Disons seulement en général leur point de départ historique.

Longtemps le seul évêché de Macao (1575) engloba la Chine entière. En 1690 furent créés les diocèses de Pékin et de Nankin. Le titulaire de ce dernier siège fut le seul prêtre chinois qui existât alors, le dominicain Grégoire Lo. En 1696, pour alléger la tâche des trois évêques, furent pris sur Macao, le vicariat du Koei-tchéou, du Su-tchuen, du Yun-nan; sur Nankin, ceux du Fo-kien, du Hou-kouang, du Kiang-si, du Tche-kiang; sur Pékin, celui du Chensi-Chansi. Tous théoriquement devaient avec le temps devenir diocèses. Le programme, vu les malheurs de la mission, et aussi le mauvais vouloir de la cour de Lisbonne, ne fut pas exécuté. En 1838, il n'y avait en fait que les 3 diocèses, et 3 vicariats (Chen-si, Fo-kien et Su-tchuen). Pékin et Nankin ne tardèrent pas à disparaître comme diocèses, remplacés par les vicariats du Tche-li et du Kiang-nan. Après cela, les préfectures et les vicariats ont été se multipliant. Pas d'années, ou peu s'en faut, depuis quelque temps, sans quelque fondation nouvelle : 3 en 1922-23, 9 en 1923-24, 2 en 1924-25, 5 en 1925-26... le mouvement continue. Comment ne pas diviser des missions qui comptent, 5, 10, 20 millions d'infidèles?

VI. L'EMPIRE DU JAPON. — L'empire du Japon, le plus puissant de l'Extrême-Orient, qui marche aujourd'hui de pair avec les grandes nations européennes et les États-Unis, comprend les îles du Japon, Formose cédée par la Chine en 1895, la péninsule de Corée annexée en 1910, et les archipels des Carolines et des Mariannes.

1° Le Japon proprement dit comprend les grandes

iles de Yeso ou Hokkaido au Nord, Hondo ou Nippon, la plus importante au Centre, Shikoku, et Kius-hu au Sud. Autour se groupent près de 500 petites îles habitées. La surface est de 382 000 kmq et la population qui se multiplie d'une manière extraordinaire, de 60 000 000. Les habitants sont remarquablement intelligents, travailleurs, persévérants et sûrement une des races les mieux douées du monde. Ils sont à la fois traditionalistes, fidèles aux vieilles coutumes de leurs ancêtres et amis du progrès intellectuel et matériel. Sur ce dernier point ils ne le cèdent à personne. Les Aïnos de Yeso semblent être les aborigènes, de mœurs primitives, chasseurs ou pêcheurs. Les Japonais ou Nippons sont venus vraisemblablement de Sibérie, on ne sait à quelle époque, et s'apparentent aux Finnois, aux Mongols, aux Huns, etc.

La religion nationale est le shintoïsme, le « chemin des dieux », religion sans dogme ni morale, qui revient au culte de la nature, des *kamis* protecteurs du clan, des ancêtres, des grands hommes divinisés. Le *shinto*, longtemps un peu éclipsé par le bouddhisme, a repris son importance depuis la révolution qui a transformé le Japon. Il devient religion nationale et nationaliste, encore que les politiques affectent de dire qu'il n'est pas religion du tout, mais simple ensemble de cérémonies civiles. La vérité est qu'il est pétri de superstition. Par son identification avec le sentiment national, il constitue pour le christianisme un obstacle considérable, analogue à celui du confucianisme en Chine, et de l'hindouisme dans l'Inde. Quant au bouddhisme, importation coréenne et chinoise, il est aujourd'hui la religion populaire, mais qui fait tout pour se moderniser et devenir scientifique.

C'est le 15 août 1549 que saint François-Xavier aborda au Japon avec deux de ses frères et 3 néophytes japonais. Il ne semble pas que le christianisme ait été prêché auparavant dans l'archipel. Du moins il n'en est pas trace. Le saint s'établit à Kago-shima au sud de l'île Kiu-shu : au bout d'un an, il avait converti une centaine de personnes. Quand deux ans après il partit pour rentrer aux Indes, puis pénétrer en Chine (1551), il laissait 4 ou 5 groupes de 1 500 à 2 000 chrétiens. Ses successeurs en un demi-siècle, baptisèrent, dit-on, 2 millions de personnes, et l'Église du Japon, à son apogée, semble n'avoir pas compté loin d'un million de fidèles. Mais, sous l'impulsion des bonzes bouddhistes qui poussaient les *shoguns*, sorte de maires du palais, une persécution furieuse éclata qui dura cinquante ans. Le Japon fut fermé aux étrangers et l'on put croire son Église entièrement détruite.

C'était méconnaître l'héroïsme des chrétiens japonais qui surent, nombreux, mourir pour leur foi, et leur constance qui la conserva vivante. Quand, en 1853, les États-Unis eurent forcé les portes du Japon et noué avec lui des relations amicales; quand, en 1858, la France obtint pour ses missionnaires le droit d'occuper le vicariat apostolique de Nagasaki, que Grégoire XVI avait vainement essayé d'organiser quelques années auparavant, on découvrit plus de 10 000 chrétiens restés en secret fidèles pendant 250 ans, sans prêtre, sans culte, sans sacrements. Eux aussi connurent de nouvelles persécutions. Mais enfin la liberté s'établit définitivement en 1874, et Mgr Petitjean pouvait alors accuser 15 000 chrétiens, répartis en 8 paroisses et 61 chrétientés.

Le catholicisme ne progresse que lentement au Japon. Il a contre lui, dans le peuple, les calomnies répandues deux siècles durant, les tracasseries des petits magistrats, l'espionnage des familles, etc. La liberté du culte existe dans la loi, mais est contrecarrée par les mœurs. Dans la société instruite, les obstacles

viennent du shintoïsme officiel qui impose ses rites, et aussi des idées rationalistes qui prévalent dans les universités : car toutes les philosophies du vieux monde européen, sont enseignées au Japon.

Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il n'y ait pas encore 100 000 catholiques (les protestants ont un peu plus progressé). Le Japon actuellement est constitué en province ecclésiastique avec Tokio pour métropole. Donc un archevêché, 4 évêchés dont un tout indigène (Nagasaki, sous Mgr Hayasaka); un vicariat apostolique confié aux jésuites allemands, 5 préfectures, et quelques missions pas encore autonomes.

Travaillent dans ces églises, les prêtres des Missions étrangères de Paris, les jésuites (université catholique de Tokio, fondée en 1908), les pères du Verbe-Divin, les dominicains, les franciscains, les salésiens, les marianistes (collèges) et aussi les dames de Saint-Maur et du Sacré-Cœur, et les sœurs de Saint-Paul de Chartres.

2. *Les annexes.* 1. *La Corée* (220 000 kmq, la moitié de la France, 19 500 000 habitants).

A la religion animiste des premiers temps vint se joindre une imitation du culte officiel chinois, offrande aux esprits, aux ancêtres, à Confucius, puis, au IV^e siècle, le bouddhisme. Le bouddhisme ayant décliné depuis le XV^e siècle par suite d'un changement de dynastie, il a été relevé par les Japonais, qui y ont ajouté le shintoïsme. Et le résultat de ce mélange, accentué par l'indifférence officielle des écoles, c'est une sorte d'agnosticisme. Il est à craindre que les beaux jours du catholicisme ne soient passés en Corée. Il y était entré à la fin du XVIII^e siècle. Des lettrés ayant lu les livres chinois du P. Ricci allèrent se faire instruire à Pékin. Ils en revinrent convaincus, prêchèrent leur foi nouvelle et groupèrent près de 10 000 néophytes sans prêtres ni sacrements. D'effrayantes persécutions tentèrent à plusieurs reprises d'arrêter ce mouvement et d'étouffer la nouvelle Église dans le sang. Les chrétiens coréens, dont 75 ont été béatifiés avec leur évêque, Mgr Imbert, en 1925, furent héroïques. La persécution continua jusqu'en 1866. La paix se rétablit enfin. L'Église de Corée compte en ce moment 110 000 chrétiens, en 3 vicariats et une préfecture; deux confiés aux Missions étrangères de Paris (Taïku et Séoul), un aux bénédictins de Sainte-Odile (Wonsan), une aux pères de Maryknoll (Pengyang ou Hpyeng-an).

2. *L'île Formose* fut évangélisée par les dominicains dès l'année 1626 et ensuite abandonnée. Les missionnaires ne revinrent qu'en 1869, et la préfecture actuelle date de 1913. Il n'y a encore que 5 501 chrétiens sur 3 967 869 habitants.

3. *Les îles Mariannes, Carolines et Marshall*, mises par le traité de Versailles sous mandat japonais, ont dans l'ensemble 14 700 catholiques, contre 11 500 protestants et 22 700 infidèles. Le vicariat fondé en 1911 et confié alors aux capucins allemands, a passé en 1920 aux jésuites espagnols (les Marshall, en 1921, appartenaient aux missionnaires allemands du Sacré-Cœur).

A ces missions il faudrait ajouter celles qui s'organisent au Brésil (État de São Paulo) en faveur des émigrés japonais, missions très encouragées par le gouvernement de Tokio, qui y voit son avantage.

III. LES MISSIONS D'AFRIQUE. — Dès le III^e siècle de notre ère, l'Afrique romaine, du Nil au détroit de Gibraltar était semée d'Églises chrétiennes. Il y avait plus de 800 évêchés autour des sièges d'Alexandrie et de Carthage. L'Église africaine fut riche en saints, martyrs, évêques, docteurs et moines. Survint l'invasion vandale, puis la conquête byzantine qui ralentit la ruine déjà commencée. Cette ruine fut consommée par l'invasion musulmane, et au XIII^e siècle

des anciennes Églises de Numidie, de Mauritanie, de Cyrénaïque, il ne restait rien. Seuls les Coptes monophysites d'Égypte et surtout d'Abyssinie avaient résisté. Pendant tout le Moyen Âge l'Afrique resta fermée à l'apostolat.

Cependant dès le ^{xiv}e siècle des dominicains remontaient le Nil jusqu'en Abyssinie. Des moines français établissaient des comptoirs sur les côtes de Guinée. Au ^{xv}e, les Portugais paraissent dans la Gambie et au Sierra-Leone, et des prêtres avec eux. En 1536 le pape sacrait évêque un noir du Congo, qui malheureusement mourut avant de rentrer dans sa patrie. Dès le temps de saint Ignace les jésuites fondaient une mission au Congo. En 1590 était créé le diocèse d'Angola, qui paraît avoir prospéré. Mais le déclin religieux du Portugal amena le déclin de ces Églises noires, tant à l'ouest qu'à l'est du continent. Au ^{xix}e siècle tout était à recommencer. Par contre, dès le ^{xvii}e le calvinisme s'était installé au Cap avec les Hollandais (les Boers du Transvaal).

Les dates suivantes marquent les premières étapes du nouvel apostolat africain : en 1839, arrivée des lazaristes en Éthiopie; en 1842, des oblats de Marie au Natal; en 1843, des pères du Saint-Esprit dans l'Afrique occidentale; en 1845 des jésuites aux portes de Madagascar; en 1846 des capucins chez les Gallas, en 1863 des pères du Saint-Esprit en Afrique orientale; en 1868, des pères des Missions de Lyon sur les côtes de Guinée; en 1872, des pères de Vérone au Soudan. Vers ce temps-là, commencent les grandes explorations de Livingstone, de Stanley, de Brazza, etc. Les missionnaires suivent. En 1879, les jésuites sont dans la Rhodésie actuelle, et les pères blancs sur les grands lacs. A partir de 1887, la création des colonies allemandes provoque l'envoi d'autres missionnaires. En 1888, commence l'évangélisation méthodique du Congo belge. Depuis ce moment les Églises se sont multipliées en Afrique.

Actuellement il y a dans le continent 13 évêchés latins, 3 de rite oriental, 65 vicariats, 40 préfectures, 1 prelatre *nullius*.

I. L'AFRIQUE MUSULMANE DU NORD. — Au Nord, et jusque vers le 15^e degré, l'Afrique est à peu près exclusivement livrée à l'Islam. Les conversions y sont très rares. La population chrétienne est toute européenne ou (en Égypte) de rite oriental. Quand arrivera-t-on à entraîner la masse musulmane? Il y faudra des siècles encore peut-être. Pour le moment, tout ce qu'on peut faire, c'est, pour ainsi dire, l'amolir par le contact des vertus et de l'éducation catholique. Heureux encore si ce travail de longue patience n'était pas compromis sans cesse par l'indifférence religieuse des Européens!

1^o L'Égypte. — Sur 12 500 000 habitants, 11 250 000 sont mahométans, 60 000 israélites, 45 000 protestants, surtout anglais, 800 000 schismatiques orientaux du rite copte, restes des antiques Églises de saint Athanase et de saint Cyrille : 25 000 sont rentrés dans l'unité.

Il y a pour les latins des vicariats : celui d'Égypte et celui du Canal de Suez, confiés aux franciscains, et celui du Delta, aux pères des Missions de Lyon. Les coptes ont un patriarcat (Alexandrie) et deux évêchés, *Hermopolis Magna* ou Minia, et *Thèbes*. Les arméniens ont également un évêque. Les franciscains et les jésuites travaillent aussi chez les coptes de la Haute-Égypte. Les jésuites ont de plus leur collège du Caire. De nombreuses congrégations surtout françaises, lazaristes, frères des Écoles chrétiennes, filles de la Charité, dames du Bon Pasteur, dames de Sion, etc., contribuent, comme on l'a dit, à « assainir l'atmosphère ». Tout musulman qu'il est, le gouvernement est très favorable à l'influence catholique.

2^o La Tripolitaine ou Libye, colonie italienne depuis 1912, comprend, avec la *Cyrénaïque*, 900 000 kmq. et 778 000 habitants, dont 19 000 catholiques, et à peu près autant de schismatiques : le reste musulman. La préfecture apostolique y est confiée aux franciscains;

3^o En Tunisie et en Algérie, la hiérarchie catholique normale est constituée, mais, vu la population musulmane, on peut encore les tenir pour pays de missions.

En Tunisie, l'archevêché de Carthage, fondé avant la fin du ⁱⁱe siècle, puis disparu, fut rétabli sur la demande de Mgr Lavigerie. La haute figure du cardinal domine toutes les œuvres apostoliques de cette région.

En Algérie, sur 5 800 000 habitants, 4 970 000 sont musulmans, 80 000 juifs, 750 000 européens, catholiques pour la plupart. L'apostolat chez les infidèles y a été, dès le début de l'occupation française, contrarié par le gouvernement, qui affectait de redouter les explosions de fanatisme. Les pères blancs cependant ont pu constituer une mission surtout scolaire, chez les Kabyles; mais les Kabyles sont à peine musulmans.

A l'Algérie se rattache la préfecture apostolique de *Gardaïa*, créée par les pères blancs en 1901, et qui compte 3 117 catholiques sur une population de 403 142 habitants. De Gardaïa dépend Tamanrasset, célèbre par le séjour et la mort du Père de Foucault, le « marabout » chrétien qui gagnait les musulmans par l'héroïsme de ses vertus.

4^o Le Maroc, 45 000 kmq., 5 400 000 habitants, pas beaucoup plus de 7 000 catholiques, et européens.

Depuis le temps de saint François d'Assise, les franciscains ont sur le Maroc une sorte de monopole apostolique. Le vicariat apostolique du *Maroc et de Tanger*, constitué en 1908 est aux pères espagnols, et celui de *Rabat* (1924) aux pères français.

II. DU MAROC AU CONGO. L'AFRIQUE OCCIDENTALE. — Au-dessous de cette large bande côtière se continue le monde musulman, mais plus ou moins mêlé d'éléments fétichistes. Et c'est encore un problème angoissant que celui de la conquête de l'Afrique noire par l'Islam. Tout ce que l'Islam gagne est perdu pour des siècles par le christianisme. Dans ces régions, c'est parmi les fétichistes exclusivement que se font les conversions :

1^o Le Sahara occidental, ou Mauritanie, entre le Maroc et la Sénégalie, immense pays désert, où vivent 261 470 habitants seulement, dont 189 000 Maures, mélange de Berbères et d'Arabes; le reste, Sénégalais (Oulof et Toucouleurs). Les Maures sont nomades, divisés en tribus guerrières, de sectes musulmanes fanatiques, monogames : chez eux la femme jouit d'une grande autorité. La Mauritanie dépend du V. A. de *Sénégalie*.

2^o Le Sénégal. — Il servit, peut-être dès le ^{xiv}e siècle, d'escale aux marins normands se rendant au Brésil. S'il est encore français, c'est grâce aux pères du Saint-Esprit, qui sont là depuis 1843. Les noirs y appartiennent aux groupes suivants : les Peuhls, pasteurs sédentaires; les Toucouleurs résultant du croisement des Peuhls et de leurs voisins, tribus guerrières : les Oulofs, les Mandingues, commerçants émérites, tous musulmans. Ont résisté à l'Islam, les Sérères, noirs pacifiques, travailleurs prévoyants, les Bandara, les Balantes et les Diolas, ces deux derniers groupes assez dégradés. Le christianisme commence à se faire accepter d'eux. Tandis que les musulmans résistent, les païens se laissent gagner.

Le pays se développe rapidement avec écoles normales d'instituteurs, écoles médicales et de sages-femmes, avec trois journaux locaux à Dakar; avec

80 installations de sports, amicales d'employés ou sociétés de secours mutuel, etc.

La préfecture apostolique du Sénégal, créée en 1563, et le vicariat apostolique de *Sénégalie* créé cent ans plus tard, sont depuis 1873 rattachés l'un à l'autre. Sur une population de 1 777 709 habitants, les pères du Saint-Esprit ont pu conquérir 23 000 catholiques. Le clergé indigène compte 4 prêtres.

3° Le *Soudan* est constitué par les bassins du Haut-Sénégal et de Moyen Niger. Au Nord, les régions sahariennes (2 millions de kmq.) hantées par les Maures, les Peuhls, les Touaregs et autres nomades envahisseurs, tous musulmans. Un des gros obstacles aux conversions est la forte constitution de la famille qui enlève toute liberté à l'individu. Au Sud, le pays (600 000 kmq.) est occupé par des sédentaires aborigènes, les groupes mandé, mélange de Nigritiens et de Bantous (Bambaras, Malinkés, Soninkés, etc.). C'est chez ces derniers que se font les conversions.

Deux vicariats : *Bamako* à l'Ouest, *Ouagadougou* à l'Est et les deux préfectures de *Navrongo* et de *Bobo-Dioulasso*. Les pères blancs ont là 8 350 fidèles. Déjà un petit séminaire a été ouvert à Kati. Les missionnaires sent à l'espoir.

4° *La côte occidentale, du Sénégal au Niger*. — Du Sénégal aux bouches du Niger, la côte se morcelle en multiples colonies, où musulmans et païens se mêlent en proportions très inégales.

Guinée portugaise, 5 000 catholiques, relève du Cap Vert.

Guinée française, V. A. 1920 : pères du Saint-Esprit.

Sierra Leone, V. A. 1858 : pères du Saint-Esprit; colonie anglaise où abondent toutes les variétés de protestants.

De même dans la république noire de *Liberia* (P. A. 1903) fondée par les États-Unis pour les nègres émancipés d'Amérique. Nous entrons ici dans le domaine des pères des Missions africaines de Lyon. Il comprend, outre la *Liberia*, la *Côte-d'Ivoire* (V. A. 1911) colonie française, avec à l'intérieur la P. A. de *Koroko* (1911), la *Côte de l'Or*, colonie anglaise, comprenant 2 vicariats : Côte de l'Or, (1901) et *Basse-Volta* (1923); le *Togo*, naguère colonie allemande, aujourd'hui partagé entre la France et l'Angleterre, naguère cultivé par les pères du Verbe-Divin, (V. A. 1914); le *Dahomey* (V. A. 1901), colonie française, le *Lagos* dans la Côte de Bénin, colonie anglaise (V. A. 1861); enfin la colonie anglaise de la *Nigeria*, un des pays de l'Afrique du Nord où le protestantisme est le plus florissant. La *Nigeria occidentale* (V. A. 1919) et l'*orientale* (P. A. 1911) complètent le domaine des missionnaires de Lyon. Avec la *Nigeria méridionale* recommence celui des pères du Saint-Esprit.

Dans toute cette région côtière, les 16 millions de noirs, purs nègres pour la plupart, sont en majorité fétichistes, généralement agriculteurs paisibles. Plusieurs cependant sont d'humeur belliqueuse (les Achantis par exemple) et ont été pour les européens des adversaires redoutables. L'élément musulman est nombreux, mais non prédominant. Cependant tous les centres du littoral ont leurs mosquées. Il y avait 800 musulmans au Lagos, en 1863, il y en a 20 000 aujourd'hui. En général la population résiste à la propagande, elle reste fétichiste. Seule la *Nigeria* du Sud a été plus sérieusement islamisée.

5° *Cameroun et Guinée*. — Toute la région comprise entre le Niger, le Tchad, l'Oubanghi, le Congo et l'Océan est, sauf quelques enclaves, confiée aux Pères du Saint-Esprit. Le mahométisme domine dans le Nord, et, à mesure qu'on descend vers le Sud, l'animisme prévaut. De même, Nigritiens au Nord, Bantous au centre et au Sud. On entre à l'Ouest par le Cameroun dans le domaine linguistique des Ban-

tous, lequel se termine, dans le Sud-africain, au fleuve Orange. Là se pratiquait en grand, comme au Congo belge, le commerce des esclaves, spécialité atroce des Arabes musulmans.

Naguère colonie et mission allemande, le *Cameroun* a dû passer des pères pallottins, congrégation italo-allemande, aux missionnaires du pays voisin. C'est la plus forte Église de l'Afrique équatoriale, aujourd'hui partagée entre les pères du Saint-Esprit et les pères du Sacré-Cœur pour la partie française, et pour la partie anglaise, les pères de Mill-Hill. Reçue avec déjà 28 ou 30 000 fidèles, elle en a maintenant 131 000.

Descendant encore la côte, nous trouvons, mêlés à d'autres colonies les débris des anciennes possessions espagnoles et portugaises, l'île meurtrière de *Fernando Po* (Espagne), la *Guinée espagnole*, l'île et diocèse de *Saint-Thomas* (Portugal), puis la *Guinée française* (V. A. 1920), le *Loango* (V. A. 1886), français également, où les pères du Saint-Esprit cultivent des chrétientés qui remontent aux capucins du XVII^e siècle. Le *Landana* (P. A. 1865) se rattache, par-dessus l'embouchure du Congo, aux missions portugaises.

III. LES TROIS CONGO. — 1° Le Congo français.

Le *Loango* nous introduit au *Congo français*, vaste région qui, par l'Oubanghi, appartient au bassin du Congo, et par le Chari à celui du lac Tchad. Il faut rappeler ici le souvenir de Mgr Augouard, l'« évêque des anthropophages ». Un vicariat (1890) celui de l'Oubanghi ou de *Brazzaville* et une préfecture (1909), celle de l'Oubanghi-Chari.

Dans l'ensemble, la population est fétichiste, mais au nord l'Islam descend peu à peu. Il ne manque pas de tribus encore absolument grossières. Beaucoup sont décimées par la maladie du sommeil, comme aussi celles du Congo belge. Dans ce milieu, peu rassurant souvent, l'évangélisation a commencé seulement vers 1880, et a gagné dans les 25 000 fidèles. Les missionnaires sont les pères du Saint-Esprit.

2° *Le Congo belge*. — La vaste colonie belge du centre africain est, au point de vue apostolique, caractérisée par la méthode qui a présidé à la prise de possession par l'Évangile de ce pays barbare. Dès avant la création de l'État indépendant, les pères blancs occupaient le vicariat du *Haut-Congo*, une de leurs premières fondations (1880). En 1888 le Saint-Siège créa pour le nouvel état le vicariat du *Congo belge* et le confia aux pères de Scheut. Le lotissement commença quatre ans après par le Kwango, donné aux jésuites. Puis la Belgique catholique fit appel à toutes ses forces religieuses. Toutes les congrégations de prêtres, de frères, de sœurs furent amenées à collaborer à l'œuvre commune. Jamais pareil ensemble n'avait été réalisé.

Voici la liste des missions par ordre de date de fondation : 1880, *Haut-Congo*, pères blancs, V. A., 1880; 1888, *Léopoldville*, pères de Scheut, V. A., 1882; 1892, *Kwango*, jésuites, V. A., 1927; 1898, *Ouella occidental*, auj. Buta, prémontrés, V. A., 1924; 1901, *Haut-Kassai*, pères de Scheut, V. A., 1917; 1904, *Stanley Falls*, prêtres du Sacré-Cœur (Saint-Quentin), V. A., 1908; 1910, *Katanga*, bénédictins, P. A., 1910; 1911, *Ouella oriental*, auj. *Niangara*, dominicains, V. A., 1924; 1911, *Oubanghi belge*, capucins, P. A., 1911; 1911, *Maladi*, rédemptoristes, P. A., 1911; 1911, *Katanga septentrional*, pères du Saint-Esprit, P. A., 1911; 1912, *Rouanda*, pères blancs, V. A., 1912; 1919, *Nouvelle-Anvers*, pères de Scheut, V. A., 1919; 1920, *Ouella occid.-sept.*, auj. *Bondo*, pères croisières, P. A. 1926; 1922, *Oroundi*, pères blancs, V. A. 1922; 1922, *Lac Albert*, pères blancs, P. A., 1922; 1922, *Lulia* et *Katanga central*, franciscains, P. A., 1922; 1924, *Thsuapa*, auj. *Coquilhats-ville*, miss. du Sacré-Cœur d'Issoudun, P. A., 1924; 1925, *Lupula supé-*

rieur, salésiens, P. A., 1925; 1926, *Basangusa*, miss. de Mill-Hill, P. A., 1926.

Le Congo belge, (2 500 000 kmq., 11 000 000 d'habitants) est peuplé de tribus bantoues, auxquelles se mêlent quelques négritos, tribus très variées de mœurs et de langues, généralement agricoles, mais décimées elles aussi par la maladie du sommeil. Le personnel missionnaire est d'environ 400 prêtres, sans compter les frères et les religieuses. Il y a dans les 400 000 baptisés et 2 ou 300 000 catéchumènes. Des séminaires indigènes ont été fondés, et promettent pour un temps peu éloigné de bonnes recrues au sacerdoce. Mais la rivalité protestante est ardente; 25 sociétés, de toutes nations, emploient plus de 600 missionnaires étrangers, aidés d'un personnel de 4 500 auxiliaires. Ils ont plus de 2 500 écoles!

3° *Congo portugais* ou *Angola*. — La grande colonie portugaise avait au xvii^e et au xviii^e siècle de fortes Eglises fondées par les jésuites et les capucins. Le philosophisme et la révolution ont tout détruit. Il est impossible de savoir au juste en quoi consiste le diocèse de Santa-Cruz de Reino de Angola, autrement dit *Saint-Paul-de-Loanda*, fondé en 1596. L'*Annuaire pontifical* enregistre encore 1 million de catholiques sur 2 millions d'habitants (1928, p. 190); le P. Arens désespérant sans doute d'arriver à rien de précis, se contente de mettre un point d'interrogation. Les missions, confiées aux pères du Saint-Esprit, sont la préfecture de *Landana*, au nord des bouches du Congo, la mission de *Lounda*, la préfecture de *Cubango* (Angola ou Haute-Cimbébasie) et la mission de *Cou-nène*. Environ 180 000 catholiques. Le Portugal, qui sembla longtemps se désintéresser de ses missions, recommence à les protéger, un peu pour résister à la propagande anglo-protestante.

IV. L'AFRIQUE AUSTRALE. — L'Afrique australe comprend, avec l'Union du Sud africain, un certain nombre de colonies et de protectorats anglais. L'élément européen est boër, c'est-à-dire hollandais, et anglais. Jusqu'au fleuve Orange et au Limpopo, se prolonge le pays bantou (Cafres, Zoulous, Basoutos, Bechuanas). Et dessous l'on trouve, mêlés aux Bantous, les restes des peuples autochtones, Hottentots et Bushmen.

Le protestantisme a ici une grande avance. Les Boers, dès le xviii^e siècle, ont apporté le calvinisme mais ne semblent pas l'avoir beaucoup propagé chez les indigènes. Ce sont les Anglais qui ont fourni aux noirs leurs premiers missionnaires. Cependant, dès le xvi^e siècle, les jésuites et les dominicains avaient porté la foi sur le Zambèze (Monomotapa). Ces missions ont eu le sort de celles de l'Angola. La région est restée ou est redevenue païenne.

On porte à 9 millions le nombre des noirs, contre 1 million et demi de blancs, et plusieurs centaines de mille asiatiques. Une véritable invasion musulmane arrive par Zanzibar et le Mozambique. Est-il vrai, qu'au Cap il y a jusqu'à 24 mosquées?

Une des difficultés de l'apostolat, surtout dans l'Union sud-africaine, c'est le préjugé de race. Toute une législation, soi-disant pour défendre la race « supérieure », tend à parquer les gens de couleur, quelque intelligents et assimilés qu'ils soient, dans leur caste, dans les métiers inférieurs, et à contrecarrer leur élévation sociale et économique.

Le catholicisme n'a pu entrer au Cap qu'en 1837, et jusqu'en 1872 une loi du Transvaal condamnait à mort tout prêtre catholique qui oserait pénétrer sur le sol de la République. L'Eglise d'Angleterre ne compte pas moins de 13 évêchés, et un clergé de 600 pasteurs. L'Eglise catholique tâche de regagner le terrain perdu en multipliant les circonscriptions ecclésiastiques, et en envoyant des missionnaires,

plus nombreux, spécialement des Allemands restés sans travail depuis la guerre.

Continuant à longer la côte occidentale, nous trouvons les anciennes possessions allemandes, *Basse-Cimbébasie* et *Grand Namaqualand*, confiés aux oblats de Marie et de Saint-François de Sales. Puis dans la colonie du Cap, les oblats de Saint-François de Sales ont le vicariat du *Fleuve Orange*; le clergé séculier est au vicariat du *Cap occidental*, les Pallottins au *Cap central* (P.); *Gariép* (P.), aux prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin (allemands). Au *Cap oriental*, avec le clergé séculier travaillent des jésuites et des missionnaires de Mariannhill.

Au Nord, l'ancien vicariat de Natal, aux pères oblats de Marie, a été successivement allégé du V. A. de *Mariannhill*, un de plus florissants de l'Afrique australe, du *Swaziland* (P.), donné aux servites, du Zoulouland (V. A. d'*Eshowe*) aux bénédictins de Sainte-Odile.

A l'intérieur, les pères oblats de Marie ont été longtemps les seuls missionnaires. Ils gardent *Kimberley* (V. A.) dans l'État libre d'Orange, le vicariat du *Transvaal* (Johannesburg), la belle mission du *Basutoland* (V. A.). Mais la préfecture de *Kroonstad* (République du fleuve Orange) a été donnée aux pères du Saint-Esprit; les bénédictins du Mont-Cassin sont au Transvaal nord (*Pietersburg*), les fils du Sacré-Cœur de Véronne (Allemands) au Transvaal est (*Lydenburg*). Plus au nord encore les jésuites sont dans la Rhodésie; jésuites anglais dans la P. A. de *Salisbury*, et jésuites polonais dans celle de *Broken-Hill*, limitrophe du Congo belge.

Il y a, dans toutes ces missions un peu plus de 200 000 catholiques, européens et indigènes.

V. L'AFRIQUE ORIENTALE. — Remontant vers le Nord, nous entrons dans la vaste colonie portugaise du *Mozambique*, où, avant la révolution de 1910, travaillaient quelques jésuites. Ils ont été remplacés par des pères du Verbe-Divin, chassés eux-mêmes par la guerre. Il n'y a plus dans la colonie qu'un clergé séculier absolument insuffisant, et quelques franciscains.

Le Zanzibar vient ensuite, tout anglais aujourd'hui, mais, avant la guerre, allemand dans la partie sud. Ici nous commençons à retrouver l'Islam. L'île de Zanzibar est toute musulmane. Depuis 1863, les pères du Saint-Esprit travaillent dans cette région; mais d'autres missionnaires ont été appelés. A la préfecture de *Lindi* sont les bénédictins de Sainte-Odile depuis 1913. Au *Duhr-es-Salam* leur ont succédé, à la guerre, les capucins suisses. Dans la préfecture d'*Iringa*, depuis 1922, sont les missionnaires de la Consolata, de Turin. Les trois vicariats qui suivent. *Bagamoyo*, *Kilimanjaro*, *Zanzibar*, restent aux pères du Saint-Esprit. Enfin *Kenia* ou *Nyersi* (V. A.) est aux missionnaires de la Consolata, ainsi que la préfecture de *Méru*. La région dans son ensemble a environ 90 000 catholiques.

VI. LA REGION DES LACS. — Vers l'intérieur, et parallèlement à ces Eglises, se développent les belles missions des Grands Lacs fondées par les pères blancs et où ils sont encore la majorité des missionnaires. Leur histoire est une des belles pages de l'apostolat moderne; ni les martyrs, ni les béatifications ne leur ont manqué. En 1880 furent créés les vicariats du *Tanganika* et de *Victoria-Nyanza*. Il y en a dix aujourd'hui qui se développent en chapelet, le long des lacs et des fleuves qui constituent ce qu'on peut appeler les sources du Nil.

Tout au Sud, faisant coin dans l'Afrique portugaise, le vicariat du *Shiré*, aux pères de la société de Marie (Saint-Laurent-sur-Sèvre). Puis le *Nyassa* (V. A.) qui est aux pères blancs comme tous ceux qui suivent,

et qui, politiquement, appartient à la Rhodésie. Un peu à l'Ouest *Banguelo* (V. A.), puis *Tanganika* (V. A.) *Ounianjembe* ou *Tabora* (V. A.). Laissons les vicariats appartenant au Congo belge, et qui relèvent des mêmes missionnaires (*Haut-Congo, Ouroundi, Rouanda, Lac Albert*). Autour de l'immense lac Victoria-Nyanza, trois vicariats, *Nyanza, Ouganda*, la terre des martyrs, et le *Haut-Nil* où travaillent les pères de Mill-Hill. Nous quittons cette région par le *Bahr-el-Gazal* où sont les fils du Sacré-Cœur de Véronne.

Toute cette région est une de celles qui donnent le plus d'espérances. Rien que dans l'Ouganda, il y a près de 240 000 baptisés, L'ensemble de la région n'est pas loin de 300 000. Ajoutons qu'il s'y organise un sérieux clergé indigène.

VII. LE NORD-EST AFRICAÏN. — Déjà, dans les missions précédentes, l'élément musulman se mêle à la population. Dans ce qu'il reste à signaler, il domine, et c'est assez dire que nous revenons aux régions stériles, Soudan égyptien, Darfour, Kordofan, etc. Sur la côte, les missionnaires de Turin ont un V. A. à *Mogadiscio* (Bénadir); les capucins au *Somaliland* anglais, et à *Djibouti*. Dans l'ancienne Nubie, le Soudan égyptien, les missionnaires de Véronne ont le V. A. de *Khartoum*. Dans toutes ces Églises le nombre de chrétiens est infime.

Mais au milieu de cette mer d'infidélité, se dresse l'île chrétienne, hérétique hélas! de l'ancienne *Éthiopie*.

L'*Éthiopie centrale* est aux lazaristes, l'*Érythrée*, colonie italienne, aux capucins. A côté, la mission des *Gallas* qu'administrent les capucins français, s'adresse à une race intelligente et fière, hostile à l'Islam, et qui pourrait bien avoir été chrétienne autrefois. Il semble qu'on parviendra à y constituer un sérieux clergé indigène. Ce sont les *Gallas* encore qu'on trouve dans la préfecture de *Kaffa*, aux missionnaires de Turin. Le nombre des catholiques est petit encore dans ces Églises, environ 40 000, et 32 000 sont groupés dans l'*Érythrée*.

En résumé, depuis 70 ans, l'occupation de l'Afrique par l'Évangile s'est poursuivie avec méthode. Mais le travail préliminaire est loin d'être achevé. De tous les côtés, de larges espaces subsistent où l'on ne peut signaler ni une école ni une église. C'est tout le cœur de l'Afrique musulmane. Mais c'est le Mozambique aussi, une partie de l'Angola, les alentours du lac Tchad, etc.

VIII. MADAGASCAR. L'AFRIQUE INSULAIRE. — Il ne faut pas omettre ici les *Iles Seychelles*, diocèse presque entièrement catholique, administré par des capucins suisses. *Maurice* et *La Réunion*, l'une anglaise, l'autre française, forment également deux diocèses relevant de la Propagande. Terres de mission surtout à cause des nègres et des émigrés malgaches, tamouls, chinois.

Enfin *Madagascar*. Quand les jésuites essayèrent d'y entrer en 1844, l'île était musulmane un peu sur la côte occidentale, un peu protestante aussi à Tananarive, catholique seulement à Mayotte et à Nossi-Bé, partout ailleurs païenne et fétichiste. La race principale, les Hovas, était intelligente, mais de tristes mœurs. Il y avait de-ci, de-là des tribus demi-sauvages, et aussi des peuples à moitié civilisés, paisibles agriculteurs, mais asservis aux Hovas, tels les Betsiléos. La mission primitive, ouverte seulement en 1861, a donné naissance à six vicariats. En 1896, Madagascar fut divisé en *Tananarive, Diego-Suarez, Fort-Dauphin*; confiés aux jésuites, aux pères du Saint-Esprit, aux lazaristes. En 1913 de Tananarive, furent séparés *Fianarantsoa* au pays betsiléon (jésuites), et *Antsirabé* (pères de la Salette). Enfin en 1923

Majunga fut distrait de Diego-Suarez. D'autres religieux, trinitaires ou prémontrés, sont venus se joindre aux anciens missionnaires, et un clergé indigène commence à se former. De 1861 à 1928, le catholicisme a gagné sur l'infidélité et l'hérésie près de 400 000 baptisés.

IV. MISSIONS D'AMÉRIQUE. — Il n'est pas toujours facile de déterminer l'état des missions en Amérique. A côté de celles qui dépendent de la Propagande, et sur lesquelles on est facilement renseigné, il y a celles qui sont les annexes des diocèses ordinaires et qui souvent nous échappent. Puis, à côté des œuvres qui visent les infidèles, il y a celles qui concernent les blancs, éparpillés dans des régions souvent très vastes et sans clergé fixe : ce sont encore des missions. Quand il s'agit des Indiens indigènes, il y aurait à distinguer, et on ne le fait presque jamais, Indiens fidèles, Indiens néophytes, Indiens vieux-chrétiens, les uns à conquérir, les autres apports des missions anciennes, les autres apports des missions modernes. Il est rare que les statistiques tiennent compte de ces distinctions.

I. AMÉRIQUE DU NORD. — 1° *Canada* et régions polaires. — Nous laissons de côté les 35 diocèses canadiens, ne retenant que les vrais territoires de missions, à savoir 5 vicariats et 2 préfectures.

C'est d'abord, la préfecture des *Iles Saint-Pierre et Miquelon*, petite colonie française, où sont les pères du Saint-Esprit, et qui relève de la Propagande. Puis le vicariat du *Golfe Saint-Laurent* ou de la *Pointe des Esquimaux* (1901) aux pères eudistes. Le vicariat de l'*Ontario du nord*, compte environ 29 000 Indiens, Algonquins, Hurons, Iroquois. Ces derniers, 11 000, dont 10 000 protestants et 1 000 païens, forment un bloc impénétrable entre les lacs Huron, Érié, Ontario et Siméon. Les autres sont aux mains des oblats de Marie et des jésuites.

Au delà commencent les vastes territoires confiés aux pères oblats, qui montent jusque sous le cercle polaire en solitudes désolées. Le nombre des habitants est restreint, des Esquimaux et des Peaux-rouges de race déné et algonquine.

Vicariat de *Grouard* (jadis *Athabaska*) ainsi nommé de son évêque, Mgr Grouard, un missionnaire infatigable, qui, comptant 89 ans d'âge et 62 ans de mission, est toujours sur la brèche; V. de *Mackenzie*, de *Kewatin*, du *Prince-Rupert* ou du *Yukon* et préfecture de *Chesterfield* sur la baie d'Hudson, érigés en 1862, 1901, 1908, 1925.

Ces missions indiennes ont dans l'ensemble 66 000 catholiques.

2° *L'Alaska* continue ces missions glacées, où la vie est d'une rudesse extrême. Le vicariat est confié aux jésuites de Californie, s'étend au delà du cercle polaire, se prolonge par les îles Aléoutiennes. Politiquement, il relève des États-Unis.

3° *États-Unis*. — Ces Indiens de l'Extrême-Nord se retrouvent aux États-Unis, non plus à l'état de nature, libres et errants, mais enfermés dans les « réserves ». C'est là que la race végète, et, disent les pessimistes, achève de mourir. On porte leur nombre à 349 600, partagés à peu près également entre infidèles, protestants et catholiques. Ils ont pour missionnaires des franciscains, des jésuites, des bénédictins, des pères de Scheut, etc. Les plus fortes Églises sont celles de l'Arizona, du Montana, du Dakota, du Nouveau-Mexique.

Par contre les nègres se multiplient. Ils étaient 760 000 en 1790, ils sont au moins 10 500 000 aujourd'hui. Il ne leur faut qu'une dizaine d'années pour augmenter d'un million et demi. Or, plus de 4 millions sont enrôlés dans les sectes protestantes; il n'y a pas beaucoup plus de 250 000 catholiques, et ce chiffre

pourrait bien être trop élevé. Il y a là pour les catholiques des États-Unis un superbe champ d'action. Mais jusqu'au III^e concile de Baltimore, 1884, peu de chose a été fait pour les noirs. Alors fut organisée la commission pour les missions catholiques parmi les gens de couleur. Aujourd'hui plus de 225 prêtres travaillent pour eux et plus de 800 religieuses. Les prêtres appartiennent surtout à la société des jésuites; d'autres sont pères du Saint-Esprit, pères des Missions de Lyon, jésuites, etc.

II. AMÉRIQUE CENTRALE. — Avec les Antilles et le Mexique, commence l'Amérique latine dont on peut évaluer la population actuelle à plus de 80 millions. Il y aurait ici à faire la part de la population blanche, de l'élément indien civilisé, assimilé, chrétien, des infidèles indigènes, des nègres, des émigrés chinois, hindous, japonais, etc. Le détail serait infini. Il suffit de se rappeler que, un peu partout, on retrouvera des chrétiens provenant des anciennes missions, d'autres des missions modernes, et enfin des protestants et des infidèles à convertir.

1^o Antilles. — Des Antilles, les aborigènes ont disparu, remplacés par la population blanche et les nègres. Ceux-ci sont à conquérir sur le protestantisme ou à défendre contre la superstition. Au vicariat de la Jamaïque sur une population d'environ 850 000 âmes, les jésuites américains cultivent une Église de 40 000 noirs ou métis. Haïti, avec ses six diocèses, est tout catholique, mais là aussi, la superstition sévit. Pour nous en tenir aux Églises de la Propagande, signalons les dominicains à la Trinidad, à Curaçao, à Grenade; les rédemptoristes à Roseau, les pères du Saint-Esprit à la Martinique et à la Guadeloupe, les pères de Chavagnes à Saint-Vincent et à Sainte-Lucie.

2^o Le Mexique. — Dans cette vaste région, 2 millions de kmq. et seulement 15 millions d'habitants, le fond de la population, d'origine indigène, est catholique. Nous ne parlons pas des indigènes gagnés aux idées révolutionnaires et bolchevistes. Mais il reste des infidèles. Au diocèse de Chiuhua, les jésuites, avant d'être chassés, achevaient la conversion des Tarahumara. Il y avait des missionnaires lazaristes au Yucatan, des jésuites de Mexico chez d'autres Indiens; les prêtres du séminaire de Saint-Pierre-et-Saint-Paul de Rome dans la Basse-Californie.

3^o Autres républiques et colonies. — Des jésuites américains sont au Honduras anglais (V. A. de Belize); des lazaristes au Honduras indépendant (V. A. de San Pedro Sula); des séculiers au V. A. de Limono les capucins espagnols, au V. A. de Bluefields dans le Nicaragua. De côté et d'autre il reste des Indiens et des nègres à convertir, à cultiver du moins. Dans la république de Panama, on porte à 35 000 le nombre des Indiens non civilisés. Une mission spéciale est à signaler, celle de la Canal zone créée pour lutter contre l'influence protestante.

III. AMÉRIQUE DU SUD. — 18 millions de kmq., 63 millions seulement d'habitants, 10 républiques et trois colonies.

1^o Au-dessus de l'Équateur. — En Colombie et au Venezuela, commencent les forêts et la prairie où errent des Indiens sauvages — et quels sauvages parfois! — par centaines de mille. Plusieurs diocèses en comptent un grand nombre. Aussi Rome taille dans le territoire des évêchés de nouvelles missions qu'elle confie aux sociétés de bonne volonté.

Voici pour la Colombie :

1893, Casanare, V. A., ermites récollets de Saint-Augustin; 1903, Llanos de San-Martin, V. A., pères de Saint-Laurent-sur-Sèvre; 1904, Caqueta, P. A., capucins; 1905, Guajira, V. A., capucins; 1908, Choco, P. A., fils du Cœur-de-Marie; 1915, Arauca, P. A.,

lazaristes; 1917, Uraba, P. A., carmes déchaussés; 1921, Tierradentro, P. A., lazaristes; 1924, Sinu, P. A., séminaire de Burgos, 1929, Fleuve Magdalena, P. A., jésuites.

Au Venezuela : 1922, Caroni, V. A., capucins; 1924, Haut-Orénoque, mission; 1925, Darien, V. A., fils du Cœur-Immaculé de Marie.

Les trois Guyanes qui suivent, anglaise, hollandaise, française, outre les Indiens de l'intérieur, ont beaucoup de nègres, de Chinois, d'Hindous, de Javanais. La Guyane anglaise (vicariat de Georgetown) est confiée aux jésuites anglais; le vicariat hollandais (Surinam), aux rédemptoristes, la préfecture française, (Cayenne), aux pères du Saint-Esprit. Il y a quelques missions indiennes.

2^o Le long du Pacifique. — Dans les 6 diocèses de l'Équateur, les Indiens sont tous catholiques, mais souvent assez abandonnés. Les infidèles sont dans les vicariats, et ce sont parfois de redoutables sauvages (les Jivaros, coupeurs de têtes). Le vicariat du Napo, évangélisé par les jésuites de 1871 à 1896, et d'où les missionnaires ont été chassés par les révolutions, a été remis en 1921 aux jésuites de Rome. En 1924, on en a séparé la préfecture de Saint-Michel de Sucombios, donnée aux lazaristes. Les salésiens sont dans le vicariat de Mendez et Gualaquiza (1893), les dominicains dans celui des Canelos et Macas (1893), les franciscains dans celui de Zamora (1923). Ces vicariats font suite à la préfecture colombienne de Caqueta, et se continuent par ceux du Pérou.

Ces derniers sont dans le bassin du Haut-Amazone, et géographiquement appartiendraient au Brésil. Saint-Léon-des-Amazones (V. A., 1921) est aux récollets augustins; il contient la région du Putumayo, célèbre pour les scandales des exploiters de caoutchouc. Suit Saint-Gabriel (P. A., 1921), aux passionnistes; Ucayali (V. A., 1925) aux franciscains; Uribamba (V. A., 1913) aux dominicains.

Au Chili, trois missions. Les vicariats de Antofagasta et de Tarapaca (1881 et 1880) au clergé séculier, sont à peu près complètement catholiques. La préfecture d'Araucanie (1848) où travaillent les capucins de Bavière, garde encore environ 15 000 infidèles à convertir. Épars dans ces diocèses sans doute, les 190 000 Indiens que le P. Arens attribue aux franciscains; ils proviennent peut-être des anciennes missions. En tout 623 000 Indiens catholiques;

3^o Le Sud et le Centre. — Le Chili se prolonge presque jusqu'à l'extrême pointe du continent, qu'il partage avec l'Argentine. La Patagonie et l'archipel terminal sont le partage des salésiens : vicariats de Magellan (V. A., 1916) et de la Patagonie septentrionale (V. A., 1883) terres à peu près complètement catholiques aujourd'hui. Au compte des franciscains le P. Arens met encore ici 95 000 indiens. En tout dans les 266 000 catholiques.

Ce sont encore les franciscains qu'on trouve à l'intérieur des deux vicariats de Bolivie, le Beni et le Chaco, avec un total de 33 560 catholiques indiens. Dans la préfecture de Pilcomayo (1925) ont été envoyés les oblats de Marie, allemands. L'Uruguay, l'Argentine ne sont plus terres de mission. Le Paraguay, célèbre dans l'histoire de l'apostolat moderne, garde encore de 100 à 200 000 indiens infidèles. Les pères du Verbe-Divin y ont, ou avaient, une petite mission qui ne donnait aucun résultat. Les jésuites qui viennent d'y rentrer seront-ils plus heureux?

4^o Le Brésil. — 8 500 000 kmq., et 30 600 000 habitants, 60 diocèses, 11 prélatures nullius et 2 préfectures apostoliques. Églises souvent d'un territoire démesuré, où les fidèles dispersés ne voient le prêtre que de loin en loin, où les protestants mènent une

campagne suivie et méthodique, où il reste des quantités de sauvages infidèles. Il y a là un immense *far-west*, peuplé d'Indiens encore peu connus, à peine effleurés par l'apostolat.

Au Nord, sur le diocèse des Amazones (1 897 000 kmq.) ont été prises : la prélature, depuis abbaye de *Rio-Branco* (1907-1921); celle de *Rio-Negro* (1920) et la préfecture du *Haut-Solimões* et de *Teffe* (1920), confiées aux bénédictins, aux salésiens, aux capucins et aux pères du Saint-Esprit.

A l'Est, sur le diocèse de Belem, ont été prises les prélatures *nullius* de *Santarem* (1903), et la *Conception* de *Araguaya* (1911); sur celui de Cubaya, celle de *Registro* de *l'Araguaya* (1914), attribuée aux franciscains, aux dominicains, aux salésiens. Huit autres prélatures *nullius* ont encore été créées au Brésil.

Toutes ces créations sont peu de choses encore, vu l'immensité des régions : ce sont des prises de possession. Les conversions viendront quand il plaira à Dieu. En attendant, les protestants gagnent, et trop souvent les évêques se trouvent désarmés par le manque de personnel.

V. L'Océanie. — I. L'AUSTRALIE. — Australie, Tasmanie, Nouvelle-Zélande dépendent encore de la Propagande, mais ne peuvent plus guère passer pour missions. En Tasmanie les races indigènes ont complètement disparu. En Australie, il en reste quelques débris, très arriérés, très difficiles à convertir. L'abbaye *nullius* de la *Nouvelle-Nursie* (bénédictins espagnols) fondée en 1846, et son annexe de *Drisdale-River* (1910), n'ont guère que 2 630 chrétiens indigènes. Les essais faits naguère dans le Nord (Palmerston), par les jésuites, puis par d'autres, n'ont guère été plus heureux. Sur 60 000 (?) aborigènes qui subsistent, il y en a environ 5 000 qui ont été gagnés au christianisme.

Dans la *Nouvelle-Zélande* vivent encore 51 000 Maoris, une race superbe, dans laquelle les maristes et les pères de Mill-Hill ont gagné une dizaine de mille fidèles.

II. LA MÉLANÉSIE. — Cette région, la plus proche de l'Australie et des Indes néerlandaises comprend d'abord tout le groupe des anciennes colonies allemandes.

La *Nouvelle-Guinée* est la terre principale de ce qu'on appelle la *Papouaisie*, la terre des Papouas, nègres des plus barbares, anthropophages quelquefois, habiles chasseurs de têtes, mais souvent aussi gens fort paisibles. Autrefois partagée entre la Hollande, l'Angleterre et l'Allemagne, elle n'est plus aujourd'hui que hollandaise et anglaise. Nous avons déjà dit que les pères d'Issoudun ont le vicariat de la *Nouvelle-Guinée hollandaise*, où les protestants déjà sont nombreux, 100 000, contre 21 000 catholiques.

Le reste de l'île, et ce que l'on appelait naguère la Nouvelle-Poméranie, a été remanié en 1922. Les pères d'Issoudun ont reçu, avec le vicariat de *Papouaisie*, celui de *Rabaul* (Nouvelle-Poméranie, Nouvelle-Bretagne, Nouvelle-Irlande, Îles de l'Amirauté). Les pères du Verbe-Divin ont le vicariat de la *Nouvelle-Guinée orientale* et la préfecture de la *Nouvelle-Guinée centrale*. Un peu partout la rivalité protestante est très accentuée.

Les *Îles Salomon* à l'Est (P. A., de *Salomon septentrional*, 1897, et V. A., de *Salomon méridional*, 1912), dépendent des maristes. Pays redoutable par les mœurs des anthropophages. Mgr Épalle y fut massacré, au lendemain de son arrivée. Mais les conversions ont fini par venir : 15 000 catholiques environ..., mais 70 000 protestants.

Les *Nouvelles-Hébrides* (V. A. 1904), sont également une mission mariste. La dispersion des îles rend l'apostolat très laborieux, et il faut en dire autant

de beaucoup d'autres terres : 3 000 catholiques, 10 000 protestants.

La *Nouvelle-Calédonie* (V. A. 1847), a 25 000 catholiques. Elle est française, grâce aux maristes, qui, pour se défendre contre l'influence protestante, donnèrent à l'amiral Février les moyens d'y devancer les Anglais, et de planter le drapeau français à Nouméa, à l'île des Pins et aux îles Loyalty. On sait malheureusement que l'élément européen n'est pas là toujours de premier choix.

III. LA MICRONÉSIE. — Ce groupe de menus archipels, situé entre les Philippines et les îles Hawaï, est divisé en 3 vicariats.

Nous avons parlé de celui des *Carolines*, *Mariannes* et des *Marshall* qui dépendent du Japon.

Au milieu de ce vicariat, est celui de l'île *Guam*, aux capucins espagnols, depuis 1911, presque tout entier catholique : 15 400 sur 16 000 habitants. L'île appartient aux États-Unis.

Enfin, les *Îles Gilbert*, où les pères d'Issoudun en 1921 avaient 13 460 fidèles, contre 9 500 protestants. Ils en avaient 20 000 en 1919 (Arens). C'est que les maladies, dysenteries, beri-beri, fièvres, phthisie pulmonaire y font des ravages.

IV. LA POLYNÉSIE. — Une douzaine d'archipels, à l'Est, constituent la Polynésie, dont la race, remarquable par son type, se rattache aux Malais et paraît être venue du sud de l'Asie. Les Polynésiens sont intelligents, courageux, doux, artistiques, sympathiques, mais mous et pervers plutôt, qu'améliorés par le contact des Européens. La Polynésie est divisée en six vicariats et une préfecture. Les missionnaires sont des maristes et des pères de Picpus.

1^o Vicariat de l'Océanie centrale (1842), qui comprend les *Îles Tonga*, protectorat anglais, et les *Îles Wallis et Futuna*, protectorat français. Les maristes y comptent 10 000 catholiques sur 29 609 habitants et contre 19 000 protestants. A Tonga, les missionnaires eurent à soutenir une lutte très vive avec le roi protestant, mais enfin ils ont pu conquérir la liberté religieuse, il y a une vingtaine d'années. C'est dans l'île de Futuna, à Poï, que tomba le bx Chanel, le premier martyr de l'Océanie. Son sang fut une semence féconde; aujourd'hui l'île entière est chrétienne, et a déjà fourni 13 prêtres indigènes. L'archipel des *Îles Wallis* est un petit paradis catholique.

2^o Vicariat des *Îles Fidji*, possession britannique. Il fut séparé du précédent en 1863, et est également confié aux maristes. 13 226 catholiques contre 89 000 protestants sur une population de 157 266 habitants, dispersés dans un grand nombre de petites îles.

3^o Vicariat des *Îles Samoa* ou des *Navigateurs*. Situé sur la route d'Australie à San-Francisco, cet archipel fut l'objet de longues disputes entre les grandes puissances. Matoafa, un des chefs indigènes, catholique, lutta courageusement pour l'indépendance de son pays. Il fut vaincu. Aujourd'hui l'archipel est partagé entre les États-Unis, l'Angleterre et la Nouvelle-Zélande qui a succédé à l'Allemagne. Évangélisé depuis 1845 par les maristes, vicariat depuis 1850, il compte 9 061 catholiques; à peu près tout le reste de la population, 40 700 habitants, est protestant.

4^o Préfecture des *Îles Cook* et *Manihiki* (sous protectorat anglais), créée en 1922 et confiée aux pères de Picpus, ne compte que 525 catholiques et 9 500 protestants sur une population de 13 875 habitants.

5^o Vicariat des *Îles Tahiti* créé dès 1833, également aux pères de Picpus, comprend les îles de Tahiti, les îles Gambier, les îles Touamotou, les îles Sous-le-Vent et l'île de Pâques.

Il compte 8 780 catholiques et 17 600 protestants sur 30 000 habitants répartis dans une centaine d'îles.

L'île de Tahiti fut le théâtre de luttes acharnées entre l'Angleterre et la France. C'est là qu'eut lieu la amoureuse affaire Pritchard. Mais enfin elle resta sous le protectorat français.

Les *Iles Gambier* furent également évangélisées par les picpuissiens dès 1834. En quelques mois toute la population était catholique, complètement retournée. Ces audacieux voleurs, traîtres, sornois, anthropophages, étaient devenus en 10 ans « le peuple le plus parfait du monde », au rapport de Dumont d'Urville. Des protestants de Tahiti y causèrent des troubles prolongés qui ne finirent qu'en 1881 par l'annexion à la France. Malheureusement, là comme en d'autres terres, l'alcoolisme et la phthisie ont fait leur œuvre : la population d'environ 2 000 en 1834 est tombée à 600 aujourd'hui.

Aux *Iles Touamotou*, une longue chaîne sous-marine dangereuse, dont les sommets émergent par endroits, les Mormons ont quelques disciples, mais la plus grande partie des habitants est catholique. A l'inverse, ceux des *Iles Sous-le-Vent* sont protestants en majorité. La très lointaine, très mystérieuse *Île de Pâques*, découverte le jour de Pâques 1772 par le hollandais Roggewein, ne compte que 300 habitants. Elle appartient au Chili. Elle est connue dans le monde ethnographique pour ses statues colossales en pierre ornées de sculptures anciennes, et ses tablettes d'écriture hiéroglyphique que parvint à interpréter le vicaire apostolique Mgr Janssen.

6° *Vicariat apostolique des Iles Marquises*. — Les picpuissiens y arrivèrent en 1838, et le vicariat fut érigé 10 ans après. Il y eut longtemps à lutter contre la sauvagerie et le cannibalisme. Puis ce fut, les européens étant survenus, contre l'alcoolisme et même l'usage de l'opium, sans parler de l'immoralité quasi traditionnelle. Aussi l'archipel se dépeuple rapidement. La tuberculose pulmonaire est en train d'en faire un cimetière. Rien qu'à Nuka-Hiva, où il y avait 17 000 habitants en 1804, il en restait 8 000 trente ans après, 4 000 vers 1900. Aujourd'hui, dans toutes les îles, restent 2 300 habitants dont 1 900 catholiques.

7° *Vicariat apostolique des Iles Sandwich ou Hawaï*. — Cet archipel, montagneux et volcanique, possession des États-Unis, est tout à fait à part, au nord de l'équateur, sur la route de San-Francisco au Japon. 320 000 habitants dont 100 000 indigènes polynésiens; le reste est formé d'émigrés de toute race : Chinois, Philippins, Malais, Japonais, Européens, Américains. Les pères de Picpus y ont fait leur première tentative, il y a cent ans (1827), et eurent à subir de la part des protestants une longue persécution. Ils persistèrent : le vicariat fut érigé en 1848. En 1865, la liberté religieuse fut proclamée : le catholicisme comptait alors quelques milliers de catholiques. Le P. Arens en enregistrait 70 000 en 1923, et Mgr Boucher 95 900 pour 1926.

N'oublions pas l'île de Molokaï, où mourait le 15 avril 1889, l'héroïque P. Damien, après avoir été 26 ans l'apôtre des lépreux, auquel, il faut le dire à la gloire de Dieu, n'ont pas manqué les émules à travers le monde des missions.

Total général. — Quel est, en résumé, l'état des missions catholiques? Laissant de côté l'Europe, le Père Arens donnait pour 1923 les chiffres suivants :

Asie	9 680 820 baptisés
Afrique	2 666 212
Amérique	2 650 778
Océanie	1
Australie	919 358
Philippines)	

Total 12 956 177

Cesont, malgré certaine précision apparente, chiffres

approximatifs. D'un côté, il faudrait en déduire l'élément européen mêlé aux néophytes indigènes, un peu plus d'un million. Par contre il faudrait ajouter les catéchumènes, un million et demi; puis grossir tout ce qui était acquis en 1923 des gains obtenus depuis. Ces gains en Chine approchent de 190 000. D'après les calculs du P. Houpert (*Catholic Directory*, Madras, 1928), de 1921 à 1926, l'Inde, y compris Ceylan et la Birmanie, aurait passé de 2 970 103 à 3 241 744; soit en 5 ans 271 641 fidèles de plus. La difficulté de ces comparaisons tient à l'état souvent très imparfait et disparate des statistiques. Mais l'impression d'ensemble subsiste. Le progrès est lent, mais il est continu.

IV. LES ŒUVRES ANNEXES. — Nous avons vu dans une première partie l'organisation centrale et locale des missions; dans la seconde les missionnaires eux-mêmes et leurs auxiliaires. Enfin nous avons passé en revue le résultat de leurs travaux. Mais ces missionnaires ont besoin qu'on leur envoie des collaborateurs, qu'on leur procure des ressources matérielles; enfin qu'on fasse connaître au public, l'œuvre accomplie par eux. De multiples sociétés travaillent à ce triple résultat. — I. Le recrutement des missionnaires. II. Le budget des missions (col. 1953). III. La propagande en faveur des missions (col. 1964).

I. LE RECRUTEMENT DES MISSIONNAIRES. — Sans doute, c'est l'esprit de Dieu qui recrute les apôtres, mais il utilise les moyens humains.

Pour ce qui est des prêtres indigènes, le recrutement est l'œuvre des missionnaires eux-mêmes, et résulte de ce long travail de patience qui choisit les enfants des écoles élémentaires, et, par les écoles préparatoires, le petit, le grand séminaire, les mène au terme, non sans qu'il y ait souvent un déchet considérable. Combien faut-il essayer d'enfants avant d'arriver à un prêtre?

Ce recrutement se fait lentement, et est très inégal selon les pays. En Asie, le nombre de prêtres indigènes n'est pas loin d'égaliser celui des étrangers : en 1923, ils étaient 3 833 contre 3 968. D'où résulte la possibilité de commencer à établir des diocèses strictement indigènes.

Dans les instituts étrangers, qui ne travaillent pas que chez les infidèles, le recrutement missionnaire dépend de la façon dont la congrégation s'enrichit de membres nouveaux. Les supérieurs doivent pouvoir faire un choix judicieux, n'envoyer au loin que des sujets véritablement faits pour cela, et, en général des volontaires. Les anciens ordres, dans leurs règles et constitutions, ne parlent pas de l'envoi aux missions. Ce ministère, absolument normal, n'était cependant pas explicitement prévu. Avec les ordres mendiants, des novices se font jour. Chez les frères prêcheurs, les candidats aux missions lointaines se groupent en une sorte de congrégation à part, les *peregrinantes propter Christum*. La règle de saint François (c. xii) déclare : « Tout frère qui, inspiré de Dieu, voudrait s'en aller chez les Sarrasins ou autres infidèles, en demandera licence au ministre provincial. » Si les inférieurs font bien de l'offrir, pourtant les supérieurs ne peuvent rien imposer.

Avec les jésuites, un droit nouveau s'établit. Non seulement les profès ajoutent aux trois vœux substantiels celui d'obéir au souverain pontife *circa missiones*. Mais les constitutions ajoutent que *vi voti obedientie*, tous ceux qui ont fait ce vœu, profès, scolastiques, coadjuteurs, doivent accepter d'être envoyés aux missions, si le père général le juge opportun. Cette même disposition est, croyons-nous, acceptée par les dominicains depuis une trentaine d'années. Quant aux congrégations exclusivement missions

naires, il va de soi que le fait d'y être accepté comporte de la part des sujets et des supérieurs, le devoir et le droit réciproques de l'envoi aux missions.

Ces sujets, il faut se les attirer. Les souverains pontifes exhortent les évêques à se montrer généreux en la matière (Encycl. de Benoît XV. *Maximum illud.*, *Acta apost. Sedis*, 1919, p. 152-153). De leur côté, les congrégations s'ingénient pour avoir des écoles où l'on éprouve de jeunes enfants ayant quelques signes de vocation. En 1923, d'après les statistiques du P. Arens, les capucins avaient jusqu'à 65 de ces maisons avec 2 944 élèves. Venaient ensuite les salésiens* (37 et 1 820), les pères du Saint-Esprit (20 et 1 285), les oblats de Marie (18 et 1 225).

Ces écoles ont cette caractéristique qu'elles préparent les enfants à la société qui les entretient. Mais les écoles apostoliques de la Compagnie de Jésus, fondées en 1865, par le P. de Foresta, sont très différentes. Elles préparent les enfants pour toutes les congrégations qu'ils choisiront librement, et qui consentiront à les accueillir. Il n'y a aucun monopole en faveur de la Compagnie de Jésus. Ils iront chez les franciscains, les pères blancs, au séminaire des Missions étrangères de Paris, etc., selon que l'esprit de Dieu les poussera. La première école fut celle d'Avignon, puis vint le tour d'Amiens (1868), de Poitiers (1865), de Turnhout en Belgique (1871), de Bordeaux (1872), de Dôle (1877, réunie à Avignon en 1881), de Boulogne (1879, réunie à Amiens en 1880), de Monaco, de Mongrett en Irlande. D'autres ont été fondées en Portugal, Espagne, Autriche, à Naples, au Brésil, en Colombie, au Maduré, à l'Équateur. Plusieurs parmi celles de France ont dû émigrer à l'étranger. A l'heure qu'il est, la France en compte quatre sur onze. Celle d'Amiens a été transférée à Florennes en Belgique; celle d'Avignon en Italie, puis à Concise (Thonon); celle de Bordeaux à Victoria (Espagne); celle de Poitiers n'a pas bougé.

Après cinquante ans, les 5 premières écoles, à elles seules, avaient fourni plus de 1 800 prêtres ou aspirants à la prêtrise, répartis en 30 instituts, disséminés sur tous les points du globe, et remplissant dans les missions les charges les plus importantes, y compris celles de vicaires apostoliques. Au Maduré, sur 193 missionnaires, 164 sortent de ces écoles.

II. LE BUDGET DES MISSIONS. — Aux missions, il faut des ressources en argent. La préparation des apôtres, leurs voyages, leur entretien, leur soulagement dans la maladie ou la vieillesse, puis la construction et le soin des églises, des écoles, des presbytères, des hôpitaux, l'entretien des auxiliaires religieux, religieuses et laïques, instituteurs, domestiques, etc., etc., tout cela exige un budget fixe. Or, ce que les missions peuvent avoir en fait de fondations, de rentes, est peu de chose. Autrefois, certains gouvernements (Portugal, Espagne, France) faisaient une partie des frais... Maintenant c'est sur le public catholique qu'il faut compter, donc sur la charité privée. De là des œuvres multiples, parmi lesquelles il faut mettre au premier rang les quatre grandes œuvres pontificales, spécialement adoptées par le Saint-Siège, et dont le caractère essentiel est la catholicité.

I. LES ŒUVRES PONTIFICALES. — 1° La *Propaganda de la foi*. — L'œuvre de la Propagation de la foi, la plus ancienne et la plus importante, fondée par une sainte fille de Lyon, Mlle Pauline Jaricot, organisée par de pieux laïques, sous forme d'une « association en faveur des missions catholiques des deux mondes », est partie de cette simple formule : un sou par semaine, la prière pour les missions, et la petite revue les *Annales* pour les faire connaître. Approuvée dès l'origine par le cardinal archevêque

de Lyon, puis par Pie VII, Léon XII, Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII, attaquée parfois violemment et sottement, elle grandit assez vite.

En 1822-23, elle distribua 22 915 fr.; 309 947 en 1832-33; 2 473 578 en 1840; 4 517 399 en 1860, 6 020 039 en 1880; 6 840 700 en 1900; 19 104 315 en 1920.

Jusqu'à cette époque, elle avait été dirigée par deux conseils centraux, ceux de Lyon et de Paris, qu'animait un même esprit et une commune bonne volonté. Mais, le 3 mai 1922, juste un siècle après la fondation, un *Motu proprio* de S. S. Pie XI, après avoir donné aux deux conseils centraux les éloges par eux mérités, pour mieux « adapter, disait le pape, l'œuvre aux temps nouveaux », pour « la revêtir du prestige de l'autorité pontificale et en faire l'instrument officiel de la concentration des aumônes destinées aux missions », transférait l'œuvre au centre de la catholicité, la confiait à la Propagande, mettait à la tête un conseil choisi par cette congrégation, dans le clergé des nations qui ont l'habitude d'apporter à l'œuvre des sommes plus importantes. C'était imposer aux directeurs français un gros sacrifice : il fut fait généreusement. Le changement s'accomplit sans heurts. Le nouveau conseil eut la sagesse de ne pas rompre brusquement avec les habitudes anciennes; il continua la distribution des secours à peu près sur les bases employées par les anciens conseils. Il laissa aux conseils nationaux le soin de centraliser les dons locaux, et de les remettre directement aux congrégations missionnaires à qui ils sont destinés.

Les sommes recueillies, loin de diminuer en France, augmentèrent d'une manière appréciable, passant de 4 223 055 fr. en 1920 à 4 771 259 en 1921; 4 641 948 en 1922; 5 861 458 en 1923; 6 286 514 en 1924; 6 318 828 en 1925; 8 111 530 en 1927.

Il en va de même un peu partout. Mais à cause du cours des changes, les tableaux qu'on aurait à dresser seraient trop compliqués pour être reproduits ici. Disons seulement que l'exercice 1926-1927 accuse comme recettes 41 471 874, 43 livres italiennes. L'année précédente, on avait 43 533 920, 10 livres. Mais la diminution n'est qu'apparente : il fallait 24,50 de ces livres pour un dollar, et le dollar en 1926 valait 20 livres. On a donc passé en un an de 1 776 897 dollars, à 2 073 593, soit une différence en plus de 296 696.

Les plus grosses collectes ont été (1926-1927) :

	Lires	Francs or
États-Unis	20 629 181,52	5 289 533,71
France	4 350 778,25	1 115 584,17
Italie	3 003 367,42	770 094,21
Hollande.....	1 907 638,12	489 137,98
Irlande.....	1 259 179,17	322 766,15
Espagne.....	1 199 691	305 561,79
Allemagne et Ba-		
vière	1 871 789,57	479 946,05
Angleterre	802 132,72	205 675,06
Belgique	708 455,20	181 655,18
Canada	1 434 102,35	367 718,55
Argentine	1 117 769	286 607,43
etc.	etc.	etc.
Total	41 471 874,43	10 633 813,96

Si l'on tient compte de l'importance numérique des populations catholiques qui fournissent ces subsides, c'est la Hollande sans doute qui viendrait en première ligne.

Dans l'année qui vient de s'écouler 1927-1928, les recettes atteignent 46 380 000 livres, soit une augmentation de près de 10 p. 100 sur 1926-1927. Les

États-Unis ont encore apporté la plus forte contribution avec 22 409 333 livres : augmentation de 8 p. 100. L'Italie vient ensuite avec 5 006 536 livres : 59 p. 100. Puis la France : 4 936 511 livres : 13 p. 100. Allemagne : 2 475 395 : 32 p. 100. Au Canada l'augmentation est de 51 p. 100 ; en Angleterre, de 15 p. 100 ; en Belgique de 56 p. 100. En Irlande, il y a diminution : 11 p. 100. L'Espagne, la Hollande, l'Argentine augmentent de 10, 6, 5 p. 100 (*Agence Fides*).

2° *La Sainte-Enfance*. — Elle fut fondée à Paris, le 20 juin 1843, par Mgr de Forbin-Janson, évêque de Nancy, qui songeait avec tristesse au sort des nombreux enfants chinois voués à la mort dès leur enfance. La même pensée préoccupait Mlle Pauline Jaricot. C'est elle qui, dans une conversation, suggéra à l'évêque la formule de l'œuvre à créer : un sou par mois donné par les enfants d'Europe pour sauver les petits chinois.

Bientôt les horizons de l'œuvre s'étendirent à tous les enfants païens qu'il fallait racheter, baptiser, élever. Elle eut pour trésoriers les enfants catholiques d'Europe et de partout, pour ouvrières enfin, les sœurs missionnaires. Elle réussit merveilleusement. Pendant les deux ans qui lui restaient à vivre, Mgr de Forbin-Janson s'en fit l'apôtre infatigable, s'adressant à ses collègues, les évêques français, qui répondirent à son appel. Elle se mit sous le patronage du nonce Mgr Joachim Pecci, plus tard Léon XIII, qui la recommanda en Belgique. Mgr Bonami continua l'œuvre avec le concours de l'abbé James qui commença la publication des *Annales de la Sainte-Enfance*, et le succès s'accrut de plus en plus.

L'œuvre eut ses contradicteurs. Elle dut se défendre contre les calomnies de certains journalistes, comme Francisque Sarcey. Des catholiques disaient qu'elle nuirait à la Propagation de la foi en lui faisant concurrence. Il est au contraire bien avéré, répondit Pie IX, dans son Bref *Cum etate qualibet* du 18 juillet 1856, qu'elle l'aide merveilleusement. Avant et après Pie IX, tous les papes l'ont comblée d'éloges. En 1870, les vicaires apostoliques chinois et autres, réunis à Rome pour le concile du Vatican proclamèrent « que l'œuvre de la Sainte-Enfance a déjà produit dans nos missions des résultats immenses. En 1880, les évêques de la seconde région de la Chine réunis en synode n'hésitent pas à dire : « C'est l'œuvre de la Sainte-Enfance, œuvre apostolique par excellence, qui a opéré le plus de bien en Chine, et elle est la digne sœur de la Propagation de la foi. »

C'est qu'en effet, pendant 50 ans, de 1843 à 1893, elle a procuré le baptême de 12 000 000 d'enfants, et pendant les 30 années qui suivent 1893-1923, de 14 000 000, dans les missions secourues par elle.

Quant aux recettes, en cinquante ans, de 1843 à 1893, l'œuvre a reçu 85 000 000 de francs, et de 1893 à 1923, 143 484 000. Elles continuent à s'accroître : 8 755 190 en 1922 ; 11 679 935 en 1923 ; 13 264 830 en 1924 ; 17 499 441 en 1925 ; 19 558 804 en 1926.

De ces sommes, avaient été données :

	en 1924	en 1927
Par la France.....	2 213 436 fr.	3 415 533 fr.
Par l'Allemagne,...	2 093 703 »	5 221 261 »
Par l'Italie.....	1 199 124 »	1 800 707 »
Par les Pays Bas...	1 172 408 »	1 732 568 »
Par la Suisse...	568 286 »	736 110 »
Par le Canada....	461 991 »	799 343 »
Par les États-Unis.	1 145 285 »	4 517 100 »

La Sainte-Enfance, comme la Propagation de la foi, est donc une œuvre catholique, c'est-à-dire universelle, et par les pays qui lui fournissent des res-

sources et par les 358 missions qu'elle subventionne et qui sont répandues dans le monde entier, et par son conseil enfin, dans lequel, comme dans celui de la Propagation de la foi, entrent des représentants de toutes les nations « qui ont l'habitude d'apporter à l'œuvre les sommes les plus importantes ». Son siège est à Paris.

3° *L'œuvre apostolique de Saint-Pierre apôtre*. — L'Œuvre de Saint-Pierre apôtre a pour but de favoriser le recrutement, la formation, l'entretien du clergé indigène. La Propagation de la foi s'en occupait avant elle ; elle veut l'aider et dans une certaine mesure la suppléer dans cette grande tâche.

Elle naquit en 1901, à Caen, de l'initiative de deux chrétiennes, Mme Stéphanie Bigard, veuve Cottin, et Mlle Jeanne Bigard, sa fille, qu'aidèrent plusieurs de leurs amies. N'ayant pas pu obtenir en France la personnalité civile, elles s'adressèrent au gouvernement catholique de Fribourg en Suisse, qui, le 6 septembre 1902, approuva en principe l'*Institut Saint-Pierre*. Six semaines après, le 18 octobre, la personnalité civile fut accordée. L'œuvre avait fondé à cette date 45 bourses, dans les séminaires du Japon, des Indes, d'Afrique, et elle protégeait 34 prêtres indigènes.

Mme Bigard étant morte en 1903, sa fille, pour assurer la pérennité de l'œuvre, la confia à Mme Chapot de Neuville, Mère Marie de la Passion, fondatrice et supérieure générale des franciscaines missionnaires de Marie. Celle-ci, après un long et pénible procès, qu'elle gagna enfin en 1917, contre les héritiers de Mlle Bigard, l'offrit au préfet de la Propagande, le cardinal Van Rossum, qui depuis quelque temps songeait à établir une œuvre semblable. En 1919, la Propagande nommait comme directeur général de l'œuvre (dont le siège est à Fribourg, 31, rue Grande-Fontaine) le chanoine Bossens, qui s'y dévoua entièrement. Approuvée solennellement par un décret du souverain pontife, le 28 avril 1920, l'œuvre s'établit rapidement dans les principales contrées les plus favorables aux missions, ayant à sa tête, dans chacun d'eux, un directeur particulier. La cotisation annuelle minima est de 1 franc, qui peut être rachetée par un versement de 50 francs. Les membres fondateurs et bienfaiteurs sont ceux qui assurent l'entretien d'un séminariste en donnant 1 200 francs par an.

Les recettes ont été en 1920 de 239 275 francs ; 1921 de 621 492 francs ; 1922 de 2 072 944 francs ; 1923 2 514 960 francs.

En 1926, elles atteignaient 8 095 633 livres, et en 1927, 8 460 827 ;

4° *L'« Unio cleri » ou Union missionnaire du clergé*. — Des grandes œuvres internationales en faveur des missions, l'*Unio cleri* est la seule qui n'ait pas pris naissance en France. Elle fut fondée en 1916, à Parme, par le P. Manna, des Missions étrangères de Milan, dans le but de « développer parmi les prêtres et, par leur moyen, parmi les fidèles, l'esprit de prière et de zèle en faveur des missions ».

Il est en effet souverainement important que nos prêtres d'Europe connaissent les missions et s'y intéressent. Plus ils les connaîtront et les aimeront, mieux ils les feront connaître et aimer, mieux ils propageront toutes les œuvres destinées à les aider, la Propagation de la foi, la Sainte-Enfance, l'œuvre de Saint Pierre apôtre, et les autres dont le succès dépend surtout du zèle de nos prêtres.

En 1915, le P. Manna avait fait connaître son projet à son évêque Mgr Conforti, aujourd'hui président de l'Union pour l'Italie, qui l'encouragea vivement. En 1916, l'œuvre était approuvée par un rescrit de la Propagande. En novembre 1919, elle était rattachée à cette Congrégation, et dans sa lettre apostolique

Maximum illud le souverain pontife Benoît XV disait s'adressant aux évêques : « Sachez que notre désir est de voir instituer dans tous les pays du monde catholique la pieuse œuvre appelée « Union missionnaire du clergé. »

Les membres de l'Association versent une cotisation annuelle de 5 francs qu'ils peuvent remplacer par un versement unique de 100 ou 200 francs, et ils reçoivent en retour un bulletin (trimestriel pour la France) organe de l'œuvre... Ils doivent aider les missions : 1° par la prière, en se souvenant d'elles à la messe, durant l'office, etc ; 2° en développant parmi les fidèles l'intelligence, l'amour des missions ; 3° en organisant des *Journées de missions* ou manifestations analogues, pour stimuler le zèle de leurs paroissiens.

En ce moment, l'œuvre est établie dans la plupart des pays catholiques, et elle comptait en 1924 25 000 membres en Italie ; en Hollande presque tout le clergé ; en Belgique, 8 000 membres, 24 000 en Allemagne ; en Angleterre, au Canada, un nombre considérable. En France elle n'avait au début de 1925 que quelques centaines de membres. Aujourd'hui l'œuvre est organisée dans la plupart des diocèses et compte 18 000 adhérents.

II. AUTRES ŒUVRES. 1° L'Œuvre apostolique.

L'Œuvre apostolique veut aider les missionnaires : 1° par la prière, chacun des membres récitant à l'intention des missions des prières déterminées, et les centres importants ayant établi à cette même intention la *Communauté perpétuelle* ; 2° En procurant aux missionnaires les divers objets dont ils ont besoin : a) pour leur ministère : calices, ornements, linges sacrés, etc. ; b) pour leur apostolat : crucifix, chapeliers, livres de piété, ou d'instruction, etc... ; c) pour eux-mêmes : bas, chandails, linge de corps, etc... C'est exclusivement une œuvre de femmes, soucieuses d'imiter les saintes femmes de l'Évangile si dévouées à Notre-Seigneur et à ses disciples.

L'Œuvre apostolique fut fondée en 1838 à Nemours (Seine-et-Marne) par l'initiative d'une sainte fille, Mlle Marie-Zoé du Chesne. Résolue de consacrer sa vie aux œuvres et mise au courant du dévouement des missionnaires par le P. du Monteil, de la congrégation de Picpus, elle décida de se faire leur pourvoyeuse, et tout de suite envoya ses offrandes aux îles Gambier. Mgr Dupanloup accueillit dans son diocèse la nouvelle œuvre qui bientôt fut transférée à Paris. Bénie et enrichie d'indulgences par Pie IX, dès 1854, elle fut, par un décret du 20 avril 1870, rattachée à la Propagande et, par celui du 15 décembre 1871, fixée à Paris.

Depuis sa fondation jusqu'en juillet 1927, l'Œuvre apostolique a envoyé aux missions 5 592 calices, 2 490 ciboires, 1 863 ostensoirs, 53 597 ornements, 5 924 chapes, 19 398 aubes, etc., etc..., représentant une somme de 25 000 000 de francs.

En ce moment l'Œuvre compte 15 ouvriers à Paris, 52 dans les départements, 20 en Italie, plusieurs à New-York. Son bulletin, une brochure in-8°, paraît 12 fois par an, et est envoyée gratuitement à toute personne faisant une offrande de 10 francs.

2° *L'Œuvre des Écoles d'Orient*. — C'est au lendemain de la guerre de Crimée qui avait montré aux Russes le dévouement de nos sœurs de charité, à la veille des massacres de Syrie, où nous devons intervenir en faveur des chrétiens orientaux, que fut fondée l'œuvre des Écoles d'Orient par des catholiques haut placés, membres de l'Institut, soldats, marins ou diplomates, tous au courant des besoins et des tendances de l'Orient. Ils s'appelaient Cauchy, Charles Lallemand, le P. Gagarin, le maréchal Bosquet, le contre-amiral Mathieu, Montalembert,

Falloux, de Broglie, Melchior de Vogüé, de Gabrial, etc. L'œuvre cependant ne réunit que 16 000 francs la première année. Peut-être n'aurait-elle jamais réussi, si on ne l'avait confiée à l'abbé Lavigerie. Il la prêcha partout, élargit son conseil, dans lequel, à côté des laïques de la première heure, il fit entrer un nombre égal d'ecclésiastiques illustres. Il lui obtint l'approbation de Pie IX, ses encouragements et de nombreuses indulgences. Enfin, après les horribles massacres de Syrie, il réunit 4 000 000 de francs et alla lui-même les distribuer sur place. A ce moment l'abbé Lavigerie fut nommé auditeur de rote. Il dut passer l'œuvre à M. Soubiranne. Elle était en pleine prospérité.

Son but était de ramener, par la formation du jeune âge, l'Orient à l'union catholique, donc d'entretenir les écoles, les séminaires, les asiles, les crèches, les orphelinats, les refuges, les pensionnats, les noviciats des communautés catholiques. Elle s'intéressait aussi à la formation d'un clergé éclairé et vertueux dans les divers rites orientaux. Elle a à sa tête un conseil. Son directeur est aujourd'hui Mgr Lagier, successeur de Mgr Charmetant. Les 5 000 membres se groupent par décuries ayant à leur tête un zéléteur ou une zélatrice, les décuries en comités, etc. Les aumônes proviennent des quêtes, des dons, des cotisations annuelles dont le minimum est de 1 franc.

Depuis 1856, date de sa fondation, jusqu'en 1924, en 68 ans, elle a distribué aux diverses congrégations établies en Orient, la somme globale de 37 millions. En 1920 sa recette annuelle était de 378 000 francs ; elle a été en 1927, de 2 100 000 francs. Elle est venue au secours de 56 congrégations latines ou orientales.

3° *La sodalité de Saint-Pierre-Claver*. — Fondée en 1894, par la princesse M. T. Ledochowska, avec la bénédiction spéciale de Léon XIII, la sodalité de Saint-Pierre-Claver a pour but d'aider toutes les missions d'Afrique, et de leur procurer, au moyen d'une propagande assidue et bien ordonnée, par la parole et par la presse, les moyens nécessaires pour la diffusion et le maintien de la foi dans cette partie du monde. Elle travaille aussi à la libération des esclaves.

La sodalité se compose d'une société religieuse de femmes, l'*Institut de Saint-Pierre-Claver*, dont les membres appelés « missionnaires auxiliaires », vivent en communauté et se dévouent, dans les pays européens, au service des missions catholiques africaines.

Trois catégories de personnes les secondent :

1. *Les membres externes*. Des personnes du monde, de toutes les classes de la société, qui paient une cotisation et aident la sodalité de leur temps et de leur travail. Plusieurs habitent les maisons de la sodalité sous une règle particulière.

2. *Les zéloteurs et zélatrices* donnent une cotisation annuelle de 2 fr. (ou 50 fr. une fois pour toutes). Ils apportent à la sodalité le secours de la prière et travaillent à la diffusion de ses publications. Les zéloteurs prêtres versent 5 francs (ou 200 fr.) et organisent des conférences et des prédications. Les frères laïcs et les sœurs au lieu de cotisation, offrent une communion par mois.

3. *Les associés* versent une cotisation annuelle minima de fr. 0,50.

La sodalité publie trois bulletins : *L'Écho d'Afrique*, mensuel, édition en 9 langues, 100 000 exemplaires ; le *Négrillon*, pour la jeunesse, également 9 éditions, 150 000 exemplaires ; la *Propagation des missions africaines*, en allemand ou en polonais (145 000 exemplaires).

Les moyens d'action de la sodalité sont divers et très variés : a) l'*Union des messes* en faveur de toute personne ayant donné 1 franc ; b) le *Sou de Saint-Pierre-Claver*, permettant à 20 associés de recevoir

l'Écho et le *Négrillon* (0,50 par an); c) le *Pain de Saint-Antoine* pour les pauvres affamés de l'Afrique (trones dans les églises, et chez les négociants); d) *l'Œuvre des baptêmes des noirs* (25 fr. pour l'entretien d'un catéchumène dont on deviendra le parrain); e) *l'Œuvre du rachat des esclaves*, 60 fr. pour une femme; 100 francs et plus pour un homme; f) *l'Œuvre des catéchistes indigènes*, 200 francs par an; g) *l'Œuvre des séminaristes*, également 200 francs par an, ou bien 5 000 francs pour la fondation d'une bourse; h) *l'Œuvre de la presse*, pour fournir gratuitement aux missionnaires les livres en langue africaine dont ils ont besoin. Les membres fondateurs versent 5 000 francs, les membres perpétuels 500 fr.; les bienfaiteurs 20 francs, les membres ordinaires 5 fr. par an; i) *l'Adoption spirituelle* d'une missionnaire auxiliaire: 15 000 francs une fois donnés ou 600 francs par an; j) *l'Écu de Marie-Thérèse* dans le but d'instituer un fonds pour les besoins les plus urgents de l'œuvre, etc., etc. La société comprenait en 1926, 125 membres internes, 184 membres externes, 20 553 zélatrices, plus de 500 000 associés.

De 1888 à 1925, elle avait recueilli pour les missions 20 674 192 livres, plus des objets en nature d'une valeur de 1 816 249 livres. Elle avait édité 319 970 volumes en langue indigène et permis d'administrer 50 513 baptêmes, de racheter 10 014 esclaves, d'élever 244 enfants et d'entretenir 191 catéchistes et 290 séminaristes, dont 30 étaient devenus prêtres.

En 1927 ses recettes ont été de 4 681 563 livres et en 1928 de 4 734 917.

4° *Œuvres diverses*. — Il existe beaucoup d'autres œuvres créées en faveur des missions. Le R. P. Arens en compte pour 1924, 228 à savoir :

44 pour la France; 34 pour l'Allemagne; 27 pour la Hollande; 26 pour la Belgique; 20 pour l'Italie; 17 pour l'Autriche; 16 pour l'Allemagne du Nord; 17 pour l'Espagne; 7 pour la Suisse; 5 pour l'Angleterre; 4 pour l'Irlande, etc., etc.

Ces œuvres sont très variées. Il en est d'assez importantes et il en est de très modestes. Les unes concernent les missions quelles qu'elles soient, le plus grand nombre une mission en particulier, ou celles d'une société. Les unes recueillent des ressources, les autres concentrent des prières. Plusieurs ne manquent pas de pittoresque : elles utilisent pour les missions les vieux journaux et les vieux timbres. C'est le *Chiffonnier du bon Dieu*, ou *l'Œuvre des petites culottes et des petites robes*, pour enfants malgaches.

Le classement de ces œuvres par époques et par pays offrirait un tableau intéressant des progrès et des variations de l'esprit de zèle à travers le monde. On y voit les congrégations nouvelles, à mesure qu'on leur confie des terres à évangéliser, chercher dans leur pays d'origine des associés qui, par leurs prières et leurs aumônes, prennent part à leur travail lointain. Pas de société de missionnaires qui n'ait dans son sillage des centaines et des centaines d'âmes animées de son esprit et collaborant à son œuvre. On voit encore les grands pays qui s'ouvrent à l'Évangile susciter des œuvres de prières et d'aumône : *Association de prêtres pour la conversion du Japon* (1813); *Œuvre des Écoles d'Orient* (1856); *Association de prières pour la conversion des musulmans* (1858); *Œuvre des vocations apostoliques pour les missions africaines* (1865); et plus tard *Œuvre de la préservation de la foi en Palestine* (1920); *Croisade pour la Chine* (1921); *A Société d'Arrêts de Foucault pour l'apostolat des colonies françaises* (1923); etc., etc. C'est que les missions du Japon sont sur le point de reprendre, c'est que l'action de la France dans le Proche-Orient se fait plus nette, c'est qu'elle poursuit la conquête de l'Algérie, c'est que la Palestine passe sous le mandat

d'une nation protestante et est livrée au sionisme, c'est que les besoins de la Chine se font plus pressants, c'est que le P. Ch. de Foucault vient d'ouvrir des voies nouvelles à l'apostolat chez les musulmans. L'héroïsme du P. Damien suscite plusieurs œuvres en faveur des lépreux; la colonisation du Congo belge amène aussi la création d'une bonne demi-douzaine d'œuvres en faveur des missions congolaises, par exemple, la *Ligue pour la protection et l'évangélisation des noirs* (1912), la *Ligue nationale pour la protection de l'enfance noire au Congo* (1912), etc.

Un certain nombre de ces œuvres ont des objets très spéciaux. Nous avons parlé ailleurs des œuvres médicales. Une association flamande fournit par les premiers communiant des vêtements aux enfants nègres. D'autres éditent des images religieuses pour la Chine et autre pays, envoient des ornements d'autel, fournissent des trousseaux aux missionnaires. Une œuvre, qui a échappé au P. Arens, aide les jésuites de Nankin à fonder des catéchuménats : en 1926, elle avait déjà fondé 50 de ces maisons dans les vicariats de Nankin, de Ou-hou et de Hai-men (Procure de la mission de Changhaï, 42, rue de Grenelle, Paris).

Un très grand nombre, parmi ces œuvres, ont pour objet de développer le zèle pour les missions, soit en général, soit dans telle ou telle catégorie. Très spécialement en Hollande, en Belgique, en Suisse, en Allemagne, aux États-Unis, depuis 1910, une vaste campagne est menée dans le monde des écoles, des collèges, des universités. Ce sont, en Allemagne d'abord, les *Associations académiques des missions* (Munster, 1910), les *Associations de missions dans les lycées de jeunes filles* (Pfaffendorf, Coblenz, 1917), les *Associations de missions dans les collèges et lycées de jeunes garçons* (Aix-la-Chapelle, 1918). Dans un milieu plus fermé s'est formée au Luxembourg en 1910, *l'Œuvre des missions dans les congrégations*, et à Vienne en 1918 la *Ligue mariale des missions*. A Fribourg nous avons une *Association académique pour les missions* (1921); en Hollande *l'Action pour les missions* (Weert, 1918), *l'Association des étudiants romains catholiques pour l'œuvre des missions* (Amsterdam), la *Ligue des missions* (Nimègue). En Belgique, toujours dans le monde de la jeunesse, il y a la ligue de prières *Pro apostolis* (1927), l'A.U.G.A.M., *Association universitaire catholique pour l'aide aux missions* (1925). Aux États-Unis les protestants avaient, dans ce genre d'œuvres, bien des années d'avance. Leur *Student volunteer foreign mission convention*, en était, en 1913, à son VII^e congrès, et groupait 755 collèges et universités des États et du Canada. En 1917, sur un mouvement parti de Techuy, maison des pères du Verbe-Divin, la *Catholic students mission crusade* a été inaugurée, dont le but précis est moins de recueillir des dollars que de développer une « mentalité missionnaire ». En 1920 la croisade groupait déjà 1 000 adhérents. Elle a en aujourd'hui plus de 350 000.

Entre ces œuvres énumérées par le P. Arens :

22 s'intéressent d'après leurs statuts à toutes les missions;

36 soutiennent les maisons de formation pour missionnaires;

31 sont pour les missions d'Afrique;

19 pour les missions belges au Congo et ailleurs;

18 pour l'Orient;

12 pour les missions indiennes ou nègres des États-Unis;

12 exclusivement pour les colonies hollandaises.

Il en est de très importantes par le nombre de leurs membres. Ainsi la *Catholic students mission* des États-Unis dont nous venons de parler, *l'Œuvre de Marie Immaculée pour la conversion des femmes*

patennes (France) a 300 000 adhérents ; le *Kleines Liebeswerk vom hl. Herzen Jesu* (en Allemagne), 180 000 ; l'*Irish Mission League* d'Irlande, 100 000 ; l'*Apostolat des SS. Cyrille et Méthode*, en Tchéco-Slovaquie, 90 000 ; la *Broederschap van den H. Geest*, en Hollande, 65 000, l'œuvre *Pro apostolis* en Belgique 14 500. D'autres œuvres, la majorité, sont loin d'avoir cette importance.

Outre les grandes œuvres pontificales et universelles dont il est parlé plus haut, quelques autres existent également dans beaucoup de pays, comme les sociétés missionnaires elles-mêmes qui les ont fondées. Ainsi l'*Œuvre générale des missions franciscaines* organisée en 1922 par le T. R. P. ministre général des frères mineurs, le T. R. P. Bernardin Klumper ; ou bien encore la *Ligue des messes des pères capucins*. Ces deux œuvres ont leur siège dans chaque couvent franciscain ou capucin. De même l'*Archiconfrérie du Saint-Esprit*, des pères du Saint-Esprit, l'*Œuvre des auxiliaires salésiens*, les *Unions des femmes et des jeunes filles catholiques*, etc., etc.

III. LES RELEVÉS. — Sur les 220 associations qu'il cite, le P. Arens en considère 180 comme œuvres de collectes. Il est impossible d'arriver à une évaluation précise des ressources ainsi recueillies. On ne peut aboutir qu'à des chiffres très approximatifs.

Les sept grandes œuvres citées plus haut ont donné en 1927, les sommes suivantes :

<i>Propagation de la foi</i> , 11 471 874 livres.
<i>Sainte-Enfance</i> , 19 810 000 francs.
<i>Saint-Pierre apôtre</i> , 8 460 827 livres.
<i>Écoles d'Orient</i> , 2 100 000 francs.
<i>Saint-Pierre-Claver</i> , 4 681 653 livres.

Parmi les autres œuvres quelques-unes arrivent à d'assez fortes recettes :

L'*Association pour le séminaire de Maryknoll*, aux États-Unis recueille 350 000 dollars, l'*Irish mission league*, 3 500 livres sterling ; l'*Indische Missie Vereeniging* en Hollande, 10 000 florins ; la *Pia opera per i catechisti indigeni* d'Italie, 80 000 livres ; l'*Œuvre apostolique de l'abbaye de Saint-André*, en Belgique, 40 000 francs ; l'*Œuvre des parlants*, à Paris, 25 000.

Est-il exagéré de porter à 110 ou 120 000 000 de francs la somme provenant de toutes ces sources ? Il y faudrait encore ajouter :

1° Les subventions fournies directement ou indirectement par certains États, par certaines administrations coloniales, même protestantes, par les compagnies de navigation, pour les œuvres d'éducation ou de bienfaisance, pour les transports, etc. ;

2° Les résultats des deux quêtes du Vendredi saint en faveur des Lieux saints, celle de l'Épiphanie pour la lutte contre l'esclavage et les missions d'Afrique, et les autres quêtes à l'occasion des journées ou expositions de missions, les ventes de charité, ainsi que les sommes recueillies par les trois cents et quelques bulletins des missions et qui sont parfois considérables. Ainsi les *Missions catholiques de Lyon* reçoivent et transmettent plus d'un demi-million de francs par an ;

3° Les sommes, que donnent ou recueillent directement auprès de leurs familles ou de leurs amis, les divers missionnaires ou les diverses sociétés de missions ;

4° Les honoraires des messes que disent nos 16 000 missionnaires-prêtres et qui doivent fournir 4 800 000 francs-or, et enfin, les revenus des diverses fondations et propriétés que possèdent certaines missions.

A quel total montent ces ressources diverses ? Il est impossible de le dire. Une chose est certaine du moins : si elles suffisent à peu près à faire vivre les missions, elles ne suffisent pas à les faire progresser comme il faudrait. Un vicaire apostolique de Corée disait à celui qui écrit ces lignes : « Ce que me donne la Pro-

pagation de la foi, me suffit pour deux mois à peine ! Un autre chef de mission disait trois mois, un autre quatre. C'est donc deux, trois et quatre fois plus que la Propagation de la foi devrait pouvoir distribuer. Les autres œuvres viennent y ajouter leur quote-part. Mais elles ne suffisent pas à donner aux missionnaires catholiques plus que le strict nécessaire et elles ne le donnent pas toujours. Un jeune administrateur du Cameroun, garçon positif, sans imagination aucune, mais qui sait voir et observer, disait encore : « Les missionnaires ont 600 francs par an. Ils manquent de tout. Quand j'allais les voir et dîner avec eux, je leur envoyais auparavant, par mon boy, des provisions pour eux et pour moi. J'en ai connu un qui ne pouvait pas aller voir son confrère du poste voisin, parce qu'il n'avait plus de souliers. »

Ce n'est pas le même dénuement partout, mais partout on vous dira que l'argent manque. Il en faut tant et pour les écoles, et pour les catéchismes, et pour l'entretien des églises, et pour les besoins du culte, etc...

Sur quoi l'on s'est demandé :

« Le surplus de 1926 sur 1912 est de 4 417 351 fr., 26 or. Une question se pose : le progrès révélé par ce surplus est-il réel ou n'est-il qu'apparent ? En d'autres termes les missions de plein exercice en 1912 reçoivent-elles en subsides une valeur égale à l'ancienne ? » M. l'abbé Corman, qui pose ce problème (*Bulletin de l'Union du clergé*, Bruxelles, janvier 1928, p. 31), répond en faisant observer : 1° que sur le marché mondial, le franc or a beaucoup perdu de sa puissance d'achat. Aux États-Unis, où suffisait un dollar, il faut 1,60 dollar. « Incontestablement des millions de nos francs-or d'aujourd'hui vont se perdre dans le gouffre ouvert par la dépréciation générale de la monnaie or elle-même ; 2° il faut tenir compte de la multiplication des missions à soutenir, 70 en Chine au lieu de 48, 10 au Japon au lieu de 6, sans parler des missions en formation, qui, elles aussi, émarquent au budget ; 3° donnons un exemple concret. Les 13 missions de l'Indo-Chine et du Siam recevaient, en 1912, 460 449 francs-or ; en 1926 elles n'en reçoivent plus que 402 348 à l'ordinaire (1 569 160 livres) et 47 435 à l'extraordinaire (185 000 livres) ou 449 783 au total, soit une différence en moins de 10 666. Cette différence serait minime n'était le déchet autrement important dû à la chute du franc-or lui-même. Sans doute ces missions anciennes, s'appuyant sur les vieux chrétiens, ont des ressources que les missions récentes n'ont pas encore, mais elles sont, d'autre part, arrivées à un tournant décisif de leur histoire, et, loin de pouvoir se passer de l'aide du dehors, elles auraient besoin de ressources plus abondantes, de même origine, pour activer la formation d'une élite à la hauteur, et hâter l'éclosion d'Églises indigènes. D'où il résulte que les missions de 1912 n'ont pas encore retrouvé leur soutien d'avant-guerre ; il n'y a donc pas lieu de se laisser méduser par les chiffres de valeur si différente. »

Ce qui fait ressortir singulièrement cette pauvreté de nos missions catholiques, c'est l'abondance dans laquelle vivent les missionnaires protestants, la richesse de leurs installations et de leurs œuvres.

Voici, pour 1923, d'après le *World missionary atlas*, publié à New-York, en 1925, le relevé des missions protestantes :

Océanie	46 230 500 livres
Asie	26 784 100 —
Afrique	11 806 300 —
Europe	365 018 300 —
Amérique	1 045 962 000 —
Total	1 495 801 200 livres

Beaucoup disent : les protestants sont plus riches que les catholiques. Cela peut être vrai, surtout depuis la dernière guerre qui a singulièrement enrichi les nations anglaises et nord-américaines. Mais il y a des catholiques en nombre respectable aux États-Unis, et il y a de la fortune également chez les catholiques. Ce ne peut donc être là qu'une raison partielle, insuffisante pour expliquer une telle différence.

Les catholiques, ajoute-t-on, en particulier les catholiques de France, doivent soutenir de leur argent leur clergé, les œuvres religieuses, leurs œuvres d'enseignement et de bienfaisance, tandis que l'Église établie en Angleterre, par exemple, est très richement dotée et peut se montrer généreuse au lieu de recourir à la générosité de ses membres.

Oui, mais ceux que l'on appelle les « dissenters », méthodistes, wesleyens, baptistes, etc., doivent pourvoir aux mêmes besoins religieux de culte, d'enseignement et de bienfaisance, et ils sont aussi généreux pour leurs missions que les anglicans.

Que l'on ne dise pas non plus que c'est l'État qui paie ces missions étrangères si utiles pour consolider et étendre son influence. L'État peut bien fournir quelques subventions, non pas aux missions — auxquelles il ne donne rien en tant que missions — mais à des écoles, à des asiles, à des hôpitaux, à des dispensaires. Seulement, en général, il donne aux œuvres catholiques aussi bien qu'aux œuvres protestantes.

La raison de cette différence est surtout en ce fait que, dans le monde protestant, tout le monde s'intéresse aux missions, tout le monde leur donne, et les banques et sociétés diverses, et les entreprises industrielles et commerciales, et les riches et les pauvres, ceux qui pratiquent leur religion et ceux qui ne la pratiquent pas, tandis que dans les nations catholiques, en France, en particulier, ce ne sont que les catholiques pratiquants et fervents, et parmi eux, surtout les petites gens, les adhérents à la Propagation de la foi et à la Sainte-Enfance, qui soutiennent nos missions.

Il n'y a pas jusqu'à la formule si heureuse du « sou par semaine » qui ne devienne à la longue défavorable aux missions. Un sou par semaine, c'était quelque chose en 1823. Ce n'est plus rien aujourd'hui. C'est au moins 0 fr. 25, qu'il faudrait donner si l'on voulait donner autant qu'en 1914. C'est au moins 1 franc, si l'on voulait donner autant qu'en 1822.

A un autre point de vue, la formule du « sou par semaine » étant générale et s'appliquant à tout le monde, au riche comme au pauvre, il s'en suit que tout le monde, même l'adhérent fortuné, ne donne qu'un sou par semaine, 2 fr. 60 par an. Ce n'est pas équitable, car chacun devrait donner suivant ses moyens. Ce n'est pas heureux non plus, car si les cotisations variaient de 1 sou à 5, à 10, à 20, à 100 sous par semaine, suivant la capacité du donateur, le résultat total serait beaucoup plus élevé.

Autre différence : les missions protestantes possèdent de nombreuses fondations qui leur assurent des revenus réguliers très importants, la loi des pays anglo-saxons le leur permettant, tandis qu'en pays français les missions catholiques ne possèdent, pour ainsi dire, aucune propriété et par suite aucun revenu.

Tout cela est vrai. Mais quand on l'a dit, on n'a encore rien expliqué ; car on ne nous a pas dit pourquoi les missions protestantes ont reçu de si riches fondations et les missions catholiques si peu ; pourquoi tous les protestants donnent pour soutenir leurs missions, tandis que chez les catholiques il n'y a qu'un petit nombre à s'y intéresser, pourquoi chez les protestants certains fournissent des souscriptions si considérables, tandis que les catholiques ne

donnent dans l'ensemble que 5 centimes par semaine, 2 fr. 60 par an.

Il faut donc pousser plus loin notre enquête.

Les missions catholiques se sont établies, ou rétablies au XIX^e siècle, se sont développées les premières, comme elles ont pu, au milieu des difficultés, des privations, souvent des persécutions, sans plan réglé d'avance (et il ne pouvait pas y en avoir), accablées de charges toujours renaissantes, ayant des ruines à réparer ou bien tout à créer, ne parvenant jamais à être au niveau de leurs affaires. Les missions protestantes, au contraire, sont venues ensuite, du moins le plus souvent. Elles ont trouvé le terrain déblayé, elles n'ont été que rarement et partiellement persécutées, elles n'ont eu que peu de ruines à réparer. Elles ont, par ailleurs, commencé petitement, ont grandi peu à peu, ont proportionné leurs dépenses à leurs ressources, ont été conduites comme des affaires, souvent par des gens d'affaires, et sont toujours restées en contact étroit avec leurs bienfaiteurs d'Europe qui les suivaient, les connaissaient, s'intéressaient à elles.

Puis, les protestants connaissent leurs missions, par leurs journaux, par leurs revues, par les rapports annuels de leurs sociétés, par les études et livres nombreux, par les cartes et atlas publiés sur ces missions. Les catholiques, eux, sauf de rares exceptions, les ignorent. Et voilà en fin de compte la grande raison pour laquelle les protestants aiment et aident leurs missions, tandis que les catholiques, dont on ne saurait pourtant méconnaître le zèle pour le règne divin ne semblent pas assez portés à s'occuper de leurs missions, à les aimer, à les aider.

III. LA PROPAGANDE EN FAVEUR DES MISSIONS. — I. LA PRESSE. — Il faut faire connaître, estimer, aimer les missions. Qu'a-t-on fait et que fait-on dans ce sens ?

Les premiers et les plus efficaces des propagateurs de ce qu'on appelle « l'idée missionnaire », ce sont les missionnaires eux-mêmes, par leur correspondance. Ils racontent ce qu'ils voient, ce qu'ils font, ce qu'ils souffrent, leurs progrès, ce qui les arrête. Ajoutons, s'il leur arrive de revenir au pays, leurs conversations, leurs conférences, leurs sermons. Ajoutons les œuvres annexes dont nous avons parlé, avec leurs bulletins, leurs comptes rendus, leurs assemblées. Ces publications sont nombreuses. Le P. Arens dans son manuel, en énumère 411, dont 317 en Europe, 71 en Amérique, etc. Pas une congrégation de mission qui n'en ait une ou plusieurs. Elles sont en toutes langues ; il y en a de scientifiques, d'historiques, d'ethnologiques, d'anecdotes.

Ce sont les lettres de saint François-Xavier qui ouvrent la série, bientôt suivies par les lettres de ses collaborateurs et disciples, et qui, dès le début, valaient aux missions de précieuses recrues. De cette littérature saint Pierre Canisius fut le promoteur, mais après saint Ignace, qui demandait à ses missionnaires des relations détaillées et régulières sur leurs travaux (*Litteræ annuæ*). Dès le XVI^e siècle les recueils de lettres d'Asie, d'Amérique, d'Afrique, ne se comptent plus. De 1611 à 1672 parurent les *Relations de la Nouvelle-France* ou Canada. En 1642 commence en Allemagne la série des *Neuer Weltbote* du P. Jos. Stocklein, qui fut poursuivie jusqu'à 1753. En 1702 débutent les *Lettres édifiantes et curieuses* (1702-1776), en 34 recueils, qui furent plusieurs fois rééditées et eurent des continuations au XIX^e siècle. Ces recueils étaient tous l'œuvre des missionnaires jésuites. Tout cela s'est singulièrement développé. Indiquons seulement les revues principales, nous en tenant à celles qui sont d'intérêt universel, car il n'est pas de congrégation ou de séminaire, dont le Bulletin ou les

Annales ne nous renseignent sur les travaux, les luttes et les succès de leurs missionnaires.

1° France. — C'est de France que le mouvement partit.

1. En 1822 commencèrent les *Annales de la Propagation de la foi*, dont les éditions se multiplièrent dans tous les pays et dans toutes les langues. Le P. Arens énumère 18 éditions. « Trente ans durant, dit-il (p. 255), cette revue extraordinairement bien documentée et disposant de nombreux moyens d'action fut à peu près la seule, où peuples et lettrés apprenaient à connaître le mouvement moderne de l'apostolat. » L'édition de Lyon, 110 volumes, donne toute l'histoire des missions contemporaines.

2. Les *Annales de la Sainte-Enfance*, mensuelle, qui débutèrent en 1846, ont 11 éditions : celle de Paris compte 80 volumes.

3. Les *Missions catholiques*, fondées à Lyon, en 1868, in-8°, illustrées, paraissent toutes les semaines, 60^e année, 120 vol. C'est une revue générale, pleine de récits édifiants et parfois de renseignements historiques très précieux. Elle procure de nombreuses aumônes. Elle a 8 éditions étrangères plus ou moins différentes de l'édition française : édition italienne (1872); allemande (1873); hollandaise (1876); espagnole (1880); hongroise (1881); polonaise (1882), anglaise (1886); américaine (1907).

4. L'*Œuvre des écoles d'Orient* est précieuse par ses relations sur le mouvement religieux en Orient; fondé en 1857 (395 fascicules).

5. Les *Comptes rendus annuels* de la Société des missions étrangères (Paris) et son *Bulletin* (Hong-kong), contiennent d'abondants matériaux sur les missions d'Asie.

6. La *Revue d'histoire des missions*, fondée en 1924, paraît 4 fois par an, in-8°, 650 pages. Son but est historique; elle renseigne sur les missions des siècles passés, du XIX^e siècle, et suit le mouvement contemporain.

2° Allemagne. — 1. *Die katholischen Missionen*, mensuel. Aix-la-Chapelle, illustré, s'adresse au public cultivé. Rédaction très soignée et très variée.

2. *Steyler Missionsbote*, fondé en 1874 sous le titre *Herz Jesus Missionsbote*, bimestriel, indispensable pour connaître les missions des pères de Steyl.

3. *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, fondé en 1910 par le professeur Pieper, dirigé actuellement par M. Schmidlin, allure scientifique, revue d'histoire et de méthode missiologique, paraît 4 fois l'an à Munster.

3° Autriche. — 1. L'*Echo aus Africa*, organe de la sodalité de Saint-Pierre-Claver, fondé en 1889. Éditions en 9 langues.

2. *Anthropos*, revue d'anthropologie de tout premier ordre fondée par le P. Schmidt, S.V.D.; paraît tous les deux mois; est rédigée en langues variées par des missionnaires.

4° Belgique. — 1. *Bulletin des missions* publié par les bénédictins de l'abbaye de Saint-André (Lopphem, Bruges). Depuis 1920, revue d'intérêt général.

2. *Bulletin de l'Union du clergé*, Bruxelles, 1920.

3. *Revue missionnaire des jésuites belges*, Louvain, 1927.

5° Espagne. — 1. *Las misiones católicas*, organe officiel de la Propagation de la foi, 1893. Barcelone

2. *El siglo de las misiones*, revue générale des missions, illustrée, publiée par les jésuites depuis 1914, à Burgos.

6° États-Unis. — 1. *Catholic missions*, 1904. New-York, mensuel, 2 800 abonnés.

2. *The Field Afar*, organe de Maryknoll. Renseigne sur toutes les missions américaines, spécialement de Chine, 130 000 abonnés en 1923.

2. *The Shield*, organe de *The students mission crusade*.

7° Hollande. — 1. *Annalen der Broederschap van den H. Geest tot Voortplanting des Geloofs*, dont la collection compte 100 volumes et remonte au moins à 1834. Il fut créé dans le diocèse de Harlem comme organe de la Confrérie du Saint-Esprit qui remplaçait l'œuvre de la Propagation de la foi. En 1923, il comptait 12 000 abonnés.

2. *De katholieke Missiën en het christelijk Huisgezin*, réplique des *Miss. cath.* de Lyon, rédigé par les pères de Steyl, fondé en 1875.

8° Irlande. — *The Far East*, renseigne sur les missions de Chine. Mensuel, 70 000 abonnés en Irlande : 100 000 pour l'édition américaine, 25 000 pour celle d'Australie (1923).

9° Italie. — 1. Les *Missioni cattoliche*, 1872, Milan; en 1923, 9 000 abonnés.

2. *Bollettino salesiano*, 1877, éditions en une dizaine de langues. Turin.

3. *Le missioni della Compagnia di Gesù*, 1915, Venise, renseignent sur toutes les missions des jésuites.

4. *Le missioni francescane*, 1927. Rome. Sur toutes les missions franciscaines.

5. *La Propagazione della fede nel mondo*, 1922, Rome; tire à 150 000 exemplaires.

10° Suisse. — *Bethléhem*, revue mensuelle illustrée de l'établissement des missions Bethléhem d'Immensee (Suisse) fondée en 1896; 30 000 exemplaires, en allemand, français, anglais, italien, hollandais.

11° Asie, Inde, Chine. — 1. *The Examiner*, revue hebdomadaire fondée en 1850, rédigée par les jésuites de Bombay.

2. *The Week* du Dr Zacharias, Bombay.

3. Le *Bulletin catholique de Pékin*, fondé en 1914 par les lazaristes.

À côté de ces revues, qui sont spécialement « revues des missions », il faut signaler les revues plus générales qui aiment à consacrer plus ou moins régulièrement à ce sujet des articles, ainsi la *Civiltà cattolica*, de Rome, les *Études* de Paris (bulletins), etc. Beaucoup de journaux catholiques ont une rubrique spéciale consacrée aux missions, à l'instar de l'*Observatore romano*. C'est pour les fournir de renseignements sûrs qu'a été, à la fin de 1927, créée l'Agence *Fides*, annexe nouvelle de la Propagation de la foi. Les nouvelles qui affluent à la Propagation de tous les points du globe, y sont traduites dans toutes les langues et communiquées à 28 bureaux nationaux de la Propagation de la foi, lesquels à leur tour les font parvenir aux journaux. Dans les 8 premiers mois de 1928, 238 communiqués ont été ainsi, en France, envoyés à 550 journaux, soit religieux comme la *Croix*, soit d'intérêt général, comme l'*Écho de Paris*, qui les reproduisent fidèlement.

II. LES LIVRES. — Les livres concernant les missions se multiplient à ce point que tout ce que nous pouvons faire ici, c'est d'indiquer les directions générales que prend cette littérature, et au besoin indiquer quelques spécimens plus notables.

Avant tout, il faut signaler la monumentale bibliographie du P. Rob. Streit, O. M. I. *Bibliotheca missionum*, en cours de publication, laquelle, après un volume d'introduction, a déjà donné deux gros volumes exhaustifs sur l'Amérique, et un premier volume sur l'Asie.

Pour les statistiques, le livre de P. Krose, S. J., *Katholische Missionsstatistik*, Fribourg, 1908 (traduction française), est toujours à consulter : mais une mise au point serait nécessaire.

Il n'y a pas de bon atlas des missions catholiques. Celui du P. Ch. Streit, S. V. D., paru en 1909 à Steyl, et l'*Atlas hierarchicus* du même (1913) ne sont qu'in-

complètement remplacés par le *Testo e atlante di geografia ecclesiastica e missionaria* de Mgr Grammatica, Bergame, 1927. Le *Petit atlas des missions* de Mgr Boucher (Paris, 1928) répond au besoin du public ordinaire de s'orienter parmi le dédale des églises.

La seule histoire générale des missions qui soit scientifique est celle du professeur Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte*, Steyl, 1924. Il s'en publie une traduction italienne. Auparavant nous n'avions que la grosse histoire du baron Henrion, 1845; le *Dictionnaire des missions catholiques*, par Lacroix et E. de Djunkowsky, Migne, 1863-1864, le volume de Louvet, *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, Lyon, 1894, et dans Piolet, les *Missions catholiques françaises au XIX^e siècle*, 6 vol., 1902, l'introduction par E. Lamy. Voir un résumé à l'article *Propagation de l'Évangile*, dans le *Dict. apologetique* du P. d'Alès.

On a multiplié les publications de documents. Citons entre autres, l'*Archivum franciscanum*, et l'*Archivio Ibero-Americano*, édités par l'ordre franciscain; les *Monumenta historica Societatis Jesu* (*Monumenta Xaveriana*, 2 vol.); les *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XIV ad XIX*, par le P. C. Beccari, 14 vol., Rome, 1903-1914; les *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, par le P. Tacchi Venturi, 2 vol., Macerata, 1911-1913. La *Biblioteca bibliografica della Terra santa e dell' Oriente franciscano* du P. Girolamo Golubovich, O. F. M., résume l'histoire franciscaine dans le Levant, 4 vol., 1906-1924, Quaracchi. R. G. Thwaites a réédité en 73 volumes, Cleveland, 1896-1901, les *Jesuit relations, and allied documents* (*Relations de la Nouvelle-France*, etc., etc.) A. Rabbath, S. J., *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, Paris-Beyrouth, 1905-1921; Otto Maas, *Cartas de China. Documentos ineditos sobre las misiones franciscanas del siglo XVII*, Séville, 1917 (2 séries), etc., etc.

Les divers ordres et sociétés de missionnaires érivent l'histoire générale de leurs œuvres en pays infidèles.

Le P. Marcellino de Civezza, de 1857 à 1895, avait édité la *Storia universale delle missioni francescane* de 1212 à 1800 (Rome, Prato et Florence). Œuvre insuffisamment critique, que permettra de corriger le livre du P. Léonard Lemmens, O. F. M., *Geschichte der Franziskanermmissionen*, Munster, 1928.

Le P. Clemente de Terzorio a donné en 1913 le premier volume d'une histoire de grande envergure, les *Missioni dei minori cappuccini* dont les 5 premiers tomes ne parlent encore que de l'Europe et de la Turquie (1913-1919).

M. A. Launay, M. E., a publié l'*Histoire générale de la Société des missions étrangères*, 3 vol., Paris, 1894, avec un volume supplémentaire de documents, et en 1901, le *Mémorial de la Soc. des M. E.*, en 2 volumes.

Des anciennes missions de la Compagnie de Jésus, on trouvera une histoire sommaire, dans le livre du P. J. Brucker, *La Compagnie de Jésus, esquisse de son institut et de son histoire*, Paris, 1919, et celle des missions modernes, dans A. Brou, *Les jésuites missionnaires au XIX^e siècle*, Bruxelles, 1908.

Quant aux histoires des missions particulières, il faut renvoyer à en donner même une énumération sommaire.

III. LES JOURNÉES, SEMAINES DES MISSIONS.

Cette littérature de plus en plus riche n'est cependant pas à la portée de tous. Or ce sont tous les chrétiens qui sont appelés à prendre part au mouvement missionnaire. Reste donc la parole et tout ce qui parle aux yeux. Ici nous avons l'exemple de la Hollande. Dans aucun pays, l'idée missionnaire n'a pris racine comme dans ce pays où l'on ne compte

pourtant que 2 500 000 catholiques, et qui fournit plus de missionnaires et plus d'aumônes aux missions que bien d'autres contrées, où les catholiques sont deux et trois fois plus nombreux. Mais aussi dans aucun autre pays, les prédications sur les missions, les journées de missions, les expositions particulières de missions ne sont aussi multipliées. Le catholique hollandais vit dans une atmosphère de missions.

Un autre fait n'est pas moins significatif. Il y a 3 ou 4 ans, l'Italie ne donnait que 1 500 000 livres à la Propagation de la foi; or elle en a donné 5 009 000 en 1927, venant la seconde sur la liste après les États-Unis et avant la France qui n'a donné que 4 660 000 livres. C'est que Mgr Drago, directeur général de la Propagation de la foi, envoie toute l'année cinq ou six missionnaires prêcher et faire connaître les missions.

Aussi partout s'organisent et se multiplient les semaines de missions, les journées de missions, les expositions de missions sous l'initiative, ou des congrégations elles-mêmes, ou de l'*Unio cleri*, ou de la Propagation de la foi. Le Saint-Père a officiellement consacré ces initiatives, en instituant pour toute l'Église, le *Dimanche de la Propagation de la foi*, huit jours avant la fête du Christ-roi, journée consacrée par des prédications, des prières, des quêtes en faveur des missions.

Quant aux expositions, rappelons seulement celle du Vatican, en 1925, dont le succès dépassa les espérances du souverain pontife qui en avait pris l'initiative. Elle a marqué un tournant dans l'histoire des missions. Et, pour que les fruits pratiques de cette grande manifestation ne soient pas perdus, le musée missionnaire du Latran a comme extrait de l'exposition tout son contenu scientifique en ethnographie et missiologie. L'organisateur principal a été le P. Schmidt, S. V. D., le fondateur de l'*Anthropos*.

Par ailleurs cette exposition est imitée partout. Tandis que les semaines des missions attirent aux sermons, aux conférences, aux films des missionnaires le public fidèle, il se presse devant les stands de l'exposition pleins de tableaux instructifs, de cartes, de statistiques et d'objets pittoresques donnant une idée des peuples évangélisés. Plus importante sera l'exposition nationale de Barcelone annoncée pour 1929.

Les missions trouvent aussi leurs places dans les expositions universelles et coloniales. Celles là les font connaître à un public que n'attirerait pas l'étiquette religieuse des autres et qui cependant est capable de s'y intéresser, industriels, commerçants, hommes d'affaires. Un premier essai a été fait en 1900 à l'exposition universelle de Paris, sur la demande expresse du cardinal Richard; plusieurs assurent que ce fut aussi sur le désir de Léon XIII. Un comité lança une souscription qui fournit les fonds nécessaires, et un pavillon fut consacré aux missions dans le jardin du Trocadéro. L'idée n'a été reprise que bien des années après, à Nice en 1926, à la Rochelle en 1927, dans des expositions coloniales. Elle sera reprise encore en 1931 à l'exposition coloniale internationale de Paris.

Ces grandes manifestations collectives sont indispensables pour créer et entretenir le mouvement d'ensemble en faveur des missions. Les initiatives privées ou celles des sociétés particulières n'y suffiraient pas. Et c'est précisément une des raisons d'être de cette *Unio cleri*, qui met au service des missions cette grande force sociale qu'est le clergé catholique.

IV. L'ENSEIGNEMENT MISSIONNAIRE. — Tout cela n'est pas suffisant encore. Tous ces faits, toute cette activité du présent et du passé peut et doit devenir matière de science, et cette science elle-même peut et

doir réagir, pour l'éclairer, sur le travail des ouvriers. De là ce qu'on appelle aujourd'hui la *missiologie*.

1^o Le mouvement est parti d'Allemagne. Le prince Louis de Löwenstein, au congrès des catholiques tenu à Breslau en 1909, sur les missions, étudia le moyen de créer un institut de recherches scientifiques dans ce domaine jusque-là laissé aux initiatives privées. Il fut créé à Berlin le 4 mai 1922, *Das internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*. Deux sections le composent : l'une décide des travaux à entreprendre, l'autre détermine l'emploi des cotisations. Alors fut fondée la *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, dont le programme comportait l'histoire, la statistique, la géographie, la théorie des missions. En même temps furent inaugurées des publications préparées avec soin, parmi lesquelles il suffit de signaler la *Bibliotheca missionum* du P. R. Streit. Enfin des cours de missiologie furent ouverts par le professeur Schmidlin, à Cologne, puis à Munster. D'autres cours et conférences se font encore en d'autres villes.

2^o Vers le même temps se fondaient les *Semaines d'ethnologie*. L'ethnologie et la linguistique étant à l'ordre du jour, ayant leur importance marquée dans l'apologetique chrétienne, et par ailleurs les missionnaires étant mieux placés que quiconque pour pousser loin ces études, dont ils sont les premiers à profiter, le P. W. Schmidt, S. V. D., en 1906, avait fondé la revue *Anthropos*, qui prit tout de suite l'allure d'une publication scientifique de premier ordre. Une bibliothèque la complète, qui compte assez vite une douzaine d'ouvrages. SS. Pie XI donna au P. Schmidt le moyen d'organiser des missions scientifiques chez les primitifs de la Terre de Feu, du centre africain, de la péninsule malaise. Cela ne suffisait pas, et, dès 1912, en collaboration avec le regretté P. Bouvier, S. J., le même savant organisait les *Semaines d'ethnologie*, Louvain, 1912 et 1913, Tilburg en Hollande, 1922, Möding près de Vienne, chez les pères de Steil, 1923; Milan, 1926. Le but est, par un rapprochement entre les ethnologues et les missionnaires, d'initier ces derniers aux questions d'ethnologie et de religion comparées, pour pouvoir faire eux-mêmes des observations sur les usages, les cultes, les croyances des peuples qu'ils évangélisent.

3^o Les *semaines de missiologie de Louvain*. — Elles ont été inaugurées en septembre 1923 pour les missionnaires, les sœurs et les aspirants aux missions. Depuis, elles se sont renouvelées tous les ans sous la direction d'un conseil dont le président est le R. P. Ullrich, des pères blancs, et le secrétaire, le P. H. Charles, S. J. L'objet est de mettre en commun, sur un sujet donné, les expériences des missionnaires, en s'attachant de près aux enseignements et aux directions venus de Rome. Les sujets traités jusqu'ici ont été, pour ne parler que de ceux qui ont fourni la matière de compte rendus imprimés, les *Aspirations indigènes et les missions* (1925), *Autour du problème de l'adaptation* (1926), *Les élites en pays de mission* (1927), *L'âme des peuples à évangéliser* (1928). La semaine de 1928 réunit 500 participants appartenant à 27 nationalités.

A Louvain encore, s'est constituée une firme d'édition très active pour les missions. Elle a publié déjà des ouvrages de valeur, dont la traduction française du manuel du P. Arens. De là sortent aussi les petites brochures intitulées *Xaveriana* en français et en flamand, d'allure populaire et vivante, et les *Dossiers d'action missionnaire*, mensuels, qui finiront par constituer un traité complet de missiologie. Enfin deux chaires de missiologie ont été fondées à l'Université, dont les premiers titulaires ont été M. G. Goyau et le P. Charles, S. J.

4^o En France, il faut signaler les conférences faites à l'Institut catholique de Paris sous la direction de l'*Union missionnaire du clergé*. Elles ont commencé en 1923-1924, et forment déjà 5 volumes. Celui de 1926-1927 est consacré à *L'Islam et les missions*. Celui de 1927-1928 à l'action civilisatrice des missions.

En 1928, les *retraites intellectuelles* de Juilly, organisées par M. Maurice Vaussard, ont été consacrées à des entretiens sur les missions et les questions missionnaires.

La *Société des amis des missions*, fondée en 1923, a pour objet de « faire connaître nos missions au grand public qui les ignore, pour les défendre, les recommander à l'occasion, leur créer une atmosphère favorable, et développer les études sur leur histoire et leurs méthodes. Pour cela elle voudrait organiser une bibliothèque publique de missiologie. Elle communique à la presse les études que réclament les questions du jour. Elle fait donner des conférences, publie la *Revue d'histoire des missions*; elle a commencé la publication de livres historiques sur ce sujet, documents inédits, mémoires, etc.; cela sous la direction de M. G. Goyau. Elle a fondé à l'Institut catholique une chaire d'ethnologie et d'histoire des missions, cette dernière confiée à M. Goyau. Enfin elle s'est occupée de célébrer certaines fêtes, le centenaire du cardinal Lavigerie, la réception des évêques chinois, en 1927 et de Mgr Hayazaka l'année suivante.

5^o Il y aurait d'autres manifestations de l'esprit missionnaire partout grandissant à signaler, spécialement les *Congrès internationaux*. Le premier s'est tenu en septembre-octobre 1927 à Poznan (Posen), en Pologne : il comprenait 4 sections, celles des prêtres, des étudiants, des professeurs, des congréganistes. Il a ouvert des perspectives nouvelles au recrutement missionnaire, et travaillé à une organisation toujours plus méthodique des œuvres missionnaires. En septembre 1928 s'est tenu un autre congrès semblable à Wurzburg.

CONCLUSION. — Nous avons, dans ce qui précède, essayé de donner une idée des missions catholiques, telles qu'elles fonctionnent et se développent à l'heure actuelle. Nous sommes loin d'avoir tout dit. Mais ce qui ressort de cet ensemble, c'est que, de plus en plus, l'apostolat de l'Eglise sur ses frontières va s'organisant.

Si la création de la Propagande, en 1622, a été sur ce point une de ces dates qui marquent un tournant, les pontificats de Benoît XV et de Pie XI n'auront pas pour l'histoire une importance moindre. En cette matière, comme en tout, S. S. Pie XI agit en homme qui sait clairement ce qu'il veut, qui le veut énergiquement et prend les moyens pour arriver au but. Il a sa politique missionnaire très arrêtée : pousser avec suite le lotissement des terres à ouvrir devant l'Evangile, appeler le ban et l'arrière-ban des ouvriers disponibles, multiplier les vicariats pour rendre l'occupation plus effective, et venir à la création non pas seulement du clergé, mais de l'épiscopat indigène, afin que les missions fassent un pas de plus vers leur évolution normale, la création d'Eglises autonomes trouvant en elles-mêmes leurs ressources essentielles, par ailleurs, dégager de plus en plus les missions de toute espèce de nationalisme étranger, accentuer le supranationalisme de l'apostolat (*Lettres aux évêques de Chine*, 15 juin 1928, réduction, pour ne pas dire abolition, du Patronat portugais, etc.).

L'instrument de la pensée pontificale, la Propagande, est fortement dirigé, sûr de lui-même, de ses méthodes, de ses fins, de sa marche. La Propagande tend à concentrer tous ses moyens pour leur donner

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Clergé
EUROPE (Suite).						
3. ALBANIE :						
	Scutari (Scodra).	A.D. 1886.	Séculiers.	80 000	28 416	58
	Alessio (Lissus).	D. 1385.	-	?	837	14
	Pulati.	D. 877?	-	?	13 927	13
	Sarda (Sappa).	D. 1376.	-	23 500	11 925	28
	Durazzo.	A.D. VII ^e s.	-	200 000	12 839	18
	Oroschi.	A.N. XVII ^e s.	Franciscains, 1888.	?	15 927	15
Total					86 901	116

4. ROUMANIE :

Valachie et Dobroudja.	Bukarest.	A.D. 1883.	Séculiers.	6 000 000	70 000	36
Moldavie.	Jassy.	D. 1884.	-	5 300 000	100 000	50

Roumanie : 500 000 catholiques orientaux; 1 000 000 catholiques latins.

5. BULGARIE :

Nicopoli.	D. 1789.	Passionnistes, 1781.	1 500 000	15 000	?
Sofia et Philippopoli.	V.A. 1759.	Capucins, 1811.	2 000 000	24 000	?

6. TURQUIE D'EUROPE :

Thrace.	Constantinople.	V.A. 1863.	Séculiers.	4 500 000	20 000 ?	?
---------	-----------------	------------	------------	-----------	----------	---

7. GRÈCE ET ARCHIPEL :

Grèce.	Athènes.	A.D. 1875.	Séculiers.	2 200 000	11 000	13
Mer Ionienne.	Corfou, Zante et Céphalonie.	A.D. 1310.	-	260 000	5 000	5
Mer Égée.	Naxos, Tinos et Mikonos.	D. 1522.	-	36 000	4 070	15
	Syra et Milos.	D. 1350?	-	28 000	8 000	9
	Santorin.	D. 1204.	-	20 000	200	4
	Chios.	D. XIII ^e s.	-	124 000	180	4
Possessions britanniques.	Candie (Crète).	D. 1874.	Capucins, 1645.	650 200	2 618	13
Pos. italiennes.	Rhodes et Dodécanèse.	P.A. 1897.	Franciscains, 1719.	99 860	1 650	?

PROCHE-ORIENT

Les Églises suivantes, dans le Proche-Orient, dépendent de la Propagande, mais le chiffre des catholiques est celui des catholiques de tous rites (Grammatica, etc.).

Anatolie.	Asie Mineure.	V.A. XVII ^e s.	Séculiers et autres.	14 500 000	16 000?	?
	Smyrne.	A.D. 1818.	-	-	-	?
Syrie.	Alep.	V.A. 1762.	Ordres divers.	2 791 000	311 000	?
Palestine.	Jérusalem.	Patr. 1847.	-	773 387	33 803	?
Irak.	Bagdad.	A.D. 1712.	Dominicains, 1750.	2 850 000	18 000?	?
			Carmes, 1721.	-	-	?
Perse.	Ispahan.	A.D. 1910.	Lazaristes, 1840.	9 500 000	5 292	?
Arabic.	Aden.	V.A. 1888.	Capucins, 1850.	200 000	1 500	?

La Custodie de Terre-Sainte remonte à 1233.

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres	
						étrangers	indigènes
INDE ANGLAISE ¹							
1. RÉGION DU NORD.							
A. PROVINCE DE SIMLA :							
Punjab.	Simla.	A.D. 1910.	Capucins, 1744.	5 090 650	2 402	14	
Punjab.	Lahore.	D. 1886.	1744.	16 741 000	33 012	39	
Kaf. et Kash- mir.	Kafiristan et Kashmir.	P.A. 1887.	Mill-Hill. 1887.	12 000 000	5 000?	14?	
B. PROVINCE D'AGRA :							
Prov. unies.	Agra.	A.D. 1886.	Capucins, 1744.	20 063 000	10 902	27	8
Rajputana.	Ajmer.	D. 1913.	Capucins, 1744.	12 666 000	7 169	32	3
Rajputana.	Allahabad.	D. 1886.	Capucins, 1744.	23 439 000	9 252	25	3
C. PROVINCE DE CALCUTTA :							
Bengale. Bihar- Orissa.	Calcutta.	A.D. 1886.	Jésuites, 1834.	17 985 500	35 760	156	38
Chota - Nag- pore.	Ranchi.	D. 1927.	Jésuites, 1869.		203 400		
Bengale.	Dacca.	D. 1886.	P. Ste-Croix, 1853.	11 500 000	10 600	28	1
Bengale.	Chittagong.	D. 1928.	-	8 000 000	7 000		
Bengale.	Krishnagar.	D. 1886.	Sém. Mil. 1854.	16 259 000	17 800	22	
Bihar. Nord.	Patna.	D. 1919.	Jésuites, 1919.	25 013 000	6 400	18	6
Assam.	Assam.	P.A. 1889.	Salés., 1922.	8 112 000	8 380	13	
D. BIRMANIE :							
(Mandaley).	B. septentr.	V.A. 1870.	Sém. Paris, 1856	6 000 000	11 968	21	11
(Rangoon).	B. mérid.	V.A. 1870.	-	6 000 000	63 442	40	32
(Toungoo).	B. orientale.	V.A. 1868.	Sém. Milan, 1866	2 000 000	24 568	30	
2. RÉGION DU DEKAN.							
A. PROVINCE DE BOMBAY :							
Présid. de Bom- bay.	Bombay.	A.D. 1886.	Jésuites, 1856.	12 088 140	128 000 ²	44	19
	Poona.	D. 1886.	-	10 570 550	25 400	21	19
Côte malabare	Mangalore.	D. 1886.	Sécul. indig.	1 251 670	114 160	24	112
	Calicut.	D. 1923.	Jésuites, 1879.	2 323 500	9 160	10	12
Maduré.	Trichinopoly.	D. 1886.	Jésuites, 1837.	4 942 000	216 020	127	56
Madure	Tuticorin.	D. 1926.	Sécul. indig.	1 000 000	81 000	1	30
B. PROVINCE DE GOA :							
Côte Ouest.	Goa.	A.D. 1533.	Séculiers indig.	2 332 412	326 690	10?	511
	Damaô, suppl.	D. 1886.	-	1 000 000	94 330		99
Côte malabare	Meliapour.	D. 1558.	-	330 000	118 213	14?	70
Madures et Ma- duré.	Cochin.	D. 1506.	-	2 000 000	88 534	12	67
C. PROVINCE D'ERNAKULAM :							
Malabar	Ernakulam.	A.D. 1923.	Séculiers indig.	1 180 000	147 700		186
	Trichur.	D. 1923.	Syro-Malabars.		120 400		104
	Kottayam.	D. 1923.	-		35 000		57
	Changanachery	D. 1926.	-		175 600		336

¹ Chiffres de 1927, d'après les relations des missionnaires.

² Les noms entre parenthèses indiquent la résidence de l'évêque ou du préfet apostolique.

³ 72 000, chiffre de 1927 du diocèse de Damaô. Ajouter une centaine de prêtres goanais (indiens) provenant du même diocèse.

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres	
						étrangers	indigènes
INDE ANGLAISE (Suite).							
D. PROVINCE DE VÉRAPOLY :							
Malabar	Vérapoly.	A.D. 1886.	Carmes, 1650.	1 250 000	114 790	20	18
	Quilon.	D. 1886.	Carmes, 1620.	1 665 000	200 000	21	74
E. PROVINCE DE MADRAS :							
Pr. de Madras.	Madras.	A.D. 1886.	Mill-Hill, 1875.	9 000 000	61 000	10	20
Haiderabad.	Haiderabad.	D. 1886.	Sém. Mil., 1856.	12 000 000	40 400	23	5
Inde centrale.	Nagpur.	D. 1886.	Miss. S.-Fr. Sales, 1845.	15 000 000	22 000	24	9
	Orissa.	M.	Lazarist., 1922.	1 000 000	2 470	5	
Haiderabad.	Vizagapatnam.	D. 1886.	Miss. S.-F. Sales, 1845.	10 500 000	11 310	24	4
F. PROVINCE DE PONDICHÉRY :							
Présid. de Madras.	Pondichéry.	A.D. 1886.	Sémin. Paris. 1776.	5 655 000	142 740	66	33
	Coimbatore.	D. 1886.		2 950 000	48 230	31	26
	Kumbakonam.	D. 1899.		3 400 000	103 000	36	22
Mysore.	Mysore (Bangalore).	D. 1886.		6 954 600	63 000	13	25
Malacca appartient à la province de Pondichéry.							
G. PROVINCE DE COLOMBO :							
Ceylan.	Colombo.	A.D. 1886.	Oblats de Marie 1883.	1 718 400	275 441	11	68
	Jafna.	D. 1886.	Obl. Mar., 1847.	463 280	54 495	60	35
	Kandy.	D. 1886.	Sylvestr., 1855.	951 603	35 000	17	23
	Galle.	D. 1893.	Jésuites, 1893.	1 143 000	15 100	23	4
	Trincomalie.	D. 1893.	Jésuites, 1893.	202 720	10 502	21	1
Population totale de l'Inde, 1921 : 319 075 134. Catholiques, 1926 : 3 435 302. Prêtres : 3 381, dont 1168 étrangers, 2 207 indigènes.							
INDO-CHINE ¹							
Siam.	Bangkok.	V.A. 1662.	Sémin. Paris, 1662.	6 000 000	31 080	29	35
Malaisie.	Malacca.	D. 1888.	1833.	3 500 000	55 500	33	6
Laos.	Nong-Seng.	V.A. 1889.	1662.	3 500 000	17 318	31	3
Cambodge.	Pnom-penh.	V.A. 1850.	1665.	3 675 000	67 565	36	71
Cochinchine occidentale.	Saïgon.	V.A. 1844.	1662.	2 650 000	87 709	33	94
— orientale.	Qui-nhon.	V.A. 1659.		2 500 000	69 387	52	82
— sept.	Hué.	V.A. 1850.		750 000	71 134	29	96
Tonkin mérid.	Vinh.	V.A. 1846.	1666.	2 000 000	139 600	29	163
— maritime	Phat-diem.	V.A. 1901.		2 000 000	126 940	35	125
— occident.	Ha-noï.	V.A. 1678.		2 200 000	164 473	36	137
— supér.	Hung-hoa.	V.A. 1895.		1 500 000	12 472	23	34
— central.	Bui-chu.	V.A. 1848.	Dom. espagn. 1676.	2 295 000	310 000	27	166
— oriental.	Hai-phong.	V.A. 1848.		1 300 000	85 723	19	65
— septentr.	Bac-ninh.	V.A. 1883.		1 750 000	43 265	12	47
	Lang-son et Coabang.	P.A. 1913.	Dom. français. 1914.	250 000	2 705	10	3
Total.....				34 870 000	1 314 901	434	1127
1561							

¹ Pour les missions dominicaines, les chiffres sont de 1926 : pour les autres de 1927-1928.

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes.
INDES NÉERLANDAISES							
Sumatra.	Padang.	P.A. 1911.	Capucins, 1912.	4 291 800	6 180	17	
	Benkoelen.	P.A. 1923.	Pr. du S.-Cœur 1923.	1 500 000	800	7	
	Banka et Billiton.	P.A. 1923.	Picpussiens, 1923.	4 400 000	600	6	2
Java.	Batavia.	V.A. 1842.	Jésuites, 1852.		43 674	77	1
	Malang.	P.A. 1927.	Carmines, 1923.		1 800	?	
	Soerabaya.	M. 1923.	Lazaristes, 1923.	24 050 000	?	14	
		M.	Miss. S.-Cœur, 1927.		?	?	
Petites îles de la Sonde.		V.A. 1922.	Verbe-Divin, 1912.	500 000	100 800	46	
Célèbes.	Célèbes.	V.A. 1919.	Miss S.-Cœur, 1920.	3 000 000	15 390	13	
Bornéo.	B. mérid.	V.A. 1918.	Capucins, 1905.	1 626 000	6 000	25	
	Sarawak.	P.A. 1855.	Mill-Hill, 1881.	900 000	8 500	26	
Nouv. Guinée hollandaise.		V.A. 1920.	Miss. S.-Cœur, 1903.	625 000	2 052	26	
Total.				40 892 800	204 796	257	3
						260	

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Clergé
PHILIPPINES						
Ile de Palawan.		V.A. 1910.	August. Récollets, 1606.	70 000	46 000	15
Mindanao.	Zamboanga.	D. 1910.	Jésuites, 1859.	752 000	315 025	40
	Surigao.	M.	Miss. de S.-Cœur, 1908.	?	101 669	32
Luzon, Nord.	Miss. des Igorottes	M.	P. de Scheut, 1907.	100 000	99 000	41
—	Abra.	M.	Verbe-Divin, 1907.	?	?	?

Il y a aux Philippines neuf sièges épiscopaux, avec Manille pour métropole (évêché en 1581, archevêché en 1595). Ne dépendent de la Propagande que la préfecture de Palawan, avec les missions des pères de Scheut dans les diocèses de Nueva Segovia et de Tuguegaraoana, au nord de Luzon.

Sur 10 ou 11 millions d'habitants, il reste encore près d'un million de sauvages infidèles et de musulmans.

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres	
						étrangers	indigènes
CHINE							
PREMIÈRE RÉGION :							
Tcheli, N.	Pékin.	V.A. 1856.	Lazarist., 1782-1834	34 000 000	289 993	34	110
— O.	Chentingfou.	V.A. 1856.	—		85 755	19	54
— Centr.	Paotingfou.	V.A. 1910.	—		78 342	13	44
— S.	Tientsin.	V.A. 1912.	—		15 124	11	24
— E.	Yung ping fou.	V.A. 1899.	—		20 230	17	9
	Lihsien.	P.A. 1924.	—		27 141	1	17
	Suanhwafou.	V.A. 1926.	—		27 644		17
— S. E.	Sienhsien.	V.A. 1856.	Jésuites, 1856.		133 906	44	38
Mandchourie S.	Makden.	V.A. 1898.	Sém. Paris, 1811.	22 000 000	31 798	42	22
— N.	Kirin.	V.A. 1838.	— 1811.		24 247	24	20
	Wonsan.	V.A. 1920.	Bénédict. S.-Odile, 1920		12 300	15	
Mongolie.	Jehol.	V.A. 1883.	P. de Scheut, 1865		12 686	50	22
	Ningsia.	V.A. 1922.	— 1874.	2 600 000	20 500	34	1
— Centr.	Siwantse.	V.A. 1922.	— 1865.		49 130	40	26
	Suiyuan.	V.A. 1922.	— 1865.		29 879	39	7
Honan, N.	Weihwelfu.	V.A. 1843.	Sém. Milan, 1884.	V. infra.	32 426	21	7

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres	
						étrangers	indigènes
CHINE (Suite).							
SECONDE RÉGION :							
Chantong, E.	Chefoo.	V.A. 1894.	Franciscains, 1633.	30 800 000	19 220	27	18
— N.	Tsinanfu.	V.A. 1839.	Franciscains, 1633.		57 224	40	35
— S.	Tsingtau.	P.A. 1925.	Verbe-Divin, 1882.		27 070	19	6
— S.	Yengchowfu.	V.A. 1885.	—		85 106	53	28
Chansi, Centr.	Fenyang.	V.A. 1926.	Franc. (indigènes).	11 110 000	11 492	12	18
— S.	Luanfu.	V.A. 1890.	Franciscains, 1633.		37 499	36	12
— Centr.	Shohchow.	P.A. 1920.	—		4 789	12	
— N.	Taiyuanfu.	V.A. 1698.	—		689	29	3
— N.	Tatungfu.	V.A. 1922.	Scheut, 1922.	9 500 000	370	12	
Chensi, S.	Hanchungfu.	V.A. 1887.	Sém. de Rome, 1885.		16 783	18	
— Centr.	Sianfu.	V.A. 1879.	Franciscains, 1633.		12 400	17	33
— N.	Yenanfu.	V.A. 1911.	—		4 380	16	9
Kansou, O.	Lanchowfu.	V.A. 1922.	Verbe-Divin, 1922.	5 927 000	10 461	22	3
— E.	Tsinchow.	V.A. 1922.	Capucins, 1922.		5 503	22	2
TROISIÈME RÉGION :							
Hounan, S.	Changsha.	V.A. 1856.	Franciscains, 1633.	28 443 000	21 807	20	11
— N.	Changteh.	V.A. 1879.	Augustins, 1880.		17 961	31	1
—	Shenchow.	P.A. 1925.	Passionistes, 1922.		2 235	29	
—	Yungchow.	P.A. 1925.	Franciscains.		8 061	9	
Honan, O.	Chengchow.	V.A. 1911.	Sém. Parme, 1906.	30 831 000	16 866	28	1
— S.	Kaifengfu.	V.A. 1916.	Sém. Milan, 1870.		11 530	30	4
— E.	Nanyang.	V.A. 1882.	—		25 664	21	12
Kiang-sou.	Nankin.	V.A. 1856.	Jésuites, 1842.		188 853	99	69
—	Haimen.	V.A. 1926.	Séculiers indigènes.	19 832 000	32 571	1	20
Nganhoei.	Ou-hou ¹ .	V.A. 1921.	Jésuites, 1821.		88 795	65	5
Tche-Kiang, O.	Hangchow.	V.A. 1910.	Lazaristes, 1782.		29 933	12	39
— E.	Ningpo.	V.A. 1845.	—		45 151	23	34
—	Taichow.	V.A. 1926.	Lazaristes (indig.).	27 167 000	4 383	1	6
Houpé.	Hankow.	V.A. 1870.	Franciscains, 1633.		30 100	38	17
—	Hanyang.	V.A. 1927.	M. Irland., 1923.		18 571	38	3
— S.-O.	Ichang.	V.A. 1870.	Franciscains, 1633.		33 881	44	11
— N.-O.	Laohokow.	V.A. 1870.	— 1646.	21 466 000	40 000	23	19
—	Puchi.	P.A. 1923.	Séculiers indigènes.		1 847		10
— E.	Wuchang.	P.A. 1923.	Franciscains, 1633.		4 343	15	3
Kiang-si, S.	Kanchow.	V.A. 1920.	Lazaristes, 1782.		16 228	13	14
— S.	Kianfu.	V.A. 1879.	—	21 466 000	20 822	10	18
— N.	Nanchang.	V.A. 1879.	—		32 007	17	15
— E.	Yukiang.	V.A. 1885.	—		33 765	16	25
1. Ou-hou vient d'être divisé en O-hou, An-king et Peng-Pu; les trois vicariats restent aux jésuites (1929).							
QUATRIÈME RÉGION :							
Se-tchoan, O.	Chengtu.	V.A. 1864.	Sém. de Paris, 1704.	49 782 810	58 762	25	61
— E.	Chungking.	V.A. 1856.	—		61 485	32	72
— S.	Ningyuanfu.	V.A. 1910.	— 1702.		9 070	11	4
— S.	Suifu.	V.A. 1860.	— 1704.		42 251	25	35
Marches Tibétaines.	Tatsienlu.	V.A. 1868.	— 1854.	11 216 400	5 160	15	4
Koei-tchéou.	Kweiyang.	V.A. 1849.	— 1702.		25 826	30	25
K. t., et Koangsi.	Lanlong.	V.A. 1922.	—		9 389	13	5
Yu-nan.	Yunanfu.	V.A. 1843.	—	9 839 180	17 840	34	16

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres	
						étrangers	indigènes
CINQUIÈME RÉGION :							
Foukien.	Amoy.	V.A. 1883.	Dominicains, 1655.	17 157 791	12 827	21	13
	Foochow.	V.A. 1696.	— 1631.		29 345	44	13
	Funing.	V.A. 1923.	—		28 088	14	10
	Tingchow.	V.A. 1923.	—		1 936	7	

CHINE (Suite).

Koangtong.							
- Centr.	Canton.	V.A. 1914.	Sém. de Paris, 1853.	37 167 701	13 721	17	22
- S.-O.	Pahkoi.	V.A. 1920.	—		10 850	20	5
- N.-E.	Swatow.	V.A. 1914.	— 1840		32 033	21	10
- Cent.	Kong-Moon.	P.A. 1927.	Maryknoll, 1918.		7 022	20	
Nord.	Shiuchow.	V.A. 1920.	Salésiens, 1918.	12 258 335	3 509	15	1
	Hong Kong.	V.A. 1874.	Sém. de Milan, 1858.		30 639	27	10
	Macao.	D. 1575.	Séculiers.		12 423	37	13
Koangsi.	Nanning.	V.A. 1914.	Sém. de Paris, 1853.		4 603	21	1

La romanisation des noms chinois variant d'après les systèmes, nous nous en tenons à celle de la poste chinoise (*Annuaire de Zikawei*, 1928).

Les régions indiquées ci-dessus sont les régions synodales.

Total : 436 000 000 d'habitants d'après le *Bulletin commercial d'Extrême-Orient*; 418 907 000 d'après le *Bulletin des Douanes maritimes*.

Total : 2 439 220 catholiques.

67 évêques.

1860 prêtres étrangers / 3 198.

1271 prêtres chinois.

EMPIRE JAPONAIS

1. JAPON :

Ile Hondo.	Tokio.	A.D. 1891.	Sém. Paris, 1844.	15 000 000	10 961	28	6
	Osaka.	D. 1891.	—	10 060 000	5 377	19	4
	Hiroshima et Univ. de Tokio.	V.A. 1923.	Jésuites, 1923-13.	5 100 000	1 270	11	
	Niigata.	P.A. 1912.	Verbe-Divin, 1907.	3 813 517	611	13	
Ile Yeso.	Nagoya.	P.A. 1922.	—	5 549 000	344	7	
	Hakodate (Sendan).	D. 1891.	Sém. Paris, 1844.	4 700 000	2 972	18	4
	Sapporo.	P.A. 1915.	Franciscains, 1907.	2 500 000	1 843	18	1
	Shikoku.	P.A. 1904.	Dominicains, 1904.	3 174 000	592	8	1
Ile Shikoku.	Nagasaki.	D. 1891.	Séculiers indigènes.	7 050 000	52 625		30
Ile Kjusiu.	Fukuoka.	D. 1927.	Sém. Paris, 1844.	4 000 000	8 000	26	
	Kagoshima.	P.A. 1924.	Franciscains, 1924.	210 000	3 730	10	
	Miyasaki.	M. 1926.	Salésiens, 1926.	?	?	?	?
Total				61 156 517	88 325	158	46
						204	

2. AUTRES PAYS D'EMPIRE :

Corée.	Séoul.	V.A. 1831.	Sém. Paris, 1836.	9 371 000	56 302	26	39
	Faikou.	V.A. 1911.	—	7 685 000	34 299	18	23
	Onch-san.	V.A. 1920.	Bén. S.-Odile, 1920.	3 000 000	1 275	13	
	Hpyeng-an.	P.A. 1926.	Maryknoll, 1922.	2 000 000	5 000	19	
Total				22 056 000	96 876	76	62
						138	
Formose.	Formose.	P.A. 1913.	Dominicains, 1869.	967 869	5 501	12	
	Carolines.	V.A. 1011.	Jésuites, 1920.	9 320	14 727	18	
Océanie.	Mariannes.						
	Marshal.						

Situation politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr. ind.	Observations
AFRIQUE DU NORD							
1. ÉGYPTÉ :							
Indépendant.	Diocèses coptes.	1895.	Séculiers.		Environ 30.000 coptes unis.	237	
	Égypte.	V.A. 1839.	Franciscains, 1632.	13 900 000	En tout dans les 125.000 cathol.	93	
	Canal de Suez.	V.A. 1926.					
	Delta du Nil.	V.A. 1909.	Miss. Afr. Lyon, 1877.			62	
2. TRIPOLITAINE :							
Italie.	Tripolitaine.	V.A. 1914.	Franciscains, 1630.	598 800	14 260	11	3 Presque tous cath.
	Cyrénaïque.	V.A. 1927.		277 850	13 650	13	7 europ.
3. ALGÉRIE ET TUNISIE :							
France.	Carthage.	A.D. 1884.	Prêtres séculiers.	2 033 935	200 000	90	Idem.
	Constantine.	D. 1866.		2 139 179	147 740	21	
	Alger.	A.D. 1866.		1 762 876	301 452	215	
	Oran.	D. 1866.		1 306 725	365 183	9	
	Kabylie.	M. 1872.	Pères Blancs, 1874.				
	Ghardaïa.	P.A. 1901.		450 000	1 034	61	
4. MAROC :							
Espagnol.	Tanger.	V.A. 1908.	Franciscains, 1220.	1 387 000	46 000		Idem.
Français.	Rabat.	V.A. 1923.		5 470 000	70 000		
Situation politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr. ind.	
AFRIQUE OCCIDENTALE							
1. DU MAROC AU NIGER :							
Espagne.	Rio de Oro.		Dépend du Dioc. de Las Palmas (Canaries).				
France.	Sénégal.	V.A. 1863.	P. du Saint-Esprit, 1843.	1 479 646	25 414	1	
	Sénégal.	P.A. 1873.	1843.			34	3
Portugal.	Guinée portug.		Dépend. dioc. du Cap-Vert.				
France.	Guinée française.	V.A. 1920.	P. du Saint-Esprit, 1864.	1 900 000	7 203	23	
Angleterre.	Sierra Leone.	V.A. 1858.	1864.	1 530 000	6 300	15	
Indép.	Liberia.	P.A. 1903.	Miss. de Lyon, 1906.	1 500 000	3 158	13	
France.	Côte-d'Ivoire.	V.A. 1911.	1895.	1 045 000	16 710	22	
	Korogo.	P.A. 1911.	1904.	900 000	618	6	
Angleterre.	Côte-de-l'Or.	V.A. 1901.	1880.	1 570 000	49 557	21	
	Basse-Volta.	V.A. 1921.	1921.	370 000	17 278	11	1
France.	Togo.	V.A. 1914.	1921.	705 272	30 033	22	
	Dahomey.	V.A. 1860.	1861.	1 530 000	22 355	28	1
Angleterre.	Benin.	V.A. 1891.	1868.	2 129 271	21 835	28	
	Nigeria, O.	P.A. 1918.	1884.	6 500 000	14 870	36	1
	— S.	V.A. 1920.	P. du Saint-Esprit, 1885.	7 793 130	67 694	26	
	— E.	P.A. 1911.	Miss. de Lyon, 1884.	3 500 000	1 400	5	
2. SOUDAN :							
France	Bamako.	V.A. 1921.	Pères Blancs, 1894.	2 700 000	2 692	19	
	Ouagadougou.	V.A. 1921.	—	3 850 000	4 304	18	
	Navrongo.	P.A. 1925.	—	620 000	768	9	
	Bobo-Dioulasso.	P.A. 1928.	—	?	1 158	13	

Situation politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catho- liques	Prêtres	
						étr.	ind.
AFRIQUE ÉQUATORIALE							
Cameroun angl.	Bouea.	P.A. 1923.	Mill-Hill, 1922.	3 400 000	12 115	10	
Guinée espagn.	Fernando Po.	V.A. 1904.	Fils du Cœur de Mar. 1883.	300 000	24 100	41	
Cameroun franç.	Foumban.	P.A. 1914.	Pr. du Sacré-Cœur, 1912.	660 000	16 262	15	
-	Cameroun.	V.A. 1904.	P. du Saint-Esprit, 1919.	1 500 000	126 775	34	
Guinée portug.	Ile San-Thomé.	D. 1584.	Séculiers.	?	21 000	?	
Guinée française.	Gabon.	V.A. 1842.	P. du Saint-Esprit, 1843.	600 000	25 335	27	6
—	Loango.	V.A. 1886.	—	1866.	300 000	12 448	16 8
—	Brazzaville.	V.A. 1890.	—	—	450 000	25 617	20
—	Oubangui-Chari.	P.A. 1909.	—	—	1 000 000	3 655	14

CONGO BELGE

Matadi.	P.A. 1911.	Rédemptoristes, 1899.	200 000	25 000	38	
Kcango.	V.A. 1927.	Jésuites, 1893.	1 112 819	50 015	60	
Léopoldville.	V.A. 1919.	Pères de Scheut, 1888.	650 000	61 226	44	
Coquilhatville.	P.A. 1924.	Miss. S.-Cœur, 1924.	?	7 000	?	
Basankusu.	P.A. 1926.	Mill-Hill, 1904.	350 000	12 429	14	
Oubanghi belge.	P.A. 1911.	Capucins, 1910.	261 134	10 134	19	
Buta.	V.A. 1924.	Prémontrés, 1898.	500 000	12 000	19	
Bondo.	P.A. 1920.	Croisiers, 1920.	250 000	4 000	10	
Niangara.	V.A. 1924.	Dominicains, 1913.	670 000	9 605	21	
Lac-Albert.	P.A. 1922.	Pères Blancs, 1880.	420 000	12 643	18	
Stanley-Falls.	V.A. 1908.	Prêtres du S.-Cœur, 1897.	744 182	26 335	34	
Nouv.-Anvers.	V.A. 1919.	Pères de Scheut, 1888.	600 000	40 512	47	
Rouanda.	V.A. 1922.	Pères Blancs, 1896.	2 500 000	34 828	37	8
Ouroundi.	V.A. 1922.	— 1896.	3 000 000	30 881	30	4
Haut-Kassaï.	V.A. 1917.	Pères de Scheut, 1888.	1 000 000	106 949	75	
Katanga N.	P.A. 1911.	P. du Saint-Esprit, 1907.	215 000	8 263	16	
Lulua et K. central.	P.A. 1922.	Franciscains, 1911.	450 000	1 647	18	
Katanga.	P.A. 1910.	Bénédictins, 1909.	?	5 256	20	
Haut-Luapula.	P.A. 1915.	Salésiens, 1911.	80 000	1 514	12	
Haut-Congo.	V.A. 1886.	Pères Blancs, 1880.	1 040 000	36 193	43	1

CONGO PORTUGAIS

Landana.	P.A. 1840.	P. du Saint-Esprit, 1873.	40 000	12 576	5	2
S.-Paul de Loanda.	D. 1596.	Séculiers.	?	?	?	?
Coubango.	P.A. 1879.	P. du Saint-Esprit, 1879.	2 000 000	118 552	26	
Lunda.	M.	— 1873.	21 000 000	46 000	8	
Counène.	M.	— 1882.	100 000	16 000	15	2

AFRIQUE AUSTRALE

1. SUD-OUEST AFRICAÏN :

Windhoek.	V.A. 1926.	Oblats de M., 1896.	185 000	5 331	29	
Gr. Namaqualand.	P.A. 1907.	Oblats de S.-Fr. de S., 1882.	10 000	3 900	10	

2. UNION DU SUD AFRICAÏN :

Colonie du Cap.	Fleuve Orange.	V.A. 1898.	Oblats de S.-F. de S., 1882.	40 000	7 500	15	
	Cap occidental.	V.A. 1818.	Séculiers.	700 000	16 000	11	
	Cap central.	P.A. 1874.	Pallottins, 1922.	200 000	983	16	
	Cap oriental.	V.A. 1847.	Séculiers.	595 280	13 294	?	
	Gariép.	P.A. 1923.	Prêtres du S.-G., 1923.	1 350 000	1 104	8	
	Kimberley.	V.A. 1886.	Oblats de M., 1891.	423 489	6 265	19	
Etat d'Orange.	Kronstad.	P.A. 1924.	P. du Saint-Esprit, 1923.	400 000	2 231	11	
Transvaal.	Johannesburg.	V.A. 1904.	Oblats de M., 1891.	1 200 000	24 000	24	
	Lydenburg.	P.A. 1923.	S.-Cœur de Véronc, 1923.	1 500 000	1 640	9	
	Pietersburg.	P.A. 1910.	Bénédictins, 1906.	500 000	1 276	9	
Natal.	Natal (Durban).	V.A. 1850.	Oblats de M., 1852.	864 363	30 966	39	1
	Mariannhill.	V.A. 1921.	P. de Mill-Hill, 1882.	1 500 000	51 080	9	2
	Eshowe.	V.A. 1923.	Bénéd. S.-Odile, 1923.	116 000	1 735	10	1

Situation politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr. ind.
AFRIQUE AUSTRALE (Suite).						
3. PROTECTORATS :						
Angleterre.	Basutoland.	V.A. 1909.	Oblats de M., 1862.	531 565	43 875	27
—	Swaziland.	P.A. 1923.	Servites, 1914.	116 000	1735	10
4. RHODÉSIE :						
Angleterre.	Salisbury.	P.A. 1915.	Jésuites, 1879.	1 826 946	23 981	67
—	Broken-hill.	P.A. 1926.	— 1911.	519 920	5 457	11
—	Banguelo.	V.A. 1913.	Pères Blancs, 1891.	560 000	50 321	28
5. NYASSALAND :						
Angleterre	Shiré.	V.A. 1908.	Cie de Marie, 1901.	700 000	38 000	35
—	Nyassa.	V.A. 1897.	Pères Blancs, 1889.	850 000	21 529	21
6. MOZAMBIQUE :						
Portugal.		P.N. 1612.	Franciscains, 1898.	3 500 000	4 000?	38
RÉGION DES LACS ET OUEST AFRICAIN						
1. TANGANIKA TERRITORY :						
Angleterre.	Tanganika.	V.A. 1886.	Pères Blancs, 1879.	480 000	33 987	34 3
—	Tabora.	V.A. 1886.	— 1881.	780 000	10 033	27
—	Nyanza.	V.A. 1883.	— 1883.	1 040 000	34 175	32 12
—	Iringa.	P.A. 1922.	Consolata, 1922.	500 000	1 680	11
—	Lindi.	P.A. 1913.	Bén. S.-Odile, 1913.	350 000	30 320	17
—	Daressalam.	V.A. 1902.	Capucins, 1921.	515 000	9 961	15
—	Kilimanjaro.	V.A. 1910.	P. du Saint-Esprit, 1863.	500 000	15 924	22
—	Bagamoyo.	V.A. 1906.	— 1866.	430 000	26 401	23
2. KENYA (colonie) :						
Angleterre.	Zanzibar.	V.A. 1883.	P. Saint-Esprit, 1863.	787 875	14 304	37
—	Nyeri.	V.A. 1909.	Consolata, 1909.	1 050 000	21 904	21
—	Meru.	P.A. 1926.	— 1926.	300 000	1 940	10
—	Kavirondo.	P.A. 1925.	Mill-Hill, 1925.	200 000	?	?
3. OUGANDA (Protectorat) :						
Angleterre.	Ouganda.	V.A. 1894.	Pères Blancs, 1829.	1 300 000	238 583	90 36
—	Haut-Nil.	V.A. 1894.	Mill-Hill, 1895.	1 348 000	61 713	?
—	Nil équatorial.	P.A. 1923.	S.-C. Vérone, 1873.	450 000	15 800	17
AFRIQUE DU NORD-EST						
1. SOUDAN ANGLAIS :						
Angleterre.	Khartoum.	V.A. 1913.	S.-C. Vérone, 1853.	5 700 000	2 800	16
—	Bahr-el-Ghazal.	V.A. 1917.	— 1853.	604 000	3 443	22
2. ABYSSINIE :						
Indép.	Abyssinie.	V.A. 1838.	Lazaristes, 1839.	5 500 000	2 100	5 12
	Gallas.	V.A. 1846.	Capucins, 1846.	4 008 827	8 681	22 9
	Kaffa.	P.A. 1913.	Consolata, 1913.	1 500 000	3 168	14
	Érythrée.	V.A. 1911.	Capucins, 1895.	400 000	34 700	25 64
3. SOMALIE :						
Britannique. Rattachée à l'Arabie (Aden)						
Ital.	Mogadiscio.	V.A. 1904.	Consolata, 1924.	900 000	1 700	13
Franç.	Djibouti.	P.A. 1914.	Capucins, 1896.	150 000	512	5

Situation Politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catho- liques	Prêtres étr. ind.
AFRIQUE INSULAIRE						
MADAGASCAR	Diego Suarez.	V.A. 1896.	P. du Saint-Esprit, 1879.	330 000	22 161	15 1
	Majunga.	V.A. 1923.	P. du Saint-Esprit, 1879.	350 000	21 561	20
	Tananarive.	V.A. 1845.	Jésuites, 1848.			
			Prémontrés, 1921.	950 000	140 120	50 9
			Trinitaires, 1924.			
	Antsirabé.	V.A. 1918.	P. de la Salette, 1899.	235 000	86 876	17
	Fianarantsoa.	V.A. 1913.	Jésuites, 1871.	750 000	152 734	45
	Fort-Dauphin.	V.A. 1896.	Lazaristes, 1896.	883 000	22 000	41 1
Autres îles :	Comores, Mayotte et			Compris dans les chiffres		
—	Nossi-Bé.	P.A. 1848.	P. du Saint-Esprit, 1850.	de Diego Suarez.		
—	Maurice.	D. 1847.	P. du Saint-Esprit, 1841.	385 000	117 491	46
—	Réunion.	D. 1850.	P. du Saint-Esprit, 1842.	185 780	177 520	40 7
—	Seychelles.	D.A. 1892.	Capucins, 1852.	25 500	22 698	16 17

Total pour toute l'Afrique, environ 4 202 000 catholiques, plus de 3 000 prêtres, dont à peu près 220 indigènes, sans compter le clergé copte d'Égypte.

AMÉRIQUE DU NORD

— Missions chez les Indiens et les nègres.

— Les statistiques sont très incomplètes, beaucoup de missions dépendant, non de la Propagande, mais des diocèses. Elles ne distinguent pas assez entre blancs et gens de couleur, Indiens ou nègres.

CANADA :

St-Pierre et Miquelon.	P.A. 1765.	P. du Saint-Esprit, 1911.		4 030	6
Golfe du St-Laurent.	V.A. 1905.	Eudistes, 1903.	12 500	10 200	17
Ontario supér.	V.A. 1920.	Séculiers, Jésuites, 1842.	20 000	14 800	21
Keewatin.	V.A. 1910.	Oblats de M., 1845.	12 409	6 750	24
Baie d'Hudson.	P.A. 1925.	—	29 000	112	8
Grouard.	V.A. 1862.	— 1845.	21 000	11 000	22
Mackenzie.	V.A. 1916.	— 1856.	9 000	61 069	26
Yukon et Prince-Rup.	V.A. 1916.	— 1862.	54 188	10 200	12

Total : 118 161 catholiques; 136 prêtres.

ÉTATS-UNIS :

— Missions nègres dans une trentaine de diocèses. Prêtres séculiers, pères de St-Joseph de Baltimore, du St-Esprit, des M. africaines de Lyon, du Verbe-Divin, de Picpus, lazaristes, etc., etc.

Missions indiennes dans 23 diocèses. On n'indique ici que les principales.

Alaska.	V.A. 1917.	Jésuites, 1886.	55 000	9 600	24
Montagnes Rocheuses.	M.	— 1823.	15 424	8 173	19
Dakota N.	M.	— 1884.	11 690	6 300	13
— S.	M.	Bénédictins, 1876.	?	?	?
	M.	Prêtres du S.-C., 1923.			
Visconsin et Michigan.	M.	Franciscains, 1878.			
Nouveau-Mexique.	M.	— 1898.		18019	43
Californie.	M.	— 1878.			
Arizona.	M.	— 1898.			

Autres missionnaires : Théatins, prémontrés, P. de Scheut, salvatoriens, prêtres séculiers, etc. En tout 224 d'après le P. Arens (1923), pour une population catholique d'environ 71 039 Indiens catholiques.

Situation politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catho- liques	Prêtres (étr. ind.)
AMÉRIQUE DU CENTRE						
Dépendent de la Propagande les Églises suivantes :						
Mexique.	Basse-Californie.	V.A. 1871.	Sém. de Rome, 1895.	?	?	?
Honduras indép.	S.-Pierre de Sulan.	V.A. 1916.	Lazaristes, 1910.	70 000	53 000	11
Hond. anglais.	Belize.	V.A. 1893.	Jésuites, 1852.	45 500	28 130	26
Nicaragua.	Blue fields.	V.A. 1913.	Capucins.	47 100	17 500	11
Costa-Rica.	Limona.	V.A. 1921.	Lazaristes.	24 000	?	18
Antilles :	Jamaïque.	V.A. 1836.	Jésuites, 1837.	860 000	45 000	19
	Trinidad.	A.D. 1850.	Dominicains.	550 000	195 000	30
	Roseau.	D. 1850.	Rédemptoristes.	121 750	40 000	19
	Curaçao.	V.A. 1842.	Dominicains, 1869.	66 000	52 359	36
	Guadeloupe.	D. 1850.	P. du Saint-Esprit.	230 000	228 779	23
	Martinique.	D. 1850.		244 139	244 030	6
Ajouter au Mexique, la mission des Indiens Tarahumara, au diocèse de Chihuahua, confiée aux jésuites 67 500 baptisés, sur 69 100 indigènes.— Total : 908 798 catholiques; 199 prêtres.						
AMÉRIQUE DU SUD						
1. COLOMBIE :						
Nord.	Goajira.	V.A. 1905.	Capucins, 1888.	110 380	73 239	12 2
	Sinu.	P.A. 1921.	Sémin. Burgos, 1923.	30 000	30 000	3
	Uraba.	P.A. 1913.	Carmes, 1919.	30 000	28 000	8 1
	Darien.	V.A. 1925.	Fils du Cœur de Marie.	?	?	? ?
	Magdalena.	P.A. 1929.	Jésuites.	?	?	? ?
Centre.	Choco.	P.A. 1908.	Fils du Cœur de Marie.	20 516	20 200	9 2
	Arauca.	P.A. 1915.	Lazaristes, 1916.	32 000	28 000	10
	Casanare.	V.A. 1893.	Augustins, 1893.	20 516	20 200	9 2
	San Martin.	V.A. 1908.	Comp. de Marie, 1903.	16 000	?	? ?
	Tierradentro.	P.A. 1921.	Lazaristes.	30 000	30 000	3
Sud.	Caqueta.	P.A. 1904.	Capucins, 1888.	37 772	24 291	15 1
	Putumayo.	M. 1912.	Franciscains.	?	?	? ?
Archipel des Ca- raïbes.	S. Andres y Providencia	P.A. 1912.	Mill-Hill, 1916.	10 000	1 375	4
2. VENEZUELA :						
	Caroni.	V.A. 1922.	Capucins.	65 000	41 167	16
3. GUYANE :						
	G. anglaise.	V.A. 1837.	Jésuites, 1855.	451 864	25 000	21
	G. hollandaise.	V.A. 1812.	Rédemptoristes, 1862.	109 000	22 900	33
	G. française.	P.A. 1643.	P. du Saint-Espr., 1925.	?	43 767	13
4. ÉQUATEUR :						
	Canelos y Macas.	V.A. 1893.	Dominicains, 1628.	200 000	?	
	Mendez y Gualaquiza.	V.A. 1893.	Salésiens, 1895.	?	1 830	12
	Napo.	V.A. 1867.	Joséphites, 1922.	?	12 185	7
	Zamora.	V.A. 1893.	Franciscains, 1921.	2 000	175	3
	S. Michel de Sucumbios	P.A. 1924.	Séculiers.	?	?	?
5. BOLIVIE :						
	Chaco.	V.A. 1919.	Franciscains, 1549.	22 100	17 022	16
	El Beni.	V.A. 1917.	—	60 500	55 000	12
	Pilcomayo.	P.A. 1925.	Oblats de Marie.	50 000	760	3
6. PÉROU :						
Nord.	S. Léon des Amazones.	V.A. 1921.	Augustins, 1900.	50 000	45 000	9
	S. Gabriel dell Addolorata.	P.A. 1921.	Passionistes, 1921.	66 000	60 000	11
Centre.	Ucayali.	V.A. 1925.	Franciscains, 1631.	90 000	57 000	17
Sud.	Urubamba.	V.A. 1913	Dominicains, 1902.	?	?	?
7. CHILI :						
Nord.	Tarapaca.	V.A. 1903.	Séculiers.	115 000	110 000	4
	Antofogasta.	V.A. 1895.	—	205 000	192 000	15
Centre.	Araucanie.	P.A. 1901.	Capucins, 1818.	170 000	161 945	33
Sud.	Magellan.	V.A. 1916.	Salésiens, 1883.	31 552	?	40

Nous ne pouvons donner que de très sommaires indications bibliographiques :

Le *Manuel* du P. Arens, sur chacun des points touchés, fournit l'essentiel, mais qui serait à compléter par les travaux parus depuis 1923. — Sur les questions générales, il y aurait à consulter le premier volume de la *Bibliotheca missionum* du P. R. Streit, O. M. I. (Münster, 1916). Les tomes II et III consacrés à la seule Amérique, contiennent 2 966 numéros et s'arrêtent à 1909. Le premier volume de l'Asie vient de paraître. — La *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, donne tous les ans la bibliographie des livres et articles publiés dans l'année, un peu dans toutes les langues.

Parmi les revues qui traitent des questions d'ensemble, outre la *Zeitschrift*, signalons les *Katholischen Missionen* d'Aix-la-Chapelle, la *Revue d'histoire des missions* de Paris, les *Études religieuses* de Paris, le *Bulletin de l'union missionnaire* de Bruxelles.

Comme recueils d'articles et de travaux variés, on lira avec profit les *Comptes rendus des semaines missionnaires* de Louvain, et la série de conférences données à l'Institut catholique de Paris, l'*Apostolat missionnaire de la France*, 5 volumes parus.

Reperiores generaux : *Acta apostolica Sedis*, depuis 1908; *Annuario pontificio*, Rome; *Annuaire pontifical catholique*, fondé en 1898, Paris, Bonne Presse (vicariats et préfectures apostoliques); *Missiones catholicae*, Rome, 1906 et 1922.

Sur la géographie des missions : C. Streit, S. V. D., *Katholischer Missionsatlas*, Steyl, 1906, et *Atlas hierarchicus*, Paderborn, 1913; L. Grammatica, *Testo y atlanti di geografia ecclesiastica e missionaria*, Bergame, 1927; Mgr Boucher, *Petit atlas des missions catholiques*, Paris, 1928.

Statistiques récentes, dans Arens (1924), dans la *Zeitschrift*, *passim*. Voir encore *Revue de l'histoire des missions*, *passim*, et, sous la signature du P. Lesourd, la *Chronique*, surtout à partir du 1^{er} mars 1926. *Ibid.* l'article de A. Brou, *La géographie des missions*, 1^{er} juin 1924.

Toute la collection des *Dossiers d'action missionnaire* (Louvain), quoique rédigée un peu hâtivement, est à consulter (partie historique, partie descriptive, partie doctrinale, partie pratique).

J.-B. PIOLET.

MISSON Joseph (1699-1747), naquit à Namur le 8 septembre 1699; il fit ses études à la Faculté des Arts de l'université de Louvain, où il suivit les cours de philosophie et les leçons du célèbre canoniste Van Espen; puis on le trouve curé d'Ellezèles, en Hainaut, dès les premiers jours de 1725. Dans ses sermons et dans quelques écrits, il expose les thèses jansénistes; en 1729, il reçut des avertissements à cause de ces idées, mais Misson s'éleva en invectives contre ses supérieurs ecclésiastiques, et il fut traduit avec son vicaire, Josse Bagenrieux, devant l'officialité de Cambrai. Le procès fut instruit et une sentence du 13 avril 1733 déposa les deux prêtres. Les écrits de Misson furent livrés aux flammes; alors Misson se retira dans son diocèse d'origine, à Namur, et, après avoir retracté ses erreurs, il reprit le ministère paroissial dans ce diocèse. Il mourut en 1747. Misson avait composé un certain nombre d'écrits dans lesquels il soutenait les erreurs de Jansénius; mais la recherche de ces ouvrages, lors de la condamnation en 1733, fut faite avec tant de diligence, que M. Ernest Matthieu, l'auteur de la vie de Misson, dans la *Biographie nationale belge*, a dû avouer qu'il lui avait été impossible de retrouver les traces d'aucun écrit de Misson.

Biographie nationale de Belgique, t. XIV, Bruxelles, 1897, col. 901-902.

J. CARREYRE.

MITIGATION DES PEINES DE LA VIE FUTURE. — I. Mitigation des peines de l'enfer. II. Mitigation des peines du purgatoire (col. 2007).

I. MITIGATION DES PEINES DE L'ENFER. — 1^o Dans l'*Église latine*. — 1. La croyance à la mitigation des peines de l'enfer obtenue par les suffrages de l'Église ou directement octroyée par la divine miséricorde, existait dans l'Église dès le IV^e siècle. A-t-elle été em-

pruntée aux Juifs qui, d'après J. Lévi, auraient cru au repos sabbatique des âmes damnées, dès le III^e siècle de notre ère? Cf. J. Lévi, *Le repos sabbatique des âmes damnées*, dans *Revue des études juives*, 1892, t. XXV, p. 1-13. Quoi qu'il en soit, cette croyance était propagée, au temps de saint Augustin, par divers écrivains. Les uns niaient l'éternité des peines de l'enfer, c'étaient les origénistes et les miséricordieux. Voir A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, Paris, 1912, première partie. Saint Augustin y fait allusion dans l'*Enchiridion*, n. 112, P. L., t. XL, col. 284-285 : « Que les (adversaires des peines éternelles) pensent, si cela leur plaît, que les châtiments des damnés sont, à certains intervalles de temps, mitigés jusqu'à un certain point. Même ainsi, on peut comprendre que la colère de Dieu, c'est-à-dire la damnation, demeure en eux..., de telle sorte que, dans sa colère, c'est-à-dire sa colère ne cessant pas, Dieu n'arrête cependant pas ses miséricordes. Certes, il ne donne pas une fin à un supplice éternel, mais il apporte un soulagement ou une interruption aux tourments. » Ailleurs, saint Augustin réproche la croyance à la mitigation des peines; il se défend d'y souscrire : *Quod quidem non ideo confirmo quoniam non resisto. De civitate Dei*, l. XXI, c. XXIV, n. 3; P. L., t. XLI, col. 739. Et il rappelle que l'Église ne prie pas pour les damnés : *nec nunc oretur pro infidelibus impiisque defunctis*. *Id.*, n. 2, col. 737. Aussi le texte de l'*Enchiridion* se comprend facilement : voici, en substance, l'argumentation d'Augustin contre les miséricordieux : Vous voulez à tout prix étendre aux damnés l'application du ps. LXXXVI, 10 (*Aut obliviscetur misereri Deus? aut continebit in ira sua misericordias suas?*), voir plus loin; eh bien! vous n'avez pas besoin pour cela de nier l'existence, ni même seulement l'étendue de leurs supplices. C'est assez qu'ils ne soient pas tourmentés avec toute la rigueur qu'ils méritent. Dans le texte de l'*Enchiridion*, saint Augustin semble faire une plus large concession à la doctrine de la mitigation, mais c'est un simple *datum*, non *concessum*, à des adversaires dont il tient, avant tout, à réfuter la thèse de la négation des peines éternelles.

Au n. 110 du même *Enchiridion*, Augustin a écrit un texte plus obscur, dont certaines liturgies se sont emparées en faveur de la prière pour les damnés. Il demande aux chrétiens de prier pour tous les défunts sans exception, afin que ces suffrages obtiennent de Dieu soit leur délivrance totale, soit du moins une DAMNATION PLUS TOLÉRABLE. C'est le mot *damnatio* qui fait ici difficulté. Une première interprétation veut qu'il s'agisse ici des âmes du purgatoire. Les âmes recevront, de la pieuse intervention des fidèles, ou la rémission complète de leur peine, ou un soulagement dans leur souffrance. Cette interprétation s'appuie sur le contexte, dans lequel Augustin parle des damnés, *valde malis*, pour lesquels les suffrages sont de nul effet, n'apportant de consolation qu'aux survivants. P. L., t. XL, col. 283. Une seconde interprétation est celle de l'auteur inconnu qui rédigea les prières liturgiques en faveur des âmes damnées.

2. Dans le sacramentaire de Gellone, manuscrit de la seconde moitié du VIII^e siècle, on retrouve, en effet, à peine modifiées, les propres paroles d'Augustin, à la fin d'une oraison où l'on demande nettement que soient adoucies les peines de l'enfer : *Et si forsitan ob gravitatem criminum non meretur surgere ad gloriam* (c'est donc bien d'un damné qu'il s'agit), *per hec sacra oblationis libamina VEL TOLERABILIA FIANT IPSA TORMENTA* (c'est bien des tourments de l'enfer qu'il est question). Voir les textes liturgiques dans dom A. Cabassut, *Notes et mélanges : la mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXIX, p. 65 sq. Ces textes,

sous une forme ou sous une autre, implorent la miséricorde divine en vue d'apporter un soulagement aux tourments de l'âme qu'on a tout lieu de craindre damnée : *ut saltem vel inter ipsa tormenta quæ forsitan patitur refrigerium de habundantia miserationum tuarum sentiat; ut vel veniam opera manuum tuarum sentiat in inferis quem ad imaginem tuam creatus es; ... intercedentibus sanctis tuis anima famuli tui illius pro habundantia clementiæ tuæ pium te sentiat in inferis quæ multorum forsitan per justitiæ meritum sentit in pœnis.*

L'oraison principale, que nous avons citée en premier lieu, ne s'appuie pas seulement sur les paroles de saint Augustin; elle reflète également l'influence de certains passages de l'Écriture, interprétés dans un sens favorable à la mitigation. Elle invoque la puissance divine qui fait mourir et qui fait vivre, qui fait descendre aux enfers et qui en fait remonter : *Deus qui habes potestatem mortificare et iterum vivificare, deducere ad inferos et reducere, et vocare ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt...* On sent ici l'influence de I Reg., II, 6, et de Rom., IV, 17.

« On ne peut songer, écrit dom Cabassut, *art. cit.*, p. 69, à donner une liste complète des sacramentaires et des missels manuscrits ou imprimés, dans lesquels on rencontre la messe *pro cuius anima dubitatur*. Elle n'est pas dans tous. Mais... cette messe eut une assez grande diffusion. On notera qu'elle fut admise assez tardivement (xv^e siècle) par le missel romain d'où elle ne fut éliminée qu'à l'époque de la réforme de saint Pie V. » On retrouve en effet le plus grand nombre des formules du sacramentaire de Gellone dans un manuscrit de Saint-Gall, qui n'est autre que le *Sacramentarium triplex* (aujourd'hui à Zurich, biblioth. de la ville, C. 43, x^e-xi^e siècle), dans un manuscrit de Saint-Blaise; dans un sacramentaire de Subiaco (xi^e s.), conservé à la Vallicellane (B, 24, fol. 95). Cf. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ alemanicæ*, Saint-Blaise, 1777, t. I, p. 329; 329-330. Dans son ouvrage *Vetus liturgia alemanica*, Saint-Blaise, 1776, t. II-III, p. 1027, Gerbert mentionne également un ancien sacramentaire (viii^e s. environ) de l'abbaye de Saint-Corneille de Compiègne, où l'on trouve, au memento des défunts, des prières pour les âmes qui sont en enfer. On retrouve une messe semblable à celle du sacramentaire de Gellone dans des missels imprimés à Constance, Bâle et Worms, au xv^e siècle, ainsi que dans les éditions du missel romain publiées à Nuremberg, en 1484, et à Venise, en 1479, 1491, 1501 et 1510. On en lit des parties notables dans une messe du missel romain imprimé à Milan, en 1474, et dans les éditions successives de Venise, 1505, 1508, 1509; de Paris, 1530, 1540; de Venise, 1543, 1558, 1560, 1561. Elle est donnée par Pamelius, *Liturgicon Ecclesiæ latinæ*, Cologne, 1571, t. II, p. 457. Mais elle disparaît du missel après la révision de saint Pie V.

D'autres textes liturgiques font allusion à un adoucissement des peines de l'enfer, en raison principalement de la croyance, fort répandue dans le haut Moyen Âge, à une interruption totale des supplices éternels qui aurait eu lieu lors de la descente du Christ aux enfers. Dom Cabassut rappelle les vers de Dracontius († 450) :

Dum vita perennis.
Lamina mortis aeth, Stygii tremuere ministri
Effugiant tormenta reos, iuxta pepercit
Tortorum metuenda munus... P. L., t. IX, col. 812.

Voilà la même idée reprise dans le poème *De Actibus Apostolorum*, l. I, §. 178 sq., du sous-diacre Arator, P. L., t. LXVIII, col. 112-113 (vi^e s.); exprimée dans le *Post sanctus* de la *Missa prima de sanctum Pasche* du *Missale gothicum* (vii^e-viii^e s.), éd. H. M. Bannister, Londres, 1917, t. I, p. 83; et dans le *Post sanctus* d'une

messe pour le mercredi de Pâques dans le sacramentaire mozarabe édité par dom M. Férotin, dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. VI, p. 270. Tous ces textes s'expriment au passé : ce n'est que pendant le séjour du Christ aux enfers que les damnés cessèrent momentanément de souffrir. D'après quelques auteurs, chaque année, à Pâques, en souvenir de cet événement, les supplices des damnés sont suspendus ou adoucis. Cf. Prudence, *Cathemerinon*, hymn. V, 125 sq.; P. L., t. IX, col. 827. Toutes ces indications sont fournies par dom Cabassut, *art. cit.*

3. Rien d'étonnant que des théologiens scolastiques se soient emparés de cette croyance pour en formuler la théorie. Sans souscrire à l'exagération du P. Faber, *Le précieux sang*, c. III, p. 167, qui assure qu'« avant Pierre Lombard, la généralité des théologiens soutenaient qu'à la longue il survenait quelque adoucissement dans la rigueur des tourments de l'enfer », il faut reconnaître avec saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 2, quatre opinions ayant cours, relativement à la mitigation des peines de l'enfer, eu égard aux suffrages des fidèles en faveur des damnés. — 1^o L'opinion de Prévostin admet, en raison des prières, une dilution de la peine éternelle jusqu'au moment du jugement. Mais le Docteur angélique repousse cette hypothèse, comme contraire à la divine providence qui ne peut supprimer la peine, si auparavant la faute n'est enlevée. — 2^o L'opinion de Gilbert de la Porrée et de ses disciples imagine une progression indéfinie dans la mitigation, tout au moins jusqu'au jugement dernier. Cette progression suivrait une loi arithmétique qui n'aboutit pas à la suppression totale : ainsi la division et subdivision d'une ligne peut se faire théoriquement à l'infini sans jamais aboutir à la négation totale de la quantité. Mais saint Thomas considère cette opinion comme défectueuse à plusieurs titres : on peut d'abord critiquer la comparaison établie entre une quantité matérielle et une « quantité spirituelle » ; puis, dans l'application des suffrages aux damnés, il reste inexplicable que la valeur d'application de suffrages identiques aille toujours en décroissant ; on s'étonnera, de plus, que la peine puisse être remise en partie tant que la coupe demeure intégralement ; et enfin, la comparaison même de la subdivision de la ligne nous conduit à une quantité imperceptible par les sens, c'est-à-dire à l'équivalent du néant. — 3^o L'opinion de Guillaume d'Auxerre, *In IV^{um} Sent.*, dist. XIV, q. I, admet, non une diminution ou une interruption de la peine en raison de nos prières, mais une force nouvelle accordée aux patients. Et saint Thomas de rejeter cette doctrine comme présomptueuse, vaine et déraisonnable. Présomptueuse, parce qu'elle est contraire aux dires des saints ; vaine, parce qu'elle ne repose sur aucune autorité sérieuse ; déraisonnable, parce qu'elle a contre elle l'enseignement de la saine théologie : « Les damnés en enfer sont en dehors du lien de la charité, qui permet aux bonnes œuvres des vivants de se reverser sur les défunts ; ils sont parvenus à l'état de terme et sont rétribués selon leurs mérites, tout comme les saints dans la patrie. Ce qui manque de peine ou de gloire aux défunts par rapport à leur corps ne modifie pas en eux l'état de terme... et ne peut influer en rien sur la peine ou la gloire essentielle. — 4^o Saint Thomas n'accorde quelque constance qu'à l'opinion selon laquelle nos prières seraient utiles aux damnés, non par un allègement quelconque de leurs peines, mais par la connaissance qu'ils auraient de la pensée pieuse qui s'est portée vers eux : opinion cependant inadmissible, eu égard à la loi commune qui veut que les damnés ne sachent pas ce que font sur terre les vivants.

4. Au xviii^e siècle, le P. Pétau et, au début du

xix^e siècle, M. Émery ont proposé la thèse de la mitigation des peines de l'enfer; mais ils ont pris soin de ne point s'y rallier expressément : « L'Église, écrit Petau, n'a rien encore déterminé de certain sur le soulagement de ceux qui sont condamnés à la peine éternelle, du moins à l'égard des hommes; en sorte qu'il y aurait témérité à rejeter comme absurde l'opinion favorable à ce soulagement, qu'ont professée de très saints Pères de l'Église, quoiqu'elle soit contraire, dans les temps où nous vivons, au sentiment des catholiques. » *Dogmata theologica. De angelis*, l. III, c. viii, n. 18.

M. Émery a écrit une longue *Dissertation sur la mitigation des peines des damnés*, dissertation publiée par Migne et, qu'on trouve insérée dans *L'autre vie* de Mgr Élie Méric, 13^e édit., t. II, p. 289-384. M. Émery proteste que « son intention n'a point été de combattre l'opinion commune des théologiens sur la mitigation des peines des damnés », mais simplement de « montrer que cette opinion n'appartenait point à la foi, et pouvait être abandonnée sans exposer à aucune censure. » *Op. cit.*, p. 384. La thèse de M. Émery a été défendue par Carle, *Du dogme catholique de l'enfer*, Paris, 1842. Le P. Ventura a fait également une large concession à la doctrine de la mitigation. *La raison catholique et la raison philosophique*, Paris, 1855, t. III, XXI^e conférence, n. 19, p. 579, 581.

Ces auteurs n'enseignent pas, comme Gilbert de la Porrée, la diminution progressive et indéfinie des peines de l'enfer; les autorités patristiques auxquelles ils se réfèrent n'invoquent que la prière pour les morts comme cause de la mitigation et, par conséquent, n'envisagent aucune mitigation postérieure au jugement dernier.

2° Dans l'Église grecque. — L'origénisme a-t-il laissé chez les anciens Pères de l'Église grecque des traces telles que la doctrine de la mitigation des peines puisse être relevée chez plusieurs d'entre eux? Petau et Émery prétendent retrouver la mitigation chez saint Jean Chrysostome, saint Basile, saint Jean Damascène. Ils invoquent la tradition grecque qui s'est affirmée au concile de Florence par la voix de Marc d'Éphèse.

1. *Saint Jean Chrysostome*. — *In epist. ad Philip.*, hom. III, P. G., t. LXII, col. 203. « Les morts que nous devons pleurer sont ceux qui sont morts dans leurs péchés. Ceux-là sont vraiment dignes de gémissements et de larmes... Pleurons les infidèles; pleurons ceux qui n'ont pas reçu le baptême (les catéchumènes) et qui ne diffèrent en rien des infidèles; pleurons les riches qui sont morts sans s'être ménagé, par un bon emploi de leurs richesses, quelques ressources dans l'autre vie; pleurons ceux qui avaient en ce monde la facilité du pardon de leurs péchés et qui n'ont pas voulu en faire usage; pleurons-les donc; aidons-les suivant nos forces, portons-leur quelque secours... Ce secours, c'est de prier pour eux, c'est de faire pour eux de nombreuses et abondantes aumônes. » — En réalité, ce texte n'affirme rien qui puisse autoriser l'opinion de la mitigation des peines, en vertu des suffrages des vivants. Il ne fait qu'affirmer la pratique traditionnelle de porter au saint sacrifice la mémoire des défunts, quels qu'ils soient, parce qu'on ne sait jamais ce qui se passe dans le secret des cœurs à l'heure de la mort. Le texte de saint Chrysostome nous encourage à ne désespérer du salut de personne, même des plus grands pécheurs; il ne nous autorise pas expressément à attendre de la miséricorde divine un allègement aux souffrances des damnés.

2. *Saint Basile*. — On invoque l'autorité de saint Basile, d'après l'affirmation de Marc d'Éphèse à Florence. Cf. É. Méric, *L'autre vie*, t. II, p. 313. Dans une homélie, saint Basile aurait dit, s'adressant à Notre-Seigneur au jour de Pâques : « Dans ce jour si saint

et si solennel, daignez agréer les supplications pour ceux qui sont détenus en enfer; nous espérons fermement que vous leur accorderez quelque relâche et quelque soulagement dans leur supplice. » En réalité, le texte n'existe pas dans saint Basile; il fut cité au concile de Florence, par Marc d'Éphèse, comme devant, à son sentiment, être attribué à l'évêque de Césarée. Le P. Le Quien rapporte le fait et le document dans sa dissertation V^e, sur le dogme du purgatoire chez les Grecs, P. G., t. xciv, col. 354 (n. 6). Il écrit : *Marcus vero eadem probare nititur quodam magni Basilii, ut putat, loco, ex homilia quam Græci legunt...* Cette attribution dubitative laisse planer quelque incertitude sur l'authenticité de la prière. Mais, admettons cette authenticité. Quel en est le sens exact? N'avons-nous pas, nous aussi, dans notre liturgie romaine, des prières analogues, dont la signification n'implique nullement l'efficacité des suffrages des fidèles à l'égard des damnés? Ne disons-nous pas : *Libera eos de penis inferni*? Délivrer les défunts des peines de l'enfer, n'est-ce pas, en réalité, leur éviter ces tourments? Mais le terme grec ἐν ᾧδου ne signifie pas nécessairement l'enfer des damnés, tout comme notre *infernum* ne s'applique pas uniquement au lieu des tourments éternels. Eût-il d'ailleurs ce sens, que nous devrions simplement en conclure que la prière de la liturgie grecque répond à l'idée que les Orientaux se font du purgatoire, qu'ils refusent de concevoir comme un lieu distinct de l'enfer. Voir plus loin, et PURGATOIRE. Cf. FEU DU PURGATOIRE, t. V, col. 2246.

3. *Saint Jean Damascène*. — Dans le discours *De iis qui in fide dormierunt*, P. G., t. xcvi, col. 247-278 (ouvrage d'ailleurs inauthentique), S. Jean Damascène, d'après Petau, aurait enseigné la mitigation des peines de l'enfer. Le vague résumé que donne Petau ne correspond pas à la doctrine de l'opuscule. A plus forte raison s'en écartent les commentaires d'Émery, et, plus récemment, de L. Garriguet, *Le Bon Dieu*, 1^{re} édition, Paris, 1920, c. XI. On lit dans le pseudo-Damascène que « nous devons être miséricordieux, afin d'éviter l'horrible et redoutable jugement » (col. 276), que « les pécheurs (damnés) seront destitués de toute consolation, même de celle de se reconnaître entre eux » (col. 277), qu'« après la sentence finale, il n'y aura plus moyen d'être secouru par la prière, τότε γὰρ ὁσως βοηθείας οὐκ ἔσται καὶρός, ἀλλὰ πᾶσα παράκλησις ἀπρακτος, n. 8, col. 253. Mais nulle part, on n'y peut trouver l'enseignement que ceux qui sont morts avec le péché grave profitent des prières des vivants. Seul, un épisode rapporté par le saint Docteur pourrait suggérer cette conclusion. L'auteur rapporte, n. 10, col. 256, que Macaire ayant trouvé sur sa route le crâne d'un défunt, demanda à qui avait appartenu cette tête; et la tête répondit qu'elle avait appartenu à un prêtre païen, actuellement damné; mais que cependant, grâce aux prières de Macaire, ce prêtre et d'autres étaient soulagés. A cette « légende », sans fondement historique sérieux, saint Thomas répond, en invoquant la quatrième opinion qu'il qualifie de « plausible », quoique improbable. Cf. *Suppl.*, q. lxxxi, a. 5, ad 4^{um}.

4. Ce qui a pu induire en erreur les partisans de la mitigation des peines de l'enfer, c'est l'ignorance de la conception qu'ont les Orientaux touchant les peines d'outre-tombe.

« Au concile de Florence, écrit Émery, Marc Eugénique d'Éphèse déclara que l'Église grecque avait cru de tous temps et qu'elle continuait à croire que les âmes des pécheurs condamnés aux supplices éternels recevaient, par les prières et les autres bonnes œuvres des fidèles, quelque adoucissement dans leurs peines. Cette déclaration ne souleva aucune protestation. Les Latins ne la considérèrent pas comme allant, en quoi

que ce soit, contre les données de la foi, la preuve en est qu'ils ne demandèrent aux Grecs aucune modification à cette partie de leur *Credo*. Ceux-ci continuèrent « à soutenir avec la plus grande énergie que les prières des hommes saints et agréables à Dieu sont profitables aux infidèles, et à tous ceux qui sont condamnés aux peines éternelles, qu'elles leur procurent du soulagement dans leur peine ». Cette dernière affirmation est répétée d'après Allatius.

Sans entrer dans les discussions secondaires qu'on pourrait soulever au sujet des déclarations de Marc d'Éphèse et de leur portée exacte, et surtout au sujet de la véracité de l'histoire de Syropoulos (à laquelle se réfère Émery), il suffira de rappeler que la doctrine orientale, d'ailleurs assez imprécise et fuyante, admet la *progration des peines* comme celle des récompenses *jusqu'au jugement dernier*. Jusque-là, ni paradis, ni enfer proprement dit, mais simple attente du paradis, et simple attente de l'enfer. Sur cette conception fondamentale se greffent des divergences d'interprétations particulières. L'état d'attente dans lequel se trouvent les âmes implique logiquement la négation d'un lieu particulier d'expiation temporaire pour les âmes non complètement purifiées. Donc, il n'y a pas de purgatoire. Mais, en revanche, les âmes, n'étant pas encore à proprement parler soumises aux châtimens éternels, il est encore possible d'obtenir pour elles un secours des prières des vivants. Certaines professions de foi établissent parmi les âmes pécheresses deux catégories. La confession de Dosithée, par exemple, distingue « ceux qui sont tombés dans des péchés mortels, mais qui, au lieu de s'abandonner au désespoir, se sont repentis encore en vie, sans néanmoins avoir fait aucun fruit de pénitence », et les damnés qui sont dans la tristesse et les gémissements, en attendant le châtimement après la résurrection. Les premiers sont en enfer comme les seconds; mais ils peuvent y être secourus et même en sortir; les seconds seuls sont éternellement voués à l'affliction. Decc. xviii dans Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, t. I, p. 463. D'autres textes, la confession de Moghila par exemple, n'admettent qu'une catégorie de damnés, mais comme le sort des damnés n'est pas irrévocablement fixé avant le jugement (dernier), certains d'entre eux peuvent encore être sauvés, grâce aux prières des vivants. *Confess. orth.*, part. I, q. LX, Kimmel, *op. cit.* p. 135. Ces théories avaient certainement cours au temps de Marc d'Éphèse, ainsi qu'en font foi les documents relatifs au concile de Florence, récemment publiés par Mgr Petit. *Patrologia orientalis*, t. xv, fasc. I. Cf. A. Michel, *La question du purgatoire chez les Grecs, à propos d'une récente publication*, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. xxxii, p. 385-404. C'était, en somme, le purgatoire, la chose sans le mot. Les Pères latins approuvèrent la chose, sauf précisément ce qui constitue à proprement parler, l'erreur grecque, savoir, le retardement des récompenses et des peines, erreur condamnée depuis Benoît XII, voir ce mot, dans la bulle *Benedictus Deus*. L'entente se fit, sur ce point, grâce à un compromis contenu dans la déclaration du 17 juillet 1438 : « Les âmes des justes jouissent immédiatement après la mort de toute la félicité dont ces âmes sont capables : mais, après la résurrection, il s'ajoute encore quelque chose à cette félicité, savoir la glorification du corps qui brillera comme le soleil. » Sur les damnés, rien; ce qui ne veut pas dire que la conception des Grecs fut admise par les Latins, qui professaient exactement le contraire des Grecs et firent rappeler dans la définition dogmatique le *nox in infernum descendere*, du concile de Lyon et de Benoît XII.

3° *L'attitude du magistère*. — Les partisans de la

doctrine de la mitigation voient dans le silence observé par l'Église à ce sujet et même dans la volonté positive de ne pas intervenir, un laissez-passer accordé à l'opinion « libre, quoique moins probable, » de la mitigation des peines de l'enfer.

On vient de le constater; il est inexact d'affirmer que le concile de Florence ait laissé passer l'opinion de la mitigation des peines de l'enfer : en réalité, il s'agissait de tout autre chose.

Mais on s'attache à l'autorité d'Innocent III. « Innocent III, dit-on, s'occupait (de cette question) dans une lettre à l'archevêque de Lyon... La conclusion qui s'en dégage est celle-ci : on peut, sans blesser la foi, croire ce que l'on veut sur cette matière; par conséquent, on peut croire au soulagement des damnés, surtout de ceux qui ont fait quelque bien sur la terre. » — L'explication dépasse à coup sûr le sens de la réponse. Le Maître des sentences, commentant le texte de saint Augustin, *Enchiridion*, n. 110, P. L., t. XL, col. 283, avait distingué (l. IV, dist. XLV), en dehors des élus du paradis et des damnés sans espoir, deux catégories d'âmes : les *mediocriter boni*, les *mediocriter mali*. Aux médiocrement bons, les prières apportent la complète délivrance; aux médiocrement mauvais, un simple soulagement. Interrogé sur la légitimité des distinctions apportées, Innocent répond simplement : « Dans cet article, y a-t-il lieu à cette distinction par laquelle on enseigne qu'entre les défunts, les uns sont très bons, les autres très mauvais, d'autres médiocrement bons, d'autres médiocrement mauvais, de telle sorte que les suffrages qui se font par les fidèles dans l'Église sont, à l'égard des très bons, des actions de grâces, à l'égard des très mauvais, une consolation pour les vivants, à l'égard des médiocrement mauvais, des propitiations, je laisse cela à votre discrétion. » *Decretal.*, l. III, tit. xli, n. 6, et P. L., t. ccciv, col. 1123. Le pape, on le voit, ne tranche rien, pas même le sens à donner aux « médiocrement mauvais ».

En sens contraire on pourrait alléguer l'acte de saint Pie V, faisant disparaître du missel romain, la messe *pro cuius anima dubitatur*. Voir ci-dessus.

Enfin, il ne faut pas trouver une approbation tacite de l'opinion de la mitigation dans le silence de la Congrégation de l'Index auquel la dissertation de M. Émery fut jadis déferée. « Grâce à Dieu, en dehors même des questions controversées, il est des vérités qui, pour être généralement admises au sein de l'Église, ne provoquent pas nécessairement ses foudres, sur ceux qui les contestent. » F. Tournebize, *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*, Paris, s. d.

4° *Le sentiment des théologiens*. — Si le magistère de l'Église ne s'est pas prononcé dans la question de la mitigation des peines de l'enfer, et s'est contenté d'interdire à la piété des fidèles la prière pour les damnés, beaucoup de théologiens catholiques ont pris nettement position contre l'opinion de la mitigation des peines de l'enfer.

1. Nous avons entendu saint Thomas réfuter les quatre opinions principales qui avaient cours en son temps. Il conclut en déclarant qu'il est plus sûr (*tutius*) de dire que les prières des chrétiens ne profitent pas aux damnés.

Certes, le saint docteur accepte en un certain sens la doctrine consolante de la mitigation; mais c'est en un sens différent et impropre. On peut dire, en effet, que les peines de l'enfer sont mitigées, parce que Dieu ne proportionne pas la peine à la faute; si dur que soit le châtimement, il est encore inférieur à ce que la justice eût exigé. Cette opinion non seulement est admissible, mais elle paraît conforme à l'habitude économique de l'infinie miséricorde de Dieu : « Dans la

damnation des réprouvés, la miséricorde apparaît non par mode de relaxation totale, mais sous forme d'allègement, en ce sens que la punition demeure en deçà de ce qu'on aurait mérité. » *Sum. theol.*, I^e, q. XXI, a. 4, ad 1^{um}; *In IVum Sent.*, dist. XLVI, q. II, a. 2, ad 1^{um}.

Saint François de Sales n'est pas d'un autre avis : « Chose étrange, mais véritable, Théotime ; si les damnés n'étoient aveuglés de leur obstination et de la haine qu'ils ont contre Dieu, ils trouveroient de la consolation en leurs peines, et verroient la miséricorde divine admirablement mêlée avec les flammes qui les brûlent éternellement ; si que les saints considerans d'une part les tourmens des damnés si horribles et effroyables, ilz en louent la justice divine... mais voyans d'autre part que ces peines, quoique éternelles et incompréhensibles, sont toutefois moindres de beaucoup que les coupes et crimes pour lesquels elles sont infligées, ravis de l'infinie miséricorde de Dieu : O Seigneur, diront-ils, que vous estes bon, puisque au plus fort de votre ire vous ne pûvès contenir le torrent de vos miséricordes, qu'elles n'escoulent leurs eaux dans les impiteuses flammes de l'enfer. » *Traité de l'amour de Dieu*, I, IX, c. I.

Saint Thomas pense que Dieu accordera cette diminution de peine surtout à ceux qui auront fait eux-mêmes miséricorde aux autres sur la terre. *Suppl.*, q. XCIX, a. 5, ad 1^{um}.

2. *Opinion de Scot.* — Un certain nombre de théologiens affirment que les péchés véniels et les péchés mortels, déjà pardonnés quant à la culpabilité, ne seront pas punis éternellement en enfer, parce qu'ils ne méritent pas par eux-mêmes les peines éternelles. Il arriverait donc un moment où la peine temporelle due à ces péchés étant accomplie, les damnés éprouveraient une diminution de souffrance, proportionnée à l'importance de la peine temporelle à laquelle, en plus de la peine éternelle immuable, ils étaient soumis. Telle est l'opinion de Scot, *In IVum Sent.*, dist. XXI, à laquelle on n'accorde pas grande probabilité. Elle se heurte à des difficultés qu'aucune subtilité de raisonnement ne parvient à dissiper complètement. Elle suppose, en particulier, la possibilité d'une satisfaction pour les fautes commises, chez ceux-là qui s'obstinent dans le péché mortel. Toutefois, parce qu'elle n'enseigne pas la mitigation des peines dues aux péchés qui, par eux-mêmes, méritent un châtiment éternel, parce que la mitigation qu'elle propose n'est qu'accidentelle, elle a droit de cité parmi les opinions soutenables.

3. *Les théologiens contemporains* sont assez sévères à l'endroit de la doctrine de la mitigation des peines. Le cardinal Mazzella fait sienne la sentence portée par saint Thomas d'Aquin : « opinion présomptueuse, vaine, sans fondement sérieux, inacceptable au point de vue de la raison. » *De Deo creante*, n. 1311. Même note chez Perrone, *De Deo creante*, n. 779 ; Palmieri, *De novissimis*, § 69 ; Billot, *De novissimis*, th. III ; Lépicié, *De novissimis*, q. IV, a. 7 ; Hugon, *Tr. de novissimis*, q. VIII, a. 2, n. 7 ; Hervé, *Manuale*, t. IV, n. 693. Ch. Pesch conclut qu'il est *tutius simpliciter negare suffragia ullo modo prodesset damnatis*, *Prælectiones*, t. IX, n. 635, et Tanqueray, qui accepte sans discussion l'interprétation des textes patristiques dans un sens favorable à la mitigation des peines, conclut comme Pesch, *Synopsis theologiae dogmaticæ*, t. III, n. 935.

Mais cette unanimité morale dans le rejet d'une doctrine jugée peu conforme à l'orthodoxie, admet des nuances diverses. Nous nous contenterons de signaler ici les deux principales :

a) La doctrine de la mitigation des peines de l'enfer, eu égard aux suffrages des fidèles, n'envisage pas et

ne peut envisager une diminution de peines se prolongeant après le jugement dernier. « Opinion présomptueuse, vaine, sans fondement sérieux, inacceptable au point de vue de la raison théologique » ; ainsi avons-nous entendu saint Thomas la qualifier. Or, cette théorie ne propose, en définitive, qu'une mitigation strictement limitée à la durée de l'Église sur la terre ; les prières des fidèles cessant, cesserait aussi l'allègement apporté aux souffrances des réprouvés. Néanmoins, il faut constater que la prière pour les défunts damnés est contraire aux usages de l'Église, et réprouvée par l'ensemble des théologiens. Cf. S. Grégoire le Grand, *Moral.*, I, XXXIV, c. XVI, n. 38, P. L., t. LXXVI, col. 739 ; *Dial.*, I, IV, c. XLIV, t. LXXVIII, col. 404-405. Cette opinion est dangereuse, parce qu'elle attaque le principe même de la fixité substantielle du châtiment éternel. Elle impliquerait, en certains cas exceptionnels, l'hypothèse, d'une intercession suffisante et suffisamment prolongée pour obtenir de Dieu la suppression progressive et totale de la peine de certains réprouvés. Une fois, en effet, le principe de la fixité substantielle révoqué en doute, où placera-t-on la limite des effets de la miséricorde divine sur les damnés ?

b) Et c'est précisément à cette libération éventuelle des damnés qu'en sont arrivés certains partisans de la mitigation progressive et indéfinie, même se prolongeant après le jugement. Cette doctrine, propre à certains protestants, se retrouve, avec plusieurs autres opinions hasardées, dans *The happiness in Hell* (Le bonheur dans l'enfer), *Nineteenth Century*, n. 190, 192, 194 ; elle renouvelle, en l'aggravant, l'hypothèse de Gilbert de la Porrée, puisqu'à la diminution progressive et indéfinie des peines, elle ajoute l'évolution et la transformation morale des damnés qui, en fin de compte, doivent devenir des bienheureux. Le cardinal Billot, la qualifie de téméraire, scandaleuse et erronée.

Téméraire : elle va, en effet, contre la doctrine communément admise dans l'Église sans pouvoir alléguer d'autorité sérieuse. Les textes patristiques invoqués en sa faveur n'ont pas la portée ou la signification qu'on veut leur attribuer. Voir ci-dessus. *Scandaleuse* : en ouvrant des perspectives inattendues sur une diminution lente et progressive des châtiments éternels, elle favorise les mauvaises passions et énerve la crainte des jugements divins. *Erronée* : elle contredit positivement des conclusions théologiques certaines. Du dogme de la vie éternelle découle logiquement que la peine est aux damnés ce que la gloire est aux élus. *Matth.*, XXV, 46. Les élus, comme les damnés sont donc dans un état fixe et immuable quant à la substance de leur bonheur ou de leur malheur ; s'il en était autrement, la sentence de Dieu ne serait pas irréformable ; l'éternité ne serait plus l'éternité. D'ailleurs, la privation de la vue de Dieu, la peine du *dam*, la plus terrible des peines de l'enfer, ne saurait admettre de mitigation : elle est ou elle n'est pas. Quant à la peine des sens, le Christ n'a-t-il pas dit : *vermis non moritur, ignis non extinguitur*. Que serait, dans l'hypothèse d'une mitigation indéfinie, ce ver qui ne meurt point, mais qui s'alanguit sans cesse, ce feu qui ne s'éteint point, mais dont l'ardeur se ralentit toujours ?

4. Faut-il ajouter que les textes scripturaires invoqués à l'appui de la mitigation des peines n'offrent aucun sens susceptible de corroborer cette opinion insoutenable ?

Le ps. LXXVI, 10, invoqué par les « miséricordieux » doit être ainsi traduit : « Ou Dieu oubliera-t-il d'avoir pitié ? Ou retirera-t-il, dans sa colère, ses miséricordes ? ». Mais il faut se souvenir, comme l'observe saint Augustin, *De civitate Dei*, I, XXI, c. XXIV, n. 3,

P. L., t. XII, col. 738, que le triomphe de la miséricorde n'est point en faveur de ceux qui ont déjà passé au jugement de Dieu. — On ne peut tirer aucun argument de I Reg., II, 6, le *schéol* hébreu désignant le séjour post-terrestre des bons comme des mauvais. A plus forte raison, Rom., IV, 17, est tout à fait en dehors de la question : il n'y est question que de rendre aux morts la vie corporelle, sans préjuger de l'état de leurs âmes.

Seul le récit de II Mach., XII, 43 sq., pourrait faire quelque difficulté. Ce texte possède une autorité incontestable quand il s'agit de rappeler qu'il ne faut jamais désespérer de la miséricorde divine à l'égard des pécheurs au moment de leur mort. Mais il ne faudrait pas en tirer de conclusion exagérée. L'auteur n'a jamais entendu affirmer que Dieu, grâce au secours des prières offertes par les vivants, allège les souffrances des pécheurs damnés. Mourir « après avoir péché » n'est pas nécessairement mourir « avec le péché » ; entre la faute et le jugement, il y a place pour le repentir, et le repentir est d'autant plus à présumer ici que la mort est intervenue dans un combat soutenu pour la cause de Dieu. Il est vrai que le texte rappelle que, sous la tunique des morts, on trouva des objets idolâtriques que la Loi interdisait aux Juifs ; mais il indique aussi expressément, à la décharge des coupables, qu'ils avaient été tués dans un combat livré pour la gloire du Seigneur ; et ce seul fait donne à penser que la miséricorde de Dieu avait pu s'exercer en leur faveur d'une manière plus pressante.

II. MITIGATION DES PEINES DU PURGATOIRE.

1° *L'opinion de saint Thomas appliquée au purgatoire.* — D'après l'opinion autorisée de saint Thomas et de ses commentateurs, Dieu punit toujours avec miséricorde, n'infligeant pas au coupable toute la peine qu'il aurait méritée. Voir ci-dessus, col. 2005.

2° *La mitigation véritable au purgatoire.* — Alors que les peines éternelles sont, tout au moins dans leur intensité substantielle, très certainement fixes et sans mitigation possible, les peines temporaires du purgatoire semblent admettre une mitigation progressive qui rapproche toujours davantage de Dieu les membres de l'Église souffrante. Peu d'auteurs abordent ce sujet :

Sainte Catherine de Gênes n'en dit qu'un mot dans son *Traité du purgatoire*. Parlant de la joie qui accompagne chez les âmes du purgatoire la profonde tristesse qui les accable, la sainte s'exprime ainsi : « Je ne crois pas qu'on puisse trouver un contentement égal à celui des âmes du purgatoire, à moins que ce ne soit le contentement des bienheureux dans le ciel. Le contentement grandit chaque jour à mesure que Dieu pénètre dans cette âme, et il y pénètre à mesure que les obstacles qui s'y opposaient s'évanouissent. » Cité par le P. Faber, *Tout pour Jésus*, c. I, x, § 4.

Parmi les grands théologiens, Suarez a traité la question *ex professo*, In III^{am} part. Sum. theol. S. Thomæ., disp. XLVI, sect. IV, n. 7, édit. Vivès, t. XXII, p. 922-923.

1. *Exposé du problème par Suarez* — « La peine du purgatoire diminue-t-elle par une rémission progressive ou bien demeure-t-elle toujours aussi intense jusqu'à la fin... La première opinion semble suggérée par certaines apparitions : dans la vie de Malachie, saint Bernard rapporte que sa sœur, une fois morte, lui apparut plusieurs fois, lui manifestant, dans son vêtement, tels signes extérieurs qui marquaient bien que, grâce aux prières de son saint frère, ses souffrances diminuaient de jour en jour jusqu'à ce qu'elles cessèrent complètement. (Une première fois, en effet, elle lui apparut avec un vêtement noir et hors de l'église ; une seconde fois, avec un vêtement rouge, et en deçà du seuil de l'église ; une troisième fois, avec un

vêtement blanc et près de l'autel avec les autres saints. C'était là le signe de la délivrance.) On lit de semblables choses dans Bède et dans Denys le Chartreux, *Dialogue du jugement particulier*, a. 31.

« L'opinion contraire se fonde sur la raison. Une chose est détruite selon le mode qui l'a engendrée. Or, la peine du purgatoire n'a pas progressé insensiblement, mais commencé dans toute son intensité, atteignant du premier coup tout le degré qu'elle devait avoir. Donc, elle doit persévérer dans le même degré jusqu'à ce qu'elle cesse tout à fait. Si on objecte qu'au début la culpabilité existant dans sa plénitude, il fallait que la peine fût infligée dans toute son intensité, mais qu'ensuite la culpabilité diminuant, la peine doit également recevoir quelque atténuation, on répondra que c'est là une illusion. Dès le début, en effet, la culpabilité de l'âme impliquait une peine d'une durée déterminée ; la diminution de culpabilité grâce à la satisfaction déjà subie ne vise donc qu'à diminuer la durée, non l'intensité de la peine. Autrement, il faudrait dire que la même peine suffit à acquitter deux dettes simultanément. Donc, par les suffrages et les indulgences des vivants, la peine du purgatoire est diminuée quant à la durée, mais non pas adoucie dans son intensité. »

2. *Solution de Suarez.* — Deux aspects de la question : peine du *dam* c'est-à-dire de la tristesse ressentie par les âmes du purgatoire à cause du retardement de la gloire ; peine du *sens*.

a) « En ce qui concerne le *dam*, il semble bien que la tristesse des âmes du purgatoire diminue au fur et à mesure de leur expiation. L'objet de cette tristesse ne devient-il pas moindre progressivement ? Le délai de la gloire leur apparaît moins grand et de plus en plus la béatitude se rapproche d'elles : une telle perspective ne peut pas ne pas leur apporter quelque consolation. Aussi, les suffrages des vivants, diminuant beaucoup la durée de ce délai, apportent une grande consolation aux saintes âmes souffrantes, lorsqu'elles connaissent ces suffrages et leur effet à leur endroit. Telle semble être la signification des révélations rapportées ci-dessus, et qui sont suffisamment expliquées de cette manière.

b) Quant à la peine du *sens*, il semble plus probable qu'elle ne comporte aucune diminution progressive, surtout si on la considère en soi, abstraction faite d'une rémission extrinsèque par le moyen des suffrages de l'Église. La raison, en effet, qu'on a apportée tout à l'heure paraît démonstrative. Quelle cause assignerait-on à cette diminution, à cette rémission progressive, puisque toute la peine, prise dans sa durée totale, n'est que le juste châtiment de tel péché, et que ce péché en réclame l'accomplissement intégral ?

« On pourrait peut-être imaginer qu'au purgatoire, à des péchés différents correspondent des peines différentes ou tout au moins des degrés différents de la même peine du feu, et qu'ainsi la peine due pour un péché, une fois subie, fait place à une peine moins intense due à un autre péché. De la sorte on expliquerait que parfois il pût y avoir diminution de souffrance. Quoi qu'il en soit, ce mode de mitigation ne paraît pas s'imposer. Il semble plus probable qu'à la multitude des péchés commis et insuffisamment réparés sur la terre corresponde une dette unique, laquelle exige telle peine déterminée pendant telle durée, et que cette peine s'accomplit avec la même intensité de souffrance pendant toute la durée qu'elle comporte. Toutefois, il se pourrait, que dans certains cas (*inter-dum*) la peine du sens même reçoive une diminution dans son intensité grâce, aux suffrages de l'Église. Il nous paraît plus probable que c'est plutôt une diminution dans la durée qu'apportent ces suffrages, et

que cette diminution est plus profitable aux âmes.

3. *Opinion de quelques autres théologiens.* — Bellarmin dit que l'espérance certaine de la béatitude adoucit singulièrement la tristesse des âmes du purgatoire : *Ista enim certissima spes offert incredibile gaudium, et quo magis propinquat finis illius exilii, tanto magis gaudium crescit.* Et il ajoute qu'il est probable que les peines diminuent peu à peu d'intensité jusqu'à ce qu'elles prennent fin. *De purgatorio*, l. II, c. xiv.

Grégoire de Valencia apporte la même solution que Suarez. Les révélations sur lesquelles s'appuie l'opinion qui admet une diminution progressive dans l'intensité de la peine « ne montrent pas avec certitude les lois générales qui régissent tous les individus, mais simplement ce qui arrive parfois d'une manière extraordinaire et par un jugement occulte de Dieu » *Disputationes in Sum. theol. S. Thomæ*, t. iv, disp. XI, q. 1, punct. 3. Et ces révélations elles-mêmes, quelle est leur valeur ?

Mazzella admet comme plus probable la mitigation et quant à la durée et quant à l'intensité. *De Deo creante*, n. 1344.

I. Outre les traités dogmatiques cités au cours de l'article, on lira F. Tournèze : 1° *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*, Collection *Science et Religion*, Paris; 2° *Récents débats théologiques en Angleterre*, dans *Études*, t. I.X, p. 604-631; 3° *Opinions du jour sur la nature et la durée des châtiments d'outre-tombe. Universalisme, conditionnalisme, mitigation des peines éternelles.* Id., t. L.XII, p. 25-54; 416-451; A. Michel, *L'enfer et la règle de la foi*, Paris, 1921 dans *Ami du Clergé*, 1920, p. 662 sq.; Id., 1925, p. 65 sq.

On trouvera tous les arguments en faveur de la mitigation des peines de l'enfer dans la *Dissertation* de M. Émery, *sur la mitigation des peines des damnés*, dans *Œuvres complètes de J.-C. Émery*, Paris, Migne, 1857, p. 1358 sq.; ou dans Mgr É. Méric, *L'autre vie*, 13^e édit., t. II, p. 289-384.

II. Suarez, in *III^{am} p. Sum. theol.*, disp. XLVI, sect. I, n. 5-13; sect. II, n. 1-7; Bellarmin, *De Ecclesia patente* (ou *De purgatorio*), l. II, c. xiv; *Ami du clergé*, 1926, p. 407-408.

A. MICHEL.

MOCQUET Jean, de la Compagnie de Jésus (1574-1648), qualifié de *Mussipontanus* dans un document d'Ingolstadt, serait donc né à Pont-à-Mousson (Lorraine). Il entre chez les jésuites à Landsberg (Haute-Bavière) en 1595; professe la philosophie puis la théologie à Dillingen, la théologie à Ingolstadt de 1613 à 1622; devient recteur de Dillingen et d'Innsbruck, où il meurt le 29 janvier 1642. Il a laissé une *Disputatio theologiae de sponsalibus et matrimonio*, Dillingen, 1611, et une défense de la méthode de controverse de Gonter, *La vraie procédure*, 1607 (voir ce mot, t. VI, col. 1491) : *Methodus Gonteriana sive modus et ratio cum hæreticis ex solo Dei verbo disputandi* a R. P. Joanne Gonterio, S. J., conscripta, deinde libris duobus a columnis vindicata, Ingolstadt, 1618. Sommervogel signale aussi un certain nombre de positions de thèses présidées par lui.

J. N. Mederer, *Annales Ingolstadtensis academiae*, Ingolstadt, 1782, t. II, p. 233, où est donné le texte d'un « monument » qui fut placé à Ingolstadt, dans l'*auditorium* de théologie pour commémorer son souvenir : Mederer le lit : *J. Moquetius Mussipontanus Lotharingus*; je ne sais pourquoi Sommervogel lit *Novi-Pontius*; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1143-1146; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 994.

É. AMANN.

MODALISME, voir MONARCHIANISME.

MODERNISME, terme collectif pour désigner la crise religieuse qui a marqué, dans l'Église, le tournant du xx^e siècle et provoqué les principaux actes de Pie X. Du point de vue spéculatif, le modernisme se présente comme un ensemble complexe d'erreurs, dont les documents pontificaux ont dressé la synthèse

et défini les contours. L'exposition et la discussion détaillée de chacune, l'analyse et la justification des enseignements qui leur sont opposés par le magistère appartiennent au théologien, quand il étudie les chapitres correspondants de la foi. Ces problèmes spéciaux ont été ou seront touchés dans les articles respectifs de ce dictionnaire. Il reste à faire connaître ici, d'un point de vue historique, comme d'autres l'ont fait en son temps pour l'arianisme ou le jansénisme, le mouvement d'idées dans lequel s'est concrètement exprimé ce système, les faits qui ont précédé, accompagné ou suivi l'intervention de l'Église à son endroit. — I. Définition. II. Préparation (col. 2013). III. Apparition historique (col. 2019). IV. Condamnation par l'Église (col. 2029). V. Polémiques pour et contre (col. 2035). VI. Fin du modernisme (col. 2041).

I. DÉFINITION DU MODERNISME. — Autant et plus que libéralisme, modernisme est un de ces mots indéterminés qui ne contiennent aucun notion précise et peuvent, de ce chef, être pris en bonne comme en mauvaise part. Pour éviter les équivoques, la première tâche de l'historien, et sa première difficulté, est de s'appliquer à le définir.

1° *L'idée.* — Par son étymologie, modernisme évoque pas d'autre concept que la tendance à s'inspirer des préoccupations reconnues ou supposées actuelles, avec, comme inévitable conséquence, une certaine prédilection pour la nouveauté. De cet état d'âme il s'agit de préciser la forme que le magistère ecclésiastique a considérée comme un péril.

La tâche est d'autant plus nécessaire que les passions de la polémique ont davantage obscurci la question. Chez quelques apologistes de l'Église, ou soi-disant tels, « modernisme » fut un terme commode pour stigmatiser toute attitude qui contrariait sur n'importe quel point leurs préjugés conservateurs : les pamphlétaires d'*Action Française* s'efforcent de perpétuer encore aujourd'hui cette tradition. En vertu d'un semblable sophisme, les écrivains du dehors se sont tour à tour égayés ou indignés de ce que l'Église prétendit fermer la porte à toutes les aspirations modernes et commit la maladresse de rejeter ceux de ses enfants qui, en s'adonnant à cette œuvre urgente, se montraient ses plus intelligents défenseurs.

À l'encontre de ces déformations également tendancieuses, la seule méthode saine est de demander à l'Église elle-même le sens exact du modernisme qu'elle a voulu condamner. Or de ses actes quelques traits généraux ressortent nettement, qu'il suffit ici de recueillir.

1. *Élément historique.* — Comme le nom suffirait à l'indiquer, le modernisme est essentiellement chose « moderne ». La forme absolue et systématisée sous laquelle il s'offre maintenant à nos yeux ne saurait faire oublier les contingences de sa genèse réelle, pas plus que les antécédents qu'on a cru lui découvrir ne doivent empêcher de reconnaître sa manifestation comme un phénomène récent et localisé. De toutes façons, il est inséparable de la situation religieuse dans laquelle s'est trouvée l'Église à la fin du xix^e siècle et, plus exactement, sous le pontificat de Pie X.

Mais, parmi les contemporains ou les acteurs de cette histoire, beaucoup purent ne pas en apercevoir la portée et les plus clairvoyants eux-mêmes ne la réalisèrent pas complètement. Il fallut l'intervention de l'autorité ecclésiastique pour révéler à l'Église l'existence du modernisme. D'où il suit qu'il est impossible de définir celui-ci autrement qu'en prenant pour base et pour règle la description officiellement fournie par celle-là.

Quelques auteurs cependant, du moins après coup, se virent et se dirent touchés par ce jugement. C'est

ainsi que, dès le premier jour, A. Loisy relevait « deux ou trois sources principales » de l'encyclique, *Similes réflexions*, p. 15, savoir ses propres écrits et ceux de l'ancien jésuite anglais G. Tyrrell. Non seulement cette constatation coupe court à l'échappatoire des polémistes qui ont prétendu que le modernisme était un simple mythe forgé par l'imagination de ses adversaires, mais elle fournit un point de repère à l'historien pour le saisir sous sa forme concrète. Le modernisme est à chercher dans ce mouvement de critique religieuse, dont A. Loisy en France et G. Tyrrell en Angleterre furent, de leur propre aveu, les principaux représentants.

2. *Élément psychologique*. — Des modernistes l'encyclique dit à deux reprises, édit. de la Bonne Presse, p. 4 et 14, qu'ils se donnent comme *Ecclesiae renovatores*, et laisse entendre que ce « renouvellement de l'Église » tendait à la mieux adapter aux conditions modernes de la pensée et de l'action. Aucun programme, en effet, ne fut plus ouvertement affiché que ce qu'il contient de légitime, voire de nécessaire, explique la séduction qu'il put exercer en de larges milieux.

En conséquence, le concept de modernisme comporte d'abord un élément négatif, savoir la critique de ce qu'il y aurait dans l'Église de defectueux et de vieilli. Variable dans son objet avec la tournure d'esprit de chacun, cette préoccupation fut bien celle des divers groupes modernistes repérés par l'histoire. Un point commun les unissait tous, d'après A. Loisy, *op. cit.*, p. 141, savoir « la nécessité d'une réforme de l'enseignement catholique ».

Mais il faut ajouter que cette « réforme » devait se produire dans l'Église et à son profit. Le modernisme doit être compris comme un essai d'apologétique. En fait, au lieu de rompre avec le catholicisme, quelle que fût la somme de libertés qu'ils prenaient à son égard, nos modernistes faisaient profession d'y être, pour leur compte personnel, fidèlement attachés. De même leur pensée allait à l'apologie de l'Église contre l'individualisme protestant. Aussi P. Sabatier, *Les modernistes*, p. 41, pouvait-il présenter le mouvement comme « une renaissance catholique ».

Dans ses tendances générales, le modernisme se présente comme un effort de catholiques pour régénérer l'Église en la rajeunissant.

3. *Élément doctrinal*. — On n'a rien fait cependant, si l'on n'arrive à spécifier ce principe par le mode très particulier de son application. Au lieu d'un vague modernisme théorique, l'Église a visé, de fait, un ensemble de positions suffisamment fermes pour dessiner les grandes lignes d'un système.

Le système se caractérise d'abord par sa tournure proprement spéculative. Les réformes d'ordre pratique ou administratif dont l'encyclique fait état ne tiennent visiblement en celle-ci qu'une place accessoire, tandis que la plus grande partie est consacrée à la doctrine moderniste. Cette doctrine elle-même ne touche pas les rapports de l'Église avec la vie morale, politique ou sociale, mais ses principes dogmatiques : ce qu'il s'agirait de « moderniser », c'est la conception et la structure même de la foi.

Mais cette entreprise de rénovation prend la physionomie d'une révolution. D'un mot qui a fait fortune, l'encyclique définit le modernisme, p. 61, comme le « rendez-vous de toutes les hérésies ». C'est dire qu'il s'affirme comme une rupture avérée avec la tradition catholique sur des points que l'Église considère comme essentiels. D'où cette définition concrète donnée par L. de Grandmaison, dans les *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 641 : « Est moderniste celui qui entretient la double conviction : 1° que, sur des points définis, intéressant le fond doctrinal ou moral de la religion

chrétienne, il peut y avoir des conflits réels entre la position traditionnelle et la moderne ; et 2° que, dans ce cas, c'est le traditionnel qui doit être adapté au moderne, par voie de retouche et, au besoin, de changement radical ou d'abandon. »

Tout en ayant des répercussions sur l'ensemble du dogme chrétien, le modernisme a pour trait spécifique d'ébranler les notions primordiales qui en sont le fondement. « Ce n'est pas aux rameaux ou aux rejets qu'ils ont mis la cognée, est-il dit de ses partisans, p. 5, mais à la racine même, c'est-à-dire à la foi et à ses fibres les plus profondes. » De fait, les principales erreurs qui leur sont reprochées portent sur la manière même d'atteindre Dieu et la valeur de la connaissance que nous en pouvons obtenir, sur les concepts de révélation, de foi et de dogme, sur le rôle de l'Écriture, de la tradition et de l'Église dans l'origine et le développement de notre doctrine et de notre vie religieuses. Au lieu d'une vérité objective, garantie par la raison et la foi, tout est ramené au subjectivisme : ce qui entraîne pour conséquence l'évolutionnisme indéfini des formules et des idées. Les autres hérésies ont intéressé tel ou tel article de la dogmatique spéciale : le modernisme touche à l'ensemble de la théologie fondamentale pour la bouleverser.

De ces trois éléments, le premier n'a, de toute évidence, qu'une valeur extrinsèque pour situer le modernisme dans son cadre, tandis que les deux derniers en précisent le concept. Ils sont l'un par rapport à l'autre comme le genre et l'espèce, également indispensables à ce titre pour une définition correcte. L'idée générale qu'il faut se faire du modernisme est celle d'un mouvement doctrinal qui aboutissait à saper les fondements objectifs du dogme catholique, sous prétexte de le moderniser.

2° *Le terme*. — Pris au sens qui vient d'être défini, « modernisme » et « moderniste » parurent tout d'abord des néologismes de circonstance. Autant que la chose, l'autorité ecclésiastique fut souvent accusée d'avoir inventé le mot. Ces deux termes ont néanmoins une assez longue préhistoire, qui n'offre d'ailleurs qu'un intérêt de curiosité.

1. *Usage profane*. — Jusqu'ici le plus ancien témoin connu de l'adjectif « moderniste » est Luther, qui s'en servait à l'adresse des nominalistes. Requête aux magistrats... d'Allemagne (1524), dans *Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. xv, p. 53. Il ne semble d'ailleurs pas avoir survécu en Allemagne, ni dans ce sens polémique, ni dans un autre.

Au contraire, depuis le XVI^e siècle, il est courant en Angleterre, où l'on voit aussi apparaître, au XVIII^e, le substantif modernisme. Voir les textes dans J. Murray, *A new english dictionary*, Oxford, 1908, t. vi b, p. 573-574. L'un et l'autre sont de simples noms communs, qui s'emploient au sens étymologique sans aucune nuance doctrinale.

En France, la qualification de « modernistes » est infligée par J.-J. Rousseau à certains matérialistes de son temps. Lettre du 15 janvier 1769, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1824, t. xxii, p. 134. D'où le mot, avec cette citation à l'appui, est passé dans Littré et Larousse, pour dire, en général, « celui qui estime les temps modernes au-dessus de l'antiquité ». La transition du terme concret au terme abstrait était des plus naturelles. En tout cas, les deux se rencontrent assez souvent dès la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e pour traduire, en bien ou en mal, la recherche de la nouveauté.

2. *Usage religieux*. — Appliqué au christianisme, qui repose sur la tradition, « modernisme » ne pouvait guère que prendre une nuance défavorable. De fait, ce terme et ceux de sa famille ne sont entrés dans la langue religieuse qu'à titre polémique, pour flétrir ce

qui présentait ou paraissait présenter un caractère novateur.

On l'a d'abord mis en cours pour désigner, dans l'ordre politique, les tendances antichrétiennes du monde moderne. Voir dans ce sens, en Angleterre, John Ruskin, au cours d'une conférence sur le préraphaélisme donnée le 18 novembre 1853, et plus tard, en Allemagne, A.-M. Weiss, *Die religiöse Gefahr*, Fribourg-en-B., 1904, p. 166, 301, 372, 419, 513-514.

Mais déjà le pasteur hollandais A. Kuypers l'appliquait au radicalisme des premiers protestants libéraux de son pays. Voir *Het modernisme... op christelijk gebied*, Amsterdam, 1871. Après l'opposition extérieure, le terme arrivait ainsi à désigner les tendances intérieures considérées comme funestes au christianisme. Les deux significations se rejoignent chez l'économiste belge Ch. Périn, *Le modernisme dans l'Église d'après des lettres inédites de Lamennais*, dans *Revue trimestrielle*, 15 octobre 1881, repris dans *Mélanges de politique et d'économie*, Paris, 1883, p. 121-185, qui flétrit de ce même mot le laïcisme radical des États contemporains, et le libéralisme des catholiques suspects de pactiser avec lui.

Quand on vit se déchaîner, au tournant du siècle, ce mouvement général qui réclamait une réforme de l'Église, soi-disant en vue de l'adapter aux temps modernes, il ne fut sans doute pas besoin à ses adversaires de connaître ces obscurs précédents : la logique de la situation appelait tout naturellement sous leur plume les termes de « modernisme » et de « modernistes ». C'est, en effet, à ce moment-là que ces vocables de controverse firent irruption un peu partout.

On leur attribue communément une origine italienne : d'après A. Houtin, *Hist. du modernisme cath.*, p. 85, le terme « modernisme » se rencontrerait « pour la première fois » chez U. Benigni, *Miscellanea*, janvier 1904, p. 100. En réalité, on le trouve, plusieurs années auparavant, chez A.-M. Weiss, *Theol. praktische Quartalschrift*, 1900, t. LIII, p. 9-10. Chez nous, il était déjà prononcé, à propos de l'américanisme, par Ch. Maiguen, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, Paris, 1901 (p. 77 dans l'édition de 1902) et, trois ans plus tôt, par l'*Ami du clergé*, 13 oct. 1898, t. XX, p. 915. Mais ces manifestations semblent être restées épisodiques. Il faut attendre la crise qui ouvre le XX^e siècle pour voir l'usage des termes « modernisme » et « modernistes » devenir peu à peu général.

Adoptée par les évêques du nord de l'Italie, dans une pastorale collective de Noël 1905, cette terminologie ne recut la consécration officielle de l'autorité pontificale que dans l'encyclique *Pascendi*. Les groupes visés commencèrent, d'un commun accord, par renier cette appellation ; mais, au bout de peu de temps, ils finirent par s'en faire un drapeau. C'est ainsi que prenait définitivement son nom, devant l'histoire, le mouvement doctrinal dont on a marqué les principaux traits.

II. PRÉPARATION DU MODERNISME. — Adversaires et partisans ont essayé d'élargir à l'envi l'aire du modernisme dans le temps aussi bien que dans l'espace. C'est ainsi que, parmi les précurseurs du modernisme, on voit citer plus d'une fois les noms de Lamennais, de Bautain ou de Rosmini, toujours ceux d'Herman Schell et de Newman. A l'encontre de ces généralisations, l'histoire impartiale doit laisser au modernisme sa physionomie distincte, qui le localise dans un périmètre plus circonscrit.

1^o *Causes du modernisme*. — Un bouleversement profond, imputable au développement des méthodes critiques, s'est produit, à notre époque, dans le statut fondamental de la foi chrétienne, dont la crise moderniste devait être le fruit lointain.

1. *Avènement de la critique*. — Malgré bien des divergences, une foncière unité a longtemps rallié les esprits sur les prémisses philosophiques et historiques de christianisme. Or cette commune base a été gravement mise en cause au cours du XIX^e siècle.

D'une part, la philosophie de Kant ébranlait en beaucoup d'intelligences l'antique confiance en la valeur de la raison, de ses principes et de ses résultats. Plus que tout autre, parce que d'ordre plus transcendant, notre connaissance religieuse devait subir la répercussion de ses coups. En même temps, l'histoire minait l'autorité des Livres saints et menaçait la continuité de la tradition ecclésiastique. Au lieu de vérités objectives et fermes, il ne paraissait plus y avoir de place que pour les fragiles productions du subjectivisme individuel, et l'histoire sainte semblait se résoudre dans le processus d'une évolution tout humaine.

Non contente de détruire, la critique se risquait en même temps à des reconstructions. A l'intellectualisme démodé la philosophie substituait comme critère les intuitions du sentiment, les leçons de l'expérience, les besoins de la vie. L'histoire, de son côté, exaltait la toute-puissance des facteurs anonymes et s'efforçait de soumettre tous les phénomènes à une loi d'universel développement.

2. *Conséquences*. — Par la force même des choses, les croyants devaient subir l'influence de ces courants qui travaillent toute la pensée moderne.

Le premier résultat de la critique fut de susciter un mouvement de réaction. Contre ces formes actuelles de l'agnosticisme philosophique et du positivisme historique, il s'agissait de défendre les fondements traditionnels de la raison et de la foi. Mais, en cours de route, il fallut bien se rendre compte que des problèmes nouveaux se posaient, qui réclamaient de nouvelles solutions. D'où le besoin progressif de réviser, pour les adapter aux préoccupations présentes, les positions de la métaphysique et de la psychologie religieuse, de l'exégèse biblique ou de l'histoire des dogmes. Tout l'effort de la science catholique dans ce dernier quart de siècle est venu de là.

Une œuvre aussi délicate n'allait pas néanmoins sans difficultés. Dans le bagage traditionnel, il s'agissait de discerner ce que l'Église pouvait abandonner ou modifier sans dommage, sinon même avec profit, et ce qu'elle devait défendre sous peine de périr. Il était inévitable que surgissent des malentendus accidentels suivant l'ouverture d'esprit de chacun. Mais il fallait aussi s'attendre à des conflits de fond, lorsqu'il arriverait à des croyants de céder à l'atmosphère ambiante au point de compromettre l'essentiel.

On a beaucoup discuté la question de savoir à laquelle de ces deux formes de la critique il fallait attribuer le rôle principal. Les modernistes, en vue de se donner une base plus solide, se sont beaucoup réclamés de la critique historique. Quoi qu'il en soit des cas individuels, il est certain qu'en principe l'histoire est inséparable d'une philosophie religieuse qui en est le principe et la conséquence. A leur effort conjugué est due la crise des intelligences croyantes d'où le modernisme devait sortir.

2^o *La crise hors de l'Église catholique*. — Toutes les religions ont connu ou connaissent, de nos jours, une crise moderniste. Celle qui est en train de ravager la Réforme est tout à la fois la plus saillante et la plus instructive pour nous.

1. *Développement du protestantisme libéral*. — Rien n'est plus connu que la vague de subjectivisme religieux que le XIX^e siècle a vu déferler sur l'ensemble des Églises protestantes.

Le mouvement est parti d'Allemagne sous l'action

de Schleiermacher et de Ritschl, dont l'influence reste encore prépondérante sur la théologie d'outre-Rhin. Voir G. Goyau, *L'Allemagne religieuse : Le protestantisme*, Paris, 1898, p. 72-122. En Angleterre, une ligue d'ecclésiastiques libéraux existe depuis la fin de 1898, qui viennent de prendre officiellement le titre de « modernistes ». Voir P. Charles, *Le modernisme anglican*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1924, t. LI, p. 1-14, et H. D. A. Major, *English modernism*, Cambridge et Londres, 1927.

Favorisé par le « fidéisme » d'Eug. Ménégoz, le libéralisme a notoirement envahi le calvinisme français avec Aug. Sabatier. *L'Esquisse d'une philosophie de la religion* de ce dernier, Paris, 1897, complétée par *Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904, connurent le plus grand succès et sont encore aujourd'hui des œuvres classiques. On leur doit d'avoir vulgarisé chez nous la doctrine des libéraux allemands.

2. *Portée du protestantisme libéral.* — Qu'il en prenne ou non l'étiquette, le protestantisme libéral est, à n'en pas douter, au double sens négatif et positif du terme, un véritable modernisme doctrinal.

En effet, tous ses partisans sont d'accord pour accepter les postulats de la critique kantienne. Il est entendu que Dieu est inaccessible à l'intelligence, que toute révélation objective est impossible, que les dogmes qui prétendent en exprimer le contenu sont des créations subjectives dénuées de valeur. A la place de ce système périmé, on établit la religion sur les seuls besoins intimes de l'âme. De cette expérience religieuse la révélation chrétienne n'est qu'une forme plus parfaite, que des énoncés dogmatiques nécessairement inadéquats et toujours revisables s'efforcent de traduire en propositions intellectuelles appropriées aux exigences variables des individus et des temps. Toutes ces thèses sont exposées et systématisées dans *L'Esquisse* d'Aug. Sabatier. Voir Mgr Mignot, *L'évolutionnisme religieux*, dans le *Correspondant* du 10 avril 1897, repris dans *L'Église et la critique*, Paris, 1910, p. 3-87.

A cette philosophie s'ajoute une histoire, aux termes de laquelle l'Évangile de Jésus fut la pure « religion de l'esprit », sans dogmes, ni rites, ni hiérarchie, tandis que l'organisation ecclésiastique est expliquée par l'influence du milieu sur le christianisme naissant. Le second ouvrage du même A. Sabatier est la parfaite expression de ce système. On ne saurait concevoir une plus complète liquidation du christianisme traditionnel.

Cependant le protestantisme garde figure d'Église. D'où la nécessité, pour les pasteurs libéraux, d'employer les formulaires et les rites reçus, quitte à les accommoder à leur théologie par un jeu de perpétuelles transpositions. Le protestantisme libéral s'achève ainsi, dans la vie ecclésiastique, par ce qu'on a fort bien appelé « l'organisation de l'équivoque ». G. Goyau, art. *Reforme*, dans *Diction. apolog.*, t. IV, col. 677.

A ce double titre, le protestantisme libéral donne l'image de ce qui se serait produit dans l'Église si le modernisme s'y fût installé. Volontiers on lui attribue parfois le rôle de cause par rapport au modernisme catholique. Les faits autorisent tout au plus à lui reconnaître une influence lointaine, dans la mesure où sa philosophie religieuse a pu imprégner l'esprit public.

3^e *Milieu immédiat de la crise catholique.* — Il était inévitable que l'action des mêmes causes se fit également sentir dans l'Église. Après la querelle du vieux libéralisme politique, qui a passionné toute la première moitié du XIX^e siècle, voir LIBÉRALISME, après les débats sur la papauté dont les définitions du

concile de Vatican furent le centre, allait, en effet, surgir le gros problème de la critique et de ses répercussions sur la dogmatique ou l'apologétique traditionnelles. En même temps que les plus légitimes efforts, l'optimisme qui caractérise le pontificat de Léon XIII, voir t. IX, col. 353, risquait de susciter indirectement des initiatives imprudentes ou mal venues. Suivant le milieu plus ou moins favorable que créaient aux sciences religieuses les facteurs locaux, le modernisme allait être plus ou moins actif dans les diverses branches de la chrétienté.

1. *En France.* — Avec cette passion pour les idées, ce besoin de logique et cette générosité intellectuelle qui sont les marques du tempérament national, la France est, sans nul doute, le pays du monde qui réunissait le plus d'éléments pour une crise doctrinale.

Dans l'ordre scientifique, le besoin se faisait sentir de reprendre les traditions d'activité intellectuelle qu'avait brisées la Révolution. La reconstitution des Instituts catholiques favorisait le renouvellement des sciences sacrées. Sous la haute impulsion de Mgr d'Hulst, Paris donnait le ton : L. Duchesne y régénérait la critique historique, tandis qu'un de ses jeunes disciples, A. Loisy, semblait prédestiné à la même œuvre dans l'ordre de l'exégèse. La province emboîtait le pas : Toulouse surtout, grâce à P. Batifol, se spécialisait dans les travaux de théologie positive, qui allaient bientôt provoquer, à Lyon, les ouvrages classiques de J. Tixeront sur l'histoire ancienne des dogmes chrétiens. En même temps, le P. Lagrange créait à Jérusalem un centre d'études bibliques qui prenait dès ses origines une place de premier plan.

Ces divers foyers rayonnaient à l'extérieur par des publications qui portaient au loin leur influence. Aux œuvres de fond il faut ajouter les périodiques diversément spécialisés. La science et l'esprit de L. Duchesne avaient longtemps animé le *Bulletin critique* ; dès 1892, l'école de Jérusalem éditait la *Revue biblique internationale* ; en 1896, sous la direction d'A. Loisy et de P. Lejay, commençait à paraître la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* ; trois ans plus tard, à Toulouse, P. Batifol publiait le *Bulletin de littérature ecclésiastique*. En même temps se créaient des revues de vulgarisation à l'usage du grand public : savoir, en décembre 1894, la *Revue du clergé français*, destinée surtout aux prêtres ; en novembre de la même année, la *Quinzaine*, qui atteignait davantage les milieux laïques.

Un travail analogue s'accomplissait dans l'ordre des études philosophiques. Tandis que s'ébauchait lentement la restauration scolastique encouragée par Léon XIII, un certain nombre de laïques et de prêtres s'appliquaient de préférence à l'utilisation de la philosophie moderne. Rajeunies, en avril 1895, par Ch. Denis, les *Annales de philosophie chrétienne* leur servaient d'organe.

Parallèlement à cet élan général de la science ecclésiastique, les démocrates chrétiens, groupés autour des abbés Lemire, Dabry, Naudet, puis de Marc Saignier et du *Sillon*, travaillaient au renouvellement de l'action sociale. Étrangers aux préoccupations scientifiques, les uns ou les autres ne s'en laissaient pas moins entraîner parfois, dans l'intention de moderniser l'apostolat catholique, à des interventions sur le terrain doctrinal.

Il s'en faut que tout fût d'égale valeur dans les œuvres ou les tendances de ces personnalités et de ces groupes. En laissant de côté les apôtres de la démocratie, trop incompetents en matière de science pour n'y point faire quelques faux-pas, tous ceux qui invoquaient à pleine voix la critique n'avaient pas

les titres voulus pour s'en prévaloir. Au regard de l'orthodoxie catholique, l'indépendance affectée par A. Loisy à l'égard des enseignements de l'Église donna, de bonne heure, quelques inquiétudes. L'auteur n'a-t-il pas révélé plus tard qu'il avait, dès ce moment, perdu toute foi? Mais, dans l'ensemble, tous passaient, à l'époque, pour les représentants de la science catholique, et recevaient sans compter la confiance de tous les esprits ouverts à la nécessité du progrès, tout comme ils se heurtaient à de semblables suspicions dans les milieux plus arriérés. Double circonstance bien faite pour troubler tout à la fois et passionner les jugements.

Au total, le tournant du ^{xx}e siècle se présente chez nous comme une de ces périodes confuses où la fermentation intellectuelle favorise les excès, et rend difficile aux mieux intentionnés le discernement du droit chemin.

2. *A l'étranger.* — Dans les principales nations de l'Europe catholique agissaient à des degrés divers de semblables fermentations.

a) *Angleterre.* — Seule l'Angleterre peut revendiquer, à cet égard, une véritable originalité. Dans cette Église plus soucieuse d'apostolat que d'activité scientifique, les convertis de l'anglicanisme entretiennent la préoccupation de la haute culture et les relations perpétuelles avec le protestantisme ambiant risquent de développer, chez quelques-uns tout au moins, la tendance à un certain libéralisme.

Une autorité vénérable entre toutes allait servir de paravent aux aspirations de ce milieu. Aucun catholique de sa génération ne fut, sans nul doute, plus sensible aux difficultés actuelles du problème religieux que Newman, dont l'œuvre tout entière devait être un long effort pour en présenter la solution. Or son influence, peu sensible dans les premières années qui suivirent sa mort, devint considérable au début du siècle. Elle allait à inspirer le sens du développement dogmatique, la prépondérance de l'intuition et de l'expérience sur le raisonnement. Doctrine qu'équilibrait chez l'illustre cardinal l'attachement le plus profond à l'Église et à ses dogmes, mais qui, chez des esprits moins mesurés, pouvait donner naissance aux pires errements de l'individualisme ou aux subtiles déformations de l'immanentisme mystique. C'est ce qui devait arriver avec G. Tyrrell, en qui le modernisme trouverait, comme on le verra, un de ses docteurs les plus complets et de ses chefs les plus résolus.

Mais il est à peine besoin de dire que le rayonnement de la littérature catholique de langue anglaise était des plus restreints. L'évolution de G. Tyrrell fut d'ailleurs relativement tardive et se produisit sous la dépendance d'influences françaises. Ainsi le modernisme d'Angleterre ne pouvait être qu'un auxiliaire pour celui du continent.

b) *Italie.* — Peu disposée aux initiatives intellectuelles, l'Italie catholique était prête, en revanche, pour une rapide assimilation de celles qui se produisaient ailleurs.

Ce qui lui est propre, c'est le mouvement démocratique lancé avec fougue, dans les dernières années du ^{xix}e siècle, par R. Murri, et qui ne tarda pas à prendre d'importantes proportions. Il serait d'ailleurs absolument étranger au modernisme, si à leurs revendications sociales ses partisans n'avaient mêlé des ambitions de réforme ecclésiastique et une indépendance d'action qui alarmèrent l'autorité, le tout trop souvent compliqué d'irruptions impétueuses dans le domaine théologique, qui achevaient de faire de ce groupement un foyer dangereux.

D'une façon moins bruyante, le monde des *Studi religiosi* commençait à Florence, depuis 1901, une

œuvre d'initiation aux résultats de la science moderne. S. Minocchi y représentait la critique biblique, où il était secondé par U. Fracassini et G. Bonnacorsi; le barnabite G. Semeria y traitait des origines chrétiennes; Ern. Buonaiuti y débutait dans la philosophie religieuse. Ce dernier exerçait, en outre, une influence personnelle sur un petit cénacle de prêtres romains. Les uns et les autres ne faisaient guère d'ailleurs qu'une œuvre d'éloquente vulgarisation, dont les travaux parus en France et dans les autres pays fournissaient les matériaux.

c) *Allemagne.* — On a beaucoup reproché à l'Allemagne catholique d'avoir pharisaïquement décliné toute compromission dans la genèse du modernisme. En réalité, la tradition ininterrompue des études universitaires, la forte discipline politique du Centre, le besoin de réaction contre le rationalisme protestant, le caractère notoirement conservateur et rassis de ses publications scientifiques sont autant d'éléments qui contribuaient à y réduire au minimum les germes de crise.

Comme signe de désordre doctrinal, on a invoqué les hardiesses théologiques d'Herman Schell (1850-1906), dont la *Dogmatique* fut mise à l'Index le 15 décembre 1898. Mais quelques erreurs de détail n'empêchent pas que son œuvre ne soit, dans l'ensemble, foncièrement catholique. Aussi bien sa position ecclésiastique et son autorité morale ne furent-elles jamais sérieusement ébranlées de son vivant, et les attaques qui suivirent sa mort lui valurent-elles d'énergiques défenseurs.

L'Église d'Allemagne portait, en revanche, dans son sein, la menace d'un certain nationalisme religieux, qui, sous l'action de Fr. X. Kraus (1840-1901), s'était développé en un anti-ultramontanisme agressif. Il trouvait un perpétuel aliment dans les prétentions du corps universitaire, d'où sortaient, avec H. Schell en 1897 et 1898, Alb. Ehrhard en 1901, des manifestes retentissants en vue de réclamer une meilleure adaptation de l'Église aux besoins du jour. Ces tendances prirent corps dans le mouvement dénommé *Reformkatholizismus* « catholicisme réformiste », auquel, depuis 1900, deux périodiques servaient d'organes : la *Renaissance* du Dr Joseph Müller et le *Zwanzigste Jahrhundert* « Le vingtième siècle » qui eut seul quelque importance. Le dogme restait d'ailleurs en dehors de ses perspectives; mais les critiques y abondaient contre le romanisme et le jésuitisme, contre les abus de la scolastique ou la procédure de l'Index. Sans rien avoir de commun avec le modernisme, cette fronde put de loin en donner l'illusion et parfois lui préparer effectivement le terrain.

Quant aux autres pays catholiques, ou bien ils bénéficiaient, comme la Belgique, d'un heureux équilibre, ou bien ils se tenaient trop en dehors des courants intellectuels pour qu'une crise eût la moindre chance de s'y développer.

3. *Agents de liaison et de propagande.* — Entre ces divers foyers nationaux, non seulement les livres et la presse quotidienne ou autre rendaient la communication inévitable, mais certains personnages allaient assurer la liaison.

Chez les catholiques, c'était le baron Frédéric von Hügel (1852-1925). Voir de lui *Selected letters*, Londres, 1927. Fils d'un gentilhomme autrichien et d'une mère écossaise, il habitait Londres et faisait à Rome de fréquents séjours. Très épris de science ecclésiastique, l'exégèse et la philosophie religieuse lui étaient également familières. À la connaissance de la littérature catholique des divers pays européens il ajoutait celle des personnes. En Angleterre, il fut l'initiateur intellectuel et resta le confident de G. Tyrrell; en France, il voyait fréquemment M. Blondel,

entretenait une correspondance régulière avec A. Loisy et Mgr Mignot; en Italie, il était l'intime de G. Semeria. Sa vaste culture et l'ardeur de sa foi, l'une et l'autre servies par sa situation de grand seigneur, lui permettaient d'être pour tous, suivant les individus ou les occasions, le maître qui stimule, l'ami qui encourage, le Mécène qui protège, plus rarement le Mentor qui conseille et retient. Au développement de l'apostolat scientifique et de l'école restreinte où il le croyait exclusivement représenté, il devait consacrer toute sa vie.

Un semblable rôle a tenté le zèle du pasteur Paul Sabatier (1858-1928). Formé lui-même à la théologie la plus libérale par son homonyme Aug. Sabatier, il fut tourné par ses études franciscaines vers les choses catholiques, et en garda le goût de travailler à la réforme de l'Église. Son libéralisme personnel le poussait à rechercher les relations ecclésiastiques et lui permit souvent d'en trouver. Mais son action devait surtout s'exercer au dehors par la parole et la presse, en vue d'intéresser l'opinion protestante ou laïque de France, d'Angleterre et d'Italie aux personnes et aux œuvres qu'il jugeait propres à régénérer l'Église catholique. Ce genre de ministère l'a fait surnommer plaisamment le « pape du modernisme ».

Après un quart de siècle, le recul de l'histoire commence à mettre en suffisante lumière l'existence et la convergence de ces divers facteurs. Sans qu'on pût alors s'en apercevoir, ils préparaient en sourdine l'explosion d'un mal dont seul le fait de cette lente incubation explique la subite gravité.

III. APPARITION HISTORIQUE DU MODERNISME. — C'est en France d'abord, comme tout le faisait prévoir, que la crise se produisit.

Quelques épisodes précurseurs en dénoncèrent la proximité. Les premiers débats sur la question biblique, tranchés par l'encyclique *Providentissimus* (1893), laissaient derrière eux une sourde agitation. Puis ce fut la controverse américaniste qui troubla les dernières années du XIX^e siècle. Voir A. Houtin, *L'américanisme*, Paris, 1904. Elle ne portait que sur des questions d'ordre pratique et la lettre de Léon XIII au cardinal Gibbons (22 janvier 1899), voir AMÉRICANISME, t. I, col. 1043-1049, eut pour résultat de ramener aussitôt la paix. Mais des entraînements et des passions polémiques s'y manifestèrent, dans les deux camps opposés, qui présageaient des troubles autrement graves quand le dogme serait en jeu.

La controverse apologétique, provoquée par *L'Action* de Maurice Blondel, Paris, 1893, et sa *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, dans *Annales de phil. chr.*, janvier-juillet 1896, touchait davantage à la doctrine et commençait à poser, non sans beaucoup de confusions, le problème de l'immanence. Voir APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1577-1578. Par sa nature et par les discussions qu'il souleva, le sujet n'allait plus cesser d'être brûlant.

En même temps, la critique naissante se heurtait à de graves difficultés. Tandis que la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* s'intitulait « purement critique » et faisait profession de n'étudier que des faits en laissant aux théologiens le soin de les concilier avec la doctrine, ailleurs on acceptait l'enseignement ecclésiastique comme une donnée ferme, et P. Batiffol, *A propos de Richard Simon*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1900, p. 257-268, diagnostiquait, sous-jacente à cette critique sans frein, les premières formes d'une philosophie religieuse incompatible avec les dogmes de l'Église. Néanmoins le jésuite J. Fontaine dénonçait pêle-mêle les uns et les autres dans un volume au titre provocant : *Les infiltrations protestantes et le clergé français*, Paris, 1901, qui avait

bientôt pour suite *Les infiltrations kantienues et protestantes*, Paris, 1902. Contre ces attaques injustes et passionnées, le P. Lagrange, P. Batiffol et son collaborateur le jésuite E. Portalié de réagir avec énergie, en revendiquant à la fois, contre les extrémistes de droite aussi bien que de gauche, les droits de la critique et la suprême juridiction de l'Église. Voir *Bulletin de litt. eccl.*, 1901, p. 91-93; *Revue du clergé français*, 1901, t. xxvi, p. 526-527, et t. xxvii, p. 189-193, 305-307.

Une *via media* se dessinait de la sorte, qui permettait de concilier les exigences respectives de la science et de la foi, mais que le tumulte des controverses rendait difficile à tracer non moins qu'à tenir. Ce qui préparait bien des confusions supplémentaires pour le moment où éclaterait le grand débat.

1^o *Modernisme philosophique*. — Pour autant qu'on puisse introduire des classifications dans un mouvement aussi complexe, il y a lieu de distinguer un modernisme d'ordre principalement philosophique. Ce fut la première en date de ses manifestations et celle qui, sous diverses formes, devait persister le plus longtemps.

1. *Symbolisme religieux*. — Il ne s'agit guère ici que d'un cas individuel, mais déjà significatif d'une tendance : celui de Marcel Hébert (1851-1916). Voir A. Houtin, *Un prêtre symboliste*, Paris, 1925.

Comme directeur de l'école Fénelon, l'auteur occupait une position honorable et très en vue dans le clergé de Paris. Spéculatif par tempérament et par goût, il n'avait pas tardé à prendre une place assez importante aux *Annales de philosophie chrétienne*. Mais la critique kantienne avait miné peu à peu dans son esprit les fondements rationnels de la foi, en particulier la notion du Dieu personnel qui fut pour lui la pierre d'achoppement. Pour ne pas renoncer, malgré tout, au bénéfice des trésors de vie spirituelle que renferme l'Église, il en était venu à interpréter ses dogmes et tout autant les postulats de la religion naturelle, comme autant de symboles sous lesquels se cachaient les vérités morales dont a besoin l'humanité.

A peine d'ailleurs laissa-t-il transpirer ses convictions intimes au cours d'un dialogue entre *Platon et Darwin*, qu'il donnait aux *Annales* dans les premiers mois de 1893. Un second de tendance plus accusée : *Quand viendra le parfait...* parut anonyme dans la même revue, en mai 1900. Mais l'un et l'autre passèrent à peu près inaperçus.

Dans l'intervalle, M. Hébert avait écrit un exposé plus clair et plus complet de son système, sous la forme d'une conversation avec un vieux capucin qui devenait le confident et le patron du symbolisme le plus décidé. La brochure était intitulée : *Souvenirs d'Assise* et circulait sous le manteau, sans nom d'auteur, depuis 1899. Une indiscrétion la fit tomber entre les mains de l'autorité diocésaine en juin 1901 et M. Hébert, ayant refusé toute rétractation, fut aussitôt relevé de son poste. Une étude sur « la dernière idole », savoir la personnalité divine, publiée en juillet 1902 dans la *Revue de métaphysique et de morale*, acheva sa rupture avec l'Église.

Au total, M. Hébert ne fut jamais qu'un isolé sans influence notable : son cas n'a pas d'autre intérêt que celui d'un témoignage sur la crise qui était en voie de s'accomplir dans certains milieux cultivés.

2. *Le « dogmatisme moral »*. — En revanche, une véritable école philosophique s'était formée, qui se réclamait de M. Blondel et, sous le nom de « dogmatisme moral », appliquait les principes de *L'Action*, non plus seulement à la méthode apologétique, mais à l'ensemble du problème religieux.

Sa tendance générale était de substituer à l'intellec-

tualisme une doctrine qui incorporerait les aspirations du cœur et les activités de la vie. C'est pourquoi on y réclamait une méthode d'immanence, qui, s'appuyant sur la psychologie concrète des âmes, ferait jaillir la vérité des besoins du sujet et, quand il s'agit du surnaturel, au lieu de l'imposer du dehors, en chercherait les racines dans les tendances mêmes de la nature. Moyennant quoi les formules inopérantes de la raison dialectique feraient place à une philosophie plus vivante, qui se donnait comme nécessaire et promettait d'être tout à la fois suffisante et parfaitement efficace pour rétablir sur cette base nouvelle les vérités fondamentales de la religion et les dogmes du christianisme.

De ce système, qui ne fut d'ailleurs jamais méthodiquement élaboré, deux ouvrages de L. Laberthonnière constituent l'esquisse : *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903 ; *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904. Tandis que le premier reste purement spéculatif, le second en applique les principes à la révélation biblique et aux origines chrétiennes. A la différence de l'esprit grec, épris d'idées pures et tout nourri d'abstractions, le christianisme se caractériserait comme un « réalisme », « une doctrine concrète ». Ce qui entraînerait, au lieu de concepts immuables, la nécessité d'un devenir, pour garder à la donnée primitive, au prix de perpétuelles interprétations, le contact avec la vie. Toutes positions qui intéressaient l'origine et la nature même de la foi.

L'année suivante, la mort de Ch. Denis faisait passer à L. Laberthonnière la direction des *Annales de philosophie chrétienne*, qui s'inféodaient ainsi à l'école et devenaient la tribune du haut de laquelle seraient jugées au jour le jour toutes les productions philosophiques ou théologiques d'actualité, en vue d'y dénoncer l'impuissance de l'intellectualisme et de montrer, par contraste, la valeur de l'immanence pour la solution des divers problèmes posés. Par opposition au culte trop exclusif de saint Thomas, on y faisait volontiers valoir, avec l'esprit de saint Augustin, l'œuvre de Pascal et de Newman. Sans y acquérir beaucoup de consistance doctrinale, ni toujours la précision nécessaire, l'école du dogmatisme moral dut, à ces essais didactiques ou polémiques dispersés, de constituer une force dans l'opinion catholique et un foyer d'influence des plus actifs en matière de spéculation.

3. *Application du pragmatisme au dogme chrétien.* — Sur ce fond permanent de controverses philosophiques, un incident allait faire surgir un problème spécial, mais de première importance : celui du dogme.

Dans son numéro du 16 avril 1905, t. LXXII, p. 495-526, la *Quinzaine* publiait sous le titre : *Qu'est-ce qu'un dogme ?* un article dû à la plume d'un disciple de Bergson, le mathématicien et philosophe laïque Édouard Le Roy. Croyant constater une aversion irréductible de la pensée moderne à l'égard de la foi catholique, il en attribuait la cause aux démonstrations classiques de celle-ci et, tout particulièrement, à la notion extrinséciste du dogme qui les commande. C'est donc ce concept fondamental qu'il s'agissait de reviser.

Pris, ainsi qu'on l'a fait jusqu'à présent, comme l'expression d'un énoncé intellectuel, le dogme serait « impensable », soit parce qu'il prétend s'imposer au nom de l'autorité pure, soit parce qu'il est conçu en fonction de systèmes périmés, ou qu'il renferme des anthropomorphismes qui le rendent inassimilable à l'esprit. Au lieu donc de mettre l'essence du dogme dans sa signification spéculative et de considérer son aspect moral comme une conséquence, il faudrait renverser le rapport. Du point de vue théorique, le dogme

n'aurait qu'une portée négative et prohibitive, contenant juste le minimum d'affirmation nécessaire pour justifier la conduite. Son véritable sens serait d'ordre pratique, son but de diriger l'action et non d'éclairer l'esprit. Trois exemples étaient choisis pour illustrer le système, savoir la personnalité de Dieu, la divinité du Christ, sa présence réelle dans l'eucharistie. Au regard de l'intelligence, les uns et les autres de ces « dogmes » présenteraient d'irréductibles antinomies. Il faudrait donc entendre qu'ils signifient qu'on doit se comporter envers Dieu comme envers une personne humaine, se tenir devant Jésus comme devant un contemporain, avoir envers l'eucharistie la même attitude qu'envers Jésus vivant.

Cet article dessinait ni plus ni moins le programme d'une réinterprétation pragmatiste de tout le christianisme, où la valeur intellectuelle de la révélation serait tout entière subordonnée, sinon sacrifiée, à son côté moral.

2° *Modernisme biblique* : A. Loisy. — Plus encore que de la philosophie, le christianisme est tributaire de la Bible et, en particulier, du Nouveau Testament, où plongent les racines de ses dogmes et de ses institutions. Cette base allait être gravement ébranlée par deux publications successives d'A. Loisy.

1. « *L'Évangile et l'Église* ». — Privé de sa chaire à l'Institut catholique de Paris depuis l'encyclique *Providentissimus* (novembre 1893), l'auteur avait mis à profit les loisirs de sa retraite pour porter, de plus en plus, ses réflexions de l'exégèse technique sur les problèmes généraux que pose l'Écriture, sur le sens de la vérité divine qui s'y exprime et la valeur de l'Église qui la conserve. De ces méditations solitaires, après quelques articles signés « A. Firmin » sur les notions de développement dogmatique, de religion et de révélation, puis sur les origines de la religion d'Israël, qui parurent dans la *Revue du clergé français* au cours des années 1899 et 1900, *L'Évangile et l'Église*, publié au début de novembre 1902, allait être la manifestation.

L'occasion de l'ouvrage fut la publication des conférences d'Ad. Harnack sur « l'essence du christianisme », *Das Wesen des Christentums* (Berlin, 1900), qui venaient d'être traduites en français (Paris, 1902) et firent alors quelque bruit. A l'encontre de l'historien protestant, qui opposait aux diverses formes du christianisme historique l'Évangile dont elles seraient la déformation, A. Loisy entendait faire œuvre d'apologiste en justifiant l'Église et ses droits. Mais, sous le couvert de cette réfutation, se glissait toute une conception du christianisme, qui donnait à l'ouvrage son véritable caractère.

A la synthèse de son adversaire l'auteur reprochait, au nom de l'histoire, de s'appuyer sur la notion d'une essence évangélique censée parfaite et immuable. L'pseudo-théologie, due elle-même à une analyse insuffisamment objective des sources. Au regard de la critique, en effet, l'Évangile de Jésus se réduirait à la prédication du royaume, et celui-ci à l'espérance eschatologique dont se nourrissait le judaïsme contemporain. Il ne s'agissait pas pour lui d'installer une religion nouvelle dans un monde destiné à périr, mais seulement d'inviter à la pénitence, au renoncement total, en vue de la catastrophe imminente. Jésus lui-même ne s'est dit et cru le Messie que par une sorte d'anticipation. « en tant qu'appelé personnellement à régir la nouvelle Jérusalem », p. 53, et le terme Fils de Dieu n'aurait jamais eu de sens qu'en vue de cette mission.

Sous cette forme, l'Évangile ne s'est point réalisé. « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue », p. 111. Mais l'Église n'a fait qu'adapter la notion du royaume aux conditions variables des

temps et des lieux. « Pour être, à toutes les époques, ce que Jésus a voulu que fût la société de ses amis, elle a dû être ce qu'elle a été; car elle a été ce qu'elle avait besoin d'être pour sauver l'Évangile en se sauvant elle-même », p. 94. De cette adaptation vitale procèdent les formules successives de ses dogmes, le développement progressivement centralisateur de ses institutions hiérarchiques, l'épanouissement de ses rites sacramentels. Tout cela ne tendait qu'à faire vivre la foi primitive selon que l'exigeaient les circonstances. « Développement... fatal, donc légitime en principe », p. 170, et qui laisse d'ailleurs subsister une identité foncière d'esprit. « Jésus et l'Église ont les yeux levés dans la même direction, vers le même symbole d'espérance », p. 114. En histoire, il n'est pas besoin d'autre justification : « Tout ce en quoi l'Évangile continue de vivre est chrétien », p. 83.

Cette expérience du passé montre qu'il faut mettre l'essence du christianisme dans le devenir et non dans la fixité. D'où l'on peut conclure à la possibilité, voire même à la vraisemblance, de nouveaux développements. Les dogmes de l'Église étant « en rapport avec l'état général des connaissances humaines dans le temps et le milieu où ils ont été constitués », il s'ensuit « qu'un changement considérable dans l'état de la science peut rendre nécessaire une interprétation nouvelle des anciennes formules », p. 164. D'autant que la raison nous avertit qu'en regard de « la vérité éternelle », p. 144, toutes ne peuvent être que des symboles. A cet égard, « les formules dogmatiques sont dans la même condition que les paroles du Sauveur », p. 167 : « leur valeur tient au sens qu'on y attache », p. 188.

Telles étaient les principales positions de ce livre complexe, où l'apologie de l'Église coïncidait avec la négation de ses origines évangéliques, où le christianisme ne s'imposait plus qu'au titre de l'évolution historique et du symbolisme le plus radical, mais où le ton adopté par l'auteur pouvait faire des dupes, et à la première heure ces dupes ne se comptèrent pas.

2. *Autour d'un petit livre*. — Pour répondre aux questions de ses amis et aux critiques de ses adversaires, A. Loisy publiait, en octobre de l'année suivante, ce nouvel ouvrage, où le premier « petit livre » serait « complété sur certains points qu'on y a seulement effleurés », p. vii. Ces compléments étaient, en réalité, de notables aggravations.

Après avoir revendiqué la liberté de sa plume contre les exigences de l'*Imprimatur* ecclésiastique, l'auteur dénonçait les ravages de la critique parmi les esprits cultivés, et réclamait le bénéfice de l'intention apologétique qui avait inspiré *L'Évangile et l'Église*. Puis, sous forme de lettres adressées à divers personnages, il en reprenait pour les expliquer les principaux chapitres.

En vue de justifier la genèse de son œuvre, il exposait l'état actuel de la question biblique et, en particulier, les résultats destructifs de la critique au sujet de l'autorité des Évangiles. Cette double exposition était dédiée, avec toutes les formes d'une impertinence voulue, à deux des évêques qui l'avaient censuré : le cardinal Perraud, évêque d'Autun, et Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle. En dehors de leur intérêt polémique, ces deux lettres ne faisaient guère qu'accuser le radicalisme de leur auteur sur la valeur et l'interprétation des sources évangéliques. Ce qui lui permettait de maintenir sa conception tout eschatologique du message de Jésus.

Plus doctrinale, la troisième lettre, destinée à Mgr Mignot, archevêque d'Albi, portait sur la divinité de Jésus-Christ. Il en ressortait que cette formule était une interprétation en langage grec de la primi-

tive foi messianique et qu'au total « le Christ est Dieu pour la foi », p. 155. Une quatrième lettre établissait pareillement que, non perceptible à l'histoire, « l'institution divine de l'Église est un objet de foi », p. 161. L'origine des sacrements était rattachée au même système. Cette distinction entre l'empirisme historique et l'interprétation mystique de la foi, devenait une pièce capitale dans la construction de l'auteur.

Mais quelle était la signification de cette foi? La cinquième lettre permettait de s'en rendre compte, en formulant de la manière la plus explicite la théorie du symbolisme. Dans la révélation, qui « n'a pu être autre chose que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu », p. 195, et dans les dogmes qui en sont la traduction postérieure, on ne peut voir que « des symboles imparfaits », à travers lesquels on saisit néanmoins, p. 197-199, des « directions permanentes dont la vérité n'est pas moins incontestable que leur efficacité morale et dont la forme n'est pas plus immuable que la condition de l'humanité ». Aussi l'auteur d'esquisser ça et là, p. xxiv-xxv et 154, la révision qui lui semblait s'imposer des principaux dogmes chrétiens.

D'une manière plus discrète mais significative, A. Loisy touchait également à la réforme ecclésiastique. L'autorité étant un service, la hiérarchie devait ménager les droits des individus et Rome, p. 181, « atténuer les formes quasi-despotiques dont son gouvernement s'est entouré, à l'instar des gouvernements humains qui maintenant sont contrainsts de les abandonner peu à peu ».

Comme dans *L'Évangile et l'Église*, l'auteur ne cessait, au demeurant, d'affirmer son loyalisme catholique. Au prix d'une refonte dogmatique et pratique dont ces deux ouvrages esquisaient le programme, non sans l'encadrer dans un vaste système de philosophie religieuse et le surcharger de maintes diversions polémiques, il ne s'agissait que de mieux harmoniser l'Église avec les résultats de la science et les aspirations générales du temps présent. Nulle part le modernisme n'a trouvé de plus complète et de plus fidèle expression.

3° *Modernisme théologique* : G. Tyrrell. — A l'entreprise de l'exégète français le jésuite anglais G. Tyrrell (1861-1909) vint apporter un puissant et tenace renfort.

Porté par son propre mysticisme à faire prédominer l'intuition sur l'intelligence et retenant de ses origines protestantes une forte propension à l'individualisme, initié par Fr. von Hügel à l'école française du dogmatisme moral, puis à la critique d'A. Loisy, dont les conclusions les plus radicales s'imposèrent de prime abord à lui comme définitives, il allait tirer de ces diverses sources les éléments d'une synthèse religieuse personnelle, dont il se ferait, sa vie durant, l'infatigable propagateur. Voir sur lui M. D. Petre, *Autobiography and life of George Tyrrell*, Londres, 1912, complété par G. Tyrrell's letters, Londres, 1920, et, du côté protestant, R. Gout, *L'affaire Tyrrell*, Paris, 1910. Son rôle semble avoir été d'organiser, en un système vivant, la théologie dont les travaux scientifiques de ses maîtres français contenaient les matériaux épars.

1. *Œuvres clandestines*. — A peine esquissée dans quelques articles de revue dont l'avenir seul montrerait la portée, la nouvelle orientation qu'il croyait devoir imprimer à la doctrine catholique, commença par s'exprimer dans deux publications ésotériques, où il se dissimulait sous des noms fictifs : Dr Ernest Engels, *Religion as a factor of life*, Exeter (1902), puis Hilaire Bourdon, *The Church and the future*, sans nom de lieu, 1903.

Le premier de ces opuscules était un essai philosophique sur la religion. Celle-ci se ramènerait au sens de l'absolu « qui domine notre volonté. Plus tard seulement l'intelligence s'efforce de traduire en concepts ce postulat de notre vie morale. En quoi d'ailleurs elle ne peut aboutir qu'à des symboles spéculativement faux, mais pratiquement vrais » : ce qui seul importe, c'est leur aptitude à guider notre action. Comme le monde religieux ne se découvre que progressivement, la connaissance qui nous en arrive est une révélation, et celle-ci, en conséquence, est constituée par un fait tout personnel d'intuition ou d'expérience mystique.

Toutes les religions, à vrai dire, présentent ce genre de phénomènes : mais les hommes plus favorisés à cet égard deviennent pour les autres des prophètes. Nulle part on n'en trouve de plus grands qu'en Israël. Parce qu'elle en a recueilli et amplifié la tradition, l'Église est par excellence la maîtresse des âmes. Mais ses doctrines ne représentent pas pour autant la vérité absolue : il les faut tenir pour des symboles, auxquels s'applique la maxime de l'Évangile : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. »

« Hilaire Bourdon » faisait une application plus concrète à l'Église de la philosophie tracée par « Ernest Engels ». Au catholicisme il reprochait d'être établi sur le postulat d'une infaillibilité doctrinale dévolue au corps ecclésiastique. Prétention démentie par l'histoire des dogmes et par l'insuffisance actuelle de la Curie. Il faut, au contraire, concevoir l'Église comme une école de charité divine, à l'égard de laquelle ses dogmes ne sont que des représentations mentales, auxquelles on ne demandera qu'une « approximation » de la vérité. Cette vie divine siège essentiellement dans les individus : d'où il suit que l'autorité appartient au *consensus fidelium*, dont les évêques et le pape sont seulement les interprètes. Ainsi l'Église officielle n'est qu'une lourde enveloppe, où se cache néanmoins l'esprit du Christ : le devoir de ses enfants devenus adultes est de lui rester fidèle pour travailler du dedans à sa transformation.

Plus tard encore, G. Tyrrell avait recours à un semblable procédé, en écrivant sa *Lettre à un professeur d'anthropologie*, qui circulait sans nom d'auteur depuis 1904. Sous prétexte de répondre aux objections d'un savant désabusé, l'auteur y exposait qu'il ne fallait pas confondre la foi avec les dogmes qui en sont l'interprétation intellectuelle, pas plus que l'Église réelle avec la hiérarchie. Caduc sous ses formes extérieures, le catholicisme n'en représentait pas moins un principe de vérité et de vie qui avait pour lui l'avenir. On pouvait donc et on devait s'attacher à lui sans égard aux exigences de ses représentants officiels, dont l'aveuglement rappelle celui des juifs qui condamnèrent le Christ.

Tels sont les thèmes que l'auteur n'allait plus désormais se lasser de reprendre. Reconnues par lui dans la suite, ces diverses œuvres clandestines méritent d'entrer en ligne de compte pour connaître les pensées intimes de G. Tyrrell, et caractériser le genre de son apostolat.

2. *Œuvres publiques.* — En public, G. Tyrrell se montrait naturellement plus discret. Cependant, il réussit le tour de force de faire passer toute la substance de la philosophie religieuse esquissée par « Ernest Engels » dans un volume intitulé : *Lex orandi*, qui parut à Londres, en 1903, avec l'*Imprimatur* de ses supérieurs. La dextérité littéraire et l'onction mystique de sa plume avaient donné le change sur le symbolisme relativiste de ses doctrines.

Malgré ce succès, G. Tyrrell ne se sentait plus à son

aise dans les cadres de la Compagnie de Jésus et travaillait à en sortir. Une indiscretion de presse ayant révélé le contenu de la *Lettre à un professeur d'anthropologie*, ce fut l'expulsion pure et simple qui lui rendit sa liberté sans la compensation d'une situation canonique régulière (1^{er} février 1906). L'auteur en profita pour multiplier ses publications.

Ce fut d'abord *Lex credendi*, Londres, 1906, qui se donnait comme une explication de *Lex orandi* et tenait, en effet, un suffisant équilibre entre le mysticisme et le dogmatisme, non sans trahir çà et là des propensions anti-intellectualistes. Puis G. Tyrrell voulut soumettre à l'appréciation du public la « Lettre confidentielle » qui avait occasionné ses malheurs. Il en publia donc le texte original, avec une introduction et des notes destinées à l'éclaircir : *A much abused letter*, Londres, 1906. Enfin il réunit en volume les articles par lui donnés à différentes revues, avec quelques morceaux inédits, sous ce titre qui devait en indiquer la tendance : *Through Scylla and Charybdis*, Londres, 1907. Le dogmatisme excessif des théologiens et le pragmatisme tout utilitaire de certains philosophes, étaient les deux écueils voisins entre lesquels il entendait frayer le passage à un christianisme, dont l'expérience mystique garantirait la réalité et serait, au fond, l'unique source.

Et c'est ainsi que s'offraient aux yeux de tous, à peine corrigés par de légères atténuations, l'immanenisme et le symbolisme que les œuvres secrètes de G. Tyrrell ne murmuraient encore qu'aux oreilles de quelques initiés.

4^e *Conséquence : La crise catholique.* — Tout cet ensemble de faits plus ou moins convergents avait pour résultat de créer dans l'Église un foyer persistant de troubles, dont tous les milieux cultivés ressentaient à des degrés divers le contre-coup.

1. *En France.* — Parce que venues de chez nous, les manifestations les plus graves du modernisme y produisirent des effets plus sensibles et plus directs, en même temps que les initiatives de l'étranger y avaient forcément leur répercussion.

Le nom d'A. Loisy d'abord et surtout était un signe de contradiction. En effet, l'auteur jouissait encore de tous ses pouvoirs ecclésiastiques, et son œuvre antérieure le qualifiait pour être le porte-parole d'une science unie à la foi. D'autre part, la publication toute récente par A. Houtin de *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, Paris, 1902, avait trop fait sentir l'insuffisance de l'exégèse conservatrice, pour ne pas disposer favorablement les esprits envers une école nouvelle. Au surplus, la pensée d'A. Loisy s'exprimait et se balançait en des formules d'une savante complexité, qui permettaient de ne pas apercevoir ses tendances profondes, et comment ses intentions apologétiques n'eussent-elles pas rassuré les plus défiants ?

Dans ces conditions, l'apparition des deux petits livres rouges » allait prendre les proportions d'un événement. Non seulement ils connurent un succès très vif dans la presse profane, mais ils furent bien accueillis dans les milieux catholiques où l'on se piquait d'avoir l'esprit large. A l'encontre de ses premiers critiques, la *Revue du clergé français*, puis, avec plus de réserve, les *Annales de philosophie chrétienne* assumèrent le rôle de la défense, en vue de justifier les doctrines ou tout au moins de garantir le loyalisme de l'auteur.

Cependant des voix plus sûres dénonçaient le danger. Sans parler de polémistes trop incompetents pour ne pas gêner leur cause, des savants catholiques autorisés prenaient hautement position contre *L'Évangile et l'Église* : Léonce de Grandmaison, dans les *Études* du 20 janvier 1903 ; P. Batiffol surtout, dans le

Bulletin de littérature ecclésiastique, janvier 1903, p. 3-15; peu après, le P. Lagrange, dans la *Revue biblique*, avril 1903, p. 292-313. Par ses allures de manifeste, *Autour d'un petit livre* provoquait une imposante contre-manifestation, dont P. Batiffol prit la tête, avec le concours du P. Lagrange et d'E. Portalie. Voir *Autour des fondements de la foi*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, janvier et février 1904.

Entre temps, la hiérarchie était intervenue. Le 17 janvier 1903, *L'Évangile et l'Église* fut condamné par le cardinal Richard, que suivirent sept à huit autres évêques. Mais le Saint-Siège ne se prononça qu'à la fin de la même année : le 16 décembre, un décret du Saint-Office faisait inscrire au catalogue de l'*Index* les cinq derniers ouvrages d'A. Loisy, dans lesquels une lettre du cardinal Merry del Val dénonçait, sans autres précisions, des « erreurs très graves », qui concernaient « principalement la révélation primitive, l'authenticité des faits et des enseignements évangéliques, la divinité et la science du Christ, la résurrection, l'institution divine de l'Église, les sacrements ». Mais ces condamnations ne firent que ranimer la polémique au dehors et, chez les catholiques eux-mêmes, ne parvinrent pas à calmer les esprits.

Aussitôt que furent connues chez nous les œuvres novatrices de G. Tyrrell, elles ne tardèrent pas à y susciter les mêmes divisions. Ses premières publications catholiques avaient acquis à l'auteur le renom d'un apologiste distingué. C'est encore un théologien de Toulouse qui prit l'initiative de jeter le cri d'alarme. Voir Eug. Franon, *Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme* (à propos de la brochure d'Ern. Engels), dans *Bulletin de litt. eccl.*, juin 1903, p. 157-166; puis *La philosophie religieuse de G. Tyrrell*, *ibid.*, février 1906, p. 33-49. Les *Études* attendirent pour se dégager que l'auteur eût quitté la Compagnie. Voir la note de « la Rédaction », dans le n° du 5 mars 1906, t. cvi, p. 693-695. Ces critiques n'empêchaient d'ailleurs pas la *Revue du clergé français* de garder à G. Tyrrell de persistantes sympathies, ni les *Annales de philosophie chrétienne* de l'inscrire au nombre de leurs collaborateurs.

En regard de ces luttes qui engageaient de si graves intérêts doctrinaux, les controverses provoquées par l'école du dogmatisme moral étaient de minime importance, bien que les coups portés et rendus au jour le jour aient aussi contribué à entretenir quelque agitation. Mais l'article d'Éd. Le Roy fut l'occasion d'une véritable tempête. Une « tribune libre » ouverte à ce sujet par la *Quinzaine* permit d'enregistrer quelques suffrages favorables; mais les théologiens défiés par l'auteur réagirent d'une façon sévère. De tous les côtés surgirent les réfutations de ce pragmatisme désastreux pour l'objectivité du dogme. Voir surtout E. Franon, *Un scolastique anti-intellectualiste* (à propos d'une intervention d'A.-D. Sertillanges) dans *Bulletin de litt. eccl.*, juin 1905, p. 165-173; L. de Grandmaison, *Qu'est-ce qu'un dogme ?* *ibid.*, juillet-octobre 1905, p. 187-221; J. Wehrle, *De la nature du dogme*, dans *Revue biblique*, juillet 1905, p. 323-349; E. Portalie, *L'explication morale des dogmes*, dans *Études*, 20 juillet et 5 août 1905, p. 145-173, 318-342; F. Dubois, *Autour du dogme*, dans *Revue du clergé français*, 1^{er} sept. 1905, p. 47-59. Vainement Éd. Le Roy essaya-t-il de faire tête, voir ses explications dans *Dogme et critique*, Paris, 1907 : sa tentative ne pouvait aboutir qu'à un échec.

Comme causes et signes supplémentaires du malaise intellectuel, il faut encore citer les faits suivants : les hommages intertemporels rendus, à l'occasion, par quelques démocrates chrétiens aux plus téméraires des philosophes et des critiques dont les spécialistes discutaient déjà l'autorité; l'enquête du Dr Ri-

faux sur *Les conditions du retour au catholicisme*, Paris, 1907; la publication depuis octobre 1905 de la feuille lyonnaise *Demain*, qui s'attachait à défendre la cause des écoles et des doctrines les plus avancées : la hardiesse croissante de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, où les articles d'« Antoine Dupin » sur l'histoire du dogme trinitaire en 1906 et, en 1907, ceux de « Guillaume Herzog » sur la mariologie firent scandale; les ouvrages tendancieux d'A. Houtin sur *La question biblique au XX^e siècle*, Paris, 1906, puis sur *La crise du clergé*, Paris, 1907 : les débuts de la bibliothèque dite de « critique religieuse » qui allait faire un moment la spécialité de la maison Émile Nourry. Entre temps, les chroniques de P. Sabatier tenaient la presse protestante ou laïque au courant de ce prétendu « renouveau ».

Qu'en tout cela, pour un petit nombre de dévoyés, il n'y eût une majorité d'aveugles ou d'imprudents, le fait n'est pas douteux. Il n'en est pas moins vrai que, sous l'action de quelques maîtres aux tendances déjà tout au moins suspectes, un vent de crise soufflait sur l'élite cultivée du clergé français, dont beaucoup, surtout parmi les jeunes, n'arrivaient pas toujours à se garder.

2. A l'étranger. — Soumis à toutes les influences intellectuelles qui avaient chez nous leur centre, les autres pays apportaient, en outre, à la crise leur propre contingent.

Grâce à Fr. von Hügel et à son groupe, la presse religieuse d'Angleterre fit aux manifestes d'A. Loisy l'accueil le plus favorable. C'est là, bien entendu, que devait s'exercer d'une manière plus immédiate et plus efficace l'action de G. Tyrrell. Le monde anglican lui-même se montrait attentif, et le Rév. Lilley ne cessait d'intéresser les lecteurs du *Guardian* ou des autres revues ecclésiastiques aux différentes phases de la controverse.

En Italie, tous les courants issus de France et d'Angleterre débordaient en flots pressés. Voir L.-H. Jordan, *Modernism in Italy*, Londres, 1909. Si les *Studi religiosi* s'étaient tenus sur une certaine réserve à l'égard d'A. Loisy, ils vulgarisaient avec empressement les doctrines de l'immanence et du dogmatisme moral. Ern. Buonaiuti prenait une importance croissante et devenait le directeur, à l'âge de vingt-quatre ans, d'une nouvelle revue progressiste intitulée *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, où il abordait avec une égale éloquence la philosophie religieuse, l'histoire des dogmes et des religions. R. Murri se faisait lui-même le traducteur d'« Ernest Engels », sous le pseudonyme de Dr Sostene Gelli, *Psicologia della religione*, Rome, 1905, tandis que P. Giacosa offrait à ses compatriotes, en une traduction clandestine, la primeur de la *Lettre à un professeur d'anthropologie*.

A toutes ces influences étrangères se mêlait un mouvement indigène de réforme ecclésiastique, propagé avec plus ou moins de passion par divers organes de la démocratie chrétienne, par les *Battaglie d'oggi* de l'avocat napolitain G. Avolio, par la *Cultura moderna* du prêtre D. Battaini, qui menait une campagne active contre le célibat du clergé, ou par des brochures de propagande telles que la supplique anonyme : *A Pio X. Quello che vogliamo*, Milan, 1907. Toutes aspirations auxquelles le fameux roman *Il Santo*, Milan, 1905, d'A. Fogazzaro obtint l'éclat de la grande célébrité. Pour les entretenir, un groupe de jeunes laïques fondait à Milan, au début de 1907, un périodique spécial, le *Rinnovamento* qui allait se vouer avec une bouillante ardeur à la double cause du libéralisme politique et religieux.

En Allemagne, les petites phalanges de la « Renaissance » et du « Vingtième siècle » agitaient également

le drapeau de la « réforme catholique », mais sans parvenir à prendre beaucoup de crédit. Le *Reform-katholizismus* trouvait cependant un soutien dans la *Krausgesellschaft*, « société pour le progrès de la religion et de la civilisation », fondée en 1904, et qui maintenait dans le monde laïque les traditions libérales ainsi que les préventions anti-romaines de l'illustre historien rhénan. De ces tendances et de ces milieux naquit une ligue pour la réforme de l'*Index*, qui se constituait secrètement à Munster au printemps de 1906 avec le concours de plusieurs députés du Centre, mais qui s'effondra aussitôt qu'elle fut dénoncée au grand public.

Sur le terrain doctrinal, en revanche, la situation de l'Allemagne restait, dans l'ensemble, calme et saine. Quelques feuilles libérales firent seules bon accueil aux publications d'A. Loisy, et G. Tyrrell semble y être resté fort peu connu. La polémique soulevée en 1907 par les attaques d'Ern. Commer contre la mémoire théologique d'H. Schell, avait surtout un caractère personnel et ne touchait pas aux principes du dogme catholique. Comme manifestations inquiétantes dans l'ordre des idées, on n'a pu relever après coup que la brochure de K. Gebert : *Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens* (La foi catholique et le développement de la vie de l'esprit), Munich, 1905, programme d'une philosophie religieuse adaptée au subjectivisme kantien, et le volume de Th. Engert, *Die Urzeit der Bibel* (Les premiers temps de l'histoire biblique), Munich, 1907, où l'auteur donnait son adhésion aux thèses les plus radicales de la critique et proclamait, en conséquence, la nécessité de reviser le concept de l'inspiration. L'un et l'autre, du reste, n'étaient que des personnages de second ordre, dont les écrits n'eurent pas le moindre retentissement.

Est-il besoin de dire que, grâce aux informations de presse ou aux traductions d'ouvrages, ces facteurs de modernisme se multipliaient l'un par l'autre à travers les différents pays? Il n'en fallait pas tant pour constituer une de ces crises doctrinales graves, auxquelles l'autorité du magistère ecclésiastique peut seule mettre fin.

IV. CONDAMNATION DU MODERNISME PAR L'ÉGLISE. — Dès la fin de 1903, l'*Index* avait frappé les principaux ouvrages d'A. Loisy, en même temps que *La question biblique... au XIX^e siècle* d'A. Houtin. Au cours des années suivantes, de semblables condamnations atteignirent successivement les plus caractéristiques des productions déjà signalées : les deux volumes de L. Laberthonnière (5 avril 1906), *La question biblique au XX^e siècle* d'A. Houtin (11 décembre 1906), *Dogme et critique* d'Éd. Le Roy (26 juillet 1907). C'étaient là de premières indications.

Un coup plus grave fut porté au modernisme italien par les mandements épiscopaux qui se succédèrent à partir de décembre 1905. Voir *Un allarme dell'episcopato italiano contro il riformismo religioso*, Gênes, 1906. La série fut close par l'encyclique *Pieni l'animo* (28 juillet 1906), où Pie X dénonçait en termes émus les tendances novatrices du mouvement, et prenait des dispositions pratiques pour l'arrêter. A peine paru, le *Rinnovamento* se voyait condamné par l'archevêque de Milan sur les ordres du cardinal préfet de l'*Index* (29 avril 1907). Chez nous, des mesures de blâme, prises par le cardinal Richard et les évêques de la région parisienne, désavouaient également *Demain* (28 novembre 1906), puis la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (28 mai 1907).

Mais ces interventions étaient purement locales ou de trop faible autorité. Aussi bien ne faisaient-elles que préluder à des actes plus importants qui allaient bientôt voir le jour.

1^o *Décret « Lamentabili sane exitu »* (3-4 juillet 1907). — C'est au Saint-Office que, préoccupé des erreurs qui menaçaient l'Église, le pape réservait d'en porter une première et solennelle condamnation.

1. *Histoire*. — En raison de leur gravité, les petits « livres rouges » d'A. Loisy firent, de bonne heure, concevoir l'idée d'un document pontifical qui en dégagerait nommément les erreurs. Aussi, par analogie avec l'acte célèbre de Pie IX, parlait-on couramment, un peu partout, d'un nouveau *Syllabus*.

De fait, cette censure était tout au moins préparée, dès octobre 1903, par les soins de deux théologiens parisiens, G. Letourneau et P. Bouvier, qui présentaient au cardinal Richard une liste de trente-trois propositions extraites des deux ouvrages litigieux. Cette pièce fut transmise au Saint-Office, qui n'en tint pas compte momentanément mais ne la perdit pas de vue. On a remarqué, en effet, que le décret définitif reprend « mot à mot ou à peu près » une vingtaine des propositions indiquées dans le projet parisien. Voir M. Clément, *Vie du cardinal Richard*, p. 408.

Suivant les habitudes de la Sacrée Congrégation, une commission spéciale dut y être constituée, dont auraient fait partie, entre autres, les cardinaux Rampolla, Steinhuber, Vivès y Tuto. Au franciscain David Fleming aurait été confié le rôle de rédacteur. Voir A. Michelietsch, *Der neue Syllabus*, Graz et Vienne, 1908, p. 75. La liste parisienne prise pour base fut remaniée, enrichie de plusieurs nouveaux éléments, allégée de quelques autres. Dans l'intervalle de cette élaboration, les commentaires de la presse allaient leur train : tantôt on donnait le futur *Syllabus* comme imminent, tantôt on le disait ajourné. Il fut définitivement arrêté dans la séance du 3 juillet 1907 et soumis à la signature du pape le lendemain.

2. *Objet*. — Ce document s'ouvre par une petite préface qui en indique le but. On y déplore les « erreurs graves » commises par des écrivains catholiques « en assez grand nombre », qui, « sous prétexte d'intelligence plus profonde et d'investigation historique, recherchent un progrès des dogmes qui en est, en réalité, la corruption ». Ce travail funeste s'accomplit sur deux champs principaux : l'interprétation des Écritures et l'explication des mystères de la foi. En vue de remédier à ce mal, le souverain pontife a chargé « la sainte Inquisition romaine et universelle » de « noter et réprover les principales de ces erreurs. »

Après cette introduction vient une série de 65 propositions, qui se suivent sans autre indication que celle de leur numéro d'ordre. On y distingue aisément sept groupes consécutifs : autorité du magistère de l'Église en matières bibliques et autres, n. 1-8; inspiration et historicité des Livres saints, des Évangiles en particulier, n. 9-19; notions fondamentales de révélation, de dogme et de foi, n. 20-26; origine et développement du dogme christologique, n. 27-38; puis du dogme sacramentaire en général et des divers sacrements, n. 39-51; institution et constitution de l'Église, n. 52-57; caractères généraux et valeur de la doctrine chrétienne dans son ensemble, n. 58-65.

Dans ces divers groupes, les erreurs visées se réfèrent aux thèmes suivants : indépendance du travail scientifique, spécialement de l'exégèse scripturaire, par rapport à l'autorité de l'Église; naturalisme qui ramène l'inspiration des Écritures à un phénomène tout humain et conteste l'inerrance des Livres saints; criticisme qui enlève à ces écrits leur valeur historique; subjectivisme qui fait de la révélation une simple perception de notre conscience; pragmatisme religieux qui ne veut voir dans le dogme qu'une règle de conduite; évolutionnisme qui, après avoir coupé les dogmes catholiques de leurs origines dans l'Évangile, en explique la genèse par l'élaboration progressive

de la conscience chrétienne : principe longuement appliqué à la christologie, à la rédemption, aux sacrements en général et à chacun d'eux en particulier, à l'institution de l'Église et aux pouvoirs de la papauté; relativisme qui nie la valeur absolue de la révélation chrétienne pour la soumettre à une loi de perpétuelle évolution.

Sur ces divers points, le décret utilise, quand il y a lieu, les enseignements ecclésiastiques du passé. C'est le cas pour ce qui regarde l'autorité du magistère, les concepts d'inspiration, de révélation et de foi, de dogme et de progrès dogmatique. Tout ce qui concerne les origines scripturaires et le développement historique du dogme chrétien est absolument neuf. L'originalité du décret tient essentiellement à cette seconde catégorie de propositions qui en forment la partie centrale, subsidiairement aux précisions qu'il apporte, pour les autres, aux documents antérieurs.

3. *Valeur*. — Au point de vue canonique, le décret *Lamentabili* se présente comme un acte du Saint-Office, approuvé par le pape *in forma communi*. C'est dire que, par lui-même, il rentre dans ces formes inférieures du magistère que ne couvre pas le privilège de l'infaillibilité.

Pour en apprécier la signification doctrinale, il faut tenir compte qu'il condamne une série d'« erreurs », mais sans préciser en aucune manière le degré de chacune. Il s'ensuit que, si ces diverses propositions doivent certainement être considérées comme en opposition plus ou moins grande avec la doctrine de l'Église, seul un travail de critique interne peut établir, avec l'approximation qui convient en ces matières, la censure qu'elles semblent mériter. De cette condamnation la logique des contradictoires permet de dégager la vérité positive que l'Église entend inculquer par là. Un travail d'exégèse théologique s'impose à cet égard, que la complexité des formules ne laisse pas de rendre assez délicat.

Tout montre que la plupart de ces propositions se réfèrent aux ouvrages d'A. Loisy; un petit nombre seulement visent les erreurs spéciales de G. Tyrrell et d'Ed. Le Roy. A ce propos, on a vivement reproché au Saint-Office de falsifier les propositions des auteurs qu'il condamne. C'est se méprendre sur le sens du décret. Étant donné qu'il ne nomme personne, les propositions qu'il censure doivent être prises *in abstracto* et interprétées suivant leur propre teneur; la recherche des sources n'y peut intervenir qu'à titre de curiosité historique ou, tout au plus, d'apologétique pour établir que les alarmes de l'Église n'étaient pas sans fondement. Or il n'est pas douteux que, prises *prout sonant*, les erreurs frappées par le Saint-Office ne soient gravement contraires au christianisme traditionnel. Il n'en faut pas davantage pour justifier leur condamnation.

Malgré cette indétermination, qui fut sans nul doute volontaire, il n'en est pas moins certain que le décret *Lamentabili* visait et atteignait des réalités très contemporaines. Le mot de modernisme n'y était pas encore prononcé; mais une somme d'erreurs y était dénoncée, dont les écrits du temps ne montrent que trop l'existence et la diffusion. Par là, ce premier acte du magistère catholique contribuait au redressement des consciences plus ou moins égarées, en même temps qu'il fixait pour l'avenir les positions de l'Église, par rapport aux problèmes critiques toujours ouverts.

2. *L'encyclique*. — *Pascendi* (8 septembre 1907). — Ce que le décret du Saint-Office avait commencé allait être achevé par l'encyclique pontificale qui le suivit deux mois après.

1. *Histoire*. — Du moment que le décret *Lamentabili* recevait le nom de *Syllabus*, la symétrie ne devait

elle pas faire attendre un pendant de l'encyclique *Quanta cura*? C'est ainsi que, dans certains milieux, le bruit s'était répandu d'un document solennel où le pape condamnerait à son tour les nouvelles « erreurs modernes ». Mais, dans l'ensemble, sa publication fit plutôt l'effet d'une surprise.

On a parlé d'une commission extraordinaire de théologiens qui en auraient assumé la rédaction. Parmi les noms le plus souvent cités figurent ceux de L. Billot, U. Benigni, Pie de Langogne. D'aucuns ont cru savoir que ce travail aurait duré un an. Voir A. Michelitsch, *op. cit.*, p. 200-201. Mais ces renseignements ne reposent sur aucune garantie.

Il est certain que le texte en devait être prêt dès le printemps de 1907. Car, dans son allocution consistoriale du 17 avril, Pie X parlait « de cet assaut qui ne constitue pas une hérésie, mais le résumé et le suc vénéneux de toutes les hérésies ». Allusion à une des formules les plus saillantes de l'encyclique future. En juillet, quelques journalistes en annoncèrent la publication simultanément avec celle du *Syllabus*. Voir *Demain*, n° du 12 juillet, p. 589. Mais le décret *Lamentabili* parut seul et l'encyclique fut réservée pour le 8 septembre suivant. Dans l'analyse et la condamnation du modernisme, elle allait être le document décisif.

2. *Objet*. — Après un exorde où le pape rappelle ses responsabilités de pasteur suprême et le danger que les « modernistes », dont le nom est ici prononcé officiellement pour la première fois, font courir aux doctrines les plus fondamentales de l'Église, l'encyclique se divise extérieurement en trois parties inégales, qui contiennent un exposé du modernisme, puis l'étude de ses causes et l'indication des remèdes à y apporter. C'est la première qui est de beaucoup la plus étendue et la plus importante. D'autant que l'exposition du modernisme s'accompagne d'une réprobation qu'il convient d'en dégager expressément.

a) *Exposé du modernisme*. — Partant de ce principe que le « modernisme » constitue un système, bien que ses adeptes évitent de l'exposer dans son ensemble, le pape se propose tout d'abord de présenter leurs doctrines « sous une seule vue » et de marquer « le lien logique qui les unit ». Et comme « chacun des modernistes assemble et mélange pour ainsi dire en lui-même plusieurs personnages : c'est à savoir le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, le critique, l'apologiste, le réformateur », cette exposition se distribue en autant de paragraphes successifs.

Deux traits essentiels constituent la philosophie moderniste : savoir l'agnosticisme, qui annule toutes les prétendues démonstrations à base rationnelle, et l'immanence vitale, qui fait jaillir la vérité religieuse des besoins de la vie. C'est après coup seulement que « l'homme doit penser sa foi » : ce qu'il fait au moyen de formules de plus en plus distinctes, mais qui n'ont, par rapport à leur objet, que la valeur de symboles. La notion de Dieu est donc fournie par « une certaine intuition du cœur » : les diverses religions sont vraies dans la mesure où elles favorisent ces sortes d'expériences.

Cette philosophie commande une théologie en conséquence. La foi est la perception de Dieu présent au plus intime de l'homme en vertu de la loi d'immanence. Elle donne naissance au dogme, qui se forme par voie de développement vital grâce au travail de l'intelligence sur cette donnée primitive. C'est ainsi que le besoin de « donner à la religion un corps sensible » et aussi de la répandre, a créé les sacrements; que les Livres saints sont le recueil des expériences faites par les croyants d'Israël et par les premiers apôtres du christianisme; que l'Église est un « fruit de la conscience collective », où l'autorité n'a d'autre

rôle que d'exprimer les sentiments des individus.

En histoire, la critique moderniste est encore « pure œuvre de philosophie ». C'est, en effet, l'agnosticisme qui lui fait une loi d'écarter tout surnaturel. L'élément humain qui subsiste est, à son tour, soumis à la double loi de transfiguration et de déformation. Il faut donc en exclure « toutes les adjonctions que la foi y a faites » et « tout ce qui... n'est pas dans la logique des faits ». Les documents bibliques sont classés et interprétés suivant ces principes, de manière à y retrouver « une évolution vitale, parallèle et même conséquente à l'évolution de la foi ».

À la seule immanence le modernisme demande également son apologétique. Il s'agit « d'amener le non-croyant à faire l'expérience de la religion catholique, expérience qui est... le seul vrai fondement de la foi ». Dans cette vue, on utilise l'histoire de l'Église pour y montrer en acte la permanence divine, attestée par l'adaptation vitale du germe évangélique aux divers milieux par lui traversés. Mais on a surtout recours à des arguments subjectifs : la doctrine de l'immanence permet de découvrir dans l'homme « l'exigence et le désir d'une religion », voire même « de cette religion spécifique qu'est le catholicisme, absolument postulée, disent-ils, par le plein épanouissement de la vie ».

Sur le modernisme réformateur, le pape se contente de quelques lignes rapides. Les principales revendications qu'il relève comme étant d'origine moderniste sont les suivantes : réforme de l'enseignement des séminaires; expurgation des catéchismes et des dévotions populaires; adaptation du gouvernement ecclésiastique à la démocratie moderne, avec application spéciale aux Congrégations du Saint-Office et de l'Index; reprise de l'américanisme sur la primauté des vertus actives; suppression du faste ecclésiastique et du célibat des clercs.

De ces diverses doctrines le pape a voulu faire l'exposé méthodique pour montrer que l'Église les connaît bien, et que leur ensemble constitue « un corps parfaitement organisé ».

b) Réprobation du modernisme. - Plusieurs fois, au cours de cet exposé, le pape ne manque pas de rappeler en détail les enseignements de l'Église qui s'opposent à ces diverses erreurs.

C'est ainsi que l'agnosticisme y est dénoncé au nom des définitions, portées par le concile du Vatican, sur la connaissance de Dieu et la valeur des motifs de crédibilité. De même, le dogme du surnaturel condamne les prétentions de l'immanentisme. À ce propos, le pape ne peut se retenir de blâmer les écrivains catholiques « qui, répudiant l'immanence comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode », au point d'attribuer à notre nature « une vraie et rigoureuse exigence » par rapport au surnaturel. L'évolutionnisme religieux est mis en opposition avec la doctrine catholique de l'immutabilité des dogmes, et la théorie moderniste des sacrements avec les principes du concile de Trente.

En outre, de rapporteur se faisant juge, à maintes reprises, chemin faisant, le pape inflige de durs qualificatifs, soit au modernisme, dont il dénonce tour à tour le « délire », l'« insanité » ou la « monstruosité », soit aux modernistes, qu'il accuse de suffisance et d'hypocrisie. Ce jugement se concentre, à la fin de l'exposé officiel, dans la formule classique qui présente le modernisme comme « le rendez-vous de toutes les hérésies ». En effet, le pape d'exposer que l'agnosticisme est la ruine de toute vérité, que l'immanence mène au panthéisme : par où « le modernisme conduit à l'anéantissement de toute religion ».

c) Causes du modernisme. — Brièvement l'encyclique dit ensuite un mot des causes générales qui expliquent

l'origine et le succès du système funeste qu'elle vient d'exposer.

« La cause prochaine et immédiate... réside dans une perversion de l'esprit ». Celle-ci, à son tour, a des sources lointaines, soit d'ordre moral, savoir la curiosité et l'orgueil, soit d'ordre intellectuel, dont la principale est l'ignorance de la saine philosophie. En conséquence, les novateurs s'acharnent contre ces obstacles que sont la scolastique, la tradition des Pères, le magistère de l'Église.

Au service de leurs doctrines, les modernistes usent d'ailleurs d'une tactique insidieuse qui en favorise la propagande : dénigrement de leurs contradicteurs et dithyrambes en faveur de leurs auxiliaires, infiltration dans les séminaires et universités, multiplicité des pseudonymes, solidarité devant les censures. D'où se crée une sorte de courant qui entraîne vers le modernisme la jeunesse et parfois les hommes mûrs. Le mal est complet quand des catholiques se font, par les hardiesses téméraires de leur plume, les complices de l'erreur.

d) Remèdes au modernisme. — Une troisième partie édicte en sept articles les mesures pratiques propres à extirper ou arrêter le mal.

Les premières se rapportent aux études. Elles seront établies sur la base de la philosophie et de la théologie scolastiques, sans négliger d'ailleurs la théologie positive qui mérite aujourd'hui plus d'importance qu'autrefois. Les évêques veilleront avec soin au choix du personnel enseignant dans les séminaires et universités, d'où sera exclu ou chassé quiconque « se montre imbu de modernisme ». Ils exerceront la même vigilance sur les candidats aux saints ordres.

Des dispositions non moins sévères s'appliquent aux écrits. Les évêques devront interdire la lecture et empêcher la publication des ouvrages « entachés de modernisme », sans égard, s'il le faut, à l'*Imprimatur* qu'ils auraient pu recevoir ailleurs. Un conseil spécial, dit de vigilance, sera institué dans chaque diocèse à cet effet. Chaque journal ou revue aura son censeur particulier; les congrès sacerdotaux seront rares et ne pourront se tenir que sous la surveillance de l'Ordinaire. Tous les évêques et supérieurs d'ordres religieux enverront au Saint-Siège un premier rapport sur l'exécution de ces mesures, un an après la publication de l'encyclique et, dans la suite, tous les trois ans.

Cependant, pour éviter qu'on n'accuse à ce propos l'Église d'être l'adversaire du progrès scientifique, le pape annonçait, en terminant, « la fondation d'une Institution particulière » qui grouperait « les plus illustres représentants de la science parmi les catholiques », en vue de promouvoir leurs efforts. Mais ce projet, dû à l'inspiration des cardinaux Rampolla, Mercier, Maffi, ne devait jamais se réaliser.

3. Valeur. — À la différence du décret *Lamentabili*, qui émane du Saint-Office, l'encyclique *Pascendi* est un acte direct de la suprême autorité pontificale. Ce qui lui assure une particulière solennité.

La question de son infaillibilité fut discutée dès l'époque, et il parut à plusieurs spécialistes qu'il lui manquait, pour avoir la valeur irréfutable d'un document *ex cathedra*, le caractère de définition précise, requis pour cela par le concile du Vatican. Voir l'art. INFALLIBILITÉ DU PAPE, t. VII, col. 1704. Il n'est pas établi qu'en la confirmant sous peine de graves censures, ainsi d'ailleurs que le décret *Lamentabili*, le *motu proprio* *Præstantia* (18 novembre 1907) ait pu ni voulu modifier la nature juridique de l'acte primitif. Voir L. Choupin, dans *Études*, 5 janvier 1908, t. cxiv, p. 119-123. L'encyclique *Pascendi* n'en reste pas moins un de ces actes qui représentent l'enseignement ordinaire de l'Église.

Un de ses traits distinctifs est d'exposer d'abord

longuement l'erreur qu'elle entend proscrire. De bonne heure, les adversaires de Pie X l'ont accusé de créer par là un modernisme de convention, dont l'histoire ne connaîtrait pas de trace. Il est certain que l'encyclique se présente elle-même comme une œuvre de schématisation. De ce chef, il n'y a pas lieu de lui chercher de sources précises, comme l'a fait A. Loisy, quitte à lui reprocher de les trahir. Le pape n'a pas prétendu reproduire un système qui aurait préexisté sous cette forme, mais bien dégager par abstraction une idée générale incluse en de multiples cas individuels.

Or du modernisme typique ainsi reconstitué qui voudrait mettre en doute que tous les éléments ne fussent alors « dans l'air » ? Dès le premier jour, A. Loisy a lui-même pris soin de démêler, avec une suffisante exactitude, la part qui revient dans cette synthèse à ses propres constructions critiques, à la philosophie immanentiste de G. Tyrrell et au pragmatisme suggéré par Éd. Le Roy. Les analyses postérieures du mouvement doctrinal qui s'accroissaient en ce début du ^{xx}^e siècle n'ont fait que justifier toujours mieux ce témoignage de l'un des principaux intéressés. « Que si, à travers la composition et la fusion scolastique des parties, on pénètre jusqu'au noyau, a écrit le protestant J. Kübel, *Geschichte des kath. Modernismus*, p. 170, on voit que l'encyclique a très exactement présenté les idées principales des diverses fractions modernistes. » Tout en faisant ses réserves sur bien des détails, Miss Petre, *Modernism*, p. 115, ne peut, elle aussi, s'empêcher d'admettre la justesse ce qu'elle nomme « l'appréhension du mouvement dans sa totalité ».

Il est, du reste, suffisamment clair, au premier coup d'œil, que le modernisme décrit par le document pontifical constitue un système, non seulement anticatholique, mais destructeur du christianisme et de la religion elle-même. En le condamnant, l'encyclique *Pascendi* eut pour résultat de dissiper les équivoques d'une situation particulièrement confuse, et de mettre *in tuto* les principes constitutifs du surnaturel chrétien, à l'encontre de la plus radicale volatilisation qui les ait peut-être jamais menacés.

V. POLÉMIQUES POUR ET CONTRE LE MODERNISME. — Au premier abord, la condamnation du modernisme sembla plutôt charger de nouveaux nuages l'atmosphère qu'elle devait éclaircir.

1^o *Résistance du modernisme*. — Tandis, en effet, que jusqu'ici le modernisme s'était plutôt dissimulé, on le vit, à partir de ce moment, se dresser en parti d'opposition, cependant que, dans sa lutte ouverte contre l'Église, lui venaient les concours empressés du dehors.

1. *Groupes et pamphlets modernistes*. — Dans tous les pays, les tenants avérés du modernisme s'efforcèrent de créer dans l'opinion catholique un courant de protestation.

a) *En France*. — Sous le coup de foudre des documents pontificaux, tous ceux, et c'était le plus grand nombre, qui n'avaient péché que par imprudence, n'eurent pas d'hésitation, non seulement à se soumettre — sauf, pour quelques-uns, à témoigner momentanément d'une certaine humeur, comme le fit G. Fonsegrive dans le *Temps* du 28 septembre 1907, — mais à réagir contre le modernisme dont ils avaient été les dupes plutôt que les adeptes.

En même temps, au lieu de prolonger l'équivoque, A. Loisy prenait le parti de la révolte publique. Cette attitude s'affirma dans les *Simplex réflexions sur le décret du Saint-Office... et sur l'encyclique "Pascendi"*, qui virent le jour dès la fin de janvier 1908. Sous prétexte d'instituer une enquête critique sur les sources de ces deux pièces, l'auteur y dénonçait avec violence

les altérations et les contresens dont les théologiens du Saint-Siège se seraient rendus coupables à l'égard des modernistes en général et de lui-même en particulier, tout en avouant avoir nourri le projet d'une « réforme » catholique beaucoup plus grave et plus profonde que le pape ne l'avait aperçu. Ce pamphlet connut un certain succès polémique, mais ne pouvait que faire perdre à son auteur les derniers appuis qu'il comptait encore dans l'Église. La rupture fut consommée par le décret d'excommunication majeure, qui survint le 7 mars.

Comme pour justifier ce verdict, A. Loisy publiait en volume, l'année même, *Quelques lettres sur des questions actuelles*, afin d'établir que la perte de la foi remontait chez lui à plusieurs années en arrière. Esquisse de la douloureuse autobiographie qu'il devait écrire un peu plus tard à l'appui de cet aveu. Sans quitter le terrain de la critique religieuse et des origines chrétiennes, ses publications ultérieures n'ont plus obéi qu'aux inspirations du rationalisme.

Quelques écrivains pseudonymes entreprenaient néanmoins de galvaniser la cause moderniste désertée par son principal initiateur. Dans *Le catholicisme de demain*, Paris, 1908, « Jehan de Bonnefoy » invitait à compter sur le futur pape. Plus violent, « Catholici », dans *Lendemain d'encyclique*, Paris, 1908, opposait aux censures pontificales les droits de la critique et assurait que les modernistes, résolus à sauver l'Église contre elle-même, resteraient malgré tout dans son sein pour y travailler plus que jamais à sa nécessaire régénération. Faibles indices, à tout prendre, mais qui dénotaient, chez quelques modernistes impénitents, l'intention de ne pas abandonner le combat.

b) *A l'étranger*. — Beaucoup plus forte et plus durable allait être la réaction du modernisme dans les autres pays.

En Angleterre, G. Tyrrell faisait front contre l'encyclique par deux lettres publiées dans le *Times* du 30 septembre et du 1^{er} octobre. Un article sur « l'excommunication salutaire », donné à la *Grande Revue*, 10 octobre 1907, p. 661-672, définissait la position que, sans quitter l'Église, il entendait garder à l'endroit de ses censures. Privé des sacrements à la date du 22 octobre, il ne cessa plus d'afficher cette attitude de pieuse insoumission et de l'entretenir par tous les moyens chez ceux qui l'adoptaient ailleurs.

Son activité publique était considérable. Outre maints articles de revue, il publiait, en réponse au cardinal Mercier, une apologie du modernisme, intitulée *Mediævalism*, Londres, 1908, que soutenait une vive critique de l'absolutisme pontifical. Un nouvel exposé de ses vues religieuses était déjà prêt pour l'impression, lorsqu'il mourut le 15 juillet 1909. Ces *novissima verba* parurent en novembre sous le titre de *Christianity at the cross-roads* (*Le christianisme à la croisée des chemins*). On y trouve le parfait programme d'un individualisme mystique de plus en plus détaché des dogmes et des rites.

Il faut ajouter qu'en tout cela G. Tyrrell avait toujours conservé l'appui de Fr. von Hügel, qui ne devait se raviser que beaucoup plus tard. A l'un et à l'autre, l'élite intellectuelle du catholicisme anglais a dû de connaître un malaise qui fut parfois funeste à quelques anciens convertis.

En Italie, le modernisme jetait feu et flamme avec ostentation. Sans doute S. Minocchi abandonnait l'Église avec éclat, dès le début de 1908, et R. Murri, après une soumission momentanée, finissait par encourir l'excommunication le 22 mars 1909. Mais d'autres restaient fidèles à la méthode d'insurrection intérieure. Dès le 28 octobre 1907, paraissait à Rome une réponse anonyme à l'encyclique qui s'intitulait fièrement : *Il programma dei modernisti*, et que sui-

vaient, en 1908, les *Lettere di un prete modernista*. Œuvres véhémentes, attribuées à Ern. Buoniauti, qui unissaient le modernisme doctrinal le plus échevelé à d'étranges apocalypses démocratiques, ou le socialisme devenait l'héritier de l'Évangile et tendait la main à l'Église pour la régénération spirituelle de l'humanité.

Les périodiques se multipliaient pour la propagation du modernisme plus ou moins élargi. Tandis que le *Rinnovamento* tenait toujours à Milan, ainsi qu'à Naples les *Battaglie d'oggi*, des feuilles de semblable esprit voyaient le jour à foison. Le groupe romain dont Ern. Buoniauti était le secret animateur publiait en 1908 *Nova et Vetera*, que venait remplacer, l'année suivante, la *Cultura contemporanea*. R. Murri reprenait sa *Rivista di cultura*, qui, en 1910, faisait place au *Commento*. A sa *Cultura moderna* D. Battaini joignait une *Biblioteca del pensiero religioso moderno*. Toutes publications qui obtenaient quelque succès auprès des jeunes gens et inquiétaient parfois l'autorité.

Moins préparée à ce genre de révoltes, l'Allemagne eut pourtant, elle aussi, son accès de fièvre. Les milieux universitaires furent choqués dans leur libéralisme par le dispositif pratique annexé à l'encyclique *Pascendi*. Alb. Ehrhard s'en tint à des doléances modérées, *Internationale Wochenschrift*, 14 janvier 1908, t. II, col. 65-84, qui lui valurent seulement la perte de sa prélatrice. Mais J. Schnitzer, professeur à Munich, se montra si violent, *ibid.*, col. 129-140, qu'il fut frappé de suspension. Ce dont il profita pour rester en marge de l'Église et se livrer à une âpre propagande antiromaine.

Au camp du *Reformkatholizismus*, Joseph Müller avait supprimé sa *Renaissance* à la fin de 1907. Mais, sous la direction de Th. Engert, bientôt remplacé par Ph. Funk, le *Zwanzigste Jahrhundert*, qui devint, en 1909, le *Neue Jahrhundert (Nouveau siècle)*, s'intitulait : « Organe des modernistes allemands ». Avec le concours de la *Krausgesellschaft*, il servit de centre à un petit noyau d'opposants, chez qui le modernisme dogmatique s'alliait à une forte dose de nationalisme religieux.

c) *Action internationale*. — Entre ces divers foyers nationaux des rapports ne manquaient pas de s'établir, qui décuplaient l'énergie de chacun. Il n'y eut jamais, quoi qu'en aient dit certains publicistes, de ligue moderniste organisée; mais une coopération intellectuelle des plus intenses y suppléait.

Des traducteurs zélés assuraient aux productions du modernisme un rayonnement international. En France, la maison Nourry éditait le *Programma* des modernistes italiens, ainsi que les ouvrages successifs de G. Tyrrell. L'éditeur Diederichs d'Iéna remplissait régulièrement le même rôle en Allemagne. G. Tyrrell se chargeait lui-même de traduire en anglais le *Programma dei modernisti*, qui connut également une édition américaine, tandis que le Rév. Lilley portait son choix sur la brochure plus ancienne *Quello che vogliamo*. A Rome, se fondait pour ce genre de travail une *Società internazionale scientifico-religiosa*, qui resta sur le papier. Mais on eut du moins une version italienne du *Medievalism* de G. Tyrrell, en attendant celle de *Christianity at the cross-roads*.

Les feuilles modernistes s'appliquaient à ravitailler leurs lecteurs de nouvelles plus ou moins exactes sur l'état du mouvement dans le monde entier. Celles qui voulaient mieux se poser affichaient ou promettaient une rédaction internationale. G. Tyrrell du moins collaborait au *Rinnovamento* et autres revues italiennes, que Fr. von Hügel soutenait également de son patronage et de ses fonds. En vue d'assurer plus efficacement ce service de liaison, une *Revue moderniste internationale* parut à Genève à partir de jan-

vier 1910. Le cinquième « Congrès international du christianisme libre et du progrès religieux » (Berlin, 1910), puis le sixième (Paris, 1913) fournirent encore aux dirigeants du modernisme une occasion de s'affirmer, qu'ils ne manquèrent pas de saisir.

Par ces divers moyens, s'il n'était pas une puissance bien redoutable dans l'Église, le modernisme faisait tout le possible pour s'en donner l'air.

2. *Alliés du modernisme*. — Tout ce qu'il y avait au monde de forces anti-catholiques s'empressait d'eux autour des dissidents pour suivre et favoriser leurs efforts.

a) *Contre l'Église*. — Par sa nature même, la condamnation du modernisme, beaucoup plus qu'autrefois celle du libéralisme, offrait aux ennemis de l'Église une matière à polémiques qu'ils se gardèrent de négliger. Sous Pie IX, il ne s'agissait que de problèmes politiques; Pie X permettait de reprendre abondamment la vieille antienne du conflit entre la science et la foi.

En Italie, la plupart des feuilles de gauche, dûment stylées, firent bon accueil aux documents pontificaux. Partout ailleurs, dans la presse irrégulière ou seulement libérale, ce fut un concert de persiflages, qui prenait, suivant les cas, la forme de l'indignation, de la raillerie ou du triomphe satisfait. Il n'était pas de journaliste qui ne s'éprit d'une soudaine ferveur pour la critique religieuse et ses représentants. Les plus modérés s'en tenaient à des chroniques discrètement tendancieuses, comme, par exemple, les articles réunis par Maurice Pernot dans *La politique de Pie X (1906-1910)*, Paris, 1910; les plus lourds avaient au moins la ressource d'opposer à Léon XIII l'ignorante intranquillité du « pape paysan ». En France, ces polémiques se greffaient sur celles qu'engendrait la politique pontificale relative à la loi de Séparation des Églises et de l'État.

Dans les pays de religion mixte, les passions confessionnelles entretenaient un surcroît d'animosité. Pour quelques organes orthodoxes d'Allemagne ou d'Angleterre qui surent reconnaître le service rendu par Pie X à la cause commune du christianisme, les autres n'eurent pour lui qu'injures et quolibets. Les milieux conservateurs n'étaient pas toujours les moins sévères: tant il leur plaisait de justifier, à l'encontre du dogmatisme catholique, les droits du libre examen et d'établir l'impuissance de l'Église rivale à résoudre les difficultés actuelles du problème religieux.

b) *Pour le modernisme*. — Au lieu de cette attitude stérile autant qu'agressive, d'autres jugèrent plus élégant de prêter la main à cette entreprise de dissocation catholique, en l'entourant aussitôt de leurs sympathies et lui promettant le succès.

Des incroyants se donnèrent parfois le ridicule d'assumer ce rôle de protecteurs et de prophètes. En Italie, les rédacteurs du *Cœnobium*, organe de jeunes philosophes idéalistes, l'historien anticlérical Labanca, le philosophe positiviste G. Prezzolini encourageaient à qui mieux mieux les espérances du modernisme militant, et l'ouvrage posthume de G. Tyrrell trouvait un traducteur, A. Cervesato, dont la *Nuova Antologia*, 16 février 1910, p. 671-686, insérait la lyrique préface. Chez nous, à la différence de Ch. Guignebert qui dénonçait la caducité de la tentative moderniste non sans y prendre quelque intérêt, voir *Modernisme et tradition catholique en France*, Paris, 1908, Sal. Reinach, *Revue archéologique*, décembre 1907, p. 457, croyait devoir adresser à ses dirigeants la promesse de l'Évangile : *Nolite timere, pusillus grex*.

Mais c'étaient surtout les protestants libéraux qui aimaient se faire les auxiliaires officieux du modernisme. P. Sabatier se montrait particulièrement actif. En plus des articles qu'il publiait dans les journaux et

revues à sa dévotion, il prononçait à Londres, en février-mars 1908, trois conférences d'un optimisme chaleureux sur le présent et l'avenir du modernisme, qui, éditées d'abord en anglais, allaient donner, l'année suivante, son volume : *Les modernistes*, Paris, 1909. A son exemple, le pasteur Raoul Gout entreprenait, dans la *Revue de théologie*, un panégyrique de G. Tyrrell en de longs articles qui devaient être bientôt tirés à part : *L'affaire Tyrrell*, Paris, 1910. La *Revue chrétienne* suivait tout au moins d'un œil attentif les actes qui jalonnaient la révolte d'A. Loisy.

A cette même époque, le Rév. Lilley réunissait en un volume : *Modernism*, Londres, 1908, les articles où il avait favorisé de son mieux le mouvement novateur. D'Amérique s'élevait la voix de Ch. A. Briggs, dans *North american review*, juin 1909, p. 877-889, pour montrer dans le modernisme un acheminement vers le « catholicisme futur ». Son sectarisme séculaire n'empêchait pas l'Allemagne de s'intéresser, elle aussi, aux destinées du modernisme, avec les chroniques de H. J. Holtzmann dans les *Protestantische Monatshefte*, 1908, t. xii, p. 41-74, 171-174, 369-385, puis avec les notices plus développées et non moins sympathiques de K. Holl, *Modernismus*, Tubingue, 1908, et de J. Kubel, *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tubingue, 1909.

De cette rumeur favorable le modernisme ne pouvait, sans nul doute, que retirer un surcroît d'importance et tout au moins une illusion de vitalité.

2^e *Défense catholique*. — Nonobstant cette résistance du modernisme, longtemps encore Rome ne ferait que se tenir sur ses positions antérieures, se contentant de censurer les ouvrages les plus hardis ou les personnes trop compromises, et collaborant avec l'épiscopat à l'application des mesures prévues par l'encyclique *Pascendi*. Dans l'intervalle, c'est à l'initiative privée que revenait, devant l'opinion surexcitée ou prévenue, le soin de faire face à l'assaut.

1. *Réfutation théologique du modernisme doctrinal*. — Depuis que les actes de Pie X avaient révélé au monde catholique l'existence et la gravité du système moderniste, l'obligation se faisait sentir de justifier cette haute intervention en faisant connaître les diverses formes et en dénonçant la malice de l'erreur nouvelle. En vue de cette apologétique, facile désormais autant que nécessaire, sans toujours se souvenir qu'ils n'avaient auparavant rien su voir du danger, les ouvriers bénévoles affluèrent de toutes parts.

Puisque la grande presse témoignait au modernisme et aux modernistes un intérêt momentané, il fallut recourir également à ses services, soit pour satisfaire la légitime curiosité des catholiques, soit pour contrebalancer les attaques de leurs adversaires. Un peu plus tard, on pensa aux articles de fond : toutes les revues théologiques se piquèrent d'avoir le leur. Chez les protestants, la même feuille eut parfois assez de libéralisme, comme, en Angleterre, le *Hibbert Journal*, pour faire entendre à ses lecteurs le pour et le contre sur la question. En même temps, des conférences ou des brochures populaires tendaient à initier les simples chrétiens à ces problèmes imprévus. L'Italie surtout eut en quelques mois une littérature anti-moderniste des plus abondantes, que vinrent encore enrichir les traductions des meilleurs ouvrages étrangers.

Avec bien des œuvres de pure polémique ou de médiocre vulgarisation, cette controverse improvisée fit naître quelques études doctrinales. En France, quatre théologiens de la Compagnie de Jésus : A. Durand, L. de Grandmaison, St. Harent, M. Chossat, s'unirent pour commenter, dans les colonnes de *l'Univers*, le décret *Lamentabili*, dont M. Lepin expliquait en particulier, dans *La Croix*, les propositions christologiques. Deux commentaires plus étendus

parurent à peu d'intervalle en langue allemande : Fr. Heiner, *Der neue Syllabus Pius X*, Mayence, 1907 ; A. Michelitsch, *Der neue Syllabus*, Graz et Vienne, 1908. La philosophie et la théologie modernistes firent également l'objet de plusieurs réfutations, qui se tenaient, d'ordinaire, dans les cadres tracés par l'encyclique *Pascendi*. Une forte synthèse du système, de ses origines et de ses positions ruineuses pour la foi, fut écrite par le cardinal Mercier, *Le modernisme*, Bruxelles, 1908. Mais, d'une manière générale, cette littérature n'a guère survécu aux circonstances qui l'on fait naître.

Il n'était pas de meilleure réponse au modernisme que de reprendre dans l'esprit de l'Église les problèmes par lui soulevés et si désastreusement résolus. Ce fut l'objet des études théologiques, historiques, exégétiques auxquelles ne cessèrent de s'adonner, avec une ardeur accrue par la lutte, les Instituts catholiques et l'École biblique de Jérusalem. Toute la bibliographie de l'époque serait à citer ici : jusqu'en ces années difficiles, l'histoire de la science ecclésiastique est toute à son honneur.

2. *Révélation du modernisme masqué*. — Au milieu de ces controverses doctrinales, la critique historique allait démasquer subitement une autre variété du modernisme français.

Depuis les *Souvenirs d'Assise*, « A. Firmin » et « Ernest Engels », la tactique des écrits anonymes ou pseudonymes était courante chez les novateurs. Ordinairement les véritables auteurs n'avaient pas tardé à se faire connaître ; mais la personnalité de quelques autres restait enveloppée d'un impenétrable secret. C'était le cas pour deux personnages déjà signalés, qui, au cours des dernières années de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, y avaient abordé l'histoire des dogmes chrétiens dans un esprit notoirement rationaliste, savoir « Antoine Dupin » pour le dogme trinitaire et « Guillaume Herzog » pour la mariologie. Travaux peu accessibles au grand public, bien que vulgarisés l'un et l'autre en brochure, mais qui avaient ému la hiérarchie et dont l'origine ne laissait pas d'intriguer les professionnels.

La question en était là lorsque deux articles successifs, parus dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* en mars et avril 1908, vinrent tout à coup soulever un coin du masque. Appuyé sur la critique des sources, la ressemblance du style et des idées directrices, L. Saltet y établissait, non seulement l'identité des deux pseudonymes, mais leur commune dépendance par rapport aux ouvrages d'un prêtre qui occupait une situation importante dans la science catholique, après avoir été dès la première heure le collaborateur d'A. Loisy pour l'histoire des dogmes : J. Turmel.

Ce réquisitoire fit sensation. Le plagiat d'« Herzog-Dupin », était indéniable ; mais comment la réputation de l'auteur plagié n'en aurait-elle pas été atteinte ? En dehors de la *Revue du clergé français*, qui assumait la défense de son collaborateur, la presse catholique de tous les pays fut d'accord pour estimer que la responsabilité de J. Turmel était en jeu. Tout en refusant de s'expliquer sur le fond et protestant de son loyalisme catholique, celui-ci reconnaissait, dans sa déclaration à l'archevêque de Rennes, en date du 13 mai, que le faussaire avait fait des emprunts, soit à ses livres, soit à ses manuscrits. Voir le dossier de la controverse dans L. Saltet, *La question Herzog-Dupin*, Toulouse et Paris, 1908.

Il n'y eut pas à l'affaire d'autres suites. Mais les principaux ouvrages de J. Turmel furent mis à l'Index, tandis que la gravité des faits allégués et des aveux obtenus ne pouvait pas ne pas laisser le sentiment pénible, que certains masques recelaient de troublantes compromissions.

3. *Exploitation polémique du modernisme.* — Par malheur, ce tableau de la défense catholique allait avoir son ombre dans tout un déchaînement de polémiques, où la réfutation des erreurs modernistes ne servait plus que de prétexte à l'explosion des préjugés individuels ou des intérêts de parti.

C'est ainsi que le modernisme condamné par l'Église devint un genre dont se multiplièrent à l'envi les espèces. Il y eut le modernisme ascétique avec la *Civiltà cattolica* et d'autres, le modernisme social et sociologique avec J. Fontaine, le modernisme littéraire avec le Suisse G. Decurtins, le modernisme politique avec les adversaires du ralliement français ou du Centre allemand. Au modernisme proprement dit vint s'ajouter le « semi-modernisme » et aux modernistes les « modernisants ». Et comme à ces diverses formes de l'erreur moderne il fallait opposer un programme positif, on inventa l'intégrisme. Toutes catégories qui, avec les idées, permettaient de censurer à plaisir les personnes et les groupes.

Pour mener plus efficacement cette guerre au modernisme ainsi entendu, une presse de combat fut instituée, qu'inspirait et ravitaillait l'officieuse *Corrispondenza Romana* du prélat U. Benigni. Innombrables en Italie, ces feuilles antimodernistes ne manquaient pas en Allemagne et en Autriche. Les plus puissantes étaient chez nous la *Critique du libéralisme* et la *Voie catholique*, que dirigeaient respectivement les deux anciens jésuites Em. Barbier et B. Gaudéau, la *Vigie* qui servait de tribune au prêtre P. Boulin, sous le nom de Roger Duguet. Aux uns et autres l'Action Française prêtait un concours qui n'avait rien de désintéressé. Une association secrète, dénommée *Sodalitium pianum* et déguisée cryptographiquement en « La Sapinière », unissait entre eux les « intégristes » des divers pays.

De cette polémique funeste ce ne sont pas seulement les exagérations doctrinales, mais les dénunciations personnelles qui firent le plus souvent les frais. Le plus clair résultat de ces odieuses et déplorables campagnes fut d'affoler l'opinion, et parfois même la hiérarchie par le spectre de périls imaginaires, de porter les esprits aux extrêmes, de jeter, en définitive, la suspicion sur les plus loyaux serviteurs de l'Église, et par là de rendre plus difficile la tâche déjà dure de ceux qui s'appliquaient à combattre utilement le modernisme sur son véritable terrain.

VI. FIN DU MODERNISME. — En dépit de ses résistances et de la confusion qui régnait trop souvent parmi ses adversaires ou prétendus tels, le modernisme n'en était pas moins voué à une prompte disparition.

1° *Premiers signes de décadence.* — Quelles que fussent les prétentions ou les illusions du parti réfractaire, pour qui connaît la puissance de la discipline catholique, il n'était pas douteux que les anathèmes de l'Église ne fussent être pour le modernisme le coup de la mort. C'est ce que les événements allaient bientôt vérifier.

1. *Faits.* — Devant la condamnation solennelle du modernisme, il était à prévoir que les adeptes de bonne foi qui constituaient la masse de ses recrues ne tarderaient pas à se ressaisir, tandis que les plus obstinés de ses chefs devraient s'annuler par le silence ou se discréditer par la révolte. Commencée dès le premier jour, cette dislocation des effectifs ne fit que se précipiter dans la suite.

En sortant de l'Église, A. Loisy en France, S. Minocchi et R. Murri en Italie, montraient qu'ils avaient depuis longtemps cessé de lui appartenir de cœur. Seul G. Tyrrell poursuivait la paradoxale tentative de réformer l'Église en résistant aux décisions de ses chefs. Attitude d'insoumis qui lui enlevait tout crédit sur les croyants et à laquelle, au surplus, la

mort vint brusquement mettre un terme. De petits groupes clandestins ou des pamphlets anonymes ne pouvaient évidemment suppléer à cette carence des chefs.

Aussi les organes de la presse religieuse qui avaient accordé leur confiance à ses auteurs tant qu'ils les avaient crus sincèrement catholiques, s'empressèrent-ils de rompre avec eux toute solidarité. Les plus compromis, quand ils ne renonçaient pas à la lutte, ne réussissaient pas à la soutenir longtemps. C'est ainsi que *Demain* cessait de paraître dès la publication du décret *Lamentabili*. En Italie, le *Rinnovamento* ne se maintenait que jusqu'à la fin de 1909; *Nova et vetera* n'atteignait pas le quatrième trimestre de 1908. Les feuilles d'inspiration analogue furent à peine moins éphémères, et la *Revue moderniste internationale* elle-même était à bout de souffle dès la troisième année de son existence.

Pour tout observateur attentif, cet ensemble de faits signifiait une évidente débâcle, que ni la persistance autour du *neue Jahrhundert* d'un modernisme fortement germanisé, ni le succès de scandale fait aux manifestes antipapiaux du premier jour, moins encore les prophéties optimistes de P. Sabatier ou les cris d'alarme jetés à tort et à travers par les « intégristes » ne pouvaient dissimuler.

2. *Témoignages du dedans et du dehors.* — Aussi bien les yeux clairvoyants ne manquaient-ils pas de s'ouvrir à la réalité.

Dès le début de 1908, G. Prezzolini, *Cos'è il modernismo*, p. 36-38, marquait durement aux modernistes italiens que leur rôle était terminé. Un an et demi après, A. Loisy croyait pouvoir parler de tous comme de « morts ». *Revue critique*, 21 octobre 1909, t. LXXVIII, p. 267. Vers la même époque, après avoir redressé les chiffres fantastiques de Sal. Reinach, qui évaluait à 15 000 le nombre des modernistes dans le clergé français, l'auteur ajoutait : « Je me garderai de préjuger ce que deviendra le modernisme : ce que je crois voir pour le moment est qu'il est en pleine déroute et ne me semble même pas difficile à anéantir. » *Revue historique*, novembre 1909, t. CII, p. 307-308. Quelques mois plus tard, un jeune publiciste protestant, G. Riou, obtenait un vif succès de presse en dressant dans la *Revue* (ancienne *Revue des revues*), 15 juillet 1910, t. LXXXVIII, p. 145-157, « le bilan du modernisme », qui se soldait par un constat de faillite.

Cette impression mélancolique ne laissait pas de s'imposer, dès ce moment, au plus acharné des modernistes militants : G. Tyrrell. « Je crains, écrivait-il à un confident romain, le 24 août 1908, que nous ne soyons obligés de reconnaître que l'intérêt suscité par la nouveauté de l'insurrection moderniste s'est affaibli, et que le public commence par s'en fatiguer quelque peu... Quand je regarde autour de moi... je suis amené à penser que cette vague de résistance moderniste est au bout de ses forces et a donné tout ce qu'elle pouvait donner pour le moment... Il nous faut attendre le jour où, grâce à un travail silencieux et secret, nous aurons gagné une bien plus grande proportion de l'armée de l'Église à la cause de la liberté. » Lettre citée par E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, p. 148-149, et, en partie seulement, dans *G. Tyrrell's letters*, p. 117-118.

Tout dès lors s'accordait à dénoncer la défaite du modernisme, et ce n'est pas sans raison que Pie X pouvait faire frapper, à l'occasion de la fête des saints apôtres Pierre et Paul (29 juin 1908), une médaille qui le représentait écrasant cette erreur, figurée par une hydre symbolique, à la face de l'univers.

2° *Nouvelle intervention de l'Église.* — Cependant un acte nouveau parut s'imposer : ce fut le serment anti-moderniste, ordonné par la *motu proprio* « *Sacro-*

rum antistitum », à la date du 1^{er} septembre 1910.

1. *Objet.* — Un bref exposé de la situation religieuse faisait connaître les motifs propres à justifier un surcroît de précautions. Le pape y déplorait la persistance du modernisme dans l'Eglise et son organisation « en une ligue clandestine », dont les adeptes s'efforçaient d'infuser... dans les veines de la société chrétienne le venin de leurs opinions « en publiant des livres et des journaux sans nom d'auteur ou sous des noms mensongers ». Propagande due à des prêtres, « qui abusent de leur ministère pour tendre aux imprudents un hameçon revêtu d'une pâte empoisonnée », et qui sévissait en particulier « dans cette partie du champ divin dont il y avait lieu d'attendre les fruits les plus abondants », c'est-à-dire, sans nul doute, auprès des jeunes clercs.

Pour remédier à cette recrudescence du mal, le pape rappelait d'abord aux évêques les dispositions édictées par l'encyclique *Pascendi*. A quoi il ajoutait en premier lieu quelques règles nouvelles sur la discipline des séminaires. On y devait développer la science, mais selon l'esprit de l'Eglise. C'est pourquoi tous les journaux et revues en seraient éliminés. Afin de parer au péril du modernisme, les professeurs seraient tenus de soumettre d'avance à leurs Ordinaires le texte de leur cours, ou les thèses qu'ils se proposaient de soutenir et leur enseignement serait rigoureusement contrôlé.

Mais ces menues ordonnances n'étaient qu'un prélude : le *motu proprio* se terminait par la création d'un serment spécial contre le modernisme. Une première partie imposait d'accepter la « démonstration » rationnelle de l'existence de Dieu, la valeur probante des motifs de crédibilité, l'institution de l'Eglise par le Christ au cours de sa carrière terrestre, l'immutabilité des dogmes, le caractère intellectuel de la foi. Les principes émis au concile du Vatican y étaient repris et appliqués aux erreurs du jour. Dans la deuxième partie, le serment se référait spécialement aux actes de Pie X contre le modernisme. A l'encontre de ceux qui voudraient mettre le dogme en opposition avec l'histoire et doubler, en conséquence, le catholique instruit en deux personnages : le croyant et le critique, il intimait l'obligation d'interpréter l'Ecriture ainsi que les Pères, à la lumière des enseignements de l'Eglise et de respecter le caractère divin de la tradition.

Ce serment devait être prêté et signé une première fois par tous les prêtres ayant charge d'âmes. Dans la suite, il serait imposé de même à tous les clercs avant de recevoir les ordres sacrés, à tous les professeurs au début de leur enseignement, à tous les curés, dignitaires ecclésiastiques ou supérieurs religieux au moment de leur entrée en fonctions.

2. *Résultats.* — Un peu partout ce *motu proprio* servit de prétexte à une nouvelle agitation. Tandis que l'opinion profane s'élevait contre cette nouvelle entreprise des pouvoirs ecclésiastiques sur la liberté de ses sujets, les modernistes criaient à l'oppression des consciences, à l'asservissement du travail scientifique, et s'efforçaient de créer un mouvement d'opposition contre le serment prescrit.

En France, une lettre anonyme fut communiquée à la presse, comme émanant d'un groupe de prêtres, où l'on préconisait la soumission extérieure et le silence respectueux. Geste vain qui déguisait une capitulation. L'attitude des journaux modernistes italiens fut à peu près semblable. En Angleterre, il y eut au moins une révolte publique : celle de Miss Petre, la confidente et l'héritière de G. Tyrrell, qui soutenait en la circonstance la fidele sympathie de Fr. von Hügel. Voir *Selected letters*, p. 182-183. Une lettre publique au *Times*, en date du 2 novembre 1910, donnait les

motifs de ce refus, mais ne semble pas avoir trouvé beaucoup d'échos.

C'est en Allemagne que se produisit la tempête la plus grave. Le *Neue Jahrhundert* menait une vive campagne contre la soumission et, pour venir en aide aux réfractaires, ouvrait une souscription qui atteignit 25 000 Mk. Deux prêtres, Th. Engert et Fr. Wieland, se distinguèrent par des brochures particulièrement enflammées. Les universitaires protestants s'indignaient de la servitude infligée par l'Eglise à son corps professoral, et leurs collègues catholiques ne laissaient pas de redouter une certaine *diminutio capitis*. Il n'est pas jusqu'aux chefs de gouvernement qui ne fussent assaillis d'interpellations sur cet empiètement de l'autorité ecclésiastique. Documents dans M. Erzberger, *Der Modernisteneid*, Berlin, 1911, et O. Frank, *Deutschland und die Modernistenbewegung*, Wiesbaden, 1911.

A cet accès de germanisme les catholiques répondirent par des brochures apologetiques, où le serment était remis sous son vrai jour. Les chancelleries sollicitées d'intervenir eurent le bon sens de ne pas vouloir greffer un incident diplomatique sur une question de pure discipline religieuse. Entre temps, à la demande des évêques allemands, le pape finit par accorder, par lettres du 31 décembre 1910 et 13 février 1911, dispense du serment aux professeurs qui n'exerceraient par ailleurs aucun ministère spirituel. Beaucoup profitèrent de cette autorisation, tandis que d'autres, immédiatement ou à la longue, préféraient s'astreindre au droit commun.

Toute cette agitation fut d'ailleurs aussi stérile qu'elle avait été bruyante. Deux douzaines de prêtres tout au plus refusèrent le serment, dont quelques-uns pour passer au service de la Réforme ou du vieux-catholicisme. Il y en eut à peine autant dans le reste de l'Eglise. Dans l'ensemble, le clergé catholique se prêta de bon cœur ou se soumit avec courage à l'acte officiel de loyalisme qui lui était demandé.

3^e *Derniers épisodes.* — Avec le *motu proprio* du 1^{er} septembre 1910 s'achève l'histoire extérieure du modernisme.

En effet, les plus intéressés s'accordent à reconnaître que le mouvement était dès lors bien fini. « Un coup d'œil jeté sur la catholicité, en 1911, huit ans après l'avènement de Pie X, a écrit A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, p. 385, suffisait pour constater que le souverain pontife y avait presque entièrement rétabli l'ordre théologique. Presque partout il avait réussi à écraser les novateurs. » Les quelques flots de résistance qui pouvaient encore motiver ces légères restrictions n'allaient pas tarder à disparaître à leur tour, puisque la *Revue moderniste internationale* achevait de s'éteindre en juin 1912, et que le *Neue Jahrhundert* lui-même décidait d'abdiquer son modernisme, au demeurant très spécial, à la fin de 1914.

Aussi bien les derniers actes de Pie X qui parurent encore, directement ou indirectement, viser le modernisme n'avaient-ils plus qu'un caractère rétrospectif. Les plus remarquables furent la mise à l'Index qui atteignit, le 22 janvier 1912, l'*Histoire ancienne de l'Eglise* par L. Duchesne, et celle qui vint frapper, le 5 mai 1913, la collection tout entière des *Annales de philosophie chrétienne* depuis 1905.

Cette liquidation se prolongea davantage en Italie, où l'on parut craindre parfois quelque réveil de l'incendie mal éteint. Diverses revues où le modernisme s'essayait à renaître furent successivement condamnées : savoir, le 26 mai 1916, la *Rivista di scienza delle religioni*, qui venait de naître l'année même ; puis, le 12 janvier 1921, *Religio* de N. Turchi, ainsi que la *Rivista trimestriale di studi filosofici e religiosi*, dirigée par A. Bonucci. Toutes ces feuilles étaient plus ou

moins inspirées par Era. Buonaiuti, qui multipliait lui-même les publications de même tendance. Après diverses censures au cours des années 1921, 1924 et 1925, ce dernier champion du modernisme finit par être lui-même frappé d'excommunication majeure le 25 janvier 1926.

Il ne s'agissait là que de tardives survivances. Depuis longtemps, l'ensemble de l'opinion catholique se montre inattentive, non seulement aux subtiles sollicitations du modernisme, mais aux préoccupations intellectuelles dont celui-ci était né. Après les censures de Pie X, qui, les premières, rompirent le charme et découvrirent le danger, ce résultat est dû pour une bonne part aux événements de la guerre, qui détournèrent les intelligences vers un autre genre de questions. Le blâme adressé par Benoît XV, dès son avènement, aux excès de l'intégrisme et les récentes condamnations portées par Pie XI contre l'*Action Française*, ont également contribué à rétablir un équilibre qui ne peut manquer d'être favorable à la pacification des esprits et des cœurs.

CONCLUSION. — Voilà pourquoi il semble permis de dire sans témérité que la phase du modernisme aigu est maintenant close, et qu'une nouvelle poussée dans ce sens n'est guère conforme aux vraisemblances de l'histoire. Consulter L. de Grandmaison, *Une nouvelle crise moderniste est-elle possible?* dans *Études*, 20 septembre 1923, t. CLXXVI, p. 641-657. Quand elles ne signifient pas seulement un appel à ce légitime progrès qui fut et sera toujours dans la tradition de l'Église, les prédictions contraires des modernistes impénitents d'hier ou d'aujourd'hui sont trop intéressées, pour être prises au sérieux ou trop profondément révolutionnaires pour avoir la moindre chance de s'accomplir.

Du modernisme il ne subsiste guère en ce moment, au regard de l'observateur, que le souvenir plus ou moins obscurci d'une crise doctrinale depuis longtemps conjurée. Seuls les documents ecclésiastiques auxquels elle donna naissance, en lui assurant une place dans les cadres de l'enseignement théologique, la rappellent à l'attention distraite des nouvelles générations.

Il reste néanmoins que le mouvement moderniste a pu se produire, troubler l'opinion catholique pendant les premières années du siècle, déterminer un courant qui menaça les œuvres vives du christianisme traditionnel, et découvrir ou causer la ruine de la foi dans un certain nombre d'âmes. Un fait aussi grave ne peut pas ne pas comporter quelques leçons.

Sans doute faut-il tenir grand compte des facteurs accidentels qui, en égarant la bonne foi de plusieurs croyants sincères, contribuèrent à développer une crise dont le germe réel était ailleurs. A cet égard, l'intervention énergique de Pie X eut tôt fait de ramener l'ordre, et rien ne laisse prévoir que le fruit en doive être perdu de longtemps. Mais, dans son principe essentiel, le modernisme est né du besoin d'adapter la doctrine de l'Église aux conditions nouvelles que les résultats de la critique imposent désormais aux intelligences cultivées. C'est la forme actuelle que la philosophie religieuse, l'exégèse biblique et l'histoire des dogmes donnent au vieux problème toujours renaissant de l'accord entre la raison et la foi.

En condamnant les erreurs extrêmes du modernisme, le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi* ont marqué pour l'avenir les points limites qu'un catholique ne saurait dépasser. Mais le désaveu officiellement infligé à des solutions notoirement unestes, entraîne par lui-même l'obligation de leur en substituer une plus adéquate. Aux philosophes, historiens et théologiens catholiques, incombe maintenant cette tâche dans leur domaine respectif, si,

non contents de réfuter le modernisme, ils ont à cœur d'en prévenir efficacement le retour.

Une littérature considérable s'est développée autour du modernisme, dont on ne peut signaler ici que les produits les plus utiles ou les plus saillants.

I. SOURCES. — 1° *l'ordre doctrinal*. — Pour connaître les doctrines du modernisme, le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi* sont le point de départ tout indiqué. Texte complet dans les actes de Pie X, ainsi que dans A. Vermeersch, *De modernismo*, Bruges et Paris, 1910; les parties doctrinales en sont reproduites dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2001-2065, 2075-2109. On les éclaircira par les publications antérieures d'A. Loisy, de G. Tyrrell et autres, relevées en leur place au cours de cet article, puis par les divers manifestes qui ont suivi la condamnation du modernisme: A. Loisy, *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sanc. edita et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis*, Ceffonds, 1908; *Catholicus, Lamentabili d'encyclique*, Paris, 1908; *Il programma dei modernisti*, Rome, 1907; G. Tyrrell, *Medievalism*, Londres, 1908; *Christianity at the crossroads* (œuvre posthume), Londres, 1909. Ces divers ouvrages étrangers ont été, dès l'époque, tous traduits en français.

A titre comparatif, on consultera les œuvres les plus caractéristiques du modernisme protestant: Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897; *Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit* (œuvre posthume), Paris, 1904; Ad. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, trad. fr., Paris, 1902 et 1904; H.-J. Campbell, *The new theology*, Londres, 1907, trad. fr., Paris, 1909; H. D. A. Major, *English modernism. Its origin, methods, aims*, Cambridge, 1927.

2° *D'ordre biographique*. — Sur ces doctrines abstraites le témoignage des personnalités, plus ou moins mêlées au mouvement, jette le complément d'un jour concret.

1. *Témoins du dedans*. — A. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents*, Ceffonds, 1908; *Choses passées*, Paris, 1913; A. Houtin, *Un prêtre symboliste: Marcel Hébert*, Paris, 1925; *Une vie de prêtre: Mon expérience*, Paris, 1926; R. Gout (protestant), *L'affaire Tyrrell*, Paris, 1910; Miss M. D. Petre, *Autobiography and life of George Tyrrell*, Londres, 1910; G. Tyrrell's letters, Londres, 1920; Fr. von Hügel, *Selected letters*, avec notice biographique par B. Holland, Londres, 1927.

2. *Témoins du dehors*. — P. Sabatier, *Les modernistes*, Paris, 1909; A.-L. Lilley, *Modernism. A record and review*, Londres, 1908; G. Prezzolini, *Il cattolicesimo rosso*, Naples, 1908; *Cos'è il modernismo*, Milan, 1908.

II. TRAVAUX. — 1° *Études théologiques*. — Un groupe de théologiens, Le décret du Saint-Office, Paris, 1907; J. Leclercq, *L'encyclique et la théologie moderniste*, Paris, 1908 (ces deux travaux, augmentés d'une étude nouvelle sur le modernisme philosophique par A. Farges, forment l'article *Modernisme*, dans *Dict. apolog.*, t. III, col. 592-695); B. Gaudéau, *Les erreurs du modernisme* (conférences données à l'Institut catholique de Paris et publiées dans la *Foi catholique*, 1908-1910); Cardinal Mercier, *Le modernisme*, Bruxelles, 1908; J. Bouchany, L. Périer et J. Tixeront, *Conférences apologetiques*, Paris, 1910.

En langue étrangère peuvent être mis à profit: Fr. Feiner, *Der neue Syllabus Pius X.*, Mayence, 1907; A. Micheli, *Der neue Syllabus* (ou, suivant les indications plus complètes du titre intérieur, *Der biblisch-dogmatische Syllabus Pius X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus*), Graz et Vienne, 1908; E. Rosa, *L'enciclica «Pascendi» e il modernismo*, Rome, 1909; J. Rickaby, *The modernist*, Londres, 1908; J. Godrycz, *The doctrine of modernism and his refutation*, Philadelphie, 1908; A. Gisler, *Der Modernismus*, Einsiedeln et Cologne, 1912; J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Fribourg-B., 1912.

2° *Études historiques*. — Toutes les revues de l'époque, surtout après la promulgation des documents pontificaux, ont publié des chroniques du mouvement moderniste, mais généralement trop rapides pour être de valeur durable. Les travaux plus récents, qui prétendent au titre d'histoire, sont eux-mêmes forcément influencés par les convictions personnelles de leurs auteurs.

1. *Chez les non-catholiques*. — K. Holl, *Der Modernismus*, Tübingue, 1908; J. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tübingue, 1909; A. Houtin, *Histoire du*

modernisme catholique, Paris, 1913, mais déjà connu et recensé en 1912.

2. Chez les *modernistes*. J. Schnitzer, *Der katholische Modernismus*, dans *Zeitschrift für Politik*, 1912, t. v, p. 1-218 (le petit volume de même titre publié par l'auteur, Berlin-Schöneberg, 1912, n'est qu'un bref résumé du précédent, suivi d'une anthologie de textes modernistes ou censés tels); M. D. Petre, *Modernism. Its failure and its fruits*, Londres, 1918; Ern. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, trad. René Monnot, Paris, 1927. Plaidoyers diversement tendancieux et dont même les renseignements de fait ne méritent guère confiance, en dehors de ce qui regarde la situation dans leurs pays respectifs.

3. Chez les *catholiques*. F. Mourre, *La crise moderniste*, dans *Revue apologetique*, 1922-1923, t. xxxv, p. 5-23, 77-93, 145-152, 287-296, 412-419, 530-543, 601-609, 665-673; J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*. Étude d'histoire religieuse contemporaine, Paris, 1929 (où l'on trouvera l'explication et la preuve documentaire des conclusions sommairement formulées ici). J. RIVIÈRE.

1. MODESTE DE JÉRUSALEM, patriarche de cette ville en 630. - Higoumène du monastère de Saint-Théodose, proche de Jérusalem, Modeste joua un rôle considérable lors de la terrible invasion perse de 614. C'est lui qui, sur l'ordre du patriarche Zacharie, part à Jéricho alerter la garnison byzantine, laquelle d'ailleurs ne put empêcher la prise de Jérusalem. On sait combien douloureuse fut cette catastrophe, le nombre considérable des victimes, la captivité de Zacharie et d'un bon nombre des survivants, l'enlèvement de la sainte croix, la destruction par l'incendie de tous les sanctuaires de la Ville sainte. C'est devant ces ruines que se trouva Modeste après le départ des longues caravanes de prisonniers. Représentant du patriarche, qui avait été emmené par les vainqueurs, il entreprit courageusement de relever la ville dévastée. Nouveau Zorobabel, il se mit à l'œuvre sans retard, demandant de l'argent à Tibériade, à Tyr, à Damas, à Alexandrie, dont le patriarche saint Jean l'Aumônier se montra d'une générosité sans exemple. C'est ainsi que Modeste put reconstruire et la grande église de la Résurrection et l'Éléona, et la Sainte-Sion. Quand, le 21 mars 630, Héraclius, enfin vainqueur des Perses, rapporta en triomphe à Jérusalem la sainte croix reconquise, la Ville sainte, grâce aux efforts de Modeste, avait retrouvé une partie de son ancienne splendeur. Sur les dires de Théophane on admettait, jusqu'à présent, que le patriarche Zacharie serait revenu avec Héraclius. Les PP. Vincent et Abel accordent la préférence à un autre récit des événements. D'après celui-ci, « Zacharie est mort en captivité, et Héraclius lui donne Modeste comme successeur à son arrivée dans la Ville sainte, qui est datée de 630. L'empereur emmène ensuite le nouveau patriarche à Damas pour y recevoir l'argent du fisc de la Syrie et de la Palestine. Celui-ci meurt au cours d'un voyage entrepris pour les besoins de son œuvre à Sôzen sur les frontières de la Palestine... Son corps ramené à Jérusalem est enseveli au Martyrium. » Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, p. 930. La mémoire de Modeste est célébrée le 17 décembre. Il y aurait eu après lui une vacance de 6 années, et Sophrone ne serait monté sur le trône patriarcal qu'en 636.

Photius a eu entre les mains trois discours de Modeste, *Biblioth.*, cod. 275, P. G., t. civ, cod. 275. Il donne de courts extraits de deux d'entre eux, l'un sur les Myrophores, c'est-à-dire sur les saintes femmes qui vinrent au sépulcre le matin de Pâques pour oindre le corps du Seigneur, l'autre sur l'Hypapanté, c'est-à-dire la présentation de Jésus au temple. Le premier se fait l'écho d'une tradition suivant laquelle Marie-Madeleine (évidemment distincte de la pécheresse convertie de Luc., VII, 36 sq.) se serait, après la mort de Marie, mère de Jésus,

retirée avec Jean à Éphèse, où elle aurait subi le martyre.

Photius signale aussi, mais sans en rien rapporter, un sermon de Modeste sur la dormition de la sainte Vierge. Ce discours s'est conservé et a été publié, en 1760, par Michel-Ange Giacomelli, avec une traduction latine et des notes. Reproduit dans P. G., t. LXXXVI b, col. 2377-3312. Il témoigne de la croyance à l'assomption corporelle de Marie, voir surtout col. 3281, 13293, et 3300 A, et, pour ce qui est des circonstances matérielles de l'événement, semble dépendre des récits légendaires qui se sont concrétisés dans les divers apocryphes relatifs à ce sujet. Il faut ajouter que l'orateur est très réservé dans cette utilisation.

La chaîne sur les Psaumes du *Cod. Taurin*. 342, renferme, fol. 207, 208 v°, 209 v°, 216, 246 v°, un certain nombre de textes attribués, à tort ou à raison, à notre auteur.

Les diverses sources historiques sont mentionnées et étudiées dans Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, *Jérusalem nouvelle*, Paris, 1926, voir table alphabétique.

Il existe une *Ἀβήγας τοῦ ἁγίου Μοδестаίου*, publiée par Ch. Loparev, dans ses *Denkmäler des alten Schrifttums*, fasc. 91, Pétersbourg, 1892, p. 15-55, qui est purement légendaire. Cf. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2^e édit., p. 164 sq.

É. AMANN.

2. MODESTE DE SAINT-AMABLE, carme déchaussé français, théologien et auteur ascétique du XVII^e siècle, né à Riom (Puy-de-Dôme). Professeur d'abord de philosophie et de théologie dans la province d'Aquitaine de son ordre, il fut ensuite prieur des couvents de Clermont-Ferrand et de Riom et définitivement provincial. Mgr d'Arbouze, évêque de Clermont-Ferrand, avait la plus grande estime pour Modeste de Saint-Amable; aussi, malgré la vive résistance de l'humble religieux, le choisit-il comme son vicaire général. Modeste mourut au couvent de Clermont-Ferrand en 1684.

Ses œuvres sont : 1^o *La monarchie sainte, historique, chronologique et généalogique de France, ou Les vies des Saints et Bien-Heureux qui sont sortis de la Tyghe royale de France, composées en latin par le R. P. Dominique de Jésus, rel. C. D., traduites et enrichies par le R. P. Modeste de S. Amable*, Clermont-Ferrand, 1670-1677, 2 vol. de 600-584 pages; 2^o *L'idée du parfait inférieur, ou l'art d'obéir*, Clermont-Ferrand, 1671, in-4^o; Avignon, 1845; Paris-Lyon, 1847, 3 vol. in-12; *ibid.*, 1858; 3^o *L'idée du parfait supérieur ou l'art de commander*, Clermont-Ferrand, 1677, in-4^o, Paris, 1679, 4^o *Les trois devoirs d'un bon prêtre représentés selon les Règles des carons, des conciles, des SS. Pères, des théologiens et selon les exemples des plus vertueux ecclésiastiques*, Lyon, 1673, in-4^o, *ibid.*, 1679, 3 vol. in-12. 5^o *Quatre homélies pour tous les dimanches de l'année*, Clermont-Ferrand, 1679-1680, 3 vol. in-8^o; 6^o *Vie et sublimité de la doctrine du bienh. P. Jean de la Croix*, 3^e édit., *ibid.*, 1682. 7^o *De la pauvreté et de la chasteté religieuse*, Lyon, 1684, in-4^o. 8^o *Theologia Thom. - Augustiniana seu carmelitana*, t. I, *De Deo uno*, Lyon, 1684, in-4^o. Le t. II, *De Deo trino* était achevé à la mort de l'auteur, mais ne fut pas imprimé.

Martial de S. Jean Baptiste, C. D., *Bibliotheca scriptorum Carm. Eccl.*, Bordeaux, 1730, p. 300-301, n. 52; Cosme de Villiers, C. C., *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 465, n. 178; Barthélémy de S. A. Henri du S.-S., C. D., *Collectio scriptorum o. carm. eccl.*, Savone, 1884, t. II, p. 49-50, n. 85; Hurter, S. J., *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 322.

P. ANASTASE-DE-S.-PAUL.

MEHLER Jean-Adam, historien et théologien allemand (1786-1838). I. Vie. II. Œuvres (col. 2050). III. Doctrine (col. 2056).

I. Vie. La vie de Mehler fut courte et sans

incidents; on peut parler de tous les grands faits de l'époque, sans être conduit à nommer ce grand homme. » Goyau, *Möehler*, Paris, 1905, p. 9. Il naquit le 6 mai 1796, au village d'Igersheim, près de Mergentheim, en Wurtemberg; suivit avec succès d'abord les classes du gymnase de Mergentheim (1809-1813), puis celles du lycée d'Ellwangen (1813-1815), enfin (1815-1818), les cours de la faculté de théologie d'Ellwangen qui fut transférée à Tubingue en 1817 et incorporée à l'université wurtembergeoise; cf. Vermeil, *Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue*, Paris, 1913, p. 24-25. Il y fut l'élève de Drey, Hirscher, Herbst, Feilmoser. Entré au séminaire de Rottenbourg le 1^{er} novembre 1818, il fut ordonné prêtre le 18 septembre suivant. Après un an de ministère pastoral comme vicaire à Weil et à Riedlingen, il fut nommé répétiteur à l'école normale de Tubingue, où il demeura deux ans, « presque uniquement occupé de la lecture des classiques anciens, surtout des philosophes et des historiens grecs. » Reithmayer, art. *Möehler*, dans le *Diet. encyclopédique de la théol. cath.* de Wetzer et Welte, trad. Goschler, Paris, 1870, p. 166.

Le 8 septembre 1822, Möhler était nommé comme *Privatdocent* à la chaire d'histoire ecclésiastique de la faculté de théologie catholique de Tubingue. « Il fut décidé qu'avant son entrée en fonctions, il ferait un voyage d'études à travers les universités allemandes. L'itinéraire à suivre passait par Wurzburg, Bamberg, Iéna, Leipzig, Halle, Göttingue, Berlin, Breslau, Prague, Vienne, Landshut et Munich... De Tubingue à Berlin, Möhler verra aux prises toutes les tendances qui, vers 1820, étaient en conflit dans la théologie protestante. De Berlin à Tubingue, il constatera la décadence et aussi l'essor naissant des universités catholiques. De là son désir ardent de hausser la théologie de sa confession au niveau de la science protestante. Son attention se portera de préférence sur les historiens, sur Planck à Göttingue et Neander à Berlin. » Vermeil, *op. cit.*, p. 150. A Berlin, il fut aussi en relations suivies avec Marheineke et Schleiermacher; cf. Ströhl, art. *Möehler*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, Paris, 1880, p. 258. « Mon séjour à Berlin, dira plus tard Möhler, doit être réputé le moment le plus décisif et le plus important de ma vie : ce qui, d'après les présomptions humaines, était de nature à détacher de la cause catholique mon esprit, indécis encore, devint précisément, entre les mains de Dieu, un moyen pour que le catholicisme se révélât à moi dans sa robuste et indestructible force, dans son éternelle élévation, dans sa dignité. » Cité par Goyau, p. 15. Ce moyen providentiel, ce fut la théologie de Schleiermacher. « Schleiermacher, qui régnait à cette date sur l'Allemagne protestante, avait ramené la foi au Christ à être l'expérience de la communauté chrétienne. Neander... était l'élève de Schleiermacher; il se faisait, à proprement parler, l'historien de cette expérience... Ce qui s'introduisait dans le protestantisme sous l'action de Schleiermacher, c'était cette affirmation que le fait religieux a un caractère social, et que la pensée chrétienne est une pensée sociale; et c'est ainsi que l'on pouvait emprunter à ce protestantisme récent quelques arguments pour une théorie de l'Église. » Goyau, *op. cit.*, p. 14-16. — De Berlin, Möhler rapportait encore une méthode de travail qui allait permettre de renouveler la science catholique allemande, à savoir l'étude des sources. Goyau, p. 17-18.

Möhler enseigna douze ans (1823-1835) à Tubingue, d'abord comme *Privatdocent*, puis comme professeur extraordinaire (16 mars 1826), enfin comme professeur ordinaire (1828). — Les attaques violentes dont il fut l'objet de la part des protestants après la publication de la *Symbolique* et des *Nouvelles recherches*, le

déterminèrent à quitter Tubingue; cf. Vermeil, p. 448. Par décret du 30 avril 1835, le gouvernement bavarois le nomma professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'université de Munich; cependant, au bout de quelque temps, il remplaça Döllinger dans son cours d'histoire ecclésiastique; cf. Reithmayer, *op. cit.*, p. 168. Mais la maladie (choléra, grippe, phthisie pulmonaire) le força à interrompre ses cours durant l'année scolaire 1836-1837. Il les reprit le 18 janvier 1838, mais pour huit jours seulement. Nommé doyen du chapitre de la cathédrale de Wurzburg le 22 mars, il mourut le 12 avril 1838, Jeudi saint, et était inhumé le samedi au cimetière de Munich, où, la veille de la fête des Trépassés 1842, un monument lui fut érigé; une inscription qu'on y lit, lui décerne les titres de *defensor fidei, litterarum decus, Ecclesie solamen*. Cf. la notice biographique en tête du t. I de l'*Hist. de l'Église*, par J. A. Möhler, publiée par le R. P. Gams, trad. Bélet, Paris, 1868, p. LXXIX.

II. ŒUVRES. — On peut les diviser en trois groupes : Ouvrages de théologie ou de controverse, ouvrages d'histoire, de patrologie ou de droit canonique, et œuvres diverses.

1. *Ouvrages de théologie ou de controverse.* 1. *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tubingue, 1825. Il en existe une traduction « généralement suffisante » (Goyau, p. 6); signée de Ph. Bernard (Bruxelles, 1839), sous ce titre : *De l'unité de l'Église, ou du principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*. Dans un projet de préface, publié par Friedrich et traduit intégralement par M. Goyau, *op. cit.*, p. 18-22, Möhler indiquait comment il avait été amené, lui historien, à écrire ce livre de théologie : il avait entrepris de travailler à une partie de l'histoire de l'Église du Moyen Âge, mais il manquait encore de « synthèse », d'« idée supérieure susceptible de contenir et de pénétrer l'histoire »; pourtant il ne pouvait se résigner « à ne trouver aucune liaison nécessaire avec l'époque précédente », il ne pouvait renoncer « à admettre un développement permanent ». Mais « si une nécessité intérieure me conduisait à présupposer la nécessité d'une liaison plus profonde dans l'ensemble de l'histoire, je devais savoir quel était le point d'attache des apparitions historiques postérieures; si j'aimais mieux ne rien savoir de l'ensemble de l'histoire, que de ne pas croire à un développement interne permanent, il me fallait connaître le point de départ du développement, le germe solide et durable. » Goyau, p. 19. Texte capital pour comprendre dans quel esprit Möhler aborde l'étude des Pères des trois premiers siècles : *a priori*, en vertu de sa formation romantique, cf. Vermeil, *op. cit.*, p. 2-11, Möhler croit à un développement interne permanent du christianisme à travers les siècles; « à toute époque, depuis que le Christ fonda l'Église, le christianisme et l'Église furent toujours identiques, parce qu'il était, et est, et sera toujours le même ». Goyau, p. 20. Ainsi, en Möhler, le théologien mystique va guider l'historien. L'ouvrage se divise en deux parties, comprenant chacune quatre chapitres; première partie, unité de l'esprit de l'Église : l'unité mystique, l'unité intelligente, la pluralité sans unité, l'unité dans la pluralité; deuxième partie, unité du corps de l'Église : l'unité dans l'évêque, l'unité dans le métropolitain, l'unité de tout l'épiscopat, l'unité dans le primat. « Qu'on ne peut aller au Christ que par l'Église, qu'on ne peut connaître le Christ que par l'Église, telle est la thèse fondamentale » du livre. Goyau, p. 16. « Möhler, qui semblait faire l'apologie de l'Église au nom même de l'Esprit, survenait à propos pour rattacher à la vie collective de la vaste

société ecclésiastique une certaine élite indécise qui volontiers, pour trouver Dieu, se serait groupée dans quelques pieuses coteries d'« éveillés »... Le livre de l'*Unité* convoquait au sein même de l'Église, et là seulement, les aspirations des âmes mystiques. » Goyau, p. 28-29. Ce livre « ne fut pas seulement un travail scientifique, ce fut un acte moral ». Gams, cité par Goyau, p. 25. « Avec un laborieux effort de recherches, avec une tension émue qui est par elle-même une prière, Möhler veut acquérir le sentiment, et de ce qu'est l'Église, et de l'identité de sa conscience de croyant avec la conscience collective de la primitive Église; et je ne sache aucun livre dans lequel l'étude de textes, érudite et critique, offre au même degré la profondeur d'une méditation. » Goyau, p. 25-26. Aussi « le traité de l'*Unité* fit véritablement vivre des âmes : en atteignant en certains lecteurs l'homme intérieur, il retentissait jusque dans ces sphères de l'être qui sont inaccessibles à l'oubli. » Goyau, p. 27. Plus d'un demi-siècle après son apparition, Döllinger se rappelait le « véritable charme » qu'il avait exercé sur la jeunesse; cf. Goyau, p. 26.

2. *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mayence, 1832. La traduction de Lachat, sous le titre : *La symbolique, ou Exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques*, 2^e édition, Paris, 1852, « rend d'ordinaire, et souvent développe et paraphrase pour mieux l'expliquer, l'ensemble de la pensée de Möhler... De toute évidence, il y a souvent plus de lumière, pour un lecteur français, dans la traduction Lachat, que dans le texte plus dense et plus abstrait de Möhler; et nous n'avons aucun motif, enfin, de refuser créance à M. Lachat lorsqu'il nous affirme que cette traduction, telle quelle, « a été faite sous les yeux » de Möhler ». Goyau, p. 5-6.

3. *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Prof. Dr. Baur in Tübingen*, Mayence, 1834. La traduction de Lachat, sous le titre : *Défense de la Symbolique, ou Nouvelles recherches sur les contrariétés dogmatiques...* 2^e édition, Paris, 1835, « exagère le tendance ordinaire du traducteur à s'écarter du texte; ce n'est qu'une analyse raccourcie et simplifiée. » Goyau, p. 6.

« La première idée de ce livre (*La Symbolique*), déclare Möhler, nous a été suggérée, nous devons le dire, par les adversaires de notre foi. Depuis longtemps déjà, les protestants donnent, dans presque toutes les universités d'Allemagne, des cours publics sur les contrariétés doctrinales qui divisent l'Europe chrétienne. Nous avons toujours approuvé, pour notre part, ce genre d'enseignement, et nous conçûmes le dessein de le transporter dans le domaine catholique. » *La Symbolique*, trad. Lachat, t. I, p. xxxv-xxxvi. Dès 1827, en effet, Möhler commença son cours de symbolique à la faculté de Tubingue; cf. Vermeil, p. 223. Le livre de Möhler devait « combler une lacune très sensible dans la littérature catholique », p. xli. Non pas que les « productions théologiques contre les travaux des hétérodoxes », p. xl, fissent défaut en Allemagne à cette époque, « mais aucune, du moins que nous sachions, n'a exposé les nouveautés du xiv^e siècle dans leur connexité réciproque, avec une logique rigoureuse, scientifiquement, philosophiquement. » P. xli; cf. p. li. Möhler adresse d'ailleurs le même reproche aux auteurs protestants, si l'on en excepte Marheinecke (cf. Vermeil, p. 218); Winer, par exemple « n'a pas su saisir et montrer le lien organique qui unit les différentes affirmations dogmatiques

de chaque système confessionnel. Il ne dégage pas « l'idée » centrale du catholicisme et celle du protestantisme pour les opposer ensuite l'une à l'autre comme deux *irréductibles vivants*. » Vermeil, p. 223. — Le but que Möhler se propose en publiant la *Symbolique*, « c'est de ramener la tolérance entre les confessions chrétiennes », p. xlii : « si l'on ne peut dès ce moment réunir les esprits dans l'unité de la foi, ne pourrait-on pas réconcilier les cœurs dans le sein de la charité? » P. xliii. — « Après avoir confronté les symboles des grandes communions chrétiennes, nous passerons en revue les sectes qui se sont formées dans le sein même de la Réforme. » P. xlv. L'ouvrage se divisera donc en deux parties très inégales : Livre I, contrariétés dogmatiques entre les catholiques, les luthériens et les réformés; Livre II, contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les petites sectes protestantes. — Mais une dernière question se posait : dans quel ordre fallait-il exposer les doctrines antagonistes? Möhler sait que « la doctrine fondamentale de la justification, tel fut le terrain sur lequel s'engagea le conflit du xvi^e siècle. De ce point central, l'attaque se dirigea comme d'elle-même vers la périphérie... Sans doute notre exposition provoquerait bien plus vivement, dès le début, l'intérêt du lecteur, si nous le placions tout d'abord au point culminant du combat pour lui faire voir d'un seul coup d'œil tout le terrain qu'il occupe; mais... nous ne suivrons... pas la route tracée par les réformateurs : au lieu de nous placer tout d'abord au centre du christianisme, nous partirons d'une de ses extrémités, prenant l'homme à sa naissance pour le considérer dans toutes les phases de sa vie jusqu'au delà du tombeau. » P. 2-3. Les contrariétés sur l'Église ne viendront qu'en dernier lieu. Sur cette question du plan de la *Symbolique*, cf. Vermeil, p. 180, p. 235-236.

La page suivante du sagace analyste de la pensée möhlérienne qu'est M. Vermeil, résume admirablement la thèse fondamentale de la *Symbolique* : le protestantisme « a momentanément compromis le caractère éminemment organique de la vie religieuse, l'union intime du Divin et de l'Humain, du surnaturel et du naturel que réalise si bien le catholicisme... L'évolution du monde moderne a pratiqué une coupure mortelle en la religiosité européenne. La Renaissance a développé l'entendement, la Réforme le mysticisme individuel. Ces deux processus parallèles ont conduit à leur limite absolue ces deux modes de réalité spirituelle que l'Église, au Moyen Âge, avait su maintenir en collaboration féconde. Ils ont engendré le socinianisme et le vieux protestantisme. Le socinianisme... nie la divinité de Christ; le vieux protestantisme néglige son humanité. Le premier exalte la raison; le second la méprise. Mais ces deux hérésies fondamentales, prolongements des hérésies anciennes, présentent des caractères communs qui constituent précisément l'essence de toute hérésie. Elles veulent revenir directement au christianisme soi-disant original, et elles le cherchent dans l'Écriture séparée de la tradition et de l'Église... Elles suivent enfin des évolutions semblables. Le vieux protestantisme s'est arrêté en plein développement, laissant aux sectes le soin de parachever le morcellement de la vie religieuse. Le socinianisme a également abandonné au protestantisme moderne le soin d'élaborer une critique intégrale du supranaturalisme. Tel est le schéma de la *Symbolique*. » P. 231. « Le catholicisme enveloppe dans une sorte d'unité supérieure les deux théories inverses entre lesquelles le protestantisme s'est partagé;... il crée l'harmonie des contraires... Si l'on nous donnait licence, pour résumer la pensée de Möhler, d'emprunter quelques bribes de cette phraséologie hégélienne dont il ne dédaignait pas toujours l'emploi,

volontiers dirions-nous qu'au-dessus de la thèse piétiste et de l'anthèse rationaliste... le catholicisme apparaît à Mœhler comme la *synthèse*. Goyau, p. 52. Cf. *Symbolique*, p. XLVII-XLVIII.

« Parmi les théologiens évangéliques qui enèrent en lice contre l'auteur de la *Symbolique*, il convient de nommer en première ligne Baur. *L'opposition du catholicisme et du protestantisme*... 1833; Nitzsch, *Une réponse protestante à la Symbolique du docteur Mœhler*, suivie de cinq thèses protestantes, 1835; Mareineke, *Compte rendu dans les Annales de Berlin*, tiré ensuite en brochure spéciale, 1834. » Ströcklin, *op. cit.*, p. 260. Voir dans Goyau, p. 46, les griefs adressés à Mœhler par Nitzsch. « L'ouvrage de Nitzsch était, à proprement parler, une discussion critique; l'ouvrage de Baur fut un essai de construction de la doctrine protestante, et l'auteur se flattait de montrer... que le protestantisme n'avait rien de commun avec l'image qu'en donnait Mœhler... Sous le titre de *Nouvelles recherches*..., Mœhler, publia un gros volume pour se justifier. Il ne lui fut pas difficile de faire la preuve que le protestantisme de Baur n'était pas celui de Luther; de sorte qu'en appendice à la *Symbolique* et pour défendre la *Symbolique*, Mœhler traçait une sorte de post-scriptum à l'Histoire des Variations. » Goyau, p. 47-48. Cf. Vermeil, p. 286-288, 291-292.

Le succès de la *Symbolique* fut considérable : six éditions en dix ans, des traductions en France, en Angleterre et en Italie; cf. Reithmayer, *op. cit.*, p. 167; et, ce qui vaut mieux encore, des conversions de protestants, au catholicisme : « l'historien Hurter, le jésuite Hammerstein, le philologue Bickell, ont noté tous les trois, l'influence de Mœhler sur leur adhésion à l'Église romaine. » Goyau, p. 49. Cf. p. 49-50, l'influence de la *Symbolique* sur le duc Victor de Broglie. On trouvera dans une note abondante de Lachat, t. I, p. xxix-xxxiii, les appréciations louangeuses des contemporains de la *Symbolique*, catholiques ou protestants, notamment celle d'Augusti, conseiller du consistoire de Coblenz, membre des académies de Berlin et de Munich. Strauss félicitait Mœhler d'être bien plus loyal que les historiens ecclésiastiques protestants et d'avoir très bien conçu et défini le protestantisme; cf. Goyau, p. 45. Doellinger, dans les années 1862 et 1864, à propos de ses leçons sur la *Symbolique*, prononçait ce jugement sur l'œuvre de Mœhler : « Bossuet, Mareineke et Winer furent les principaux devanciers de Mœhler : ce sont eux qui déterminèrent le plus célèbre théologien catholique de ce temps, Mœhler (c'est nous qui soulignons), à introduire pour la première fois cette question parmi les catholiques. Sa *Symbolique* est le fruit de ses leçons. C'est le meilleur livre en ce genre, et en un certain sens, il est toujours unique. C'est seulement depuis qu'il a paru que la symbolique a été élevée à la dignité de science, et que nous possédons un livre classique sur cette matière. » Cité par Bélet, p. xxx de la *Notice biographique*, en tête du t. I, de la traduction de l'*Histoire de l'Église* de Mœhler. MM. Goyau et Vermeil se sont pas d'un autre avis : « On ne peut pénétrer l'intimité du protestantisme, si l'on n'a pas lu Mœhler : lors même qu'on accorde quelque crédit aux critiques portées par Nitzsch contre la méthode suivie par l'auteur, la connaissance de la *Symbolique* demeure indispensable... La *Symbolique* est un livre qui vit et vivra, grâce à la rigueur documentaire avec laquelle elle étudie la genèse des opinions dogmatiques dans l'évangélisme du xvi^e siècle, grâce à la force dialectique avec laquelle elle nous fait apparaître cette genèse historique comme une genèse logique, grâce à l'ampleur et à la sûreté avec laquelle Mœhler subordonne tous les fragments successifs de l'évolution dogmatique à une idée centrale et à une nécessité primordiale, forces détermi-

nantes de cette évolution. » Goyau, p. 48-49; cf. p. 45. Pour Vermeil, voir p. 249, 259-260 et 278.

4. Signalons deux articles de Mœhler dans la *Theologische Quartalschrift* au sujet de Bautain : le compte rendu critique du livre de Bautain, *De l'enseignement de la philosophie en France au xix^e siècle*, revue citée, 1834, p. 137-152, et la *Lettre à Bautain*, *ibid.*, 1835, p. 421-453. Cf. Vermeil, p. 115-117, et Bélet, *op. cit.*, p. xxxi-xxxiv.

5. Enfin les *Gedanken nach der Lektüre des Lebens Jesu von Strauss*, mai 1837, publiées par Wörner-Gams, p. 245-256, reproduites par Bélet, p. xxxviii-xlv. Cf. Vermeil, p. 112.

2^e *Ouvrages d'histoire, de patrologie ou de droit canonique*. — 1. Deux comptes rendus sur des travaux de Neander, l'un sur son *Saint Jean Chrysostome*, *Theol. Quart.*, 1824, p. 262-280, l'autre sur son *Antignosticus*. *L'esprit de Tertullien*, *ibid.*, 1825, p. 646-664. « La méthode de Neander est le modèle qu'imitera Mœhler en ses grandes monographies. » Vermeil, p. 151.

2. *Charlemagne et ses évêques. Le synode de Mayence en l'an 813*, même revue, 1824, p. 367-427. Cf. Bélet, p. xi-xvi.

3. *Athanase le Grand et l'Église de son temps, particulièrement dans la lutte contre l'arianisme*, Mayence, 1827. L'ouvrage fut traduit en français par Cohen, 3 vol. in-8^o, Paris, 1840. Cf. Vermeil, p. 166-169. Mœhler « y élabore et applique pour la première fois à un problème historique » sa thèse maîtresse « que le dogme catholique, comme toute réalité organique et vivante, se meut entre les contraires ou extrêmes opposés entre lesquels se répartissent les hérésies. Cette thèse sera celle de la *Symbolique*. » P. 166. Mœhler a bien vu aussi « que l'histoire d'Athanase devint un point intéressant dans l'histoire primatiale et (que) ses résultats s'étendirent, sous ce rapport, bien loin dans l'avenir. » Cf. Goyau, p. 34-35.

4. *Anselme, archevêque de Canterbury. Contribution à la connaissance de la vie religieuse et morale, publique et ecclésiastique, et scientifique aux xi^e et xii^e siècles*, même revue, 1827, p. 437-497 et p. 585-664; 1828, p. 62-130. Cf. Bélet, p. xviii-xxvi. Cette étude fournit à Mœhler l'occasion de prendre contact avec la scolastique; il retrouve, pour l'apprécier, sa « thèse maîtresse », la conciliation des contraires : la scolastique a, surtout au moment de sa pleine floraison, équilibré la mystique et la spéculation. Cf. Vermeil, p. 130-132.

5. *Sur le rapport qui existe, d'après le Coran, entre Jésus-Christ et Mahomet, l'Évangile et l'Islam...*, même revue, 1830, p. 3-81. A l'occasion du réveil de la question d'Orient. Cf. Vermeil, p. 423.

6. *Essai sur l'origine du gnosticisme*, Tubingue, 1831. Pour le jubilé de Planck. Cf. Vermeil, p. 172-174. Cette étude « sert de prologue à la critique du vieux protestantisme » entreprise dans la *Symbolique*; Mœhler oppose son interprétation du gnosticisme à celles de tous les théologiens qui ont tenté de l'expliquer; ils ont cru que le gnosticisme était un phénomène d'ordre purement intellectuel et théorique; en réalité la gnose est sortie d'une erreur pratique qui a cherché, ensuite, une justification de sa conception pessimiste du monde dans les systèmes les plus divers. Le gnosticisme est une hérésie fondamentale, toujours prête à sortir du christianisme lui-même, dès que les fidèles exagèrent la corruption de la nature humaine; il a duré jusqu'au xiv^e siècle et revit dans le vieux-protestantisme.

7. *Considérations sur l'état de l'Église au xv^e et au commencement du xvi^e siècle, par rapport à la prétendue nécessité d'une Réforme qui porte atteinte aux fondements mêmes de l'Église*, même revue, 1831, p. 589-633. Cf. Vermeil, p. 225-229. Mœhler essaie de

démontrer que la Réforme aurait pu être évitée. « Issues toutes deux d'une Église travaillée par un besoin de transformation intégrale, la Réforme religieuse et la Renaissance scientifique n'auraient jamais dû se séparer de leurs origines. Le schisme est une réalité historique, mais il ne se justifie pas théoriquement. Telle est la conclusion de Mœhler. Son étude n'est autre chose qu'une illustration de cette idée, chère aux théologiens de Tübingue, qu'une réforme de la piété et de la théologie catholique a été et sera de tout temps possible sans mouvement schismatique. » P. 227-228.

8. Le cours sur les jésuites (1831), publié par Burkard Leu, professeur à Lucerne, en 1840. « Cette publication fit grand bruit et c'est pour la justifier que Friedrich et Knöpfler ont publié ce qu'ils connaissent de Mœhler sur les jésuites. Il y a accord parfait entre leurs publications et celle de Leu. » Vermeil, p. 494. Pour le résumé des idées de Mœhler sur les jésuites, voir p. 385-386.

9. *Fragments de l'histoire de l'abolition de l'esclavage par le christianisme dans les quinze premiers siècles*, dans *Theol. Quartalschr.*, 1834, p. 61-136, 565-613.

10. *Histoire du monachisme au temps de son origine et de son premier développement*, 1836-1837. Cf. Bélet, p. LI-LXII. — Si l'on en rapproche l'article de 1826 : *Quelques pensées sur la diminution du nombre des prêtres à notre époque et sur quelques points qui s'y rattachent*, revue cit., 1826, p. 414-451, on pourra se rendre compte des idées de Mœhler sur le monachisme. Cf. Vermeil, p. 378-383. La cause profonde du monachisme, c'est la nostalgie essentielle, inhérente au christianisme, le besoin qu'il a de vie religieuse parfaite en un monde corrompu par le péché. Il a joué un grand rôle dans l'Église. Mais sa décadence est indéniable à l'heure actuelle. La Révolution française a rendu à l'Église le plus grand service en détruisant les ordres religieux. C'est au clergé dit « séculier » à recueillir l'héritage du monachisme disparu.

11. Les cours de Mœhler sur l'histoire de l'Église ont été publiés par Gams, O. S. B., *Kirchengeschichte von J. A. Mœhler*, 3 vol., Ratisbonne, 1867-1868 (trad. par l'abbé P. Bélet, Paris, 1868-1869), d'après des notes d'élèves et d'après « une copie d'élève ». La publication de Gams est donc sujette à caution. M. Friedrich, qui l'a comparée avec ce qui reste des manuscrits de Mœhler, en a fait la critique sur les points les plus importants. On ne peut utiliser Gams qu'en tenant compte des corrections de M. Friedrich. Vermeil, p. 494.

12. Reithmayer a publié, d'après les manuscrits de Mœhler, *La Patrologie ou Histoire littéraire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne* (c'est le titre de la traduction française de Cohen, Paris, 1843, 2 vol.). « La publication est difficilement utilisable, parce que Reithmayer, au lieu de publier les manuscrits de Mœhler tels qu'ils étaient, a cru devoir les compléter, et qu'il est impossible de faire le départ entre ce qui est de Mœhler et ce qui appartient à Reithmayer. » Vermeil, p. 495.

13. Si nous passons au droit canonique, nous devons signaler d'abord deux comptes rendus de l'ouvrage de F. Walter, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, l'un de 1823 sur la première édition, revue cit., 1823, p. 263-299; l'autre de 1829 sur la quatrième édition, *ibid.*, 1829, p. 565-572. De l'un à l'autre, on peut se rendre compte du progrès de la pensée de Mœhler sur la constitution de l'Église. Cf. Goyau, p. 31, 35; Vermeil, p. 412, 419.

14. *Fragmente aus und über Pseudo-Isidor*, revue cit., 1829, p. 177-229, et de nouveau, *Aus und über Pseudo-Isidor*, *ibid.*, 1832, p. 3-52. Cf. Vermeil, p. 498-499.

15. Le cours de droit canon fait par Mœhler à Tübingue (1823-1825) a été publié en 1853 par un de ses élèves. Cf. Vermeil, p. 494.

3^e *Œuvres diverses*. — 1. Parmi les nombreux articles écrits par Mœhler dans la *Theologische Quartalschrift*, et dont on trouvera l'énumération dans Vermeil, p. 480-484 et p. 486-487, nous ne citerons plus que le compte rendu de l'ouvrage de J. A. Theiner, *Variae doctorum catholicorum opiniones de jure statuendi impedimenta matrimonii dirimentia...* 1825, p. 462-486; cf. Vermeil, p. 437; Mœhler adopte la distinction du contrat et du sacrement; et 2. l'article, *Un mot sur l'affaire du collège philosophique de Louvain*, 1826, p. 77-110; cf. Vermeil, p. 388; qu'il faut rapprocher des *Courtes considérations sur l'histoire des relations entre les Universités et l'État*, Tübingue, 1829; cf. Vermeil, p. 435-436. — 3. *Examen du « Mémoire pour l'abolition du célibat imposé au clergé catholique »*, paru dans le *Katholik* en 1830. Cf. Vermeil, p. 389-392. — 4. *Sur les luttes actuelles de l'Église catholique*, 1838. Il s'agit de l'affaire de Cologne. Cf. Vermeil, p. 438-439.

5. Parmi les travaux de Mœhler se rapportant à l'Écriture sainte, notons un article de 18 pages : *Jérôme et Augustin aux prises au sujet de Gal., II, 14*. — Enfin, 6. le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, publié par Reithmayer en 1845, d'après les manuscrits de Mœhler, mais qui n'est pas plus utilisable, pour connaître la pensée mœhlérienne, que la *Patrologie*. Cf. Vermeil, p. 495.

7. Les lettres de Mœhler, dont quelques-unes ont une grande importance, ont été publiées par Wörner-Gams et Friedrich. L'abbé Bélet en publie une « adressée à une personne de haut rang, qui hésitait sur le choix d'une religion. » P. LXX-LXXVIII.

III. DOCTRINE. — « On ne saurait mieux définir l'originalité spéciale de Jean-Adam Mœhler, qu'en disant qu'il fut le théologien le plus autodidacte des temps modernes. C'est avec une méthode d'inventeur, avec des qualités d'inventeur, que Mœhler recherche et retrouve le théologie traditionnelle; il n'a rien d'un novateur, mais il repense, il revit le christianisme de tous les siècles. » Goyau, p. 11-12. A merveille! Mais faudrait-il alors nous étonner si nous constatons que Mœhler ne rejoint pas vraiment les théologiens classiques? Ce n'est pas tout : Mœhler revendique même la liberté de ne tenir aucun compte des théologiens et de se contenter « du dogme universel qui a été enseigné par Jésus-Christ, transmis par les Apôtres et défini par l'Église; car, de même que ce dogme existait avant eux, de même il reste indépendant de leur interprétation. » *Symbolique*, t. I, p. LXII-LXIV. Enfin, puisque ce qui a été permis aux anciens théologiens ne saurait être interdit aux nouveaux, Mœhler revendique aussi la liberté d'interpréter à sa manière le dogme universel. Les protestants reprochent à la théologie catholique contemporaine d'*idéaliser* le dogme, les décrets tridentins en particulier... Mais serions-nous obligés, s'écrit Mœhler, de prendre à la lettre la Bible entière et tous les décrets conciliaires? Les protestants seraient-ils seuls à détenir le droit d'interprétation dogmatique?... Est-ce idéaliser un dogme que d'en exposer le sens véritable et profond?... Le théologien catholique sait que les formules, une fois périmées, demeurent sans action sur les âmes. En adaptant la terminologie dogmatique aux exigences du présent, il ne change pas le dogme, mais le ranime et lui rend toute sa vertu. » Vermeil, p. 178. Attendons-nous donc à trouver chez Mœhler une interprétation nouvelle du dogme catholique, une « théologie » originale, en rapport avec sa tournure d'esprit plutôt mystique que spéculative et avec sa formation schleiermacherienne.

La profondeur de l'âme a plus d'affinité avec le christianisme et y atteint, par conséquent, plus facilement que la spéculation, écrit Möhler, *De l'unité*, p. 111, en une curieuse page où il oppose les spéculatifs aux mystiques, Paul à Jean, Clément de Rome à Ignace d'Antioche, Justin à Irénée. Il semble à Möhler que l'Église soit plus favorable aux mystiques qu'aux spéculatifs; *ibid.*, p. 136. Il n'y a donc pas à rougir de paraître mystique : « la mysticité catholique a reconnu et proclamé tout ce que la méditation la plus profonde a pu imaginer au sujet de notre union et de notre existence en Dieu; cette mysticité est même la base de l'Église catholique (c'est nous qui soulignons). Ainsi, l'on ne voit pas comment, parmi les catholiques mêmes, on puisse croire qu'on a dit une méchanceté, quand on a dit de quelqu'un qu'il est un mystique. » *Ibid.*, p. 237. Tout théologien doit même se doubler d'un mystique : « le théologien mystique se réjouit de l'accord harmonieux et sublime que le christianisme montre dans sa totalité, dans sa vie intérieure; il vit dans la contemplation, dans une jouissance immédiate et spirituelle, et la croit interrompue, affaiblie et profanée, lorsqu'il doit en donner une analyse. Le théologien spéculatif, au contraire, se propose cette analyse; mais il doit avoir entendu lui-même cette harmonie, l'avoir sentie, autrement il parle d'une chose qu'il ne connaît pas et ne sait pas ce qu'il dit ». *Ibid.*, p. 127. — Möhler sera ce théologien mystique, qui s'enchantera des harmonies du christianisme, qui, lorsqu'il se fera spéculatif, sera beaucoup moins préoccupé de « prouver » les dogmes que d'en montrer la haute convenance, la nécessité, d'en présenter de beaux aperçus plutôt qu'une analyse précise, exacte, rigoureuse.

1^o La foi chrétienne et l'expérience religieuse. — « D'après la doctrine de l'Église primitive, la vraie foi, la vraie connaissance de la religion, ne saurait exister sans le Saint-Esprit, et l'on ne saurait le recevoir sans être attaché à l'Église. Mais, si nous examinons attentivement de quelle manière on se représentait cette doctrine, nous obtiendrons ce résultat : Chaque individu doit, par une impression immédiate, recueillir en lui la sainte vie répandue dans l'Église; il doit, par une contemplation immédiate, transformer l'expérience de l'Église en sa propre expérience; il doit faire naître en lui de pieux sentiments et une sainte conduite, et du fond de son âme sanctifiée, il doit développer la connaissance de la religion. » (Tout cela est souligné dans le texte.) *De l'unité*, p. 8. Tout chrétien doit donc être un mystique. Nous voici d'emblée en plein schleiermachérisme : la foi commence par le sentiment, par l'expérience religieuse. « La grande pensée qui sert de fondement à tout ce que nous venons de dire et qui en est la moelle (c'est) que le christianisme n'est pas une simple idée, mais une chose qui s'empare de tout l'homme, qui s'enracine dans sa vie, et qui n'est compréhensible qu'en lui. » *Ibid.*, p. 11. Cette chose mystérieuse, c'est l'amour. « Personne n'a mieux pénétré cette matière que saint Ignace, ... à savoir que l'amour que nous devons puiser dans le sein de l'Église et qui unit tous les fidèles, nous apprend seul ce que c'est que Jésus-Christ, ce que c'est que le christianisme. On peut résumer en ces mots tout ce que renferment ses lettres : Jésus-Christ est l'amour; c'est en aimant que vous le trouverez. » *Ibid.*, p. 9-10.

L'amour engendre la foi : « l'amour est la source de la vérité; la foi du chrétien est formée par les rayons de son saint amour qui s'élèvent de son âme, qui sont saisis par son esprit, qui se réfractent et qui se transforment en idées. » *Ibid.*, p. 18. Qui ne voit la parenté de cette genèse de la foi avec celle que l'encyclique *Pascendi* retrouve chez les modernistes? « La

foi intérieure et spirituelle du chrétien, ouvrage de l'Esprit divin qui anime les fidèles, doit, aussitôt qu'elle se manifeste, chercher une expression... La foi intérieure est la racine de la foi extérieure; celle-là, lorsqu'elle est bien entendue, est accordée avant la foi extérieure, avant la doctrine. » *Ibid.*, p. 19. — Toute la théologie spéculative n'est et ne peut être que l'explication de l'expérience religieuse : « Comme, d'après l'idée de l'Église catholique, la vie chrétienne précède la spéculation, celle-ci puise dans le riche trésor d'une expérience intérieure, dans la plénitude inépuisable d'une sainte vie. » *Ibid.*, p. 134. Le vrai « gnostique » n'a pas besoin de sortir de lui-même, pour parvenir à une connaissance supérieure : « L'objet, la foi extérieure, devient donc, par la grâce du Saint-Esprit, une vie particulière dans l'homme, qui renferme en elle-même une certitude immédiate... Le fidèle fait ensuite de cette vérité chrétienne l'objet de ses méditations, et la connaissance (*gnosis*) est le résultat de cette contemplation de lui-même... La foi n'est pas considérée ici comme un objet placé hors de nous, qui n'est en nous que par nos conceptions, mais comme une chose qui nous est étroitement unie, qui a ses racines en nous, qui vit en nous, et qui propage ses forces vitales. La connaissance (*gnosis*) est donc une reconstruction de la foi de l'Église, un développement scientifique de ce que renferme l'âme du fidèle. » *Ibid.*, p. 121. Nous voici bien dans l'immanence.

2^o La doctrine chrétienne. — Comme la foi intérieure, dont elle n'est qu'une traduction intellectuelle, la doctrine, ou foi extérieure, est l'œuvre du Saint-Esprit. « La doctrine ne peut et ne doit point être considérée comme l'ouvrage des hommes, mais comme le don du Saint-Esprit. » *Ibid.*, p. 28. Il s'ensuit qu'il ne peut y avoir qu'une vraie doctrine, celle de l'Église, et que cette vraie doctrine ne peut varier : « Comme chacun en particulier ne reçoit le principe de vie et la foi intérieure que de la communauté, ... ainsi la véritable expression de la foi intérieure, la vraie doctrine ne peut être déterminée et conservée non plus que par la communauté. » *Ibid.*, p. 26. « La même cause produit le même effet : tous les fidèles (à travers l'espace et à travers le temps) ont une même connaissance, une même foi, parce que la même force divine la constitue. » P. 37. Que l'on remarque l'originalité de cette dernière pensée : pour Möhler la doctrine, pas plus que la foi qui l'engendre, n'est une chose morte, figée dans une formule *ne varietur*; c'est l'effort perpétuel au sein de l'Église pour traduire intellectuellement la vie de la foi. La doctrine, comme la foi, est une création permanente de l'Esprit-Saint dans l'Église. Mais, parce que c'est le même Esprit qui toujours travaille les âmes, c'est la même foi, c'est la même connaissance qui toujours en résulte. « Le même Saint-Esprit qui, du vivant de ces saints hommes (les Pères antérieurs), animait l'Église, l'animant toujours, se manifeste de la même manière en lui (le catholique des âges postérieurs) qu'il s'était manifesté en eux, il croit pour cette raison que les chrétiens ont toujours cru avant lui : sa foi n'est pas une foi d'autorité...; sa concordance avec la foi de tous les temps est une suite nécessaire du caractère particulier du christianisme. » *Ibid.*, p. 36-37.

3^o La tradition et l'Écriture. — S'il est une notion importante dans la théologie möhlerienne, c'est bien celle de tradition; cf. Vermeil, p. 139-145. Essayons de préciser l'idée qu'il s'en fait. « Cette force vitale et spirituelle qui, dans l'Église, se propage et se transmet, est la tradition, qui en est le côté intérieur, mystique et se dérobant à tous les regards. » *De l'unité*, p. 7. Somme toute, la tradition, c'est le christianisme même, c'est la vie chrétienne : « le christianisme ne

consiste pas dans des expressions, dans des formes et des locutions; c'est une vie intérieure, une sainte force: et toutes les doctrines et tous les dogmes n'ont de valeur que pour autant qu'ils expriment la substance que l'on suppose ainsi exister. » *Ibid.*, p. 38. On ne peut « justifier les sentiments de ceux qui représentent la tradition comme quelque chose d'indépendant de la vie sanctifiée de l'Eglise, comme quelque chose d'appris et de propagé par l'enseignement, comme quelque chose d'extérieur qui ne découle pas d'une âme inspirée, et qui est conservé néanmoins en quelque sorte et comme par enchantement par le Saint-Esprit. » *Ibid.*, p. 243. En définitive, et pour parler clairement, la tradition ne serait pas autre chose que la foi intérieure, non encore formulée en doctrine, que le Saint-Esprit entretient et renouvelle constamment dans l'Eglise; c'est un « sens intime », une « conscience », *Symbolique*, t. I, p. 36-39, qui permet à l'Eglise de discerner intuitivement et infailliblement la vérité chrétienne, ou mieux qui renferme cette vérité, de telle sorte que l'Eglise n'a qu'à descendre en elle-même pour connaître le vrai christianisme; « c'est la Parole de Dieu vivant éternellement dans le corps des fidèles; c'est le sens chrétien existant dans l'Eglise et transmis par l'Eglise, sens qu'on ne peut séparer des vérités qu'il renferme, puisqu'il est formé de ces vérités et par ces vérités. » *Ibid.*, p. 39. Cf. *Défense de la Symb.*, p. 416-418. — M. Vermeil nous avertit que cette conception mœhlienne de la tradition n'est autre que celle de Schleiermacher (p. 139), et de Neander (p. 152, note 5), son disciple. Il ajoute que cette « conception de la tradition est objet de foi et d'idéologie, plutôt que de science solide. Elle repose sur une vision purement mystique de l'organisme chrétien. » P. 154. Nous savons que Möhler ne se serait pas offensé du propos.

« L'Ecriture sainte est l'expression corporifiée du Saint-Esprit (il serait plus juste de lire : du saint esprit ou de l'esprit chrétien) au commencement du christianisme par le moyen des Apôtres qui étaient doués d'une grâce particulière. Sous ce rapport, l'Ecriture sainte est le premier membre de la tradition écrite. » *De l'unité*, p. 46. Cette considération est grosse de conséquences : si l'Ecriture n'est qu'une première expression de la tradition et si la tradition ne peut pas varier, il s'en suit « que toute doctrine rejetée par l'Eglise n'est pas contenue dans l'Ecriture, et que tous les dogmes qu'elle proclame y sont renfermés. » *Symb.*, t. II, p. 68. « L'Eglise et l'Ecriture enseignent les mêmes vérités. De là il suit par une conséquence rigoureuse, nécessaire, que l'exégèse la plus fidèle et la plus parfaite par conséquent, c'est précisément celle-là même qui reproduit les dogmes et la morale de l'Eglise. Ainsi donc, en imposant à ses membres l'obligation de retrouver dans l'Ecriture ses divins enseignements, la société catholique proclame la première règle de l'exégèse scientifique. » *Ibid.*, p. 79.

Une curieuse « addition » au livre *De l'unité*, p. 257-265, nous révèle à quels procédés l'exégète catholique s'est vu parfois obligé de recourir, pour rester fidèle à cette règle fondamentale de l'interprétation orthodoxe de l'Ecriture sainte. Un mystique comme Möhler admettait facilement que le « vrai sens » de l'Ecriture n'en soit pas nécessairement le sens littéral.

Il est une autre conséquence de l'identification de l'Ecriture et de la tradition, c'est que l'Eglise ne peut plus s'appuyer sur l'Ecriture comme sur une chose distincte d'elle-même, pour prouver à qui les nierait, aux protestants par exemple, ou ses dogmes en particulier ou son autorité en général. Möhler l'a fort bien vu : « L'Eglise ne jette pas ses propres fondements

dans l'Ecriture sainte... Si elle invoquait les pages divines en sa faveur, au fond elle s'appuierait elle-même sur elle-même. Elle ne cherche pas non plus ses titres et ses lettres de créance dans la tradition (pour la même raison). » *Défense*, p. 417. D'ailleurs, dans un système qui fait de la mysticité la base même de l'Eglise, des preuves extérieures n'ont plus leur raison d'être : « la tradition ne peut et ne doit, à proprement parler, fournir aucune preuve de quelque doctrine chrétienne que ce soit; comme Jésus-Christ et les Apôtres ne prouvèrent pas leur doctrine, ainsi la tradition ne doit rien prouver elle-même : elle présume la vérité que chacun doit connaître. » *De l'unité*, p. 34. — Mais alors « si vous ne prouvez l'Eglise ni par l'Ecriture ni par la tradition, comment la prouvez-vous? — La réponse est facile : nous ne prouvons pas l'Eglise, nous l'admettons nécessairement. » *Défense*, p. 418. L'homme ne peut pas tout prouver : « en tout ordre de conceptions scientifiques, il part d'un premier principe clair, évident, certain,... qu'on est forcé d'admettre sans preuve sous peine de saper l'édifice par la base... Dans la science de la religion chrétienne, ce premier principe... c'est l'Eglise une, sainte, permanente, indéfectible, universelle... Niez ce fait, rejetez la société des fidèles, méconnaissiez l'autorité du corps enseignant,... tout le christianisme s'écroule à l'instant. » *Ibid.*, p. 419. Voilà où Möhler est conduit par la logique de son système.

4° Rapports du naturel et du surnaturel. — Si nous quittons le domaine de la théologie générale pour entrer dans la théologie spéciale, le gros problème que soulève une lecture attentive de la *Symbolique* est celui de la distinction ou de la confusion chez Möhler de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel.

« Observons que nous puissions la connaissance de Dieu à deux sources différentes : dans la révélation naturelle et dans la révélation surnaturelle, en d'autres termes dans la révélation de Dieu en nous et dans la révélation du Sauveur hors de nous. Or, non seulement la révélation intérieure enfante la vérité dans nos cœurs, mais elle est encore, pour ainsi dire, l'organe qui saisit la révélation extérieure... Ainsi deux révélations d'une seule et même vérité. » *Symb.*, t. II, p. 90. Möhler emploie indifféremment et comme parfaitement synonymes les expressions de « vérités surnaturelles », « vérités religieuses », « doctrine évangélique »; cf. p. 91. En un mot, le contenu de la conscience religieuse et le contenu de la doctrine évangélique se recouvrent exactement. Nous pouvions nous y attendre dans une théologie immanentiste comme celle de Möhler.

Mais pourquoi qualifier de surnaturelles les vérités religieuses, pourquoi en attribuer la présence dans la conscience à une « révélation naturelle »? — singulière formule, remarquons-le en passant. — C'est parce que l'homme est naturellement incapable de s'élever à la connaissance et à l'amour de Dieu : « l'homme s'agit vainement dans son impuissance, il ne peut franchir la distance immense qui sépare le fini de l'infini. Il faut donc que Dieu prenne l'homme au fond de son néant, pour l'élever jusqu'à lui par la foi et par la charité. De même qu'il se révèle extérieurement, par la parole, à l'intelligence du premier homme, de même il agit sur sa volonté intérieurement, par la grâce, afin que la parole le saisit profondément, éveillent toutes ses facultés spirituelles et le mît dans un rapport intime avec la vérité suprême et le souverain bien. Ces deux actes de la Divinité sont également nécessaires dans tous les temps, avant comme après la chute originelle; inséparables l'un de l'autre, ils marchent sur la même ligne, et forment dans leur étroite union le contre-pied complet du naturalisme. » *Ibid.*, t. I, p. 8. M. Vermeil, p. 46, voit ici à bon droit

« une des pages les plus importantes de la *Symbolique*. La révélation, dit Möhler, est un fait éminemment universel et n'a pas besoin de la chute pour se comprendre... La religion normale ou *naturelle* est déjà révélation divine. Ou plutôt il n'y a pas de religion purement naturelle... La nature humaine, pour s'élever à la connaissance et à la vie religieuses, à la foi et à la sanctification, doit être constamment sollicitée et aidée par le Divin. » Möhler évite soigneusement toute expression technique qui rappellerait la distinction classique des deux ordres, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. De même que, pour lui, vérités surnaturelles et vérités religieuses se confondent, de même vie surnaturelle et vie religieuse. Möhler tentait de supprimer ainsi, par simple prétérition, sept siècles de théologie et de faire revivre les conceptions de saint Anselme. Voir, ici, t. I, col. 1346-1347.

On devine dès lors ce que seront, pour Möhler, la justice originelle, le péché originel et la justification. « Notre premier père était *juste et saint*, en d'autres termes agréable à Dieu: car en lui, pour parler avec l'École, les sens obéissaient à la raison et celle-ci aux préceptes de la justice éternelle, si bien qu'il vivait dans une harmonie parfaite avec lui-même et avec le ciel. » *Symb.*, t. II, p. 4-6. Le péché originel, « c'est la perte de la justice surnaturelle avec la perversion du cœur et la concupiscence de la chair. » *Ibid.*, p. 54. Enfin la justification : « est la création de l'homme nouveau. Pénétrant les facultés spirituelles, inhérente au fond des âmes, elle renouvelle et change intérieurement... Par les trois vertus théologales, l'intelligence est éclairée, le cœur réchauffé et la volonté redressée; par l'incorporation à l'Homme-Dieu, le chrétien devient pur au dedans de lui-même, droit dans ses œuvres et saint devant celui qui sonde les cœurs et les reins. » *Ibid.*, p. 144-145. Pour parler la langue des théologiens, Möhler admet bien une *gratia sanans*, mais ne fait aucune allusion à une *gratia elevans*. Préoccupé des critiques de Baur, qui reproche au dogme catholique de ne faire de la justice originelle qu'un pur « accident », de donner au christianisme total l'aspect d'un vaste *opus supererogationis*, cf. Vermeil, p. 184, Möhler aboutit « à une sorte de transformisme *sui generis*, qui se plaît à considérer la conscience religieuse comme un organisme vivant et à la faire évoluer sous l'action et avec le secours de la Grâce divine. » *Ibid.*, p. 46. La *ressemblance avec Dieu*, c'est-à-dire le surnaturel, n'est que le « développement » de l'image de Dieu, c'est-à-dire de nos « facultés spirituelles », du naturel. *Symb.*, t. I, p. 15. Enfin, pour réagir contre le luthéranisme, qui « établit une différence essentielle entre la religiosité et la moralité », Möhler en arrivera presque à les confondre : « si le culte de l'esprit tient de plus près à la religion, tandis que celui du cœur est plus moral, cette différence est enlevée dans l'amour, le centre de toutes les vertus, l'unité vivante où se résument la religiosité et la moralité ». *Ibid.*, p. 293.

5^e L'institution divine de l'Église et de sa hiérarchie. — « On donne une définition étroite de l'Église quand on l'appelle un établissement ou une réunion, fondés pour le maintien et la propagation de la foi chrétienne: elle est plutôt un produit de cette foi, un effet de l'amour vivant dans les fidèles par le Saint-Esprit... Le corps de l'homme est une manifestation de l'esprit qui annonce en lui son existence et qui se développe. L'État est un phénomène nécessaire, une création et une formation du *κοινωνικόν* qui nous a été donné par Dieu... Partout où il se trouve donc des forces d'une certaine espèce, elles se manifestent conformément à leur caractère. L'Esprit divin se communiquant ainsi à l'humanité et lui donnant une nouvelle force, il devait en résulter un phénomène extérieur

et nouveau qui lui répondit... » *De l'unité*, p. 163-165. Ainsi, pour être divine, l'Église n'a pas besoin d'avoir été « instituée » par Jésus-Christ. « De l'idée d'une institution, il ne faut pas séparer celle du mécanisme; or l'Église est un organisme vivant. » *Ibid.*, p. 167.

Il en est de même de la hiérarchie dans l'Église. « Si l'évêque est institué par la communauté, l'intention intérieure, le besoin extraordinaire qui la font agir en cette circonstance pour se procurer un point central de son amour, n'ont rien d'humain... c'est l'ouvrage du Saint-Esprit, et conséquemment les fonctions épiscopales le sont aussi. » *Ibid.*, p. 178.

Que nous sommes loin de la théologie de la « succession apostolique » ! En réalité, pour Möhler, les pouvoirs spirituels dans l'Église sont d'origine « charismatique ». « L'ordination, telle qu'elle se présente à l'extérieur, n'est autre chose si ce n'est la reconnaissance de toute l'Église que, dans un certain fidèle, se trouve son esprit qui le rend capable de représenter l'amour d'un certain nombre de fidèles et de les unir à toute l'Église; ainsi le Saint-Esprit ne se communique pas tant dans l'ordination qu'il est reconnu avoir communiqué déjà auparavant un certain don à l'ordinand. » *Ibid.*, p. 217. (Qu'on lise, dans l'addition XII, p. 283-295, les curieuses théories de Möhler sur « la participation de tous les chrétiens à la vocation des ecclésiastiques », en particulier au pouvoir de remettre les péchés.)

Ne cherchons pas non plus d'institution positive de la primauté par Jésus-Christ : « La primatie, comme chaque propriété du christianisme, ne doit pas être considérée comme une idée morte, mais comme la vie et comme provenant de la vie... A quoi bon cette proposition morte : vous devez avoir un centre d'unité, appliquée même à Jésus-Christ, s'il n'est pas dans l'intérieur des fidèles des besoins qui y répondent?... Avant donc qu'une image personnifiée de l'unité des fidèles pût se manifester véritablement, cette unité devait exister et son développement ultérieur s'en suivait naturellement. » *Ibid.*, p. 225-226.

Ainsi, dans cette question des origines de l'Église et de la hiérarchie dans l'Église, « Möhler et les théologiens de l'école de Tubingue évitent toute affirmation purement abstraite et dogmatique. Ils substituent l'immanence à la transcendance, la *causa proxima* (le Saint-Esprit, le besoin) à la *causa remota* (le Christ), la psychologie et la sociologie à la théologie pure. Ils veulent reconstruire la genèse immédiate et positive de la hiérarchie ecclésiastique. Ils assimilent les exigences du devenir social à cette volonté du Christ dont parle l'ancienne théologie. » Vermeil, p. 372. — Que si maintenant l'on désire connaître l'évolution des idées de Möhler sur les rapports de l'épiscopat et du primat dans l'Église, qu'on lise le résumé qu'a donné M. Goyau, *op. cit.*, p. 31-37, de « deux articles très fouillés » d'Aloys Schmid, dans le *Historisches Jahrbuch*, t. XVIII, 1897, p. 322-356 et 572-599.

CONCLUSION. JUGEMENT SUR LA DOCTRINE DE MÖHLER. — Möhler se serait certainement fait gloire d'être rangé parmi les théologiens mystiques plutôt que parmi les théologiens spéculatifs. C'est bien en effet une théologie mystique que la sienne, nous voulons dire une théologie intuitive, synthétique, constructive, créatrice; sa pensée n'a rien de la pensée discursive, analytique, critique, qui vérifie tous ses pas, serre les textes d'aussi près que possible sans vouloir jamais les déborder, éprouve scrupuleusement la solidité des fondations de l'édifice théologique. Il ne serait pas impossible que certaines vues de Möhler, plus ou moins retouchées, s'incorporassent à la théologie catholique, par exemple son idée de la tradition (cf. *supra*), de l'Église « incarnation permanente du Fils de Dieu », *Symb.*, t. II, p. 8, enfin de la messe,

Symb., t. I, p. 369-379; cf. Vermeil, p. 333-334. — Mais que penser de l'orthodoxie de Möhler? Lui-même nous abandonne son premier essai, *De l'unité de l'Église* : « Ce livre m'a laissé un souvenir désagréable, disait-il plus tard; c'est l'œuvre d'une jeunesse enthousiaste, qui en usait franchement avec Dieu, avec l'Église et avec le monde; mais il renferme quantité de choses dont je ne voudrais plus me porter garant; tout n'y est pas convenablement digéré, ni exposé avec assez d'agrément. » Cité par Bélet, p. xvi-xvii. « L'étude très détaillée du progrès constant de la pensée de Möhler et de son achèvement vers une orthodoxie toujours plus sûre » a été faite par Aloys Schmid, cf. *supra*. Pourtant M. Vermeil est d'avis qu'« au fond, les idées maîtresses sont demeurées les mêmes. » P. xiv. Il me paraît bien avoir raison : cf. *supra*, *Rapports du naturel et du surnaturel*; Möhler s'est fait du christianisme une conception inspirée des théories de Schleiermacher, qu'on ne voit pas qu'il ait abandonnée, qu'on ne conçoit même pas qu'il ait pu abandonner, tant elle s'accordait avec son tempérament mystique; et par là on peut avouer que Möhler a été un précurseur inconscient du modernisme catholique.

On trouvera dans le livre de M. Vermeil, la bibliographie du sujet, p. 477-497. Outre les ouvrages ou articles signalés au cours de cette étude, mentionnons : G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme (1800-1848)*, t. II, p. 19-42, 6^e édition, 1923; L. Monastier, *J. A. Möhler, Étude sur sa vie et son temps* (thèse), Lausanne, 1897; Saint-René Taillandier, *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} octobre 1843; *J. A. Möhler, Ein Lebensbild*, von Prof. Balthasar Wörner, *Mit Briefen und kleinern Schriften Möhler's*, hg. v. Pius Bonifacius Gams, O. S. B., Ratisbonne, 1866; J. Friedrich, *J. A. Möhler, der Symboliker. Ein Beitrag zu seinem Leben und seiner Lehre aus seinen eigenen und anderen ungedruckten Papieren*, Munich, 1894; Al. Knöpfler, *J. A. Möhler. Ein Gedenkblatt zu dessen hundertstem Geburtstag*, Munich, 1896. Döllinger a publié un certain nombre des articles de Möhler de la *Tubinger Quartalschrift* et du *Katholik*, dans *J. A. Möhlers' gesammelte Schriften und Aufsätze*, 2 vol., Ratisbonne, 1839-1840.

A. FONCK.

MOGHILA Pierre, théologien gréco-russe de la première moitié du XVII^e siècle, métropolite de Kiev de 1633 à 1646. — I. Vie. II. Écrits et doctrine. III. La confession de foi dite de Pierre Moghila.

I. Vie. — Même après les nombreuses recherches des savants russes et roumains, la vie de Pierre Moghila, surtout dans sa première partie, reste enveloppée de bien des obscurités. Il est à peu près établi qu'il naquit en Moldavie, le 21 décembre (vieux style) 1596. Son père, Siméon Moghila (ou *Movilà*, comme disent les Roumains), descendant d'une noble famille roumaine qui fait sa première apparition dans l'histoire en 1498 et à laquelle on a donné dans la suite des ancêtres légendaires, fut d'abord hospodar de Valachie (1601-1607), puis de Moldavie (1607-1609). Après sa mort, survenue vraisemblablement en 1611, les Moghila, battus par Kantémir Murza, durent s'enfuir en Pologne, où ils avaient des parents riches et puissants (1612). Le jeune Pierre continua dans l'école de la confrérie de Léopol les études commencées en Moldavie. C'est là, vraisemblablement, qu'il apprit la langue latine et se perfectionna dans le grec, là aussi que lui fut infusé l'esprit d'hostilité à l'égard de l'union de Brest, qui s'était produite quelques années auparavant (1595). A ce moment-là, en effet, la lutte était vive entre les Ruthènes unis et ceux qui étaient restés attachés au schisme oriental. Certains historiens, se fondant sur une tradition orale conservée à Kiev, affirment que Pierre alla parfaire son instruction à l'étranger; mais ils sont fort embarrassés, en l'absence de tout document, pour dire où il alla. Cer-

tains le font voyager en Hollande; d'autres nous le montrent étudiant à l'université de Paris, d'autres l'envoient plus loin encore. Ce voyage à l'étranger reste fort problématique.

Sous l'influence de l'hetman Khodkiewicz, qui était devenu son protecteur en 1620, Pierre paraît s'être destiné d'abord à la carrière militaire. Il rêvait de reconquérir la principauté moldave, arrachée à sa famille. Pour lui être agréable, l'hetman tenta dans ce but un coup de main, qui ne réussit pas (1622). Pierre songea, dès lors, à l'état ecclésiastique. Le métropolite de Kiev, Job Boretskii, l'initia aux sciences sacrées, et ce fut lui sans doute qui le décida à se faire moine dans la célèbre laure des *Pechtchery* ou des Grottes de Kiev, véritable centre de résistance des dissidents contre le mouvement unioniste (août 1627). Trois mois s'étaient à peine écoulés depuis sa prise d'habit, qu'il succédait à Zacharie Kopytenskii dans la fonction d'archimandrite de la laure. Un décret du roi de Pologne, Sigismond III, le confirmait, dans cette charge importante, le 29 novembre 1627. Cette élévation rapide lui fit bien des ennemis. Sans retard, le nouvel archimandrite travailla à réaliser le programme qui fut celui de toute sa vie : réorganiser l'Église « orthodoxe » de Pologne, qui se trouvait dans un état lamentable; relever le niveau intellectuel et moral de son clergé; lutter par la plume contre le mouvement unioniste commencé à Brest; opérer au besoin dans les rites et la discipline de l'Église orientale des réformes jugées nécessaires pour fermer la bouche à ses adversaires. A poursuivre ce programme Moghila employa toutes les ressources de son esprit et sa volonté tenace, qui brisait toute résistance et lui donnait parfois l'allure d'un despote. La situation canonique de la Pechtcherskaïa Lavra — c'était un monastère stavropégiaque, soustrait à la juridiction du métropolite de Kiev et placé sous la dépendance immédiate, mais plus nominale que réelle, du patriarche de Constantinople — favorisait ses desseins.

Il commença par développer l'imprimerie déjà installée dans la laure, et fit faire plusieurs publications d'ordre liturgique et ascétique, dont nous dirons un mot plus loin. Il songea ensuite à fonder une école supérieure d'études littéraires et théologiques, exécutant en cela l'une des volontés du métropolite, Job Boretskii, son ami, qui venait de mourir en lui léguant sa bibliothèque, et en le nommant son exécuteur testamentaire (1631). L'école fut, en effet, ouverte, d'abord dans la Pechtcherskaïa (1631), puis dans le monastère de Bratska, conformément au testament du défunt. Elle fut le berceau de la célèbre académie de Kiev, qui ne reçut officiellement ce titre que plus tard, après l'annexion de Kiev à la Russie (1701), et fournit à l'Église russe pendant plus d'un siècle ses prélats les plus instruits et ses meilleurs théologiens.

Pierre était dès lors l'homme le plus en vue de la Ruthénie soumise à la Pologne. Ses relations personnelles avec le tsar de Russie, Michel Romanov, et Philarète Nikitich, patriarche de Moscou, augmentaient son prestige. A la mort de Job Boretskii, il eût sans doute été nommé au siège métropolitain de Kiev, si les cosaques n'eussent intrigué pour faire donner la place à l'archevêque de Smolensk et Tchernigov, Isaïe Kopinskii, avec lequel Pierre se trouvait en délicatesse depuis le synode de Kiev de 1628. Mais ce n'était que partie remise. Le roi de Pologne Sigismond III étant mort le 30 avril 1632, le clergé de Kiev choisit Pierre Moghila comme son délégué à la diète qui devait élire son successeur. Ce successeur fut Ladislas IV. Autant Sigismond III avait favorisé les uniates, autant le nouveau roi fut libéral envers les

« orthodoxes », auxquels il accorda non seulement le libre exercice de leur religion dans toute la Pologne, mais aussi toutes les églises de Kiev, y compris la métropole, et cinq évêchés enlevés aux catholiques. Cf. dom Guépin, *Saint Josaphat*, t. II, l. VII, c. II, Poitiers, 1874. Cette victoire, les « orthodoxes » la devaient à l'habile intervention de Pierre Moghila, qui avait su gagner Ladislas à leur cause. Une des premières mesures du souverain en faveur de l'Eglise dissidente fut de déposer les évêques dont la promotion avait été irrégulière. Isaïe Kopinskii, ennemi personnel de Pierre, fut compris dans la liste des prélats destitués. Il fut aussitôt remplacé par Pierre Moghila, qui réunit l'unanimité des suffrages du collège électoral. Au dire de certains historiens russes, comme C. Goloubiev, le nouvel élu ne fut pas étranger à l'intrigue qui aboutit à la déposition de son rival. Son élection fut confirmée par Ladislas, le 12 mars 1633, et bientôt reconnue par le patriarche de Constantinople, Cyrille Lucar, de qui dépendait encore à cette époque la métropole de Kiev. Pierre reçut l'ordination épiscopale non à Kiev, où Isaïe Kopinskii se trouvait encore, mais à Léopol, des mains de l'évêque de cette ville, Jérémie Tissarovskii, alors exarque du patriarche œcuménique (28 avril 1633). Goloubiev, *Le métropolite de Kiev, Pierre Moghila et ses compagnons d'armes* (en russe), t. I, Kiev, 1883, p. 545. Il prit possession de son siège, le 5 juillet, après avoir fait expulser de force son prédécesseur qui, tout le temps qu'il vécut, c'est-à-dire jusqu'en 1640, lui créa bien des embarras. Se souvenant que la Pechtcherskaïa Lavra était stavropégiaque, et pouvait, de ce chef, échapper à son autorité, il se garda bien de résigner son titre de grand archimandrite du monastère, dont il put ainsi utiliser les ressources pour l'exécution de ses desseins.

Son activité pour la réorganisation et le développement de l'Eglise ruthène dissidente fut, dès lors, débordante. Elle s'étendit à tous les domaines : fondation de confréries, d'écoles et d'hôpitaux, installation d'une imprimerie à Krzemienec; restauration ou reconstruction d'églises et de monastères; édition d'œuvres liturgiques, théologiques, catéchétiques ou polémiques par l'imprimerie de la Lavra de Kiev; développement de la culture et du goût de la prédication parmi les moines. Le métropolite mit tout en œuvre pour que les siens ne fussent pas trop inférieurs au clergé latin et uniate qui les entourait. Rompant avec le vieux conservatisme hérité de Byzance, il ne recula pas devant les innovations qui lui parurent nécessaires pour lutter contre les adversaires de l'orthodoxie orientale, et il emprunta hardiment aux Latins les idées et les méthodes qui lui parurent justes et utiles. L'école de Kiev fut modelée sur les collèges des jésuites de Pologne, et l'on y enseigna la théologie avec les principes et la méthode et dans la langue de saint Thomas d'Aquin. On dit adieu aux vieilles querelles byzantines sur les rites et les usages, et l'on ne conserva guère que deux divergences d'ordre dogmatique avec l'Eglise catholique : la primauté du pape et la procession du Saint-Esprit. Moghila voulut aussi doter l'Eglise orientale d'un manuel d'instruction religieuse supérieure, analogue au catéchisme du concile de Trente. Cette idée lui vint à l'occasion du désarroi que jeta parmi les « orthodoxes » d'Orient et de Pologne le calvinisme du patriarche de Constantinople, Cyrille Lucar, hautement affiché dans une Confession de foi publiée pour la première fois en 1629. Cf. article LUCAR (Cyrille), t. IX, col. 1003 sq. Les Grecs de Constantinople avaient sans doute anathématisé le novateur au synode de 1638, présidé par le patriarche Cyrille de Berrhée; mais cela ne pouvait suffire. Le métropolite

de Kiev vit clairement la nécessité, pour l'orthodoxie orientale, de se formuler en un corps de doctrine systématique pour s'opposer aux nombreuses erreurs des réformés. Il rédigea un catéchisme développé, qu'il fit d'abord examiner par un synode tenu dans l'église Sainte-Sophie de Kiev, en 1640, et qu'il soumit ensuite à l'approbation du patriarche de Constantinople, à la conférence théologique qui se tint à Iassy, à l'automne de 1642, entre théologiens grecs et théologiens kiéviens. De ces pourparlers sortit la *Confession orthodoxe de la foi de l'Eglise catholique apostolique orientale*, autrement dite *Confession de foi de Pierre Moghila*. Ce document, vu son importance et son histoire compliquée, mérite d'être examiné dans un paragraphe spécial, et n'est pas, en son intégrité, l'œuvre du métropolite de Kiev. Après les additions et corrections que lui fit subir le grec Méléce Syrigos, Moghila n'y retrouva plus l'expression complète de sa pensée. Il l'oublia; et n'ayant pu réussir à donner à la foi de l'Eglise orientale tout entière une expression commune et authentique, il limita désormais son zèle pastoral à l'instruction de l'Eglise ruthène. Pour elle il composa un catéchisme plus réduit, imprimé, en 1645, en polonais et en ruthène. Pour elle il prépara l'édition du *Trebnik* ou *Grand Euchologe* dont l'importance liturgique et dogmatique est considérable.

Ce dernier ouvrage sortait à peine des presses de la Pechtcherskaïa Lavra, lorsque l'actif prélat fut arrêté par la mort, au moment, où il venait de terminer sa cinquantième année (22 décembre 1646). L'Eglise dissidente de Pologne perdait en lui son chef incontesté, quoique peu aimé, à cause de son caractère cassant et autoritaire, l'Eglise catholique un adversaire décidé, mais non fanatique, qui par la largeur de ses vues et le ton modéré de sa polémique laissait bien loin derrière lui la plupart des polémistes anticatholiques d'Orient et d'Occident. Son influence doctrinale et liturgique favorisa plus l'union que le schisme. Grâce à lui bien des éléments catholiques pénétrèrent dans l'Eglise russe proprement dite et y atténuerent l'influence byzantine et grecque. Par lui et par ses disciples la pensée religieuse russe prit contact avec l'Occident catholique, presque à la veille du jour où Pierre le Grand allait ouvrir la Russie à la culture occidentale. Plus d'une fois il fit concevoir à Rome l'espoir de son adhésion à l'union de Brest. On conserve du pape Urbain VIII deux lettres relatives à des négociations en vue d'une entente sur les bases des décisions du concile de Florence. Lettres du 10 juillet 1636 et du 3 novembre 1643, publiées par A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae*, Rome, 1860-1864, t. III, p. 412, 425. Cf. A. Malvy et M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev*, Paris, 1927, p. xv-xvii. Cet espoir fut déçu, bien que certains aient parlé d'une adhésion secrète du métropolite au catholicisme, à son lit de mort. Cf. Guépin, *op. cit.*, t. II, p. 372.

II. ÉCRITS ET DOCTRINE. — Pierre Moghila fut plutôt un homme d'action qu'un homme d'études, un administrateur et un pasteur plutôt qu'un théologien de profession. Les écrits qu'il a composés lui-même, ceux qu'il a fait éditer à l'imprimerie de la Lavra de Kiev, et ceux qu'il a inspirés portent presque tous la marque pastorale. Chez lui, point de spéculation philosophique ou théologique, point de dispute byzantine. Il ne vise qu'à enseigner au peuple les éléments de la doctrine, à former des prêtres suffisamment instruits, à leur fournir des livres liturgiques corrects avec des règles pratiques pour l'administration des sacrements et l'exercice du ministère paroissial. En cela même il est original, et prend des initiatives qui surprennent chez un prélat dépendant,

nominalement, il est vrai, du patriarcat byzantin.

Nous ne nous arrêtons pas à énumérer les livres liturgiques, hagiographiques, parénétiques, ascétiques qui sortent des presses de la Pechtcherkaïa Lavra par ses ordres, avec ou sans sa collaboration immédiate. On en trouvera la liste détaillée, dressée par Émile Picot, dans le t. iv de la *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, d'E. Legrand, p. 120-155. Ce qui mérite d'attirer l'attention du théologien, ce sont les nouvelles rubriques introduites dans certains livres liturgiques comme le missel et l'euchologe ou *Trebnik*, les instructions qui se lisent dans le *Trebnik* sur les sacrements en général et chaque sacrement en particulier, sur les offices de réception des diverses catégories d'hérétiques, sur les commémorations des défunts. Il s'y trouve un grand nombre d'affirmations doctrinales du plus haut intérêt, restées jusqu'ici à peu près inconnues des théologiens catholiques, et contredisant sur bien des points les thèses défendues par les polémistes grecs anciens et modernes. Ajoutons qu'au point de vue rituel et, dans une certaine mesure, au point de vue dogmatique, l'euchologe de Moghila a exercé une influence considérable sur l'Église russe, qui l'adopta, pour son usage en 1757, après lui avoir fait subir quelques légères retouches.

Parmi les particularités d'ordre doctrinal que nous avons relevées dans cet ouvrage, nous signalerons les suivantes : 1^o Pierre Moghila, dans l'introduction générale aux sacrements, insiste à la manière des théologiens catholiques sur la nécessité de l'intention du ministre, une intention vraiment sérieuse et intérieure, pour accomplir le rite sacramentel. — 2^o Pour le baptême, il admet non seulement comme valide, mais aussi comme licite la simple infusion, rite qui s'est toujours pratiqué dans la Petite-Russie et l'Ukraine, de l'aveu même des théologiens russes qui condamnent cet usage comme illicite. Il reconnaît la validité du baptême administré par les catholiques et les protestants, que les Russes de Moscovie rebaptisaient d'après les décrets du concile de Moscou de 1620. Il demanda même au patriarche oecuménique d'user de son influence pour détourner les Moscovites de la pratique de rebaptiser les luthériens, à l'occasion d'un projet de mariage entre le prince danois Voldemar et Irène, fille aînée du tsar Michel Romanov. Lettre du 16 septembre 1644, Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria Romanilor*, t. iv, part., 1 p. 694. — 3^o Il rejette la pratique de la reconfirmation des apostats, que Mélèce Syrigos a introduite dans la *Confession orthodoxe*, et pour couper court à cet abus, il supprime dans son *Trebnik* le rite de réconciliation des apostats du patriarche saint Méthode, qui l'a engendré. A plus forte raison repousse-t-il la reconfirmation des latins déjà confirmés par leurs évêques, pratique chère aux Grecs et aux Russes dès le Moyen Âge, avant que les uns et les autres eussent eu recours à la rebaptisation. Depuis 1757, l'Église russe a suivi ces règles, en dépit de l'affirmation contraire de certains théologiens russes, comme Macaire, relativement à la reconfirmation des apostats. — 4^o Il enseigne très clairement à plusieurs reprises que la forme du sacrement de l'eucharistie est constituée par les paroles du Seigneur : *Ceci est mon corps, Ceci est mon sang*, et non par l'épiclese dite du Saint-Esprit, d'accord en cela avec les théologiens de la Petite Russie. Pour établir cette doctrine, il en appelle à l'autorité de saint Jean Chrysostome, et cite le passage bien connu de la 1^{re} Homélie sur la trahison de Judas, 6, P. G., t. XLIX, col. 380. Il avait déjà exprimé la même doctrine dans les quatre éditions de son missel ou *Leitourghiaron* (1629, 1637, 1638, 1639), et venait de la répéter dans le *Petit catéchisme* en langue polonaise et ruthène, Kiev, 1645, dans les termes suivants : *Quæst. cxiii. Quomodo*

consecratur hoc sacramentum in sacra liturgia? — Virtute horum verborum, quæ locutus est Christus : « Hoc est corpus meum » et « Hic est sanguis meus. » Ubi proferuntur a sacerdote, advenit Spiritus Sanctus invisibiliter, ad invocationem et intentionem sacerdotis, et substantiam panis et vini transmutat in substantiam corporis et sanguinis Christi, remanentibus solum ipsis speciebus panis et vini. Traduction du P. Malvy, *op. cit.*, p. cxxiv-cxxv. Nous verrons tout à l'heure que la *Confession orthodoxe* place non moins explicitement le moment de la consécration aux paroles de l'épiclese. Notons aussi, à propos du même sacrement de l'eucharistie, que, contrairement à la pratique grecque, Pierre recommande au célébrant de consacrer les parcelles offertes en l'honneur des saints, des vivants et des morts, et disposées autour de la grande hostie suivant les rubriques du rite byzantin : il faut qu'il ne reste rien de non consacré sur la patène. — 5^o Sur le sacrement de pénitence, il donne un enseignement tout à fait conforme à la doctrine catholique, en particulier sur la satisfaction et la peine temporelle due au péché pardonné. Dans la *Confession orthodoxe*, l'existence de la peine temporelle est niée catégoriquement, au moins pour ce qui regarde l'autre vie, et laissée dans l'ombre pour ce qui regarde la vie présente. Moghila n'a pas craint de changer les formules déprécatives d'absolution de l'euchologe byzantin, en une formule à la fois déprécative et indicative, reproduisant à peu près mot pour mot la forme actuelle du rituel latin. Les termes essentiels de cette forme sont, d'après le *Petit catéchisme*, q. cxxv : *Ego potestate mihi data a Christo Domino absolvo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Malvy-Viller, *op. cit.*, p. cxxvi. L'Église russe s'est appropriée la formule du *Trebnik*. — 6^o Relativement à l'extrême-onction, le métropolite de Kiev ignore aussi la pratique abusive des Grecs de donner ce sacrement aux bien-portants comme préparation à la communion. Pour lui, le sujet du sacrement est l'adulte baptisé atteint d'une maladie grave. L'Église russe est restée fidèle à cette tradition. — 7^o Pour la célébration des fiançailles et du mariage, Moghila introduit une rubrique nouvelle qui a été adoptée par les Russes et qu'ignorent encore les Grecs : Le prêtre qui bénit le mariage interroge chacun des époux pour leur faire donner explicitement et publiquement leur consentement, à peu près dans les termes prescrits par le rituel latin. C'est que notre théologien, contrairement à la doctrine aujourd'hui commune parmi les Gréco-russes, place l'essence du sacrement dans le contrat lui-même : la matière est constituée par l'homme et la femme contractant librement et suivant les règles canoniques ; la forme, ce sont les paroles par lesquelles les époux manifestent leur consentement intérieur devant le curé. Bien que cette doctrine sur la matière et la forme du sacrement de mariage ait été insérée dans l'édition officielle du *Corpus juris canonici* de l'Église russe ou *Kormitchaia Kniga*, faite par le patriarche Nikon en 1653, ainsi que dans les éditions postérieures du même ouvrage, les théologiens russes actuels voient communément le rite sacramentel dans la cérémonie du *couronnement*, séparant ainsi le sacrement proprement dit du contrat matrimonial. Cf. art. MARIAGE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, t. ix, col. 2321 sq. — 8^o Dans l'*Instruction sur les commémorations des défunts*, *Trebnik*, p. 835-849, Pierre enseigne l'essentiel de la doctrine catholique du purgatoire, d'accord en cela avec l'ensemble des théologiens de Kiev : il admet non seulement un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, ce que nie la *Confession orthodoxe*, mais aussi un troisième lieu. La *Confession orthodoxe*, dans sa rédaction originale renfermait une doctrine identique. Cf. Malvy-Viller, *op. cit.*,

p. XLVI-XLVII, 114, 162-163. Le *Petit catéchisme* reste imprégné sur plusieurs questions relatives aux fins dernières et s'en tient aux points hors de discussion, *Ibid.*, p. 145.

Le *Petit catéchisme* publié en 1645 sous le titre : *Petit recueil de la doctrine sur les articles de la foi orthodoxe catholique chrétienne comme l'Eglise orientale apostolique l'enseigne pour l'édification et l'instruction de la jeunesse chrétienne orthodoxe, suivant les indications et avec la bénédiction des chefs de l'Eglise*, Pechterskaïa Lavra de Kiev, 1645, est comme un résumé du grand catéchisme soumis à l'approbation des Grecs et devenu après corrections la *Confession orthodoxe*. Mais il ne s'accorde pas toujours avec celle-ci sur les questions de doctrine. Nous avons déjà signalé quelques divergences. On en trouvera d'autres dans l'étude de Malvy-Viller, *La Confession orthodoxe*, p. CXLV-CXXIX. On remarque aussi quelques différences de détail entre l'édition polonaise et l'édition ruthène de ce petit catéchisme. Cf. Goloubiev, *op. cit.*, t. II, p. 473-480, en appendice. L'édition slavonne parue à Moscou en 1619 a également ses particularités, peu importantes d'ailleurs. Cette dernière édition fut plusieurs fois réimprimée sous le titre de *Catéchisme* ou *Petit enseignement*. C'est dans le *Petit catéchisme* que nous trouvons la pensée de Moghila sur la matière et la forme du sacrement de l'ordre, dont ne parle pas le *Trebnik* : La matière, c'est l'imposition des mains de l'évêque sur la tête de l'ordinand; la forme est constituée par les paroles que prononce l'évêque dès le début de la cérémonie : *La grâce divine, qui guérit ce qui est infirme*, etc. Il faut reconnaître que Moghila a été peu heureux dans la détermination de cette forme : La prière *Divina gratia*, etc., n'est, au fond, que la déclaration canonique de l'élection de l'ordinand. La vraie forme doit être cherchée dans les deux prières qui suivent. Cependant la plupart des théologiens catholiques et la presque totalité des théologiens gréco-russes sont de l'avis de Moghila. A noter dans ce même catéchisme l'affirmation très nette de l'assomption corporelle de la sainte Vierge, donnée dans l'explication du 11^e article du Symbole : *Spero resurrectionem mortuorum* : Cette résurrection, dit le métropolite de Kiev, il faut la croire de tous les saints, suivant la doctrine de saint Chrysostome, excepté de la très sainte Vierge, qui a déjà été élevée au ciel avec son corps (q. CXXXVI). La doctrine sur la procession du Saint-Esprit est formulée en termes assez généraux pour supporter une interprétation catholique : *Spiritus Sanctus procedit ex ipsius Patris persona sicut a fonte et principio divinitatis* (q. LXXI).

En 1642, le théologien uniate Cassien Sakowicz ayant fait paraître un ouvrage intitulé : *Ἐπανόρθωσις* ou *Aperçu des erreurs, hérésies et superstitions de l'Eglise gréco-russe séparée, qui se remarquent tant dans les dogmes de la foi que dans l'administration des sacrements et dans les autres rites et cérémonies*, Cracovie, 1642, Pierre Moghila crut devoir prendre la plume pour défendre son Eglise, ou plutôt, sur son ordre, les théologiens de Kiev composèrent la réponse qu'il prit à sa charge sous le pseudonyme d'Eusèbe Pémène (Εὐσεβὴς ποιμὴν = le pasteur orthodoxe). Elle portait le titre suivant, qui est bien dans le goût de l'époque : *Δίθος* ou *Pierre lancée par la fronde de la vérité de la sainte Eglise orthodoxe russe par l'humble frère Eusèbe Pémène pour mettre en pièces la Perspective ténébreuse et fausse publiée à Cracovie, l'an du Seigneur 1642 par Cassien Sakowicz*... Laure des Grottes, Kiev, 1644. L'ouvrage comprend une introduction et huit chapitres. Pémène reconnaît qu'il y a des abus dans son Eglise; que, si la situation de celle-ci est si lamentable, la faute en est surtout aux persécutions dont elle a été l'objet sous Sigismond III. Après ces aveux,

il défend énergiquement le rituel byzantin pour ce qui regarde l'administration des sacrements et spécialement le baptême et la confirmation. Il parle également des divergences communément relevées par les polémistes entre les deux Eglises. Le *Δίθος* fut réfuté par le jésuite Théophile Routka dans un ouvrage intitulé : *Pierre arrétant la pierre lancée de Kiev*, Lublin, 1690. Il est difficile de déterminer la part qu'eut Pierre Moghila dans sa rédaction. D'après les historiens russes, comme Macaire, *Histoire de l'Eglise russe*, t. IX, éd. de St-Petersbourg, 1903, p. 602-604, et Goloubiev, *op. cit.*, t. II, p. 358-361, il fut surtout l'œuvre de son entourage. Le texte en a été republié par Goloubiev dans les *Archives de la Russie méridionale*, t. IX, 1^{re} partie, Kiev, 1893, p. 148-145, avec une savante introduction, *ibid.*, p. 1-147. On y retrouve la doctrine catholique sur la forme de l'eucharistie.

On a conservé de Pierre Moghila quelques rares discours. E. Picot dans sa notice bibliographique en signale un sur *La croix du Sauveur et de chacun de nous*, prononcé à la Lavra, le dimanche de l'Adoration de la croix, le 4 mars 1632, et publié la même année, in-4^o de 56 pages. E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. IV, p. 128-129. Le discours prononcé par Pierre au mariage de Marie, fille de Basile le Loup, prince de Moldavie, avec le prince Radziwill, à Iassy en septembre 1645, a été inséré dans le *Trebnik*, *ibid.*, p. 118-119. Un autre morceau très bref, intitulé : *Instruction à un higoumène, à un pope et à un diacre*, a été publié dans la revue russe *Pribavleniia, ou Suppléments à l'édition des œuvres des saints Pères*, t. II, 1844, p. 85-90.

Moghila se proposait de publier une traduction de la Bible en slovéno-russe ainsi qu'une version des *Vies des saints* de Métaphraste. La mort ne lui laissa pas le temps de réaliser ces projets.

III. LA CONFESSION DE FOI DITE DE PIERRE MOGHILA. — Il est curieux de constater que l'écrit qui a le plus contribué à la célébrité de Pierre Moghila comme théologien, ne renferme que partiellement l'expression de sa pensée et qu'il la contredit même explicitement sur plusieurs points. Pierre l'a renié d'une manière au moins indirecte en le laissant inédit et en s'écartant de son enseignement dans ses ouvrages postérieurs. Aussi bien ce qu'on appelle parfois la *Confession de foi de Pierre Moghila* ne représente plus la rédaction primitive du métropolite de Kiev et de ses collaborateurs. Ce que certains auteurs ont nommé le *Catéchisme des Russes* ou l'*Exposition de la foi de l'Eglise de la Petite-Russie*, après les importantes modifications et corrections que lui fit subir le théologien grec, Méléce Syrigos, est bien moins l'expression de la doctrine des Petits-Russiens que celle de la théologie admise par certains Grecs dans la première moitié du XVII^e siècle. Comme par ailleurs cet écrit ainsi remanié fut approuvé officiellement en 1643 par les quatre patriarches orientaux, il a pris aux yeux d'un grand nombre l'aspect d'un livre symbolique de l'Eglise gréco-russe tout entière. Le *Grand catéchisme de Pierre Moghila* ou *Catéchisme des Russes* s'est transformé en la *Confession orthodoxe de la foi de l'Eglise catholique apostolique orientale*. Dans quelle mesure ce titre correspond-il à la réalité? Il est important de le rechercher. Il nous faut dire aussi un mot de sa rédaction, de son histoire depuis trois siècles, de son contenu et de ses particularités doctrinales, enfin, s'il est possible, indiquer quelques-unes de ses sources.

1^o *Rédaction*. — Nous avons raconté plus haut à quelle occasion Pierre Moghila conçut le dessein de rédiger sous forme d'enseignement catéchistique un exposé de la foi de l'Eglise gréco-russe.

Ce dessein n'était pas nouveau en Petite-Russie,

non seulement parmi les Ruthènes unis à Rome, mais aussi parmi les dissidents. Antérieurement au catéchisme de Moghila, ces derniers en avaient publié d'autres; Laurent Zizanii Toustanovskii avait déjà composé son *Grand catéchisme*, qui avait été imprimé à Moscou en 1627, après avoir subi les corrections des théologiens moscovites. Il était très développé et conçu sur le même plan que celui de Moghila. Cf. Th. Ilinskii, *Le grand catéchisme de Laurent Zizanii*, dans les *Travaux de l'Académie de Kiev*, années 1898 et 1899. En 1635, Sylvestre Kossov avait édité un petit catéchisme qui eut de nombreuses éditions et fut approuvé par le synode de Moghilev en 1637. Cf. G. Mirkovitch, *Sur le moment de la transsubstantiation des saints dons*, Vilna, 1886, p. 46-47. Il faut croire que ces premiers essais ne satisfaisaient pas le métropolite de Kiev. Il voulait faire quelque chose de mieux et, dans le courant de l'année 1639, ou au début de 1640, composa le grand catéchisme qui allait devenir si célèbre sous le nom de *Confession orthodoxe*. L'ouvrage était terminé à l'été de 1640. Plusieurs écrivains russes ont contesté à Moghila la paternité de cet écrit et l'ont attribué à Isaïe Trofimovitch Kozlovskii, higoumène du monastère Saint-Nicolas de Kiev. Ainsi Macaire Bulgakov, *Histoire de l'Église russe*, t. ix, p. 589-591, Pétersbourg, 1882; Philarete Goumilevskii, *Aperçu de la littérature ecclésiastique russe*, t. I, Tchernigov, 1859, p. 271. Déjà en 1641, l'archimandrite uniate Jean Doubovitch affirmait la même chose. Cf. A. V. Gorskiï, *Pierre Moghila, métropolite de Kiev*, dans les *Suppléments à l'édition des œuvres des saints Pères*, t. iv, 1857, p. 62. On sera sans doute dans le vrai en affirmant que, dans la rédaction de ce catéchisme, Moghila a eu des collaborateurs, parmi lesquels Isaïe Kozlovskii tient la première place, mais qu'il a tout revu lui-même, et en a pris toute la responsabilité, un peu comme un pape prend la responsabilité de ses encycliques, même lorsqu'il n'a pas été seul à les composer.

Il est absolument sûr que ce catéchisme, composé peut-être d'abord en polonais ou en ruthène, fut également rédigé sans retard en latin, comme l'atteste l'auteur de la traduction en grec vulgaire, Méléce Syrigos, dans une note de son autographe, le *cod. 360* de la bibliothèque du Métrochion du Saint-Sépulcre, à Constantinople, note reproduite dans une des copies de cet autographe, le *cod. Parisinus 1265*. Ce dernier ms. porte en regard du grec de Syrigos un texte latin qui, sans doute, n'est pas le texte primitif du métropolite de Kiev, puisqu'il traduit les additions et corrections du théologien grec, et manque de certaines données qui étaient sûrement contenues dans la rédaction originale, mais qui conserve pourtant, croyons-nous, la plus grande partie du texte primitif. C'est aussi l'avis des éditeurs de ce texte latin, les Pères Malvy et Viller, *op. cit.*, p. LXXXVIII-XC. Ce latin, littérairement assez médiocre, s'écarte en de nombreux points de détail de la traduction en grec vulgaire de Syrigos. Il garde une saveur de scolastique latine que n'a pas le texte grec, et il y a intérêt pour le théologien à comparer les deux rédactions.

Aussitôt qu'il eut terminé la composition de son œuvre, Pierre Moghila réunit à Sainte-Sophie de Kiev un synode, où parurent les principaux ecclésiastiques et archimandrites de l'Église métropolitaine et des représentants des autres évêques « orthodoxes » de Pologne. L'assemblée tint ses séances du 8 au 15 septembre 1640. Son principal travail fut d'examiner le nouveau catéchisme. Des discussions s'élevèrent sur certaines questions, notamment sur l'origine de l'âme humaine, les séjours d'outre-tombe et l'état des âmes avant le jugement dernier, la forme de l'eucharistie. Cf. la *Relation sur le synode de Kiev*, publiée

par Jean Doubovitch en 1641, traduite en polonais et éditée à Varsovie en 1642 par Cassien Sakovviev, rééditée dans la *Rousskaïa Biblioteka*, t. iv, Pétersbourg, 1878. On décida de soumettre l'ouvrage à l'examen et à l'approbation du patriarche de Constantinople pour lui donner plus d'autorité et trancher les points controversés. Après des démarches assez longues, Kiéviens et Grecs convinrent de se réunir à Iassy en septembre 1642 pour examiner l'œuvre de Moghila. Ce ne fut point un concile, comme on l'a souvent dit, mais une simple conférence théologique entre trois délégués du clergé ruthène : Isaïe Kozlovskii, Ignace Oksenovitch et Joseph Kononovitch, et deux délégués du patriarche de Constantinople : Porphyre, ancien métropolite de Nicée, et Méléce Syrigos, prédateur de la Grande-église. Ce fut à ce dernier qu'échut la tâche de traduire le catéchisme en grec vulgaire. Commencé le 15 septembre 1642, le travail était terminé le 27 octobre suivant, et envoyé dès le 30 octobre au patriarche œcuménique, Parthénios I^{er}. Durant ce temps, Kiéviens et Grecs discutèrent plus d'une fois sur certaines questions de théologie, et n'arrivèrent pas toujours à s'entendre. Les discussions ayant été secrètes, on n'est qu'imparfaitement renseigné sur leur objet. Quelque chose cependant en a transpiré dans un bref rapport de l'agent diplomatique viennois, Jean André Scogardi, qui se trouvait alors à Iassy. Ce personnage nous apprend que le désaccord entre les théologiens de Kiev et les délégués grecs éclata principalement sur deux points : la question du purgatoire, c'est-à-dire l'existence d'un troisième état et lieu distinct du paradis et de l'enfer, et la forme de l'eucharistie. L. Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria Românilor*, t. iv, part. 1, Bucarest, 1882, p. 668; Malvy-Viller, p. 162-163. Les Petits-Russiens avaient une doctrine identique à celle des catholiques; les Grecs, c'est-à-dire avant tout Syrigos, soutenaient les thèses des anciens polémistes byzantins.

Les amendements et corrections que Méléce Syrigos fit subir au catéchisme ruthène ne portèrent pas seulement sur les deux points indiqués par Scogardi, mais sur plusieurs autres, que l'on peut deviner en comparant la doctrine exprimée par la *Confession orthodoxe* avec celle que Pierre Moghila et l'École de Kiev continuèrent à enseigner après la conférence de Iassy. Une fois en possession du document : texte latin retouché et version en grec vulgaire de Syrigos, le patriarche Parthénios ne tarda pas à le soumettre à l'approbation de son synode. Cette approbation fut donnée le 11 mars 1643, et porta uniquement sur le texte grec de Syrigos : détail qu'il est important de retenir. Le patriarche de Constantinople ne fut pas le seul à apposer sa signature au bas du décret : Les trois autres patriarches orientaux donnèrent également la leur ainsi que neuf métropolitains et plusieurs hauts dignitaires de la Grande-église. Voir ce décret dans les éditions de la *Confession orthodoxe*, par exemple dans celle de Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesie orientalis*, t. I, Iéna, 1850, p. 52-55. Un exemplaire du catéchisme ainsi approuvé fut aussitôt envoyé à Pierre Moghila, comme en fait foi une note insérée dans le *cod. Paris. 1265*, Malvy-Viller, p. LI-LII.

2^e *Histoire de la Confession orthodoxe*. — Chose curieuse, ni le patriarche de Constantinople ni le métropolite de Kiev ne se préoccupèrent de publier le nouveau document si solennellement approuvé. Faut-il attribuer cette omission au manque de ressources pour payer les frais d'impression? Cette raison vaut peut-être pour le patriarche œcuménique, à moins qu'il ne faille dire que le clergé grec manifestait peu de sympathie pour un ouvrage dont les Petits-Russiens avaient eu l'initiative. Elle ne vaut

sûrement pas pour Pierre Moghila, qui avait à sa disposition l'imprimerie de la Pechtecherskaja Lavra. La vraie raison de l'abstention de celui-ci, nous l'avons déjà dite : Plusieurs des corrections et additions doctrinales de Syrigos lui déplurent comme contraires à ses convictions et à celles de son entourage. Les Kiéviens avaient sans doute fait appel au patriarche oecuménique pour trancher certaines questions, qu'ils avaient débattues dans leur synode de Kiev en 1640 ; mais ils ne croyaient pas à l'infaillibilité doctrinale de l'évêque de la Nouvelle-Rome, et lorsque celui-ci heurta par trop leurs opinions et ce qu'ils considéraient comme l'expression de la foi orthodoxe, par exemple, la croyance à la vertu consécra-toire des paroles du Seigneur et à l'existence du purgatoire, ils firent la sourde oreille. Sans se révolter ouvertement contre un enseignement qui n'était pas le leur, pour ne pas compromettre l'orthodoxie orientale en face du catholicisme et du protestantisme, ils n'en gardèrent pas moins leur théologie propre et continuèrent à la propager par la parole et par la plume. C'est pour cela qu'ils oublièrent leur ancien catéchisme, qui n'était devenu la *Confession orthodoxe* qu'en cessant d'être orthodoxe à leurs yeux, et au lieu de l'éditer, Moghila publia son *Petit catéchisme* et son *Trebnik*, dont l'enseignement, nous l'avons vu plus haut, est opposé sur plusieurs points à la théologie de Syrigos. Il fallut attendre qu'un drogman de la Sublime Porte, le célèbre Nicousios Panaghiotis, prît sur lui de faire imprimer la fameuse *Confession* avec le concours bénévole du gouvernement hollandais. Comme l'a établi E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. II, p. 202-216, cette première édition fut faite à Amsterdam, en 1667, dans le texte grec seulement. E. Legrand, *ibid.*, en donne une description détaillée et fort intéressante au point de vue historique, avec les pièces liminaires.

Cette publication venait à point pour alimenter la grande controverse qui avait commencé en France en 1665 entre catholiques et protestants sur la perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie. Quand il en commanda l'impression, Panaghiotis avait-il eu vent de la querelle, et songea-t-il aussitôt que le document pourrait attirer l'attention de l'Occident sur l'Église grecque, et qu'il en résulterait pour elle et pour lui quelque rayon de gloire ? C'est fort possible, et même probable, s'il est vrai, comme l'affirme Legrand, *loc. cit.*, p. 204, que le manuscrit ne fut pas envoyé dans les Pays-Bas avant 1665. Si Panaghiotis a pensé cela, il ne s'est pas trompé. Adressée par le marquis de Nointel, ambassadeur de Louis XIV auprès du sultan, aux auteurs de la *Perpétuité de la foi*, dès le milieu de l'année 1671, la *Confession orthodoxe* est déjà utilisée par Antoine Arnauld dans sa *Réponse générale au nouveau livre de M. Claude*, publiée à la fin de la même année. Dès lors, elle revient continuellement dans la controverse. Non seulement Arnauld, mais le P. Anselme Paris, Richard Simon, Eusèbe Renaudot font appel à son témoignage pour établir la croyance de l'Église grecque au dogme de la transsubstantiation et au septénaire sacramentel, tandis que les polémistes protestants, comme Claude, Aymon, T. Smith, cherchent à en diminuer l'autorité, en disant qu'elle est l'œuvre d'un faux grec, d'un grec latinisé. Cf. *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, éd. Migne, t. III et t. IV, *passim* ; Malvy-Viller, *op. cit.*, p. LXXVI-LXXXI, et p. XIX-XXI.

Tirée de l'ombre par cette controverse retentissante, la *Confession orthodoxe* eut de nombreuses éditions à partir de la fin du XVII^e siècle et durant tout le XVIII^e, et fut traduite en plusieurs langues. La 2^e édition grecque parut à Leipzig en 1695 par les

soins du luthérien Laurent Normann. Elle reproduisait le texte de l'édition originale, sauf quelques corrections, dues aux frères Likhoudis, et était accompagnée d'une traduction latine faite par Normann lui-même. Quatre ans plus tard, le hiéromoine Anthime d'Ibérie publiait la 3^e édition au monastère de Snagov, en Valachie, avec de nombreuses pièces liminaires dont la principale était une longue préface de Dosithée, patriarche de Jérusalem, importante pour l'histoire de la *Confession*. Voir ces pièces et la description de l'édition dans Legrand, *Bibl. hell.*, du XVII^e siècle, t. III, p. 61-75. En 1691, paraissait la première traduction roumaine, œuvre du logothète Radu Grecénoul. En 1696, la première traduction slave, préparée dès 1685 sur le texte grec revu par les Likhoudis, fut publiée à Moscou, à la demande du métropolite de Kiev, Varlaam Iasinskiï, et avec l'approbation du patriarche russe, Adrien, qui adressa, à cette occasion, une exhortation à tous les fidèles orthodoxes qualifiant le livre de « divinement inspiré ». Voir cette lettre d'Adrien dans la *Lecture chrétienne*, 1843, t. IV, p. 376 sq. J. A. Seiner fit paraître une traduction hollandaise à Haarlem en 1722 ; Jean Léonard Frisch, une version allemande à Francfort et à Leipzig, en 1727, sous le titre de *Liber symbolicus Russorum*. A cette version allemande le professeur de Wittenberg, C. G. Hofmann joignit le texte grec et la version latine de Normann, et publia le tout à Breslau, en 1751, en donnant comme introduction une *Historia catechismi Russorum*. W. Blackmore est l'auteur d'une traduction anglaise, Aberdeen, 1845. Sur ces éditions et traductions et celles qui ont suivi, y compris les plus récentes, voir E. Legrand, *op. cit.*, t. IV, p. 148-156 ; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, Florence, 1911, p. 540-546 ; Malvy-Viller, *op. cit.*, p. LV-LIX et 179-180 ; pour les éditions roumaines en particulier, voir I. Bianu et N. Hodos, *Bibliographie românească veche*, t. I et II.

3^e Contenu et particularités doctrinales. — La *Confession orthodoxe* est un catéchisme rédigé par demandes et réponses, comme tous les catéchismes, et groupant sous une triple division : la foi, l'espérance et la charité, les principales données du dogme et de la morale.

Une courte introduction, composée de trois questions et réponses affirme la nécessité de la foi et des bonnes œuvres pour acquérir la vie éternelle, et vise directement l'erreur protestante du salut par la foi seule. — La première partie, de beaucoup la plus longue (q. IV-CXXVI), traite principalement des vérités à croire et les dispose dans le cadre du symbole nicéno-constantinopolitain, divisé en douze articles. A l'article III est rattachée l'explication de la salutation angélique, telle que la récitent les Byzantins ; à l'article VIII, l'explication des sept dons et des fruits du Saint-Esprit ; à l'article IX, les commandements de l'Église, au nombre de neuf, bien distincts de la plupart des commandements de l'Église communément énumérés en Occident ; à l'article X, la théologie des sept sacrements. — La seconde partie (63 questions) rattache à la vertu d'espérance la doctrine de la nécessité de la grâce et de la prière pour le salut, explique longuement l'oraison dominicale et traite des béatitudes au nombre de neuf, la neuvième étant : *Beati eritis, cum vos maledixerint homines*, etc. Les sept œuvres de miséricorde corporelle et les sept œuvres de miséricorde spirituelle sont mentionnées et expliquées à l'occasion de la cinquième béatitude : *Beati misericordes*. Par le sujet même qu'elle traite, cette seconde partie est de caractère ascétique. — La troisième partie (72 questions), mise sous le patronage de la vertu de charité, est un petit résumé de morale chrétienne. On y parle de plusieurs choses qui

ont déjà été mentionnées dans les deux parties précédentes : bonnes œuvres, prières, jeûne, aumône, etc. La prière, le jeûne, et l'aumône sont présentés comme des vertus découlant des trois vertus théologiques. On traite ensuite des quatre vertus cardinales, du péché en général, puis des sept péchés capitaux, des quatre péchés contre le Saint-Esprit, des péchés qui rient vengeance au ciel et des péchés véniels, de la coopération aux péchés d'autrui. Le livre se termine par l'explication du Décalogue. Au premier précepte est rattachée la question dogmatique de l'invocation des saints ; au second précepte : *Non facies tibi sculptile*, la question du culte des images. Il faut remarquer que Moghila divise les commandements de Dieu comme Philon et Josèphe : le premier commandement des Latins en fournit deux : 1^{er}, adoration du seul vrai Dieu ; 2^e, interdiction du culte des idoles ; les 9^e et 10^e sont réunis en un seul.

On voit, par ce rapide aperçu, que la disposition des matières n'est pas toujours très logique, et qu'il y a des répétitions. Le théologien catholique trouvera dans ce catéchisme un certain nombre d'erreurs notoires, dont plusieurs sont le fait non de Pierre Moghila mais du seul Mélece Syrigos. Signalons les principales : 1^o On peut voir une allusion à l'erreur palamite de l'absolue invisibilité de l'essence divine, considérée comme réellement distincte de la lumière qui jaillit d'elle et qui est visible pour les bienheureux, dans ce qui est dit à la dernière question de la première partie : *Après le jugement dernier, Dieu nous donnera une lumière* (le texte latin du *cod. Paris. 1265* dit : *lumen glorie*) par laquelle nous verrons la lumière de Dieu : *μετὰ τὸ ὅποιον θέλομεν ἰδεῖν τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ* ; 2^o La procession du Saint-Esprit *a Patre solo* est enseignée (q. ix et lxxi) en des termes qui ne seraient pas absolument irréductibles à la doctrine catholique, n'était la citation, à la question lxxi, du texte du pseudo-Athanase : *τὸ Πνεῦμα ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς αἰτατόν καὶ ἐκπορευτόν, διὰ δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ κόσμῳ ἀποστελλόμενον* ; 3^o La primauté romaine d'origine divine est niée (q. lxxxiv). On n'attribue à l'Ancienne et à la Nouvelle Rome que les *πρωτεῖα τῆς τιμῆς*, concédés par les empereurs. L'Église de Jérusalem est dite la mère de toutes Églises, non qu'elle possède sur les autres un pouvoir quelconque de juridiction, mais par pure préséance historique et par la primauté de l'apostolat, qui est parti de la Ville sainte. Le concile œcuménique est l'autorité souveraine et seule infaillible. Jésus-Christ seul est la tête de l'Église, bien que les évêques, dans leurs diocèses, soient des *κεφαλὴ μερίται* et des *τοποτηρηταὶ τοῦ Χριστοῦ* (q. lxxxv) ; 4^o Pour la validité du baptême, la foi *orthodoxe* en la Trinité est exigée (q. ci) ; 5^o Le sacrement de confirmation est renouvelé à ceux qui ont renié le Christ (q. cv) ; 6^o La transsubstantiation est opérée par les paroles de l'épiclese (q. cvii) ; 7^o Tout châtiment, temporel après la mort, toute classe de défunts intermédiaire entre la catégorie des justes et la catégorie des damnés est rejetée (q. lxxv, lxxv) ; Cependant les prières de l'Église et les suffrages des vivants peuvent obtenir la délivrance de quelques damnés, dont le sort n'est pas irrévocablement fixé avant le jugement dernier (q. lxxv) ; 8^o La béatitude essentielle ne sera accordée aux âmes justes qu'au jugement dernier. En attendant, leur bonheur est imparfait (q. lxxviii et q. cxxvi) ; 9^o Le seul péché de pensée, s'il n'est pas suivi de l'exécution extérieure, ne fait que blesser l'âme et ne lui donne pas complètement la mort (III^e partie, q. xviii).

Sur d'autres points, comme sur l'état d'innocence, le péché originel et ses suites, l'origine de l'âme humaine, etc., l'enseignement de la *Confession orthodoxe* est tout à fait dans la ligne de la théologie catholique et

s'écarte sensiblement de la doctrine de plusieurs théologiens gréco-russes contemporains.

4^o *Sources de la Confession orthodoxe.* — Il est fort difficile de découvrir avec certitude les sources d'un catéchisme quelconque, les auteurs de ces sortes de manuels ne se piquant pas, en général, d'originalité et copiant ou combinant à des doses diverses les ouvrages similaires de leurs devanciers.

Le texte de la *Confession orthodoxe*, surtout dans le latin du *cod. Paris. 1265*, trahit sans nul doute une influence marquée de la théologie latine. Et cela n'est pas étonnant. Depuis longtemps déjà, les Petits-Russiens de Pologne subissaient cette influence. On la retrouve, et à un degré plus fort, chez les prédicateurs et les théologiens contemporains de Moghila ou antérieurs à lui, par exemple, chez un Cyrille Frank-villion et un Laurent Zizanii, dont le *Grand catéchisme*, tant par la division générale que par la méthode et le contenu, se rapproche fort de la *Confession orthodoxe*. Ces théologiens ne sont plus des Byzantins à l'ancienne manière. L'esprit nouveau de l'Occident les a pénétrés. Ils savent la langue latine, lisent couramment les Pères latins et les citent presque autant que les Pères grecs dans leurs sermons et leurs écrits. Ils font leur théologie dans la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, et n'ignorent pas les grands noms de la théologie catholique au xvi^e siècle.

En examinant de près le texte latin de la *Confession orthodoxe*, qu'ils ont publié, les Pères Malvy et Viller ont cru découvrir des emprunts faits au *Catéchisme romain*, à la *Summa doctrinae christianae* de saint Canisius, surtout dans l'édition de Busée (*Opus catechisticum*), à l'*Explicatio doctrinae christianae* de Bellarmin. Ces ouvrages ont pu être, en effet, entre les mains du ou des rédacteurs du catéchisme kiévien. Il peut se faire aussi que les coïncidences signalées s'expliquent non par une utilisation immédiate des livres en question, mais par des sources intermédiaires qu'on ignore encore.

Malgré l'influence incontestable de la théologie latine et l'incorporation de certains de ses éléments, spécialement dans la partie ascétique et morale, la *Confession orthodoxe* garde une couleur orientale très prononcée. Le cadre a beau être latin : le contenu est presque tout entier oriental. La revision de Mélece Syrigos a accentué ce caractère. Les nombreux textes patristiques dont le catéchisme est émaillé appartiennent tous aux Pères grecs, sauf un seul, tiré de saint Cyprien, le Père latin le plus sympathique aux dissidents orientaux. Saint Jean Damascène a fourni à lui seul plus de cinquante citations. Cf. les tables dressées par Malvy-Viller, *op. cit.*, p. 173-175, 196.

La *Confession orthodoxe* est avant tout une œuvre didactique et irénique. Le caractère polémique y est à peine visible. Il n'en existe pas moins dans le fond, à certains endroits. Tout en reconnaissant que l'auteur a eu surtout en vue de formuler la doctrine de l'orthodoxie orientale contre les erreurs protestantes, il ne faut pas oublier que les catholiques sont aussi visés à plusieurs reprises, comme en témoigne la liste des doctrines anticatholiques données plus haut, et où ne figurent pas les blâmes plus ou moins voilés de certains usages liturgiques ou disciplinaires.

5^o *Autorité de la Confession orthodoxe dans l'Église gréco-russe.* — Dès qu'elle fut connue en Occident, la *Confession orthodoxe* y fut l'objet de jugements divers. Les auteurs de la *Perpétuité de la foi catholique touchant l'eucharistie* furent naturellement portés à en exagérer l'autorité, bien que, sur le point précis du dogme de la transsubstantiation, la preuve du consentement de l'Église gréco-russe tout entière, qu'ils ont tirée de ce document, soit absolument inattaquable.

Les protestants, au début du moins, tombèrent dans un excès contraire et allèrent jusqu'à nier son authenticité. Depuis, quelques-uns d'entre eux, comme Frisch dans la préface à la version allemande signalée plus haut, ont paru en faire un livre symbolique proprement dit, voire même l'unique livre symbolique de l'Église gréco-russe. Plus avisé, E. J. Kimmel, dans ses *Prolegomena* à l'édition des *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, Iéna, 1850, p. 1-11, a dit fort justement que l'Église grecque n'avait pas de livres symboliques proprement dits au sens protestant du mot : *Nullus exstat liber symbolicus ab omnibus Graecorum sacerdotibus ita subscriptus, ut ab ejus doctrina se nullo modo recessuros unquam esse, quasi jurare-rando se obstrinxissent cuncti*. Le vieux catholique Michaud est du même avis : « On ne peut considérer la *Confession orthodoxe* ni comme une définition de foi ni comme un recueil d'articles de foi. » *Revue internationale de théologie*, 1906, t. XIV, p. 17. Limité à cette simple affirmation, le jugement de Michaud est historiquement exact, comme nous le montrerons tout à l'heure. Certains auteurs catholiques récents sont cependant d'un sentiment contraire. A. Palmieri, impressionné par les nombreuses et retentissantes approbations que la *Confession orthodoxe* a reçues, depuis son apparition, de la part des patriarches et des prélats orientaux, mais oubliant le cas qu'en ont pratiquement fait ces mêmes prélats, et l'ensemble des théologiens gréco-russes, a écrit : *Ut mea fert sententia, si Confessio Moghilana valore symbolico destitueretur, actum jam foret de cunctis Ecclesiarum orthodoxarum libris symbolicis... Mea igitur sententia ad Confessionem Moghilanam quod spectat, conditiones illae complentur, quae necessariae ducuntur ut cuidam libro character symbolicus vindicaretur*. *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. 1, p. 562, 563.

Ceux qui ont le droit d'être entendus sur cette question, ce sont avant tout les théologiens gréco-russes eux-mêmes. Mais ceux-là non plus ne sont pas d'accord entre eux. Un certain nombre donnent raison à A. Palmieri et complètement tort à Michaud : ils assimilent la *Confession orthodoxe* (conjointement avec la *Confession de foi de Dosithée*) à un recueil d'articles de foi définis, ayant la même autorité infaillible que les définitions des conciles œcuméniques, et cela en vertu d'un raisonnement conforme aux principes d'une saine théologie, qui peut se formuler ainsi : la *Confession orthodoxe* a successivement été approuvée et reçue par les autrités religieuses des diverses Églises autocéphales comme l'expression authentique de la foi de l'Église orthodoxe. Le magistère ordinaire de cette Église, qui n'a pas moins de valeur que le magistère extraordinaire s'exprimant par la voix du concile œcuménique, s'est donc exercé à l'égard de ce document. Tout fidèle de la même Église doit donc accepter son enseignement comme infaillible et obligatoire. Ainsi raisonnent explicitement ou implicitement des théologiens russes comme l'archiprêtre E. Popov, Serge, évêque de Iambourg. Goussev ; des théologiens grecs, comme Zikos Rhosis, Chrysostome de Drama ; des théologiens serbes, comme Nicodème Milasch ; des théologiens roumains comme Melchisedec, M. S. Dobrescu. Cf. A. Palmieri, *op. cit.*, p. 560 ; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. 1, Paris, 1926, p. 676-678 ; Malvy-Viller, *op. cit.*, p. LXIV.

Ce raisonnement n'est pas accepté par d'autres théologiens, dont le nombre s'accroît de jour en jour : Pour eux, la seule voix infaillible dans l'Église est celle du concile œcuménique. La valeur dogmatique de la *Confession orthodoxe* et des documents similaires n'est que relative. Leur doctrine n'est recevable que

dans la mesure où elle concorde avec les définitions des conciles œcuméniques ou des conciles particuliers approuvés par les conciles œcuméniques. Sur les points non définis par ces conciles — et ils sont nombreux — le théologien « orthodoxe » n'est pas obligé d'être de l'avis de la *Confession orthodoxe*, et peut avoir son sentiment particulier. Cette manière de voir est celle des théologiens russes et grecs les plus en vue. On la trouve chez les auteurs des principaux manuels de théologie dogmatique composés au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e : Antoine Amphitheatrov, Philarète Goumilevskii, Sylvestre Malevanskii, Malinovskii, même chez Macaire Boulgakov, bien qu'il appelle à un endroit la *Confession orthodoxe* une pierre de touche de l'orthodoxie ; chez les Grecs, N. M. Damalas, C. Androutsos, D. S. Balanos, Chrysostome, Papadopoulos, même chez I. Méoloras, qui ne voit dans la *Confession orthodoxe* qu'un livre symbolique de second ordre ; ce qui revient à dire que ce n'est pas un livre symbolique proprement dit. A plus forte raison sont-ils de cet avis les théologiens indépendants, ceux qu'on peut appeler les représentants de l'orthodoxie large : tel le groupe des théologiens russes qui, en ces dernières années, étaient partisans de l'union avec les vieux-catholiques comme l'archiprêtre Svetlov, le savant Bolotov, le général Kireev, etc. La même doctrine a été insérée dans le t. XII de l'*Encyclopédie théologique russe*, Saint-Petersbourg, 1911, col. 4 sq., à l'article *Livres symboliques*, signé de P. Ponomarev et de V. Kerenskii. Voir les citations et les références pour chaque auteur dans notre ouvrage : *Theologia orientalis*, t. 1, p. 672-676.

Il faut reconnaître que la pratique constante des théologiens gréco-russes, depuis l'apparition de la *Confession orthodoxe* et sa solennelle approbation par les quatre patriarches orientaux, donne pleine raison aux tenants de cette seconde opinion. Ces théologiens ne se sont jamais fait scrupule de contredire sur certains points cette soi-disant règle de foi. Nous avons tout d'abord l'exemple de Moghila lui-même et des théologiens de la Petite-Russie, et aussi des Moscovites. Moghila, nous l'avons vu, a pratiquement renié la *Confession orthodoxe*, dont il reste pourtant le principal auteur. Sur cinq ou six points importants, il a enseigné, après 1643, c'est-à-dire après l'approbation des patriarches orientaux, et après avoir reçu un exemplaire authentique, une doctrine opposée aux corrections de Mélèce Syrigos. Ceux de son École ont fait de même, et ont propagé leurs opinions en Grande-Russie, si bien que, vers la fin du XVII^e siècle, il y eut à Moscou une longue controverse sur la forme de l'eucharistie. La doctrine de la *Confession orthodoxe* sur ce point particulier n'y triompha que difficilement et après de longues discussions. Sur d'autres questions, la théologie kiévienne maintint ses positions et les a maintenues jusqu'à ce jour, par exemple, sur la validité du baptême des hérétiques, sur la non-itération de la confirmation, même aux apcstats, sur la rétribution immédiate aussitôt après la mort.

Qu'on examine, du reste, la manière dont les théologiens grecs du XVII^e siècle restent fidèles à la doctrine de la *Confession orthodoxe*. En 1643, les quatre patriarches orientaux déclarent solennellement que ce document « est tout à fait conforme à la doctrine orthodoxe et ne s'en écarte en rien : εὐρομεν αὐτὸ ἐπακόλουθον τοῖς δόγμασι τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ ὁμολογῶν τοῖς ἱεροῖς κανόσι κατ'ὅσον ἐναντιούμενον αὐτῇ. Kimmel, *op. cit.*, t. 1, p. 53. Or, sur plusieurs points, notamment sur l'existence d'une peine temporelle due au péché pardonné, sur le purgatoire, sur l'époque de la rétribution, la *Confession orthodoxe* représente, non le sentiment commun de la théologie grecque à cette époque, sentiment qui est conforme

à la doctrine catholique, mais l'opinion particulière de Mélèce Syrigos et de quelques autres. Dosithée lui-même, qui donne tant d'éloges à la *Confession orthodoxe* dans le prologue de son synode de Jérusalem (1672), disant que toute l'Église orientale l'a complètement reçue (ce qui est faux, surtout en 1672) : ἐδέξαστο δὲ αὐτὴν καὶ δέχεται ἀπαξιαλῶς πᾶσα ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία, Kimmel, *ibid.*, p. 337, Dosithée, dans la *Confession* de foi qu'il rédige à ce même synode, contredit l'enseignement de Syrigos sur la reconfirmation des apostats, qu'il ignore (art. xvi), sur l'époque de la rétribution essentielle (art. viii : après la mort, les saints καθαρῶς ἐποπτεύουσι τὴν ἁγίαν Τριάδα), sur l'existence du purgatoire et d'un châtiment temporel pour une certaine catégorie de défunts (art. xviii). Il est vrai qu'en 1690 le patriarche de Jérusalem s'est rétracté sur ce dernier point; mais on n'y a point fait attention en Grèce et en Russie, et l'on y lit toujours l'article xviii de la *Confession* dans la rédaction de 1672.

Voyez encore : En 1643, Parthenios I^{er}, patriarche de Constantinople, déclare que la *Confession orthodoxe* ne s'écarte en rien de la doctrine de l'Église orientale. En 1654, dans une longue lettre de caractère liturgique rédigée par Mélèce Syrigos, le patriarche œcuménique Paisios I^{er} répète à peu près la même chose au patriarche moscovite Nikon, qui, lui, partage les opinions des théologiens de Kiev. Or, en 1668, il se trouve un autre patriarche œcuménique, du nom de Méthodios III qui, dans des *Réponses dogmatiques* adressées également aux Russes, contredit ouvertement, au moins sur un point, la *Confession orthodoxe*. Celle-ci enseigne clairement l'existence d'un jugement particulier pour chaque individu, aussitôt après la mort (I, p., q. lxi). Méthodios III répond aux Russes qu'il n'en faut rien croire : il n'existe qu'un seul jugement, le jugement dernier : *Nos vero unum et solum iudicium agnoscimus coram Dei tribunali in die resurrectionis*. Texte publié par Malvy-Viller, *op. cit.*, p. 166.

Autre exemple non moins typique de contradiction, cette fois chez les Russes : En 1696, le patriarche de Moscou, Adrien, écrit une encyclique aux fidèles orthodoxes pour leur recommander « le livre divinement inspiré » qui s'appelle la *Confession orthodoxe*, dont on vient de publier une traduction slavonne. *Loc. cit.* En 1699, le même patriarche Adrien, oubliant que « le livre divinement inspiré » n'est toute catégorie de défunts intermédiaire entre les élus et les damnés, fait réciter à l'ex-catholique Palladius Rogovskii, passé au schisme, une profession de foi, dans laquelle le converti déclare croire à l'existence de trois catégories de défunts : « les élus, les infidèles et impénitents et ceux qui sont morts repentants, sans avoir eu le temps de satisfaire pour leurs péchés. » Cf. Nikolskii, *Palladius Rogovskii*, dans la revue *Pravoslavnoe Obozrenie*, 1863, t. x, p. 162-172.

Dans le *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand, pars II, *De munitis communibus*, § 2, Théophane Procopovitch mentionne la *Confession orthodoxe* pour dire que c'est un livre trop long et trop relevé pour les gens illettrés. Certains voient dans cette mention une marque de singulière estime; cf. Malvy-Viller, *op. cit.*, p. lxiii : c'est bien plutôt de la part du théologien réformateur une manière habile de reléguer dans l'obscurité un ouvrage gênant, qu'il s'apprête à contredire sur plus d'un point, notamment sur le culte des images, dans son *Petit catéchisme*, *Prima instructio pro parvis*, qu'un oukaze impérial du 31 mai 1722 rendit obligatoire pour toute la Russie. Cf. M. Jugie, *op. cit.*, p. 590-591. On sait aussi que Théophane rejetait la doctrine créatianiste de Pierre Moghila sur l'origine de l'âme et enseignait le tradu-

cianisme; qu'il considérait comme non inspirés les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament cités par la *Confession orthodoxe* comme Écriture sainte; qu'il admettait la théorie protestante de la justification par la foi seule, doctrine que combat si ouvertement la même *Confession*.

A une époque toute récente, on pourrait multiplier les exemples du peu de cas que les théologiens gréco-russes font de l'autorité de la *Confession orthodoxe*, même lorsqu'ils lui donnent de grands éloges. On ne peut vraiment pas dire qu'elle soit pour eux un recueil d'articles de foi et de définitions dogmatiques, dont il serait défendu de s'écarter. Quelquefois cependant ces théologiens paraissent accepter son enseignement contre la pratique même de leur Église : ce qui est d'une inconscience rare. Nous ne citerons qu'un cas : celui de la reconfirmation des apostats. La *Confession orthodoxe*, nous l'avons vu, enseigne expressément cette reconfirmation. L'Église russe a officiellement renoncé à cette pratique, contraire au dogme du caractère ineffaçable, en 1757, lorsqu'elle a adopté l'euchologe de Pierre Moghila. Cela n'empêche pas des théologiens russes, comme Philarète Goumilevskii et Macaire Boulgakov, de faire écho, dans leurs manuels de théologie, à la doctrine de la *Confession orthodoxe*, et de dire que la confirmation se renouvelle aux apostats, voire même (Philarète) aux simples hérétiques. Celui-là donc se tromperait grandement et s'exposerait à de lourdes méprises qui considérerait tout ce qui se trouve dans la *Confession orthodoxe* comme doctrine de foi intangible de l'Église gréco-russe prise dans son ensemble. Comme doctrine de foi absolument obligatoire, cette Église en est encore réduite aux définitions explicites des sept premiers conciles œcuméniques. Tout le reste demeure plus ou moins du domaine de l'opinion théologique.

Sur la vie et les écrits de Pierre Moghila, le maître ouvrage, malheureusement peu accessible, est celui de C. Goloubiev, *Le métropolite de Kiev, Pierre Moghila et ses compagnons d'armes*, 2 volumes parus, Kiev, 1883 et 1898 (en russe); le t. I, ayant été l'objet de critiques de la part de N. F. Petrov dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique*, Goloubiev y répondit longuement dans les *Trudy de l'Académie de Kiev*, 1884, t. I, p. 416-484. Les nombreux écrits russes antérieurs au travail de Goloubiev doivent être lus avec circonspection; il s'y rencontre, en effet, beaucoup de dates fausses. Signalons parmi ces écrits celui de A. V. Gorskii, *Pierre Moghila, métropolite de Kiev*, dans les *Suppléments à l'édition des œuvres des saints Peres*, 1857, t. IV, p. 29-76; celui de Bojovskii, *Pierre Moghila, métropolite de Kiev*, dans le *Voskresnoe Tzhenie (Lecture dominicale)*, t. XXXII (1863), p. 1147-1160; 1177-1191; 1268-1278; 1298-1306; celui de C. P., *Pierre Moghila, métropolite de Kiev*, dans les *Tzhenia de la Société impériale d'histoire et d'archéologie de l'Université de Moscou*, 1877, t. I, p. 1-159, ou l'on trouvera, p. 111-116, une comparaison intéressante entre la doctrine de la *Confession orthodoxe* et celle du *Petit catéchisme* de Moghila publiée en 1615. Une étude sur le *Trebnik* de Moghila a été insérée par Kryjanovskii, dans la revue intitulée : *Direction pour les curés de campagne*, 1860, t. II, p. 185-206; 210-231; 272-287; 296-316; 449-462. Autres études : M. Ternovskii : *Le métropolite de Kiev, Pierre Moghila*, dans la *Kievskana Starina*, 1882; Gennade Enacheu, *Pierre Moghila*, dans la *Biserica ortodoxa româna*, t. VII (1883), p. 278-289; 131-153; 618-622; 657-696; 731-772; t. VIII (1884), p. 4-39; 89-121; 185-221; 282-320; E. Pico, *Pierre Moghila*, dans la *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. IV, p. 104-156, d'E. Legrand, qui pour la biographie de Moghila a surtout utilisé le travail de Gennade Enacheu; à partir de la p. 120, cet auteur donne la *Bibliographie des ouvrages publiés par Pierre Moghila ou qui lui sont dédiés* d'après la description détaillée du Russe Karatnev; on y trouve en particulier la liste des diverses éditions du *Petit catéchisme* et de la *Confession orthodoxe*. Sur la doctrine du *Petit catéchisme* comparée à l'enseignement de la *Confession orthodoxe*, voir l'intéressante étude de Malvy-Viller, *La Confes-*

sion orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1633-1646), Texte latin inedit, Paris, 1927, p. CXXV-CXXIX.

Sur la Confession orthodoxe, son histoire, ses sources, ses particularités doctrinales la bibliographie est considérable. Le meilleur ouvrage sur la question est la publication récente des Pères A. Malvy et M. Viller, que nous venons de signaler, où le lecteur trouvera, dans les diverses séries de notes qui encadrent le texte latin du cod. Paris, 1263, de nombreux renvois bibliographiques à ce qui s'est écrit un peu partout sur le célèbre catéchisme. Voir aussi A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, t. 1, p. 540-563, avec nombreuses références aux travaux russes sur la Confession; signalons parmi ces derniers celui de Bolkhovskii intitulé : *Examen du livre appelé « Confession de la foi de l'Église synodale apostolique orientale composée par Pierre Moghila, métropolite de Kiev »*, Pétersbourg, 1804. On consultera aussi avec profit les introductions des divers éditeurs du texte grec de la Confession, principalement celle de Hoffmann, *Historia catechismi Russorum*, Breslau, 1751; celle de Kummel, *Monumenta patrum Ecclesiarum orientalium*, t. 1, Iéna, 1850, p. 1-18; celle de J. Michaleescu, *Θεολογία τῆς ὁρθόδοξης*, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen*, Leipzig, 1904, p. 22-25. Sur la question capitale de l'autorité doctrinale du document nous avons dit le nécessaire dans notre ouvrage, *Theologia dogmatica dissidentium orientalium*, t. 1, Paris, 1926, p. 671-679.

M. JUGE

1. MOLANUS Gerhard Wolter, théologien luthérien mêlé aux pourparlers relatifs à l'union des Églises (1633-1722). — Gerhard Wolter van der Muelen, en latin Molanus, naquit à Hammeln, sur le Wésér, le 1^{er} novembre 1633 (22 oct. vieux style); il fit ses études à Helmstädt où il subit profondément l'influence du théologien Calixtus († 1656) fort porté à la conciliation avec les catholiques. En 1653, il devenait lui-même professeur à l'Université de Rinteln, où il enseigna les mathématiques d'abord, puis à partir de 1664 la théologie. Appelé à Hanovre en 1674, pour prendre la direction du consistoire, il eut ainsi juridiction sur toutes les Églises du duché de Brunswick-Hanovre. Deux ans auparavant il était devenu coadjuteur de l'abbé de Lokkum et, en 1677, il était nommé titulaire de cette ancienne abbaye cistercienne qui, après avoir embrassé vers la fin du xvi^e siècle, la confession d'Augsbourg, avait continué partiellement sa vie religieuse de jadis. Bien qu'il n'y résidât pas d'une manière habituelle, retenu qu'il était à Hanovre par les devoirs très absorbants de sa charge, l'abbé de Lokkum ne laissa pas de s'occuper très activement de son couvent. Il mourut à Hanovre le 17 septembre (7 sept. vieux style) 1722, et fut enterré à Lokkum.

Nous ne ferons pas ici la description complète de l'œuvre littéraire de Molanus; on la trouvera dans Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, t. IV, col. 1911-1913; nous ne mentionnerons que les ouvrages de ce théologien qui ont rapport aux négociations engagées par lui avec les catholiques pour l'union des Églises.

Ces négociations sont passées par deux phases bien distinctes; dans la première, la plus mal connue, le rôle principal du côté des catholiques est tenu par l'évêque franciscain Royas de Spinola; dans la seconde qui commence vers 1691, alors que les premières négociations continuent encore obscurément, c'est Bossuet qui occupe le devant de la scène.

On dira à l'art. SPINOLA quelle fut l'activité de ce personnage qui, d'abord évêque de Tina en Hongrie, puis de Wiener-Neustadt en Autriche, sut entrer en relation au nom du pape et de l'empereur avec un certain nombre de princes protestants d'Allemagne, amener les théologiens désignés par eux à faire aux principes catholiques d'importantes concessions, et obtenir de Rome un certain nombre d'assurances qui permettaient d'espérer la réunion des luthériens avec

les catholiques. Dès 1676, Spinola était venu à Hanovre, sous le règne du duc Jean-Frédéric, converti au catholicisme. On l'y avait revu en 1683, car le duc Ernest-Auguste, quoique protestant, était extrêmement favorable à l'idée de la réunion. C'est à ce moment que l'abbé de Lokkum, grand maître des affaires ecclésiastiques de ce qui allait devenir l'électorat de Hanovre, fut mis en rapport par les soins mêmes de son souverain avec l'évêque catholique. Des conférences furent tenues entre Spinola et les principaux théologiens du Hanovre, entre autres Molanus et Barkhaus. Un résumé fut fait et publié des vues échangées. A la foire de Leipzig du mois d'octobre, Albritius put acheter un écrit intitulé : *Methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter Romanenses ac Protestantem et speciali mandato ser. principis ac domini domini Ernesti Augusti, Episcopi Osnabrugensi* (quoique luthérien, Ernest-Auguste était titulaire de l'évêché d'Osnabrück) et Brunsvicens, ac Luneburgens, duces, domini sui elementissimi, a seren. celsi, sue theologis conscripta; les noms des deux auteurs, Gérard, abbé de Lokkum (c'est-à-dire Molanus) et Hermann Barkhaus se lisaient à la fin. Lettre d'Albritius à Leibniz, dans Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, t. 1, 1859, p. 468. Interrogé à ce sujet, Leibniz qui était au courant de toute la négociation, répondit d'une manière évasive; sans nier l'authenticité de la pièce, il pensait qu'elle avait été indûment publiée. *Ibid.*, p. 43. Il ne nous a pas été possible de retrouver ce factum, mais il doit être identique, sinon pour la forme et le titre, au moins pour les idées, avec les *Regulæ circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem* qui figurent dans les diverses éditions des œuvres complètes de Bossuet (par ex. édit. Gaume, t. VIII, Paris, 1846, p. 509-515, trad. française, p. 515-523).

Il est important de fixer dès ce moment la position adoptée par Molanus et ses amis; elle est résumée au mieux dans une lettre de Leibniz à Spinola, qui doit être de février 1683, antérieure donc à l'ouverture des négociations. Foucher de Careil, t. 1, p. 33. Leibniz y prend acte des concessions faites antérieurement par l'évêque catholique : « Pour être de l'Église il n'est pas nécessaire d'accepter tous les dogmes définis par elle (si l'on ignore de fait, par exemple, que l'Église a porté telle définition); il suffit d'être disposé à s'en tenir à ses décisions, dès qu'elles seront connues. Or comme les protestants se persuadent avoir des doutes sur la légitimité du concile de Trente, il leur suffit de se soumettre intérieurement aux décrets d'un futur concile tenu légitimement. En attendant ils seront reçus dans l'union de l'Église, recevront les ordres sacrés de l'Église romaine et, en conséquence, reconnaîtront en elle le fondement assuré de la foi et le dépôt de la puissance ordinaire qui de droit divin réside dans les évêques. » Telles sont les concessions faites par les protestants : voici maintenant leurs exigences : « A l'exemple des Grecs unis, ils demandent de garder le mariage des prêtres, avec les restrictions de l'ancienne discipline, la communion sous les deux espèces, le culte divin en langue vulgaire, le droit de différer d'avis d'avec l'Église romaine sur le mode de la présence réelle à la sainte cène, sur le purgatoire et autres questions controversées, jusqu'à ce qu'elles aient été tranchées en concile. Quant aux conditions mêmes de ce concile, il était bon de les fixer à l'avance pour éviter toute surprise. On a toujours réputé concile légitime celui qui est formé par la réunion des évêques seuls; et puisque les catholiques demandent qu'intervienne aussi l'autorité du pape, soit pour la convocation, soit pour la direction, les protestants n'ont pas de raison pour y répugner, car, en toute assemblée humaine, il est besoin d'une autorité dirigeante, mais ils demandent à leur tour le droit pour leurs évêques,

qui seront dès lors considérés comme légitimes, le droit d'y siéger comme juges. Il serait bon aussi de fixer quelle majorité serait nécessaire pour terminer les discussions. »

Tout l'essentiel des projets de Leibniz et de Molanus tient en ce document, et il ne semble pas que ni l'un ni l'autre se soient jamais écartés de ces grandes lignes. Elles reviennent en bref à ceci : Les protestants commencent d'abord par se réunir à l'Église romaine et reconnaissent la juridiction pontificale, mais on ne les oblige pas, du côté catholique, à recevoir le concile de Trente, dont les décrets dogmatiques (et à plus forte raison disciplinaires) sont considérés comme *provisoirement suspendus*. Ces Églises uniates qui conserveront sur des points importants de discipline leurs usages actuels, seront admises à avoir leurs représentants à un futur concile, où l'on terminera, si besoin est, les controverses dogmatiques.

Spinola à qui s'adressaient ces conditions se rendit-il un compte tout à fait exact de la gravité du point essentiel : la suspension provisoire des décrets dogmatiques de Trente ? C'est vraisemblable. Qu'il fût disposé à faire sur ce point des concessions, c'est une autre affaire. Ses réponses sur le point capital sont toujours évasives. Voir lettre à Leibniz du 4 juillet 1683. Foucher de Careil, t. I, p. 37-38. Mais ce fin diplomate ne s'expliqua jamais non plus sur le caractère inacceptable de cette proposition ; le mieux, pensait-il, était de commencer par causer. Plus tard les protestants, adoucis par certaines concessions pratiques, consentaient peut-être, moyennant une exégèse énergique, à se départir de leurs préventions à l'endroit du concile de Trente. A Rome, au dire de Leibniz, on était entré jusqu'à un certain point dans les vues de Spinola. Mais vers les années 1684 la politique vint se mettre en travers de tous ces beaux projets ; ce n'est que vers 1690 que les négociations reprirent entre Vienne, Rome et les cours allemandes. En 1691, Spinola, muni cette fois de pouvoirs en bonne forme, venait à Hanovre et reprenait les conversations avec Molanus.

Or c'est à ce moment, et alors même que les négociations continuaient à Rome, que Bossuet fut amené à prendre dans le débat une place importante et à entrer en relations suivies avec Leibniz et l'abbé de Lokkum. Sans doute il avait connu, au moins sommairement, la négociation de 1683, et le 22 août de cette année il écrivait à Spinola : « J'apprends que les affaires dont vous me parlez, ont eu une grande suite et j'ai vu... qu'on avait signé des articles de réconciliation dont le premier était que le pape serait reconnu pour le chef de l'Église (cf. *Regulæ circa reunionem*, VII, édit. Gaume, p. 511). Je vous écrivais par ma précédente... que le Roi louait vos pieux desseins et les apprécierait selon les moyens dont on lui ferait l'ouverture. C'est ce que vous pouvez tenir pour assuré. » *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, n. 284, t. II, p. 391. Pourtant l'évêque de Meaux n'attacha pas sur le moment d'autre importance à cette affaire ; il avouera plus tard « avoir laissé échapper ces papiers de dessous ses yeux. » *Corr.*, n. 637, t. IV, p. 298.

Ce furent les rapports de Bossuet avec Pellisson, d'une part, et d'autre part avec le couvent de Maubuisson, dont l'abbesse était sœur de la princesse Sophie, femme du duc Ernest-Auguste, qui amenèrent une correspondance régulière entre Meaux et la cour de Brunswick-Hanovre. A la fin de décembre 1691, Leibniz envoyait à Bossuet en deux fois (17 et 28 décembre) un ouvrage que venait de rédiger Molanus. Il s'agit des *Cogitationes privatae de Methodo reunionis Ecclesiarum protestantium cum Ecclesia romana catholica a theologo quodam Augustanae Confessionis sincere addicto, citra cupisum praejudicium tractantem, contra et superiorum suorum consensu privatim communicata cum Ill^{mo} ac*

R^{mo} D. D. J. Benigno S. R. E. Meldensi episcopo non minus eruditionis quam moderationis laude conspicuo hoc fine ut in timore Dei examinentur publici autem juris nondum fiant; texte reproduit dans les édit. de Bossuet (édit. Gaume, t. VIII, p. 523-539 ; traduction française faite par Bossuet lui-même, p. 539-550). Cet écrit n'est certainement pas identique au *Methodus reducendæ unionis*, signalé par Albritius (ci-dessus col. 2082) ; Molanus, comme il ressort de la correspondance de Leibniz avec Bossuet, *Corr.*, n. 668 et 673, y *éclaircissait* ce qui avait été traité autrefois avec l'évêque de Neustadt. Voir *Corr.*, t. IV, p. 378.

Les *Cogitationes privatae* s'en tiennent strictement, d'ailleurs, au point de vue signalé plus haut : union préliminaire des protestants et des catholiques moyennant des concessions réciproques, et seulement ensuite étude des controverses doctrinales qui les divisent. Ces controverses doctrinales sont relativement faciles à aplanir, et des conférences régulières entre théologiens des deux Églises en auraient sans doute aisément raison ; l'exposition irénique de la doctrine catholique et de la dogmatique luthérienne sur ces divers points, suffirait à montrer que, dans la plupart des cas, les divergences sont plus verbales que réelles. Application de cette idée était faite à diverses questions. Que si néanmoins il restait encore des articles qu'on ne puisse ajuster, il faudrait en venir au concile. Ce concile serait assemblé par le pape et aussi général que possible : *il ne s'en rapporterait pas aux décrets du concile de Trente*, ou de ceux où les dogmes des protestants auraient été condamnés. Nul n'y aurait voix que les évêques, et il faudrait donc, incontinent après la réunion préliminaire, que le pape reconnût les surintendants pour vrais évêques, afin d'être ensuite appelés au concile général non point comme parties, mais comme *juges compétents*, et y avoir droit de suffrage avec les évêques catholiques romains. Ce concile jugerait, d'après la sainte Écriture, le consentement unanime des cinq premiers siècles, et encore le consentement des sièges patriarcaux actuels ; les questions seraient résolues à la pluralité des voix ; après la fin du concile et la publication de ses canons, les deux parties seraient tenues d'acquiescer à la décision sous les peines portées par les canons.

Même avant d'avoir reçu les *Cogitationes privatae*, Bossuet avait exprimé son sentiment sur le point essentiel du débat. Dans une lettre à Mme de Brinon (secrétaire et confidente de l'abbesse de Maubuisson), se référant aux projets offerts à Spinola en 1683, (qu'il avait donc moins oubliés qu'il ne dit), il écrivait dès le 23 septembre 1691 : « Encore que (le projet d'accord) ne soit pas suffisant, c'est quelque chose de fort utile que de faire les premiers pas de la réunion... Mais pour ne pas se tromper dans ces projets d'union, il faut être bien averti qu'en se relâchant selon le temps et l'occasion sur les articles indifférents et de discipline, l'Église romaine ne se relâchera jamais d'aucun point de la doctrine définie, ni en particulier de celle qui l'a été par le concile de Trente. » *Corr.*, n. 637, t. IV, p. 299 ; cf. Lettre de Leibniz à Mme de Brinon, dans Foucher de Careil, t. I, p. 178.

Aussi Leibniz à qui cette lettre avait été communiquée ne put être surpris par les réponses que Bossuet lui envoya le 10 janvier et le 26 mars 1692. *Corr.*, n. 680 et 718, t. V, p. 8 et 88. La première rappelait de manière explicite les grands principes qui dominaient toute la question ; la seconde était peu encourageante pour le résultat des négociations. « Il ne faut rien oublier pour rapprocher les deux partis, écrivait l'évêque de Meaux ; mais aussi ne faut-il pas se flatter ni donner pour facile de notre côté ce qui dans le fond ne le serait pas. » Sans doute la lecture des *Cogitationes privatae* lui avait montré que, sur le détail des

controverses, l'abbé Molanus pourrait arranger bien des choses, mais sur la question de l'admission du concile de Trente la principale difficulté restait.

Lentement élaborée au cours du printemps de 1692, la réponse de Bossuet ne fut expédiée que le 26 août. *Corr.*, n. 784, t. v, p. 223. C'est un long mémoire latin, qui dans les *Œuvres complètes* de Bossuet porte le titre : *De scripto cui titulus COGITATIONES PRIVATE... episcopi Meldensis sententia*, édit. citée, p. 550-588; la traduction française est de Bossuet lui-même, p. 588-616; comme Bossuet le fait remarquer dans une lettre à Leibniz du 28 août, *Corr.*, n. 786, t. v, p. 226, cette traduction ne serre pas de près l'original latin : « tout est tourné plus court dans l'écrit français, et j'espère que ceux qui auront lu le latin ne perdront pas tout à fait leur temps à y jeter l'œil. »

La réponse de l'évêque de Meaux à l'abbé de Lokkum distingue très nettement les deux points sur lesquels roule tout le différend. D'une part il y a les controverses de détail sur des questions même importantes de l'enseignement ecclésiastique. La méthode d'*exposition* déjà préconisée à plusieurs reprises par Bossuet peut ici rendre les plus grands services : une exégèse exacte des textes symboliques luthériens et des textes catholiques, peut montrer qu'en nombre de cas la distance est infime qui sépare les deux confessions; l'œuvre de l'abbé de Lokkum a singulièrement avancé ce travail de rapprochement. Mais quant à la demande qui paraît fondamentale à Molanus, la suspension de la force obligatoire des anathèmes dogmatiques du concile de Trente, Bossuet lui oppose une fin de non-recevoir absolument catégorique. Cf. art. vi, *De concilio Tridentino* = c. vii de la trad. française. Aux yeux de l'évêque de Meaux, cette suspension même provisionnelle portait une atteinte des plus graves à l'idée de l'infaillibilité de l'Église, au principe de l'irréformabilité de ses décisions dogmatiques. La fin de l'écrit était même fort dure pour les deux représentants de la théologie luthérienne : « Je soutiens, disait Bossuet, que M. de Leibniz et ceux qui entrent comme lui dans le tempérament de M. l'abbé Molanus ne sont point excusés par là de l'opiniâtreté qui fait l'hérétique. » Et pourtant Bossuet ajoutait pour terminer : « Le docte abbé dont nous avons examiné l'écrit, si l'on change seulement l'ordre de son projet, a ouvert aux siens comme il se l'était préparé le chemin à la paix et comme le port du salut. » En d'autres termes Molanus disait : « Unissons-nous d'abord, en oubliant les points de doctrine qui nous divisent; l'union faite, nous réglerons ces points. » Et Bossuet répondait : « Causons d'abord, et les conversations ne pourront manquer de faire voir aux protestants que les décisions dogmatiques dont ils s'effarouchent n'ont rien que de légitime; le jour où ils accepteront le concile de Trente, la réunion est faite. »

Il est de toute évidence que deux doctrines s'affrontaient ici qu'il était impossible de concilier; prise de ce biais la cause de l'union était perdue d'avance. Pourtant chaque partie avait trop le sentiment de la grandeur des intérêts engagés, pour ne pas tenter d'amener l'adversaire à son sentiment. Molanus se décida à répondre à Bossuet, mais visiblement il y mit peu de diligence; à diverses reprises la correspondance de Leibniz avec Bossuet témoigne des délais qu'accumulait l'abbé. Cf. *Corr.*, n. 849, t. v, p. 333; n. 935, t. vi, p. 33; n. 1021, t. vi, p. 218.

Ainsi se passèrent et l'année 1693 et une partie de 1694. En juin 1694 Leibniz écrit à Bossuet :

M. l'abbé de Lokkum travaille fort et ferme à une espèce de liquidation des controverses qu'il y a entre Rome et Augsbourg, et il le fait par ordre de l'empereur. Mais il a affaire à des gens qui demeurent d'accord du grand principe de la réunion, qui est la base de toute la négociation...

Voici l'échantillon de quelques articles de cette liquidation que je vous envoie, Monseigneur, de sa part. Il y en a jusqu'à cinquante qui sont déjà prêts. Ce qu'il avait projeté sur votre excellent écrit (— *De scripto cui titulus Cogitationes private episcopi Meldensis sententia*) entre maintenant dans sa liquidation, qui lui a fait prendre les choses de plus haut et les traiter plus à fond : ce qui servira aussi à vous donner plus de satisfaction un jour. Cependant je vous envoie aussi la préface de ce qu'il vous destinait dès lors, et des passages où il s'expliquait à l'égard du concile de Trente, et rien ne l'a arrêté que la difficulté qu'il croyait naître chez vous sur ce concile, jugeant que, si l'on voulait s'y attacher, ce serait travailler sans fruit et sans espérance, et même se faire tort de notre côté et s'éloigner des mesures prises dans la convocation (— la réunion de 1683) et du fondement qu'on y a jeté. Il espère toujours de vous une déclaration sur ce grand principe, qui le mette en état de se joindre à vous dans ce grand et pieux dessein de la réunion, avec cette ouverture de cœur qui est nécessaire. Il me presse fort là-dessus, et il est le plus étonné du monde de voir qu'on y fait difficulté; ceux qui ont fait la proposition de votre côté et qui ont fait naître la négociation (Spinola?) ayant débuté par cette condescendance et ayant très bien reconnu que sans cela il n'y aurait pas moyen d'entrer seulement en négociation.

Le grand article qu'on accorde de notre côté est qu'on se soumette aux conciles œcuméniques et à l'unité hiérarchique; et le grand article réciproque qu'on attend de votre côté est que vous ne prétendez pas que, pour venir à la réunion, nous devions reconnaître le concile de Trente pour œcuménique, ni ses procédures pour légitimes. Sans cela M. Molanus croit qu'il ne faut pas seulement songer à traiter, et que les théologiens de ce pays n'auraient pas donné leur déclaration; et qu'ainsi lui ne peut guère avancer non plus, de peur de s'écarter des principes de cette convocation, où il a eu tant de part. *Corr.*, n. 1070, t. vi, p. 331-335.

Nous avons tenu à donner ce texte au complet; nul n'explique mieux la raison pour laquelle les négociations devaient fatalement échouer. L'écrit de Molanus envoyé par Leibniz s'est retrouvé dans les papiers de Bossuet; une partie seulement a été éditée sous ce titre : *Explicatio ulterior methodi reunionis ecclesiasticæ occasione eorum instituta quæ II^{mo} et III^o D. Jacobo Benigno episcopo Meldensi moderate non minus quam erudite ad eadem annolare placuit*; édit. citée, p. 638-645 (trad. fr. p. 646-655). L'étude détaillée de ce texte n'ajouterait rien à ce que Leibniz dit si bien dans sa lettre d'envoi. Les éditeurs du XVIII^e siècle n'ont pas publié les « trois articles de liquidation » mentionnés par Leibniz dans la lettre ci-dessus; ils roulent sur les trois points suivants : 1. *De sacrificio missæ*; la controverse sur ce point, dit Molanus, est purement verbale; 2. *De ratione formali justificationis, sive in quo consistat justificatio hominis peccatoris coram Deo*; on se demande, dit Molanus, comment on a pu, sans aucune nécessité, se battre sur une telle question; 3. *De absoluta certitudine conversionis, pœnitentiæ, absolutionis, fidei, justificationis, sanctificationis, denique salutis æternæ*, et l'abbé de conclure : Sur ces divers points, ou bien il n'y a aucune controverse avec l'Église romaine, ou bien la discussion est purement verbale et ne touche pas au fond.

Bossuet qui dut avoir la réponse de Molanus peu après le 18 juillet 1694, cf. *Corr.*, n. 1078, t. vi, p. 355, suspendit alors la discussion. Toute correspondance cessa pendant quelques années entre Meaux et Hanoovre. Et Leibniz écrivit le 2 janvier 1699 à Mme de Brinon : « Il (Bossuet) quitta la partie tout d'un coup sans vouloir dire ni oui, ni non sur des questions où il s'était engagé de nous faire entendre son sentiment... Je vous laisse penser quel mauvais effet cela a fait. » Foucher de Careil, t. II, p. 218. Leibniz veut évidemment parler d'un argument dont il s'était imaginé et qui revient plusieurs fois dans la correspondance : la suspension par le concile de Bâle, en faveur des calixtins de Bohême, des décrets de Constance relatifs

à la communion sous les deux espèces. La plainte de Leibniz n'est pas justifiée; Bossuet avait dit tout l'essentiel sur cette question dans la réponse à Molanus.

Les discussions épistolaires ne reprurent qu'en octobre 1698, *Corr.*, n. 1790, t. x, p. 241, et dureront jusqu'en février 1702; mais, durant cette dernière phase, l'abbé de Lokkum disparaît complètement de la scène, et Leibniz eut même l'impression, inexacte d'ailleurs, que Bossuet tenait à entrer en rapports avec un autre théologien. Voir *Corr.*, n. 2079, t. xiii, p. 89, et la réponse de Bossuet, n. 2085, p. 97 sq. Leibniz en réalité fit tous les frais de la seconde discussion, et la manière dont il la conduisit était bien incapable, avouons-le, de rien faire aboutir. Il déclara bien, il est vrai, rester d'accord avec Molanus; cf. *Corr.*, n. 2112, t. xiii, p. 221. Mais l'on ne sent point, dans sa manière de conduire la discussion, le même souci de la paix ecclésiastique qui se remarque dans les développements de l'abbé de Lokkum. De la méthode d'exposition, on revient à la méthode de controverse.

Molanus d'ailleurs se sentait de plus en plus tenu à la prudence; on faisait courir en Allemagne le bruit de sa conversion au catholicisme; il dut répondre, en 1698, par une apologie : *Nugæ venales, seu refutatio calumniarum vel nugurum potius cujusdam nugivenduli de adacta ad romanam Ecclesiam apostasia Gerardi Abbatis Luccensis*. Il s'était également occupé de l'union entre luthériens et réformés, sans beaucoup plus de succès d'ailleurs. Peut-être manquait-il à l'abbé de Lokkum, pour réussir en des entreprises iréniques où il était sincère, une conception nette du dogme chrétien et des exigences de la foi.

Sources. — La Correspondance de Bossuet, au mieux dans l'édition Ch. Urbain et E. Levesque de la collection *Les grands écrivains de la France*, 14 vol., Paris, 1909-1923; Correspondance de Leibniz, en attendant l'édition entreprise par l'Académie des Sciences de Berlin, utiliser soit Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, t. I et II, Paris, 1859-1860 (il y a une 2^e édit., 1867; Urbain et Levesque se réfèrent tantôt à la 1^{re}, tantôt à la 2^e; nous renvoyons uniformément à la 1^{re}), soit l'édition Onno Klopp, *Die Werke von Leibniz*, 1^{re} série, t. vii-ix, Hanovre, 1873 sq.; il y a une édition française de ces 3 volumes sous le titre *Correspond. de Leibniz avec l'électrice Sophie de Brunswick Lunebourg*, 3 vol., Hanovre, s. d.

Travaux. — Bausset, *Hist. de Bossuet*, l. XIII (dans toutes les éditions de Bossuet); J. Just von Einem, *Das Leben Molani*, Magdebourg, 1734; Dolle, *Lebensbeschreibung aller Professoren Theol. zu Rinteln*, Hanovre, 1752, t. II; Strieder, *Grundlage zu einer hess. Gelehrten- und Schriftsteller-geschichte*, Cassel, 13 vol., 1780-1806, t. ix, p. 103; C. E. Weidemann, *Gesch. des Klosters Loccum*, Göttingue, 1822. K. W. Hering, *Gesch. der kirchl. Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit*, 2 vol., Leipzig, 1836-1838. E. AMANN.

2. MOLANUS Jean, théologien de Louvain (1533-1585), dont le nom flamand se trouve orthographié de trois façons différentes : Vander Mølen, Vermeulen et Vander Meulen.

Il naquit, en 1533, à Lille où sa famille faisait un séjour provisoire, mais fut élevé à Louvain dont il se regarda toujours comme originaire. Étudiant à l'université de cette ville, il fut promu docteur en théologie en 1570, et chanoine de l'église Saint-Pierre; il professa dès lors à la faculté de théologie, et fut élu recteur de l'université en 1578; en 1579 il devint premier président du Collège du roi, fondation destinée à former des sujets au ministère pastoral. Il mourut à Louvain le 18 septembre 1585. L'histoire doit signaler le courage avec lequel il protesta, malgré son loyalisme, contre l'administration tyrannique du duc d'Albe.

L'œuvre de Molanus est surtout d'un érudit : 1^o *Usuardi martyrologium*, in-8°, Louvain, 1568, édi-

tion du texte avec une préface que l'on peut considérer comme le premier travail tant soit peu complet sur les martyrologes en général; en appendice est publié le *Calendarius ecclesiasticus generalis* de Raoul de Rivo, et aussi la *Censura de quibusdam sanctorum historiis* de Jean Hessels. Ce double appendice disparut dans les éditions suivantes : Louvain, 1568, 1573, 1577; Anvers, 1583. — 2^o *Indiculus sanctorum Belgii*, in-8°, Louvain, 1573, notices succinctes des saints de toutes les anciennes provinces belges. — 3^o *De picturis et imaginibus sacris liber unus tractans de vitandis circa eas abusibus et de earum significationibus*, in-32, Louvain 1570; ce livre, remanié par l'auteur lui-même, fut réimprimé après sa mort, à Louvain 1594, in-12, sous le titre : *De historia ss. imaginum et picturarum pro vero eorum usu contra abusum, libri IV*; ce n'est pas seulement un traité théologique sur le culte des images, il s'y rencontre nombre de renseignements iconographiques du plus grand intérêt. Paquot en a donné, en 1771, à Louvain, une édition in-4°, enrichie de notes et de suppléments.

Les ouvrages suivants se rapporteraient davantage à la théologie : 4^o *De fide hæreticis servanda libri IIII. De fide rebellibus servanda liber unus. Item unicus de fide et juramento quæ a tyranno exiguntur*, in-8°, Cologne, 1584. — 5^o *Liber de piis testamentis et quacunque alia piæ ultimæ voluntatis dispositione*, in-12, Cologne, 1585; dont on a fait une 2^e édition à Bruxelles, 1738. — 6^o *Theologiæ practicæ compendium per conclusiones in quinque tractatulis digestum* (1. *De pœnitentia et censuris*; 2. *De decalogo*; 3. *De virtutibus et peccatis*; 4. *De sacramentis*; 5. *De republica christiana*), in-12, Cologne, 1585; réédité en 1590 à Cologne, puis en 1625 à Louvain, en 1626 à Anvers; excellent manuel de théologie pratique, résumant le cours que Molanus faisait aux élèves du Collège du roi. Outre ces travaux, il faut mentionner les prolégomènes que mit l'auteur à l'édition de saint Fulgence publiée à Anvers en 1573, par Jean Vlimmerius; mais on doit insister aussi sur la part qu'il eut dans l'édition des œuvres de saint Augustin publiée par les théologiens de Louvain, à Anvers, 1577. C'est Molanus qui est l'auteur de la préface mise en tête du t. I, où il décrit lui-même le rôle qu'il a joué dans l'exécution de cet énorme travail.

D'autres ouvrages de Molanus ont été publiés après sa mort : 7^o *Medicorum ecclesiasticum diarium*, in-8°, Louvain, 1595, vies abrégées des saints médecins. — 8^o *Natales sanctorum Belgii*, in-8°, Louvain, 1595; nouv. édit., Douai, 1616. — 9^o *Militia sacra ducum et principum Brabantiae*, in-8°, Anvers, 1592, tableau des expéditions entreprises par les souverains de Brabant dans un but religieux. — 10^o *De canonicis libri IIII*, in-12, Cologne, 1587; Louvain, 1670, destinés à apprendre aux chanoines les droits, mais surtout les devoirs de leur état. — 11^o *Bibliotheca materiarum theologica, quæ a quibus auctoribus cum antiquis, tum recentioribus, sint pertractatæ*, in-4°, Cologne, 1618, répertoire alphabétique de nombreux textes théologiques; la première partie seule s'est conservée. Enfin en 1866 Mgr de Ram, recteur de l'université de Louvain, a publié une histoire volumineuse de Louvain, œuvre de Molanus, sous ce titre : *Historiæ Lovaniensium libri XIV*, Bruxelles, 2 vol. in-4°.

Tout l'essentiel sur la vie et l'œuvre de Molanus se trouve dans la longue préface que Mgr de Ram a mise à cette édition de l'*Histoire de la ville de Louvain*; fait partie de la *Collection des documents inédits* publiée par l'Académie royale de Belgique, t. xxiv et xxv. Voir aussi la notice consacrée à Molanus dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. xv, 1899.

E. AMANN.

1. MOLINA (Antoine de), chartreux espagnol, né à Villanueva de los Infantes, au diocèse de Tolède,

dans la Castille, vers 1550. Il étudia à l'université de Salamanque et entra chez les augustins de la même ville, où il fit profession le 17 mars 1575. Son attrait pour la vie contemplative le fit passer, en 1589, chez les chartreux de Miraflores, près de Burgos, où il termina saintement ses jours le 21 septembre 1617. Dom Antoine de Molina, par ses vertus et ses ouvrages, appartient à ce groupe de personnages célèbres, qui honorent l'Espagne des *xvi^e* et *xvii^e* siècles. Il figure dignement à côté de saint Thomas de Villeneuve, de sainte Thérèse, du vénérable Louis de Grenade et de tant d'autres saints et maîtres de la vie spirituelle. Sa retraite chez les chartreux de Burgos ne l'empêcha pas de faire un bien immense aux âmes de tous états, et surtout à ses confrères dans le sacerdoce et dans la vie religieuse. On le consultait de toutes parts et sur toutes les matières concernant le bon gouvernement de la vie tant particulière que civile. Le cardinal Zapata, archevêque de Burgos, aimait à faire de fréquentes retraites dans une cellule de Miraflores pour profiter des entretiens spirituels de dom A. de Molina. Les administrateurs de la ville de Burgos n'entreprenaient rien de grave sans avoir pris son avis. Son influence s'exerçait partout, et Philippe III songea à le proposer au pape pour un évêché. On a publié le jugement qu'il porta sur les œuvres de sainte Thérèse, cf. Vicente de la Fuente, *Documentos relativos a S. T. y sus obras*, t. VI, n. XLIX. Théologien profond et grand mystique lui-même, il put affirmer avec autorité que la vénérable réformatrice du Carmel avait composé ses écrits avec l'assistance du Saint-Esprit, que sa doctrine tenait du miracle, et que non seulement elle était sainte, pieuse et catholique, mais qu'elle avait aussi une efficace toute particulière pour toucher les cœurs et les porter à la dévotion.

Dom A. de Molina a écrit les ouvrages suivants : 1. *Instruccion de Sacerdotes, en que se los da doctrina muy importante para conocer la alteza del sagrado oficio sacerdotal, y para exercitarle debidamente, sacada toda de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia.* — 2. *Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la Oracion mental, reducidos a doctrina, y meditacion, sacados de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia.* — 3. *Ejercicios espirituales para personas ocupadas deseosas de su salvacion*, imprimés à Burgos, en 1613, in-16, avec une *Lettre sur l'état religieux* adressée à sa sœur, et le *Chemin de l'éternité* ou exercices et instructions pour se préparer à la mort. Ces trois opuscules ont été traduits en français, et puis en latin d'après cette version par dom Jean de Blitterswyck, chartreux, Liège, 1629, in-16. — 4. Un petit ouvrage sur l'oraison, dont l'approbation par le censeur ecclésiastique est du 20 septembre 1607. — 5. Plusieurs lettres adressées au confesseur de Philippe III, roi d'Espagne, pour obtenir l'exemption de toutes sortes d'impôts, en faveur des églises et des monastères. Une copie de ces lettres se trouve encore aujourd'hui aux archives de la chartreuse de Miraflores. — 6. Un traité sur les fins dernières, inédit. — 7. Des consultations concernant le gouvernement politique, mss. — 8. Biographie de dom Michel Colmenero, chartreux de Miraflores, traduite en latin et insérée par dom Le Vasseur dans ses *Ephemerides Ord. Cartus.*, Montreuil-sur-mer, 1891, t. II, p. 486-87.

Le plus célèbre des ouvrages de dom A. de Molina est sans contredit son *Instruccion des prêtres*, qui dès sa première édition, fut accueillie avec applaudissement par tout le clergé d'Espagne et même d'Europe. A côté de cet enthousiasme général il y eut des adversaires, dont l'opposition, loin de nuire à son succès, ne fit que l'augmenter. Le P. Rapin, dans ses *Mémoires sur le jansénisme*, t. I, p. 29, raconte comment le fameux Antoine Arnaud, docteur de Sorbonne et chef

du parti, conçut et exécuta le plan de son ouvrage, *De la communion fréquente pour réfuter la doctrine exposée dans l'Instruccion des prêtres*.

L'*Instruccion des prêtres* fut d'abord imprimée, en 1608, in-8°, dans l'enclos de la chartreuse de Miraflores, près de Burgos, et, dans le courant de la même année, on fut obligé d'en faire sept autres éditions. Ce succès inouï obligea les chartreux à renoncer à leur privilège, et à permettre aux autres imprimeurs de rééditer l'ouvrage de leur confrère. Depuis, les réimpressions se multiplièrent presque à l'infini. Une traduction latine par l'abbé Thomas Galletti reçut l'approbation et l'imprimatur du pape Paul V, en 1614. Il y eut aussi des traductions italienne, anglaise, portugaise, deux françaises : la première de René Gaultier, publiée en 1617 à Paris et bien des fois réimprimée, l'autre de Nicolas Binet, Paris, 1676, souvent rééditée jusqu'à la fin du *xix^e* siècle.

Le deuxième ouvrage de dom Molina intitulé : *Ejercicios espirituales de las excelencias... de la oracion mental*, etc., eut un succès d'autant plus remarquable qu'il fut publié à une époque où les ouvrages sur l'oraison de saint Pierre d'Alcantara, de sainte Thérèse, des vénérables Louis de Grenade et Louis du Pont, etc., jouissaient de la faveur très méritée des âmes intérieures. Il fut imprimé après la mort de l'auteur, à Burgos, en 1615, in-4°, et très souvent réédité ; il y eut aussi des traductions italienne, anglaise, française, cette dernière également par René Gaultier, Paris, 1621, puis années suivantes. Le *Traité de la prière du cœur* par le R. P. Antoine de Molina... traduit de l'espagnol par R. G. A. (René Gaultier, avocat), Paris, 1695, in-16. C'est un extrait du grand ouvrage et la traduction diffère notablement du texte imprimé en 1637.

M. Tarin y Iuaneda dans son ouvrage, *La real Cartuja de Miraflores*, Burgos, 1897, p. 486-497, a donné la meilleure notice biographique et littéraire de Molina, et cite les principaux auteurs qui ont fait mention de lui. Cf. aussi Aubert le Mire : *Morozzo*, dans le *Theatrum chronol. S. ord. cart.*, Turin 1681, n. CXXI, p. 140-41 ; le Dictionnaire de Richard et Giraud, où l'on dit que A. de Molina dans son *Instruccion des prêtres* avait émis des propositions de morale relâchée ; Valenti, *San Bruno y la Orden de los Cartujos*, Valence, 1899.

S. ACTORE.

2. MOLINA Louis, jésuite espagnol du *xvi^e* siècle (1536-1600). Issu d'une famille illustre, il naquit à Cuenca (Nouvelle-Castille), en 1536. A l'âge de 18 ans, le 10 août 1553, il entra dans la Compagnie de Jésus à Alcalá où il avait étudié et, après son noviciat, fait à Lisbonne, il fut envoyé au collège de Coïmbre, en Portugal, pour y étudier la philosophie et la théologie. Suivit-il, comme on l'a écrit, les leçons de Pierre Fonseca ? Toujours est-il que, ses études achevées, il devint lui-même professeur à Coïmbre et y enseigna la philosophie tandis que, dans une chaire voisine, l'« Aristote portugais » développait ses commentaires sur la logique et la métaphysique. Il y resta quatre ans, après quoi il étudia la théologie à Evora et à Coïmbre, où il prit son doctorat. Il fut aussitôt chargé d'enseigner cette science à Evora, où son succès fut éclatant et ne se démentit pas pendant vingt ans. Enfin, Molina quitta le Portugal pour rentrer dans son pays. Les dix dernières années de sa vie se passèrent au collège de Cuenca, dans une retraite laborieuse qu'il consacra à la publication de ses cours. Il y aurait sans doute fini ses jours si, une chaire de théologie morale ayant été fondée à Madrid, il n'y avait été appelé par le visiteur de la province de Tolède. A peine y était-il depuis six mois qu'il mourut, le 14 octobre 1600, âgé de 65 ans.

Molina, petit homme de chétive apparence et de

vêtements très pauvres, était un esprit curieux, toujours en éveil, que passionnait l'amour de la vérité et que ne rebutait aucun problème; au demeurant, quoique d'humeur un peu âpre dans sa vieillesse, religieux modeste et soumis, qui faisait ses délices de l'imitation de Jésus-Christ. Sa vie se fut probablement écoulée jusqu'au bout dans le calme et son nom serait resté obscur, parmi tant d'autres de professeurs qui furent jadis célèbres dans leur milieu, s'il n'avait fait qu'exposer devant ses élèves le fruit de ses subtiles méditations; mais la publication de ses idées allait soulever une des controverses les plus retentissantes et les plus durables de toute l'histoire de la théologie.

Ses ouvrages sont au nombre de trois : 1° *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis divi Thomae articulos*, imprimée à Lisbonne en 1588 et dédiée au cardinal archiduc Albert d'Autriche, gouverneur du Portugal. L'année suivante Molina y ajouta un *Appendix ad Concordiam liberi arbitrii*... qui porte l'imprimatur des 25 et 30 août 1589. La *Concordia* venait à peine d'être livrée au public; l'*Appendix* de 44 pages fut joint sous une même reliure aux exemplaires qui restaient disponibles (c'est le cas de l'exemplaire de la Bibl. nat. de Paris, D. 3682). On ne le retrouve pas dans les éditions successives de la *Concordia*. Il a été reproduit par Théodore Elutherius (Liévin Meyer) à la fin de ses *Historiae controversiarum de auxiliis*, Anvers, 1705, p. 789-805, et a passé de là dans la *Concordia* publiée par l'éditeur Lethielleux, Paris, 1876, p. 576-606. Une seconde édition de la *Concordia* parut à Cuenca en 1592 et à Lyon en 1593. Une troisième fut imprimée à Venise en 1594 et en 1602. Dans l'édition qu'il publia à Anvers en 1595, celle qui demeure la plus répandue, et qui a été reproduite à Anvers en 1609 et 1715, à Leipzig en 1722, à Paris en 1876, Molina a fait quelques retouches et d'importantes additions sur lesquelles nous reviendrons plus loin, ainsi que sur le contenu de l'ouvrage. Cette édition est intitulée *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, concordia, altera sui parte auctior*.

2° *Commentaria in primam divi Thomae partem*, 2 vol., publiés à Cuenca en 1592, avec une dédicace à Philippe II, dont on sait le zèle pour la diffusion de la *Somme théologique*. La 2° édition, celle de Lyon, 1593, est augmentée de dissertations tirées de la *Concordia*, et se rapportant à cette partie de la *Somme*. L'ouvrage fut imprimé encore à Venise en 1594 et en 1602, et à Lyon en 1622. Il contient, dans le premier volume, le commentaire des 26 premières questions, et dans le second celui du reste de la 1^{re} Pars, ainsi qu'un traité *De opere sex dierum* de Molina.

3° *De justitia et jure*, ouvrage considérable en 6 vol. in-fol. Les deux premiers volumes et la première partie du troisième parurent à Cuenca en 1593, 1597 et 1600. Après la mort de Molina, les jésuites du collège de Madrid publièrent à Anvers la deuxième partie du t. III, en 1609, puis successivement les trois volumes suivants. Déjà des éditions partielles avaient paru à Venise en 1601 (t. II) et 1602 (t. I et dissertations tirées du t. II), et à Mayence en 1602 (t. I et II) et 1603 (t. III, 1^{re} partie). Le t. II fut réédité à Mayence en 1614. Des éditions complètes furent publiées à Cologne en 1613, à Venise en 1614 (7 vol., in-fol.), à Anvers en 1615, à Lyon en 1622, à Mayence en 1659 (6 vol.), à Cologne en 1733 et en 1759 (5 vol.). Ces deux dernières éditions contiennent une biographie et un portrait de Molina. — L'objet précis et le plan général de l'ouvrage ressortiront clairement de la distribution des matières dans les 7 volumes de l'édition de Venise : 1. *De justitia in quatuor sectionibus de ultimis voluntatibus*. II. *De justitia commutativa circa bona externa et alias de contractibus*.

III. *De majoritatibus et tributis*. IV. *De delictis et quasi delictis*. V. *De justitia commutativa circa bona corporis, personarumque nobis junctarum*. VI. *De justitia circa bona honoris et famae, itemque circa bona spiritualia*. VII. *De judicio et executione justitiae per publicas potestates*. — Les éditeurs n'ont pas d'éloges assez grands pour les traités qu'ils présentent au public : ils louent la concision et la science de l'auteur, il lui font gloire d'avoir relevé toutes les questions et difficultés relatives à son sujet, et de les avoir résolues avec un tel soin qu'il ne reste rien à désirer. De fait, Molina est un moraliste très estimé parmi les probabilistes. Cardenas le considère comme *omni exceptione major*, et Gury admire la solidité des raisons sur lesquelles il appuie ses décisions. Il fut plus qu'un casuiste : un théoricien du droit, qui a su jeter des lumières sur la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat et sur les questions économiques qui se posaient à l'Etat aigu de son temps déjà; et la multitude d'applications qu'il a faites de ses principes est telle, qu'à l'aide de ses seuls livres on ferait un tableau vaste et précis des conditions sociales de son temps.

A ces ouvrages, il faut ajouter des inédits :

1. *Opusculum Patris Ludovici Molinae praesentalum Inquisitori generali Lusitaniae in defensionem suae Concordiae, scilicet ne impediretur ejus publicatio*, Rome, Bibl. Victor-Emmanuel, ms. *Gesuitici*, 678-2807. — 2. *Censura Molinae contra propositiones P. Dominici Banes*, Rome, Bibl. angélique, R. 3, 12; catal. H. Narducci, Rome, 1893, t. I, p. 384, n. 901. — 3. Plusieurs lettres conservées aux bibliothèques ou archives des universités de Grenade et de Salamanque et aux archives centrales de la Compagnie de Jésus. Quatre sont adressées par Molina à son général Claude Aquaviva : Madrid, 18 juin 1594; Cuenca, 17 décembre 1594, 16 janvier 1595 et 1^{er} avril 1595. Une est écrite au pape Clément VIII, Cuenca, 20 septembre 1598. Le P. Raoul de Scorraille les a utilisées dans son *Francois Suarez*, t. I, Paris, 1912, p. 368, 369, 371, 372, 397, 410.

De Backer, *Bibl. des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. II, Liège, 1854, p. 421-423; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, 1894, col. 1167-1179; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. III, col. 148-151; Morgott, art. *Molina* du *Kirchenlexicon*, 2^e éd., t. VIII, col. 1734-1737; Pelt, art. *Molina und der Molinismus* de la *Protest. Realenzyklopadie*, t. III, p. 256-257. Ces auteurs signalent et mettent à profit la bibliographie antérieure, très maigre du reste. On ne trouvera à glaner quelques détails nouveaux que dans l'ouvrage du P. de Scorraille cité plus haut.

Sur le canoniste et le moraliste, voir Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III, Stuttgart, 1880; et Dollinger, *Moralstreitigkeiten*, t. I, p. 337 sq.

E. VANSTENBERGHE.

1. MOLINARI Dominique-Marie, dominicain italien, professeur dans sa ville natale de Sarzana au début du XVIII^e siècle, a composé, outre un *Scrutinium de opinionibus in praxi deligendis* (1725), un « traité de la pénitence », thomiste, d'une remarquable érudition, *Tractatus de poenitentia speculativus et practicus*, Marsa, 2 vol. in-8°, 1743.

Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 1300.

M.-M. GORCE.

2. MOLINARI Nicolas, capucin de la province de Lucanie ou de Basilicate, naquit le 10 mars 1707, à Lagonegro, petite ville du diocèse de Policastro, dans le royaume de Naples. Après sa profession solennelle le 25 novembre 1730, il fut envoyé à Bologne, pour s'y consacrer entièrement aux études. Retourné dans sa province, il y exerça successivement les charges de maître des novices et de gardien, et parcourut pendant de nombreuses années l'Italie, en donnant des

missions avec le plus grand succès. Il fut nommé ensuite postulat ur et chargé de promouvoir les causes de béatification et de canonisation de ses confrères capucins. Menant lui-même une vie austère, il attira l'attention de Pie VI et fut créé évêque de Scala et Rovello. Obligé par ses supérieurs d'accepter cette dignité ecclésiastique, il fut consacré, à Rome, le 7 juin 1778. Dès son arrivée dans son diocèse, malgré son grand âge, il commença à réformer la discipline ecclésiastique d'après les prescriptions du concile de Trente et à étendre le culte divin. Dans le consistoire du 15 décembre 1783, Pie VI le transféra au siège épiscopal de Bovino. A cause des luttes entre le Souverain Pontife et le roi des Deux-Siciles, le P. Molinari ne put quitter son diocèse de Scala. Il ne prit possession de son siège de Bovino que huit ans environ après sa nomination, le 11 juin 1791. Il y mourut le 18 janvier 1792, à l'âge de 85 ans. Le procès de béatification de ce grand serviteur de Dieu a été commencé en 1831, et la cause approuvée par un décret du 24 septembre 1842.

Le P. Molinari a écrit plusieurs ouvrages de théologie morale, dogmatique et ascétique, ainsi qu'un nombre considérable de sermons. La plupart de ses œuvres ont été publiées, en première édition, en six volumes, à Padoue, en 1760. Les traités contenus dans chacun de ces volumes sont les suivants : 1° *Ventisette dialoghi sopra i precetti del decalogo*; 2° *Trentasei dialoghi sopra i precetti della Chiesa, sacramenti e contratti*; 3° *Il Cosmofilo convertito in Teofilo. Meditazioni ed altri devoti esercizi, distinto in tre parti cioè, via purgativa, illuminativa ed unitiva*; 4° *Breve esercizio spirituale per chi desidera ammansarsi nell'amore e servitu di Maria. La Novena del S. Natale. Tre discorsi sopra la divozione al sacro Cuore di Maria Vergine e l'itinerario per le meditazioni sopra la Passione di nostro Signore Gesù Christo*; 5° et 6° *Sette dialoghi sopra la dignità e doveri del Sacerdote. Cinque sopra le conversazioni. Tre sopra i doveri dei figli verso dei loro genitori. Il trionfo della Croce. Un discorso sul rispetto a sacri Tempi. Una dissertazione sopra la sanctificazione delle feste. Un ragionamento sopra il vizio dell'ostieria ed altre pie operette*. Plusieurs de ces traités ont eu dans la suite des éditions spéciales. Ainsi nous pouvons signaler : 1° *Esercizio spirituale con alcune novene in onore di Maria*, 2° édit., Padoue, 1760, 2 vol., in-32; 3° édit., Rome, 1763; 4° édition, Naples, 1784; 2° *Novena di Maria Vergine addolorata*, Rome, 1763. Il écrivit aussi une *Teologia dogmatica* en trois volumes, qui est restée inédite et qui, en 1852, était encore dans les mains de la Congrégation des Rites.

Bonifatius a Nicea, *Vita di Monsignore Fra Nicola Molinari capuce, vescovo di Scala e Rovello, e di Bovino*, in-8°, Rome, 1796; (Johannes de Ratisbonna, O. M. Cap.), *Appendix ad Bibliothecam scriptorum ordinis capuccinorum*, in-4°, Rome, 1852, p. 33-34; Édouard d'Alençon, *Bibliotheca Mariana capuccinorum*, Rome, 1910, p. 58; P. Ausserer, *Seraphisches Martyrologium*, Salzbourg, 1889, p. 59; Carlo Felice da Milano, O. M. Cap., *Cenni biografici e ritratti de' Padri illustri dell'Ordine capuccino*, Rome, 1850, t. I, p. 102-106; A. Zawart, O. M. Cap., *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers (1209-1927)*. A bio-biographical study. (Franciscan studies, n. 7), New-York, 1927, p. 528.

A. TEETAERT.

MOLINELLI Jean-Baptiste (1729-1799), né à Gênes, entra dans la congrégation des Écoles pies (scolopes), et commença par enseigner à Gênes, puis à Rome de 1769 à 1777; rentré dans sa patrie, il y professa la théologie avec le titre de théologien du Sénat de Gênes, et fut mêlé aux agitations politiques de l'époque; il mourut en 1799. Il a laissé un traité *Del primato dell' Apostolo S. Pietro e dei rom. pontefici suoi successori in confutazione di varii scritti che hanno per titolo : Il Papa o siano ricerche sul primato,*

Rome, in-8°, 1784. La défense que Molinelli y faisait des privilèges pontificaux lui valut un prix de Pie VI.

Michaud, *Biographie universelle*; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. va, col. 327.

E. AMANN.

MOLINIER Jean-Baptiste (1675-1745) naquit à Arles en 1675 et fit ses études chez les oratoriens de Pézenas; il entra dans la Congrégation de l'Oratoire en 1700 et prêcha avec beaucoup de succès dans quelques villes du Midi d'abord, puis à Paris. Molinier quitta l'Oratoire en 1720, et il se retira dans le diocèse de Sens, puis à Paris; mais l'archevêque de Paris, sur les ordres de la Cour, lui défendit la prédication à cause de ses idées singulières et de ses invectives; alors, il entra en relation avec les convulsionnaires; il mourut le 15 mars 1745.

Molinier publia une traduction des *Psaumes de David, interprétés selon l'hébreu, avec des réflexions morales prises dans le sens littéral*, in-12, Paris, 1717; un peu plus tard, il publia une traduction de *l'Imitation de Jésus-Christ*, in-12, 1725 et 1730. — *Extraits de l'Histoire ecclésiastique de Fleury sur l'arianisme*, in-4°, 1718, avec une préface théologique qui provoqua de vives critiques. — *Instructions et prières propres à soutenir les âmes dans les voies de la pénitence*, avec les paraphrases du *De Profundis* et du *Dilexi*, le *Pater* et le *Psautier* de la pénitence, in-12, Paris, 1724. Molinier donna ce travail comme une *Suite du directeur des âmes pénitentes*, par le P. Vauge de l'Oratoire; dans le même but, Molinier fit imprimer les *Exercices du pénitent*, les *Prières et pensées chrétiennes*, les *Cantiques spirituels*. Mais son ouvrage capital est son recueil de *Sermons*, 14 vol., in-12, Paris, 1731-1734, dont les huit premiers volumes ont pour objet les mystères, les vérités de la religion et divers sujets de morale chrétienne (*Mémoires de Trévoux* de juillet 1731, p. 1294-1296). Ces sermons sont d'un tour parfois vif et énergique, mais ils sont écrits dans un style bizarre et diffus et encombré de répétitions incessantes. Barbier attribue à Molinier les *Lettres servant de réponse aux Lettres philosophiques de M. de V*** (Voltaire), in-12, Paris, 1735 (*Mémoires de Trévoux* de janvier et février 1735, p. 95-111, 316-338).

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxviii, p. 567; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxv, col. 898-899; Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vii, p. 608-609 et *Suppl.*, t. ii, p. 143-144; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perrenès, 1842, t. viii, p. 428; Quérard, *La France littéraire*, t. vi, p. 187-188; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, édit. de 1810, t. xii, p. 52-53; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, 3^e édit., 7 vol. in-8°, Paris, 1853-1857, t. iii, p. 415-416; P. Bougerel, *Histoire des hommes illustres de la Provence*, in-8°, Paris, 1752; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvii, p. 130; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. iii, p. 496-497; Ch. Bouche, *Essais sur l'histoire de Provence*, 2 vol. in-4°, Marseille, 1785, t. ii, p. 381-382; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 1 vol. in-12, Lyon, 1767, t. iii, p. 197-198.

J. GARREYRE.

MOLINISME. — On appelle ainsi, au sens strict, la doctrine exposée par Molina dans sa *Concordia*; au sens large, un système théologique sur les rapports de la grâce et de la volonté libre dont Molina fut le principal théoricien. La position spéciale des molinistes relativement aux divers problèmes théologiques a été, ou sera discutée ailleurs, aux art. CONCOURS DIVIN, CONGRUISME, LIBERTÉ, GRACE, PRÉDESTINATION, SCIENCE MOYENNE, etc. On voudrait présenter ici un exposé d'ensemble du molinisme et, pour le mieux faire comprendre, rappeler les circonstances dans lesquelles il est né, les controverses qu'il a suscitées, les modifications qu'il a subies,

I. La question des rapports de la grâce et de la liberté, au xvi^e siècle, avant Molina. II. Les théories exposées par Molina dans la *Concordia* (col. 2101). III. L'accueil fait à cet ouvrage et les modifications apportées dans l'édition d'Anvers (col. 2141). IV. Les congrégations *De auxiliis* (col. 2154). V. L'essence et les diverses modalités du molinisme (col. 2166). VI. La défense du molinisme du xvii^e siècle à nos jours (col. 2172).

I. LA QUESTION AVANT MOLINA. — Pour situer exactement l'œuvre de Molina, il faut au préalable montrer comment se posait au xvi^e siècle la question des rapports de la grâce et de la liberté. I. Les définitions du concile de Trente. II. La position théologique des jésuites et les origines du molinisme (col. 2095). III. L'école dominicaine de Salamanque et les idées de Bañez (col. 2097). IV. Le procès de Valladolid (col. 2098). V. L'affaire Lessius à Louvain (col. 2099). VI. L'opposition à la parution du livre de Molina (col. 2100).

I. LES DÉFINITIONS DU CONCILE DE TRENTE. — Dans son décret sur la justification, le 13 janvier 1547, le concile avait déclaré que le point de départ de la justification, chez les adultes, doit être cherché dans la grâce prévenante, c'est-à-dire dans la vocation par laquelle Dieu, sans aucun mérite de leur part, les excite et les aide à se convertir; mais il avait ajouté que, si l'homme ne peut sans la grâce se mouvoir vers la justice, il ne reste cependant pas passif en recevant cette inspiration, puisqu'il peut l'écarter et n'est disposé à la justification qu'en l'acceptant et en coopérant avec elle. Sess. vi, c. v, Denzinger-Bannwart, n. 797.

Le concile avait résumé cet enseignement dans les deux définitions suivantes : « Anathème à quiconque dira que l'homme peut croire, espérer, aimer ou se repentir, comme il le faut pour recevoir la grâce de la justification, sans l'inspiration prévenante et le secours du Saint-Esprit. Anathème à qui dira que la volonté libre de l'homme, mue et excitée par Dieu ne coopère aucunement pour se disposer et se préparer à recevoir la justification, en acceptant l'excitation et l'appel de Dieu, et que l'homme ne peut pas, s'il le veut, les rejeter; mais que, comme un être inanimé, il ne fait absolument rien et reste tout à fait passif. » *Ibid.*, n. 813-814.

Ainsi, pour faire un acte salutaire, la grâce est nécessaire; mais la grâce n'anéantit pas la volonté, qui reste parfaitement libre sous son action.

Ces définitions, entourées d'autres affirmations sur le mérite, le péché, la prédestination, renouvelaient les condamnations portées jadis contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme, et rejetaient dans l'ombre les erreurs protestantes. Elles posaient ainsi des jalons sûrs pour la spéculation théologique ultérieure.

De fait, les ouvrages sur la grâce se multiplièrent pendant la seconde moitié du xvi^e siècle, et les discussions passionnées qu'ils provoquèrent témoignent d'une singulière fermentation d'idées autour de problèmes nouveaux.

II. LA POSITION THÉOLOGIQUE DES JÉSUITES ET LES ORIGINES DU MOLINISME. — A côté du vieil ordre dominicain, qui avait assisté impuissant à l'invasion protestante, et dont certaines fractions même avaient passé à l'hérésie, une société s'était levée, ardente, combative, qui avait dressé une barrière contre l'hérésie et avait refoulé l'erreur avec succès. Sous l'impulsion de leur fondateur († 1556), les jésuites s'étaient adonnés à l'étude de la théologie et avaient occupé, en face des vieux maîtres, des chaires importantes. Sans doute, saint Ignace leur avait prescrit d'expliquer « la doctrine scolastique de saint Thomas », mais il avait

laissé aussi place à la théologie positive et ouvert la perspective de l'adoption d'un manuel « plus approprié à nos temps » (*Constitut.*, c. xii). Le souci de l'actualité, joint au sentiment du progrès possible et désirable de la science théologique, devait leur faire aborder la question de la grâce et leur faire chercher, avec beaucoup de liberté d'esprit, la solution de divers problèmes que saint Thomas ne s'était pas posés expressément. Voir art. IGNACE DE LOYOLA, JÉSUITES.

Ces problèmes gravitaient tous autour de ce point central : Quelle est, dans la production de l'acte salutaire, la part de la grâce et celle de la volonté humaine? Comment la grâce de Dieu peut-elle agir infailliblement, si la volonté libre peut ne pas consentir à ses sollicitations? La tradition dominicaine s'attachait à résoudre les difficultés soulevées par la question des rapports de la grâce et de la liberté, en mettant en avant la toute-puissance de la volonté divine. Les jésuites, qui avaient tant affaire avec ces négateurs de la liberté qu'étaient les protestants, cherchaient avant tout, dans leurs essais d'explication, à sauvegarder la liberté humaine, selon la 17^e règle d'orthodoxie que leur avait donnée leur fondateur : « N'insistons pas tellement sur l'efficacité de la grâce, que nous fassions naître dans les esprits le poison de l'erreur qui nie la liberté. »

L'idée directrice des théologiens de la Compagnie les rapprochait naturellement des théologiens apologistes de l'université de Louvain : les Driedo, les Sonnius, les Tapper, les Tilet, les Rythove.

Dès 1537, on avait publié à Louvain le *De concordia liberi arbitrii et prædestinationis divinæ*, et le *De gratia et libero arbitrio* de Jean Driedo. L'auteur y avait déclaré que « quiconque comprend bien la grâce divine et le libre arbitre ne les sépare pas dans l'œuvre bonne »; que « le bon usage du libre arbitre, prévu par Dieu, peut être un motif de l'élection à la grâce de la justification »; que la prédestination est un décret par lequel Dieu décide « d'appeler et d'aider l'homme d'une manière qu'il sait apte à provoquer son obéissance ». Il se référait du reste, sur ces points, à saint Jean Chrysostome et à saint Ambroise.

Son élève, Ruard Tapper, dans sa correspondance avec Pierre Soto, affirme de même, avec saint Augustin, (*Ad Simplicianum*, l. 2), qu'entre les enfants de Dieu et les autres, il y a cette différence que Dieu appelle les premiers seuls, d'une manière qu'il sait, d'après leurs dispositions, devoir être suivie d'effet. Il ajoute que « souvent cette différence provient plutôt de la valeur et des sentiments de ceux qui sont appelés, que de l'appel lui-même ».

Tilet précise que Dieu sait d'avance si l'homme coopérera oui ou non à la grâce, parce qu'« il scrute les cœurs ». Reginald, *De mente Tridentini*, éd. d'Anvers, 1706, p. vi, xii, civ. Cité par Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-B., 1881, p. 176-177.

On reconnaît là les traits principaux de la doctrine enseignée communément par les jésuites quelques années plus tard, en Flandre avec Lessius, en Espagne avec Jean de Montemayor, en Portugal avec Molina, en Allemagne avec Grégoire de Valentia, à Rome même avec Suarez.

Un autre apologiste, conseiller d'État attaché à François I^{er}, fournit à un professeur de Coïmbre, le jésuite P. Fonseca, l'occasion de parfaire la doctrine de la Compagnie en la dotant de son élément spécifique : la « science moyenne ». Dans son *De prædestinatione, libero arbitrio et gratia contra Calvinum*, publié à Paris en 1556, Barthélemy Camerarius enseigne, en effet, que les décrets éternels sur la distribution de la grâce sont précédés de la présence de l'usage que les hommes en feront, s'ils la reçoivent;

mais il ne se fait pas, dans l'application, une idée très claire de cette prescience, qu'il confond souvent avec la science de vision.

Fonseca, vers 1565, définit le caractère propre de la science moyenne, antérieure aux décrets divins, la défend par des arguments empruntés aux Pères et aux théologiens, et l'utilise pour expliquer la Providence et la prédestination. Schneemann, p. 178-179. Ainsi se trouvent rassemblés les éléments du système théologique dont Molina sera le principal metteur en œuvre et auquel restera attaché son nom.

III. L'ÉCOLE DOMINICAINE DE SALAMANQUE ET LES IDÉES DE BANEZ. — Les dominicains avaient eu, à Salamanque, toute une lignée de maîtres illustres. François de Victoria fondateur d'école, y avait enseigné vingt ans († 1546). Ses successeurs, Melchior Cano (1546-1552), puis Dominique Soto (1552-1560), avaient été des thomistes fervents, sans cependant se croire obligés de suivre leur maître pas à pas et en tous points. Avec Pierre de Sotomajor (1560-1563) et avec Barthélemy de Medina s'esquissa un mouvement de retour vers un thomisme plus rigide, qui trouva sa formule définitive chez Dominique Bañez.

La liberté, expliquait Victoria en 1539, consiste à pouvoir ne pas agir, quand on agit, et à pouvoir agir, quand on n'agit pas. La volonté a, vers sa fin, une inclination naturelle qui lui vient de Dieu; mais elle choisit elle-même librement les moyens. Elle est donc mue *ab extrinseco* vers sa fin; mais elle est libre de vouloir ou non cette fin et de poser les actes qui y conduisent. Cela est vrai dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel. Si la volonté agit, Dieu coopère à son acte. La conversion est libre; « l'infusion de la grâce dépend donc de ma liberté; Dieu nous veut librement, puisque nous pouvons résister à cette motion divine ». Cf. textes inédits, cités par Schneemann, *Controv.*, p. 117-123.

L'homme, disait Melchior Cano, est cause de sa propre vie surnaturelle, il est l'auxiliaire de Dieu dans sa génération spirituelle, parce qu'il réalise en lui-même les dispositions qui le préparent à recevoir la grâce sanctifiante. *De locis theol.*, l. XII, c. xiii, éd. de Cologne, 1605, p. 686.

Soto écrivait, dans son *De natura et gratia*, l. I, c. xv, composé pendant le concile de Trente, que la liberté consiste en ce que la volonté n'est pas déterminée; et se demandant pourquoi, en définitive, lorsque Dieu est également prêt à convertir deux hommes, il entraîne l'un (*trahat*) et non l'autre, il répondait : « on n'en peut donner d'autre raison, sinon que l'un donne son consentement, et l'autre pas ». Cette phrase lui ayant valu le reproche d'avoir trop accordé à la liberté, il maintenait que, « si notre consentement n'est pas cause de la prédestination, il est néanmoins d'une certaine façon cause matérielle de la justification. » *In IV Sent.*, *sub fine*, p. 962.

Est-ce par vénération pour saint Thomas, que Pie V proclama docteur de l'Église en 1567? Est-ce par réaction contre l'orientation prise par la Compagnie de Jésus? Toujours est-il que les maîtres dominicains de Salamanque craignent, après Soto, d'exagérer le pouvoir de la liberté. Les œuvres naturelles, explique Medina, ne sont pas une préparation positive à la grâce et un mérite *de congruo*; elles ne sont qu'une disposition négative. Encore cette disposition n'est-elle pas nécessaire : il arrive que Dieu accorde son secours, alors qu'elle fait défaut. *In I^m-II^m*, q. cix, a. 6.

Bañez, qui vient ensuite, homme tout d'une pièce, esprit rigoureux, tempérament ardent, ne craint pas de se retourner contre ses prédécesseurs, dont plusieurs ont été ses maîtres, et de les accuser d'« erreurs étonnantes, inintelligibles, inextricables ». Il en trouve la raison dans ce fait que les Victoria, les Cano, les Soto

ont voulu concilier saint Thomas et Scot « comme le font communément les modernes ». *Comment. in I^m-II^m*, q. xlii, a. 6. Pour lui, il veut faire retour à saint Thomas et pourfendre quiconque trahit sa pensée. Et voici, d'après son commentaire sur la *Somm.*, l^a q. i-lxiv; II^a-II^m, q. i-xlv, paru à Salamanque en 1584, comment il la comprend.

Il part de ce principe que, Dieu étant cause de tout l'être, rien n'arrive sans qu'il en soit lui-même cause. « Dieu, dit-il, détermine toutes choses et n'est déterminé par rien; nulle cause seconde ne peut agir, si elle n'est efficacement déterminée par lui; mais son concours actif ne peut être déterminé *ab extrinseco*. De ce que Dieu veut une chose, on peut conclure que nécessairement elle arrive, dans le temps et de la manière qu'il le veut. Cela est vrai, même de tout acte libre, même du péché considéré dans son être et non dans sa malice. Le secours divin est cause efficace de la grâce et de la conversion; le refus de secours efficace est cause de la non conversion, parce qu'il s'ensuit nécessairement que l'homme ne se convertira pas. Dieu connaît donc les futurs contingents dans leurs causes, en tant que celles-ci sont déterminées par la cause première : il connaît les péchés futurs dans leur cause, en tant que celle-ci n'est pas déterminée par la cause première à bien agir. »

Comment cette doctrine laisse-t-elle place à la liberté humaine? Bañez répond par une distinction entre sens composé et sens divisé. De ce que, au sens composé, l'homme ne peut faire pénitence sans un secours spécial de Dieu, il ne s'ensuit pas que si, Dieu ayant décidé de ne pas lui donner ce secours, il ne fait pas pénitence, cela ne lui sera pas imputé : pouvoir faire pénitence et faire pénitence sont deux dons distincts; le premier suffit pour créer l'obligation. La liberté a sa source dans un jugement; elle consiste dans le choix des moyens par rapport aux fins, objets de la volonté. Les desseins immuables de Dieu ne lient pas notre jugement; ils ne détruisent donc pas la liberté de nos actes.

Quant à la prédestination et à la réprobation, ce sont des actes de la volonté divine, des décrets de Dieu décidant d'accorder à ceux-ci et de refuser à ceux-là les secours efficaces, pour manifester sa miséricorde ou sa justice. Les effets de la réprobation : permission de la faute, abandon du pécheur, exclusion du ciel, n'ont entre eux aucune relation de cause à effet; il ne faut pas leur chercher de raison dans l'homme; tous ensemble, ils sont des moyens en vue de la fin voulue par Dieu : la manifestation de sa justice.

Telles étaient les idées de Bañez, dont il importait de donner ici un résumé pour mieux faire comprendre, par contraste, celles de Molina. Prédétermination et science moyenne s'affronteront en des conflits doctrinaux qu'envenimeront, trop souvent, le sentiment et la passion.

IV. LE PROCÈS DE VALLADOLID. — Depuis 1577, Bañez enseignait à Salamanque. Il venait de succéder depuis un an à Barthélemy de Medina dans la chaire de Prime à la faculté de théologie de l'université, quand eut lieu sa première intervention retentissante.

Ce fut à l'occasion d'un exercice scolaire : une « dispute » publique, tenue le 20 janvier 1582, sous la présidence de son ami, le mercédaire François Zumel. Le jésuite, Prudence de Montemayor, soutint que, si le Christ avait reçu de son Père le précepte de mourir, il ne serait pas mort librement, et que par suite il n'aurait pas mérité. Bañez intervint avec vivacité; et ce fut l'occasion de discuter longuement des questions de la prédestination et de la justification; d'autant qu'un autre maître, l'augustin Louis de Léon, intervint en faveur du jésuite. Trois séances eurent lieu, dont la dernière se tint le 27 janvier. Après quoi,

le 5 février, l'affaire fut portée devant le tribunal de l'Inquisition d'Espagne, à Valladolid, par le hiéronymite Jean de Santa-Cruz.

Le procès dura deux ans. L'Inquisition refusa de condamner les propositions qui lui avaient été soumises par Jean de Santa-Cruz; mais, par sentence du 3 février 1584, elle défendit à Louis de Léon de les enseigner, en public ou en secret. On en trouvera le texte latin à l'art. BANEZ, col. 143. Elles disaient entre autres choses : « Le Christ a pu mériter, en mourant, à cause du motif qu'il a pu avoir. — Ce n'est pas parce que Dieu a voulu que je parle que je parle, c'est au contraire parce que je parle que Dieu a voulu que je parle. — Dieu n'est pas cause de l'acte libre, mais seulement de sa cause. — La Providence s'applique aux œuvres bonnes en général, non en particulier, elle ne détermine pas la volonté à bien agir, mais c'est plutôt la cause particulière qui détermine l'acte de la Providence. Dire le contraire, est faux et luthérien. — Si Dieu donne un secours égal à deux hommes, l'un pourra se convertir, l'autre le rejeter. De fait, Pierre se convertira avec le seul secours suffisant de Dieu, sans aucun autre secours prévenant. — Dans la justification, l'impie détermine, par sa volonté, le secours suffisant de Dieu à son emploi actuel; Dieu et la volonté de l'impie se déterminent mutuellement et simultanément. »

V. L'AFFAIRE LESSIUS A LOUVAIN. — Depuis le concile de Trente, l'université de Louvain avait été troublée longtemps par les erreurs d'un de ses maîtres : Baïus (voir ce mot). Apologiste, il avait à ce point subi l'influence de ceux qu'il combattait, qu'il avait pour ainsi dire anéanti le pouvoir de la liberté pour le bien. Les condamnations portées par Pie V, en 1567, et Grégoire XIII, en 1573, (Denz.-Bannw., n. 1001 sq.) n'avaient pu faire taire complètement le chancelier. Quand l'occasion s'offrit à lui de prendre l'offensive contre ses adversaires, il ne manqua pas de la saisir et de la pousser très activement. Voir art. BAÏUS, col. 49-57.

Un jésuite, Lessius, venu de Douai en 1585 pour enseigner la théologie au scolasticat de Louvain, publiait l'année suivante, avec son collègue Hamel, des *Theses theologicæ*, où il réfutait Baïus et énonçait, sur la grâce et la prédestination, des idées qui ne pouvaient que sonner étrangement aux oreilles du chancelier et de ses partisans. Aidé de son neveu et de son disciple Janson, celui-ci tira diverses propositions qui furent déferées à la Faculté de Louvain. Lessius répliqua par la présentation de 34 conclusions résumant plus fidèlement sa pensée, et se réclama de la tradition des anciens Iovanistes : Driedo, Ruard Tapper, Martin Rythove, etc. La faculté n'en censura pas moins, le 9 septembre 1587, trente et une propositions, comme contraires à la doctrine de saint Thomas et comme semi-pélagiennes. L'université de Douai renouvela cette censure, en des termes à peu près identiques.

Lessius répondit par une *Apologia contra censuras* (publiée par L. de Meyer, p. 755-785) et c'est ainsi que, pour la première fois, le Saint-Siège fut mêlé directement aux controverses sur la grâce. Sixte-Quint nomma une commission de cardinaux, qu'il chargea d'examiner les propositions incriminées, avec les explications que Lessius y avait jointes.

Un mémoire écrit à cette occasion par Bellarmin, pour le cardinal Madrucci, publié par L. de Meyer, p. 785-789, et par le P. Le Bachelet, dans *Auctarium Bellarminianum*, p. 94-100, expose le fond de l'affaire, de façon assez objective et assez claire. « Les discussions de Louvain, dit-il, découlent toutes d'une controverse relative à la coopération de Dieu avec le libre arbitre; de là, des controverses sur la Providence, les grâces suffisantes et efficaces, la prédestination et la persé-

vérance. » Voici, présentées par nous en tableau, pour plus de commodité, les oppositions qu'il signale :

La Faculté.	Lessius
1 ^o <i>Coopération.</i> — Dans tous les actes, naturels ou surnaturels, Dieu détermine la volonté libre, avant (d'une priorité de nature) qu'elle se détermine elle-même; d'où	Dans tous ces actes, Dieu coopère avec la volonté libre; mais elle se détermine elle-même, avec le concours et la coopération de Dieu; d'où
2 ^o <i>Providence.</i> — La Providence a préordonné efficacement toutes choses, avant d'avoir prévu la détermination des causes secondes; d'où	La Providence n'a préordonné efficacement les actes libres et contingents qu'après avoir prévu la détermination des causes secondes; d'où
3 ^o <i>Grâces suffisantes.</i> — Pas de secours vraiment suffisant qui ne soit efficace; et les hommes ne reçoivent pas tous un secours suffisant pour le salut; d'où	Le secours suffisant est distinct du secours efficace; et tous les hommes reçoivent un secours suffisant pour le salut; d'où
4 ^o <i>Grâces efficaces.</i> — Le secours efficace est celui qui détermine activement la volonté; et la grâce efficace ne peut être rejetée; d'où	Le secours efficace est celui par lequel Dieu vient l'homme en prévoyant que son appel sera suivi; il peut donc être rejeté, mais ne l'est jamais; tandis que le secours suffisant le peut et l'est souvent; d'où
5 ^o <i>Prédestination.</i> — La prédestination est une préordination de moyens par lesquels les élus sont infailliblement sauvés, indépendamment de la prescience de ce que feraient les hommes s'ils recevaient telles ou telles grâces prévenantes; d'où	La prédestination est une préordination de moyens par lesquels les élus sont infailliblement sauvés, mais qui présuppose la prescience des futurs conditionnels; d'où
6 ^o <i>Persévérance.</i> — Il n'y a pas d'autre don de persévérance que celui par lequel persévèrent en fait ceux qui persévèrent.	Tous les justes reçoivent un don de persévérance par lequel ils peuvent persévérer s'ils le veulent; seuls les élus reçoivent un don par lequel ils persévèrent en fait.
7 ^o <i>Élection.</i> — L'élection à la gloire est tout à fait gratuite et ne dépend pas de la prescience des œuvres bonnes.	L'élection à la gloire dépend de la prescience des mérites.

Ce dernier point est secondaire, explique Bellarmin, et sans connexion avec les précédents; d'ailleurs, Lessius n'en ramène pas moins l'élection à une pure grâce de Dieu, et son opinion ne saurait se confondre avec celle de Pighius et de Catharin.

En définitive, les partisans de Baïus accusaient Lessius de pélagianisme; tandis que ceux de Lessius accusaient Baïus de calvinisme. La commission cardinalice déclara les propositions de Lessius très défendables, et le pape envoya à Louvain le nonce Frangipani, avec mission d'arranger l'affaire. Celui-ci arriva au mois de juin 1588, se fit remettre un exemplaire de tout ce qui avait été écrit de part et d'autre, et déclara que c'était au pape seul de prendre une décision. A force de démarches, il finit par obtenir que les deux parties cesseraient, en attendant, de se censurer mutuellement.

VI. L'OPPOSITION A LA PARUTION DU LIVRE DE MOLINA. — Au même moment s'imprimait à Lisbonne la *Concordia* de Molina. L'ouvrage, présenté à l'examen de l'Inquisition portugaise, avait été approuvé par le censeur délégué, le dominicain Barthélemy Ferreira, en termes très flatteurs. Mais déjà certaines phrases du livre, communiquées par Ferreira à ses confrères de Lisbonne, avaient provoqué de l'émotion; ils croyaient y reconnaître plusieurs des propositions soutenues naguère à Salamanque par Prudence de Montemayor; ils critiquaient de plus la manière dont l'examen avait eu lieu, et racontaient que Molina

n'avait voulu livrer de son ouvrage qu'un cahier à la fois, en reprenant chaque fois le précédent. Sollicité par eux, le P. Jean de las Cuevas, confesseur du grand Inquisiteur, le cardinal archiduc Albert d'Autriche, finit par être pris de scrupules; et peu après la parution de la *Concordia*, il avertit Albert du scandale provoqué par le livre. Le cardinal fit une enquête sommaire et ordonna de surseoir, jusqu'à nouvel ordre, à la vente de l'ouvrage. Lettre de Jean de las Cuevas, 11 mai 1594, dans del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. III, doc. III, p. 579-581.

Trois mois s'écoulèrent, au cours desquels Molina reçut des Conseils de Castille et d'Aragon l'autorisation, sollicitée antérieurement, de publier son livre dans les deux royaumes. L'accusation prit enfin corps. Bañez, consulté par le cardinal, avait cru découvrir dans la *Concordia* neuf ou dix propositions que l'Inquisition avait interdit d'enseigner. Il les groupa en trois objections qui furent communiquées à Molina et réfutées par lui. Après quoi, l'interdiction ayant été levée, le volume parut, au début de juillet 1589, précédé de cette chaleureuse approbation de Ferreira : *In quo opere nihil a me est animadversum, quod nostræ religioni adversetur. Imo si quid est in sanctis conciliis, quod prima fronte videatur obscurum et scrupulosum, id ipsum dilucidatur, et quamplurimi loci sacræ Scripturæ, tam Veteris quam Novi Testamenti, disertissimo stylo expendantur et explanantur. Quapropter valde dignas arbitror has lucubrations que in publicum totius Ecclesiæ utilitatem exendantur.*

L'auteur publia aussitôt, et ajouta sous forme d'appendice à la *Concordia*, la longue défense qu'il avait écrite contre les objections de Bañez, ainsi que de brèves répliques aux reproches tacites d'un « autre papier » contenant, sous le titre de « remarques » *animadversiones*, une série d'extraits de son livre. On en trouvera l'analyse plus loin, col. 2136 sq.

II. LES THÉORIES EXPOSÉES PAR MOLINA DANS LA « CONCORDIA ». — Les œuvres polémiques abondent pour ou contre Molina. Elles ne réussissent guère à le faire connaître. Les exposés d'ensemble de sa pensée restent rares. Plus rares encore, ceux qui sont écrits d'un point de vue purement objectif. Il ne sera sans doute pas inutile, en un sujet qui a suscité tant de passions, de prendre ici, en dehors des apologistes ou des détracteurs, le rôle d'un informateur impartial. Lire un ouvrage comme la *Concordia* en dehors de tout parti pris, et même en refoulant à mesure qu'elles se présentent les objections qui surgissent, peut être un travail difficile; c'est en tout cas un travail nécessaire. Longuement méditée, la pensée de Molina forme un tout. Il serait peu sage de la morceler et d'en prétendre bien saisir un aspect sans l'avoir étudiée dans son ensemble. Aussi l'auteur lui-même, à plusieurs reprises, *Præf.*, p. IV; q. XIV, a. 13, disput. XXXVI, *in fine*, p. 208, prie-t-il le lecteur de ne pas précipiter son jugement, mais de le suspendre jusqu'à l'achèvement de sa lecture, pour pouvoir comparer les diverses parties du volume et en saisir la cohérence. Quand donc le souci de la bonne méthode ne le commanderait pas, celui de la justice nous ferait un devoir de nous rendre à sa requête.

Dessein de Molina. — Chargé par ses supérieurs de commenter la 1^{re} partie de la *Somme théologique* de saint Thomas, il s'est attaché surtout à expliquer, à la lumière de la foi, comment la liberté humaine s'accorde avec la prescience divine, la providence et la prédestination, dont il devait traiter. C'est ainsi qu'il a été amené indirectement à s'occuper de la grâce et de l'œuvre entière de la justification. Son ambition, en cette difficile question, serait « d'envisager d'un point de vue unique et de relier, en les rattachant à

leur fondement, les choses que Dieu même a unies en les prévoyant, les réalisant et les promouvant selon ses fins » (*Præf.*, p. III), c'est-à-dire de montrer l'accord qui existe entre le libre arbitre d'une part, la grâce, la prescience, la providence, la prédestination et la réprobation d'autre part.

Ce dessein lui-même est d'ailleurs dicté par une préoccupation apologétique, ainsi qu'il ressort de la préface au grand inquisiteur du Portugal, le cardinal Albert d'Autriche (p. II). Les *Perditi quidam atque infelices nati homines*, contre lesquels on s'élève, sont évidemment les protestants dont on expose les erreurs q. XIV, a. 13, disp. I, p. 9-10 : Luther, qui après avoir nié l'efficacité de la liberté dans nos bons vouloirs, en vint à attribuer à Dieu tous nos actes, y compris les péchés; et Calvin, qui prétend avoir avec lui saint Augustin.

Division de l'ouvrage. — L'origine de la *Concordia* en explique la division selon les articles de la *Somme* qui y sont commentés. Elle comprend quatre parties, de très inégale longueur, et traite successivement de la science de Dieu (q. XIV), de la volonté de Dieu (q. XIX), de la providence (q. XXII) et de la prédestination (q. XXIII). Encore, dans ces questions, Molina fait-il un choix, pour ne considérer que les articles se rapportant plus directement au grand problème qui l'intéresse. De la question XIV, il ne retient que les articles 8 et 13; de la question XIX, l'art. 6; de la question XXIII, les cinq premiers articles; seule, la question XXII est étudiée en entier.

C'est dans le cadre de cette division par questions que nous étudierons la pensée de Molina sur la science divine, sur la volonté de Dieu (col. 2120) sur la providence (col. 2120) et sur la prédestination (col. 2122). Nous aurons soin de relever au passage les principales indications données par Molina lui-même sur la position qu'il prend, ou croit prendre par rapport aux autres théologiens, et en particulier de saint Thomas, qui reste pour lui « le prince de la théologie scolastique », *scholasticæ theologiæ solem et principem*, *Præf.*, p. III. Nous indiquerons ensuite le contenu de l'*Appendix ad concordiam* (col. 2136). Enfin une rapide synthèse des théories de Molina suivra logiquement cet exposé analytique (col. 2139). Sauf indication contraire, toutes nos références se rapporteront à la réimpression parisienne de l'édition d'Anvers (Paris, 1876), qui est, de beaucoup, la plus accessible.

I. LA SCIENCE DIVINE. — Deux problèmes se posent à son propos : est-elle cause des créatures? Porte-t-elle sur les futurs contingents?

1^o *La science divine est-elle cause des créatures?* — Saint Thomas, q. XIV, a. 8, a répondu : Oui. Dieu agit par son intelligence, comme l'artisan, sa science propose et dirige ses actes; mais elle ne produit rien, et donc n'est pas cause en fait, si sa volonté ne décide que telle chose sera. — Molina apporte ici une première et très importante distinction, qu'il faudra retenir, dit-il, et avoir toujours « devant les yeux ». La science divine considérée par rapport aux créatures, peut être dite *naturelle* ou *libre*, selon qu'elle précède ou suit la détermination volontaire. Porte-t-elle sur ce que Dieu peut faire, sa science est *naturelle* et non libre; porte-t-elle au contraire sur l'existence future de certaines créatures, elle est *libre*, car c'est parce qu'il a voulu librement cette existence qu'il la connaît. Si donc il est vrai de dire que la science *naturelle* de Dieu est cause des choses, il est faux que sa science *libre*, celle qui porte sur les futurs contingents, le soit. (Ad 8 art., quæst. XIV, p. 1-2.)

2^o *La science divine porte-t-elle sur les futurs contingents?* (*Sum. theol.*, q. XIV, a. 13). — La prescience divine, la liberté humaine, la contingence des choses ont fait l'objet d'erreurs multiples, depuis celles des philosophes et des hérétiques mentionnés par saint Augustin.

tin (*De civ. Dei*, I, V, c. 1, IV, 1x; *De hæres.*, 35, 46, 70, etc.) ; Cicéron, Bardesane, Priscillien, les manichéens, les pélagiens, jusqu'à celles de Luther et de Calvin, en passant par celles d'Abélard et de Wiclef. Pour résoudre la question, toujours actuelle, de leur accord, Molina étudie au préalable : 1^o la nature, l'étendue et l'existence du libre arbitre ; 2^o le concours divin et l'existence de la contingence (col. 2109).

Deux principes domineront toute cette étude : Étant donné l'existence de la prescience divine, de la providence et de la prédestination, il ne faudra accorder à la liberté que ce qui ne porte préjudice à aucune de ces réalités. — Il est non moins évident, de par la foi et l'Écriture, que la liberté humaine existe, sans que la prescience, la providence, la prédestination, la réprobation, la grâce, en entravent l'exercice. (Ad art. 13, q. xiv, disp. I, p. 3.)

1. LA LIBERTÉ HUMAINE. — 1^o Sa nature. — Les luthériens confondent liberté et spontanéité ; mais à cette *libertas a coactione* qui convient même aux actes des déments, des enfants et des animaux, il faut opposer la *libertas a necessitate*, faculté d'agir et de ne pas agir alors que toutes les conditions de l'action sont posées, ou de faire une chose alors qu'on pourrait faire le contraire. Pareille faculté suppose un choix, c'est pourquoi on l'appelle libre arbitre.

Le libre arbitre peut donc se définir *voluntas in qua formaliter sit libertas explicata, prævio judicio rationis* ; et l'agent libre se distingue de l'agent naturel en ce que celui-ci agit nécessairement, lorsque toutes les conditions requises pour l'action sont réalisées. (Q. xiv, a. 13, disp. II, p. 10-11.)

2^o Son domaine. — Pour la clarté de l'exposition, il faut considérer ici les quatre états dans lesquels peut se trouver la nature humaine : l'état de nature pure, l'état d'innocence, l'état de péché, l'état de grâce.

En fait, l'homme n'a jamais été et ne sera jamais dans l'état de nature pure ; mais cela, seule la révélation nous l'apprend. Dans cet état, il serait doué de raison et de sensibilité ; c'est dire que lui seraient naturels les défauts qui résultent nécessairement de la constitution du corps : faim, soif, fatigue, maladies, mort ; et les mouvements sensibles qui sollicitent la volonté à l'encontre de la raison.

Dieu a créé l'homme dans l'état d'« innocence ». L'ayant destiné à une fin surnaturelle et ayant voulu qu'il parvînt à cette fin *per propria merita eidem fini congruentia*, il lui a donné, non seulement des principes par lesquels il pourrait mériter la vie éternelle : les vertus surnaturelles, mais la justice originelle, soustrayant son corps à la fatigue, à la maladie, etc., et contenant ses puissances sensibles. Ainsi, l'homme pouvait suivre avec promptitude et facilité les commandements et mériter la vie éternelle.

Le péché d'Adam eut ce double effet, de dépouiller l'homme des dons surnaturels, et de priver les forces naturelles de la vigueur qu'elles tenaient de la justice originelle ; il a laissé ces forces dans l'état où elles eussent été si l'homme avait été créé *in puris naturalibus*, ainsi que l'enseigne saint Thomas, I^a, q. xciv, a. 1. Si donc on peut dire que le péché a blessé l'homme *in naturalibus*, c'est en considérant comme naturelles la justice originelle et la vigueur qui résultait de sa présence, quoique ce soient là des dons surnaturels. Par conséquent, non seulement le péché n'a pas détruit la liberté ; mais s'il l'a atténuée et inclinée selon l'expression du concile de Trente, sess. vi, c. 1, Denz., n. 793, c'est par comparaison avec l'état d'« innocence », non avec l'état de nature pure.

La volonté reste libre, non seulement par rapport aux actes qui lui sont concrets, mais encore par rapport aux actes surnaturels, qui supposent le secours de la grâce et sont accommodés à la fin surnaturelle.

Elle peut coopérer ou non avec le secours divin, ou même poser des actes qui lui sont opposés. Les actes surnaturels dépendent donc à la fois de la grâce et du concours de la volonté, comme le définit le concile de Trente, sess. vi, can. 4 sq., Denz., n^o 814 sq. (Q. xiv, a. 13, disp. III, p. 15-19.)

3^o Son pouvoir. — 1. Dans l'état d'innocence, en raison de la justice originelle, nos premiers parents pouvaient, avec le seul concours général de Dieu, éviter tout péché, même véniel, en accomplissant toute la loi naturelle ; c'est l'opinion commune des docteurs et celle de saint Thomas, I^a-II^æ, q. cix, a. 2, 3, 4, 8, 10 ad 3^{um}. Ils pouvaient de même, en raison des dons surnaturels de foi, d'espérance, de charité et de la grâce, opérer leur salut et mériter la vie éternelle, sans autres secours spéciaux, et avec le seul concours général de Dieu ; c'est encore l'opinion commune. Ils avaient donc la liberté la plus entière, soit pour écarter ce qui pouvait les détourner de leur fin naturelle ou surnaturelle, soit pour faire tout ce qui était nécessaire pour atteindre ces fins. (Q. xiv, a. 13, disp. IV, p. 19-20.)

2. Hors de l'état d'innocence, avec le seul concours général de Dieu, l'homme peut vouloir et faire des actes moraux accommodés à sa fin naturelle, qui soient vraiment bons et vertueux par rapport à cette fin, puisqu'il est bâti pour cela, avec son intelligence et sa liberté. (Q. xiv, a. 13, disp. V, p. 24.) Mais il est incapable de rien faire qui conduise à sa fin surnaturelle, sans un secours d'ordre surnaturel. Ceci est vrai, même de tout acte qui serait, de la part de la volonté ou de l'intelligence, une préparation lointaine à la grâce, et s'explique, contrairement à l'erreur de Pélagie, par le fait que la nature est sans commune mesure avec la félicité éternelle et avec l'ordre surnaturel. (Q. xiv, a. 13, disp. VI, p. 26-27.)

Une fois posés ces principes, dont le premier est d'opinion commune chez les scolastiques, à l'exception de Grégoire de Rimini, de Capréolus et de quelques autres, et dont le second est un article de foi, on peut étudier la coopération du concours général de Dieu, de la grâce et de la liberté dans les principaux actes surnaturels.

a) L'acte de foi. — On peut le considérer d'abord dans sa substance, en tant qu'il est purement naturel. Il a toujours semblé à Molina, comme à Miranda, Cajétan, Sect, etc., que, de ce point de vue, l'acte de foi est à la portée de la volonté libre aidée du seul concours général de Dieu ; que, si l'on propose à quelqu'un des vérités en les lui expliquant, en lui démontrant qu'elles sont révélées et imposées à la foi, il peut, avec le seul concours général de Dieu, y adhérer par un acte purement naturel, insuffisant pour la justification. N'est-ce pas un fait d'expérience, et saint Thomas n'admet-il pas que l'hérétique errant sur un point de foi donne aux autres vérités révélées un assentiment purement naturel ? II^a-II^æ, q. v, a. 3. Mais pour n'être pas *simpliciter necessarium*, le secours de la grâce intervient très souvent ici, en raison des difficultés de la foi naturelle. (Q. xiv, a. 13, disp. VII, p. 30-35.)

Quant à l'acte de foi nécessaire pour la justification, il suppose un secours particulier de grâce prévenante et excitante, s'adressant à l'intelligence et à la volonté. C'est la vocation interne à la foi. Ces grâces d'illumination et de motion sont suivies d'un acte libre de volonté commandant l'assentiment intellectuel, et de cet assentiment lui-même. On dit que, par ces deux actes, l'adulte arrive librement à la foi.

Vient enfin, de la part de Dieu, l'infusion dans l'intelligence d'un *habitus fidei supernaturalis*, par lequel le fidèle fera désormais à volonté l'acte de foi surnaturel, avec le seul concours général de Dieu. Cet *habitus*,

ainsi que les autres vertus surnaturelles, sont d'ailleurs puissamment aidés par des illuminations ou des motions particulières provenant des dons du Saint-Esprit, qui font produire des actes plus fervents et plus importants. On comprend, dès lors, pourquoi l'*habitus fidei supernaturalis* est nécessaire : ce n'est ni pour faciliter l'adhésion de l'intelligence, comme l'ont dit Durand (*In I^{um}*, dist. XXVIII, q. 1), et beaucoup d'autres, ni pour la rendre plus sûre et plus ferme, comme l'a voulu Soto (II. *De natura et gratia*, c. viii), mais parce qu'un secours surnaturel est nécessaire pour l'acte salutaire, et qu'il convient que celui qui a été amené à la foi, à l'aide de secours spéciaux, puisse désormais en multiplier facilement les actes, avec le seul concours naturel de Dieu. (Q. xiv, a. 13, disp. VIII, p. 35-39.)

On voit dans quelle mesure le commencement même de la foi et des autres actes relatifs à la justification vient de Dieu. Quoi que l'homme fasse avec ses seules forces naturelles, pour produire l'acte de foi *quoad substantiam*, pour désirer adhérer surnaturellement aux vérités révélées, pour demander le secours nécessaire ou se préparer à le recevoir, tout cela ne saurait lui mériter la grâce prévenante, qui est toute gratuite et obtenue par les seuls mérites de Jésus-Christ. Saint Augustin a eu raison de se rétracter, après avoir professé que l'*initium fidei* dépend de la volonté libre aidée du seul concours général de Dieu (*De præd. sanct.*, c. iii, et *Retract.*, I, l. c. xxiii). Cependant, le rôle de la volonté n'est pas nul : en conduisant ses créatures à leur fin surnaturelle, Dieu a laissé place à la liberté individuelle et à l'action de l'Église : il ne donne ordinairement la grâce prévenante et excitante qu'à ceux qui ont eu connaissance de la foi par la prédication : *fides ex auditu*; et l'expérience prouve que les conversions dépendent beaucoup, d'une part du talent et de la valeur morale des ministres de l'Évangile, d'autre part des dispositions et de la bonne volonté des infidèles ou des pécheurs. (Q. xiv, a. 13, disp. IX, p. 39-43.)

Il est vrai, suivant l'adage connu : *Faciendi quod in se est Deus non denegat gratiam*, que Dieu donne toujours, à celui qui emploie tous les moyens à sa portée pour adhérer aux vérités de la foi et renoncer au péché, les secours nécessaires pour la foi et la justification ; mais ce n'est pas que l'effort humain les mérite, c'est parce que le Christ en a ainsi décidé, d'accord avec le Père éternel. En vertu de cette convention, notre salut est toujours entre nos mains ; et de même que le concours général de Dieu est à notre disposition pour la production des actes naturels, de même un secours suffisant de grâce est à la disposition de nos forces naturelles pour la réalisation d'actes salutaires. Cette doctrine résulte de la volonté salvifique universelle de Dieu, affirmée par saint Paul, I Tim., II, 4 ; et elle explique parfaitement le *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, de saint Jean, I, 12. Mais Dieu fait souvent davantage : non seulement il se tient à la porte de l'âme, mais il frappe, en excitant la volonté engourdie. (Q. xiv, a. 13, disp. X, p. 43-45.)

Si donc certains se convertissent et d'autres pas, cela ne provient pas précisément de ce que les premiers ont reçu la grâce prévenante et la vocation interne, et les autres non ; car la grâce, n'est pas seule en cause ici : le concile de Trente a défini que l'homme, appelé à la foi et prévenu par la grâce, reste libre de ne pas se convertir (sess. vi, c. v, can. 4). La foi dépend *principalement* des secours gratuits par lesquels le Père attire suavement l'âme vers le Christ, en sauvegardant sa liberté ; elle dépend en seconde ligne, *minus præcipue*, de la volonté de croire. Lorsque, par conséquent, le Père donne quelqu'un au Christ, c'est par des secours de grâce que, dans sa volonté éternelle, il décide

de lui octroyer, en prévoyant l'adhésion qui, avec eux, sera donnée librement au Christ ; mais s'il ne prévoyait pas la libre coopération de l'homme, sa volonté de conférer ces secours et leur octroi actuel n'auraient pas raison de don ; et malgré cette volonté et cet octroi, il est au pouvoir de l'homme de ne pas arriver au Christ. En d'autres termes, si quelqu'un est *donné* au Christ, cela ne dépend pas seulement de la quantité ou de la qualité des secours qu'il reçoit, mais encore de sa libre coopération. (Q. xiv, a. 13, disp. XII, p. 51-57.)

En quoi consiste cette coopération à l'acte surnaturel ? Elle n'est pas autre chose, elle n'a pas une autre raison formelle que l'acte lui-même. L'acte surnaturel, en tant qu'il émane de notre volonté libre, est coopération avec la grâce ; en tant qu'il émane de Dieu, il est coopération avec la volonté libre. Mais, en réalité, nul effet, nulle action ne relève du libre arbitre, qui ne relève en même temps et principalement de Dieu. Bien plus, l'effet total provient de Dieu et de notre volonté libre, comme des deux parties d'une cause intégrale unique. Ainsi en est-il, lorsque deux agents d'influence inégale meuvent un mobile, alors que l'énergie déployée par chacun n'y suffirait pas sans la coopération de l'autre : tout le mouvement provient de chacun des moteurs qui en sont causes partielles, mais avec la coopération de l'autre ; l'influence du moteur principal n'est pas autre chose que le mouvement considéré en tant qu'il émane de lui avec une force plus grande, l'influence du moteur secondaire n'est pas autre chose que le même mouvement considéré en tant qu'il émane de lui avec une force moindre. Voilà pourquoi, dire avec le concile de Trente que notre volonté consent librement à la motion divine ou coopère aux actes surnaturels, loin d'exclure le secours divin ou la coopération divine, le suppose. Telle est l'explication de la coopération simultanée à laquelle Molina veut qu'on se réfère toujours lorsque, dans la suite, il sera obligé, pour ne pas se répéter, à en parler avec moins de nuances. (Q. xiv, a. 13, disp. XII, p. 57-59.)

b) *L'espérance*. — Après ce qui a été dit de la foi, on admettra facilement que, lorsque l'intelligence adhère aux vérités révélées, notre volonté libre peut, avec le seul concours général de Dieu, espérer ce que Dieu nous a promis. Ce ne sera pas là un acte surnaturel, tel qu'il est exigé pour le salut, mais un acte purement naturel. Ce ne sera pas l'espérance chrétienne, mais la substance de l'acte d'espérance. (Q. xiv, a. 13, disp. XIII, p. 59-60.)

c) *La charité*. — Elle est comprise dans la contrition, déclare Molina ; inutile donc d'en traiter à part (*ibid.*, p. 60).

d) *L'acte de contrition et d'attrition*. — Peut-il être posé, dans sa substance, par notre volonté libre aidée du seul concours général de Dieu ?

Deux opinions sont en présence. La plupart des scolastiques : saint Thomas, saint Bonaventure, Scot, Occam et son école, Victoria, Soto, Cajétan, etc., répondent affirmativement, bien que plusieurs exagèrent la portée de la douleur purement naturelle du péché, en la considérant comme une disposition suffisante pour l'infusion de la grâce, contrairement à la définition du concile de Trente (sess. vi, c. v et can. 3, Denz., n. 797 et 813).

Mais, à l'époque de Molina, « il ne manque pas d'auteurs » qui jugent cette opinion dangereuse et même proche de l'erreur. C'est qu'ils distinguent entre résolution efficace et résolution inefficace, et soulignent la difficulté de celle-là. Dans l'état de déchéance, disent-ils, l'homme ne peut rien faire de difficile sans un secours spécial de Dieu ; donc, quoique le concours général suffise pour la résolution

inefficace, un secours particulier est indispensable pour la résolution efficace. Pareille distinction se retrouve dans Barthélemy de Medina, à propos de la charité. (*In I^{am}. II^m*, q. cix, a. 3). Discutant le passage où saint Thomas enseigne que l'homme, avant le péché, n'avait pas besoin d'un secours particulier pour aimer Dieu par-dessus toutes choses, mais qu'il en a besoin dans l'état de déchéance : « il s'agit là, dit-il avec raison, d'un amour qui inclut l'observation de tous les commandements relatifs à la loi naturelle et à la fin naturelle, pendant la vie entière. » Puis, se croyant d'accord avec saint Thomas, il distingue deux actes d'amour naturel de Dieu : l'un, par lequel on veut lui plaire en tout et par-dessus tout, d'une volonté inefficace et faible, qu'il appelle velléité; l'autre par lequel on le veut d'une volonté absolue et efficace, à laquelle est lié par conséquent l'accomplissement réel de tous les commandements. « Le premier, dit-il, ne suppose que le concours général de Dieu; le second exige un concours spécial. » (Q. xiv, a. 13, disp. XIV, memb. 2, p. 63-66.)

Molina veut pousser plus loin cette analyse : il estime qu'il faut admettre, entre l'amour absolu et efficace de Dieu d'une part, et la velléité d'autre part, un amour absolu inefficace. En effet, l'amour efficace de Dieu n'est pas un acte simple; son efficacité ne dépend pas seulement de la décision prise de servir Dieu, mais de l'observation actuelle des commandements. Elle exige deux conditions : que la volonté décidée à les observer ait reçu les forces suffisantes pour cela, et qu'elle en use librement. Or, l'homme déchu, même s'il est en état de grâce, n'a plus la force d'observer longtemps toute la loi, naturelle ou surnaturelle, sans un secours spécial de Dieu. Ce secours, qui se répartit sur la série de ses actes quotidiens, est très différent de celui par lequel il est justifié; voilà pourquoi la persévérance dans le bien, même dans l'ordre purement naturel, dépend de la libre coopération de l'homme au secours « quotidien » de Dieu. Un seul et même acte d'amour absolu peut donc être efficace ou non, selon que l'exécution suivra ou fera défaut. Cette remarque permet d'interpréter dans le sens de l'opinion commune des scolastiques le passage de saint Thomas étudié par Medina; elle permet aussi d'affirmer que, si dans l'état actuel l'homme ne peut plus avoir avec le seul concours général de Dieu, un amour naturel qui inclue l'accomplissement de toute la loi naturelle, comme il le pouvait avant le péché, il lui reste néanmoins possible, quoique plus difficile, de faire un acte absolu d'amour inclinant la volonté à observer toute la loi naturelle. (Q. xiv, a. 13, disp. XIV, memb. 3, p. 65-71.)

Quel amour la contrition inclut-elle? Il est clair que la contrition naturelle ou même surnaturelle n'inclut ni n'exige l'amour efficace; l'amour absolu suffit, qu'il doive ou non être efficace : quand le concile de Trente (sess. vi, can. 22) dit que le juste ne peut persévérer dans la justice sans un secours spécial de Dieu, il suppose une justification réelle, et donc une réelle contrition, indépendante de la persévérance.

En définitive, Molina soutient que l'opinion des scolastiques anciens sur le pouvoir de la volonté dans l'acte de contrition est probable : 1. parce qu'en l'absence d'objets ou d'occasions de péché, il est facile à l'homme de se décider à éviter le péché à l'avenir, sa nature le portant à choisir de deux maux le moindre; 2. parce que pareille décision est un acte purement naturel et propre à la volonté libre; 3. parce qu'il n'est pas moins difficile d'adhérer aux mystères révélés que de décider d'éviter le péché à l'avenir; 4. enfin, parce qu'il se rencontre souvent des hommes qui se confessent avec la volonté d'éviter tous les péchés mortels sauf un et que cette résolution, en

raison de la restriction qu'elle inclut, ne peut évidemment être prise avec le secours particulier de Dieu. Mais il ne se prononce pas sur l'opinion contraire, adoptée communément dans les écoles de tous les pays, devant y revenir à propos des tentations. (Q. xiv, a. 13, disp. XIV, memb. 4, p. 71-74.) Il s'attache seulement à montrer qu'elle ne s'impose pas du fait que le concile de Trente (sess. xiv, c. iv) a défini que l'attrition est un don de Dieu et un mouvement produit par l'Esprit-Saint. (Q. xiv, a. 13, disp. XIV, memb. 5, p. 74-79.)

La conclusion de tout cela est que : 1. dans la production de tous les actes surnaturels nécessaires à la justification nous sommes libres, et que celle-ci dépend de nous; 2. après la justification nous sommes libres de faire, à l'aide des vertus surnaturelles reçues et des autres secours divins, des actes qui nous mériteront une augmentation de grâce et de gloire, et nous pouvons librement, soit persévérer dans la justification, soit la perdre par le péché mortel. (Q. xiv, a. 13, disp. XV, p. 84-85.)

e) *Pouvoir de la volonté libre par rapport à l'accomplissement de la loi.* — Le concile de Trente a défini (sess. vi, c. xi, can. 23) que personne, même en état de grâce et avec les secours qu'ont eus les saints, ne peut sans un privilège spécial, comme celui qu'eut Marie, éviter toute sa vie tout péché véniel. L'opinion commune admet cependant que l'homme peut éviter chaque péché véniel en particulier, puisqu'il n'y a péché que s'il y a liberté. (Q. xiv, a. 13, disp. XVI, p. 85-86.)

Quant à la loi qui oblige *sub gravi*, la foi enseigne que l'homme en état de grâce peut l'observer longtemps, et même toute sa vie, avec les secours quotidiens que Dieu est toujours prêt à lui donner (C. Trid., sess. vi, c. xi), mais qu'une longue persévérance dans l'accomplissement de toute la loi n'est pas possible sans un secours spécial de Dieu (*ibid.*, c. xiii et can. 22). Il faut ajouter qu'un secours spécial peut devenir nécessaire en raison de la fréquence ou d'une notable difficulté de l'obligation. Les mêmes conclusions s'imposent *a fortiori* pour l'homme privé de la grâce habituelle. (Q. xiv, a. 13, disp. XVII, p. 87-91.)

La question du pouvoir de la volonté libre, aidée du seul concours général de Dieu, en face des tentations graves et des difficultés parfois considérables que présente l'accomplissement de la loi naturelle, est plus obscure et mérite examen. André de Vega (*De justificatione et gratia*, q. xii, sq.) la résout par la négative : « dans l'état de nature déchu, dit-il, la volonté libre est incapable, avec le seul concours général de Dieu, de surmonter les tentations fortes et même de faire un acte moralement bon qui soit difficile, comme de faire profession religieuse, de donner une très large aumône. Ce fut aussi, semble-t-il, l'opinion de Medina (*In I^{am}-II^m*, q. cix, a. 3) et peut-être de Grégoire de Rimini (*In I^{am}*, dist. I, q. iii, a. 2, ad 3^{um}); mais à la connaissance de Molina, elle n'a pas d'autres partisans, quoique Vega la déclare commune et l'attribue à Pierre Lombard, saint Thomas, Durand, Scot, Biel. (Q. xiv, a. 13, disp. XIX, memb. 1, p. 93-96.)

Au contraire, saint Thomas, Cajétan, saint Anselme, Durand, Scot, Biel, sont au fond d'accord avec Soto (*De natura et gratia*, l. I, c. xxii, conclus. 2) et Ruard Tapper (art. *De libero arbitrio*, fol. 316), qui affirment expressément qu'il n'est aucune œuvre bonne purement naturelle que l'homme ne puisse faire avec le seul concours général de Dieu. (Disp. cit., memb. 2, p. 96-101.)

Après avoir développé les arguments allégués de part et d'autre (disp. cit., memb. 3, 4, 5, p. 101-109), Molina se refuse à conclure : la seconde opinion lui paraît probable et vers elle vont manifestement ses

préférences intimes; il estime néanmoins qu'il faut provisoirement, pour des raisons d'opportunité, ne pas s'écarter de la première, « parce qu'elle est censée commune dans les écoles en diverses régions, et qu'il passe pour peu sûr d'affirmer que l'homme peut, sans secours spécial de Dieu, vaincre toute tentation, faire des actes bons naturels assez difficiles, ou faire quant à la substance, l'acte de contrition ou d'attrition qui sont des actes difficiles ». (Disp. cit., memb. 6, p. 109).

Un dernier problème se pose à propos du pouvoir de la volonté : comment ce pouvoir d'éviter chaque péché, mortel ou véniel, s'accorde-t-il avec son impuissance à les éviter tous? Les docteurs répondent généralement que le malade ne peut faire tout ce que fait l'homme sain; cette comparaison ne saurait plaire à Molina : le malade ne peut faire tout ce que fait l'homme sain, parce que l'action épuise plus vite ses forces; l'homme déchu ne peut faire tout ce que ferait l'homme dans l'état de nature intégrée, non parce que l'action l'épuise : elle fortifie au contraire sa vertu, mais parce que la nature humaine est si faible, le bien si difficile, les tentations si fortes, qu'il lui est impossible de ne pas succomber l'une ou l'autre fois, tout en pouvant éviter cette chute, s'il le voulait. La comparaison adéquate est celle que donne Aristote (*De Caelo*, II, XII), pour expliquer l'impossibilité où nous sommes d'agir toujours bien, selon la raison : la difficulté de lancer un trait au but ne varie pas, mais il est d'autant plus difficile d'atteindre toujours le but que le nombre de jets est plus grand. (Q. XIV, a. 13, disp. XX, p. 113-119.)

4° *Ex'stence de la liberté.* — Elle est un fait d'expérience, postulé du reste par l'existence du péché, et confirmé par les témoignages de l'Évangile et des Pères, et par les décisions conciliaires. Molina la démontre longuement, à cause des négations de Luther, tout en soulignant la contradiction des luthériens qui se plaignent de ceux qui refusent d'embrasser leurs erreurs. (Q. XIV, a. 13, disp. XIX, p. 125-144.)

Sans aller jusqu'à nier la liberté, Guillaume d'Occam, Gabriel Biel et d'autres « nominaux » ont soutenu qu'elle n'existe plus au moment même de la volition ou de la nolition, parce qu'il serait contradictoire que la volonté ne veuille pas, à l'instant où elle veut. Erreur dangereuse; car, si la liberté n'existe qu'avant ou après la volition ou la nolition, où est la liberté de l'acte créateur voulu de toute éternité, et où la malice de la décision contraire à la loi de Dieu? Scot l'a bien vu (*In I^{um} Sent.*, dist. XXXIX) : la volonté, à quelque moment qu'on la considère, est antérieure à son acte, comme toute cause l'est à son effet; étant libre par nature, elle peut donc à tout instant vouloir ou ne pas vouloir. Quant à l'argument d'Occam, il repose sur une confusion entre sens composé et sens divisé : il est vrai que la volonté, au moment où elle veut une chose, ne peut pas en même temps ne pas la vouloir (sens composé); il n'est pas vrai que, pour cela, sa volition ne soit pas libre (sens divisé). (Q. XIV, a. 13, disp. XXIV, p. 144-147.)

II. LE CONCOURS DIVIN. — Il y a lieu de considérer séparément le *concours général*, par lequel Dieu concourt avec toutes les causes secondes, y compris la volonté libre, et le *concours particulier*, par lequel il aide la volonté dans l'accomplissement des œuvres surnaturelles, car ces deux genres de concours sont très différents et ne se rapportent pas de la même manière à notre volonté libre.

1° *Le concours général de Dieu.* — On l'étudiera successivement dans son rapport avec les causes secondes quelles qu'elles soient, et dans son rapport avec la liberté d'agir dans l'ordre naturel.

1. *Concours divin avec les causes secondes quelles qu'elles soient.* — C'est l'un des points essentiels sur lesquels Molina a une théorie à lui. Pour bien comprendre la théorie de Molina sur ce point, il importe de la situer par rapport aux théories de Biel, de Durand et de saint Thomas d'Aquin.

Gabriel Biel (*In I^{um} Sent.*, dist. I, q. 1, a. 1 et 3, dub. II et III), suivant en cela Pierre d'Ailly et certains théologiens auxquels fait allusion saint Thomas, (*Sum. theol.*, I^a, q. CV, a. 5; *In II^{um} Sent.*, dist. I, q. IX, a. 4; *De pot.*, q. III, a. 7; *Cont. Gent.*, l. III, c. LXIX), insiste à ce point sur la toute puissance divine, qu'il lui attribue proprement et entièrement tous les effets. Prenant à la lettre les textes de saint Paul, I Cor., XII, *Qui operatur omnia in omnibus*, et II Cor., III, *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*, il affirme que le feu ne réchauffe pas et que le soleil n'éclaire pas, mais que Dieu réchauffe et éclaire en eux et en leur présence. La cause première est donc seule efficiente; les autres ne sont que des causes *sine quibus non*, en ce sens que Dieu a décidé de ne produire qu'en leur présence les effets que nous leur attribuons.

A l'extrême opposé, Durand déclare (*In II^{um} Sent.*, dist. I, q. V), que les causes secondes agissent et produisent leurs effets, sans que Dieu y concoure autrement que par la conservation de leurs natures et des forces qu'il leur a données. Le feu réchauffe par sa propre vertu spécifique; mais il ne peut le faire que parce que Dieu le conserve lui-même et lui conserve son pouvoir calorifique. L'action de la cause seconde sur l'effet est immédiate, celle de Dieu n'est que médiate.

De ces deux théories, la première, abandonnée du temps de Molina, est rejetée par lui comme contraire à l'évidence, et sottise, suivant l'expression de saint Thomas; la seconde, jugée erronée par la plupart de ses contemporains, est qualifiée par lui de « peu sûre ». Saint Paul, Act., XVII, n'insinue-t-il pas que Dieu coopère immédiatement à tous nos actes, lorsqu'il dit *in ipso movemur*; et si le concours divin est nécessaire pour la conservation des êtres, ne l'est-il pas *a fortiori* pour la production des effets? Dire que Dieu ne coopère pas immédiatement à la production et à la conservation des effets, entraînerait d'ailleurs une grave dérogation à sa toute puissance, puisque Dieu ne pourrait plus supprimer les actions sans supprimer les substances. (Q. XIV, a. 13, disp. XXV, p. 147-152.)

Reste la solution plus nuancée de saint Thomas (I^a, q. CV, a. 5), d'après laquelle Dieu coopère de deux façons avec les causes secondes : il leur donne et leur conserve le pouvoir d'agir, comme le disait Durand; il les meut en outre, en appliquant pour ainsi dire leurs formes et leurs vertus à l'action, comme l'ouvrier utilise la hache pour couper. Dieu et la cause seconde sont deux agents coordonnés entre eux; donc, comme il arrive toujours en pareil cas, le second agit par la vertu du premier, en ce sens qu'il est mu par lui à agir.

A cette doctrine, Molina voit une double difficulté : 1. il avoue ingénument ne comprendre guère ce que peut être, dans les causes secondes, le mouvement et l'application à l'action qui seraient le fait de Dieu. L'exemple de la hache est trompeur, dit-il, car il y a des instruments qui ont le « pouvoir intégral d'agir », comme la semence, ou qui sont ce pouvoir même, comme la chaleur du feu. Des instruments de ce genre n'ont nul besoin d'être mus et appliqués par des causes principales; ils produisent leurs effets par eux-mêmes; 2. il estime que, d'après cette doctrine, Dieu ne concourt en réalité que de façon médiate aux actes et aux effets des causes secondes, puisque le terme de son action conservatrice ou motrice est dans ces causes mêmes.

Molina soutient au contraire que Dieu concourt immédiatement, *immediate suppositi*, avec les causes secondes pour produire leurs actions et leurs effets. « De même, dit-il, que la cause seconde produit immédiatement son opération et réalise par elle son effet; de même Dieu, par son concours général, influe immédiatement avec cette cause sur la même opération et produit par elle son effet. » C'est ce qu'on a appelé le concours simultané, par opposition à la prémotion.

Que ni l'influx de Dieu, ni celui de la cause seconde ne soient superflus, on le comprend, si l'on considère que Dieu agit comme une cause universelle et indifférente, déterminée par le concours particulier qui résulte de la nature ou du libre choix de la cause seconde. Ainsi le soleil et telle semence engendrent telle plante. Sans leur double influx, l'effet ne serait pas produit. Ces deux influx par conséquent, n'existent pas en réalité l'un sans l'autre. Bien plus, il n'y a pas deux actions, mais une seule, par exemple la caléfaction, qui est dite concours général de Dieu, en tant qu'elle émane de Dieu, et concours particulier de la cause seconde, en tant qu'elle émane du feu.

Pour bien concevoir le concours général de Dieu, il faut le rattacher, comme à son principe immédiat, à la volonté divine éternelle. C'est d'elle que, sans entraîner aucun changement en Dieu, dérive toute l'action divine *ad extra*. Librement, Dieu a décidé que, sous son influence, des êtres divers seraient créés dans le temps et doués de forces variées pour agir; mais voyant qu'ils ne pourraient absolument rien faire s'il n'influaient avec eux sur leurs opérations et leurs effets, il a voulu suppléer à leur faiblesse, tout en respectant leur causalité propre. Il a donc décidé de toute éternité que son concours général serait à la disposition des causes secondes et que, chaque fois qu'elles s'exerceraient naturellement ou librement, il coopérerait avec elles comme si son concours était une loi naturelle.

De tout cela il résulte que, par rapport à l'effet produit, la cause première et la cause seconde sont causes partielles ou causes intégrales, selon le point de vue auquel on se place. Si l'on entend par cause intégrale, celle qui comprend tout ce qui est nécessaire pour produire l'effet, Dieu et les causes secondes forment une seule cause intégrale, composée de deux causes partielles. Ce n'est pas à dire cependant que chacune ne produise qu'une partie de l'effet: tout l'effet est de chacune, comme d'une cause partielle qui exige le concours simultané de l'autre. Ainsi, lorsque deux moteurs tirent un navire que chacun serait impuissant à mouvoir seul, chacun est cause partielle du mouvement tout entier. Si l'on entend, au contraire, par cause intégrale, celle qui est seule dans son degré, Dieu est cause intégrale, parce qu'il est seule cause universelle; et les causes secondes peuvent être intégrales elles aussi chacune dans son degré.

Autre conséquence de ces explications: la subordination, même essentielle, des causes selon leur degré d'universalité, n'entraîne pas nécessairement l'action de la supérieure sur l'inférieure: il suffit, pour qu'elles dépendent l'une de l'autre dans la production de l'effet, qu'elles influent chacune immédiatement sur ce dernier. (Q. xiv, a. 13, disp. XXVI, p. 152-158.)

2. *La production des actes naturels.* — Que l'action de la cause seconde soit immanente, comme celle de l'intelligence ou de la volonté, ou qu'elle soit transitive, comme celle du feu, le concours général de Dieu s'exerce de même, non en concours, mais *cum causa*. On oublie trop souvent de le remarquer, le concours général pour la production des actes naturels est en cela bien différent du concours particulier pour la

production des actes surnaturels, puisque celui-ci est une motion *in ipsam causam*, pour rendre la volonté capable de faire des œuvres salutaires. (Q. xiv, a. 13, disp. XXIX, p. 171-172.)

Il faut donc rejeter, à propos du concours général, l'exemple parfois proposé, du précepteur qui saisit la main de l'élève et écrit avec la collaboration de ce dernier. L'influx de Dieu n'est pas antérieur dans le temps à celui de la volonté, parce qu'il ne s'exerce pas sur elle, mais avec elle immédiatement sur l'acte à produire; il n'a sur elle qu'une antériorité de nature, en ce sens que, de l'existence de l'acte volontaire, on peut conclure à l'existence du concours divin. (Q. xiv, a. 13, disp. XXX, p. 175-178.)

On s'explique, dès lors, pourquoi la volonté est seule cause du péché, quoique l'acte mauvais soit tout entier de Dieu et tout entier de la volonté libre. La plupart des anciens théologiens croient résoudre la difficulté en disant que le péché, consistant formellement dans un défaut de conformité avec la loi, n'a qu'une cause déficiente, et en ajoutant que l'acte, en tant qu'il vient de Dieu, est toujours bon, puisqu'il tient de lui son être, tandis que son défaut de conformité à la règle, c'est-à-dire sa malice, vient de la liberté. Mais il faut expliquer pourquoi il n'est pas opposé à la loi éternelle, et donc pas mauvais en soi, que Dieu concoure immédiatement avec la cause seconde à l'acte peccamineux, alors qu'il serait mauvais en soi qu'il le prescrive ou y meuve.

Les théologiens de Salamanque, Soto (*De natura et gratia*, l. I, c. xviii) et Cano (*De locis theologicis*, c. iv, ad 8^{um}), tirent argument de ce que Dieu coopère à la manière d'une cause naturelle et en quelque sorte nécessairement, pour conclure que les actes mauvais doivent lui être attribués quant à leur être naturel, non quant à leur malice. Mais Dieu n'a-t-il pas établi librement la loi de sa coopération? La vérité est que le concours divin, ne s'exerçant pas sur la cause seconde et étant par lui-même indifférent, ne détermine pas l'action de cette cause, mais est déterminé par elle *ad speciem actionis*. Si les actes libres sont tels ou tels, et par conséquent bons ou mauvais, ils ne le doivent donc pas à Dieu, mais à la volonté libre. Nul ne rend responsable d'un crime l'artisan qui a fabriqué le glaive dont s'est servi le meurtrier. (Q. xiv, a. 13, disp. XXXII, p. 182-188.)

Ainsi, nos actes mauvais sont en dehors de la fin pour laquelle Dieu nous a donné la liberté et son concours général. Il ne les veut, ni comme auteur de la nature, ni comme législateur, puisqu'il les défend et cherche à en détourner; il voudrait qu'ils ne soient pas, si nous le voulions nous-mêmes, mais il les permet en vue d'un plus grand bien: l'exercice normal de notre volonté libre. Quant à nos œuvres bonnes, il les veut d'abord d'une volonté conditionnelle, si nous les voulons nous-mêmes librement: c'est ainsi qu'il veut le salut de tous les hommes; mais prévoyant celles qui émaneront de notre volonté libre, il les approuve et les veut d'une volonté absolue.

En résumé, la bonté naturelle, qui appartient à tout acte comme tel, doit être rapportée à l'auteur de la nature et à la cause première; la moralité, être de raison, qui résulte d'un rapport de l'acte avec la loi divine, doit être rapportée à la volonté, comme à sa cause particulière et libre. (Q. xiv, a. 13, disp. XXXIII, p. 188-197.)

3. *Source de la contingence des choses.* — Scot la cherche uniquement dans la liberté divine (*In Ium Sent.*, dist. II, q. n; dist. VIII, q. v; dist. XXXIX; et *In Ium*, dist. I, q. iii): « Si l'action de Dieu était nécessaire, dit-il, tout arriverait nécessairement et il n'y aurait pas d'effet contingent. »

Cette théorie, incompatible avec l'existence et

l'exercice de la liberté humaine, paraît reposer sur une fausse conception du concours divin, qui le fait s'exercer sur la cause seconde. Puisque ce concours agit avec la cause seconde, dit Molina, et qu'il suffit pour qu'un effet soit libre, qu'une partie de sa cause intégrale le soit, il faut admettre que, si le concours général de Dieu était nécessaire, il ne supprimerait pas pour cela la contingence des choses; pas plus que la grâce prévenante ou coopérante, si elle était donnée nécessairement au lieu de l'être librement, ne supprimerait notre liberté. (Q. xiv, a. 13, disp. XXXV, p. 203-206.)

2° *Le concours particulier de Dieu avec la volonté libre pour la production des actes surnaturels.* — Outre le concours général, Dieu donne à l'homme des secours particuliers ou « quotidiens », qui tous peuvent être appelés des grâces, en ce sens qu'ils sont gratuits. Ce sont, par exemple, des prédications, des exhortations, des lectures, de pieuses inspirations de la part des anges, etc. Mais on réserve d'ordinaire le nom d'*auxilia gratiæ* à ceux qui donnent aux œuvres un caractère surnaturel, et qui se rapportent au salut en ce qu'ils disposent à la grâce sanctifiante et au mérite. C'est en ce sens qu'on les entend ici. (Q. xiv, a. 13, disp. XXXVI, p. 206-208.)

1. *Nature de ce concours.* — On l'a vu, quand Dieu touche et excite l'âme par la grâce prévenante, celle-ci reste libre de consentir ou non et donc de faire ou de ne pas faire l'acte de foi, d'espérance ou de contrition. Il est évident, par conséquent, que la grâce prévenante et la liberté sont deux parties d'une cause intégrale unique, et que ces actes salutaires dépendent de leur influx à chacune. Ils tiennent de la volonté libre leur substance, et de la grâce leur caractère surnaturel et salutaire; ils peuvent être dits tout entiers de la volonté et tout entiers de la grâce prévenante ou de Dieu agissant par elle, et pourtant ils ne sont de chacune que comme d'une partie de leur cause intégrale.

Il va de soi, par conséquent, qu'on ne saurait confondre la grâce prévenante avec les actes auxquels elle porte la volonté.

Enfin, le libre arbitre et la grâce prévenante sont causes secondes des actes salutaires. Ils ne suffisent pas à leur production, car une cause seconde, même surnaturelle, ne peut agir que moyennant un concours simultané et immédiat de Dieu sur l'effet. L'acte salutaire émane donc tout entier, quoique diversement, de trois parties d'une cause intégrale unique : le concours général de Dieu, la volonté libre, la grâce prévenante. Celle-ci n'est d'ailleurs pas nécessaire absolument, en ce sens que Dieu aurait le pouvoir absolu, parce que cela n'implique pas contradiction, de compenser l'influx de la grâce prévenante par un influx immédiat et simultané, analogue à celui du concours général mais beaucoup plus puissant, qui rendrait les actes tels qu'ils seraient si la grâce prévenante les précédait. (Q. xiv, a. 13, disp. XXXVII, p. 208-210.)

Dominique de Soto (*De natura et gratia*, l. I, c. xvi) et André de Vega (*In concil. Trid.*, l. VI, c. vi-xi) exigent, outre la grâce prévenante, un autre secours particulier, par lequel Dieu concourt immédiatement avec la volonté libre pour la mouvoir à l'acte salutaire. Ils font même dépendre de l'intensité de cette grâce « coadjuvante », le degré de ferveur de l'acte, parce que « mouvoir et être mù sont corrélatifs ». Molina a bien des raisons de ne pas partager leur opinion : il ne voit pas la nécessité de cet autre secours particulier; il proteste contre le nom qui lui est donné, puisque dans le langage des Pères et du concile de Trente (sess. vi, c. v et can. 4), la grâce prévenante devient coopérante par le fait que la volonté y con-

sent; il affirme que l'intensité de l'acte ne dépend pas exclusivement du secours de Dieu, mais de l'influx de la volonté libre, puisqu'à des secours égaux correspondent des actes inégaux. (*Conc. Trid.*, sess. vi, can. 7.)

Peut-être Soto et Vega ont-ils simplement pensé qu'il faut, pour les actes surnaturels, un concours d'une autre espèce que pour les actes purement naturels. Tel n'est pas l'avis de Molina : chaque fois qu'à côté d'une cause seconde naturelle il voit une cause seconde apte à produire un effet surnaturel, il attribue à celle-ci le caractère surnaturel de l'acte, et ne croit pas que l'influx immédiat de Dieu avec elle soit d'une autre espèce, que celui par lequel il concourt à l'action des causes naturelles pour produire des effets naturels. Ainsi, la volonté libre, une fois douée des *habitus* surnaturels de foi, d'espérance, etc. peut, avec le seul concours général de Dieu, produire des actes surnaturels de foi, d'espérance, etc. Ainsi encore, l'intelligence, quand elle est pénétrée de la lumière de gloire, peut, avec le seul concours général de Dieu, produire la vision béatifique. De même, la volonté libre aidée de la grâce prévenante peut, avec le seul concours général de Dieu, produire un effet surnaturel. (Q. xiv, a. 13, disp. XXXIX, p. 222-226.)

De tout ceci ressortent clairement deux différences entre le concours général pour les actes naturels et le secours de la grâce prévenante pour les actes surnaturels : 1. Le concours général ne s'exerce pas sur le libre arbitre comme cause des actes naturels, mais avec le libre arbitre sur ces mêmes actes. — La grâce prévenante meut le libre arbitre et le rend capable de produire avec elle des actes surnaturels. 2. Par suite, le concours général ne précède, ni dans le temps, ni par nature, l'action du libre arbitre : les deux influx qui dépendent l'un de l'autre sont simultanés, unis pour produire l'effet unique. — La grâce prévenante, au contraire, précède d'ordinaire, dans le temps ou par nature, l'influx de la volonté libre et peut ne pas aboutir, lorsque la volonté se refuse à coopérer avec elle,

Mais la grâce prévenante a raison de grâce coopérante quand la volonté libre agit avec elle. A ce titre, son influx ne précède ni dans le temps, ni par nature celui de la volonté. Bien plus, ces deux influx sont simultanés avec le concours général et dépendent l'un de l'autre. Tous trois constituent la cause intégrale unique de l'acte surnaturel.

Les mêmes conclusions valent pour les *habitus* surnaturels de foi, d'espérance, de charité et pour les dons du Saint Esprit, qui ont raison de grâce prévenante et coopérante par rapport aux actes qui en émanent. (Q. xiv, a. 13, disp. XL, p. 239-241.)

Reste à se demander comment naissent les mouvements de la grâce prévenante et si nos facultés : intelligence et volonté, y concourent efficacement. Vega juge plus probable que leur unique cause efficiente est Dieu et que nos facultés les reçoivent passivement (*In concil. Trid.*, l. VI, c. viii). Soto pense au contraire que ces mouvements sont produits simultanément avec Dieu par l'intelligence et la volonté (*De natura et gratia*, l. I, c. xvi). Molina ne doute pas que cette dernière opinion ne soit la vraie. L'illumination surnaturelle de l'intelligence ne consiste pas, selon lui, dans l'infusion de nouvelles « espèces », mais dans l'octroi d'un secours pour aider à comprendre autrement des pensées proposées ou suggérées par ailleurs. De même, la motion surnaturelle de la volonté n'est pas une impulsion nouvelle, mais un secours pour donner valeur surnaturelle à des mouvements consécutifs à la connaissance. Pensée et tendance étant des actions vitales, il faut bien qu'elles émanent en partie de l'intelligence et de la volonté.

Ainsi, par la grâce, Dieu ne remplace pas, mais

perfectionne la nature pour que ses actes soient salutaires. De là ce corollaire très important : pour discerner les mouvements de la grâce et les expliquer, il faut tenir compte de l'ordre que suivraient la nature ou les facultés si elles produisaient seules, dans leur substance, les actes salutaires.

2. *Son rôle dans la justification.* — Voici donc comment il faut décrire la série des grâces qui conduisent à la justification.

La foi. — Tandis que l'homme, instruit par la prédication ou autrement des vérités révélées, y réfléchit, Dieu l'aide à les mieux comprendre ou élève sa pensée aux limites de la connaissance surnaturelle. Cet influx divin est un mouvement de grâce prévenante, une illumination; et la connaissance ainsi rendue surnaturelle est une grâce prévenante de foi *ex parte intellectus*.

Quand l'homme considère combien les vérités ainsi connues sont dignes d'assentiment, un mouvement naît naturellement dans sa volonté, qui l'invite en quelque sorte à commander à l'intelligence l'assentiment. Dieu insère, pour ainsi dire, son secours dans ce mouvement, pour le rendre à la fois plus pressant et surnaturel. Cet influx divin est encore un secours de grâce prévenante; et le mouvement ainsi devenu surnaturel est une grâce prévenante de foi *ex parte voluntatis*. Cette double grâce constitue la vocation à la foi. Elle laisse à l'homme la liberté de croire ou de ne pas croire. S'il veut croire, sa volonté aidée du mouvement de la grâce prévenante commande l'assentiment; et en même temps son intelligence, mue par ce commandement et aidée de l'illumination divine, produit l'acte surnaturel d'adhésion aux vérités révélées.

Enfin, l'homme bien disposé par ces actes surnaturels d'intelligence et de volonté reçoit l'*habitus fidei* qui lui est infusé par Dieu seul, et grâce auquel il peut ensuite produire lui-même des actes surnaturels de foi. Cet *habitus* comprend deux parties, dont l'une réside dans la volonté pour mouvoir l'intelligence, l'autre dans l'intelligence pour produire les actes commandés par la volonté. La dernière seule est appelée proprement *habitus fidei supernaturalis*.

L'espérance. — Quand l'intelligence éclairée par la foi pense à l'excellence de la béatitude et à la bonté de Dieu, un mouvement spontané de la volonté la porte à aimer la béatitude, d'un amour de concupiscence, et à l'espérer de Dieu. Dieu s'ingère en quelque sorte dans ce mouvement, pour l'intensifier et le surnaturaliser. C'est la grâce prévenante, qui excite la volonté à espérer. Si, à l'aide de cette grâce, elle pose librement le premier acte surnaturel d'espérance, elle reçoit de Dieu l'*habitus spei supernaturalis* qui lui permettra de multiplier à son gré les actes semblables.

La contrition. — Lorsque, pourvu de la foi et de l'espérance, l'homme considère la perfection de Dieu et ses bienfaits, il est naturellement porté à l'aimer. Dans ce mouvement aussi, Dieu insère un secours de grâce qui l'excite et le rend surnaturel; en tant qu'il vient de Dieu, ce mouvement s'appelle grâce prévenante de charité. Prévenue par elle, la volonté peut faire l'acte surnaturel de contrition qui est l'ultime disposition à la grâce sanctifiante.

Si la pensée du péché évoquait celle de la félicité perdue ou de la damnation méritée, elle engendrerait naturellement dans la volonté un mouvement de crainte de Dieu qui, lui aussi, serait ordinairement excité et surnaturalisé par un influx divin. La volonté pourrait alors, sous l'empire de cette crainte surnaturelle, faire un acte d'attrition qui, avec le sacrement de baptême ou de pénitence, suffirait pour obtenir la grâce de la justification. (Q. xiv, a. 13, disp. XLVI, p. 253-259.)

La justification. — Saint Thomas (I-II^o, q. cxiii, a. 7, ad 4^{um}; a. 8, ad 2^{um}), Cajétan Medina, Soto, Cano pensent que l'ultime disposition de l'adulte à la grâce sanctifiante est produite par la grâce même, au moment où elle est infusée. Molina avoue n'avoir jamais compris comment la grâce sanctifiante peut concourir à un acte libre, qui est la dernière disposition requise pour cette grâce. C'est l'occasion pour lui de s'expliquer sur la nature de la justification, qui se définit : *translatio ab statu lethalis culpæ in statum gloriæ et adoptionis filiorum Dei per Jesum Christum Salvatorem nostrum*. Le mot *justificatio*, remarque Molina, peut signifier, soit l'acte par lequel Dieu justifie l'âme : l'infusion de la charité et de la grâce habituelle, soit la transformation qui en résulte : l'expulsion du péché et le passage à l'état de justice. En ce sens, on dit que la grâce et la charité justifient et que Dieu justifie par elles, comme par leur cause formelle, quoiqu'il soit lui-même cause efficiente de leur infusion dans l'âme. Mais il importe de ne pas confondre la justification et les actes qui y disposent : celui qui coopère avec Dieu se dispose toujours à être justifié, il ne se justifie pas lui-même. (Q. xiv, a. 13, disp. XLVI, p. 259-273.)

3^o *La prescience de Dieu.* — Molina a montré qu'il y a de la contingence, tant dans les œuvres de la nature que dans celles de la grâce. Il revient maintenant au texte de saint Thomas pour discuter la source de cette contingence; il pourra ensuite montrer comment Dieu connaît les futurs contingents et comment la prescience divine s'accorde, soit avec la liberté de notre volonté, soit avec la contingence des choses.

1. *Racine de la contingence.* — On l'a dit, contre Scot, la contingence ne provient pas de la seule liberté de Dieu (cf. *supra*, col. 2112). Quelle est donc sa source? La réponse à cette question ne peut être simple, car il y a lieu de distinguer parmi les choses : 1^o celles dont la production et la conservation dépendent à ce point de Dieu qu'aucun agent naturel ne peut les détruire, par ex. les anges, le ciel, l'âme humaine, la matière première; 2^o celles dont la conservation ne dépend pas de Dieu seul; 3^o celles qui se rapportent à l'ordre de la nature; 4^o celles qui se rapportent à l'ordre de la grâce.

La racine de la contingence de toutes les créatures est dans la seule liberté divine; car, par rapport à Dieu, rien n'est nécessaire. — Mais le monde une fois établi, à supposer que Dieu ne fasse rien qui sorte du concours commun et de l'ordre naturel, la contingence disparaîtrait de tous les effets des causes secondes, si l'on supprimait la liberté dans les créatures. La racine éloignée de la contingence de ces effets est donc la volonté de Dieu, qui a créé libres les anges et les hommes, et doté les animaux de l'appétit sensible, sorte de vestige de liberté; mais sa racine prochaine et immédiate est cette liberté même. — Enfin, pour les effets qui se rapportent à l'ordre de la grâce, la racine prochaine et immédiate de leur contingence est la volonté divine ou la volonté humaine, selon qu'ils émanent de la seule volonté de Dieu, comme par ex. l'incarnation, ou d'une volonté créée aidée d'un secours spécial de Dieu. (Q. xiv, a. 13, disp. XLVII, p. 274-280.)

2. *Comment Dieu connaît les futurs contingents.* —

a) *Dans leur existence propre.* — Saint Thomas admet que tous les êtres qui ont été, sont, ou seront présents dans le temps, sont présents à Dieu de toute éternité, et selon leur existence propre. L'éternité est une sorte de durée indivisible qui contient en son unité toute l'étendue de la durée, et qui correspond à la fois au temps tout entier et à chacune de ses parties, comme l'âme humaine est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Telle est du moins

l'interprétation de Cajétan, de Capréolus, de Sylvestre de Ferrare, etc. Saint Thomas explique, par cette présence en Dieu selon leur existence, la connaissance divine des futurs contingents; et la prescience s'accorde, croit-il, avec la contingence, parce que le futur, présent au regard divin, n'en est pas moins contingent par rapport à ses causes.

Mais, remarque Molina : 1° Dieu connaît des futurs contingents qui n'ont jamais été et ne seront jamais réalisés, qui n'existent donc pas non plus dans l'éternité; 2° Il se connaît naturellement lui-même, et il connaît en lui tout ce qu'il contient éminemment; donc, avant toute détermination de sa volonté, du fait de sa science naturelle, il sait ce que la volonté libre de chaque créature fera librement dans telles et telles circonstances, s'il la crée; 3° Il ne reçoit pas des choses la connaissance qu'il en a; leur existence, soit dans le temps, soit dans l'éternité, n'est donc pour rien dans sa connaissance certaine de ce qui sera et de ce qui ne sera pas; 4° la providence et la prédestination supposent une prescience certaine, antérieure à l'existence de quoi que ce soit.

Pour toutes ces raisons, il faut admettre que Dieu ne connaît pas seulement avec certitude les futurs contingents, parce que les choses existent hors de leurs causes dans l'éternité, mais qu'avant d'avoir réalisé quoi que ce soit (avant, selon notre façon de parler), il connaît en lui-même tous les futurs que toutes les causes secondes réaliseraient, librement ou non, avec son concours, s'il établissait tel ordre de choses et de circonstances. Donc, par le fait même qu'il a décidé de créer le monde comme il l'a fait, il a su en lui-même et par son décret tout ce qui sera ou ne sera pas réalisé par les causes secondes.

D'autre part : 1° puisque la science que Dieu a des choses ne dépend en rien de leur existence, inutile de penser que les choses existent dans l'éternité avant de se succéder dans le temps, ce qui paraît difficilement conciliable avec la contingence et la liberté; 2° puisque les futurs contingents ne sont dans l'éternité que par l'être qu'ils auront dans le temps, il faut avouer qu'ils sont contingents dans l'éternité, jusqu'à ce qu'ils soient réalisés dans le temps. L'éternité est au temps ce qu'est le centre à la circonférence; mais la ligne du temps est inachevée, elle s'arrête au présent, et le rapport du centre avec la partie non tracée est contingent; 3° si tous les futurs étaient présents à Dieu selon leur existence propre, il y aurait en lui en ce moment une infinité de choses réalisées, ce qui paraît absurde et contradictoire.

Ces remarques permettent d'affirmer que la présence de toutes choses en Dieu ne suffit ni à expliquer la certitude de la prescience des futurs contingents, ni à concilier la contingence avec la prescience. En définitive, la science que Dieu a des futurs contingents n'est pas une science de vision, aussi longtemps qu'ils n'existent pas réellement dans le temps, mais seulement une science de simple intelligence; si on peut l'appeler science de vision, c'est parce qu'elle est éternelle et qu'il arrivera un moment où elle coexistera avec les futurs réalisés dans le temps. (Q. xiv, a. 13, disp. XLIX, p. 286-296.)

b) *Par les idées.* — Saint Bonaventure *In Ium* (dist. XXXIX, a. 2, q. iii) affirme que Dieu connaît avec certitude les futurs contingents par les idées de toutes choses qu'il a en lui; opinion que Cajétan et d'autres prêtent aussi à saint Thomas. Scot, par contre, soutient que Dieu ne peut connaître dans les idées que des possibles, et que les futurs contingents ne lui sont connus avec certitude que dans la libre détermination de sa volonté; théorie plus que dangereuse, qui supprime la liberté, et qu'un disciple de saint Thomas a attribuée à son maître.

Selon Molina, avant toute détermination de sa volonté, Dieu connaît par ses idées ou son essence toutes les natures contingentes, non seulement comme possibles mais encore comme futures, quoique cette dernière connaissance soit conditionnelle, liée qu'elle est à l'hypothèse de la création de tel ou tel ordre de choses et de causes, dans telles ou telles circonstances. Lorsque survient la détermination de sa volonté, sa connaissance des futurs devient absolue. Mais cette détermination volontaire n'est pas, comme pour Scot, celle par laquelle il inclinerait et déterminerait la volonté créée à agir dans tel ou tel sens, c'est celle par laquelle il décide de créer la volonté libre dans tel ou tel ordre de choses et de circonstances. La volonté créée agira librement; mais Dieu la connaît si bien, qu'il sait avec certitude ce qu'elle fera dans les circonstances où il voit qu'elle se trouvera. En ce sens, les idées ou l'essence divine sont l'objet primaire dans lequel Dieu connaît avec certitude les futurs contingents. Il les connaît aussi secondairement dans leurs causes secondes. (Q. xiv, a. 13, disp. L, p. 297-304.)

3. *Conciliation de la liberté et de la contingence avec la prescience.* — La plupart des théologiens : Guillaume d'Auxerre, Gilbert de la Porrée, saint Bonaventure, Scot, Occam, etc., s'appuient sur ce fait que la réalisation des futurs contingents dépend de la volonté libre, pour affirmer que l'accord de la liberté et de la prescience provient de ce que la science divine se modèle, pour ainsi dire, sur les décisions futures de la volonté libre. Dieu, disent-ils, sait de science nécessaire ce qui arrivera nécessairement, et de science libre ce qui arrivera librement. Les propositions : « ce que Dieu prévoit se réalisera », « ce qui arrivera, Dieu l'a prévu comme il arrivera », sont nécessaires au sens composé, non au sens divisé; comme la proposition : « ce qui courra sera nécessairement en mouvement ». Leurs deux termes sont nécessairement liés, mais la contingence de l'un entraîne celle de l'autre. La prescience divine s'accorde avec les futurs contingents parce que, quoique fasse la volonté libre, Dieu fera en sorte de n'avoir pas prévu autre chose.

Ces théologiens prétendent concilier de même la liberté avec la prédestination et la réprobation. Il est vrai, au sens composé, disent-ils, que « le prédestiné sera nécessairement sauvé » et que « le réprouvé sera nécessairement damné »; mais malgré cela, au sens divisé, le prédestiné peut être damné et le réprouvé peut être sauvé, parce que si, comme ils sont libres de le faire, le prédestiné refusait de prendre les moyens nécessaires pour être sauvé et le réprouvé prenait les moyens nécessaires pour obtenir la vie éternelle, Dieu ferait en sorte que le premier n'ait pas été prédestiné ni le second réprouvé.

Pour justifier cette explication, les uns accordent à Dieu un pouvoir actuel sur le passé, même par rapport aux effets déjà réalisés dans le temps. D'autres, avec Occam, Biel, Antoine de Cordoue et les « nominaux », placent ce pouvoir sur le passé dans l'acte éternel de Dieu, c'est-à-dire dans la science et la volonté divines, en tant qu'elles ont pour objet les futurs contingents comme objets connus, voulus ou permis : ce n'est pas, disent-ils, parce que Dieu prévoit ces futurs qu'ils arriveront; mais c'est parce qu'ils seront librement réalisés par les créatures qu'il les prévoit. Saint Bonaventure et Scot, suivis par beaucoup d'autres, allèguent une idée toute différente et qui paraît plus probable : l'acte de libre volonté divine, disent-ils, et par conséquent la science libre de Dieu relativement aux futurs contingents, ne porte pas sur le passé; elle se réalise dans le présent indivisible de l'éternité, lequel correspond tout entier à l'ensemble du temps, passé, présent et futur.

C'est ainsi que la science et la volonté immuables et éternelles de Dieu atteignent indifféremment tout ce qui se réalise librement dans le temps, à quelque moment que ce soit.

Solutions de désespoir, pense Molina, et qui répugnent à la perfection de la science divine, car elles lui enlèvent toute certitude en la faisant dépendre du cours incertain des événements. Il est vrai que le libre choix de la créature ne dépend pas de la prescience divine; il est vrai aussi que Dieu a prévu de toute éternité ce choix; mais, s'il l'a prévu, ce n'est pas en raison de ce choix lui-même, tel qu'il se réalise dans le temps. La connaissance que Dieu a des futurs contingents est dès maintenant certaine et immuable, comme le dit saint Thomas, I^a, q. xiv, a. 13, ad 1^{am}; elle ne provient donc pas de l'objet, qui reste contingent jusqu'à sa réalisation, mais de ce que son intelligence parfaite, connaissant à fond les causes secondes sait à quoi elles se décideront librement. (Q. xiv, a. 13, disp. LI, p. 304-315.)

Conclusions. - 1. *La triple science de Dieu.* - Il y a donc, en Dieu, une science par laquelle il voit, dans son essence ce que feraient librement les causes secondes dans toutes les circonstances où elles pourraient être placées. Cette science n'est pas purement libre, comme celle qui suit la libre détermination de sa volonté; elle n'est pas non plus purement naturelle, comme celle qui est coextensive à sa puissance; il faut l'appeler mixte ou moyenne. Elle se rapproche en effet de la science naturelle, en ce qu'elle prévient l'acte libre de la volonté divine, et de la science libre, en ce qu'elle se rapporte à ce que ferait la volonté libre, si Dieu créait tel ou tel ordre de choses.

Cette affirmation, postulée par l'existence de la liberté, qui est de foi aussi bien que la prescience et la prédestination, peut paraître troublante, au premier abord. On l'admettra néanmoins, estime Molina, si on se rappelle le parfait accord et la cohésion des vérités suivantes : rien n'est au pouvoir des créatures, qui ne soit aussi au pouvoir de Dieu; Dieu, par sa toute-puissance, peut incliner le libre arbitre où il veut, sauf au péché; tout ce que Dieu fera par l'intermédiaire d'une cause seconde, il peut le faire par lui seul, à moins qu'il ne soit impliqué dans l'effet qu'il émane d'une cause seconde; Dieu peut permettre le péché, non le commander, y exciter ou y incliner; qu'un être libre s'oriente de tel côté ou de tel autre, s'il est placé dans un certain ordre de choses et de circonstances, cela ne provient pas de ce que Dieu le prévoit, ni de ce qu'il le veut, mais de ce que cet être le veut lui-même librement.

Il suit manifestement de tout cela que la science par laquelle Dieu, avant de décider la création de cet être, prévoit ce qu'il ferait dans l'hypothèse où il serait placé dans tel ordre de choses, dépend de ce que ferait librement cet être; tandis que la science par laquelle Dieu sait absolument ce que la créature libre fera en réalité, est toujours libre en Dieu et dépend de la détermination volontaire, par laquelle il a librement décidé de créer tel être libre dans tel ordre de choses.

2. *Comment Dieu est cause des choses.* - a) Par sa seule science purement naturelle, à laquelle vient se joindre son acte de volonté libre, Dieu est cause de tout ce qui dérive de lui immédiatement ou par l'intermédiaire des causes secondes nécessaires, agissant indépendamment de toute liberté créée.

b) Par sa science purement naturelle et par sa science moyenne, il est cause éloignée de tout ce qui émane ou dépend à un degré quelconque d'une volonté libre créée; il est cause prochaine de ces mêmes choses par la détermination de sa volonté

c) La science libre de Dieu n'est pas cause des choses, puisqu'elle suit la détermination de sa volonté.

3. *Comment Dieu connaît les futurs contingents.* - Quoique la science de Dieu ne soit en aucune façon tirée des choses, ce n'est pas parce que Dieu connaît un futur que celui-ci existera, c'est au contraire parce que ce futur sera produit que Dieu sait qu'il le sera. En effet :

a) Il connaît les futurs dont il est cause totale et immédiate, dans la détermination de sa volonté créatrice. - b) Il connaît ceux qui seront produits par les causes secondes nécessaires, dans la détermination de sa volonté décidant de créer ces causes. - c) Il connaît enfin ceux qui émaneront des causes secondes libres, dans la détermination de sa volonté de les créer telles et dans telles circonstances.

4. *Accord de la liberté et de la prescience.* - Puisque les futurs contingents ne dépendent pas de la prescience, mais inversement; puisque les causes secondes produisent leurs effets naturellement ou librement comme si la prescience n'existait pas, il est clair que celle-ci ne porte nul préjudice à la liberté et à la contingence des choses. Cette conclusion générale s'applique à l'ordre surnaturel comme à l'ordre naturel. Il en résulte que l'homme doit travailler à son salut, comme l'agriculteur à sa moisson, le malade à sa guérison et le soldat à sa victoire, sans s'inquiéter de la prescience divine. (Q. xiv, a. 13, disp. LII, p. 315-333.)

II. LA VOLONTÉ DIVINE. - *La volonté divine se réalise-t-elle toujours?* Pour répondre à cette question il y a lieu de distinguer en Dieu, avec saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. II, c. xxix, la volonté absolue et la volonté conditionnelle.

1^o Tout ce que Dieu veut de *volonté absolue* se réalise toujours. La volonté divine peut être absolue de deux manières, selon qu'elle porte sur un objet indépendant de toute liberté créée; ou sur un bien qui en dépend; car Dieu veut d'une volonté absolue tous les biens que nous produirons librement. Dans le premier cas, sa volonté se réalise sans qu'aucune créature puisse lui résister; c'est proprement la volonté efficace. Dans le second cas aussi elle se réalise toujours, parce qu'elle suit la prescience, qui est infaillible.

2^o Ce que Dieu veut d'une *volonté conditionnelle* ne se réalise pas toujours, parce que la réalisation de cette volonté dépend du libre jeu de l'activité créée. Ainsi, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, mais ils ne le sont pas tous; il veut que l'on observe ses préceptes et ses conseils, mais tous ne sont pas observés. Néanmoins, le pécheur qui s'écarte de la volonté de Dieu n'y échappe pas par ailleurs, car la volonté absolue par laquelle Dieu veut punir ceux qu'il prévoit devoir mourir en état de péché se réalise toujours.

3^o On peut se demander si Dieu ne veut pas de volonté absolue tout ce qui arrive, car il est cause de tout être, et il l'est par sa volonté. Il faut cependant apporter ici des distinctions. Dieu ne veut pas absolument l'existence des actes peccamineux posés par la volonté créée; mais il a la volonté absolue de les permettre, et de concourir par son influx général à leur production. Il ne les veut pas absolument, cela est de foi; il veut absolument les permettre et y concourir, sinon ils ne seraient pas produits. (Q. xix, a. 6, disp. II, p. 392-395.)

III. LA PROVIDENCE. - 1^o *Ce qu'elle est.* - La providence divine est l'idée de l'ordonnance des choses par rapport à leurs fins, telle que Dieu la connaît et se propose de la réaliser, par lui-même ou par l'intermédiaire des causes secondes. Elle est un acte de l'intelligence pratique, complété par un acte de volonté. (Q. xxii, a. 1, disp. I, p. 403-404.)

Pour qu'il y ait providence, il n'est pas nécessaire, contrairement à ce que pensait Cajétan, que les fins providentielles soient toujours atteintes. Malgré la simplicité du décret providentiel, on peut, en effet, y distinguer une intention absolue et une intention conditionnelle, une intention primaire et une intention secondaire. La providence dirige les anges et les hommes vers leur fin, en ce sens qu'elle veut réaliser un ordre de moyens par lequel ils atteindront cette fin, s'ils le veulent. Cette providence n'inclut pas une volonté absolue, mais conditionnelle; voilà pourquoi l'ordre providentiel est souvent frustré.

Toutefois, si le péché est opposé aux fins providentielles, il rentre cependant dans le plan de la providence de le permettre, puisque la liberté est directement voulue par Dieu; la providence peut même avoir l'intention secondaire d'utiliser le péché au profit du coupable ou de tiers, ou d'en prendre pour ainsi dire occasion de manifester davantage sa bonté, sa puissance ou sa justice, par l'incarnation, la rédemption ou le châtiment.

2° *Providence et prescience.* — Pour être parfaite, la providence implique la connaissance préalable de ce qui résultera des moyens établis par elle.

En raison de cette prescience, on dit que la providence de Dieu est infaillible, parce que ce qu'elle prévoit se réalise toujours. La prescience n'est cependant pas essentielle à la providence; car autre chose est l'ordre des choses, des causes et des moyens établis par Dieu, autre chose la connaissance de ce que, étant donné cet ordre, les créatures feront librement. On comprend facilement, dès lors, que la providence n'est pas nécessairement liée aux événements, tandis qu'il y a lien nécessaire entre la prescience et eux : la providence étant ce qu'elle est, les effets pourraient être le contraire de ce qu'ils seront; tandis que, s'ils devaient être différents, la prescience ne serait pas ce qu'elle est. (Q. xxii, a. 1, disp. II, p. 405-414.)

3° *Son universalité.* — Bien que l'ordre providentiel ne soit pas toujours observé, tout est soumis à la providence, car tout arrive par sa volonté ou sa permission. Elle atteint le péché, soit qu'elle l'empêche d'être commis, soit qu'elle coopère par le concours général à l'exercice de la volonté libre qui le commet, encore que l'acte peccamineux comme tel doive être attribué à sa cause particulière seule. Elle atteint les effets dits « fortuits », qui tous lui sont soumis, comme le dit saint Thomas (q. xxii, a. 2, ad 1^{um}), encore que cette « soumission » puisse ne consister que dans une simple permission. Elle atteint les effets naturellement nécessaires, puisque Dieu est l'auteur de la nature.

À côté de cette providence générale, il y a d'ailleurs une providence spéciale : à elle se rapportent les secours qui orientent l'homme vers sa fin surnaturelle, et les grâces de choix dont Dieu entoure certains justes. (Q. xxii, a. 2, p. 414-416.)

4° *Conciliation de la providence et de la liberté.* — Cajétan se donne beaucoup de peine pour concilier la providence et la liberté. Il n'admet pas l'opinion commune d'après laquelle, si les effets des causes secondes sont les uns contingents, les autres nécessaires par rapport à leurs causes, ils n'en sont pas moins tous inévitables, parce que tous se réaliseront selon les desseins éternels de la providence. « Dieu, dit-il, dépasse toutes les causes nécessaires ou contingentes, dont il possède éminemment en lui les effets; voilà pourquoi tous les effets sont librement produits par lui, tout en étant nécessaires ou contingents par rapport à leurs causes. De même, sa providence n'entraîne pour les événements, ni qu'ils soient évitables, ni qu'ils soient inévitables; elle dirige les uns et les autres d'une manière plus haute, qui échappe à notre intelligence. »

Ces explications sont, pour Molina, l'occasion de préciser ses propres idées sur la question. Il refuse d'abord absolument d'admettre que tous les événements aient été voulus par Dieu, d'une volonté efficace ou absolue; que Dieu ait préparé et disposé les causes pour qu'ils se produisent comme ils le font; les abus de la liberté, les péchés, nous l'avons vu, ne sont ni voulus, ni préparés par Dieu, mais seulement permis pour des fins supérieures. Il nie que la providence implique la réalisation des fins pour lesquelles elle a disposé les moyens : la volonté salvifique universelle ne se réalise pas parfaitement, quoique Dieu pourvoie au salut de tous. Il dénonce, enfin, la confusion fréquente entre la certitude et le caractère inévitable des événements : un effet est dit inévitable par rapport à sa cause; il est dit certain par rapport à l'intelligence; de ce qu'un effet est prévu infailliblement par Dieu, on peut conclure qu'il arrivera, non qu'il sera produit inévitablement.

En somme, conclut-il, il n'est pas plus difficile de concilier la liberté et le caractère évitable des événements avec la providence, que de les concilier avec la prescience divine; le problème est le même; la solution aussi. Ce n'est pas parce que Dieu prévoit les effets contingents et y pourvoit qu'ils arriveront, mais c'est parce qu'ils seront librement produits qu'il les prévoit et y pourvoit. S'ils devaient être autres, comme ils le peuvent, Dieu aurait prévu le contraire et y aurait pourvu. (Q. xxii, a. 4, p. 416-423.)

IV. LA PRÉDESTINATION ET LA RÉPROBATION.

Après une analyse générale, on étudiera successivement la cause de la prédestination (col. 2124) et celle de la réprobation (col. 2135).

I. ANALYSE GÉNÉRALE. — 1° *La prédestination.*

1. *Sa notion.* — La prédestination rentre pour une part dans le domaine général de la providence : elle est l'ordre ou l'ensemble des moyens par lesquels Dieu prévoit que la créature raisonnable doit être conduite à la vie éternelle, en se proposant de le réaliser. Elle est donc formellement en Dieu et par conséquent éternelle; mais son exécution ou ses effets, comme la vocation, la justification, les miracles, etc., sont temporels et se réalisent dans les prédestinés ou dans d'autres créatures. (Q. xxiii, a. 1 et 2, disp. I, p. 424-427.)

2. *Son siège.* — La prédestination divine nécessite un acte d'intelligence, par lequel Dieu prévoit les moyens qui permettent au prédestiné d'atteindre la vie éternelle, et un acte de volonté, par lequel il choisit et décide de les lui donner; tous les docteurs en conviennent. Ils se divisent quand il s'agit de dire si la prédestination signifie ces deux actes ou un seul et, dans le premier cas, lequel elle signifie principalement. Scot affirme que le mot prédestination signifie seulement l'acte de volonté (*In I^{um}*, dist. XL) et saint Bonaventure, qu'elle le signifie principalement (*In I^{um}*, dist. XL, a. 1, q. n). Molina déclare au contraire qu'elle signifie à la fois les deux actes, parce que sa définition les implique l'un et l'autre; et principalement l'acte d'intelligence, parce qu'elle tire son nom d'un acte d'intelligence (*prædestinare*, *præordinare*) et qu'elle relève de la providence qui se rapporte principalement à l'intelligence.

Plusieurs estiment qu'avant cet acte d'intelligence et l'acte de volonté qui le complète, Dieu, par un acte de volonté absolue, a choisi ceux qu'il voulait sauver; c'est ensuite seulement qu'il les aurait prédestinés, au sens où nous entendons ce mot, car on veut la fin avant de prévoir et de vouloir les moyens. Molina rejette sans hésitation cette élection antérieure à la prédestination : il a montré déjà que la prévision des moyens de salut pour chacun, dans l'hypothèse où

il sera placé dans tel ou tel ordre de choses, ne relève pas de la science libre, mais de la science moyenne qui précède tout acte de volonté libre; il en conclut que l'ordre des moyens qui conduiront chaque prédestiné à sa fin n'est pas postérieur à l'élection qui, de la part de Dieu, est tout à fait libre. En réalité, Dieu a choisi les prédestinés par le fait même qu'il s'est complu dans les moyens et la fin qu'il prévoyait pour eux. Soutenir la nécessité d'un choix antérieur, c'est transporter en Dieu une imperfection de notre intelligence, pour laquelle le choix des moyens n'est possible qu'en vue d'une fin préalablement voulue.

D'autres affirment que l'acte d'intelligence inclus dans la prédestination, n'est pas une vue ou un jugement, mais un ordre analogue à une loi ou à un précepte. Pareil ordre, déclare Molina, est parfaitement inutile : il suffit que l'intelligence connaisse les moyens, pour que la volonté choisisse entre eux et meuve à l'opération. (Q. xxiii, a. 1 et 2, disp. II, p. 427-431.)

3. *Ses effets.* — Sont compris parmi les effets de la prédestination, d'abord la vie éternelle et tout ce qui touche à l'ordre de la grâce, puis en général tout ce qui contribue de quelque façon à la vie éternelle ou à son accroissement, par exemple le tempérament, la bonne éducation, les prières du prochain, la mort survenant à tel moment plutôt qu'à tel autre. Mais pour qu'une chose soit effet de la prédestination, deux conditions sont requises : 1. qu'elle vienne de Dieu; 2. qu'elle se rapporte à la béatitude.

On voit par là que le péché ne peut être effet de la prédestination, mais que sa permission le peut, et qu'un bienfait de Dieu, tel que la grâce sanctifiante, peut n'être qu'un effet de providence, si celui qui la reçoit n'arrive pas à la vie éternelle. (Q. xxiii, a. 1 et 2, disp. III, p. 431-432.)

2^e *La réprobation.* — 1. *Notion.* — La réprobation est opposée directement, non à la prédestination, mais à l'approbation qui est un acte d'intelligence. On peut la définir : « Un jugement éternel par lequel Dieu juge la créature raisonnable indigne de la vie éternelle et digne du châtiment, accompagné du dessin de l'exclure pour toujours du royaume céleste et de la punir selon ses péchés ». A notre point de vue, l'approbation est postérieure à la prédestination, car la prédestination ne suppose pas que le prédestiné soit digne du salut, c'est au contraire par elle que Dieu décide de lui donner les moyens de devenir digne de la vie éternelle. Par le fait même qu'il le prédestine ainsi, Dieu prévoit absolument que le prédestiné sera digne du salut et il l'approuve comme tel, c'est-à-dire qu'il le juge éternellement digne de la vie éternelle, et pour cette raison se propose absolument de le récompenser. Il y a donc lieu de considérer en Dieu une double élection : 1. il nous a élus avant la création pour que nous soyons saints, c'est la prédestination dans le Christ; 2. il nous élit parce que nous sommes saints, c'est l'approbation qui sera exprimée au jour du jugement. A l'approbation est opposée la réprobation; mais à la prédestination aucun acte n'est opposé parce que, si Dieu est cause du salut par les moyens qu'il donne pour y arriver, il n'est pas cause de la damnation qui relève de la seule volonté du pécheur.

2. *Effets.* — C'est d'abord l'exclusion actuelle du royaume céleste, effet commun à tous les réprouvés, puis les peines du sens, punition des péchés actuels; mais les péchés pour lesquels on est réprouvé ne sont pas des effets de la réprobation, parce qu'ils n'ont pas Dieu pour cause.

Il est vrai que le péché n'est produit et que le pécheur ne s'endurcit qu'avec la permission de Dieu; mais ce n'est pas une raison pour affirmer, avec saint Thomas (q. xxiii, a. 3) et Driedo (*Concordia*, c. 1), que

la réprobation inclut la volonté de permettre le péché et l'endurcissement, comme la prédestination inclut celle de donner la vie éternelle et les moyens pour y arriver; la réprobation, on l'a vu, n'est pas opposée à la prédestination, mais à l'approbation, elle signifie un jugement excluant l'indigne de la récompense proposée, et il est évident qu'aucune indignité ne précède, chez l'homme en état de grâce, la permission du premier péché. La volonté éternelle de permettre les péchés qui entraîneront la réprobation ne fait donc pas partie de celle-ci, elle n'en est qu'une condition *sine qua non*. Peut-être saint Thomas n'a-t-il pas voulu dire autre chose.

La permission même du péché est-elle un effet de la réprobation? Oui, en un sens, parce qu'elle fait partie d'un plan général de manifestation de la justice divine; mais elle a d'autres fins, et plus importantes : le respect de la liberté créée, et la possibilité du mérite, comme le dit saint Thomas; l'occasion fournie à l'incarnation et à la rédemption; les luttes et les victoires des justes; toutes choses où se manifestent magnifiquement la bonté, la puissance, la sagesse, la justice de Dieu. Sauf dans le sens indiqué plus haut, la permission du péché, l'endurcissement et la damnation sont donc tout simplement des effets de la providence, et non de la réprobation : Dieu n'a créé personne pour la damnation; il ne la veut que d'une volonté conséquente; ce n'est pas pour elle qu'il permet le péché et l'endurcissement.

Il faut par suite, rejeter aussi l'opinion de ceux qui se représentent Dieu comme ayant décidé, pour ainsi dire, d'abord de créer tous les hommes et les anges, puis de donner la béatitude aux uns (les élus) et non aux autres (les réprouvés), enfin de fournir aux premiers les moyens de salut (prédestination) et de permettre aux autres le péché et l'endurcissement. La réprobation n'est pas cet acte arbitraire, antérieur à toute considération de mérite et de démerite : beaucoup d'hommes sont exclus de la vie éternelle et punis pour leurs péchés; Dieu en a décidé ainsi, non dans le temps, mais dans l'éternité; voilà en quel sens, il y a de sa part une réprobation éternelle. (Q. xxiii, a. 3, p. 433-439.)

II. CAUSE DE LA PRÉDESTINATION. — A ce sujet on se posera les questions suivantes : 1. La prédestination a-t-elle une cause dans les prédestinés? 2. Le Christ a-t-il été, par ses mérites, cause de notre prédestination? (col. 2134.)

1^e *La prédestination a-t-elle une cause dans les prédestinés?* — En elle-même, la prédestination n'a d'autre cause que la volonté divine; mais on peut se demander pourquoi Dieu prédestine celui-ci plutôt que celui-là, et si le prédestiné est pour quelque chose dans les faveurs dont il est l'objet.

1. *Réponses rejetées par Molina.* — Il faut évidemment écarter les erreurs de Luther qui nie la liberté et le mérite, de Pélagé qui attribue au seul mérite de l'homme tout l'effet de la prédestination, et de saint Augustin qui croyait avant son épiscopat à la possibilité d'un acte de foi salutaire, sans la grâce. On se trouve alors en présence de plusieurs opinions chez les catholiques. (Q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, memb. 1 et 2, p. 439-442.)

Dans son opuscule sur la prédestination adressé au concile de Trente, le seul que Molina ait lu, Ambroise Catharin soutient que Dieu, tout en donnant à tous les hommes les moyens de se sauver s'ils le veulent, en a choisi quelques-uns, les prédestinés, qu'il a aimés d'un amour de prédilection et auxquels, sans supprimer leur liberté, il a donné tant de grâces qu'il est presque impossible qu'ils ne soient pas sauvés. Cette opinion déplait à Molina, parce qu'elle ne range pas au nombre des prédestinés tous ceux qui seront élus, et que ceux

qu'elle appelle prédestinés ne seront pas sûrement sauvés. (*Ibid.*, memb. 3, p. 442-444.)

D'autres affirment que la raison de la prédestination est la prévision du bon usage de la liberté qui précède, au moins par nature, la première grâce justificatrice. C'est, malgré des divergences parfois profondes, l'opinion commune d'Henri de Gand, de saint Bonaventure, d'Alexandre de Hales, de Gabriel Biel, de Javelius, de Thomas de Strasbourg, d'Albert Pighius, de Barthélemy Camerarius. Sans aller, avec Soto, jusqu'à la taxer de pélagianisme, Molina la juge fautive et peu sûre, si on la comprend en ce sens que Dieu réglerait éternellement la dispensation de ses dons sur la prévision de l'usage qu'en fera la volonté libre; parce qu'alors celle-ci serait, en fait, la source de la prédestination. (*Ibid.*, memb. 4, p. 446-453.)

La même raison suffit à faire rejeter l'opinion, signalée par saint Thomas, d'après laquelle les prédestinés le sont parce que Dieu prévoit qu'ils feront bon usage de la première grâce reçue. (*Ibid.*, memb. 5, p. 453-455.)

L'opinion de saint Thomas, la plus commune parmi les scolastiques, tient en deux propositions : 1. Rien n'empêche les effets particuliers de la prédestination de se commander les uns les autres comme causes finales ou méritoires. Nous disons, par exemple, que Dieu a préétabli qu'il donnerait à quelqu'un la gloire en raison de ses mérites (les dispositions de l'homme sont cause méritoire de la gloire), et qu'il lui donnerait la grâce pour qu'il méritât la gloire (la gloire est cause finale des mérites et de la grâce); 2. La prédestination, dans son effet intégral, n'a pas de cause dans le prédestiné, mais seulement en Dieu. De toute éternité, Dieu a élu et prédestiné les uns pour manifester sa bonté, et réprouvé les autres pour manifester sa miséricorde. Mais s'il prédestine ou réprouve précisément tels ou tels individus, il n'y a pas de raison à cela, sinon qu'il l'a librement voulu et qu'il est maître de ses dons.

Tout ceci, Molina l'admet, encore qu'il rejette plusieurs des explications qu'on a cherché à en donner. 1. Certains distinguent un double secours divin, l'un efficace, l'autre suffisant mais inefficace, en attribuant à la seule volonté divine ce caractère d'efficacité ou d'inefficacité. Dieu, disent-ils, a voulu prédestiner tels ou tels, parce qu'il a voulu leur donner des grâces efficaces de vocation et de persévérance, tandis qu'aux autres il a donné des grâces suffisantes, mais inefficaces. Que deviennent dans ce cas, se demande Molina la liberté et la responsabilité? (*Ibid.*, memb. 6, p. 455-469.) 2. Plusieurs font précéder la prédestination et la réprobation de la prévision du péché, ou du moins du péché originel. Dieu, disent-ils, avec saint Augustin, voyant tout le genre humain infesté par le péché d'origine et voué en bloc à la perdition, a voulu de toute éternité donner à certains, par le Christ, des moyens efficaces de salut. Il l'a fait gratuitement, sans qu'il y ait à cela aucune raison de la part des hommes. Quant aux autres, il n'a pas voulu user à leur égard des mêmes bienfaits, mais les a laissés dans la masse de perdition et par suite a voulu les punir. Solution insuffisante, affirme Molina, car Dieu n'a pas seulement voulu le salut de tous dans l'état d'innocence; il veut sauver, par le Christ, tous les hommes déçus.

2. *Principes de solution.* — La question du rapport nécessaire de la prescience et de la prédestination mérite d'ailleurs examen. Saint Thomas (III^a, q. 1, a. 3, ad 4^{um}) affirme que la prédestination présuppose en Dieu la connaissance des futurs. Cette proposition, si on l'applique à tous les futurs et dans le sens d'une prescience absolue, non hypothétique, est évidemment fautive; aussi Cajétan l'entend-il seulement des futurs contin-

gents de l'ordre surnaturel. En réalité, avant la prédestination des hommes et du Christ comme homme, donc avant d'avoir décidé l'incarnation, Dieu a connu tous les futurs contingents, non comme absolus, mais comme hypothétiques : il a su, partie par sa science purement naturelle, partie par sa science moyenne, ce qui se produirait s'il voulait établir l'ordre de choses naturel et surnaturel qu'il a établi en fait, et ce qu'auraient fait librement, dans tous les ordres possibles, les anges et les hommes. Il faut donc se le représenter, avant tout acte de sa volonté libre, prévoyant que, sans le Christ, certains anges et tout le genre humain se perdraient, et qu'il pourrait donner à l'homme un Christ rédempteur. Alors, d'un même acte de volonté, il a choisi l'ordre de choses qui a été et sera réalisé, et qui comprend la nature, la grâce et l'union hypostatique.

Ce choix (*electio*) impliquait l'intention de créer les anges et les hommes dans l'état d'innocence pour que, par leur volonté aidée de la grâce, ils arrivassent à la béatitude; l'intention aussi de leur donner à tous cette béatitude, s'ils n'y mettaient pas d'obstacle. Le choix de cet ordre de choses était donc prédestination, pour les anges que Dieu prévoyait devoir parvenir à la vie éternelle. Pour les autres anges et pour les hommes, il était seulement providence, jointe à la volonté de permettre le péché. Il devint réprobation pour les premiers, en raison de la prévision de leur chute, et de la volonté de les exclure du royaume céleste. Quant aux hommes, dont Dieu prévoyait la chute générale en raison du péché originel, ce même choix impliquait la volonté de leur donner un rédempteur et de leur procurer à tous les moyens de salut. A ce point de vue, cet acte unique de volonté divine fut à la fois élection et prédestination du Christ, et providence pour tous les hommes, jointe à la volonté de permettre le péché actuel. En raison de la prévision de salut, il fut aussi élection dans le Christ et par le Christ de tous ceux qui, par sa grâce et ses mérites, arriveraient à la vie éternelle. (Q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, memb. 8, p. 477-490.)

Dans quelle mesure l'effet intégral de la prédestination dépend-il de la volonté libre? Laissons de côté les enfants qui meurent avant d'avoir l'usage de la raison : leur prédestination est liée uniquement à la réception de dons gratuits, c'est-à-dire du baptême. Les adultes, évidemment, ne sont pas prédestinés à cause de leurs mérites; ils le sont néanmoins par leurs mérites. Leur salut dépend, en effet, de l'usage qu'ils font librement des dons de Dieu; et le bon usage de leur volonté libre, qu'il s'agisse de la disposition à la foi, à l'espérance, à la charité et à la première grâce habituelle, ou des œuvres surnaturelles auxquelles sont promises une augmentation de grâce et la vie éternelle, ou encore de l'abstention du péché, de la résistance aux tentations, de la victoire sur les difficultés, dépend à la fois de deux causes libres : Dieu et la volonté, agissant chacune comme partie d'une cause intégrale unique. Si donc on considère le bon usage de la volonté libre en tant qu'œuvre de Dieu, il est inclus dans l'effet intégral de la prédestination de l'adulte, comme une de ses parties. Si, au contraire, on le considère en tant qu'œuvre de la volonté libre, il est ce que Dieu exige pour coopérer au salut et ce qui rend l'homme digne de récompense éternelle par ses propres mérites, qui sont aussi des dons de Dieu.

De même donc que, dans l'envoi d'une flèche vers le but, il faut distinguer la flèche qui est envoyée, et le mouvement imprimé par le sagittaire qui la destine au but; de même, dans la destination d'un adulte à la vie éternelle, il faut distinguer l'adulte doué de liberté et de responsabilité, et les moyens par lesquels Dieu

le destine et décide de l'aider à atteindre librement la vie éternelle. Dans le bon usage de la liberté, qui mène au but, rien ne vient de Dieu qui ne vienne en même temps de la volonté créée, et réciproquement; tout l'effet est de chacune de ces causes partielles qui en constituent ensemble la cause intégrale. Le bon usage de la liberté n'est effet de la prédestination que par rapport à Dieu, en raison de la prédestination éternelle; il dépend cependant de la volonté libre que l'effet intégral de la prédestination soit réalisé, et par suite qu'il soit un effet de la prédestination. (Q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, memb. 9, p. 494-501.)

3. *Conclusions de Molina sur la prédestination éternelle.* — a) *Ce qu'elle est.* — La prédestination d'une créature est « la raison (l'idée) de l'ordre et des moyens par lesquels Dieu a prévu, par sa science naturelle et sa science moyenne, que cette créature arriverait à la vie éternelle, jointe au dessein ou à la détermination de la volonté divine de la réaliser pour sa part ».

b) *Source de sa certitude.* — L'adulte ainsi prédestiné obtiendra certainement la vie éternelle, mais cette certitude résulte de la prescience divine, non des moyens ou des effets de la prédestination. En elle-même, la libre coopération du prédestiné avec les secours divins pour produire l'effet total de la prédestination est incertaine; mais Dieu, de la hauteur de son intelligence et avant tout acte de sa volonté, connaît de façon certaine ce que fera librement cet homme placé dans telles conditions. L'acte de la volonté divine décidant de réaliser ces conditions, achève la prédestination.

On comprend, dès lors, qu'*au sens divisé*, l'adulte prédestiné puisse ne pas obtenir la vie éternelle, puisque ni la prédestination antécédente, ni les dons ou la coopération de Dieu ne l'empêchent d'agir librement, de manière à encourir la damnation, comme s'il n'avait pas été prédestiné; mais on comprend aussi qu'*au sens composé*, il ne puisse pas ne pas être sauvé, parce que la prédestination et la perte de la vie éternelle sont incompatibles en fait, et que, si cet homme allait abuser de sa liberté pour perdre la vie éternelle, Dieu n'aurait pas prévu qu'il y arriverait par les moyens qu'il lui destinait, et n'aurait pas eu la volonté de le conduire par eux au salut.

On voit enfin comment la prédestination de quelqu'un s'accorde avec la liberté qu'il a de se sauver ou de se damner, puisque la certitude inhérente à la prédestination n'est autre que celle de la prescience divine, dont on a expliqué plus haut l'accord avec la liberté et la contingence.

De même, les enfants prédestinés seront sauvés s'ils naissent, sont baptisés et meurent avant d'avoir atteint l'âge de raison. En soi, rien de tout cela n'est certain. Mais Dieu prévoit que cela arrivera par le jeu des causes naturelles ou libres; de là la certitude du salut de ces enfants.

c) *Cause de son effet intégral.* — La prédestination de l'adulte, considérée dans son effet intégral, c'est-à-dire non seulement dans ses effets surnaturels, mais dans tout ce qui est moyen par rapport à la vie éternelle : vocation externe, temps et lieu de naissance, tempérament, etc., n'a pas de cause du côté du prédestiné; elle est due uniquement à la volonté miséricordieuse de Dieu. Rien, en effet, dans le prédestiné, qui précède ce résultat intégral; l'usage de la volonté libre, auquel on serait tenté de penser, est postérieur à une foule de circonstances qui entrent dans l'effet intégral de la prédestination; bien plus, il en fait partie lui-même. Rien qui l'accompagne, car Dieu distribue ses grâces et ses secours où, quand et comme il le veut. Rien qui le suive, car le bon usage de la volonté libre n'est pas cause des décisions divines relatives à la création,

à l'octroi des dons naturels ou surnaturels, à la prédestination.

Cette conclusion reste vraie, si on entend par effets de la prédestination ceux qui se rapportent à l'ordre surnaturel : leur ensemble dépend de la seule volonté de Dieu. S'il avait une cause du côté du prédestiné, ce serait la prévision du bon usage de la liberté; mais les secours de la grâce prévenante et excitante précèdent l'usage qui en sera fait, et l'importance des grâces ultérieures ne dépend nullement de leur emploi : on voit des justes finir par être damnés, et un larron être sauvé.

Tout cela n'empêche pas, d'ailleurs, la volonté libre d'être une partie de la cause libre de laquelle dépend une partie de l'effet total de la prédestination; car, comme on l'a dit plus haut, si cette réalité est effet de la prédestination, elle ne l'est pas en tant qu'elle émane de la volonté créée, mais en tant qu'elle émane de Dieu par la prédestination éternelle.

A *fortiori*, la prédestination des enfants, considérée dans son effet intégral, n'a-t-elle pas de cause ou de raison de leur côté, mais seulement dans la volonté de Dieu.

Etant donné, en Dieu, l'idée de divers ordres possibles de choses, de secours et de circonstances, et la prévision de ce que feraient librement les créatures dans chacun d'eux, dans l'hypothèse où il voudrait le choisir : le choix, de la part de Dieu, de tel ordre de choses plutôt que de tel autre et la décision de le réaliser pour ce qui le concerne; l'élection dans le Christ, pour la vie éternelle, de tels ou tels hommes; la décision de leur donner, par le Christ les moyens par lesquels il prévoit qu'ils parviendront librement à la vie éternelle; tout cela n'a pas de cause, de raison ou de condition, même de condition *sine qua non*, dans l'usage prévu de la liberté, de la part des prédestinés ou de tiers. Dieu n'a pas décidé de donner à tels hommes les moyens qu'il leur donne et par lesquels il les prédestine, parce qu'il a prévu leur libre coopération; il l'a fait parce qu'il lui a plu de le vouloir : *pro suo beneplacito id ita voluit*.

d) *Rôle de la prescience.* — Mais, tandis que cette volonté n'a pas de raison ou de condition de la part du prédestiné, la prescience en a une, ce que beaucoup ne remarquent pas. La réalisation effective de la prédestination de l'adulte dépend, non seulement de Dieu, mais de la coopération libre du prédestiné; et ce n'est pas parce que Dieu l'a prévu que le prédestiné donnera cette coopération, c'est au contraire parce qu'il la donnera que Dieu l'a prévu. Si, comme il le peut, le prédestiné faisait le contraire, Dieu aurait prévu le contraire.

Puisque la libre coopération de l'adulte est condition *sine qua non* de la prescience, il s'ensuit que tout ce qu'inclut sa prédestination prend le caractère de prédestination, ou garde seulement celui de providence, selon que cette coopération se produit ou non. On comprend dès lors que, la providence offrant à chacun des moyens au moins suffisants de salut, le sort de tous, prédestinés ou réprobés, est entre leurs mains : s'ils font bon usage de leur liberté et arrivent au salut, Dieu l'a prévu et sa volonté de leur donner la vie éternelle est prédestination; si au contraire, comme Judas, ils ne coopèrent pas avec les secours providentiels, Dieu a prévu qu'ils n'arriveront pas à la vie éternelle et sa volonté de la leur donner n'est pas prédestination. Ainsi le décret éternel de Dieu relativement à chaque individu, qu'il s'agisse des anges, d'Adam, de l'homme après la chute, est un décret de providence; mais la prescience du bon usage que certains feront de leur liberté aidée des secours providentiels en fait pour eux un décret de prédestination.

Ce n'est pas à dire pour cela que la prédestination dépende de l'individu, puisqu'elle consiste dans le choix fait par Dieu d'un ordre de choses dans lequel il prévoit que cet individu arrivera au salut. Là est précisément le point délicat, « l'abîme insondable des desseins de Dieu » : Dieu connaissait une infinité d'ordres providentiels dans lesquels les non prédestinés seraient librement arrivés à la vie éternelle, et donc auraient été prédestinés; il connaissait de même une infinité d'ordres providentiels dans lesquels les prédestinés auraient librement perdu la béatitude et auraient été réprouvés; et cependant il a choisi pour les uns et les autres l'ordre de providence, dans lequel il prévoyait que les uns seraient sauvés et les autres non. Il l'a fait par sa seule volonté et sans tenir compte de leurs actes, mais sans injustice, puisqu'il les a pourvus tous de moyens d'arriver à la vie éternelle.

Nolons enfin que si, dans la science moyenne, antérieure à l'acte libre de la volonté divine, la certitude que le prédestiné parviendra à la vie éternelle est hypothétique, puisqu'elle est subordonnée à la volonté de Dieu d'accorder tels moyens et de telle manière; dans sa science libre, au contraire, par laquelle après l'acte de sa volonté il prévoit simplement que le prédestiné parviendra à la vie éternelle, la certitude est absolue et sans hypothèse.

Pour ce qui regarde les enfants, il dépend de toutes les causes libres qui interviennent dans leur naissance, leur conservation, leur baptême, que l'ordre de providence qui les concerne et la volonté de Dieu de leur donner les moyens de salut aient raison de prédestination. (Q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, memb. 11, p. 505-523 et 528.)

e) *Accord de la prédestination avec la prescience.*

La prédestination s'est-elle faite selon la prescience? Non, en ce sens que Dieu aurait décidé de distribuer de telle ou telle manière ses secours ou de prédestiner tels ou tels en raison ou à cause de l'usage qu'il prévoyait devoir en être fait (cf. *supra*, memb. 4). Oui, en ce sens qu'il dépendait du libre usage que ferait l'adulte du secours divin qu'il parviendrait ou non à la vie éternelle; et de la prescience de cet usage que ces secours aient raison de prédestination ou seulement de providence. De ce deuxième sens, les Pères et les scolastiques n'ont guère parlé; c'est de lui cependant (prescience moyenne) que dépend la légitime conciliation de la prescience, de la providence et de la prédestination avec notre volonté libre, et la légitime intelligence des textes scripturaires. Rom. viii, I Petr., i; II Petr., i, etc.

Dieu, d'ailleurs, tout en n'étant pas lié par l'emploi de la volonté libre et les autres circonstances qu'il prévoyait du côté de l'adulte, pouvait néanmoins en tenir compte, et il était convenable et parfaitement raisonnable qu'il le fît. On en trouve bien des exemples dans la Bible. Les secours et les dons que Dieu accorde ainsi, dans le temps, à la suite de quelque bon usage de la liberté, les péchés qu'il permet ou les autres peines qu'il inflige à la suite de quelque mauvais usage de la liberté, il a décidé de toute éternité de les accorder, de les permettre ou de les infliger en raison (*propter*) de ce bon ou ce mauvais usage qu'il prévoyait devoir exister, dans l'hypothèse où il voulait créer tel ou tel ordre de choses. Molina estime même très vraisemblable, pour la louange et l'honneur du Christ et de sa sainte mère, que non seulement Dieu a décrété de donner à leurs âmes des dons plus excellents, mais qu'il a prévu qu'elles useraient mieux que les autres de leur liberté, et que c'est la raison pour laquelle elles ont été choisies, de préférence à d'autres, pour une si grande dignité.

D'après ces explications, on comprend à la fois l'énorme différence et la ressemblance qui existent

entre la prédestination du Christ à être fils de Dieu par l'union hypostatique, et celle des autres hommes dans le Christ et par le Christ : elles diffèrent en ce que, dans la prédestination du Christ en tant qu'homme à être en même temps fils de Dieu, il ne fut tenu aucun compte de l'usage prévu de sa liberté, puisque la nature humaine ne devait pas être conduite à l'union hypostatique par cet usage; tandis, que dans la prédestination des adultes dans le Christ et par le Christ, il devait en être tenu compte, dans le sens expliqué plus haut, puisque les hommes ont été prédestinés à la vie éternelle pour y parvenir, s'ils le voulaient, par leur volonté soutenue par la grâce, les secours et les mérites du Christ. Elles se ressemblent en ce que, comme celle du Christ, la prédestination des autres hommes, quant à son effet intégral, fut purement gratuite, puisque les secours et tous les moyens surnaturels par lesquels Dieu les a prédestinés dérivent, comme de leur source, de la prédestination et des mérites du Christ. (*Ibid.*, p. 523-528.)

f) *Accord de la prédestination avec la liberté.*

En résumé, Dieu, avant tout acte libre de sa volonté, prévoyait à l'aide de sa science purement naturelle et de sa science moyenne, par la compréhension de son essence, tout ce qui était en son pouvoir, entre autres choses : les innombrables créatures raisonnables qu'il pouvait créer, ainsi que les innombrables ordres de choses, de secours et de circonstances dans lesquels il pouvait placer toutes ces créatures et celles qu'il a décidé de créer; il prévoyait en outre ce qui, dans ces divers ordres de choses arriverait par la volonté de chaque créature raisonnable, dans l'hypothèse où il voudrait établir tel ou tel ordre de choses, avec tels ou tels secours de sa part et telles ou telles circonstances.

Par un acte unique et simple de sa volonté, il a établi tout l'ordre de choses et d'êtres qui se déroulerait depuis la création jusqu'à la fin des temps, avec les secours et les dons qu'il a décidé d'octroyer aux anges et aux hommes, de sorte que chacun fût libre de parvenir à la vie éternelle ou de s'en écarter.

Par cet acte de volonté divine et de choix d'un ordre de choses et de secours plutôt que d'un autre, les anges et les hommes que Dieu prévoyait devoir mourir en état de grâce ont été prédestinés; les autres ne l'ont pas été, quoique par ce même acte, Dieu ait suffisamment pour sa part pourvu à ce qu'ils arrivassent à la vie éternelle, et que même sa providence ait été plus large pour certains d'entre eux que pour beaucoup de prédestinés.

Si Dieu a choisi un ordre de choses, de circonstances et de secours dans lequel certains seulement ont été prédestinés; si par conséquent il a voulu donner à ceux-ci des secours par lesquels il prévoyait qu'ils seraient sauvés, tandis qu'aux autres il n'a voulu donner que des secours par lesquels ils auraient pu se sauver, tout en prévoyant que par leur faute ou celle de nos premiers parents ils mourraient en état de péché, il n'y a à cela aucune cause ou raison du côté des prédestinés ou des non-prédestinés. Tout cela est dû à la libre volonté de Dieu et demeure incompréhensible pour nous. A ce point de vue, l'Écriture a raison de dire que Dieu a choisi ceux qu'il a voulu pour les prédestiner, et que les élus et les prédestinés l'ont été en quelque sorte par hasard.

Il n'en est pas moins vrai que, étant donné le choix éternel de tel ordre de choses plutôt que de tel autre, si les uns ont été prédestinés par ce choix et par la providence, tandis que les autres ne l'ont pas été, la raison ou la condition en fut que tous n'utiliseraient pas cet ordre de choses pour mourir en état de grâce et que Dieu, de la hauteur de son intelligence, a prévu que ceux-ci le feraient et ceux-là non.

Si, par impossible, Dieu, en choisissant tel ordre de choses et de secours, n'avait pas eu la science moyenne par laquelle il pénétrait la détermination du libre arbitre créé et les réalités contingentes qui en dépendent, ce choix aurait eu raison de providence, mais non de prédestination, car l'incertitude inhérente à l'utilisation future du libre arbitre n'aurait pas été levée pour Dieu. Ce n'est donc pas au choix de l'ordre de choses et à la providence divine qu'il faut rapporter la prédestination et la certitude du salut du prédestiné, mais à la prescience seule.

On voit dès lors comment notre libre arbitre et celui des anges s'accordent avec la prédestination divine, comment chacun des anges a pu et chaque adulte peut encore parvenir ou non à la vie éternelle, comme si l'élection de l'ordre de choses que Dieu a choisi de toute éternité n'avait pas eu raison de prédestination. Sans la science moyenne, en effet, cette élection, qui est seulement providence, laisse l'attitude future du libre arbitre dans l'incertitude pour Dieu comme elle l'est en elle-même. D'autre part, la science que la prédestination ajoute à cette élection et à la providence n'enlève absolument rien à la liberté, puisque nous n'arrivons pas à la vie éternelle parce que Dieu l'a prévu, mais qu'inversement Dieu a prévu ce que nous ferions librement et aurait prévu le contraire si, comme nous le pouvons, nous le faisions. Sans doute, il est impossible que nous soyons prédestinés et ne parvenions pas à la vie éternelle, ou que Dieu prévienne notre coopération et que nous ne la donnions pas; mais il n'en est pas moins vrai, que, si nous ne coopérons pas à notre salut, la prédestination et la prescience de ce salut n'auraient pas existé en Dieu. Donc, au sens composé, il est absolument nécessaire que le prédestiné arrive à la vie éternelle; mais, au sens divisé, nous restons libres, et il est possible que le prédestiné ne soit pas sauvé, tout comme si la prédestination n'existait pas.

Molina ne se représente donc pas la prédestination comme un choix purement arbitraire par lequel Dieu, sans tenir aucun compte de la liberté de chacun et pour avoir l'occasion de manifester à la fois sa miséricorde et sa justice, aurait décidé de conduire les uns à la vie éternelle et de repousser les autres à cause des péchés dont il savait qu'ils se rendraient coupables, par le fait même qu'ils n'étaient pas prédestinés. Il se refuse à se représenter Dieu rasant en quelque sorte avec le libre arbitre de tous, pour réaliser son dessein, afin qu'en tous cas les prédestinés arrivent à la vie éternelle et les autres finissent par être damnés. Il ne pense pas que le bon usage du libre arbitre dépende de la seule prédestination et de ses effets, de sorte que le prédestiné et le réprouvé ne puissent s'orienter dans un autre sens, comme si le premier n'était pas prédestiné et si le second l'était. Tout cela lui paraît indigne de la majesté et de la bonté de Dieu, contraire à l'Écriture et dangereux, sinon tout à fait erroné.

Il croit au contraire que Dieu, prévoyant tous les futurs, a choisi d'un seul coup, dans sa sagesse, sa bonté, sa miséricorde et sa justice, l'ordre de choses qui s'est déroulé depuis la création et se déroulera jusqu'à la fin des temps, comme s'il l'avait choisi par parties, selon les événements, sans avoir la prescience de ce que feraient les créatures libres. Il croit, en conséquence, que Dieu a décidé éternellement de créer et a créé en réalité les anges et les hommes dans l'état d'innocence, comme s'il n'avait rien prévu de la chute de certains anges et de nos premiers parents. Cela résulte des dons et secours avec lesquels il les a créés et dont il les a pourvus pour qu'ils arrivassent facilement à la vie éternelle par leurs propres mérites, et s'accorde avec la vérité et la bonté divines

comme avec les témoignages explicites de l'Écriture.

Il ne pense pas que Dieu ait eu en vue dès l'éternité la perte des anges et des hommes, pour avoir quelqu'un à punir justement, ou qu'il s'en soit réjoui. La chute eut lieu en dehors de l'intention de Dieu et pour ainsi dire contre sa « velléité », car il avait en vue le contraire et l'attendait; mais, parce qu'il voulait voir ses créatures acquérir la béatitude librement et par leurs propres mérites, la providence devait permettre le péché et en tirer par sa sagesse, sa justice, sa bonté et sa miséricorde, de plus grands biens, en punissant éternellement les pécheurs pour faire éclater sa justice vindicative, et en faisant miséricorde à certains par son Fils, tout en sauvegardant la rigueur de sa justice.

Dieu donc, prévoyant de toute éternité la chute de quelques anges et du genre humain, dans l'hypothèse où il établirait les anges et les hommes dans l'état d'innocence, a choisi, avec l'ordre de choses antérieur à la chute, la réintégration du genre humain par l'avènement et les mérites du Christ, et tout l'ordre de choses qui suivrait jusqu'à la fin des temps, exactement comme s'il avait ignoré l'avenir et choisi la restauration du genre humain après la faute originelle.

Puisque, d'autre part, tous les péchés dérivent de la faute originelle comme de leur source, il faut ajouter qu'eux non plus ne se produisent par l'intention et la volonté de Dieu, mais arrivent plutôt contre sa « velléité ». Voilà pourquoi il est vrai que, pour sa part, Dieu veut le salut de tous sans exception et ne veut pas la mort du pécheur, mais plutôt qu'il se convertisse et vive. Le choix de l'ordre de choses qui se déroulera jusqu'à la fin des temps vise à la réalisation de cette volonté salvifique universelle.

Mais, dans cet ordre de choses, Dieu a laissé chacun des adultes maître de ses actes et de son sort, comme s'il n'avait pas la prescience de ce qu'ils feraient et deviendraient; donc comme s'il n'y avait pas en lui de prédestination, mais seulement une providence décidée à pourvoir au salut des hommes après avoir pris connaissance de leurs œuvres.

En un mot : 1. Dieu a choisi librement l'ordre de choses et de secours, dans lequel il prévoyait que certains adultes ou enfants parviendraient à la vie éternelle et les autres pas, plutôt que tel autre ordre de choses où les élus et les réprouvés eussent été différents; il n'y eut ni cause ni raison à ce choix du côté des prédestinés. — 2. Mais si le choix de cet ordre de choses a eu raison de prédestination pour ceux-ci et non pour ceux-là, la raison ou la condition en fut, du côté des adultes, que les uns coopéreraient librement, les autres non, et que Dieu l'a prévu par la hauteur de son intelligence. — 3. Enfin, quoique Dieu n'ait pas été lié, dans son choix de tel ordre de choses, par l'usage qu'il prévoyait devoir être fait de la liberté, il a pu cependant en tenir compte en bien des cas; il convenait même qu'il le fit, et il l'a fait en réalité, comme on l'a montré plus haut. (Q. xxii, a. 4 et 5, disp. I, memb. 13, p. 539-545.)

4. Comment, à la lumière de ces conclusions, il faut expliquer certains textes des Pères et de l'Écriture. — Deux choses, on l'a vu, sont nécessaires pour que l'adulte parvienne à la vie éternelle et soit prédestiné par Dieu : que Dieu ait décidé de lui donner les secours avec lesquels il a prévu que cet adulte coopérerait; qu'en fait celui-ci coopère librement de façon à mourir en état de grâce. La première condition dépend de Dieu, la seconde de l'homme.

Les Pères antérieurs à Pélagie et à saint Augustin, considérant cette dernière, ont presque tous affirmé que la prédestination fut conforme à la prescience de l'usage du libre arbitre, et se sont efforcés d'interpréter en ce sens les Écritures. En présence de

l'hérésie pélagienne niant la nécessité de la grâce, saint Augustin a montré, d'après l'Écriture, que le commencement du salut vient de Dieu, par la grâce prévenante et excitante, et que les secours de la grâce sont donnés selon le bon plaisir de Dieu, non selon ce que vaut l'usage du libre arbitre. Mais il a cru devoir conclure de là que la prédestination éternelle relève de l'élection seule et du bon plaisir de Dieu, et qu'elle n'est pas selon les mérites et l'usage prévu de la liberté. Voilà pourquoi il a entendu le *Vult omnes homines salvos fieri*, Tim. II, non de tous les hommes, mais des prédestinés seuls. Doctrine troublante, qui a donné naissance, par réaction, au semi-pélagianisme, mais qui a été suivie cependant par saint Thomas et la plupart des scolastiques.

Les anciens Pères ont toujours admis sans controverse, tant l'Écriture l'affirme clairement, que nous sommes doués de libre arbitre; que nul ne peut parvenir à la vie éternelle si la grâce ne lui est conférée par les mérites du Christ; qu'aucun adulte ne peut être justifié, mériter la vie éternelle et y arriver par ses seules forces, sans le secours de la grâce surnaturelle; qu'il y a en Dieu prescience de tous les futurs et prédestination des bons pour la vie éternelle par la grâce, les dons et les secours surnaturels; enfin que tout cela ne supprime ni n'entrave le libre arbitre, mais s'accorde avec lui. Ils admettent de même tous que ce qui dépend de la créature libre n'arrive pas parce que Dieu l'a prévu, mais que Dieu l'a prévu parce que cela arrivera. Quant à la question de savoir si le commencement du salut, si le premier acte salutaire de foi, d'espérance, de contrition ou de charité émane de la seule volonté de l'adulte, ou s'il suppose la grâce prévenante ou excitante, elle ne fut discutée et tranchée qu'à l'occasion de l'hérésie pélagienne.

Malgré cet accord unanime, saint Augustin et les autres ont toujours jugé extrêmement difficile de trouver une explication pleinement satisfaisante de l'accord du libre arbitre avec la grâce, la prescience et la prédestination, qui fasse comprendre comment l'adulte opère ou non son salut et obtient ou non la vie éternelle selon sa propre volonté. On a bien réfuté les hérétiques qui ont voulu porter préjudice soit à la grâce, soit à la liberté, « mais je ne sais, déclare Molina, si les explications données ont ouvert aux hérétiques la voie de retour à l'unité de l'Église, et mis fin autant qu'il l'eût fallu aux discussions qui sont nées parmi les catholiques il y a mille ans » (p. 547).

Les uns, considérant la coopération humaine, ont dit que la prédestination a été faite selon la prescience des actes libres et les mérites de chacun; les autres, considérant les secours gratuits de Dieu, ont dit que la prédestination a été faite selon la volonté et le bon plaisir de Dieu. Ni les uns, ni les autres n'ont remarqué qu'autre chose est la prédestination selon la prescience (*secundum præscientiam*) en ce sens que Dieu aurait décidé de donner ses secours d'après la qualité des actes libres ou à cause d'elle; autre chose la prédestination avec la prescience (*non sine præscientia*) en ce sens que Dieu a tenu compte de l'usage qu'il prévoyait devoir être fait de la liberté. Molina, lui, estime avoir posé quelques principes qui eussent peut-être été de nature à empêcher de naître les hérésies pélagienne et luthérienne, à mettre fin facilement au semi-pélagianisme, à apaiser les discussions entre catholiques.

Le principe fondamental est la manière dont Dieu influe par son concours général sur les actes libres, et par ses secours particuliers sur les actes surnaturels; le second est l'explication du don de persévérance qui requiert, outre un secours spécial de Dieu, la libre coopération de l'homme, sans laquelle la volonté de donner ce secours n'aurait pas été volonté

de conférer le don de persévérance. Ces deux principes ont suffi pour concilier notre libre arbitre avec la grâce.

Un troisième principe, celui de la science intermédiaire ou moyenne (*scientia media*) entre la science libre et la science purement naturelle, a mis en lumière l'accord du libre arbitre créé avec la prescience.

Le quatrième principe est que, si Dieu a voulu créer tel ordre de choses plutôt qu'un autre, il n'y eut à cela ni cause ni raison de la part des prédestinés ou des réprouvés; mais que, si cet ordre a eu raison de prédestination pour les uns et non pour les autres, cela est dû à la prévision de l'usage que chacun ferait de sa liberté. Ce principe a permis de ramener la difficulté de concilier la liberté avec la prédestination à celle de la concilier avec la prescience, et de faire, à propos de la « prédestination selon la prescience », une distinction féconde. La prescience n'est pas cause de la prédestination, mais elle ne lui est pas étrangère.

Ainsi s'éclaircissent et s'harmonisent la plupart des textes patristiques qui paraissent se contredire. Ceux qui nient la prédestination selon la prescience doivent être entendus, autant que possible, dans le premier sens : ils veulent dire que les mérites individuels ne sont pas cause de la prédestination. C'est le cas des textes de saint Augustin et de ses disciples. Ceux au contraire qui affirment la prédestination selon la prescience doivent être entendus, autant que possible, au second sens : ils veulent dire que Dieu a prédestiné librement les hommes, en tenant compte du bon usage qu'ils feraient de leur liberté. C'est le cas des textes d'Origène, de saint Athanase, de saint Jean Chrysostome, de saint Ambroise, etc. sur Rom., ix.

Molina ne doute pas que cette opinion nouvelle sur l'accord du libre arbitre et de la prédestination (*a nemine quem viderim, hucusque tradita*) eût été approuvée unanimement par saint Augustin et les autres Pères, s'ils l'avaient connue. (Q. XIII, art. 4 et 5, disp. I, memb. ult., p. 545-550.)

2^o Le Christ a-t-il été, par ses mérites, cause de notre prédestination? — 1. Le Christ n'a pas été cause de notre prédestination quant à son effet intégral. Il nous a mérité les dons surnaturels qui nous conduisent à la vie éternelle, non les dons purement naturels qui font partie, à titre d'adjuvants, de l'effet intégral de la prédestination : tempérament qui porte à la vertu, naissance en pays chrétien, etc. Ces dons résultent de la disposition de l'univers telle que Dieu l'a établie avant la chute, et sont indépendants de l'ordre de la grâce. Telle est l'opinion de Driedo, *De redemptione et captivitate generis humani*, t. II, c. II, p. 3, art. 4.

2. Néanmoins, certains effets naturels tirent leur origine des mérites du Christ : ce sont tous ceux qui sont obtenus par la prière, dont l'efficacité est due aux mérites du Christ. Ainsi, la fécondité de Rébecca, la naissance de Samuel et de Jean-Baptiste.

3. Le Christ n'a pas été cause de notre prédestination quant à son effet surnaturel intégral; car il n'a pas été cause de l'incarnation, ni de ses mérites (cf. saint Augustin, *De prædestin. sanct.*, c. xv) qui sont au premier rang des effets surnaturels de notre prédestination.

4. Il a cependant été cause, non seulement de la première grâce justifiante et des secours surnaturels qui la suivent, mais encore de la foi et de toutes les dispositions surnaturelles qui préparent à la première grâce, ainsi que des miracles et de toutes les faveurs surnaturelles qui nous aident. C'est ainsi qu'il fut cause méritoire des prières de saint Étienne et de sainte Monique qui amenèrent la conversion de saint Paul et de saint Augustin.

Ici, Molina s'inscrit en faux contre Driedo (*loc. cit.*),

Ruard Tapper (t. 1, art. 6, *De satisfactione*, fol. 242) et Capreolus (*In III^{um}*, dist. XVIII, q. 1, ad 4^{um}) d'après lesquels le Christ aurait été cause méritoire de la première grâce et des dons consécutifs, mais non de la foi et des dispositions qui la précèdent. Celles-ci seraient, d'après eux, des effets de la prédestination éternelle émanant du seul vouloir libre de Dieu, et la première grâce ne serait conférée qu'à ceux qui seraient ainsi préparés à recevoir l'application des mérites du Christ.

5. En définitive, il faut affirmer simplement que le Christ est cause de notre prédestination, parce qu'il est cause de ses mérites, de ses miracles et de tout ce qui en découle pour nous en vue de la vie éternelle, et qu'en lui se trouvent la fin et le modèle de notre salut. On sous-entend évidemment qu'il n'est pas cause de lui-même.

Sans doute, saint Paul déclare que nous avons été prédestinés selon la volonté de Dieu (Ephes., i), et que la prédestination a été gratuite (Rom., ii); mais cela n'empêche pas que Dieu nous ait prédestinés dans le Christ, par le Christ, en décidant de nous conférer gratuitement le fruit des mérites du Christ; les dons surnaturels qui conduisent à la vie éternelle. (Q. xxiii, a. 4 et 5, disp. II, p. 551-557.)

III. CAUSE DE LA RÉPROBATION. — La réprobation a-t-elle une cause dans le réprouvé ? — Délicate question à laquelle saint Paul (Rom., ix) semble répondre nettement par la négative : Dieu a aimé et prédestiné Jacob, il a haï et réprouvé Esaü avant même qu'ils fussent nés, non d'après leurs œuvres, mais par son simple choix; il fait miséricorde à qui il veut et endurecît qui il veut, comme le prouve l'exemple de Pharaon; de la même masse de perdition, il tire, comme le potier de l'argile, des vases d'honneur ou des vases d'ignominie, pour faire connaître sa puissance ou sa miséricorde.

Il semble donc que la réprobation dépende du seul bon vouloir divin, sans que la prévision des péchés y soit pour rien.

1^o Principes de solution. — Cela ne paraît pas si simple à Molina. Qu'est-ce en effet que la réprobation ? Si on la considère du point de vue humain, on peut y distinguer un triple acte de volonté divine : la volonté de permettre les péchés qui entraîneront la damnation; la volonté d'endurcir le pécheur, c'est-à-dire de ne pas lui accorder les secours à l'aide desquels il se relèverait; la volonté de l'exclure du ciel et de l'envoyer en enfer à cause des péchés dans lesquels il mourra. Or, ces trois actes qui produisent en quelque sorte, dans le temps, une permission, un endurcissement et finalement la damnation, ont ceci de commun que tous trois supposent la prévision des péchés auxquels ils se rapportent.

La volonté de permettre les péchés suppose une prévision non *simpliciter* mais *ex hypothesi*, une prévision que l'adulte les commettra dans l'hypothèse où Dieu ne l'en empêchera pas par des secours plus efficaces. Elle n'est d'ailleurs pas autre chose que la volonté de ne pas les empêcher, alors que Dieu prévoit que, s'il ne le fait pas, l'homme les commettra librement.

La volonté d'endurcir le pécheur suppose la prévision que le pécheur commettra en réalité les péchés que Dieu permet, et que, dans l'hypothèse où Dieu lui donnera ensuite certains secours à l'aide desquels il pourrait se relever et non certains autres dont il n'a pas besoin, il ne se relèvera pas, par sa faute. Elle n'est d'ailleurs pas autre chose que la volonté de ne pas lui donner d'autres secours, plus grands ou différents, à l'aide desquels Dieu prévoit qu'il se relèverait. Il arrive que Dieu aille plus loin et « abandonne », comme on dit, le pécheur; il le fait quand,

par punition, il diminue ses secours et permet de plus graves tentations ou occasions de péché, ce qui rend la conversion plus difficile. Mais en aucun cas cet « abandon » ne va jusqu'à ne pas laisser au pécheur la possibilité de la conversion.

La volonté d'exclure le pécheur du royaume céleste comme indigne et de l'envoyer au feu éternel suppose la prévision des péchés que commettra le réprouvé et de sa persévérance coupable jusqu'à la mort.

Ainsi, ces trois actes de volonté divine supposent comme racine la prévision des péchés qui seront librement commis par l'adulte.

Ils diffèrent cependant entre eux et dans leurs effets, en ce que la volonté de permettre le péché et cette permission elle-même peuvent émaner de la seule liberté divine, sans avoir un caractère pénal, tandis que la volonté d'endurcir le pécheur peut être une punition, et que la volonté de l'exclure du ciel et de l'envoyer en enfer est toujours un châtiment.

Ces remarques permettent de répondre à la question posée.

2^o Conclusions. — 1. La réprobation a, dans le réprouvé, une cause méritoire : l'état de péché dans lequel Dieu prévoit qu'il mourra. Il est vrai que la réprobation exige comme condition *sine qua non* la volonté divine de permettre le péché et d'endurcir le pécheur jusqu'à la mort; mais on a vu qu'elle ne consiste pas dans ces deux actes : elle est seulement la volonté d'exclure tel pécheur de la vie éternelle, comme indigne, ou de l'envoyer au supplice éternel, si Dieu prévoit qu'il mourra dans le péché.

2. Si, comme le dit saint Thomas, la réprobation incluait la volonté de permettre le péché qui entraînera la damnation, et d'endurcir le pécheur jusqu'à la fin de sa vie, l'effet intégral de la réprobation n'aurait pas de cause dans le réprouvé. Il aurait cependant en lui une condition, car si le réprouvé ne mourait pas dans le péché, il n'aurait pas été au préalable réprouvé par Dieu.

3. Puisque la volonté divine, soit de permettre le péché d'Adam et les autres fautes des réprouvés, soit d'endurcir l'adulte jusqu'à la mort, dépend de la prescience que Dieu tient de sa science moyenne, il en résulte que cette permission, cet endurcissement et tous les effets de la réprobation divine n'ont d'autre certitude que celle de cette prescience, et que la difficulté de concilier la liberté humaine avec la réprobation éternelle de Dieu, ne diffère pas de celle de concilier la liberté avec la prescience ou avec la prédestination.

On comprend facilement, dès lors, étant donné la prescience, que le décret divin concernant l'ordre de choses et de secours qui se dérouleraient jusqu'à la fin des temps ait eu, par exemple par rapport à Judas, raison de providence, en tant qu'il fut une volonté de créer Judas pour la béatitude et de lui donner les moyens d'y arriver; raison de permission du péché, en tant qu'il fut une volonté de ne pas lui donner d'autres secours que ceux malgré lesquels il se perdrait; raison d'endurcissement, en tant qu'il fut une volonté de le punir de sa trahison par une suppression de secours qu'il aurait obtenus sans cela et une permission des tentations plus graves, à la suite desquelles il ne se relèverait pas; raison de réprobation enfin, en tant qu'il fut une juste décision de l'exclure du royaume céleste et de le punir par des peines éternelles, à cause des péchés dans lesquels Dieu prévoyait qu'il mourrait. (Q. xxiii, a. 4 et 5, disp. IV, p. 561-573.)

V. COMPLÉMENTS DONNÉS PAR MOLINA DANS L'APPENDIX AD CONCORDIAM. — A peine la *Concordia* avait-elle paru, qu'elle fut attaquée par des adver-

saïres dont Molina déclare ignorer le nom. On se souvient que Bañez était à leur tête. Ils prétendirent en tirer, par voie de conséquence, une dizaine de propositions tombant sous le coup de la défense d'enseigner portée antérieurement par le tribunal de l'Inquisition de Castille (voir col. 2099).

Molina se défendit si bien, qu'après mûr examen, le sénat suprême déclara n'avoir pas de raison d'empêcher le livre de circuler. Comme ses réponses développaient et renforçaient utilement certaines de ses affirmations, et que, d'autre part, il craignait la diffusion sans contre-partie des critiques dont il avait été l'objet, Molina jugea bon de publier sa défense. Celle-ci constitue la première partie de l'*Appendix*. La seconde est formée par de courtes répliques à 17 « remarques » contenues, dit Molina, « dans un autre papier » dont l'auteur a isolé de leur contexte divers passages de la *Concordia*.

1^{re} partie. — Les accusations contre Molina présentées à l'Inquisition se ramènent à trois objections qui se rapportent à l'objet de la providence, à la source de la prescience et à l'effet des secours divins.

1. *Objet de la providence*. — On a reproché à Molina d'avoir enseigné équivalement les propositions suivantes : *Deus non omnes actus bonos morales providit in singulari, nec prædeterminavit, ut fierent hic et nunc; sed solum providit Deus illos determinandos a libero arbitrio creaturæ*. — *Aliqua bona fiunt in tempore a nobis, quæ non sunt provisa a Deo*. — *Deus non providit, nec determinavit numerum omnium rerum singularium, v. g., boum et formicarum*.

Il a insisté au contraire, explique-t-il, sur l'universalité de la providence, qui atteint en particulier tous les actes ou les effets bons ou mauvais; mais il a distingué dans la providence le plan divin, *ratio ordinis rerum in suos fines*, qui la constitue en propre, et l'exécution de ce plan, qui se rapporte au gouvernement du monde et laisse place à l'action des causes secondes. Dieu veut le bien et dispose toutes choses pour qu'il soit réalisé; il ne veut pas le mal qu'il prévoit et permet, et n'a pas préparé ses causes pour qu'elles le réalisent (p. 575-578).

2. *Source de la prescience*. — On a prétendu résumer la doctrine de la *Concordia* sur les sources de la prescience dans la formule suivante : *Deus præscivit me locuturum, non quia prædeterminavit ut ego loquerer; sed quia ego eram locuturus, ideo præscivit me locuturum*; et on a reproché à l'auteur d'exclure la providence de tous les actes moraux ou libres.

Molina commence par rappeler la longue série d'autorités qu'il a alléguées dans son texte (q. xiv, a. 13, disp. LII, p. 325 sq.) en faveur de sa doctrine : les Pères sont unanimes, de saint Justin à saint Augustin, en passant par Origène, Jean Damascène, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, à enseigner que les futurs n'arriveront pas parce que Dieu le sait d'avance, mais inversement. Il en appelle ensuite à l'expérience que nous avons de notre liberté, à la puissance et à la sagesse de Dieu; rejeter cette doctrine, c'est supprimer le péché, le mérite et renoncer à tout moyen de concilier la prescience divine et la contingence des choses. « Au reste, poursuit-il, la proposition citée n'exprime pas ma pensée : j'affirme qu'une prédétermination ou une prédétermination libre de la volonté divine est nécessaire pour chacune des actions des causes secondes, non seulement surnaturelles, mais encore naturelles, et qu'elle est vraiment cause, d'une manière que j'expliquerai. »

L'acte de parler, pour reprendre l'exemple cité, peut être soit moralement bon ou indifférent, soit péccarieux, soit surnaturel et méritoire. Dans le premier cas, il rentre dans les fins pour lesquelles la volonté libre et les instruments du langage ont été établis; Dieu l'a

prévu par sa science naturelle et médiate, et il a décidé dans son éternité de lui donner son concours général; mais il laisse l'homme libre de ne pas le poser. Dans le second cas, Dieu coopère à l'acte comme cause universelle et a décidé de le permettre pour des fins excellentes; mais il n'y a pas déterminé la volonté et n'a pas voulu qu'il soit posé : c'est l'homme qui, abusant de sa liberté et du concours général de Dieu, se détermine au péché. Dans le troisième cas, Dieu a décrété éternellement d'appeler et d'aider l'homme par des grâces prévenantes et coopérantes, tout en le laissant libre; mais de toute éternité il lui a plu que l'homme coopère à ses grâces, il a prévu cette coopération et il l'a eue en vue, ainsi que l'effet total, par sa providence.

Du reste, quand on dit que Dieu a connu nos actions futures parce que nous les ferions librement, ce « parce que » (*ideo, quia*) ne dénote pas une cause, mais une condition *sine qua non* de la part de l'objet. Soutenir que Dieu connaît les futurs libres indépendamment de notre coopération serait affirmer avec les hérétiques qu'ils sont inévitables, à moins qu'on ne prétende avec Cajétan que, de la prescience et de la providence, découle quelque chose de supérieur à l'évitable et à l'inévitable. Donc, conclut Molina, je ne nie pas que Dieu soit cause de nos opérations, mais seulement qu'il en soit cause totale. La providence détermine-t-elle la volonté humaine à agir? L'affirmer, s'il s'agit des actes mauvais, serait une hérésie. Pour les actes bons, si « déterminer » veut dire coopérer à leur détermination par divers secours, la providence les détermine; mais si « déterminer » veut dire produire sans que la volonté se détermine elle-même librement, c'est une erreur condamnée par le concile de Trente (sess. vi, c. v et can. 4) (p. 578-592).

3. *Effets des secours divins*. — Molina, a-t-on dit, soutient que, de deux hommes non justes qui reçoivent le même secours de Dieu, l'un se convertit, l'autre reste dans le péché; que le secours appelé suffisant devient parfois efficace parce que l'homme coopère avec lui pour produire son effet, et par conséquent qu'il peut se faire que, deux hommes recevant la même grâce prévenante, l'un n'y coopère pas parce qu'il ne veut pas, tandis que l'autre y coopère, de sorte que sa coopération équivaut à une grâce.

Il y a, répond Molina, une grâce prévenante et une grâce coopérante. Sont-ce des grâces réellement distinctes ou est-ce une grâce unique qui a des effets réellement distincts? La question est laissée libre par le Saint-Office de Castille; mais le concile de Trente tient pratiquement pour l'unité (sess. vi, c. v et can. 4), ainsi que saint Thomas (I^a-II^æ, q. xi, a. 2 et 3). D'ailleurs, les vertus surnaturelles de foi, d'espérance et de charité ne jouent-elles pas successivement le rôle de grâces prévenantes et de grâces adjuvantes? En tous cas, la grâce prévenante, comme telle, quelle que soit son intensité, laisse libre le pécheur d'y consentir ou non; l'un peut donc se convertir, tandis que l'autre, avec un secours égal ou même plus grand, ne se convertit pas (*Conc. Trid.*, sess. vi, c. v et can. 4). L'efficacité de la grâce prévenante dépend donc bien du libre consentement de l'homme.

Est-ce à dire que notre coopération procure force et efficacité à la grâce prévenante? Nullement; mais Dieu, qui ne veut pas nous sauver sans nous, a établi que la grâce prévenante ne produirait son effet de conversion que moyennant notre consentement. Celui-ci posé, la grâce n'est plus simplement prévenante, elle devient coopérante et procure la conversion. On le voit, la distinction en grâce efficace et grâce inefficace ne s'applique qu'à la grâce prévenante; la grâce telle qu'elle est nécessaire pour la conversion est toujours efficace (p. 592-599).

2^e Partie. — Réponses de Molina à quelques remarques. — Elles se bornent à relever que son adversaire fait des citations tronquées, à maintenir les affirmations relevées par lui ou à les expliquer brièvement selon les distinctions déjà faites plus haut (p. 599-606). Nous ne nous y arrêtons pas davantage.

VI. SYNTHÈSE DES THÉORIES DE MOLINA. — Après cette longue analyse, il ne sera pas inutile de synthétiser brièvement les théories de Molina. On le fera ici en soulignant leur opposition avec ce qu'il est convenu d'appeler le « thomisme », afin de préparer le lecteur à l'intelligence des controverses dont l'histoire sera esquissée plus loin.

En face des réproches protestants, Molina a voulu mettre en relief et préciser le rôle de la liberté dans la conduite de l'homme. Pour cela, il a posé en principe que tous les actes surnaturels relèvent de quelque manière du libre arbitre; puis, écartant au passage toute explication qui lui semblait minimiser ou même détruire l'influence de celui-ci, il a exposé ses vues personnelles sur le rapport de la liberté avec la grâce, la prescience, la providence, la prédestination et la réprobation.

Toute sa pensée gravite autour de ces deux pôles : le concours simultané et la science moyenne.

1^o *Le concours simultané*. — Dans l'ordre naturel, déclare Molina, le concours divin nécessaire pour la production d'une acte quelconque ne s'exerce pas sur le libre arbitre; il ne consiste pas dans une impulsion préalable portant la volonté à agir (*prémotion physique* des thomistes). Il s'exerce au contraire, avec la volonté, sur les actes qui en émanent (*concours simultané*). Ainsi la volonté n'agit pas comme un instrument entre les mains de Dieu, cause principale, selon la conception des thomistes; elle produit, par elle-même, une partie de l'effet réalisé avec le concours divin, de même qu'un homme tirant avec un autre sur un même câble contribue pour sa part à mouvoir la barque à laquelle ce câble est attaché. Dieu et la volonté ne sont pas deux causes totales dont la seconde serait subordonnée à la première; mais deux causes partielles d'un effet total unique.

Dans l'ordre surnaturel, pense Molina, les choses ne se passent pas autrement. Sans doute, il faut ajouter ici, au concours général de Dieu, un influx spécial de grâce, qui élève au préalable et excite la volonté libre, pour la rendre capable de produire des actes surnaturels. Mais la volonté ainsi surnaturalisée n'a pas besoin, pour agir dans l'ordre surnaturel, d'une nouvelle motion divine, qui s'exerce sur elle et la détermine (*prémotion* ou *prédétermination physique* des thomistes) : pourvu que le secours préalable se poursuive, elle réalise librement, avec la grâce et le concours général de Dieu, l'acte surnaturel, qui se trouve ainsi avoir trois causes partielles (*concours simultané*).

De là découlent deux conséquences importantes :

1. Il devient inutile d'établir, entre grâces *prévenantes* et grâces *coopérantes* ou *adjuvantes*, une distinction objective, comme le veulent les thomistes; une seule et même grâce est prévenante, en tant qu'elle rend la volonté capable d'agir dans l'ordre surnaturel (*in actu primo*), et coopérante, en tant qu'avec la volonté elle pose l'acte surnaturel (*in actu secundo*).

2. Il n'y a pas lieu non plus, de maintenir, avec les thomistes, une distinction objective entre grâces *suffisantes* et grâces *efficaces* : une seule et même grâce est suffisante ou efficace; selon que la volonté libre lui donne ou non son assentiment. L'efficacité n'est donc pas un caractère intrinsèque et spécifique : il n'y a pas de grâces efficaces par elles-mêmes.

Ainsi, Molina veut faire la place plus large à la

liberté, dans les deux ordres naturel et surnaturel; et, tout en maintenant la pleine transcendance du surnaturel par rapport à la créature, expliquer comment, Dieu voulant sauver tous les hommes, le salut de chacun est entre ses propres mains.

2^o *La science moyenne*. — Cette manière d'accorder la grâce et la liberté par la théorie du concours simultané n'allait pas sans soulever de grosses difficultés du côté de Dieu. Les thomistes expliquaient par la prémotion physique et les grâces efficaces la prescience divine, la providence, la prédestination et la réprobation. Le rejet de la prémotion physique et des grâces efficaces obligeait donc Molina à chercher un autre moyen de faire comprendre, comment Dieu connaît *infailliblement* l'avenir et dirige à coup sûr ses créatures vers la fin qu'il leur a destinée. C'est ici qu'il fait appel à la science moyenne.

On distinguait en Dieu une double science : celle du possible et celle du réel. La première s'appelait *scientia naturalis*, la seconde *scientia libera*. Entre le possible et le réel, Molina distingue une troisième catégorie d'objets de connaissance : le *futurible*, qui serait réalisé si certaines conditions l'étaient. Il en fait l'objet d'une troisième science : la *scientia media*, que l'on ne peut refuser au Dieu omniscient. De cette « science moyenne », il n'est pas l'inventeur, encore qu'il lui ait donné son nom; mais il a été le premier à voir le parti qu'on en pouvait tirer pour essayer d'apporter une nouvelle solution aux problèmes qui l'intéressaient.

Dieu, disaient les thomistes, réalise infailliblement dans le monde ses décrets éternels, par le moyen de prévisions physiques et de grâces efficaces par elles-mêmes; il prévoit, dans ces mêmes décrets les actes libres de la créature. Molina explique la prescience infaillible de Dieu sans s'appuyer sur des décrets prédéterminants qu'il juge incompatibles avec la liberté, mais à l'aide seulement de la science moyenne et de la volonté divine. Sachant, par la science moyenne, ce que ferait chaque volonté libre dans toutes les circonstances où elle pourrait se trouver; sachant d'autre part, par sa science libre, dans quelles circonstances chacune se trouvera placée en fait, de par le choix divin de tel ordre de choses déterminé, Dieu peut prévoir à coup sûr le succès des grâces qu'il destine à chacune. Sa prescience ne repose plus sur les décrets de sa volonté à lui, mais sur l'éminente compréhension qu'il a des volontés créées.

Ainsi s'expliquent encore par la science moyenne et la libre volonté de Dieu, la providence, la prédestination, la réprobation, et leur accord à toutes avec la liberté. En effet, la providence n'est pas, selon Molina, un acte de volonté absolue, conduisant infailliblement les êtres vers la fin que Dieu leur destine; c'est un acte d'intelligence pratique : un plan, complété par un acte de volonté absolue portant sur l'ordre de choses à réaliser, et par un acte de volonté conditionnelle portant sur la conduite des êtres libres. L'infaillibilité de la providence ne résulte donc pas, d'après lui, d'un mouvement qu'elle imprimerait aux volontés, mais de la science moyenne.

La prédestination n'est pas, comme le voulaient les semi-pélagiens, consécutive à la prévision des mérites de l'homme; elle n'est pas non plus due à ce que Dieu, avant toute prévision de ce que fera sa créature, décrète de lui donner des grâces efficaces par elles-mêmes, comme le veulent les thomistes; elle consiste, d'après Molina, simplement en ce que, dans sa miséricorde, Dieu décide de donner à certains des grâces avec lesquelles il prévoit infailliblement, par sa science moyenne, qu'ils collaboreront librement.

De même, la réprobation ne consiste pas dans le

refus de donner des grâces efficaces par elles-mêmes, mais dans un châtement fondé sur la prévision du péché; et en tant qu'elle implique, de la part de Dieu, la volonté de permettre le péché, et de laisser le pécheur mourir dans l'impénitence, elle repose, elle aussi, sur la science moyenne.

Bref, tandis que les thomistes expliquent l'infaillibilité de la prescience, de la prédestination et de la réprobation par les décrets divins, Molina l'explique par la science moyenne; et tandis que les thomistes font dépendre de la prédestination et de la réprobation la prescience divine, Molina, renversant les termes, fait dépendre de la prescience la prédestination et la réprobation. A ce prix, Molina estime avoir affranchi la volonté libre, qui s'exerce désormais sans entraves, sous le double influx divin, naturel et surnaturel. Selon ce qu'elle choisit, elle met en œuvre ou non le concours divin, elle reçoit ou non la grâce efficace, elle réalise ou non le plan providentiel, elle se sauve ou elle se damne, sans que cela entraîne aucun changement, ni dans la connaissance, ni dans la volonté, ni dans l'action de Dieu, puisque Dieu savait de toute éternité ce qu'elle ferait dans l'ordre de choses qu'il a choisi de réaliser.

De ce point de vue, l'effort de Molina pour sauver la liberté apparaît en même temps comme un effort de simplification dans la conception de l'action divine. La raison de la diversité des effets : actes bons, actes mauvais; grâce prévenante, grâce adjacente; grâce suffisante, grâce efficace; prédestination, réprobation, n'est plus cherchée en Dieu, mais dans le libre jeu de la volonté. Et du même coup, se trouvent singulièrement atténuées les difficultés que l'on tire communément du gouvernement divin du monde et des âmes, contre la bonté de Dieu.

Conclusion.—L'auteur de la *Concordia*, conscient de l'originalité de ses idées, croit avoir si bien « accordé » le libre arbitre avec la grâce, la prescience, la providence, la prédestination et la réprobation que, si son système avait été connu, les hérésies sur la grâce ne seraient pas nées, ou eussent été facilement étouffées. On reconnaît au moins qu'il a eu quelque mérite à explorer, par des chemins nouveaux, une des régions les plus mystérieuses de la théologie, et qu'il l'a fait dans un but apologetique, avec le souci constant de tenir compte de toutes les précisions dogmatiques apportées par le concile de Trente. Travail laborieux, où il eut plus souvent l'occasion de faire preuve de subtilité que de profondeur, et où il ne progressa que péniblement, avec force détours, comme si la crainte d'errer l'emportait à chaque pas sur la joie de la découverte. En pareille matière, il fallait, certes, de la prudence; mais le système une fois arrêté dans la pensée, il importait d'en dessiner les lignes avec vigueur et décision. Molina écrivain manqua trop généralement de cette maîtrise qui se reconnaît à la précision de l'expression, à la clarté de la phrase, à la solidité de la charpente d'un ouvrage. Il s'en est aperçu lui-même et a cherché à suppléer à tout cela par des longueurs et des répétitions. Il n'a réussi qu'à rendre son livre presque illisible. De là, chez le lecteur, de faciles confusions, des obscurités, des erreurs d'interprétation, qui n'ont pas peu contribué à indisposer contre l'auteur et à alimenter les polémiques autour de son ouvrage.

III. L'ACCUEIL FAIT A LA « CONCORDIA » ; L'ÉDITION D'ANVERS.— I. Comment fut accueillie la *Concordia*. II. Modifications apportées par l'auteur dans l'édition d'Anvers (col. 2145).

I. COMMENT FUT ACCUEILLIE LA *CONCORDIA*. — 1° *Attitudes diverses.*— Molina, lors de sa visite chez le grand Inquisiteur de Portugal, avait argué du

désir qu'avaient beaucoup de personnes de voir paraître son livre. Étant donné l'état des questions et les dispositions des esprits, l'accueil qui serait fait à la *Concordia* ne pouvait être que très divers,

Outre que l'auteur touchait à une foule de questions et avait sur plusieurs des opinions très personnelles, l'accord n'était pas parfait ni dans l'école dominicaine, ni dans la Compagnie de Jésus. Voilà pourquoi, dès l'origine, Molina rencontra des adversaires dans son ordre même; ainsi, à Salamanque, le fantasque Henriquez, qui ne tarda pas d'ailleurs à se faire dominicain; et, à Tolède, Mariana, dont les préoccupations métaphysiques avaient, il est vrai, passé au second plan, depuis son départ du Collège de Clermont à Paris (1574).

Il faut bien cependant que la *Concordia* n'ait pas été, dans l'ensemble, si mal accueillie qu'on l'a dit, puisque ses adversaires ne se contentèrent pas d'applaudir à sa prétendue chute.

2° *L'opposition sourde de Bañez.*— L'échec de Bañez ne l'avait pas découragé. La *Concordia* avait pu paraître. Il restait un moyen de la faire soustraire de la circulation : l'Index. Le professeur de Salamanque dut être d'autant moins décidé à abandonner la lutte, qu'il avait pu reconnaître facilement dans la *Concordia*, parmi les passages qualifiés de « dangereux en matière de foi, pour ne rien dire de plus », et de « contraires aux définitions du concile de Trente », plusieurs textes de ses commentateurs sur saint Thomas. Lettre de Molina à Aquaviva, 17 décembre 1594 dans R. de Scoraille, *François Suarez*, t. 1, p. 371.

Ce ne fut peut-être pas pure coïncidence si, au moment où l'Inquisition d'Espagne, répondant à une initiative de Sixte-Quint, entreprit de faire établir un catalogue des livres prohibés, elle confia ce travail aux universités d'Alcala et de Salamanque, et si elle chargea l'université d'Alcala de l'examen des livres anciens, tandis que Salamanque aurait à s'occuper des nouveaux. On s'en aperçut bien, le jour où deux membres de la commission d'examen de Salamanque, Bañez et son ami Zumel, général des mercédaires, voulurent faire figurer à l'Index la *Concordia* de Molina. Ils étaient si excités que le bénédictin Curiel, membre lui aussi de la commission, crut devoir faire part au grand Inquisiteur de leur état d'esprit, qui rendait manifestement impossible un examen sérieux.

3° *Les discussions publiques de Valladolid.*— Sur ces entrefaites le conflit latent entre dominicains et jésuites éclata à Valladolid. La ville, capitale du royaume de Castille, était le siège des tribunaux de l'Inquisition. Les dominicains y avaient le collège Saint-Grégoire, dont Bañez avait été régent de 1573 à 1577. Les jésuites y tenaient le collège Saint-Ambroise, dans lequel avait enseigné Suarez avant son départ pour Rome (1574-1580). Depuis le début de l'année scolaire 1582-1583, le recteur de Saint-Grégoire, le P. Diego Nuño ne se faisait pas faute, en commentant la II^a-II^o de saint Thomas, de pourfendre à tout propos, comme erronées et scandaleuses, certaines propositions de Molina. Les jésuites décidèrent de venger l'honneur de la Compagnie, et prirent occasion d'une promotion de maîtrise qui devait avoir lieu le 4 mars 1594 (le 5 selon d'autres), pour défendre leur théologie. Le P. Antoine de Padilla, S. J., présidait l'« acte solennel », auquel assistait l'élite des théologiens de Valladolid.

Sans mesure, le P. Nuño entra en lice, déclarant tout simplement hérétique cette proposition de Molina : « Avec la même grâce dispensée à plusieurs, l'un se convertit et l'autre pas, l'un triomphe de la tentation et l'autre y succombe. » Le défenseur s'efforça au contraire de prouver que la proposition n'avait rien d'hérétique; et le P. Padilla vint à son secours par une distinction : « Molina, dit-il, a voulu parler

des grâces prévenantes, non des grâces adjuvantes. »

Erreur, répliqua Nuño : Molina parle expressément de la grâce adjuvante; il nie d'ailleurs toute distinction profonde entre grâce adjuvante et grâce prévenante; pour lui, croire ou ne pas croire dépend uniquement de la volonté libre naturelle. » Comme le dominicain poursuivait ses avantages et que, sur un ton triomphal, il en appelait aux théologiens présents, le défenseur s'écria : « Êtes-vous donc dépositaires des clefs de la sagesse? » Ce fut un beau tapage! L'apostrophe blessante souleva la désapprobation de l'assemblée et valut à son auteur un rappel à l'ordre.

L'attaque interrompue fut reprise, avec plus de mesure, par les P.P. Alvarez et Valleso, O. P., qui prétendirent démontrer : l'un, l'accord de Molina avec Pélagé, l'autre, son désaccord avec le concile de Trente sur plus de trente points. La discussion se poursuivait, écrit Serry « non sans scandaliser les assistants ». *Hist. congr. de aux.*, t. I, c. xx, col. 107. Le soir étant tombé, Nuño promit de soutenir publiquement, au mois de mai, des thèses contre Molina, et y invita dès lors les assistants.

Rentrés chez eux, les frères prêcheurs décidèrent de pousser l'affaire plus loin et de la déferer à l'Inquisition de Valladolid; ce qui fut fait quelques jours plus tard par les soins du P. Valleso.

Sur ces entrefaites, le prédicateur dominicain Alphonse de Avendaño ne craignit pas de porter la discussion en chaire, le dimanche 6 mars, en commentant le texte *O mulier, magna est fides tua*, et le lendemain en revendiquant pour son ordre, dans son panegyrique de saint Thomas, la clef de la sagesse. « Ainsi, remarque Morgott, *Kirchenlexicon*, 2^e éd., t. III, col. 903, une des questions théologiques les plus ardues était jetée sur la rue et confiée à l'incompétence de la foule, comme jadis, dans les controverses ariennes, la génération éternelle du Christ. » Les jésuites se plaignirent au roi et au nonce, et obtinrent le remplacement du prédicateur.

Le mois de mai approchant, ils voulurent faire interdire la réunion publique annoncée par Nuño. Les Inquisiteurs auxquels ils s'étaient adressés ne leur donnèrent qu'une demi-satisfaction : ils décrétèrent que les opinions de Molina ne pourraient plus être taxées d'hérésie jusqu'à ce que la cause portée devant eux eût été jugée; mais ils autorisèrent les frères prêcheurs à les discuter publiquement, comme ils se le proposaient.

Sous la présidence de Nuño, la réunion se tint le 17 mai, au collège Saint-Georges. Le frère Ambroise de Santiago attaqua quatre propositions : 1. Avec un égal secours de la part de Dieu, l'un se convertit, l'autre pas, selon sa volonté libre. — 2. Parce que je coopérerai, Dieu le sait; proposition qu'il faut entendre au sens propre et causal. — 3. Le secours pour les œuvres surnaturelles est de même espèce que celui qui est donné pour les œuvres naturelles. — 4. Le bon usage de la volonté libre est cause de la réalité qui est l'effet intégral de la prédestination.

Le P. de Padilla prit la défense de Molina. La discussion fut chaude et finit dans le tumulte. Dominicains et jésuites en publièrent des comptes rendus contradictoires, et le soir même les jésuites déferèrent à l'Inquisition le livre de Molina, demandant seulement que les censeurs ne fussent pas choisis parmi les dominicains. Mais en même temps Molina prenait l'offensive et dénonçait à l'Inquisition les commentateurs de Bañez et celui de Zumel sur la 1^{re}. Lettre de Molina à Aquaviva, dans R. de Scorraile, *François Suarez*, t. I, p. 371 (19 déc. 1594).

L'Intervention de Rome. Cependant l'agitation gagnait toute l'Espagne. Déjà après les premières discussions et les incartades du P. Avendaño, le

vicaire général de Valladolid, Alphonse Mendoza, avait fait part de son inquiétude au nonce et à l'archevêque de Tolède, le cardinal Gaspard de Quiroga. Lettres dans Lievin de Meyer, p. 168-169. Le 20 mai 1594, le cardinal de Castro et, le 14 juillet, l'évêque de Léon, Alphonse de Moscoso, envoyèrent à Clément VIII des plaintes contre les dominicains (Serry, col. 110-111). L'évêque de Léon suppliait le pape d'intervenir. Lettre dans L. de Meyer, p. 173.

Ce que désiraient les jésuites espagnols, Suarez l'explique dans une lettre du 14 juin à François Tolet, S. J., récemment élevé au cardinalat : les dominicains, dit-il, veulent imposer comme étant de saint Thomas la prédétermination physique et d'autres opinions « mises en avant depuis quelques années par leurs maîtres et leurs cahiers de cours » ; « ce qu'on désire ici, c'est que, par ordre de Sa Sainteté, ces doctrines soient examinées à Rome ». Le professeur de Salamanque ajoutait : « Leur animosité provient d'un certain sentiment de rivalité qu'il arrive même à des religieux de concevoir. » Dans R. de Scorraile, *op. cit.*, t. I, p. 284-288.

Déjà l'Inquisition se sentait impuissante à réconcilier les deux ordres rivaux. Son président, le cardinal de Tolède, craignant que la controverse n'amenât un schisme, écrivit de son côté au pape pour lui exposer toute l'affaire. Le nonce, le roi lui-même firent des démarches semblables. C'est ainsi que Clément VIII fut amené à intervenir.

Il manda donc à son nonce de Madrid : 1. De signifier au cardinal de Tolède de suspendre la procédure qu'il aurait pu ouvrir et de laisser la décision au Saint-Siège; 2. d'ordonner en son nom aux supérieurs des deux ordres de consigner par écrit les raisons et fondements de leur opinion sur la grâce suffisante et efficace, et l'état de la question; 3. de lui envoyer le dossier pour servir de base à son jugement. Dans la lettre par laquelle, le 15 août 1594, il fait connaître sa mission aux supérieurs des deux ordres (publiée dans L. de Meyer, p. 178-179), le nonce ajoute qu'il a reçu l'ordre, pour éviter le scandale, d'interdire sévèrement toute controverse sur les matières en litige, et les charge de faire exécuter cet ordre par leurs subordonnés, sous peine d'excommunication majeure.

En même temps, l'Inquisition d'Espagne, que, sur le désir manifesté par le roi, Clément VIII avait chargé d'agir avec le nonce, demanda à plusieurs universités, ainsi qu'à quelques évêques ou théologiens remarquables, leur jugement motivé sur les controverses entre dominicains et jésuites concernant la grâce.

5^e Réaction contre la défense de discuter. — L'intervention du pape était de nature à satisfaire les jésuites; elle ne provoqua rien moins que de l'indignation chez Bañez et ses partisans. Ils crièrent au scandale! Était-il admissible qu'on imposât silence aussi bien aux tenants de l'opinion traditionnelle qu'aux novateurs, aussi bien aux disciples de saint Augustin et de saint Thomas qu'aux rénovateurs de l'erreur de Pélagé? Emportés par leur zèle, plusieurs dominicains passèrent outre à l'ordre du pape et continuèrent à discuter en public, surtout dans la province d'Aragon, moins agitée jusque-là. Les jésuites portèrent plainte contre eux.

D'autres prêcheurs cherchèrent à faire lever l'interdiction. Un mémoire assez acerbe, présenté au roi par le P. de la Naza, le 22 août 1597, fut rejeté par Philippe II (publié dans Serry, *Append.* v, p. 37 sq.). Un autre, adressé aux Inquisiteurs, subit le même sort. Un troisième enfin, rédigé par Bañez et adouci par ses supérieurs, fut envoyé à Clément VIII en date du 28 octobre 1597 (publ. dans L. de Meyer, p. 805-813). L'auteur n'y expose pas moins de six raisons pour lesquelles il prie le pape de mettre au plus tôt fin

aux débats, et, en attendant, d'expliquer ou de tempérer la loi du silence et de l'imposer également à tous les théologiens, pour le bien commun. Bellarmin, chargé par le pape d'étudier ce mémoire, releva ce qu'il pouvait contenir d'injurieux contre Clément ou contre les jésuites, et conclut à la suspension de l'interdiction, non seulement pour ceux qui prétendaient « posséder » mais encore pour les soi-disant « novateurs ». Texte dans L. de Meyer, p. 805-813.

Le pape suivit cet avis. Par bref du 26 février 1598, adressé à son nonce de Madrid, il concéda aux dominicains la faculté « de poursuivre librement, comme auparavant, leur enseignement et leurs discussions sur les secours de grâce et leur efficacité, conformément à la doctrine de saint Thomas », et aux jésuites, de même, la faculté de parler et de discuter sur ce sujet « en enseignant cependant toujours une doctrine saine et catholique ». Texte dans L. de Meyer, p. 193.

Les deux partis crièrent victoire ! Mais les Inquisiteurs espagnols ayant précisé que l'autorisation ne valait pas pour les églises, et que dans les discussions d'école il fallait s'abstenir de « qualifier », de « censurer » ou de « noter » l'opinion contraire, se virent reprocher vivement par Bañez et ses partisans d'avoir traité également les deux ordres, alors que les expressions différentes employées par le pape marquaient évidemment une approbation de leur doctrine, et une condamnation discrète de celle des jésuites. L. de Meyer, p. 194-195.

Sur ces entrefaites, pendant que le nonce et le grand Inquisiteur rassemblaient des documents pour les envoyer à Rome, parut à Anvers, l'édition revue et augmentée de la *Concordia*.

II. L'ÉDITION D'ANVERS (1595). — Indépendamment des attaques violentes qui se poursuivaient publiquement contre son livre, des notes avaient été adressées à Molina lui-même, dans un esprit souvent amical, pour soulever des difficultés ou poser des questions. C'est ce qui porta l'auteur à publier une édition « revue et augmentée » de son livre. Elle parut à Anvers, avec l'*Imprimatur* de Sylvestre Pardo, chanoine de la cathédrale, en date du 15 avril 1595.

On a beaucoup parlé, après Serry, des adoucissements que Molina y aurait apporté à sa doctrine. Pour permettre d'en juger, voici un relevé des changements, additions et modifications qu'on y remarque. Nous les reportons pour la pagination sur l'édition de Paris, 1876, qui reproduit exactement celle d'Anvers.

Additions. — Q. xiv, a. 13, disp. II, du § *Circa primum* à la fin (p. 11-15). — Q. xiv, a. 13, disp. XIX, memb. 6, du § *Forte mirabitur* à la fin (p. 112-113); toute la disp. XXVII (p. 158-168); disp. XXXVII, le § *Quando audis* (p. 209); toute la disp. XXXVIII (p. 211-222); disp. XLVII, du § *Verum objicies* au § *His ita constitutis* (p. 275-277); disp. XLIX, le § *Scio Cornelium Jansenium* (p. 290); disp. LII, du § *Illud hoc loco* au § *Objicies fortasse* (p. 320-322); toute la disp. LIII (p. 334-379). — Q. xix, a. 6, disp. I, du § *Ante quartum* au § *Quarto* (p. 389-390); toute la disp. III (p. 395-402). — Q. xxii, a. 1, disp. II, le § *Postremo dicendum* (p. 407). — Q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, memb. 6, le § *Juxta hanc doctrinam* (p. 461), le § *Quando audis* (p. 462-463), du § *Nunc ad Augustini* au § *Ex his patet* (p. 465-468), la phrase finale; tout le memb. 7 (p. 469-477); l'appendice du memb. 8 (p. 490-494, placé à la fin du volume dans l'édition d'Anvers, cet append. est ici inséré à sa place normale); tout le memb. 10 (p. 501-505); memb. 11, § *Sit ergo nona*, une phrase esquisse proinde... adnotavit (p. 524, l. 3-5), et un passage : *ac sane de nulla... in eadem conveniat* (p. 524 in fin.); le memb. 12 tout entier (p. 528-539); toute la disp. III (p. 557-561).

Modifications. — Q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, memb. 6,

§ *Ex his patet* jusqu'à *maxime cum quicumque* (p. 168); memb. 11, § *Sit ergo nona* depuis *id quod Cajetanus* jusqu'à *quos autem prædestinavit* (p. 524).

Il ne sera pas sans intérêt, pour préciser la pensée de Molina, de souligner, dans ce qu'il a d'essentiel, le contenu de ces textes nouveaux.

1° *La liberté humaine.* — 1. *La nature.* — On avait demandé à Molina pourquoi il avait dit que les actes des enfants et des déments, peuvent souvent être libres, quoique non méritoires, et si des actes de ce genre peuvent exister aussi chez les adultes. — « La liberté, répond-il, n'entraîne pas nécessairement mérite ou démérite, parce qu'un acte, pour être libre, exige seulement une certaine connaissance du bien et du mal, tandis qu'il ne revêt un caractère moral que s'il y a discernement ou délibération suffisante. Voilà pourquoi il y a liberté sans moralité, même parfois chez les adultes » (p. 11-15).

2. *Son pouvoir dans les tentations.* — Beaucoup de lecteurs s'étaient étonnés de voir Molina refuser de se prononcer sur la question de la possibilité, pour la volonté, de ne pas succomber à toutes les tentations graves et de surmonter toutes les difficultés purement naturelles, avec le seul concours général de Dieu. « Je l'ai fait, répond Molina, par amour pour la paix : Dieu sait qu'une autre attitude ne convenait alors, ni pour moi, ni pour son service; chacun pouvait d'ailleurs, d'après mon exposé, juger de la vérité et de mon opinion »; puis il ajoute un argument nouveau, que lui a suggéré un savant, pour prouver qu'à chaque instant la volonté reste libre de ne pas consentir au mal (p. 112-113).

2° *Le concours divin.* — 1. *Mode d'action du concours général de Dieu.* — Après la 1^{re} édition de la *Concordia*, un auteur a voulu combiner la doctrine de Molina avec celle d'après laquelle le concours général est un influx de Dieu sur la cause : il a soutenu que, pour tout acte naturel qui n'est pas moralement mauvais, il y a un double concours général de Dieu : l'un sur l'agent pour l'appliquer à l'action, l'autre sur l'action elle-même et l'effet, quoique le premier de ces concours n'existe pas pour les actes moralement mauvais. Cette distinction, d'abord, ne saurait plaire à Molina. « Si, dit-il, nous pouvons sans prémotion divine faire des actes mauvais, pourquoi pas les bons, puisqu'un même acte peut être bon ou mauvais selon les circonstances ? » Puis, cette multiplication de concours immédiats lui semble porter préjudice à la liberté. Enfin, il voit toujours des difficultés irréfutables à l'admission d'une action de Dieu sur l'agent.

Il avait déclaré dans sa 1^{re} édition que le feu réchauffe l'eau en restant immobile en lui-même, et qu'il ne comprenait pas par quelle motion Dieu l'appliquerait à agir. On lui a répondu que le feu produit la chaleur sans changer en lui-même, parce que l'influx de Dieu est toujours en lui et qu'il réchauffe sans cesse. Mais alors, cet influx n'est-il pas général ? et peut-on encore dire que Dieu applique le feu à chaque action en particulier comme le veut le contradicteur ?

Molina avait ajouté : « Si l'action divine sur l'agent est réelle, il faut admettre que Dieu produit dans le feu, chaque fois qu'il le veut, une qualité ; ce qui paraît improbable ». On lui a répondu que Dieu meut les causes comme l'artiste meut son pinceau et l'applique à peindre ; et l'on a ajouté que cet influx n'a pas nécessairement son terme dans la cause seconde, ou dans son opération, mais qu'il suffit qu'il l'ait dans l'effet. Cependant, si l'influx de Dieu est dans le feu comme dans son sujet, ne faut-il pas dire qu'il est une motion spécifiquement distincte de la caléfaction produite par le feu ?

Molina avait objecté que, si le feu avait besoin d'une motion préalable pour chauffer, il serait mu aussi

souvent qu'il réchauffe d'objets. On lui a répondu que l'influx divin est une action unique, quoique virtuellement multiple. Réponse illusoire, car elle n'explique rien. De deux choses l'une : ou la prétendue motion du feu et la caléfaction sont une même action, ou ce sont des actions différentes; dans le premier cas, comment peut-il se faire que la motion soit dans le feu et la caléfaction dans l'eau, et que la caléfaction soit multipliée d'après les objets dans lesquels elle est reçue, tandis que la motion ne l'est pas? Dans le second cas, ces actions diverses auront des termes divers et seront distinctes, non seulement par le nombre, mais par l'espèce.

Molina avait soutenu que, si le concours général de Dieu avec les causes secondes était un influx sur elles pour les mouvoir, les appliquer à l'action, les renforcer, cet influx serait quelque chose de créé, une cause seconde qui aurait besoin, elle aussi, du concours général de Dieu pour agir; et ainsi de suite, à l'infini. On a répondu que l'influx divin n'est pas plus une cause seconde que l'action par laquelle agit l'agent, et qu'il n'exige pas plus un autre concours de Dieu que le secours surnaturel efficace qui, selon Molina, meut notre volonté quand il s'agit d'actes surnaturels. « Erreur, réplique Molina : la grâce prévenante jointe à la volonté, est une cause seconde, et quoique surnaturelle, elle a besoin du concours général de Dieu pour agir; mais comme ce concours est influx sur l'effet, il n'en exige plus d'autre ».

L'adversaire de Molina n'admet pas, enfin, que Dieu et les causes secondes soient causes partielles; il appelle chacune cause totale, et il considère comme telles aussi, l'intellect et l'espèce intelligible dans l'intellection, l'intellect et la lumière de gloire dans la vision béatifique, la grâce prévenante et la volonté libre dans les actes de foi, etc. Mais n'y a-t-il pas lieu de distinguer deux sortes de causes qui concourent au même effet? Il y en a qui agissent sur l'effet par le même influx : ainsi, dans la caléfaction, le feu, sa forme substantielle, et la chaleur qui réside en lui; dans l'intellection, l'homme, l'âme et l'intelligence; dans la peinture, l'artiste et son pinceau; dans toutes les œuvres de l'artisan, l'homme et son instrument, quand il n'y a pas dans celui-ci un pouvoir spécial d'agir, mais seulement une aptitude à servir. Il y en a qui agissent sur l'effet chacune par un influx qui lui est propre : ainsi Dieu et la cause seconde, l'intelligence et l'espèce intelligible, l'intelligence et la lumière de gloire, la volonté libre et la grâce prévenante; chacune de ces causes est totale dans son ordre, mais chacune est partielle, si l'on considère la cause intégrale de l'effet. « Cette façon de parler déplaît à certains parce qu'elle détruit les arguments sur lesquels ils s'appuient pour imaginer des prédéterminations (*prædefinitiones*) aux actes surnaturels ou naturels, qui suppriment la liberté, et parce qu'elle met en merveilleuse lumière, dans beaucoup de questions très difficiles, la vérité qu'ils rejettent » (p. 158-168).

2. *Mode d'action de la grâce prévenante.* — La grâce prévenante, avait dit Molina, est comme un instrument surnaturel agissant avec la volonté sur l'acte. Entendons-nous, poursuit-il, afin d'écarter une fausse interprétation : ce n'est pas un instrument qui aurait besoin d'une nouvelle motion de la part de Dieu pour coopérer avec la volonté et produire un effet surnaturel, à peu près comme les sacrements qui, selon une théorie très répandue, agissent à la façon des causes naturelles; ce n'est pas une substance, mais un accident; elle ne peut donc être cause principale, elle ne peut agir *ut quod* mais seulement *ut quo*; voilà pourquoi on l'appelle instrument, mais c'est un instrument du genre de ceux qui sont la vertu même de leur cause principale, comme la puissance communiquée à la

semence est la vertu par laquelle l'animal engendre, et la chaleur la vertu par laquelle le feu se communique » (p. 209).

3. *Distinction intrinsèque des actes naturels et des actes surnaturels concernant un même objet.* — Un savant a écrit à Molina pour lui poser amicalement quelques questions. Il admet que des actes relatifs au même objet peuvent être naturels ou surnaturels, selon qu'ils sont faits ou non avec le secours de la grâce, et il en conclut avec raison qu'il doit y avoir, dans ces actes, quelque chose d'intrinsèque et d'essentiel qui les distingue spécifiquement. Ce quelque chose ne peut être, l'influx surnaturel de Dieu, puisque cet influx est *in genere actionis*, tandis que cette réalité intrinsèque est *in genere qualitatis*. La foi surnaturelle se distingue spécifiquement par la *summa certitudo illius conjuncta cum obscuritate*, car l'union de la parfaite certitude avec l'obscurité ne saurait être naturelle, mais qu'en est-il de la charité? Enfin, si Dieu pouvait créer un être à qui la vision de l'essence divine fût naturelle, cet être ferait naturellement ce que les bienheureux font surnaturellement.

« Non, répond Molina; ce qui caractérise l'acte de foi surnaturelle ne saurait être la certitude, qui est d'ordre négatif et subjectif; c'est le fait qu'il est posé avec le concours de Dieu qui l'élève à l'état surnaturel. Cela est vrai d'ailleurs de tout acte surnaturel, qu'il soit de foi, d'espérance, de charité, etc. L'influx divin ne produit pas dans ces actes quelque chose de réellement et formellement distinct, qui en soit comme une partie, même métaphysique; il n'y a pas en eux quelque chose de naturel et quelque chose de surnaturel : ils sont tout entiers surnaturels; mais ils doivent à notre volonté d'être libres, et à Dieu d'être surnaturels. On voit donc que la différence essentielle entre le naturel et le surnaturel n'existe pas seulement dans les termes des actes, qui relèvent du genre qualité, mais encore dans les actes mêmes, qui sont du genre de l'action. » — Quant aux vertus (*habitus*), si elles sont naturelles, leur action n'entraîne pas ce changement dans l'acte; mais, si elles sont surnaturelles, elles nous font produire des actes de nature et d'espèce supérieure à ceux que nous ferions naturellement; voilà pourquoi celui qui a la vertu infuse de charité, que Molina ne distingue d'ailleurs pas de la grâce (sanctifiante), aime Dieu « autrement » que celui qui n'a que la vertu naturelle de charité. — Enfin, Molina ne nie pas qu'un acte d'une espèce donnée puisse être naturel ou surnaturel selon le sujet considéré; il va même jusqu'à dire que faire un acte d'amour de Dieu en rapport avec notre fin surnaturelle est surnaturel pour notre volonté considérée en elle-même, mais naturel pour notre volonté agissant sous l'influence de la vertu théologale de charité. Il ajoute cependant que, « si une même faculté pose à propos du même objet deux actes dont l'un soit naturel et l'autre surnaturel, ces deux actes sont spécifiquement distincts, non en raison de la manière dont ils sont produits, mais parce que le second est d'une nature et d'une essence supérieure; et que l'éminence de l'acte supérieur provient *efficienter et radicaliter* de l'influx de la cause supérieure qui aide la faculté à produire cet acte, surnaturel pour elle » (p. 211-222).

3. *La prescience divine.* — 1. *Racine de la contingence.* — Molina avait admis, comme source de contingence, un « vestige de liberté » que vraisemblablement les animaux possèdent dans certains de leurs mouvements. « On objectera peut-être, dit-il ici, que ce vestige de liberté supposerait des connaissances que l'animal n'a pas : faculté de discerner, de comparer, de conclure, etc. Mais je ne place pas, avec Durand, la liberté dans l'intelligence plutôt que dans l'appétit;

je ne crois pas non plus que la connaissance interviene dans son exercice autant que d'autres le pensent. A mon sens, une simple connaissance de l'objet comme délectable et désirable suffit pour mouvoir, non seulement l'appétit des brutes, mais la volonté humaine ou angélique; et, pour qu'il y ait liberté, il suffit que ce mouvement ne soit pas contraignant » (p. 275-277).

2. Source de la connaissance des futurs contingents.

L'addition que fait ici Molina est tout à fait accessoire : elle concerne l'interprétation d'un verset de la Sagesse, c. iv (p. 290).

3. Existence en Dieu de la connaissance des futurs contingents. — Molina, après avoir attribué à Dieu la science moyenne au sujet des choix futurs de la créature, la lui avait refusée pour lui-même, afin de sauvegarder sa liberté, et parce que l'intelligence divine ne dépasse pas l'essence et la volonté divines comme elle dépasse les essences et les volontés créées.

Il croit devoir remarquer ici que cette exclusion de science naturelle ou moyenne n'entraîne pas l'exclusion de la science libre : Dieu ne voit pas ses choix futurs avant la détermination de sa volonté; il connaît néanmoins par sa science libre, qui suit l'acte de sa volonté, tout ce qu'il ferait en toute circonstance. Certains ont soutenu à propos des futurs contingents que, de toute éternité, l'une des alternatives est vraie et l'autre fausse, et que par suite Dieu connaît aussi bien ce qu'il voudra lui-même que ce que voudront les créatures. C'est une erreur : les futurs contingents ne peuvent être vrais; et si Dieu connaît ceux qui dépendent de nous, ce n'est pas en eux-mêmes, mais dans l'éminente compréhension qu'il a de notre volonté (p. 320-322).

4. Origine de la certitude de la prescience divine : les « prédéfinitions ». — Certains ont opposé à la science moyenne une fin de non-recevoir, pour sauvegarder les prédéfinitions ou prédéterminations de Dieu. Molina, en un long appendice, qui est une des principales additions de l'édition d'Anvers, va examiner de près cette question, exposant la théorie de ses adversaires, la réfutant, montrant jusqu'à quel point les prédéfinitions doivent être admises, répondant enfin à certaines objections.

Ses adversaires prétendent que la certitude de ce qui arrivera et de ce qui n'arrivera pas dépend de la seule prédéfinition libre de la volonté divine. Ils n'admettent en conséquence, pour les futurs contingents comme pour les autres, qu'une science purement naturelle, qui précède l'acte de libre volonté divine, et une science purement libre, qui suit cet acte. Sachant, disent-ils, de science naturelle, tous les possibles réalisables par la volonté créée, Dieu, par le fait même qu'il a prédéfini ou décidé de toute éternité de coopérer de telle ou telle manière avec cette volonté dans le temps et de la mouvoir ou déterminer efficacement, connaît avec certitude ce qui arrivera, parce que la volonté, au sens composé, ne peut pas ne pas faire cet acte, et que l'efficacité du concours divin ne dépend pas d'elle. Ils veulent en conséquence que la prédétermination, au sens où nous l'entendons, soit précédée de l'élection de certains à la béatitude et du rejet des autres, par une volonté absolue et efficace, avant toute prévision des mérites. Pour eux, la prédétermination de l'adulte consiste dans la prédéfinition de la volonté de lui donner des secours efficaces; et de là résulte la certitude de la science libre par laquelle Dieu connaît l'usage que chacun fera de sa volonté.

A cette explication, ils en ont ajouté d'autres après lecture du livre de Molina. « Dieu, disent-ils, connaît naturellement tout ce que réaliseront les volontés créées, par la compréhension de sa propre essence, dans laquelle toutes choses sont contenues de façon

bien plus excellente qu'elles ne sont en elles-mêmes. Son essence ou ses idées lui représentent tout ce qui sera librement réalisé, non seulement dans son être possible, mais dans son être futur. » Ou bien ils disent : « avant tout acte de sa volonté, Dieu comprend son essence, sa puissance et sa volonté; il sait donc à quoi sa volonté se déterminera et connaît ainsi, non seulement les futurs contingents, mais les futurs conditionnels. » (Q. xiv, a. 13, disp. LIII, memb. 1, p. 334-343.)

Nous ne saurions suivre ici Molina dans la critique détaillée qu'il fait de ces théories. Elle aboutit en définitive aux trois arguments suivants : 1. Il n'y a mérite, comme il n'y a péché, que si la volonté, au moment où elle consent à l'acte, est libre de n'y pas consentir. Or, si Dieu a « prédéfini » tous les actes bons en ce sens qu'il a décidé d'y pousser et de les déterminer par un concours efficace par lui-même, la liberté disparaît. Cette opinion est donc dangereuse, pour ne pas dire fausse. — 2. Si la prédétermination est précédée de l'élection de certains et du rejet d'autres par volonté efficace, et si la prédétermination des adultes consiste dans la prédétermination de leur donner des secours efficaces, il s'ensuit que le prédestiné n'est plus libre de se détourner de la béatitude et de chacun des moyens qui y conduisent, que le non-prédestiné ne peut pas parvenir à la béatitude ni obtenir les biens qui sont nécessaires pour y arriver, que le prédestiné ne peut pas faire plus d'actes indifférents ou méritoires qu'il n'en fera; enfin, on ne comprend plus comment Dieu veut le salut de tous les hommes, si ce salut ne dépend pas d'eux, et l'on ne voit plus comment sauvegarder la justice et la bonté de Dieu. — 3. Les secours divins en vue de la justification ne sont pas efficaces par eux-mêmes; leur efficacité dépend du libre consentement de la volonté. *A fortiori* en est-il ainsi du concours divin aux actes naturels. Ainsi s'évanouissent les « prédéfinitions » dont on parlait et il faut chercher ailleurs la raison de la certitude de la prescience divine, à savoir, dans la certitude de la science moyenne, fondée sur l'éminente intelligence que Dieu a de la volonté créée. (*Ibid.*, memb. 2, p. 344-359.)

Est-ce à dire qu'aucune « prédéfinition » ne soit nécessaire? Molina ne le pense pas. Pour les créatures dont la contingence a sa racine prochaine dans la seule volonté de Dieu, c'est-à-dire celles qui sont produites immédiatement par lui ou par nécessité naturelle, il admet tout ce qui a été dit par ses adversaires. Bien plus, même dans les actions humaines, il fait une place aux « prédéfinitions ». Un acte indifférent ou moralement bon posé librement par Pierre suppose au préalable, de la part de Dieu, la volonté de créer le monde et de concourir avec toute une série de causes secondes jusqu'à la production de Pierre, la volonté de créer l'âme de Pierre et de l'unir à un corps, etc. Un acte surnaturel suppose en outre la « prédéfinition » de l'entourer de grâces prévenantes et coopérantes, etc. Pour les péchés, quoiqu'on ne puisse parler de « prédéfinitions » en ce sens que Dieu n'a pas eu en vue leur malice, ils exigent néanmoins les mêmes « prédéfinitions » que les actes indifférents, plus la volonté de permettre des fautes. Toutes ces « prédéfinitions » laissent intacte la liberté humaine; et la prescience de ses décisions ne provient pas d'elles, mais de la science moyenne.

Cette science moyenne précède en Dieu tout acte de volonté et porte sur tous les futurs ou les possibles; mais elle reste hypothétique ou conditionnelle, tant que la volonté divine n'intervient pas pour « prédéfinir » les effets. Loin d'être un obstacle à la providence, elle est une lumière qui l'éclaire. (*Ibid.*, memb. 3, p. 359-368.)

4° *La volonté divine.* — 1. *Dieu veut l'accomplissement de ses préceptes.* — Digression pour répondre à une objection tirée du sacrifice d'Abraham (p. 389-390).

2. *Dieu n'est pas cause même matérielle du péché.* — Deux objections fournissent occasion à Molina de s'expliquer sur ce point. Un acte est péché, parce qu'il est opposé à la loi de Dieu. Comme tel, il est le fait de la volonté qui abuse du concours divin. Ce concours est conforme à la loi de Dieu, la coopération de la volonté lui est opposée. De même donc que c'est la détermination libre de la volonté qui spécifie l'acte, c'est elle qui lui donne son caractère moral. On peut appliquer ici l'adage : *bonum ex integra causa, malum vero ex particularibus effectibus* (p. 395-402).

5° *La providence.* — Molina renforce sa réfutation de Cajétan, d'après lequel la providence inclut l'obtention de la fin voulue par Dieu, par l'addition de quelques conséquences « absurdes » de cette doctrine : l'état d'innocence d'Adam, le salut du genre humain tout entier, etc., ne seraient pas d'ordre providentiel (p. 407).

6° *La prédestination.* — 1. *La grâce efficace.* — Pour défendre la grâce efficace par elle-même, on a voulu faire dire à Molina que la volonté libre donne force ou efficacité au secours de grâce, comme si un effet surnaturel pouvait être produit par une cause qui ne le serait pas. Telle n'est pas sa pensée : le consentement de la volonté à la grâce prévenante ne donne pas à celle-ci l'efficacité, mais réalise une condition sans laquelle ce secours ne sera pas efficace ; la volonté coopère avec la grâce, mais elle le fait par sa force naturelle, et si l'acte produit lui doit d'être libre, il doit à la grâce seule d'être surnaturel (p. 462-463).

2. *La vraie doctrine de saint Thomas sur la prédestination.* — Molina, on s'en souvient, a admis, avec saint Augustin et saint Thomas, que la prédestination n'a pas de cause ou même de condition *sine qua non* dans le prédestiné, mais qu'elle dépend de la seule volonté miséricordieuse de Dieu. Il a rejeté néanmoins les prédefinitions et la grâce efficace par elle-même, que certains ont fait intervenir ici.

Beaucoup, cependant, pensent bien interpréter saint Thomas en soutenant que Dieu, avant toute prescience de l'usage de la liberté, et donc sans en tenir aucun compte, a choisi en particulier certains hommes auxquels il a voulu donner la béatitude, et en a exclu les autres, afin de faire éclater dans les premiers sa miséricorde et dans les seconds sa justice ; et qu'en suite il a prédestiné ces élus en les pourvoyant des moyens de salut, tandis qu'il décidait de permettre aux autres le péché et de les y endurcir.

Est-ce là, se demande Molina, la pensée de saint Thomas ? Plusieurs textes portent à le croire, répond-il, (par exemple, q. xxiii, a. 5, ad 3^{um}) ; mais « il n'est pas douteux pour moi que son opinion sur la prédestination et la réprobation n'était pas aussi dure que celle des inventeurs des secours efficaces par eux-mêmes, et des prédefinitions par un concours divin efficace par lui-même ». Saint-Thomas semble avoir eu en vue surtout, avec son maître saint Augustin, la parfaite liberté de la prédestination, et n'avoir pas remarqué l'utilité qu'il y aurait eu à ajouter : *fuisse nihilominus prædestinationem et reprobationem non sine præscientia qualitatis usus liberi arbitrii, habitaque consideratione illius...* Cette formule, ils ne l'ont niée ni l'un, ni l'autre, et, si on les avait consultés, ils ne l'auraient pas niée non plus (p. 465-468).

Molina conclut que l'opinion combattue par lui et que beaucoup trouvent trop dure et indigne de la bonté et de la clémence divines, n'est pas celle de saint Augustin et de saint Thomas, qui affirment l'universalité de la volonté salvifique. Si même ces doc-

teurs l'avaient favorisée, il ne faudrait pas, malgré le respect qui leur est dû, les suivre en cela. Ainsi exprimée, cette conclusion ne fait que répéter en la renforçant l'idée exprimée déjà dans la 1^{re} édition de la *Concordia* (éd. de 1588, p. 431 ; édit. de 1595, p. 468).

3. *L'action de Dieu sur notre volonté est-elle déterminante ?* — Quelques arguments fournis à Molina pour l'affirmative l'invitent à étudier de près cette question. Il y répond par les remarques suivantes : les actes libres sont ainsi appelés par dénomination extrinsèque, la liberté n'est pas en eux mais dans la volonté qui les pose. Ni le concours naturel de Dieu, ni son concours surnaturel à la production d'un acte n'empêchent donc la liberté. Mais, comme, sans la grâce, l'acte libre serait d'ordre naturel, on peut dire que l'action de la grâce détermine la volonté à l'acte surnaturel, non en ce sens qu'elle déterminerait le consentement, mais en ce sens que, par elle, l'acte est d'espèce surnaturelle. Ce n'est pas que Dieu ne puisse déterminer la volonté à agir ; mais régulièrement il la sollicite sans la contraindre. On a allégué en vain saint Thomas : il est d'accord avec nous pour rejeter les « prédefinitions » nécessitantes (p. 469-477).

4. *Les moments successifs de la prédestination.* — Molina avait refusé d'admettre dans la prédestination avec Scot, Cajétan et Durand, plusieurs « moments » dans lesquels Dieu aurait prévu ou décidé successivement l'incarnation, la prédestination du Christ et des bienheureux, la réprobation des autres. On l'avait mal compris ; on avait cru qu'en raison de la simplicité de l'acte de volonté divine, il croyait impossible d'y faire une distinction de priorité et de postériorité qui soit fondée en réalité.

La vérité est qu'il n'avait pas parlé en général, mais rejeté ces « moments » dans trois cas : 1. quand deux ordres se compénétrèrent au point que ce qui arrivera dans l'un dépend de ce qui arrivera dans l'autre. C'est pourquoi il n'a pas admis, avec Cajétan, que Dieu connaît les futurs de l'ordre naturel avant ceux de l'ordre de la grâce, et ceux-ci avant ceux qui se rapportent à l'union hypostatique. — 2. Quand des fins sont voulues l'une avec l'autre ou en dépendance l'une de l'autre. C'est pourquoi il n'a pas admis avec Scot que Dieu a connu et voulu absolument l'incarnation, avant d'avoir voulu et connu la rédemption du genre humain par le Christ. — 3. Quand une fin n'est voulue et par suite connue qu'en dépendance de moyens. C'est pourquoi Dieu, n'ayant voulu la béatitude pour les hommes que comme une récompense à laquelle ils parviendraient par leurs propres mérites appuyés sur la grâce, n'a pas prévu et voulu absolument leur récompense avant d'avoir prévu et voulu pour eux les moyens d'y arriver.

Cette doctrine est compatible avec la volonté antécédente par laquelle Dieu a voulu le salut de tous les hommes qu'il a décidé de créer, car c'est là une volonté conditionnelle ; mais Dieu n'a voulu absolument le salut de personne qu'en voulant absolument les moyens, et en prévoyant que la condition du salut serait réalisée. Il n'y a donc pas lieu d'admettre une élection au salut antérieure à la prédestination. *A fortiori* en est-il de même de la réprobation. La même doctrine permet aussi de dire que la prédestination du Christ est antérieure à celle des individus qui sont prédestinés en lui (Appendice à q. xxiii, a. 4 et 5, memb. 8, p. 490-494).

5. *L'influence de la prédestination sur la volonté libre.* — Certains ont objecté à Molina que la grâce prévenante, qui est un effet de la prédestination, concourt au bon usage de la volonté libre, non seulement en coopérant avec elle à son acte, mais en la mouvant. Ils en ont conclu que l'acte qui nous dis-

pose à la première grâce est lui-même un effet de la grâce prévenante, et donc de la prédestination.

Cet argument, explique Molina, repose sur une équivoque : il y a motion et motion. Quand l'objet mu ne coopère avec le moteur que par la force qui lui est imprimée du dehors, toute l'action émane en réalité du moteur : ainsi la chaleur répandue par l'eau est un effet du feu qui la lui a communiquée. Mais quand l'objet mu agit, en outre, par sa force à lui, et ajoute à l'influx du moteur un influx qui lui est propre, il n'en est pas de même. Sans doute, toute l'action est un effet de l'agent principal ; mais, si on la considère précisément en tant qu'elle émane de la vertu propre de l'autre agent, il faut dire qu'elle est un effet de celui-ci ; surtout quand la coopération de ce dernier est nécessaire à l'action, comme c'est le cas ici. L'acte qui dispose à la première grâce n'est donc pas seulement un effet de la grâce prévenante, mais aussi de la volonté ; c'est pour cela d'ailleurs qu'il est libre, et que la grâce prévenante ne produit pas les mêmes effets chez tous ceux qui la reçoivent. (*Ibid.*, memb. 10, p. 501-505).

6. *Rapport de la prédestination et de la présence de l'usage de la liberté.* — Molina, interprétant Rom. viii, *quos præscivit et prædestinavit*... avait expliqué que la prédestination de l'adulte a été faite *secundum præscientiam*. Les modifications qu'il apporte à son texte primitif résultent seulement d'un examen plus détaillé du texte de saint Paul, et d'un appel à divers commentateurs en faveur de l'interprétation proposée. La seule addition significative atténue le *secundum præscientiam* par l'explication *id est non sine præscientia*, expression déjà employée ailleurs par Molina (p. 524).

7. *Rôle de la volonté libre dans la prédestination.* — On a voulu faire dire à Molina que le bon usage de la volonté est cause de la prédestination ; non pas certes cause nécessaire et liant la volonté divine, mais cause convenable (*causam congruentem*), pour laquelle il a régulièrement prédestiné les uns et non les autres.

Molina s'étonne d'une pareille imputation, lui qui si souvent a montré : *prædestinationem non esse propter bonum usum liberi arbitrii prævisum, ne ut conditionem quidem sine qua non, sed pro sola libera voluntate Dei qui sua bona distribuit prout vult et quibus vult*. Il explique en ce sens les passages de la *Concordia* qu'on lui oppose ; et ce lui est une nouvelle occasion de rompre des lances contre les partisans des prédestinations efficaces. « Loin d'être cause, même *congruens*, de la prédestination, dit-il, le bon usage de la liberté est un effet de la prédestination, parce qu'il émane principalement de la grâce ; mais cela n'empêche pas la volonté de concourir à cet effet » (q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, memb. 12, p. 528-539).

8. *Grandeur relative des grâces prévenantes.* — Un savant a demandé à Molina quelle grâce doit en définitive être dite plus grande et meilleure : une grâce moindre qui sera efficace, ou une grâce plus importante qui sera inefficace ; par exemple, la grâce donnée à Lucifer ou celle donnée au dernier des anges prédestinés ?

La réponse est simple : la grâce donnée à Lucifer a été beaucoup plus grande que l'autre, et pour cette raison, il faut dire que Dieu a plus aimé Lucifer, d'une volonté antécédente ; mais, si l'on tient compte de l'ensemble des prévisions et des volontés divines, il faut dire qu'absolument parlant il a aimé davantage le dernier des anges (q. xxiii, a. 4 et 5, disp. III, p. 557-561).

Tels sont les enseignements que nous apporte l'édition de 1595. Ils contiennent des précisions utiles, ils n'ont guère apporté de modifications sensibles à la doctrine de Molina.

IV. LES CONGRÉGATIONS « DE AUXILIIS ».

On appelle ainsi diverses assemblées, *congregationes*, qui se tinrent à Rome, sur l'ordre de Clément VIII, pour examiner et discuter la *Concordia* de Molina. Il y en eut deux séries : les premières furent présidées par des cardinaux ; les autres par des papes. Leur histoire est racontée de façon assez différente, surtout en ce qui concerne l'explication des faits, par les jésuites et par les dominicains. Il ne saurait être question de la reprendre ici en détail ; d'autant qu'un exposé définitif ne sera possible qu'après la publication d'une foule de documents demeurés jusqu'ici inédits. On se contentera d'en retracer brièvement les grandes lignes, qui sont d'ailleurs bien connues. I. Les congrégations présidées par des cardinaux. II. Les congrégations présidées par le pape (col. 2159).

I. LES CONGRÉGATIONS PRÉSIDÉES PAR DES CARDINAUX. — 1^o *Préparation.* — L'idée de ces conférences devait sortir assez naturellement du fait que les deux ordres rivaux avaient à Rome des défenseurs, et du fait que le pape avait évoqué devant lui leur querelle. Dès novembre 1596, les dominicains avaient envoyé à Rome l'élève préféré de Bañez, le castillan Diego Alvarez (voir ALVAREZ, t. I, col. 926). Les jésuites y avaient l'italien Bellarmin, qui s'était illustré par ses cours de controverse au Collège romain et avait pris la succession de Tolet, au début de 1597, comme théologien de Clément VIII (voir art. BELLARMIN, t. II, col. 562 et 565).

Mais, pour le moment, la situation des dominicains à Rome paraissait assez favorable : le confesseur du pape, l'oratorien Baronius, avait pour eux d'actives sympathies ; et l'un des amis préférés du pape, le cardinal Bonelli, qui exerçait une influence considérable sur le monde romain, était membre de leur ordre (voir *Dict. d'hist. et de géogr. ecclésiast.*, au mot *Alexandrin*). Ils voulurent en profiter.

On se souvient que la controverse s'était pour ainsi dire cristallisée autour d'un point central : la question de la grâce suffisante et de la grâce efficace, et que c'était précisément cette question que le pape avait évoquée devant lui. Sans attendre qu'il fût saisi des mémoires demandés en Espagne, Bañez lui fit remettre par Alvarez, en juin 1597, un acte d'accusation contre la *Concordia* de Molina, en le pressant de soumettre le livre à une commission de censeurs. Clément VIII céda et nomma une commission d'examen, au début de novembre 1597. Elle comprenait huit membres et trois suppléants, parmi lesquels des franciscains, des carmes, des augustins, un servite, un bénédictin et un séculier, docteur en Sorbonne (voir la liste dans Schneemann, *Controversiarum* m, p. 249).

2^o *Première période : la première commission (1598) ; censure de la Concordia.* — 1. *Première session.* — Les censeurs tinrent session du 2 janvier au 13 mars 1598, sous la présidence des cardinaux Madrucci et Arrigoni.

Ils firent d'abord la remarque que Molina reconnaît avoir imaginé une manière nouvelle de concilier la grâce et la liberté, et la considère comme si certaine qu'il n'hésite pas à affirmer que, si elle avait été donnée toujours, le luthéranisme et le pélagianisme ne seraient pas nés (ils avaient négligé le *forte* qui ôte à cette conclusion son caractère catégorique. Éd. d'Anvers, p. 387 ; réimpression de Paris, p. 548). Puis, ils examinèrent successivement les quatre principes sur lesquels l'auteur lui-même fait reposer sa doctrine (q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, memb. ult., p. 548-549. Voir plus haut, col. 2133 sq.). Onze séances leur suffirent pour se convaincre que « la doctrine de Molina sur la grâce et la prédestination est expressément contraire à celle de saint Augustin et de saint Thomas » et « identique en plusieurs points à celle

de Cassien et de Fauste, glorieusement vaincue par Augustin, Prosper, Fulgence et les docteurs catholiques ». Ils conclurent *e re catholica esse, ut liber qui inscribitur Concordia... compositus a Ludovico Molina, et ejusdem doctrina omnino prohibeatur*, et ajoutèrent qu'ils pensaient de même des Commentaires de Molina sur la I^{re} partie de la *Somme*, du moins « jusqu'à ce qu'ils eussent été expurgés, par des hommes désignés pour cela, des opinions nouvelles qui paraissent s'opposer à la doctrine des vieux théologiens, surtout à celle de saint Thomas et des Pères ». Voir les conclusions détaillées dans Serry, I. II, c. II, col. 156-160.

Le texte de cette censure fut porté à Clément VIII par le secrétaire Georges Coronel, avec un rapport justificatif (publié dans Serry, append. VI, col. 51-62). Mais précisément, en ce mois de mars 1598, arrivèrent à Rome les mémoires attendus d'Espagne : trois gros recueils de documents émanant l'un des dominicains, le second des jésuites, le troisième des universités, des évêques et des théologiens consultés (en voir le détail dans L. de Meyer, p. 179-182, et dans Serry, I. I, c. XXII-XXIII, col. 118-127). On ne pouvait évidemment condamner la *Concordia* sans tenir compte des examens antérieurs dont elle avait été l'objet et de tout ce qui s'était dit ailleurs sur les questions controversées. Le pape donna donc à la commission nommée par lui l'ordre de réviser le jugement qu'elle avait émis un peu hâtivement, en utilisant les documents envoyés par le grand Inquisiteur d'Espagne, « pour voir si, après mûr examen, les principes de Molina et les propositions qui s'y rattachaient pouvaient échapper à la note d'erreur » (Serry, I. II, c. III, col. 161); et il exigea de la part de chacun des censeurs un mémoire écrit.

2. *Deuxième session.* — Désormais, chaque vendredi jusqu'au 22 novembre 1598, la commission se réunit. Loin de la faire changer d'avis, la lecture des pièces venues d'Espagne la persuada que son jugement avait été au contraire très doux. Elle maintint donc sa censure. Voir le détail des jugements portés par chaque censeur, dans Serry, I. II, c. III, col. 161-165.

On devine l'agitation causée en Espagne par les premières décisions de la commission pontificale. Déjà les amis de Bañez annonçaient la condamnation solennelle de Molina. Les jésuites menacés n'épargnèrent rien pour écarter l'orage : lettres de Molina au pape pour qu'on ne le condamne pas sans l'avoir entendu (20 sept. 1598 et 1^{re} janv. 1599; celle-ci publiée dans L. de Meyer, p. 209-210, et dans Serry, col. 168); envoi en renfort à Rome de procureurs chargés de le défendre : Christophe de los Cobos, Ferdinand Bastida, Salas; contre-offensive contre Bañez dont plusieurs propositions furent déferées à l'Inquisition; intervention de grands personnages plaidant pour la paix : l'archiduc Albert, ancien grand Inquisiteur de Portugal qui avait approuvé la *Concordia* à son apparition; l'impératrice Marie, sa mère, épouse de Maximilien II (lettre au pape, du 14 novembre 1598, dans L. de Meyer, p. 208-209, lettres à divers cardinaux et à l'ambassadeur d'Espagne à Rome); le roi Philippe III (lettres du 26 nov. 1598 au pape et au même ambassadeur, *ibid.*, p. 207-208); dérivatif cherché, enfin, par la suggestion d'un changement de procédure.

Cette dernière proposition fut favorablement accueillie par Clément VIII. Il accepta qu'on substituât à la procédure juridique des colloques amicaux, au terme desquels on lui faisait entrevoir une réconciliation des adversaires, et il lui parut sage d'y laisser de côté la question spéciale des idées de Molina pour ne traiter que du principal point de divergence entre jésuites et dominicains : le fondement de la grâce

efficace. Il désigna comme arbitre le cardinal Madrucci, auquel il adjoignit bientôt deux cardinaux récemment promus : le dominicain Bernerius, évêque d'Ascoli, et le jésuite Bellarmin.

3^o *Deuxième période : les conférences entre jésuites et dominicains (1599-1600).* — En faisaient partie, du côté des dominicains, le maître général de l'ordre : le P. Beccaria, le procureur général et les PP. Alvarez et Raphaël a Ripa; du côté des jésuites, le supérieur général : le P. Claude de Aquaviva, et les PP. Michel Vasquez, Christophe Cobos et Pierre Arrabal.

1. Les deux premières séances eurent lieu le 22 et le 28 février 1599. Elles furent occupées par des discours des généraux d'ordre et des discussions sur l'objet même des conférences. Les dominicains déclaraient n'en vouloir qu'à Molina, mais ils ne pourraient s'entendre avec les jésuites que si ces derniers acceptaient en tous points la doctrine de saint Thomas. Les jésuites répliquaient qu'ils voulaient être fidèles à saint Thomas et ne défendaient pas la cause privée de Molina, mais qu'il s'agissait de savoir « si le secours de la grâce divine prédétermine physiquement ou moralement la volonté », ou encore « si le secours efficace est physique et prédétermine la volonté, de telle sorte que celle-ci n'ait plus le pouvoir de résister à la motion divine ». Beccaria présenta six propositions de Molina, demandant aux jésuites ce qu'ils en pensaient. Aquaviva répondit que des propositions de Bañez étaient également suspectes et qu'il était prêt à parler de Molina quand les dominicains auraient parlé de Bañez. On finit par décider que le cardinal Madrucci demanderait des ordres au pape. Serry, col. 172-173; L. de Meyer, p. 211-217.

Clément VIII prit désormais la direction des conférences, en ce sens qu'il adjoignit à Madrucci deux autres cardinaux : Bernerius et Bellarmin, et tint avec eux des conseils où il faisait connaître ses volontés. C'est ainsi que, le 4 mai, il ordonna d'étudier les objections faites contre Molina dans l'*Apologia fratrum prædicatorum* rédigée naguère par Bañez, Pierre Herrera et Alvarez, et jointe au dossier envoyé par le grand Inquisiteur d'Espagne. Madrucci en tira huit questions, qu'il confia à Bernerius et à Bellarmin pour être transmises aux généraux des deux ordres. Il attendait leur réponse pour la prochaine séance. Voir le texte des questions dans Serry, col. 174.

2. Le 29 mars, les parties étant de nouveau présentes, Bellarmin présenta six contre-questions relatives à la doctrine de Bañez (texte dans Serry, col. 174-175). Les dominicains exigèrent que les jésuites répondissent d'abord aux questions posées par Madrucci; les jésuites déclarèrent ne vouloir le faire que lorsque les dominicains auraient répondu aux questions de Bellarmin; on se sépara sans avoir rien fait. Il fallut une nouvelle intervention de Clément VIII, mis au courant dans la réunion cardinalice du 15 avril, pour obtenir réponse aux questions de Madrucci (texte des deux réponses dans Serry, col. 175-176). Après deux autres réunions cardinalices, le 23 avril et le 6 mai, consacrées à l'examen de ces réponses et de la censure envoyée par les dominicains contre celle des jésuites (texte dans Serry, col. 177-178), une quatrième conférence générale fut fixée au 16 mai.

3. Jésuites et dominicains y tombèrent d'accord sur les sept propositions suivantes : 1) *Falemur auxilium prævenientis gratiæ efficaciæ, per quod Deus facit ut homo convertatur et pie operetur.* — 2) *Hoc auxilium est donum Dei particulare distinctum a sufficiente.* — 3) *Est intrinsecum tam intellectui quam voluntati, consistens in ultriusque excitatione atque inspiratione, illuminatione intellectus, atque motione voluntatis.* — 4) *Est supernaturalis et interioris immisum a Deo.* —

5) *Nec solum se tenet ex parte objecti, sed etiam ex parte potentiae.* 6) *Fatemur hanc motionem esse realem, et antecedentem applicationem voluntatis, moventem et inclinantem voluntatem ad aliquem actum determinatum.* 7) *Posito auxilio praevenientis gratiae efficaciae, infallibiliter homo convertitur* (Serry, col. 178-179). La question se posait maintenant de savoir ce qu'il fallait entendre au juste par grâce efficace et pourquoi elle est infaillible. Les cardinaux décidèrent que les parties donneraient sur elle une réponse écrite, et la séance fut levée.

Ce ne furent plus, dès lors, de part et d'autre, que notes et mémoires, plaintes et accusations. Les dominicains prônaient la prédétermination physique, selon l'expression employée pour la première fois dans l'*Apologia*, et voulaient faire dire aux jésuites que l'efficacité de la grâce est en partie causée par la volonté (Serry, col. 179-180). Les jésuites parlaient d'« inspirations vitales » ou de « motions congrues » et fondaient l'efficacité de la grâce sur un décret divin consécutif à la prévision de ce que la volonté ferait avec son secours (Serry, col. 181), en sorte que *auxilia gratiae praevenientis esse efficacia potissimum ex Deo et ex se; minus vero praecipue, ex respectu ad liberum arbitrium, quoniam gratia ut voluntati congrua comprehenditur* (Serry, col. 189). Madrucci compulsa avec patience tous ces documents. Les voir dans L. de Meyer, p. 214-240, et dans Serry, col. 175-191, et append., col. 63-86. Il rédigea par écrit ses jugements qui sont dans l'ensemble favorables aux dominicains (des extraits en ont été publiés par Serry, append., col. 87-94). Il allait remettre ses conclusions au pape, lorsqu'il mourut le 20 avril 1600. Son labeur n'avait abouti qu'à mettre davantage en évidence l'irréductibilité des points de vue adoptés par les deux ordres.

4° *Troisième période : Retour à la commission d'examen. Confirmation des censures contre Molina* (27 avril 1600-20 mars 1602). — Les conférences avaient été une diversion. Leur échec ne pouvait que ramener au point où on en était auparavant. Les jésuites, après bien des instances, finirent par obtenir, sur l'ordre du pape, que le texte de la censure de Coronel leur fût communiqué. Ils eurent beau jeu pour discuter l'interminable série des 89 propositions censurées et pour prouver que, parmi elles, il y en avait qui n'étaient pas de Molina, et d'autres qui étaient indubitablement vraies ou qui du moins étaient conformes à l'opinion commune des théologiens. Extraits dans L. de Meyer, p. 249-251.

Clément VIII exigea en conséquence une seconde révision de la censure, et à cette fin il adjoignit à la commission deux nouveaux censeurs : l'archevêque d'Armagh et Offridus de Offridio, évêque de Molfetta. Un nouveau texte fut rédigé, qui ramenait le nombre de propositions censurées à 49 puis à 42. L'archevêque d'Armagh ne le signa pas, car il ne voyait à reprendre que 30 propositions. Voir le texte de ces 42 et de ces 30 propositions dans Le Bachelet, *Auctarium Bellarmianum*, p. 173-177. La défense pourtant demeurait si active que, par ses libelles répandus partout à de multiples exemplaires, elle amena peu à peu la commission à réduire ses propositions à 20. Cette fois encore, la solution semblait imminente. Le pape, disait-on, avait été convaincu par le rapport qu'on lui avait soumis. Molina, sur son lit de mort, put entendre les rumeurs disant qu'il serait condamné comme hérétique et que son livre serait jeté au feu à Rome.

Les jésuites, on le conçoit, s'agitèrent : ils demandaient des juges; on ne les avait pas assez entendus, disaient-ils; ils étaient victimes de malentendus ou de préjugés. Un membre de la commission, le carme Jean-Antoine Bovius, présenta au pape une longue défense de Molina, disant que, dans la *Concordia*, il

n'y avait rien de contraire à la foi (L. de Meyer, p. 253). Achille Gagliardi s'interposa pour la paix; ses propositions furent écartées par les dominicains (texte dans Serry, col. 202-203); par lettre du 20 août 1600, il proposa au pape de porter un jugement qui tint le milieu entre les thèses opposées : « il supprime la prédétermination pour mieux sauvegarder le dogme de la liberté, et il attribue à l'efficacité divine plus que ne le font nos pères, selon la claire doctrine de saint Augustin et de saint Thomas » (texte dans Serry, col. 204-205). Mais les dominicains ne voulaient pas entendre parler de composition. Une autre tentative de conciliation, faite par François Arriva, O. M., se heurta à l'opposition de Thomas de Lemos. Les dominicains insistaient pour qu'on s'en tint à la chose jugée.

Mais Clément VIII ordonna une troisième révision de la censure, sous la forme d'un examen des vingt propositions retenues par la commission. Ces propositions devaient être soumises aux dominicains et aux jésuites, qui formuleraient leur avis par écrit; puis elles seraient discutées en présence des censeurs et de deux théologiens de chaque ordre; enfin les censures, avec les plaidoyers pour et contre, seraient envoyées au pape. La congrégation, augmentée de deux nouveaux membres, les franciscains Jean de Rada et Jérôme Planter, se réunit le 25 janvier 1601 avec les cardinaux Bernier et Bellarmin, et se mit dès lors en devoir, selon sa mission, de « chercher avec soin sur quels points Molina est d'accord avec le pélagianisme et le semi-pélagianisme ». Les dominicains y étaient représentés par Alvarez et Thomas de Lemos; les jésuites par Pierre Arrubal et Christophe de los Cobos que remplaça dans la suite Grégoire de Valentia.

Trente-sept séances se tinrent entre cette date et le 31 juillet de la même année. En vain, les jésuites demandèrent-ils d'autres censeurs; en vain réclamèrent-ils, avant le jugement de Molina, une définition précise des hérésies qu'on lui reprochait. Une à une, les 20 propositions furent examinées et censurées de nouveau à la presque unanimité. Seuls, le général des ermites de saint Augustin, Jean-Baptiste Plumbinus, le régent du collège des carmes, Jean-Antoine Bovius, et parfois le procureur général des franciscains, Jean de Rada, prirent la défense de Molina. Voir le détail des séances dans Serry, col. 212-255, et dans L. de Meyer, p. 257-314.

Le 6 août, les censeurs furent reçus par Clément VIII, qui discuta plus de deux heures avec Bovius sur la science moyenne et parut bien décidé à la condamner (Serry, col. 255). Puis, en octobre et novembre, de nouvelles réunions se tinrent pour la rédaction des décrets. Bovius et Plumbinus en avaient été écartés. On ajouta, à la fin de la censure, que plusieurs autres propositions de Molina auraient pu être vivement censurées aussi, mais qu'on les avait omises, parce qu'elles ne concernaient pas exclusivement la grâce et la prédestination; et la signature définitive fut donnée le 29 novembre.

Il s'agissait maintenant d'obtenir la décision du pape. Les consultants le pressaient d'agir; Philippe III réclamait une solution qui mit fin aux troubles dont l'Espagne était le théâtre. Mais tandis que Clément hésitait devant l'ampleur du dossier qu'on lui avait soumis, des plaintes lui parvenaient de la part des jésuites qui déclaraient n'avoir pas été entendus; des démarches étaient faites en leur faveur par le duc Guillaume de Bavière et la duchesse Marie d'Autriche; des adresses émanant de diverses universités lui étaient soumises, qui condamnaient la prémotion physique ou prenaient la défense de Molina, demandant tout au moins qu'on attendît, avant de prendre une décision, le jugement des théologiens du Nord,

auxquels leurs luttes contre l'hérésie donnaient une particulière compétence en ces matières difficiles. D'autre part, en dépit de tout, les doctrines de Molina étaient enseignées en Espagne; et des jésuites allaient déjà jusqu'à mettre en doute, dans une thèse académique d'Alcala, l'autorité de droit divin de « ce pape qu'on appelle Clément VIII » (L. de Meyer, p. 334; Serry col. 837).

A lire les documents, on a l'impression que l'attitude des jésuites déplaisait souverainement au pape; mais que celui-ci, conscient de l'extrême gravité de la décision qu'il allait prendre, ne jugeait pas la question assez mûre pour être tranchée. Bellarmin avait suggéré l'idée de réunir un concile général. Une solution plus simple fut proposée par Grégoire de Valentia, le jésuite qui avait pris part aux congrégations antérieures: Qu'on reprenne ces réunions, mais en présence du pape, et pour s'expliquer devant lui sur les quatre points qui résument tout le débat. Lire cette adresse au pape dans L. de Meyer, p. 322. Clément VIII se rangea à cet avis et, le 3 février 1602, il fit connaître sa décision aux généraux des deux ordres. Ainsi s'ouvre la deuxième série des controverses *De auxiliis*: celle des congrégations présidées par les papes.

II. DEUXIÈME SÉRIE: LES CONGRÉGATIONS PRÉSIDÉES PAR LES PAPES. — Il y en eut 85, dont 68 sous Clément VIII et 17 sous Paul V.

1. *Sous Clément VIII (1602-1605).* — 1. *Composition de l'assemblée.* — Cette fois, la requête des jésuites fut entendue: la commission d'examen fut renouvelée et sensiblement augmentée. Elle comprenait à sa tête Clément VIII assisté des deux cardinaux Arrigoni et Borghèse, le futur Paul V. Treize autres membres du Sacré-Collège vinrent peu à peu s'adjoindre à eux au cours des discussions. Les censeurs étaient au nombre de quatorze, parmi lesquels cinq évêques. Les deux généraux, Jérôme Xavières, O. P. et Claude Aquaviva étaient témoins. Les orateurs dominicains étaient, comme précédemment, Alvarez et Thomas de Lemos; aux défenseurs de Molina, Grégoire de Valentia et Pierre Arrubal, furent adjoints Fernand Bastida et Jean de Salas.

Clément VIII se prépara aux séances par la prière et le jeûne. Il fit nu-pieds un pèlerinage aux sept églises de Rome pour implorer les lumières du Saint-Esprit. Puis, le 20 mars, s'ouvrit la première congrégation. Il ne saurait être question d'entrer ici dans le détail des discussions; nous ne pouvons que renvoyer sur ce sujet à Serry et à L. de Meyer. Indiquons seulement la physionomie générale des réunions et les points qui y furent successivement discutés.

2. *Physionomie générale des réunions.* — Le pape présidait effectivement, en posant des questions précises sur lesquelles il donnait la parole, d'abord à l'orateur jésuite, défenseur de Molina, puis au dominicain son adversaire. Lui-même, d'ailleurs, intervenait parfois pour dire son sentiment, comme le jour où finit tragiquement la mission de Valentia, terrassé par une vive apostrophe de Clément (récit de cette scène dans Serry, col. 303). Il faisait alors sortir les généraux des deux ordres avec leurs orateurs, et le conseil proprement dit commençait. Quand celui-ci était fini, le pape fixait l'ordre du jour pour l'assemblée suivante. Bientôt cependant, les séances furent dédoublées, en raison sans doute de la prolixité des orateurs.

3. *Objet des discussions.* — Clément avait indiqué dès le 14 février deux questions qu'il désirait voir étudier: 1. Qui, de saint Augustin ou de Molina, accorde le plus de pouvoir au libre arbitre? 2. Lit-on dans les livres de saint Augustin, ou est-il dans sa pensée, que Dieu a établi avec le Christ cette loi infail-

lible que, toutes les fois que l'homme fera ce qu'il peut avec ses seules forces naturelles, il lui accordera la grâce? Le 20 mars, il signala neuf propositions de Molina relatives à ces questions, pour qu'on les comparât à la doctrine d'Augustin. Il ordonna ensuite, le 6 octobre, de comparer quatorze autres propositions de Molina à la doctrine de Cassien.

A partir du 18 novembre, on examina: 1. si le concile de Trente, sess. xiv, c. iv, can. 5, s'oppose à ce que Molina dit de l'attrition et de la contrition; 2. si les affirmations de Molina sur le pouvoir du libre arbitre et sur la loi se rapportent à la justification et s'il résulte de ce pouvoir une préparation immédiate et prochaine, ou éloignée, à la justification et à la grâce; 3. si regarder le libre arbitre et la grâce comme deux causes partielles d'un même acte et dire que le libre arbitre considéré en lui-même, indépendamment de la grâce, n'a rien reçu de Dieu sinon la possibilité qu'il a reçue à l'origine, est conforme à la doctrine de saint Augustin, ou plutôt à celle de Pélagie.

Clément VIII éprouva ensuite le besoin d'approfondir la pensée de Molina sur le rôle de la volonté et celui de Dieu dans les actes de foi, d'espérance et de charité (21 juillet 1603), de comparer ce qu'il dit de la vocation à la foi avec ce qu'en dit Augustin (30 novembre), de préciser la valeur des actes bons naturels antérieurs à la grâce prévenante (26 décembre), de résoudre la question de savoir si proposer d'aimer Dieu comme souverainement aimable et comme rédempteur, est le proposer comme un objet naturel, surnaturel ou indifférent, et comme un objet de foi (11 mai 1604).

C'est le 15 juillet 1604 seulement, que le pape parla de la science moyenne, à laquelle les jésuites avaient souvent fait appel. « Est-ce la pensée de saint Augustin, demanda-t-il, qu'avant le décret absolu de la volonté divine, il y a en Dieu une connaissance certaine et infaillible des contingents qui dépendent des causes libres, comme celle que Molina lui attribue par la science moyenne? » Il devait être naturellement amené ensuite (3 novembre) à demander si, avant le décret absolu de prédestination, il y en a un autre conditionnel, et ce qu'en pensent saint Augustin et Molina.

4. *Les positions prises à leur sujet.* — a) Pour tout ce qui concerne le pouvoir naturel de la volonté libre, les jésuites s'attachèrent naturellement à défendre, autant que possible, l'accord de Molina avec saint Augustin, dont le pape avait fait pour ainsi dire la pierre de touche de l'orthodoxie. Ils se gardèrent cependant de vouloir faire leurs, en tous points, les idées de Molina. Grégoire de Valentia déclara, dès le début, qu'il voulait défendre la doctrine de Molina « non comme la plus probable en tout, mais seulement comme étrangère à toute erreur pélagienne ou semi-pélagienne » (Serry, col. 331). Les dominicains, au contraire, cherchèrent à prouver l'accord de Molina avec Pélagie. — Les jugements portés par l'assemblée des censeurs après chaque question se ressemblent tous: ils reviennent toujours à dire que la doctrine de Molina est opposée à celle d'Augustin et qu'elle contient l'erreur des semi-pélagiens. Toujours aussi, quelques membres refusent de se ranger à l'opinion commune: c'est l'évêque d'Aquilée, Basile Pignatellus, le procureur des augustins et le régent des carmes, Plumbinus, enfin Bovius, que nous connaissons déjà. Le dernier mot sur le sujet, celui qui résume la pensée des censeurs, tient en cette phrase adoptée dans la 58^e congrégation, le 27 juillet 1604: *Resolvit congregatio, in via Molinae præponderare liberum arbitrium; cum tamen secundum sanctum Augustinum et veritatem catholicam præponderet gratia.* (Serry, col. 416.)

b) Dans le débat sur la science moyenne qui occupa trois séances, les 27 oct., 9 nov. et 6 déc. 1604, le P. Bastida, S. J., fit remarquer que chaque hérésie soulevée dans l'Église de nouvelles questions, et que c'est pour cela, sans doute, que « l'antique vérité de la science moyenne » a été invoquée récemment, à l'occasion du calvinisme, pour concilier l'infailibilité de la grâce avec la liberté. Il s'efforça ensuite de démontrer ces trois points : 1. Dieu connaît tous les futurs conditionnels. 2. Il en a une connaissance certaine et infailible. 3. Cette connaissance certaine et infailible est antérieure au décret absolu de la volonté divine.

Thomas de Lemos, au contraire, prit à cœur de détruire la science moyenne, « base de toute la doctrine de Molina ». Il exposa d'abord en quoi consiste cette science, puis entreprit de prouver, par un syllogisme, que saint Augustin l'a toujours combattue et réfutée : « Saint Augustin, dit-il, dans sa lutte contre les Pélagiens, n'attaque rien plus qu'une certaine prescience par laquelle Dieu connaîtrait le bien que fera la volonté libre laissée à ses seules forces naturelles, sans que Dieu lui donne ou lui accorde de le faire ; or, par science moyenne, Molina entend précisément une prescience de ce genre ; donc saint Augustin ne combat rien tant que la science moyenne » (Serry, col. 419).

Ces plaidoyers et les discussions auxquelles ils donnèrent lieu amenèrent les censeurs à porter les jugements suivants : 1. Il n'y a pas en Dieu, avant le décret de sa volonté, une connaissance certaine et infailible des futurs contingents dépendant des causes libres, telle que Molina la lui attribue par la science moyenne. Cette science n'est pas conforme à la doctrine de saint Augustin ; elle est plutôt opposée à celle qu'il a enseignée contre les pélagiens et les semi-pélagiens. Elle entraîne beaucoup d'inconvénients et d'absurdités contre la philosophie et l'ancienne théologie, et même contre les principes de la foi. Il importe donc au plus haut point qu'elle soit absolument détruite. 2. Il y a cependant une science certaine et infailible par laquelle Dieu connaît les futurs contingents dépendant des causes libres, qui arriveront certainement si telles conditions sont données (Serry, col. 422 et 425).

c) La discussion sur la prédestination, qui se greffa sur la précédente, amena les censeurs à conclure, le 5 janvier 1605, que « la prédestination se fait par un décret unique et absolu de Dieu décidant de donner à ceux qu'il a choisis la gloire et les moyens de l'obtenir » ; que « telle est la doctrine de saint Augustin » ; et que « Molina s'en est écarté dans sa *Concordia*, en faisant consister la prédestination, non dans un décret absolu de Dieu, mais dans le choix d'un ordre de choses » (Serry, col. 430).

d) Sur la question du bon usage des secours divins, discutée à la 67^e réunion, les censeurs déclarèrent, par jugement du 22 janvier 1605 : « Selon saint Augustin, le bon usage des secours divins provient de la grâce ; selon Molina, il provient de la seule liberté innée » (Serry, col. 434).

5. *Intervention du cardinal du Perron et mort de Clément VIII.* — A cette dernière discussion, le 21 janvier, avait assisté un cardinal français dont l'influence était considérable. Le chapeau qu'avait reçu l'année précédente Jacques Davy du Perron, était la récompense des services qu'il avait rendus à l'Église, soit en travaillant à la conversion du roi Henri IV et en négociant sa réconciliation avec le Saint-Siège, soit en menant victorieusement contre l'hérésie calviniste, dans laquelle il était né, des controverses retentissantes. Il venait d'arriver en Italie, comme chargé des affaires de la France, avec mission d'intervenir

dans le débat sur la grâce. Il ne s'en fit pas faute, et son avis fut à coup sûr d'un grand poids aux yeux de Clément VIII qui avait en lui la plus entière confiance.

La querelle, que nous avons vu s'étendre et diviser, non seulement les ordres religieux mais les universités, avait pris jusqu'à un certain point un caractère politique. L'Espagne s'était prononcée pour les frères prêcheurs, qui depuis si longtemps faisaient sa gloire et qui lui avaient rendu tant de services dans le passé. La France, alors en lutte contre sa voisine, devait être assez naturellement portée à prendre contre elle le parti des jésuites. Mais ce n'est certes pas ce vain motif de réaction qui porta Henri IV et son représentant à intervenir. Ils faisaient face, eux, à l'hérésie qui avait déchiré le royaume : ils se rendaient compte qu'une décision favorable aux dominicains mettrait en joie calvinistes et luthériens de France et d'Allemagne, qui verraient là un argument en faveur de leurs propres doctrines et un affaiblissement pour leurs plus dangereux adversaires ; ils sentaient d'autre part le préjudice moral que portait au catholicisme, la lutte si âpre qui s'exaspérait de jour en jour. Voilà pourquoi Henri IV avait recommandé à son représentant de travailler à la réconciliation des parties, et pourquoi du Perron, sans suivre l'invitation de Bellarmin qui le pressait de s'élever contre la prédétermination physique, donna au pape le conseil de ne pas prendre parti dans la controverse sur la grâce. Voir art. DU PERRON, t. IV, col. 1953.

Une congrégation devait avoir lieu le 12 février, sur la nature de la grâce efficace d'après saint Augustin. Selon le désir des dominicains, elle devait clore les discussions. Mais la séance ne put se tenir parce que le pape était malade. Quelques semaines plus tard, le 5 mars, Clément VIII expirait, sans avoir eu le temps de trancher le grand débat auquel il avait consacré tant de soins et de peines.

Quelle eût été sa décision ? Les dominicains assurent que, malgré l'intervention de du Perron, elle leur eût été favorable (Serry, col. 442-448). Les jésuites soutiennent qu'ils se trompent : l'exemplaire de la *concordia* que Clément utilisa, et que son neveu le cardinal Aldobrandini donna à leur bibliothèque de Rome, porte, disent-ils, plus de 80 notes marginales qui tendent, pour la plupart, à justifier l'auteur de l'accusation de pélagianisme et de semi-pélagianisme (L. de Meyer, p. 533-534). Quoi qu'il en soit, beaucoup de partisans de Molina virent, dans la mort prématurée de Clément VIII, une intervention providentielle : ne réalisait-elle pas une prophétie de Bellarmin, d'après laquelle ce pape ne trancherait jamais la controverse ; s'il le tentait, il rendrait l'âme avant d'avoir achevé de parler ?

2^e Sous Paul V (1605-1606). — 1. *La réouverture des congrégations.* — Dix ans de discussions passionnées avaient à ce point lassé la chrétienté, qu'avant de procéder à l'élection d'un nouveau pape, le collège cardinalice avait exigé, à l'unanimité, de chacun de ses membres, le serment de mettre fin rapidement aux controverses sur la grâce, s'il était élu. Alexandre Médicis (Léon XI) étant mort dans le mois qui suivit son élévation à la papauté, les cardinaux choisirent pour lui succéder Camille Borghèse, l'ancien assistant de Clément VIII dans les congrégations antérieures (16 mai 1605).

Paul V se mit bientôt à l'œuvre, pressé d'ailleurs par les rois d'Espagne et de France. Bellarmin, fixé de nouveau à Rome, commença par proposer de définir vingt propositions qui tiendraient les fidèles également éloignés des erreurs de Pélagé et de Calvin ; mais Thomas de Lemos, qui eut connaissance du projet le 4 juin 1605, s'empessa de dénoncer la « déficience »

ou l'« équivoque » de ces propositions, qu'il trouvait toutes « trop captieuses ». (Texte et réponse dans Serry, col. 479-484.) En réalité, les dominicains n'acceptaient guère l'idée d'une solution qui n'inclurait pas la condamnation de Molina : on le vit bien quand, au mois d'août, Lemos apporta à Paul V une série de trente propositions à condamner.

Mais le pape ne voulut pas mettre fin aux débats sans avoir donné aux jésuites une satisfaction qu'ils réclamaient depuis longtemps : il voulut faire discuter le mode d'efficacité de la grâce, et la prédétermination physique dénoncée par eux comme calviniste et luthérienne. Ainsi, sans cesser d'être accusés, les défenseurs de Molina prendront figure d'accusateurs.

Paul V ordonna donc de reprendre les congrégations le 14 septembre et, sur la demande des dominicains qui redoutaient l'influence de Bellarmin et de du Perron, il décida qu'elles se tiendraient en sa présence. Elles comprirent 14 cardinaux, 10 censeurs, dont 5 évêques, et 4 avocats : Lemos et Alvarez pour les dominicains, Bastida et Peres pour les jésuites. Neuf séances, du 12 octobre 1605 au 22 février 1606, furent consacrées à discuter la question posée dans les termes suivants : *An Deus sua efficaci gratia moveat hominis voluntatem ad actus liberos bonos, non solum interius suadendo, invitando, excitando, aut aliter moraliter attrahendo; sed etiam vere et active proprie, salva tamen humana libertate? Et an talis efficax gratia, convenienter ab aliquibus scholasticis physica prædeterminatio dicatur?*

2. *Le débat sur la prédétermination physique.* — Le P. Bastida commença par donner ces définitions : le secours efficace est une grâce donnée par Dieu, non seulement pour que la volonté puisse agir, mais pour qu'elle agisse ; la prédétermination physique est un secours d'une nature telle, qu'il implique contradiction que la volonté le reçoive et que son consentement ne suive pas aussitôt ; la prédétermination morale est une motion par laquelle Dieu porte l'homme à produire librement un effet. Il s'efforça ensuite de démontrer que la prédétermination physique ainsi entendue est contraire à l'Écriture, à l'enseignement des conciles et à celui des Pères, en particulier de saint Augustin et de saint Thomas ; qu'elle détruit la liberté, rend illusoire la grâce suffisante, fait de Dieu la cause première du mal ; en un mot, qu'elle est voisine du déterminisme de Calvin. (Voir la série de ses discours dans L. de Meyer, p. 567-577, 580-594, 602-609, 615-622, 626-664, 669-671, 677-685, 690-698.) Thomas de Lemos prit, sur chacun de ces points, le contre-pied de son adversaire.

Dès leur premier vote, les censeurs se prononcèrent pour la prédétermination physique telle qu'elle avait été définie dans la question posée, et en dépit des efforts de Bastida, quatre fois ils maintinrent leur décision. (Texte dans Serry, col. 522, 534, 538, 544, 550.) Mais, toujours le carme Antoine Bovius refusa de se rallier à l'avis de la majorité, persuadé qu'il était en face d'opinions plus ou moins probables, et qu'il n'y avait lieu, en ces matières, ni à définitions, ni à censures.

3. *Les consultations de Paul V.* — Le dernier vote, avait eu lieu le 1^{er} mars. Le pape, avant de conclure, voulut avoir l'avis motivé de chaque consultant en particulier. Il leur posa quatre questions, auxquelles ils devaient répondre sans se concerter au préalable : 1. Quelles propositions paraissent devoir être définies ? 2. Lesquelles doivent être condamnées ? 3. En quoi ces dernières diffèrent-elles de la doctrine catholique ? 4. Dans la bulle de définition, faut-il faire mention des livres dans lesquels se trouvent ces propositions et des ordres religieux qui les ont discutées ?

(Schneemann, *Controv.*, p. 280, n. 1). A l'exception de Bovius et de l'évêque d'Armagh, tous, y compris cette fois Plumbinus, furent d'avis qu'il fallait condamner les 42 « propositions de Molina ». Encore l'évêque d'Armagh admit-il la condamnation de 30 d'entre elles.

Les cardinaux, consultés le 8 mars, furent d'avis que le bien de l'Église demandait un jugement définitif de la part du Saint-Siège, écrit Serry, col. 551 ; seuls du Perron et Bellarmin firent exception. Il ne faut pas conclure de là que tous étaient partisans d'une condamnation. Une lettre adressée à Paul V par Pinelli, doyen du Sacré-Collège, témoigne de bien des hésitations et propose une manière plus douce de mettre fin à la controverse. Il rappelle que, sous Clément VIII, on a contesté que beaucoup des 42 propositions fussent de Molina, et que les censeurs ne se sont pas mis d'accord pour les juger et les qualifier ; il met en doute la compétence théologique de plusieurs de ces derniers ; bref, il est d'avis qu'en cette affaire si délicate, il faut craindre les conséquences d'une décision maladroite.

Il propose à Paul V de consulter par lettre, en secret, les meilleurs théologiens de France, d'Espagne, d'Allemagne et de toutes les universités, sur ce qu'il y aurait de mieux à faire dans l'intérêt de l'Église ; puis de décider le plus vite possible, selon les lumières du Saint-Esprit. Il lui conseille de renvoyer, en attendant, tous les consultants ; de faire défense au dominicain, aux jésuites et aux autres religieux de traiter, de quelque manière que ce soit, des questions controversées ; d'interdire les œuvres de Molina, *donec expurgentur*, comme l'avaient souhaité déjà, sous Clément VIII, presque tous les cardinaux consultants. (Texte dans Schneemann, p. 284-286, en note.)

Pressenti sur ce dernier point, Aquaviva, général des jésuites, rejeta vivement cette mesure que les adversaires de la société ne manqueraient pas d'exploiter, en la présentant comme une condamnation de sa doctrine de la grâce. Il répéta, une fois de plus, qu'il se faisait fort de démontrer que la plupart des propositions dénoncées n'avaient pas été enseignées par Molina et que d'autres l'avaient été par beaucoup de théologiens.

Du Perron fut mis à contribution, au mois de mai, par Paul V qui lui ouvrit, dans le plus grand secret, les archives du château Saint-Ange pour qu'il y étudiât, dans les actes du concile de Trente, les discussions sur la grâce. (Lettre de du Perron à Henri IV, 11 juin 1606, dans L. de Meyer, p. 702.)

On sait que le pape consulta aussi l'évêque de Genève, saint François de Sales, grand convertisseur de calvinistes ; et que le saint lui conseilla de laisser pleine liberté aux deux opinions. Ce jugement, dont Pie IX lui fait gloire dans le bref qui le proclame docteur de l'Église (16 nov. 1877), emporta la décision auprès de Paul V.

4. *La décision pontificale.* — En la fête de saint Augustin, le 28 août 1607, le pape convoqua les cardinaux consultants au Quirinal, pour porter sur la controverse un jugement définitif. Nous avons, sur cette séance fameuse, les renseignements les plus sûrs, dans une note autographe de Paul V découverte par le P. Schneemann à la bibliothèque Borghèse. (Facsimilé dans Schneemann, *Controv.*, après la p. 491 ; texte italien *ibid.*, p. 287-291. F. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, Paris, 1920, n. 920 et note, en reproduit l'essentiel.)

Des 8 cardinaux présents, un seul, le dominicain Bernerius, d'Ascoli, déclara qu'il fallait condamner les 42 propositions de Molina. Deux autres, de Givry et Blanchettus, penchaient pour « l'opinion des dominicains » qui « accorde un plus grand pouvoir à Dieu »,

mais estimèrent qu'une condamnation serait prématurée. Bellarmin et du Perron affirmèrent au contraire que la prédétermination physique était calviniste, sans cependant souhaiter qu'elle fût condamnée.

Paul V prit alors la parole :

« Le concile de Trente a défini, dit-il, la nécessité, pour le libre arbitre, d'une motion divine. Ce qui fait difficulté, c'est de savoir si Dieu le veut physiquement ou moralement. Sans doute, il serait souhaitable que la controverse à ce sujet soit dirimée; mais ce n'est pas nécessaire. En effet, l'opinion des frères prêcheurs est très éloignée du calvinisme, puisqu'ils disent que la grâce ne détruit pas la liberté mais la parfait, et qu'elle fait agir l'homme selon sa nature, c'est-à-dire librement; d'autre part les jésuites se distinguent des pélagiens, en ce que ceux-ci ont affirmé que le point de départ du salut vient de nous, tandis que ceux-là pensent exactement le contraire. Puisqu'il n'est pas nécessaire d'en venir à une définition, l'affaire peut être différée jusqu'à ce que le temps porte conseil. Si quelqu'un enseigne des erreurs, le Saint-Office est là qui pourra s'y opposer. Que les censeurs et les orateurs rentrent donc chez eux, et gardent le secret sur ce qui s'est dit et fait. »

Tous les cardinaux s'étant ralliés à cette déclaration, le pape la communiqua aux généraux des deux ordres, ajoutant qu'il promulguerait en temps opportun la décision qu'on attendait de lui, mais qu'il punirait sévèrement quiconque noterait de censure l'une ou l'autre opinion. Il souhaitait qu'on s'abstînt désormais de paroles dures ou amères. Texte communiqué par Aquaviva à ses subordonnés, le 5 sept. 1607; dans Schneemann, p. 292-293, et Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1090.

Ainsi finit, en quelque sorte par un non-lieu, la longue instruction contre le molinisme, qui fut l'œuvre des congrégations *De auxiliis*.

5. *La pseudo-bulle* GREGIS DOMINICI. — Des thomistes ont prétendu après coup que Pie V n'avait cédé qu'à des considérations d'ordre politique, mais que son intention était bien de condamner Molina, et qu'en réalité il l'avait fait. Ils ont même exhumé une bulle, *Gregis dominici*, prête à être publiée, où se trouverait exprimée la véritable pensée du pape. Cette fable fut reprise plus tard par les jansénistes. On la trouve exploitée encore dans l'*Histoire générale du mouvement janséniste* d'Augustin Gazier, Paris, 1922, t. I, p. 38 sq., qui reproduit en appendice, t. II, p. 297-302, les 43 propositions dont nous avons parlé plus haut, sous le titre de « propositions erronées extraites du livre de Molina et condamnées par la bulle inédite de Paul V en 1607 ».

En réalité, il s'agit là d'un projet présenté par l'un des censeurs, l'archevêque d'Armagh. Il n'est pas, du reste, le seul de son espèce : on peut lui opposer un projet analogue, préparé par un autre censeur, Bovius, mais favorable à Molina. Ce sont, l'un comme l'autre, des documents d'ordre privé, qui ne reçurent jamais d'approbation officielle et qui restent par conséquent sans valeur théologique ou disciplinaire.

On comprend dès lors pourquoi, le 8 janvier 1608, Paul V fit écrire en Espagne, par Thomas de Lemos, contre les « fables » qui déjà y circulaient : *Certissimum est nihil a S. D. N. definitum esse. Immo post reservatam sibi determinationem, eam etiamnum animo meditatur et tractat. Quapropter qui oppositum affirmant aut divulgant, summæ impudentiæ rei sunt et injuriæ quæ sanctitati suæ et apostolicæ Sedi irrogatur.* (F. de Lemos, *Acta omnia congregationum*, col. 1362-1363.) Un demi-siècle plus tard, dans son décret contre les jansénistes, du 23 avril 1654, Innocent X déclarera de même : *autographo sive exemplari præ-*

dictæ assertæ constitutionis Pauli V nullam omnino esse fidem adhibendam.

6. *Derniers remous.* — Paul V avait-il dit son dernier mot? Il avait laissé entrevoir une intervention ultérieure. Était-il possible que l'enseignement du molinisme fût désormais libre? S'il en était ainsi, c'était donc pour les jésuites un triomphe? La joie que manifestèrent bruyamment les membres de la société montrait assez leur sentiment à cet égard. Pour naturelle qu'elle fût, elle n'en parut pas moins à leurs adversaires une provocation. Les controverses reprirent d'abord timidement, puis ouvertement. Dès 1610 deux ouvrages parurent même, l'un à Rome, l'autre à Anvers, dont les auteurs, Alvarez, O. P., *De auxiliis gratiæ*, et Lessius, S. J., *De gratia efficaci*, attaquaient vivement le système opposé à celui qu'ils adoptaient. De nouveau, les dominicains et la cour d'Espagne se mirent à faire pression sur Paul V pour obtenir de lui une décision formelle.

Peine perdue. Paul V se contenta de renforcer les mesures prises par lui pour ramener la paix : le 1^{er} décembre 1611, il publia la défense de faire imprimer quoi que ce soit sur la question de la grâce, fût-ce sous la forme d'un commentaire de saint Thomas, sans l'autorisation de l'Inquisition. Urbain VIII, par décrets du 22 mai 1625 et du 1^{er} août 1641, confirma cette prohibition en l'aggravant de menaces : privation du pouvoir d'enseigner ou de prêcher, excommunication, etc. Denzinger, p. 340, note. Innocent X la renouvela encore en 1654, par son décret cité plus haut.

Ces interventions répétées, jointes aux efforts sincères des généraux des deux ordres, amenèrent peu à peu l'apaisement des esprits. Mais le feu couvait encore sous la cendre quand les jansénistes vinrent rallumer l'incendie.

V. L'ESSENCE ET LES DIVERSES MODALITÉS DU MOLINISME. —

La levée de boucliers contre la *Concordia* de Molina et les controverses qui s'ensuivirent ne furent pas inutiles. En dépit de la passion qui s'y mêla trop souvent et des paroles regrettables qui furent prononcées de part et d'autre, le travail de réflexion et de discrimination suivait son cours. Bellarmin écrivait, le 27 juillet 1602, à son agent de Rome : « Les Pères de la Compagnie qui défendent Molina, ne soutiennent pas que toutes les assertions de Molina sont vraies, mais ils soutiennent qu'elles ne sont point pélagiennes. » X. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 26. Les jésuites eux-mêmes firent donc deux parts dans l'œuvre de leur confrère espagnol, selon qu'il s'agissait ou non d'idées que l'ordre entier reconnaissait ou acceptait pour siennes. De là l'obligation, pour nous, de distinguer le molinisme de Molina et celui de la Compagnie de Jésus, ou plutôt de discerner, parmi toutes les idées des molinistes, celles qui sont essentielles au système et celles qui sont particulières à tels ou tels auteurs. Nous ne nous placerons pas, pour le faire, au point de vue métaphysique qui nous entraînerait à de trop longues discussions, mais au point de vue historique et pratique; appelant essentiels les points sur lesquels tous les molinistes sont d'accord, et secondaires les autres. I. L'essence du molinisme. II. Les modalités du molinisme (col. 2167).

I. L'ESSENCE DU MOLINISME. — Le problème central des discussions soulevées autour de la *Concordia* était celui de l'infailibilité de la grâce efficace.

Cette infailibilité a-t-elle son origine *ab intrinseco* ou *ab extrinseco*; provient-elle de la nature intime de la grâce efficace, de la puissance interne que Dieu lui a donnée pour mouvoir les volontés selon ses décrets absolus, ou bien faut-il en chercher la source en dehors de la grâce, pour mettre mieux en évidence la place de

la liberté humaine? Sur ce point, tous les théologiens de la Compagnie de Jésus sont d'accord avec Molina contre les thomistes, pour rejeter l'efficacité *ab intrinseco* de la grâce et la prédétermination physique *ad unum* qu'elle suppose.

Tous sont d'accord aussi pour soutenir que la raison « extrinsèque » de l'infaillibilité de la grâce efficace doit être cherchée dans la science moyenne, c'est-à-dire dans la connaissance que Dieu a des futurs contingents conditionnels.

Telle est l'essence du molinisme considéré dans son double aspect, négatif : rejet de la prédétermination physique et de la grâce efficace *ab intrinseco*, et positif : affirmation de l'existence en Dieu d'une science moyenne, et utilisation de cette science pour concilier l'infaillibilité de la grâce et le libre arbitre.

A cet enseignement fondamental, qui devint sa doctrine officielle, la Compagnie de Jésus resta fidèle, comme en font foi les décrets et ordonnances de ses généraux successifs : Aquaviva, 14 déc. 1613; Vitelleschi, 7 juin 1616; Piccolomini, 1651. Voir art. JÉSUITES, t. VII, col. 1026-1038. Mais ses théologiens demeurèrent libres d'avoir leur opinion sur les points secondaires, tels que le point d'insertion du concours divin, le point d'application de la science moyenne, le rôle de cette science dans la prédétermination, le caractère de la prédefinition des bonnes œuvres, la raison de l'efficacité de la grâce. On peut dire que tous apportèrent de sérieux amendements à ce qu'avait dit l'auteur de la *Concordia* sur le pouvoir du libre arbitre laissé à lui-même.

II. LES MODALITÉS DU MOLINISME. — 1° *Les forces du libre arbitre*. — Les forces naturelles accordées par Molina, dans l'état présent, à notre intelligence et à notre volonté, ont paru excessives à beaucoup.

Très peu de temps après la publication de la *Concordia*, au début de 1589, Bellarmin déclare à son général, Aquaviva, désapprouver les propositions suivantes de Molina qui avait été soumises à la censure :

Homo in statu peccati potest ex suis naturalibus sine auxilio gratiae diligere Deum super omnia dilectione naturali, et voluntate absoluta, sic quod habeat absolutum propositum servandi omnia præcepta. Imo hoc propositum est sapientius in peccatore majus quam in homine justificato.

Hoc propositum absolutum potest esse in peccatore tale et adeo sufficiens, ut ad actum contritionis supernaturalis nihil ibi deficiat, nisi modus ille supernaturalis et divinus, qui sit ab auxilio gratiae.

Ex naturalibus ipsis liberi arbitrii possumus habere actum contritionis quantum ad substantiam modo predicto, ut videlicet nihil deficiat ibi, nisi modus ille supernaturalis.

Si pelagiani ponerent in nobis actus naturales similes his quos habemus supernaturales, dummodo faterentur eos non esse sufficientes ad salutem, nihil de hoc curaret Ecclesia.

Vers la même époque, il releva lui-même comme insoutenables les affirmations de Molina d'après lesquelles l'homme peut, sans secours spécial de Dieu : 1. faire un acte de foi naturel aux mystères en tant qu'ils sont révélés par Dieu; puis un acte d'espérance et un acte de charité naturels, ou *quoad substantiam actus*; et avoir un ferme propos absolu d'observer tous les commandements, suffisant pour l'attrition et la contrition *quoad substantiam actus*; 2. se repentir de ses péchés, par les vertus de foi et d'espérance; 3. probablement vaincre toute tentation, si grande qu'elle soit; 4. obtenir, s'il fait ce qu'il peut, l'octroi de la grâce. X. le Bachelet, *Auctarium*, p. 18-19.

De cette position, le bienheureux ne se départit pas. Dans un écrit présenté à Clément VIII, en 1597, il disait : *Ludovicus Molina in modo loquendi de liberi arbitrii viribus nonnullis videtur excessisse. Aucta-*

rium, doc. VI, p. 120, col. 1. Mis en présence des censures portées par les consultants romains en 1600, il en approuve cinq qui portaient sur le même objet. *Op. cit.*, doc. XII, p. 177-178. Enfin, dans une note énumérant des propositions qu'à son avis on pourrait définir, il en propose plusieurs disant ce que l'homme ne peut pas faire avec les seules forces naturelles : il ne peut surmonter aucune vraie tentation de manière à la vaincre parfaitement; il ne peut croire, aimer, se repentir comme il le faut pour que ces actes puissent être une disposition à la justification; il ne peut faire en sorte que la grâce lui soit due, etc. *Op. cit.*, doc. XIII, p. 179.

Sans entrer dans plus de détails, on peut dire que les sages précisions ou distinctions de Bellarmin en ces matières ont fait autorité auprès des molinistes.

2° *Le concours divin*. — Les examinateurs de Molina ont relevé, comme digne de censure, la théorie d'après laquelle Dieu, par son concours général, n'influe pas sur les causes secondes en les portant à l'action, mais immédiatement, sur leurs opérations. Bellarmin, dans son opuscule *De novis controversiis* (1597 ou 1598), distingue deux controverses sur la coopération de Dieu avec le libre arbitre. — 1. Dieu coopère-t-il en mouvant le libre arbitre ou bien en produisant le même effet que lui comme cause partielle? La première opinion est celle des censeurs, la seconde celle de Molina. Bellarmin préfère la première, parce que c'est celle de saint Thomas et qu'il la trouve plus conforme à la philosophie; il ne condamne pas cependant la seconde, qui fut celle de Tolet et de bien d'autres.

2. Si l'on admet que Dieu, coopérant avec le libre arbitre, le meut, une deuxième question surgit : le meut-il en le déterminant à l'action, ou le laisse-t-il se déterminer lui-même? C'est l'objet d'une seconde controverse, « la principale de celles qui divisent dominicains et jésuites en Espagne ». Sur ce point, Bellarmin préfère la doctrine de Molina qu'il juge plus sûre. X. le Bachelet, *Auctarium*, opusc. V, p. 107-109. Il s'accorde donc avec tous les molinistes pour nier la prédétermination physique, mais s'écarte de plusieurs en ce qu'il admet une motion sur le libre arbitre.

3° *La science moyenne*. — Tous les théologiens admettent que Dieu connaît les futurs libres conditionnels. Il les connaît, disent les thomistes, dans les décrets prédéterminants de sa volonté. Non, disent les molinistes; puisque l'existence de ces futurs suppose l'intervention d'une volonté libre, il faut dire que Dieu en a une science spéciale, intermédiaire entre sa science libre et sa science purement naturelle : la science moyenne. Mais les molinistes ne s'accordent plus quand il s'agit d'expliquer cette science.

1. *Explication par la super-compréhension des causes*. — « Dieu, disait Molina, voit les futurs conditionnels dans les volontés créées : non seulement il connaît toutes les circonstances dans lesquelles celles-ci se trouveront et les motifs qui agiront sur elles, mais il les pénètre elles-mêmes si profondément qu'il voit clairement ce qu'elles feraient, en toute liberté, dans l'infinité des circonstances possibles. » (q. XXIII, a. 5). C'est la théorie qu'on a appelée de la super-compréhension des causes. Elle a été admise par Bellarmin, *De novis controversiis* (dans Le Bachelet, *Auctarium*, p. 106-107); *De gratia*, IV, 15; et plusieurs molinistes s'y rallient encore aujourd'hui, ainsi Kuhn, *Allgemeine Gotteslehre*, § 55, et A. d'Alès, *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927, qui voit dans l'*eminentissima comprehensio* « une pièce constitutive et indispensable dans les descriptions de la science moyenne de Molina ». P. 99.

Entendue au sens passif, comme elle l'a été souvent, cette explication soulève, semble-t-il, de graves

difficultés. Avant l'acte, la volonté libre est indéterminée. Comment la connaissance de cette volonté pourrait-elle y faire voir ce qui ne s'y trouve pas ? De deux choses l'une : ou la connaissance d'un effet contingent dans sa cause est simplement conjecturale, et alors elle est déficiente, ou, si elle est certaine, la liberté est menacée autant que par les décrets pré-déterminants.

Mais, comme le dit justement le P. d'Alès, *op. cit.*, p. 98-99, pour Molina, la science divine n'est pas tirée des choses ; elle n'a d'autre source que l'essence divine elle-même. Quand il parle de *l'inscrutabilis comprehensio cujusque liberi arbitrii creati*, « il s'agit de cette puissance idéalement créatrice, par laquelle l'intellect divin dessine en lui-même des mondes intelligibles » et les pénètre jusqu'au fond par son regard ; voilà pourquoi ses combinaisons sont infaillibles. C'est ce que disait aussi Bellarmin pour défendre Molina : *Humanam voluntatem Deus videt, non per speciem ab illa acceptam, sed per divinum suum essentiam. De novis controver.*, p. 107.

2. *Explication par la connaissance des futurs dans leur vérité objective.* — Molina avait exposé dans son édition de 1595, mais pour la rejeter, une autre explication (p. 322). Dans les futurs contingents, disait-on, l'une des deux alternatives est toujours vraie de toute éternité, de façon déterminée, et l'autre fautive ; la première est donc, de sa nature, connaissable comme future, et l'autre comme ne devant pas se produire. L'idée que Dieu connaît ainsi les actes futurs déterminés dans leur vérité objective ou formelle fut adoptée par Suarez, *Opusc.*, II, *De scientia Dei futurorum contingentium*, l. I, c. viii ; l. II, c. vii ; *De gratia*, prolog. ii. Cf. L. Mahieu, *François Suarez*, Paris, 1921, p. 231-234. Un grand nombre de molinistes s'y sont ralliés. Ruiz, *De scientia Dei*, dist. LXXV ; Mazella, *De gratia*, dist. III, a. 7, n. 668, etc.

3. *Refus d'explication.* — D'autres, après Kleutgen, *Institutiones theologiae*, t. I, Ratisbonne, 1881, p. 321, n. 548, tout en maintenant la science moyenne, ont renoncé à l'expliquer. « La seule chose que nous puissions connaître... c'est que Dieu, dont l'essence est d'exister et dont l'être contient éminemment toutes les existences, atteint immédiatement, directement et en elles-mêmes, toutes les existences présentes, passées, futures, possibles, conditionnelles... Expliquer cette science, c'est œuvre de dilettantisme philosophique ; l'affirmer, c'est affaire de bon sens... » écrit le P. de Régnon, *Baños et Molina*, Paris, 1883, p. 114-115. Son sentiment est partagé par Cornoldi, *Della libertà humana*, Rome, 1884, et par Baudier, *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1887, p. 360. Perrone, *De gratia*, I^{re} partie, c. iv, n. 329, déclare qu'« il convient de renoncer totalement à un problème si obscur, dont aucun essai de solution n'échappe aux difficultés ».

4. *La prédestination à la gloire.* — Les thomistes, pour lesquels la science moyenne n'existe pas, sont unanimes à affirmer que, non seulement la prédestination est tout à fait indépendante des mérites, mais que le décret divin qui choisit les prédestinés est antérieur à la prescience que Dieu a de leurs actes futurs.

Les molinistes, d'accord pour enseigner la parfaite gratuité de la prédestination à la gloire, se sont divisés sur la place qu'occupe logiquement, par rapport à cette prédestination, la science moyenne.

1. Lessius avait admis déjà, dans ses thèses de Louvain contre Baños, 1586, une prédestination à la vie éternelle *post praevisa merita ut absolute futura*. Distinguant, dans les propositions soumises par lui à la faculté, l'élection efficace et la prédestination, il avait défini celle-ci : *preparatio gratiae et omnium beneficiorum quibus Deus praescit hominem salvandum.*

Il avait ajouté, en conséquence : *homines non sunt proprie praedestinati aut reprobati ante praevisum peccatum originale*. L. de Meyer, *Hist. contr.*, p. 14-15. C'est au fond l'idée que nous avons trouvée dans Molina. Lessius développa sa pensée, après les controverses *De auxiliis*, dans son *De gratia efficaci* et son *De praedestinatione et reprobatione*, Anvers, 1610. Il écrit, ici, sect. II, n. 6 : *Electionem absolutam et immediatam ad gloriam non esse factam ante praevisionem perseverantiae seu finis in statu gratiae, sicut nec absoluta reprobatio facta est ante praevisionem finis in statu peccati*. Il fut suivi par des penseurs de l'importance de Vasquez, de Valencia, de Maldonat, de Stapleton, et par la plupart des molinistes. Pour ces théologiens, on peut dire que l'ordre réel conditionne la grâce et la gloire : ils s'appuient sur ce que, dans le domaine des faits, si l'on se place au point de vue de l'homme, les actes méritoires sont chronologiquement antérieurs à l'obtention de la récompense.

2. Tel ne fut pas le point de vue de Bellarmin, de Suarez et de quelques autres : considérant, non pas l'ordre réel, mais l'ordre intentionnel, remarquant que, pour Dieu, le choix et l'emploi des moyens suit logiquement la fixation de la fin, ils distinguèrent entre la prédestination à la gloire et la réprobation, et soutinrent que la première se fait *ante praevisa merita ut absolute futura*, quoique *post praevisa merita conditionate futura*.

Dans son enseignement de Louvain, Bellarmin avait enseigné la doctrine de la prédestination universelle à la gloire, gratuite et logiquement antérieure à la prévision des mérites : *Deus antecedente voluntate gratis omnes homines et angelos praedestinavit ad gloriam*. Le Bachelet, *Auctarium*, p. 38-40. Dans un mémoire écrit probablement en 1599 sur l'affaire de Lessius, tout en défendant l'orthodoxie de son disciple, il déclare ne pas admettre son opinion. Il s'y oppose encore, et cette fois très vivement, dans un mémoire adressé au général de la Compagnie après la publication, en 1610, du *De gratia efficaci* de Lessius. Il se rallie, dit-il, à la pensée de saint Augustin sur laquelle le doute n'est pas possible, et fait ressortir l'intérêt qu'il y a pour la Compagnie à s'y tenir pour demeurer d'accord avec les dominicains, les franciscains et les augustiniens. *Op. cit.*, doc. XV, p. 186-187. Sa pensée se trouve largement exposée dans le *De gratia et libero arbitrio*, l. II, c. ix-xv, où il soutient les thèses suivantes : *Praedestinationis divinae nulla ratio ex parte nostra assignari potest. — Praedestinationis nullam esse causam in nobis*. Il s'est rencontré ici avec Suarez, *De divina praedestinatione*, l. I, c. viii, etc. Pour le *doctor eximius*, toute la prédestination est antérieure à la prévision du péché originel : elle est, dans son ensemble, un acte de volonté. L. Mahieu, *François Suarez*, p. 445-446. Cette *praevisio merita*, qui rapprochait un peu les molinistes des thomistes, a trouvé peu d'adeptes parmi eux : de Lugo, Ruiz, Ramirez, Antoine et quelques autres.

5. *La prédéfinition des bonnes œuvres.* — La prédéfinition est à peu près, aux bonnes œuvres, ce que la prédestination est à la gloire. Dieu veut que tels et tels actes bons soient librement posés, et il octroie aux hommes les grâces par lesquelles ils y arriveront certainement. C'est ce qu'on appelle la prédéfinition des bonnes œuvres. Mais comment Dieu veut-il ces actes et ces grâces ? Est-ce d'une volonté indirecte, implicite, médiante ? La prédéfinition est alors virtuelle. Est-ce directement et immédiatement ? Elle est alors formelle.

1. Molina, p. 583, 587, n'admettait qu'une prédéfinition virtuelle. C'est aussi l'avis de Grégoire de Valencia, *In I^{um}*, dist. I, q. xxi, § 3 ; q. xxii, § 4 ; de

Vasquez, *In I^{um}*, dist. LXXXIX, c. x; dist. XCIX, c. iii et vii; et de divers autres.

2. Bellarmin, par contre, soutient que « Dieu a voulu directement tout ce qui arrive, en dehors du péché ». Le Bachelet, *Auctarium*, p. 20. Suarez, *Opusc.*, *De concursu et effc. auxilio Dei*, l. IX, c. xvii, édit. Vivès, t. xi, p. 249 sq., admet aussi cette prédétermination formelle. Il est suivi par Silvestre Maurus, Tanner, Viva, etc.

6^e L'efficacité de la grâce actuelle. — D'où provient l'efficacité de la grâce? Les thomistes répondent : de ce que la grâce porte physiquement le libre arbitre à vouloir ou à consentir. Molina répond au contraire : de ce que le libre arbitre coopère avec la grâce suffisante. Nous avons vu les explications dont il a entouré cette affirmation.

Les censeurs de la *Concordia*, dès le principe, ont relevé comme pélagienne cette proposition : *Divisio auxilii in effcax et ineffcax, ab effectu et arbitrii libertate pendet*. Bellarmin, croyant y reconnaître l'opinion d'anciens scolastiques, tels que Henri de Gand, Thomas de Strasbourg, Biel, refuse de souscrire à cette condamnation; il rejette cependant cette sorte de dépendance de la grâce par rapport au libre arbitre, avec autant de décision que la prédétermination physique, parce que, si la seconde supprime la grâce suffisante, l'autre supprime la grâce efficace. Bellarmin reprend en conséquence une opinion déjà enseignée à Louvain par Ruard Tapper, et qu'il appelle *quasi media*. « La grâce efficace, dit-il, détermine la volonté, non pas physiquement, mais moralement, en agissant sur elle par voie de persuasion, d'inspirations intérieures, de menace, etc. de telle sorte que l'effet suive infailliblement, quoique non nécessairement. Quand Dieu veut qu'un homme se convertisse, il le sollicite de la façon qu'il sait lui convenir pour que l'appel ne soit pas rejeté : *Ita ei loquitur, ut videt ei congruere, ut vocationem non respuat*. » *De nov. contro.*, dans Le Bachelet, *Auctarium*, doc. v, p. 103. Cf. *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. xii.

Suarez explique de la même manière l'efficacité de la grâce : pour lui aussi, est efficace la grâce qui est congrue; et le général Aquaviva fit de ce congruisme, la doctrine officielle de la Compagnie de Jésus. Son décret du 14 décembre 1613 a été cité et sa portée a été établie à l'art. JÉSUITES, col. 1032-1035.

Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 2, § 3, éd. Lequette, Arras, 1868, t. iii, p. 133-135, et beaucoup d'autres thomistes ont voulu voir dans le congruisme une mitigation du molinisme. Le P. de Régnon, S. J., *Baies et Molina*, p. 154, parlant du congruisme, le qualifie de « système mitoyen, qui n'est, si j'ose dire, qu'un procédé de conciliation entre deux systèmes inconciliables ». Ils sont encouragés dans cette voie par Bellarmin, comme nous l'avons vu.

Molina, cependant, n'avait-il pas enseigné qu'en dernière analyse la cause de l'efficacité de la grâce est la miséricorde de Dieu qui octroie précisément, au libre arbitre, une grâce dont il a prévu, par sa science moyenne, qu'elle serait infailliblement efficace? Ce qu'on a appelé parfois le « pur molinisme », par opposition au congruisme, n'a donc jamais été professé par Molina; et l'on peut soutenir que le congruisme n'est en réalité qu'une modalité du molinisme. (Voir art. CONGRUISME.)

7^e La *pouvoir des habitus surnaturels*. — D'après Molina et Bellarmin, les vertus surnaturelles jouent dans l'âme le rôle de grâce actuelle : elles l'excitent et la meuvent à l'acte salutaire, de sorte que, chez qui les possède, la grâce actuelle devient superflue, pour les actes qui correspondent à ces vertus. Ce pouvoir n'est pas admis par beaucoup de molinistes. Le P. Chr. Pesch, par exemple, dans ses *Praelectiones dogmaticæ*, t. v, *De gratia*, 4^e éd., Fribourg-en-B.,

1916, p. 65-69, affirme la nécessité de la grâce actuelle pour n'importe quel acte salutaire.

On pourrait relever bien d'autres abandons partiels de Molina chez les théologiens molinistes. Signalons seulement ceux du P. Billot, S. J., qui, dans son *De gratia Christi et libero hominis arbitrio*, Rome, 1908, fait de la grâce actuelle excitante une motion incomplète, une sorte de vertu passagère, qui peut être rangée dans la catégorie de la qualité, comme le point peut l'être dans celle de la quantité. Les théologiens de la Compagnie jouissent d'une grande liberté d'opinions : le critérium de leur fidélité à la doctrine de leur ordre étant, en matière de grâce et de liberté, au dire du P. Pesch, le rejet de la prédétermination physique, *Zeitschrift f. kathol. Theol.*, 1909, p. 92.

VI. LA DÉFENSE DU MOLINISME DU XVII^e SIÈCLE A NOS JOURS. — I. Renaissance des controverses sur la science moyenne. II. Les jansénistes contre les molinistes (col. 2172). III. Multiples incidents qui s'en suivent (col. 2173). IV. Les « Histoires des Congrégations *De auxiliis* » (col. 2176). V. La bulle *Unigenitus* et ses suites (col. 2177). VI. L'anti-molinisme de Billuart (col. 2179). VII. Les controverses récentes (col. 2179).

I. RENAISSANCE DES CONTROVERSES SUR LA SCIENCE MOYENNE. — La défense portée par Paul V en 1611 ne fut guère observée. Si elle arrêta, semble-t-il, la publication du *De divinis præmotionibus seu de effcacia divinæ causalitatis* de Gaspard Ram, dont la première partie parut à Huesca en 1611, elle n'empêcha pas Diégo Alvarez de poursuivre la série de ses ouvrages. De l'archevêché de Trani, qu'il avait reçu le 19 mars 1616, l'adversaire de Molina livra successivement au public des *Disputationes theologicæ in I^{am}-II^{am} S. Thomæ*, Trani, 1617, Louvain, 1622; une *Summa de auxiliis divinæ gratiæ*, Trani, 1622, qui résumait son ouvrage de 1610; cinq livres de *Responsiones ad objectiones*, Trani et Louvain, 1622, où il défendait la grâce efficace; enfin un *De origine pelagianæ hæresis et ejus progressu et damnatione per plures SS. pontifices*, Trani, 1629, Douai, 1635.

De leur côté, les jésuites publièrent des Commentaires et discussions de Pierre Arrubal, *Commentariorum ac disputationum in I^{am} partem divi Thomæ*, Madrid, 1619, 1622, t. II, Cologne, 1630; et le *De perfectionibus moribusque divinis* de Lessius, Anvers, 1620. Mais ces ouvrages, modérés de ton, ne provoquèrent pas grand émoi.

C'est en 1630 que renaît brusquement la controverse, du fait de deux théologiens étrangers, aussi bien à l'ordre de saint Dominique qu'à la Compagnie de Jésus. Le carme Antoine de la Mère de Dieu, dans son *Cursus theologicus* de Salamanque, et l'oratorien français Guillaume Gibieuf, dans son *De libertate Dei et creaturæ*, affirmèrent en même temps que la science moyenne avait été condamnée à Rome, sous Clément VIII et Paul V, par une trentaine de juges. Ils furent appuyés, en 1635, par les dominicains de Douai, éditeurs du *De origine pelagianæ hæresis* d'Alvarez, et en 1637 par Jean de Saint Thomas, qui, après avoir invoqué le témoignage du canoniste Peña et fait état du silence des jésuites, écrivit dans son Commentaire sur la *Somme*, I^{er} pars, disp. XX, q. xiv, a. 6 : *factum est et ita factum tenet*. Les jésuites ripostèrent, Théophile Raynaud en tête; et ce fut, selon l'expression de Serry, « une lutte aveugle », faute de pouvoir se reporter aux actes des congrégations (Serry, préface, p. iv-v).

II. LES JANSÉNISTES CONTRE LE MOLINISME. — Il s'agissait là d'un point d'histoire; mais déjà, sur le fond même de la controverse, le molinisme voyait surgir devant lui un nouvel adversaire, le jansénisme.

Jansénius († 1638), avait vécu à Louvain dans

l'atmosphère anti-moliniste entretenue par Janson, disciple de Baſus; il s'était plongé avec son ami Duvergier de Hauranne dans l'étude de saint Augustin; il avait approuvé diverses conclusions du synode de Dordrecht contre Arminius, d'après lequel la prédestination suit la prévision des mérites, la grâce suffisante est accordée à tous, et la grâce efficace n'est pas irrésistible. Art. JANSÉNISME, col. 319-322. Son *Augustinus* (1641) devait se ressentir de tout cela. Sans doute, l'évêque d'Ypres s'en prend en général aux « scolastiques », aux « clabaudes de l'École », comme il les appelle ailleurs, qui ont voulu, dit-il, concilier Aristote et saint Paul, la philosophie humaine et la révélation; mais c'est aux « nouveaux théologiens » surtout qu'il en veut : à Molina, à Lessius, à Bellarmine, à Suarez, à Vasquez, qu'il attaque à chaque instant. Il leur reproche de s'être écartés de la tradition et de prétendre, au surplus, reproduire la pensée de saint Augustin; de proclamer la volonté salvifique universelle; de soutenir un impossible congruisme, alors que toute pensée bonne est nécessairement une grâce de Dieu qui imprègne la volonté et la fait agir; de minimiser le rôle de la grâce, etc. Il consacre enfin un appendice spécial de son livre à un parallèle entre les erreurs des « Marseillais » et la doctrine de ces « théologiens modernes »; et conclut qu'il n'y a aucune différence essentielle entre le molinisme et le semi-pélagianisme, en particulier au sujet de l'universalité de la grâce suffisante, de l'identité intrinsèque de la grâce suffisante et de la grâce efficace, de la prédestination *post prævisa merita*.

Jansénius, il est vrai, n'admet pas la promotion physique; mais il déclare que les thomistes ont mieux saisi la pensée de saint Augustin que les molinistes et que, du moins, ils sont d'accord avec lui sur la puissance de la grâce. T. III, l. VIII, c. II et III.

Ses disciples qui, avec Arnould, Saint-Cyran, Quesnel, Pascal, font profession de défendre la vérité catholique contre deux erreurs contraires : le protestantisme et le molinisme, se sont volontiers présentés aux thomistes comme des alliés contre un adversaire commun. On conçoit dès lors que des thomistes se soient rangés à leurs côtés, sans prendre garde que leurs formules captieuses impliquaient la négation de la liberté; et que des molinistes aient voulu plus tard faire rejaillir sur tous leurs adversaires la condamnation des jansénistes. A la faveur de ces équivoques les incidents se multiplieront. Il suffira d'en signaler ici quelques-uns.

III. MULTIPLES INCIDENTS QUI S'ENSUIVENT. —

1° A Louvain les thèses des jésuites contre l'*Augustinus*. — Les premiers, les jésuites, tout en se défendant eux-mêmes, attaquèrent l'*Augustinus*, dans les six thèses qui furent soutenues à leur collège de Louvain, le 22 mars 1641. Ce fut le signal d'une polémique, au cours de laquelle Urbain VIII promulgua la bulle *In eminenti* (6 mars 1642) portant condamnation de l'*Augustinus* et des thèses des jésuites, en vertu de la défense de publier des écrits sur la grâce sans l'autorisation de l'Inquisition. Voir art. JANSÉNISME, col. 450-454.

2° A Toulouse, la querelle du P. Réginald, O. P., et du P. Annat, S. J. — Brusquement un libelle anonyme daté de Venise, 1607, fut mis en circulation contre les jésuites. Il était intitulé : *Quæstionem theologicam, historicam et juris pontificii*. En réalité, il avait été imprimé à Toulouse en 1644, et l'auteur, le P. Réginald, O. P., l'avait antidaté pour échapper aux sanctions prévues par Paul V et Urbain VIII. Le P. Annat, S. J., professeur à Toulouse, répliqua dans sa *Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa*, Toulouse, 1645. Censuré par la faculté de théologie de cette ville, il se justifia dans *Solutio quæstionis theolo-*

gicæ, historicæ et juris pontificii, quæ fuerit mens concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam medium, 1645; et ici encore, les écrits pour et contre se multiplièrent. Le Parlement de Toulouse fut mêlé à l'affaire et le procès fut arrêté par l'Assemblée du clergé. Gerberon, *Hist. du jansénisme*, t. I, p. 206-210.

3° A Paris, les PP. Sirmond et Dechamps, S. J., et Libert Fromond. — En même temps, le *De libero arbitrio* du P. Petau, Paris, 1643, et le *Prædestinatus* du P. Sirmond s'attiraient d'amères répliques de la part de Libert Fromond : *Chrysippus seu de libero arbitrio epistola circularis ad philosophos peripateticos*, in-8°, 1644 (anonyme), et de Martin de Barcos, neveu de Saint-Cyran : *Censure d'un livre que le P. Sirmond a fait imprimer sur un vieil manuscrit et qu'il a intitulé : Prædestinatus*, in-8°, 1644. — Petau avait exhumé une censure de la faculté de Paris (27 juin 1560), le P. Étienne Dechamps, S. J., appuya sur elle les thèses sur le libre arbitre qu'il soutint au Collège de Clermont, à Paris, le 4 janvier 1644, et lui donna la plus large diffusion dans sa *Defensio censuræ sacræ facultatis Parisiensis... seu disputatio theologica de libero arbitrio*, in-8°, Paris, 1645 (sous le pseudonyme d'Antoine Richard); d'où une polémique avec Libert Fromond, l'un des éditeurs de l'*Augustinus*, qui, dans sa *Theriaca adversus Dion. Petanii et Antoni Ricardi libros de libero arbitrio*, Paris, 1648, affirma avoir vu « une bulle proscrivant 50 propositions de Molina et suffisant, si elle était publiée, pour dirimer toute la controverse en faveur de saint Augustin et de saint Thomas ».

4° A Rome, le mémoire janséniste de 1652 et la bulle *Cum occasione* (1653). — Quand les « cinq propositions » de Nicolas Cornet résumant l'*Augustinus* eurent été dénoncées à Rome par l'Assemblée du clergé (mai 1650), les jansénistes cherchèrent plus que jamais à gagner les faveurs ou l'indulgence des thomistes, en s'attaquant ouvertement à Molina.

C'est alors que parurent des ouvrages comme ceux du docteur de Navarre, Noël de La Lane : *De la grâce victorieuse de Jésus-Christ; ou Molina et ses disciples convaincus de l'erreur des pélagiens et des semi-pélagiens, selon les actes de la congrégation De auxiliis*, in-4°, Paris, 1651; ou de l'abbé de Bourzéis, *Saint Augustin victorieux de Calvin et de Molina*, in-4°, Paris, 1652. A en croire un mémoire présenté au pape en février 1652, par leurs délégués à la commission pontificale, les jansénistes ne combattaient que « la grâce suffisante, versatile et soumise au libre arbitre, telle que l'a défendue Molina » et ne se faisaient les défenseurs que de la grâce efficace. Les consultants dominicains et le P. Réginald lui-même se laissèrent prendre à ces déclarations, et s'efforcèrent d'empêcher la condamnation. Schneemann, p. 337-338.

La bulle *Cum occasione*, par laquelle, le 31 mai 1653, le pape qualifiait chacune des cinq propositions, n'arrêta pas la tentative de diversion. On reparlait sans cesse de soi-disant actes des congrégations *De auxiliis* relatés par François Peña, alors doyen de la Rote, ou par Thomas de Lemos, et du prétendu autographe de Paul V condamnant Molina. Innocent X déclara, par décret du 23 avril 1654, qu'à ces actes et à la soi-disant constitution de Paul V il ne fallait ajouter aucune foi, *nullam omnino esse fidem adhibendam*. Il défendait en conséquence de les alléguer et ordonnait d'observer, sur la question *De auxiliis divinæ gratiæ*, les décrets de Paul V et d'Urbain VIII ses prédécesseurs. L. de Meyer, préface, p. LII. F. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, Paris, 1920, n. 921. D'autre part, l'issue des conférences engagées à Comminges (1663) entre le P. Ferrier, S. J., et des jansénistes comme Arnould, La Lane, Martin de Barcos, fit apparaître en vive lumière la distance qui séparait le jansé-

nisme du thomisme. Art. JANSÉNISME, col. 511-514.

Les meilleurs défenseurs du molinisme à cette époque furent G. de Henao, dans sa *Scientia media historice propugnata*, Lyon, 1655, et Salamanque, 1665, puis dans sa *Scientia media theologice defensiva*, 1^{re} partie, Lyon, 1674, 1^{re} partie, Lyon, 1676; et Thyse Gonzalez, *Selectarum disp. I, De scientia media...*, Salamanque, 1680.

5^o A Reims, l'ordonnance de Le Tellier (1697). — Dans l'énorme production littéraire qui touche au molinisme pendant le dernier quart du XVII^e siècle, il faut faire une place à part, en raison de son retentissement, à une ordonnance de l'archevêque de Reims, Charles-Maurice Le Tellier, le 15 juillet 1697.

Un jésuite de cette ville, Gabriel Thirioux, avait soutenu publiquement, le 5 décembre 1696, des thèses en faveur de Molina. Texte dans Serry, App., col. 360-364. Il avait affirmé que sa doctrine, qui explique par la science moyenne l'accord de la liberté humaine et de la grâce divine « est également éloignée des erreurs de Calvin et des autres sectaires de ce temps que de l'opinion des pélagiens », puis il avait conclu, sur un ton de triomphe, citant un obscur Maurolicus, que, combattue par tant d'adversaires de toute sorte, discutée avec tant de soin devant les papes, elle avait été trouvée, après tant d'épreuves, « plus pure que l'or au sortir du creuset ». Un autre jésuite avait montré, le 17 du même mois, devant le même public, l'accord de la doctrine de Molina avec saint Augustin. Ce fut l'occasion de l'Ordonnance en forme d'instruction, pour la faculté de théologie de Reims, que publia l'archevêque le 15 juillet. Texte traduit en latin dans Serry, Append., col. 319-348.

Le Tellier s'élève vivement contre l'argumentation qui consiste à conclure du silence de Paul V, « qui trouva à propos de surseoir au jugement qu'il avait projeté de rendre », que ce pape a approuvé absolument la *Concordia* de Molina; il ne veut pas qu'on expose le Saint-Siège « aux calomnies des protestants qui l'accusent mal à propos d'avoir abandonné l'ancienne doctrine de saint Augustin sur la grâce, pour embrasser les nouvelles doctrines de Molina », et « qu'on donne de si grands éloges à une doctrine qui, dès son origine, a été regardée tout au moins comme suspecte ». Il condamne en conséquence, comme « fausse, téméraire, scandaleuse, captieuse et induisante en erreur », la proposition de Thirioux dont nous avons indiqué plus haut le sens. Sans vouloir taxer le molinisme de semi-pélagianisme, il s'efforce, dans toute son ordonnance, de détourner les maîtres de sa Faculté des « vaines inventions des théologiens », c'est-à-dire de Molina, de Lessius et de leurs adeptes, et il leur recommande de chercher la lumière sur les vérités de la foi, dans l'humble méditation de l'Écriture, l'étude attentive de la tradition et la pureté de la conscience.

Les molinistes répliquèrent par une remontrance intitulée : *Monitio supplex Illustrissimo Remensium archiepiscopo facta, super decreto edito die 15 julii 1697, occasione duarum thesium theologiarum, in collegio societatis Jesu ejusdem urbis habitarum, diebus 5 et 7 decembris 1696*. L'archevêque riposta par une requête au Parlement contre les jésuites. Bossuet présenta l'ordonnance au roi le 6 octobre; et nous savons par sa correspondance qu'il l'approuvait. *Journal des sçavants*, 18 nov. 1697, p. 433-439; d'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques*, 1739, t. iv, p. 91-103; Urbain et Lévesque, *Correspondance de Bossuet*, t. viii, p. 416 et 427. Les jésuites demandèrent grâce et en furent quittes pour faire amende honorable. Texte dans Serry, préf., p. ix.

6^o A Rouen, les PP. Noël Alexandre et Serry, O. P. et le P. Daniel, S. J. — A Rouen, l'archevêque Jacques Nicolas Colbert avait recommandé à son clergé, dans sa lettre pastorale de 1696, la lecture de la *Théologie* du

P. Noël Alexandre, O. P. Ce fut le point de départ d'attaques contre la doctrine morale du dominicain, qui finirent par l'exil de leur auteur, le P. Buffier, S. J. Voir art. ALEXANDRE, col. 771. Le P. Gabriel Daniel, S. J., qui avait déjà pris à partie le dominicain dans ses *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les Lettres au provincial*, Cologne, 1694, adressa alors au P. Alexandre une série de dix lettres publiques, dont les cinq dernières concernaient la grâce. Sous la forme d'un parallèle entre la doctrine des jésuites et celle des dominicains, il combattait la grâce efficace par elle-même, comme supprimant la liberté et favorisant le jansénisme; les décrets prédéterminants, comme entraînant la nécessité et faisant de Dieu l'auteur du péché. Il défendait par contre la science moyenne, disant que saint Augustin l'avait approuvée. *Lettres théologiques au R. P. Alexandre, où se fait le parallèle de la doctrine des thomistes avec celle des jésuites sur la morale et la grâce*, Rouen, 1697.

Le P. Alexandre répondit par six lettres, dont les trois dernières se rapportent à la grâce. Il s'efforçait de démontrer que le molinisme s'accorde avec le semi-pélagianisme; que la doctrine thomiste est approuvée par l'Église, tandis que celle des jésuites est nouvelle, dangereuse et condamnée par la faculté de Louvain; que Molina a été condamné par les congrégations *De auxiliis*. *Lettres d'un théologien aux RR. PP. jésuites pour servir de réponse aux lettres adressées au P. Alexandre*, 1697.

Les deux lutteurs furent mandés par le chancelier de France, qui, après les avoir entendus séparément, leur imposa silence au nom du roi. De ce fait, la dernière lettre du P. Daniel resta sans réponse. Mais l'année suivante, le jésuite fit réimprimer à Lyon ses lettres et celles de son correspondant, avec une préface où il s'attribuait la victoire. Le P. Alexandre publia alors un *Recueil de plusieurs pièces pour la défense de la morale et de la grâce de Jésus-Christ*, Delft, 1698.

Quelques années plus tard, à l'occasion d'un livre intitulé : *La véritable tradition de l'Église sur la prédestination et la grâce*, paru à Liège en 1702, sous le pseudonyme de Louis Marais, un élève du P. Alexandre, le P. Hyacinthe Serry, O. P., déclara tout net que les plus violentes expressions de Marais étaient empruntées aux ouvrages des jésuites. Ce fut, pour le P. Daniel, l'occasion de défendre de nouveau la Compagnie et de s'expliquer sur la manière dont il faut entendre les textes des Pères. Lettres au P. Cloche, général des dominicains, et au P. Serry, 1705 et 1706; et *Traité théologique touchant l'efficacité de la grâce, où l'on examine ce qui est de foi sur ce sujet et ce qui n'en est pas; ce qui est de saint Augustin et ce qui n'en est pas*, Paris, 1705.

IV. LES « HISTOIRES DES CONGRÉGATIONS DE AUXILIIS ». — L'argument que l'on tirait depuis longtemps, contre le molinisme, des mémoires inédits de Thomas de Lemos et de Peña, doyen de la Rote, avait perdu beaucoup de son efficacité, depuis le décret d'Innocent X dont il a été parlé plus haut, col. 2174.

Il fut repris soudain, avec une force nouvelle, par la publication de l'*Historia congregationum de auxiliis auctore Augustino Le Blanc, S. Th. Docteur*, Louvain, 1699. L'auteur, le P. Hyacinthe Serry, O. P., avait lentement élaboré cette histoire à Rome, en s'appuyant surtout sur les actes ou mémoires de Coronel, secrétaire de la Congrégation, de François Peña et de Thomas de Lemos; et l'on apprit plus tard que Quesnel n'était pas resté étranger à cette publication. L. de Meyer, préf., p. iii sq.; Schneemann, p. 340-345. L'ouvrage, dédié à saint Augustin, s'ouvrait par une gravure qui en résume l'esprit : Jésus disant à ses disciples : *Sine me nihil potestis facere*. Un bénédictin,

Théodore de Viaixnes, compléta l'offensive par un autre in-folio : *Acta omnia congregationum ac disputationum quæ, coram SS. Clemente VIII et Paulo V summis pontificibus, sunt celebrata in causa et controversia illa magna de auxiliis divinæ gratiæ, quas disputationes ego F. Thomas de Lemos eadem gratia adjutus sustinui contra plures ex societate*, Louvain, 1707. La gravure de tête montre Paul V renvoyant les parties en disant *Pax vobis*; mais derrière lui on voit, toute préparée, la *Bulla Pauli quinti contra Molinam*, sous laquelle se lit la décision : *reseratur ad tempus*.

Les jésuites répondirent à la fois à cette double attaque, par un ouvrage publié à Anvers en 1705 : *Historiæ controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V, libri sex, quibus demonstrantur ac refelluntur errores et imposturæ innumera quæ in Historia Congregationum de auxiliis edita sub nomine Augustini le Blanc notatæ sunt; et refutantur Acta omnia earumdem Congregationum, quæ sub nomine Fr. Thomæ de Lemos prodierunt. Auctore Theodoro Eleuthero theologo*. Le point de vue de l'auteur ressort, ici aussi, de la gravure initiale. On y voit rassemblé le concile de Trente, au-dessus duquel plane le Saint-Esprit, qui'exerce son influence *pro gratia et libero arbitrio*; des condamnations émanées de lui frappent, à droite et à gauche, Pélagé et Calvin : *Si quis dixerit hominem absque gratia posse justificari, anathema sit. — Si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum non posse dissentire, a. s.*

Dans une nouvelle édition de son *Historia*, donnée à Anvers en 1709, Le Blanc, signant cette fois de son vrai nom Jacques-Hyacinthe Serry, docteur de Sorbonne et premier théologien de l'Académie de Padoue, ajouta, outre des compléments divers disséminés dans le texte, un *Liber quintus, superiorum librorum apologeticus, adversus Theodori Eleutherii eodem de argumento pseudo-historiam*. Le P. Eleutherius sortit lui aussi de son anonymat, dans ses *Historiæ controversiarum ab objectionibus R. P. Hyacinthi Serry vindicatæ libri tres*, Anvers, 1715, qu'il signa Livinus de Meyer. Les deux ouvrages furent réédités à Venise, en 1742.

Pendant tout l'intervalle qui s'était écoulé depuis leur apparition, une foule de livres avait paru sur l'histoire des congrégations *De auxiliis*, présentée soit du point de vue dominicain, soit du point de vue jésuite, sans ajouter rien d'important à ce qu'avaient écrit Serry et de Meyer. Seuls, les actes authentiques des Congrégations eussent pu jeter la pleine lumière sur une foule de points contestés; mais le Saint-Siège s'opposait obstinément, comme il le fait encore, à leur publication. De cette abondante littérature, il y a lieu de signaler les ouvrages de Billuart, en particulier son *Thomisme triomphant*, s. l. n. d., et son *Apologie du thomiste triomphant*, où il justifie aussi, par occasion, l'Histoire des Congrégations *De auxiliis* du P. Serry « contre les chicanes de ses adversaires », Liège, 1731.

V. LA BULLE *UNIGENITUS* ET SES SUITES (8 sept. 1713). — L'offensive de Serry contre le molinisme sur le terrain de l'histoire des Congrégations *De auxiliis* ne rallia pas seulement les thomistes. Comme il est facile de le comprendre, ce « coup de massue sur l'hydre molinienne », selon l'expression de Du Vaucel écrivant à Quesnel, le 13 sept. 1698, réjouit au plus haut point les jansénistes. Lettre citée, par L. de Meyer, préf., p. v. Quesnel recommanda chaudement l'*Historia* de Le Blanc, *ibid.*, p. viii-x; et un janséniste de marque, Arnauld lui-même semble-t-il, s'empressa d'en donner au public un résumé en français. *Ibid.*, p. xviii. Les dominicains apprécièrent cet

appui. Aussi, quand fut promulguée la bulle *Unigenitus* condamnant comme hérétiques une série de propositions de Quesnel renouvelées de Jansénius, 8 sept. 1713, les jansénistes eux-mêmes cherchèrent-ils, pour se sauver, à lier leur sort au thomisme, en soutenant que la doctrine condamnée était celle de saint Augustin et de saint Thomas.

Les molinistes savaient, par les perquisitions opérées en Belgique, que Quesnel était intervenu indirectement dans la rédaction de l'*Historia* de Serry. L. de Meyer, avec une exagération manifeste, avait osé écrire : « sous le nom d'Augustin Le Blanc, l'*Historia de auxiliis* a deux auteurs, *Geminis auctores habet* », *op. cit.*, p. xi: il n'avait même pas hésité à prononcer le mot de complot ou de conjuration. On voit comment certains furent amenés à unir, dans une même réprobation, le thomisme et le jansénisme.

Il fallut deux interventions de Benoît XIII pour dissiper ces confusions. Par bref du 6 novembre 1724, il invita les dominicains à « mépriser les calomnies » répandues contre leurs opinions sur la grâce efficace par elle-même, *ab intrinseco*, et sur la prédestination gratuite à la gloire sans aucune prévision des mérites : *Magno igitur animo contemnite, dilecti filii, calumnias intentas sententis vestris de gratia, præsertim per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita prædestinatione ad gloriam sine ulla prævisione meritum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab sanctis doctoribus Augustino et Thoma se hausisse et verbo Dei summorumque pontificum et conciliorum decretis et Patrum dictis, consonas esse schola vestra commendabili studio gloriatur*. Trois ans plus tard, dans la constitution *Pretiosus*, 26 mai 1727, il défendit de nouveau, sous menace des peines canoniques, toutes attaques méprisantes « contre la doctrine de saint Thomas et son excellente école », en particulier contre sa doctrine de la grâce, comme si elle s'accordait avec les erreurs de Jansénius et de Quesnel condamnées par le Saint-Siège, erreurs à quibus S. Thomas et vera schola thomistica quam longissime abest et abuit.

Ces éloges, à leur tour, devaient être mal interprétés : on en abusa contre le molinisme. Clément XII fut ainsi amené, le 2 octobre 1733, en confirmant les décrets de Clément XI et de Benoît XIII, à ajouter qu'ils n'entendaient nuire en rien aux écoles catholiques qui expliquaient autrement l'efficacité de la grâce : *Mentem tamen eorum prædecessorum nostrorum comperitam habentes, nolimus aut per nostras aut per ipsorum laudes thomisticæ scholæ delatas, quas iterato nostro judicio comprobamus et confirmamus, quicquam esse detractum cæteris catholicis scholis, diversa ab eadem in explicanda divinæ gratiæ efficacia sententibus, quarum etiam erga S. Sedem præclara sunt merita*. Puis, il renouvela les décisions de Paul V, et défendit de taxer de censures ces diverses écoles, jusqu'à ce que le Saint-Siège eût jugé bon de définir quelque chose ou de se prononcer entre elles. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. III b, p. 589 sq.; F. Cavallera, *Thesaurus*, n. 922.

Benoît XIV, écrivant quinze ans plus tard, 1748, à l'Inquisiteur d'Espagne, exposa dans les termes les plus clairs ce qui fut toujours l'attitude du Saint-Siège depuis la fin des Congrégations *De auxiliis* : « Vous savez, lui dit-il, que dans les fameuses questions de la prédestination et de la grâce, et de la manière de concilier la liberté humaine à la toute-puissance de Dieu, il y a plusieurs opinions dans les écoles. On présente les thomistes comme des destructeurs de la liberté humaine et des sectateurs, non seulement de Jansénius mais de Calvin; mais comme ils répondent parfaitement aux objections qu'on leur fait et que leur opinion n'a jamais été réprouvée par le Siège apostolique, les thomistes s'y tiennent impu-

nément, et il n'est permis à aucun supérieur ecclésiastique, dans l'état de choses actuel, de les en détourner. Les sectateurs de Molina et de Suarez sont proscrits par leurs adversaires, comme s'ils étaient semi-pélagiens; jusqu'ici les pontifes romains n'ont pas porté de jugement sur ce système de Molina, et par suite ils continuent et peuvent continuer de le soutenir. » F. Cavallera, *op. cit.*, n. 923.

VI. L'ANTI-MOLINISME DE BILLUART. — Pendant les discussions soulevées autour de la bulle *Unigenitus*, un polémiste vigoureux autant que vigilant s'était révélé du côté des dominicains, dans la personne de Billuart, alternativement professeur à Douai et à Revin. Il avait publié successivement : *Le thomisme renégé de sa prétendue condamnation par la Constitution UNIGENITUS*, Bruxelles, 1720; *Examen critique des Réflexions sur le bref de notre S. Père le Pape Benoît XIII du 6 novembre 1724, adressé aux dominicains; Le thomisme triomphant par le bref DEMISSAS PRECES de Benoît XIII ou justification de l'Examen critique...*; *Apologie du thomisme triomphant contre les neuf lettres anonymes qui ont paru depuis peu*, Liège, 1731. Il avait défendu les P. Massoulié et Contenson, O. P., censurés par la faculté de théologie de Douai; soutenu, contre le chanoine de Cambrai Stievenard, que Fénelon avait confondu à tort les thomistes et les jansénistes; combattu l'*Histoire du Baianisme* du P. Duchesne, S. J.. Voir les titres de ces écrits à l'art. BILLUART. Il se montra l'adversaire le plus redoutable du molinisme, dans sa *Summa S. Thomæ*, 19 vol. in-8°, Liège, 1746-1751, et sa *Summa Summæ S. Thomæ*, 6 vol., Liège, 1754, qui eurent chacune quatre éditions avant 1789.

Les jésuites ne purent opposer à Billuart un adversaire à sa taille. Jusqu'au milieu du siècle, leurs hommes les plus remarquables, les Hardouin († 1729) et les Petau († 1752) s'occupèrent surtout de théologie positive; puis ce fut la lutte pour l'existence même de l'Ordre, et sa chute progressive. Sterzinger avait publié à Inspruck, en 1728, *Scientia media plene conciliata cum doctrina S. Thomæ Aquinatis*. Les théologiens de Wurzbourg maintiennent encore avec honneur les positions molinistes, dans leur *Theologia dogmatica polemica, scholastica et moralis*, Wurzbourg, 1766-1771; mais déjà la Compagnie a été supprimée au Portugal et en France. Clément XIV l'abolit en 1773, et quelques années plus tard la Révolution interrompit brutalement toute discussion d'écoles.

VII. LES CONTROVERSES RÉCENTES SUR LE MOLINISME. — 1° Billuart « redivivü » et G. Schneemann. — Le mouvement de retour à la scolastique, qui se dessina vers le milieu du XIX^e siècle, et alla s'accroissant de plus en plus, ne pouvait manquer de réveiller les anciennes controverses. De multiples réimpressions de Billuart, entreprises à Florence, à Paris, à Rome, à Lyon, à Arras, mettaient à la portée de tous les étudiants en théologie l'argumentation historico-philosophique d'un « thomiste de la vieille école » contre le molinisme. L'auteur, qui était présenté dans l'édition de Mgr Lequette comme ayant hérité à la fois des doctrines et de l'esprit du Docteur angélique (t. I, p. vi), disait expressément que la science moyenne préparait la voie au semi-pélagianisme et que Paul V l'avait condamnée, quoiqu'il ait suspendu momentanément la publication solennelle de la sentence. L'affirmation porta bientôt son fruit. On entendit parler de nouveau de la « grâce versatile » de Molina et on put lire, un peu partout, des critiques plus ou moins réfléchies du molinisme.

Survint la promulgation par Léon XIII, le 4 août 1879, de l'encyclique *Æterni Patris* sur la restauration dans toutes les écoles catholiques de la philosophie chrétienne d'après saint Thomas. Quoique les

jésuites se soient toujours réclamés du Docteur angélique et qu'ils n'aient pas peu contribué à le remettre en honneur, on laissait entendre, çà et là, que l'encyclique était dirigée contre eux.

Le P. Schneemann, S. J., dans deux brochures en langue allemande, prit la défense de la Compagnie, puis il publia en latin une histoire des controverses *De auxiliis* qui eut un grand retentissement. *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus enarravit Gerardus Schneemann*, in-8°, Fribourg-en-Br., 1881. Dans sa partie historique, l'auteur fait le procès de Serry, en s'appuyant surtout sur un manuscrit inédit du P. Poussines († 1686) dont l'autographe est conservé à Toulouse. Il apporte au débat des documents nouveaux desquels il ressort, à l'évidence, que Paul V n'a pas voulu condamner le molinisme. Voir plus haut, col. 2164. Dans sa partie doctrinale, il entreprend de montrer que les théologiens de la Compagnie sont d'accord avec saint Thomas et l'ancienne école thomiste, et même avec saint Augustin, mieux que Bañez et ses partisans.

Schneemann rencontra dans le P. Dummermuth, O. P., son principal adversaire : *S. Thomas et doctrina præmotionis physiciæ*, Paris, 1886. Il fut défendu par V. Frins, S. J., *S. Thomæ Aquinatis doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata*, Paris, 1893; De San, *De Deo uno*, Louvain, 1894; S. Schiffini, *Tractatus de gratia divina*, Fribourg, 1901, etc.

2° Th. de Régnon et H. Gayraud. — D'une plume alerte, le P. Théodore de Régnon, S. J., dans *Bañez et Molina*, in-12, Paris, 1883, engagea la lutte en France. Utilisant largement le P. Schneemann, opposant comme lui Molina à Bañez et non à saint Thomas, il le dépasse en ce qu'il déclare que le congruisme, imposé par Aquaviva et suivi par obéissance pendant deux siècles, peut désormais être abandonné pour un franc retour à Molina. Puis, devant le silence du Tribunal suprême, il fait appel au « sens des fidèles » pour juger de la valeur des systèmes, et invite les thomistes à convenir que, partout ailleurs que dans l'enceinte de leurs écoles : dans la chaire, au confessionnal, dans leur oratoire, ils sont « avec le peuple chrétien tout entier, d'humbles molinistes ». P. 163.

Le P. de Régnon, après *Bañez et Molina*, avait publié dans les *Études religieuses*, t. XLIII, Paris, 1888, p. 371-392, un article intitulé : *Travaux contemporains sur la question du libre arbitre*. Il fut pris à partie dans la revue la *Science catholique* de Lyon, par le P. Gayraud, O. P., qui y publiait plusieurs chapitres de son *Thomisme et molinisme*, 1889. Il répondit, dans la même revue, par l'article *Bannésianisme et molinisme*, qui lui attira une *Réplique au R. P. de Régnon*. Cette polémique donna naissance à deux volumes : *Bannésianisme et molinisme*, du P. de Régnon, Paris, 1890; et *Providence et libre arbitre selon saint Thomas d'Aquin*, du P. Gayraud, 1892. L'avantage resta au moliniste, en ce sens que son adversaire, « après une nouvelle étude et plus indépendante » de saint Thomas, abandonna la prédétermination physique pour n'admettre plus que la prémotion. Voir art. GAYRAUD.

3° L'interprétation de l'encyclique *Æterni Patris*. — Léon XIII insistait de plus en plus sur le retour à saint Thomas. La Compagnie de Jésus, dans sa XXIII^e Congrégation générale, tenue en 1883, avait adhéré officiellement aux directions données par l'encyclique *Æterni Patris*, et déclaré une fois de plus que saint Thomas doit être regardé comme son « docteur propre »; mais elle avait invité professeurs et étudiants à se référer, pour l'interprétation de saint Thomas, aux « excellents docteurs de la Compagnie, loués et approuvés dans l'Église ». Voir art., JÉSUITES, col. 1038. Le pape précisa, par le bref *Gravissime nos*

adressé au général des jésuites, le 30 décembre 1892, que si les grands écrivains de l'Ordre sont « une gloire de famille qu'il faut maintenir et respecter », l'attachement à leurs écrits ne devait pas devenir un obstacle à l'unité de doctrine, qui devait résulter de l'acceptation de saint Thomas comme docteur commun et propre. N'était-ce pas là une invitation discrète à abandonner le molinisme ? Les thomistes étaient fort portés à le croire. « On ne peut, écrit le P. Mandonnet, O. P., dans *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, p. 68, simultanément être moliniste et être très préoccupé de se conformer aux indications doctrinales fournies de temps à autre par l'autorité ecclésiastique compétente. » Les jésuites démontrèrent par de bons arguments qu'il n'en était rien. *Ibid.*, col. 1039.

4° Le P. N. del Prado et les molinistes d'aujourd'hui. — Ils trouvèrent dans le P. N. del Prado, O. P., leur plus vigoureux adversaire. Le professeur de Fribourg consacra tout un volume de son traité, *De gratia et libero arbitrio*, à l'étude et à la critique de Molina : *Pars tertia, Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta doctrinam Molinæ*, in-8°, Fribourg, Suisse, 1907. On y lit en exergue ces mots de l'encyclique *Æterni Patris* : *Doctrinam Thomæ Aquinatis studeant magistri in discipulorum animos insinuare, ejusque præ cæteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant*. L'argumentation est simple : l'accord que Molina prétend établir entre la motion divine et la liberté repose sur quatre principes : le concours simultané, l'influx spécial de Dieu, la science moyenne, la prédestination ayant sa raison dans le prédestiné lui-même. Aucun de ces principes n'est conforme à la doctrine de saint Thomas; aucun n'est raisonnablement soutenable. Leur ensemble ne conduit qu'à un accord illusoire fondé sur des absurdités, à une position instable entre le pélagianisme et le calvinisme, sans parler du libéralisme. Bellarmin et Suarez ont bien essayé de rendre le système viable; mais leur congruisme se ramène logiquement au pur molinisme. Quant au bannésianisme, ce n'est qu'une « comédie » inventée par le « chœur des molinistes ». Pas de milieu entre Molina et saint Thomas, entre la science moyenne et la prémotion physique. Il faut choisir. « La prémotion physique est la véritable voie de la philosophie chrétienne, par laquelle nos bonnes œuvres libres sont ramenées à Dieu comme à leur première cause efficiente. C'est la voie de saint Thomas et de saint Augustin. » La science moyenne, elle, est renouvelée d'Origène, des pélagiens, des ariens, d'Ambroise Catharin.

Telle est, dans ses lignes essentielles, la thèse développée par le P. del Prado. Son livre, que le P. R. Garrigou-Lagrange appelle « le meilleur traité thomiste de la grâce paru depuis les grands commentaires du xvi^e et du xvii^e siècle », *Dieu, son existence et sa nature*, 2^e éd., Paris, 1915, p. 419, n., exprime bien dans l'ensemble, la position des thomistes d'aujourd'hui. Il est, semble-t-il, la somme et l'arsenal où la plupart puisent à la fois leur connaissance du molinisme et leurs arguments contre lui.

Les molinistes, au contraire : Chr. Pesch, Frins, J. Muncunill, J. Van der Mersch, L. Lercher, J. Hontheim, A. Sanda, A. d'Alès, etc., persistent à considérer leur système comme présentant après tout, selon l'expression de Joseph de Maistre, *De l'Église gallicane*, t. I, l. I, c. ix, « le plus heureux effort qui ait été fait pour accorder ensemble, suivant les forces de notre faible intelligence », la liberté humaine et la souveraineté divine. Eux aussi font profession de fidélité à saint Thomas d'Aquin. Certes, ils ne soutiennent pas que leur doctrine ait été enseignée par le docteur angélique; mais ils affirment que le « thomisme »

de leurs adversaires ne l'a pas été davantage. Ce « thomisme », disent-ils avec Suarez, n'est en réalité qu'un bannésianisme; et ils estiment que la réponse moliniste au problème de l'accord de la grâce et de la liberté, cadre mieux avec l'ensemble de la pensée de l'ange de l'École, que la réponse de ceux qu'ils appellent les « néo-thomistes ». Ils ne prétendent pas pour cela imposer leur doctrine ou y rallier leurs adversaires par voie de persuasion; ils entendent seulement rester libres de l'enseigner, sans se voir objecter une soi-disant réponse de saint Thomas à une question qu'il ne s'est pas posée.

L'appel à l'autorité étant ainsi écarté, les molinistes défendent pied à pied la valeur philosophique et théologique de leur système. On lui cherche des antécédents; ils l'acceptent volontiers, mais nient qu'on puisse les trouver chez les hérétiques comme tels. On veut les mettre en contradiction avec eux-mêmes, on veut tirer de telles de leurs expressions des conclusions évidemment fausses ou dangereuses pour la foi; ils expliquent qu'on les a mal compris. On veut les acculer à l'absurde; ils esquivent le coup et prennent l'offensive : l'absurde n'est nulle part dans la réalité; s'il ne faut pas introduire la contradiction en Dieu, il ne faut pas l'introduire non plus dans son œuvre; la science moyenne sauvegarde la toute-puissance divine; qu'on prenne garde, avec la prédétermination physique, de supprimer la liberté humaine.

Cette attitude, les molinistes l'ont gardée, jusque dans les controverses les plus récentes, qu'il nous reste à signaler rapidement.

5° R. Garrigou-Lagrange et A. d'Alès. — Le P. A. d'Alès, S. J., est le plus ardent défenseur du molinisme en France, à l'heure actuelle. Depuis plus de dix ans, il ne manque pas une occasion de rompre des lances en sa faveur.

Dans son gros ouvrage sur *Dieu, son existence, sa nature*, Paris, 1915, le P. Garrigou-Lagrange, professeur au Collège angélique à Rome, avait été amené à plusieurs reprises à établir un parallèle entre le thomisme et le molinisme, à propos de la prescience et de la providence, de la motion divine, de la liberté humaine et de la causalité divine universelle, de la grâce suffisante. Ce fut l'occasion d'un échange de vues qui se poursuivit dans les *Recherches de science religieuse* en 1917 : le P. d'Alès écrivit : *Science divine et décrets divins*; le P. Garrigou : *Une nouvelle mise en valeur de la science moyenne*, article qui parut en brochure avec des développements, Rome, 1917; le P. d'Alès, *Autour de Molina*.

L'article *Providence*, paru dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, sous la signature du P. d'Alès, fut le signal d'une seconde polémique avec le P. Garrigou-Lagrange. Elle se déroula d'abord en trois articles de la *Revue thomiste*, en 1924; le P. d'Alès publia ensuite *Prédétermination physique* dans les *Recherches de science religieuse*, 1925; puis la controverse passa à la *Revue de philosophie*, où le P. Garrigou donna successivement : *Prédétermination non nécessitante*; *Détermination et motion intrinsèque*, 1926; *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu*, 1927; et le P. d'Alès : *Prédétermination nécessitante*; *Détermination et motion*, 1926; *Question de mots et question de principe* : *Dieu déterminant ou déterminé*, 1927.

Sur ces entrefaites, le P. Synave, O. P., intervint dans le débat, en publiant dans la *Revue thomiste*, 1927, une note intitulée : *Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante*. Le P. d'Alès répondit par une *Lettre au R. P. Synave*, qui fut discutée par le destinataire dans la même revue : *Saint Thomas d'Aquin et la prédétermination non nécessitante*. La discussion rebondit avec le dilemme : *Dieu déterminant ou déterminé*, du P. Garrigou-Lagrange dans

la *Revue thomiste*, 1928, où l'auteur soutient que la science moyenne compromet les preuves thomistes de l'existence de Dieu. Le P. d'Alès a réuni tous ses articles en un volume intitulé : *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927; il y a ajouté sa réponse au P. Synave, p. 302-304. Les titres qu'on vient de lire indiquent assez l'objet des discussions.

6°. J. Stulfer, R. Schultes et R. Martin. — Une controverse analogue se déroula principalement en pays de langue allemande. Le signal en fut donné, en 1920, par une étude du P. J. Stulfer, S. J., publiée dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, d'Innsbruck, et intitulée : *Num S. Thomas prædeterminationem physicam docuerit?* L'auteur y soutient que saint Thomas enseigne la motion divine au bien universel, mais n'admet pas la théorie de la prédétermination physique. Il a trouvé aussitôt des contradicteurs. Le P. Reg. Schultes, O. P., le Dr A. Michelitz et dom Grégoire van Holtum, O. S. B. lui ont donné la réplique, le premier dans la *Theologische Revue* de Munster, 1921, le second dans le *Literarischer Anzeiger* de Graz, 1921, le troisième dans le *Divus Thomas* de Fribourg, Suisse, 1922.

Le P. Stulfer a défendu sa thèse dans un nouvel article de la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1922 : *Der hl. Thomas und die Prædeterminationslehre*; puis dans un volume intitulé : *Divi Thomæ Aquinatis doctrina de Deo operante*, in-8°, Innsbruck, 1923. Il avait donné, dans l'intervalle, dans la *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1922 : *Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die præmotio physica?* et conclu que Jean de Naples n'a pas défendu non plus la prémotion physique. La réponse du P. Schultes a paru dans *Divus Thomas*, 1923 : *Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stulfer über die præmotio physica*; et la réplique du P. Stulfer dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1923 : *Zur Kontroverse über die præmotio physica*. A une nouvelle réponse du *Divus Thomas*, 1924 : *Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe*, le P. Stulfer réplique de même dans la *Zeitschrift*, 1925 : *Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem hl. Thomas*. Tout dernièrement encore, il fut pris à partie par B. Dörholt : *Der hl. Thomas und P. Stulfer*, dans *Divus Thomas*, 1928.

Mais le P. Stulfer rencontra aussi des contradicteurs en France. Le P. d'Alès, S. J., ayant critiqué son ouvrage dans un article des *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1925 : *L'opération de Dieu dans la créature*, il répondit dans la même revue, 1926, par une note intitulée : *Questiones controversæ circa doctrinam D. Thomæ de operatione Dei in creaturis*.

Dès la fin de 1924, le P. R. Martin, O. P., avait commencé à publier dans la *Revue thomiste* un plaidoyer *Pour saint Thomas et les thomistes et contre le R. P. Stulfer, S. J.*, qui parut en un fascicule à Saint-Maximin, en 1926. Il s'attira une réponse dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1926 : *R. P. Martin, O. P. und seine Verteidigung des hl. Thomas und der Thomisten*. La controverse se clôt par *Un dernier mot pour saint Thomas et les thomistes et contre le R. P. Jean Stulfer, S. J.*, publié par le P. Martin dans la *Revue thomiste*, 1928.

Ces discussions, selon le titre donné par le P. Stulfer à son premier article, ont porté surtout sur la question historique : Saint Thomas a-t-il enseigné la prédétermination physique? Le docte jésuite n'a cherché d'abord qu'à renforcer par sa réponse négative, la thèse traditionnelle de la Compagnie à laquelle il appartient. Il a été amené cependant à étudier sous son aspect positif la pensée de saint Thomas. Sur ce point, il a émis des vues qui lui sont propres et dont le caractère assez fantaisiste a amené les interventions du P. d'Alès et de B. Dörholt.

CONCLUSIONS. — En somme, la question du molinisme considérée dans son ensemble comporte plusieurs problèmes bien distincts : la doctrine de Molina et des molinistes est-elle compatible avec la foi? Est-elle compatible avec l'enseignement de saint Thomas et les directions des papes? Est-elle philosophiquement et théologiquement soutenable? Ces questions se compliquent naturellement, dans la discussion, de questions subsidiaires assez intimement liées aux précédentes, concernant le thomisme qui s'est posé en adversaire du molinisme; et les rivalités entre ordres religieux ne contribuent certes pas à donner aux discussions toute la sérénité nécessaire.

1° Que la doctrine de Molina et des molinistes soit compatible avec la foi, cela résulte du fait qu'ayant été dénoncée, combattue, étudiée, discutée pendant de longues années, comme aucune autre doctrine ne l'a jamais été, elle n'a pas été condamnée. Encore que bien des affirmations de Molina aient paru outrées aux molinistes eux-mêmes, et aient été abandonnées par eux, elles ont paru susceptibles d'interprétation orthodoxe; et les papes ont à plusieurs reprises défendu de taxer le molinisme d'hérésie. Son enseignement demeure libre, dans l'Église, et il y a lieu de croire qu'il le demeurera car, comme l'écrivait Joseph de Maistre, *De l'Église gallicane*, t. I, l. I, c. IX : « Tout système publiquement enseigné dans l'Église catholique pendant trois siècles, sans avoir été condamné, ne peut être supposé condamnable. »

2° Malgré les efforts déployés de part et d'autre pour pénétrer la pensée de saint Thomas, il ne semble évidemment démontré, ni qu'il a été adversaire de la prédétermination physique, ni qu'il en a été partisan. Le molinisme demeure donc compatible, jusqu'à plus ample informé, avec l'enseignement du « docteur commun » de l'Église, qui est en même temps le « docteur propre » de la Compagnie de Jésus. C'est ce qui ressort, disons officiellement, des décisions des papes qui tous, depuis Paul V jusqu'à Pie XI, ont reconnu qu'on peut être « fidèle disciple de saint Thomas », tout en suivant « chacun le sentiment qui lui paraît le plus vraisemblable, dans les matières où les avis ne sont pas unanimes parmi les auteurs du meilleur renom dans les écoles catholiques ». Pie XI, encyclique *Studiorum duces*, 29 juin 1923.

3° Au point de vue philosophico-théologique, le molinisme s'est révélé soutenable, et il est toujours soutenu par de bons esprits. Il ne renferme pas l'absurdité radicale dont on lui fait parfois grief, et qui consisterait à introduire une passivité dans l'Acte pur, en rendant Dieu dépendant de la créature. Tout au plus pourrait-on lui objecter un anthropomorphisme inconscient, qui modèle les pensées, les vouloirs, les activités de Dieu sur le patron un peu court de notre humanité.

D'ailleurs, il ne lève pas non plus toute difficulté et ne se révèle pas vrai. Le mystère demeure, en Dieu et dans l'œuvre de Dieu. Les problèmes relatifs à l'accord de la grâce et de la liberté prennent des aspects divers, selon qu'on les envisage du côté de Dieu ou du côté de la créature. Le premier point de vue plaide davantage aux métaphysiciens; le second a facilement la faveur des psychologues. Mais quelle que soit la solution que ces points de vue permettent d'entrevoir, elle est et restera toujours déficiente par quelque côté. La solution moliniste a, pour des raisons diverses, les préférences de plusieurs. N'eût-elle d'autre effet que de maintenir ses adversaires dans un relativisme souverainement sage en pareille matière, elle ne serait pas entièrement inutile.

Bibliographie. — I. DOCTRINE. — 1° Sources. — Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratia donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione ad nonnullos*

prime partis divi Thomae articulos, Lisbonne, 1588. — *Appendix ad Concordiam liberi arbitrii*, Lisbonne, 1589. — *Liberi arbitrii cum gratiae donis... concordia, altera sui parte auctor*, Anvers, 1595; et les autres éditions de ces écrits citées à l'art. MOLINA.

Il faut consulter aussi les œuvres de Lessius, de Bellarmin, de Suarez pour replacer dans leur cadre les idées de Molina, et faire le départ de ce qui est essentiel et de ce qui est accessoire dans le molinisme de la Compagnie de Jésus. De Lessius, on ne négligera pas la *Responsio ad antipologiam ven. facultatis S. Theologiae universitatis Lovaniensis*, écrite à Louvain le 17 octobre 1588, et non mentionnée à l'article LESSIUS. Cette importante réponse, adressée au nonce Frangipani, a été publiée par le P. Schneemann, *Controversiarum de divina gratia liberique arbitrii concordia*, p. 369-462. — Pour Bellarmin, on se rappellera que, depuis l'article publié sur lui, a paru, par les soins de son auteur, l'*Auctorium Bellarminum*, Paris, 1913, qui contient des documents de première valeur pour la connaissance du molinisme, et Bellarmin avant son cardinalat, Paris, 1911.

2° *Exposé et discussion*. — Tous les traités de philosophie ou de théologie parlant de la science divine, du concours divin, de la grâce ou de la prédestination, exposent la réponse moliniste à ces questions, pour la défendre ou la critiquer. On en trouvera une longue série en consultant les tables de Hurter, *Nomenclator literarius*. Nous en indiquons seulement quelques-uns, choisis parmi les plus récents.

1. *Molinistes*. — Card. Franzelin, *De Deo uno secundum naturam*, Rome, 1870; Chr. Pesch, S. J., *Prælectiones dogmaticae*, t. II, *De Deo uno secundum naturam*, de Deo trino, secundum personas, 1^{re} et 5^e éd., Fribourg-en-B., 1925; t. V, *De gratia*, 1^{re} éd., 1916, in-8°; L. Lercher, S. J., *Institutiones theologiae dogmaticae*, 2 vol., Innsbruck, 1924; J. Muncunill, S. J., *Tractatus de Deo uno et trino*, in-8°, Barcelone, 1918; *Tractatus de gratia Christi*, in-8°, Barcelone, 1927; J. Van der Meersch, *De Deo uno et trino*, in-8°, 2^e éd., Bruges, 1928, avec une abondante bibliographie; J. Hontheim, S. J., *Theodicea, sive theologia naturalis*, Fribourg-en-B., 1926; A. Sanda, *Synopsis theologiae dogmaticae specialis*, t. I, Fribourg-en-B., 1916.

2. *Thomistes*. — Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, t. II, 2^e éd., Munster, 1921; A. Wagner, *Doctrina de gratia sufficienti*, in-8°, Graz, 1911; E. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, t. I, *De Deo uno et trino*, 5^e éd., in-4°, Paris, 1927; t. II, *De peccato originali et de gratia*, 5^e éd., in-4°, Paris, 1927.

Voir aussi les art. *Molinismus* du *Kirchenlexicon* et de la *Realencyklopädie* et la bibliographie qui les suit; et Jos. Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. A. Degert, t. VI, p. 58-69, 293-308.

II. HISTOIRE. — 1° *Origines*. — Luis G. Alonso Getino, O. P., *Vida y procesos del maestro Fr. Luis de León*, Salamanca, 1907; V. D. Carro, O. P., *De Pedro de Soto a Domingo Banez*, dans la *Ciencia tomista*, 1928; W. Hentrich, S. J., *Gregor von Valencia und der Molinismus*, Innsbruck, 1898; Ger. Schneemann, S. J., *Controversiarum de divina gratia liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-B., 1881.

2° *Controverses De auxiliis*. — 1. *Sources*. — Il existe des Actes manuscrits de ces congrégations dans plusieurs bibliothèques de Rome : à l'Angélique, *Fondo antico*, t. 866 à 873, ceux de Grégoire Nunes Coronel, augustin, l'un des deux secrétaires des congrégations; à la Casanate, outre les précédents. R. I. 15 et suiv., ceux de Thomas de Lemos, O. P. ms. 2447 et 2448; à la *Civiltà cattolica*, ceux du doyen de la Rote, François Peña, qui se trouvent aussi à la Bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris, ms. 260; au Vatican, bibl. Barberini, lat. 962 à 966, d'autres Actes des congrégations. Il est difficile de savoir au juste ce que valent ces documents, Innocent X ayant déclaré qu'aux actes attribués à Lemos, Peña et autres docteurs de ces congrégations, *nullam omnino fidem adhibendum esse*. Le P. Serry les a largement utilisés dans son *Histoire* citée ci-dessous. Seuls, ceux de Lemos ont été publiés, Louvain, 1702: *Acta omnia congregationum ac disputationum quae coram SS. Clemente VIII et Paulo V sunt celebratae, in causa et controversiis de auxiliis gratiae divinae*; encore ne sait-on s'ils sont bien de lui et si l'imprimé est conforme au manuscrit.

Beaucoup d'autres documents se rapportant aux mêmes controverses : mémoires, plaidoyers, etc., existent à Paris; Bibliothèque Sainte-Geneviève, et surtout à Rome : Biblio-

thèques du Vatican, Angélique, Victor-Emmanuel. Une indication plus détaillée en a été donnée par H. P. de Scorraile, François Suarez, appendices II et III, t. II, p. 486-493. Ceux qui émanent de Bellarmin ont été publiés par N. Le Bachelet, *Auctorium Bellarminum, Supplement aux œuvres de Bellarmin*, Paris, 1913.

2. *Quelques anciennes histoires* ont pratiquement valeur de sources, à cause du grand nombre de pièces qu'elles reproduisent. L'utilisation, c'est-à-dire la mise en valeur et l'interprétation des faits et des paroles, varient du reste beaucoup, selon que les écrivains sont jésuites ou dominicains.

La plus ancienne, celle dont se servent peut-être trop exclusivement les historiens qui appartiennent à la Compagnie de Jésus, est restée manuscrite : c'est l'*Historia controversiarum quae inter quosdam sacro praedicatorum ordine et societatem Jesu agitatae sunt ab anno 1548 ad 1612, sex libris explicata a Patre Possino ex eadem societate*. L'autographe du P. Poussines († 1686) est conservé à Toulouse, mais il s'en trouve des copies à Paris, Bibl. nat., fonds lat. 9767; Bruxelles, Bibl. royale, F. 523, etc. Cette histoire fut approuvée par le général en 1639, mais non publiée, à cause de la défense portée par le Saint-Office pour tout ouvrage se rapportant à la controverse *De auxiliis*.

Viennent ensuite les volumes publiés par Gabriel de Henao, S. J., *Scientia media historice propugnata*, Lyon, 1655, Salamanca, 1665; Augustin Le Blanc (J. H. Serry, O. P.), *Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae summi pontificibus Clemente VIII et Paulo V, libri IV*, Louvain, 1700; Théodore Eleutherius (Lievin de Meyer, S. J.), *Historiae controversiarum de divina gratia auxiliis... libri VI*, Anvers, 1705. C'est le volume auquel nous renvoyons sous le nom de L. de Meyer. — Jacques Hyacinthe Serry, O. P., *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae... cui accedit liber quintus apologeticus contra Theod. Eleutherium pseudo-historicum*, Anvers, 1709, édition citée au cours de cet article; Lievin de Meyer, S. J., *Historiae controversiarum de divina gratia auxiliis... ab objectionibus R. P. Hyacinthi Serry vindicatae libri tres*, Bruxelles, 1715.

Des documents nouveaux, d'importance d'ailleurs très inégale, ont été utilisés par le P. Gérard Schneemann, S. J., *Controversiarum de divina gratia, liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-B., 1881; par le P. N. Del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio. Pars tertia. Concordia liberi arbitrii cum divina motore juxta doctrinam Molinae*, Fribourg-en-Suisse, 1907, Appendice; par le P. Raoul de Scorraile, François Suarez, Paris, 1912, t. I, I. III : *Suarez et les controverses De auxiliis*.

3. L'histoire de ces controverses a été écrite aussi, plus ou moins longuement et à des points de vue divers, par Thomas de Lemos, O. P., *Panoptia gratiae*, Liège (Béziers), 1676; Ripalda, S. J., *De ente supernaturali*, (d. Vivès, 1871, t. IV, p. 204-238; Arnould et Quesnel, *Tradition de l'Eglise*; Billuart, *Le thomisme triomphant*, 1725, *Apologie du thomisme triomphant*, Liège, 1731, *Summa S. Thomae*, Arras, 1867, t. I, p. 209 sq.; Tournely, *Epitome* reproduit dans la *Theologia Wirceburgensis* : *De gratia*, Paris, 1853, t. IV, p. 424-430. On la trouve résumée dans d'autres traités de la grâce, v. g. Montagne, *De gratia*, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. X, col. 283-307; Mazella, Woodstock, 1878, Append., p. 496-502; Chr. Pesch, S. J., *Prælectiones dogmaticae*, t. V, *De gratia*, 4^e éd., Fribourg-en-B., 1916, p. 346-363; dans les histoires des dogmes ou de l'Eglise, ainsi *Continuation de l'Histoire ecclésiastique de Fleury*, par le carme Alex. de S.-Jean, Augsburg, 1772, p. 11-11v; Ranke, *Die römischen Papste in den vier letzten Jahrhunderten*, Leipzig, 1874; Hergenröther, *Handbuch der allg. Kirchengeschichte*, Fribourg, 1877; Jos. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. A. Degert, t. VI, Paris, 1904, p. 318-322; Mourret, *Histoire de l'Eglise*, Paris, t. V; dans des articles des grandes encyclopédies religieuses : *Kirchenlexicon*, Fribourg, 1881, 2^e éd., t. III, art. *Congregatio de auxiliis*, de Morgott, col. 897-920; *Realencyklopädie*, Leipzig, 1903, 3^e éd., t. III, art. *Molina und der Molinismus* de Pelt, p. 256-260.

On consultera aussi avec profit Ant. Astrain, *Historia de la Compania de Jesus de la Asistencia de España*, Madrid, 1913; et J. Brucker, *La Compagnie de Jésus*, Esquisse de son institut et de son histoire (1521-1773), Paris, 1919.

4. Sur la défense du molinisme du XVII^e siècle à nos jours, il n'y a pas d'ouvrage d'ensemble. On trouvera des indications dans ce dictionnaire, aux noms propres que nous avons cités et à l'art. JANSÉNISME; dans C. de Henao, *Scientia media historice propugnata*, Lyon, 1655; Salamanca 1665; dans Mabille, *Controverses sur le libre arbitre au XVI^e et au*

XVII^e siècles, Paris, 1880; dans les thèses de Jean Laporte sur *La doctrine de la grâce chez Arnauld*, et sur *Saint-Cyran*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922; ou mieux dans le grand ouvrage du même auteur : *Les doctrines de Port-Royal*.

E. VANSTEENBERGHE.

MOLINOS Michel, quêtiste (1628-1696).

I. VIE. — Michel Molinos naquit à Muniessa, gros village au sud de Saragosse, le 29 juin 1628. Ses parents semblent avoir été de condition modeste. Il étudia d'abord à Muniessa, ou aux environs, puis à Valence (1646). Il dut y obtenir le grade de docteur en théologie. En 1663, la province de Valence, clergé, armée, députés, l'envoyait à Rome pour obtenir la béatification du vénérable François-Jérôme Simon, mort un demi-siècle auparavant.

Molinos ne put atteindre le but de sa mission : François Simon n'a jamais été béatifié. Par contre, il entra dans une confrérie espagnole, *l'École du Christ*, en devint bientôt le chef, et acquit dans Rome la renommée d'un directeur incomparable : des femmes du monde, des religieuses, des religieux, des prélats, des cardinaux se mirent sous sa conduite.

En 1675, il publia en espagnol un *Petit traité sur la communion quotidienne*, *Breve tratado de la comunión quotidiana*, et la même année son œuvre principale, la *Guide spirituelle*. Il l'écrivit aussi en espagnol : *Guía espiritual*, puis la traduisit lui-même en italien. Il obtint avec surabondance toutes les approbations d'usage. Le traité se répandit très rapidement. Il fut traduit dans les principales langues de l'Europe. C'est un livre de deux cents pages minuscules, un petit livre, comme la plupart de ceux qui ont eu de l'influence sur l'humanité. L'auteur y substituait la contemplation à la méditation, une contemplation facile, quêtiste (voir ci-après : DOCTRINE).

De bonne heure, la *Guide* provoqua des contradictions. En réponse, Molinos publia ou fit publier les *Lettres écrites à un Espagnol désabusé pour l'amener à l'oraison mentale*, et lui donner une méthode pour la pratiquer (1676). Peu après, il écrivait la *Défense de la contemplation*; mais cette seconde réponse est restée manuscrite. Les critiques continuèrent. Elles vinrent surtout de la Compagnie de Jésus; dès son titre, le livre par excellence de cette congrégation, les *Exercices* de saint Ignace, parle contre la contemplation facile de Molinos. En 1678, le P. Gottardo Bell'huomo publia contre lui *Le prix et l'ordre des oraisons ordinaires et mystiques*. Peu après, Molinos écrivit deux longues lettres au général des jésuites, le P. Oliva. Il s'y montre d'une obséquiosité facile, de manières insinuant, mais, au fond, d'une obstination douce et invincible. Des mots onctueux, des yeux dans l'azur, un doux entêtement : ce sont bien là les notes caractéristiques de certains mystiques. Oliva resta fort réservé. En 1680, Segneri, le jésuite le plus connu de l'Italie d'alors, publiait contre Molinos *La concorde entre la fatigue et le repos dans l'oraison*.

En sens opposé, des hommes haut placés dans l'Église, des écrivains de talent, se déclaraient pour lui : l'archevêque de Palerme, Jaime Palafax y Cardona, le cardinal Alderano Cybo, secrétaire d'État, et par-dessus tout l'oratorien Pier Matteo Petrucci, évêque d'Iesi.

Vers 1680 la lutte devint d'une extrême acuité. Le 28 novembre 1681, les ouvrages de Bell'huomo et de Segneri furent mis à l'Index. Innocent XI penche vers les jansénistes; il est au plus mal avec les jésuites; Molinos est à l'apogée de la faveur.

En 1682, le vent se mit à tourner. Le 30 janvier, Inigo Caracciolo, archevêque de Naples, dénonce au pape les méfaits des quêtistes; c'est lui qui employa le mot pour la première fois. Le cardinal Albizzi, l'oratorien François Marchese écrivent dans le même sens.

Puis, trois années durant, de 1682 à 1685, tous documents font défaut. Un calme lourd planait, précurseur de l'orage. Molinos aura été étroitement surveillé; tout à coup le 18 juillet 1685, il était mis en prison.

Le principal représentant de Louis XIV à Rome était alors le cardinal César d'Estrées. Dans cet emprisonnement et dans tout ce qui s'ensuivit, quel a été son rôle? On ne sait pas bien; mais certains indices pourraient faire croire que ce rôle a été considérable. Cf. ci-dessus, article INNOCENT XI, col. 2010-2011. Mabillon, alors à Rome, écrivait dans son journal : « Sur Molinos, les avis sont très partagés. Pourquoi a-t-il été arrêté? On ne croit pas que ce soit à cause de la doctrine de son ouvrage imprimé, mais pour des lettres, ou du moins pour des interprétations fâcheuses que ses adhérents ont faites de sa pensée. Il ne semble pas de si tôt sorti de prison. » (1685-1686) J. Mabillon et M. Germain, *Museum italicum*, t. I, Paris, 1687, p. 72. Dans ces lignes, on sent percer une pointe d'ironie amère. Après deux siècles et demi, c'est encore le jugement le plus plausible que l'on puisse porter sur Molinos.

Innocent XI prévoyait qu'il ne pourra sauver Molinos; il veut du moins épargner la prison à Petrucci; le 2 septembre 1686, il le crée cardinal.

Les incarcérations se multiplient. Le procès traîne en longueur. Enfin, au printemps de 1687, après bientôt deux ans de réclusion, Molinos se reconnaît coupable; il désavoue sa doctrine, regrette ses mauvaises mœurs et renonce à présenter sa défense. De ses ouvrages, de ses lettres, de ses aveux et de ceux de ses disciples, on extrait 263 propositions; puis on les condense en 68.

L'abjuration eut lieu dans l'église de la Minerve, le 3 septembre 1687. La foule était immense. Quand arriva Molinos, on se mit à crier : *Al fuoco!* Si le vent avait tourné, on aurait aussi bien dit : *Enviva il Santo!* La lecture de l'accusation et de la sentence dura deux heures; quatre dominicains se relayèrent pour la mener à bonne fin. Molinos est condamné à la prison perpétuelle. Il se lève et lit sa rétractation.

Constamment, il demeura calme, « le visage gai », dit un récit contemporain. [G. Burnet], *Trois lettres touchant l'état présent d'Italie...* Cologne 1688, p. 126. Son attitude ne trahit pas le moindre trouble. Tous les assistants furent frappés de cette contenance tranquille, et sans apparence d'apprêt. Dudon, p. 205-208.

Le soir, entre 8 et 9 heures, on le mena à sa prison. Sur le parcours, des bandes vociféraient : *Al fume; al fuoco*. Pour la première fois, Molinos pâlit. Mais il se reprit bientôt, et dit à ses gardes : « Il faut les excuser; c'est pour eux un jour de fête. » Arrivé à la porte de sa cellule, il aurait dit au moine qui l'accompagnait : « Adieu, mon Père; nous nous reverrons au jour du jugement; alors, il paraîtra de quel côté est la vérité, du mien ou du vôtre. » [G. Burnet], *Trois lettres...* 1688, p. 128; reproduit avec nuances de traduction dans [Jean Carraud de la Croze], *Recueil de diverses pièces concernant le quêtisme et les quêtistes*, 1688, p. 329, récit protestant, favorable à Molinos.

Le 19 novembre suivant, Innocent XI publia contre Molinos la bulle *Cælestis Pastor*; on y inséra les 68 propositions déjà condamnées le 28 août. Texte de ces propositions dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1221-1288.

Molinos vécut encore plus de neuf ans, toujours en prison. Il y mourut le 28 décembre 1696. Tous s'accordent à dire que ces dernières années et cette mort furent pieuses et exemplaires. D'ailleurs, aucun écho ne nous révèle ce qui, pendant ces neuf années, non plus que dans les deux années de prison préventive, se passa dans cette âme ardente et tourmentée.

Vingt ans durant, Rome avait adulé Molinos; de ces années, nous n'avons de lui aucun chant de triomphe. Du jour de la grande humiliation, du jour de l'abjuration, de ses onze années de prison, nous n'avons aucun cri de détresse, nul sursaut d'indignation. Pourtant, Molinos était un prédicateur, avec le besoin de parler des heures entières; et la *Guide spirituelle* trahit de violentes ardeurs souterraines. Pas un instant, ces ardeurs ne se sont ouvert un cratère. Dans cet homme, tout est mystérieux et angoissant. On en vient presque à se demander si l'explication de ce silence effrayant ne serait pas à chercher dans ce passage de la *Guide* : « Ces âmes heureuses et élevées ne se réjouissent que du mépris, de la solitude, de l'abandon et de l'oubli où on les laisse. Elles vivent si détachées [de tout] qu'elles ont beau recevoir constamment de nombreuses grâces surnaturelles, elles ne s'en émeuvent pas; elles ne s'y complaisent pas plus que si elles ne les avaient jamais reçues. Dans le fond de leur cœur, elles gardent toujours un vif sentiment de leurs bassesses et un grand mépris d'elles-mêmes, toujours humblement tournées vers l'abîme de leur indignité et de leur vileté. Elles gardent cette quiétude, sérénité et égalité d'âme dans les tourments les plus rigoureux et les plus acerbés, aussi bien que dans la gloire et les faveurs extraordinaires. Aucune nouvelle heureuse ne leur apporte de joie, aucun malheur ne leur cause de tristesse. Les tribulations ne sauraient les troubler; Dieu peut leur envoyer des communications intérieures et continues, elles n'en tirent pas non plus vanité, constamment remplies qu'elles sont d'une crainte sainte et filiale, d'une paix, d'une constance et d'une sérénité merveilleuse. » *Guia*, l. III, c. 1, n. 7, 8, Barcelone, Biblioteca orientalista, s. a. (1900-1910?) p. 133.

Dans l'adversité comme dans le bonheur Molinos semble avoir vécu sa *Guide*.

II. DOCTRINE ET CONDUITE MORALE. — La doctrine de Molinos ressort de ses quelques ouvrages, notamment de sa *Guide spirituelle*, et elle en ressort avec une précision suffisante. Mais ses tendances morales et surtout sa conduite privée ressortiraient bien davantage de ses lettres, qui étaient fort nombreuses, de sa direction, des dépositions qui, sur sa direction et sur sa conduite, se firent au cours du procès. Ces correspondances, d'autres papiers saisis lors de son emprisonnement, les dépositions lors du procès, tout cela est enfoui dans les archives du Saint-Office. Et ces papiers sont inaccessibles. Voir, ci-dessus, article INNOCENT XI, col. 2010; P. Dudon, p. 84, 153, 191. Tant qu'il en sera ainsi, et peut-être ensuite encore, le jugement sur la conduite privée de Molinos restera provisoire.

Comme Molinos le dit dans des observations en tête de sa *Guide*, son but est d'y enseigner une manière facile d'atteindre à la contemplation, à une contemplation acquise (*Proemio* : *advertencia I*). Et cette contemplation sera accompagnée d'un abandon tout passif entre les mains de Dieu, ou ce que l'on croira être les mains de Dieu. Le traité n'a pas de plan logique, mais, ce qui est plus efficace, il a la logique du sentiment. Et le sentiment y revient constamment vers ces deux tendances : tendance à la passivité absolue, tendance à la contemplation de quiétude. « Avant tout, les jésuites insistent sur la lutte contre soi-même, sur le renoncement actif à ses tendances terrestres, corporelles et égoïstes. Avant tout, au contraire, Molinos insiste sur la contemplation de pure foi, et l'anéantissement de soi dans le bon plaisir divin; comme d'un premier bond, il transporte ses disciples, par delà les étapes de la voie purgative et illuminative, dans les régions de l'union à Dieu. » Dudon, p. 98.

Pour Molinos, le véritable état du chrétien, c'est

la contemplation. Cette contemplation sépare les chrétiens en deux catégories très tranchées : les chrétiens imparfaits, et les contemplatifs. Les chrétiens imparfaits auront une vie religieuse active. Les contemplatifs ne feront pas de prières vocales; ils pourront omettre jusqu'aux prières commandées, comme le bréviaire. Ils vivront dans la quiétude : Dieu est en eux et il les mène. Ils le laissent faire, s'attachant à vivre dans un recueillement que rien ne trouble, avec un parfait abandon à la volonté divine, sans efforts pour faire un acte de vertu, former un désir ou une pensée, ni même pour repousser une tentation.

Les contemplatifs s'abandonneront à l'action de Dieu : aussi, pour la communion, ils n'auront à faire ni préparation, ni actions de grâces. Ou, du moins, il leur suffira de « demeurer dans la résignation passive habituelle; cette résignation compense éminemment tous les actes de vertu qui pourraient se faire et se font dans la voie ordinaire. » Bulle *Cælestis Pastor*, 32^e prop. condamnée. Molinos a écrit dans sa *Guide* : « La meilleure préparation à la communion, c'est de communier souvent; une communion prépare à l'autre. Toutefois, je veux t'enseigner deux sortes de préparation... La préparation des âmes extérieures est de se confesser, de se séparer des créatures avant la communion, de se tenir en silence, en considérant qui est celui qu'on va recevoir et qui est celui qui le reçoit... La seconde préparation convient aux âmes intérieures et spirituelles; elle consiste à vivre dans une plus grande pureté, un plus grand renoncement à soi-même, un entier détachement, la mortification intérieure et un recueillement continu. Ceux qui marchent dans cette voie n'ont pas besoin d'une préparation actuelle; leur vie est une préparation continue et parfaite. » *Guia*, l. II, c. XIII, n. 98-100, p. 119.

Dans cette prétendue contemplation continue, dans ce repos ininterrompu, qui nous envahira? Dieu, ou les forces physiques, les forces de la subconscience? Sans doute, ceux qui, ne fût-ce qu'une fois, ont joui de l'union mystique, nous disent qu'ensuite on ne saurait confondre cette union avec d'autres envahissements. Mais ceux qui n'ont jamais expérimenté cette union, comment sauront-ils si c'est Dieu ou les mille forces de la nature physique qu'ils sentent agir en eux?

Les vues de Molinos sur la contemplation portaient d'une fausse conception de la nature humaine. Cette erreur touchait à la théorie philosophique de l'ontologisme, très en honneur au XVII^e siècle, mais aventureuse et rejetée par l'Église. Et la passivité complète qui devait accompagner cette contemplation touchait à la théorie de la corruption totale de l'homme par la chute originelle, théorie luthérienne et janséniste; plus encore peut-être que l'ontologisme, cette théorie était très répandue au XVII^e siècle, et, elle aussi, elle est mal vue par l'Église.

Voilà l'origine lointaine du quiétisme, les deux grandes influences qui l'ont produit et qui, plus encore peut-être, ont causé son succès. L'origine prochaine du mouvement se trouve chez les *Alumbrados* ou *Illuminés*, qui, du milieu du XVI^e siècle à la fin du XVII^e, tinrent une si grande place en Espagne. Où Molinos s'assimila-t-il leurs erreurs? Sans doute à Valence, où il avait pu lire les œuvres de Jean Falconi (1596-1638); elles y furent éditées en 1602. Plus tard, à Rome, il s'inspira beaucoup de Grégoire Lopez (1542-1596). Falconi et Lopez étaient de pieux personnages; toutefois, ils tendaient à une contemplation quiétiste.

Molinos eut aussi des précurseurs en France et en Italie, notamment dans l'Italie du Nord. En Piémont, en Lombardie, en Vénétie, des hommes, des femmes surtout dans de petits cénacles, prêchaient l'oraison

de quiétude, l'abandon des prières vocales, et du culte extérieur. En 1660 et 1664, l'*Alphabet* de Falconi fut traduit en italien. Ces années-là, François Malaval, le laïque aveugle de Marseille (1627-1719) commençait à avoir de l'influence. En 1664, il avait publié sa *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*; à partir de 1669, l'ouvrage parut plusieurs fois en italien. Enfin, à partir de 1673, l'oratorien Pierre Petrucci (1636-1701) fit paraître plusieurs traités quiétistes : *La Vergine assunta*; *Meditationi*, etc.; surtout, il y enseigne l'oraison de pure foi, où l'intelligence agit au lieu du raisonnement, où se produit l'anéantissement des puissances de l'âme.

Molinos résuma tout ce mouvement et en devint le principal représentant.

Mais ses erreurs étaient subtiles et peu apparentes. Ainsi, il permettait de communier sans se confesser. Mais c'était assez l'usage de la primitive Église et, depuis Pie X, la confession est redevenue d'un usage moins fréquent. De même, nombre de mystiques orthodoxes ont parlé de la contemplation acquise en des termes ressemblant quelque peu aux siens. Voir, par exemple, G. Picard, S. J., *La saisie immédiate de Dieu*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1923, p. 161. L'un des principaux mérites de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse aurait même été d'avoir mis en lumière « l'importance capitale de cet état d'oraison pour la conduite des âmes ». R. P. Théodore-de-Saint-Joseph, *Essai sur l'oraison selon l'école carmélitaine*, Bruges, 1923, p. 74; voir aussi *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1924, p. 185. Et l'idée de la corruption intégrale de l'homme est généralement au fond de la mystique du xvii^e siècle. On s'explique donc mieux la faveur prodigieuse dont vingt ans durant Molinos a pu jouir, dans l'Église entière et notamment au siège même de la doctrine. Ainsi, la déviation venait de son époque autant et plus que de lui-même.

Ces erreurs intellectuelles une fois rétractées, on admettrait donc difficilement qu'elles eussent pu suffire à entraîner les rigueurs dont Molinos et ses partisans continuèrent d'être l'objet. Grieffs contre les mœurs de Molinos et des siens, plus encore, relation directe entre leur doctrine et une conduite relâchée, voilà donc quelle dut être la cause capitale de ces rigueurs. A l'endroit de Molinos, ces grieffs étaient-ils fondés? Nous l'avons vu : ici, la principale source d'informations, les documents du Saint-Office, nous fait défaut. Puis certains détails laissent perplexe. Lors de son arrestation, son domestique proclame qu'il est digne des autels. Dudon, p. 169. Le cardinal d'Estrées, le grand adversaire de Molinos, dit même plus fortement encore : « Quand on le voulait mener dans le carrosse [pour le conduire en prison], ses valets, après avoir chaussé ses souliers, se jetèrent à terre et lui baisèrent les pieds. » E. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, 1883, t. v, p. 457.

Plus tard, il est vrai, une domestique déposera contre lui; il semble même que ce soit uniquement le témoignage de cette femme qui pesa contre la conduite personnelle de l'accusé. Dudon, p. 193, 290. Mais, à Rome, pendant le procès, la surexcitation fut extrême; certaines dépositions semblent avoir été obtenues par la torture. Et de cette femme, l'acte d'accusation a conservé des dépositions qui nous semblent étranges, celle-ci, par exemple : *Velle mulierem illam non raro mingentem aspiceret*. Dudon, p. 290. En Italie, peut-être plus encore dans l'Italie d'alors, était-il donc si difficile de se procurer des spectacles de ce genre?

Entre cette femme et le docteur, il ne semble pas y avoir eu de relations intimes. Avec toutes les autres libertés que relate l'acte d'accusation, c'est là une réserve hautement invraisemblable. Comment l'expliquer? Le détail des accusations invite à conjecturer

que Molinos était un sensuel plus ou moins anormal. » Dudon, p. 194. Dans le cas de Molinos, tout aura donc été exceptionnel. Ces obscurités et invraisemblances, la faveur persistante du pieux et austère Innocent XI laissent quelque peu songeur.

Pourtant, les aveux ou accusations de cette complice indiquent à tout le moins chez Molinos de graves imprudences. Puts, plusieurs témoins, des lettres, des aveux de Molinos ont mis en lumière sa théorie des *violences diaboliques*; d'après lui, le démon pouvait prendre sur nos membres un empire irrésistible; dès lors, il pouvait se produire dans notre corps des actes extérieurs de colère, de haine, de blasphème, d'irréligion, d'impureté, sans que nous en fussions responsables; notre âme n'y avait aucune part. Pour qui était parvenu à l'état passif, les actes en apparence impudiques n'étaient pas criminels; chez les parfaits, la partie inférieure ne pouvait contaminer la partie supérieure. Acte d'accusation du 3 septembre 1687; dans P. Dudon, p. 275, 277, 279, 280).

Sans doute, cette théorie elle-même a une part de vérité. Depuis plusieurs siècles, tous les théologiens catholiques parlent de ces mouvements spontanés, où la volonté n'a pas de part, et qui ne sont pas coupables. Les anciens augustinien les regardaient comme des péchés (ci-dessus, article LUTHER, col. 1211). Mais saint Thomas a posé le principe qu'à engager notre responsabilité il n'y avait que l'acte vraiment *humain*, c'est-à-dire l'acte auquel prennent part notre intelligence et notre volonté; depuis lors, l'école dite augustinienne est allée constamment en décroissant.

Était-ce là le sens de Molinos? Le contraire paraît prouvé; pour lui, la spontanéité inconsciente devait aller très loin, peut-être, jusqu'à l'acte sexuel. Dudon, p. 275. Quand les violences diaboliques se produisaient, il n'y avait qu'à laisser Satan agir en nous; c'était la voie la plus facile et la plus sûre pour atteindre la désappropriation. Voilà ce qui ressort de l'acte d'accusation lu dans l'église de la Minerve. Voilà du reste ce qui, *a priori*, en face de la doctrine de Molinos, paraîtrait déjà fort vraisemblable; ici-bas, l'homme n'est pas fait pour se reposer béatement : *Militia est vita hominis super terram*. S'il s'abandonne à un repos quiétiste, il sera sans force contre lui-même.

Ainsi, grief de tous peut-être le plus grave, les désordres moraux de Molinos et des siens étaient liés à la doctrine du maître : la doctrine quiétiste mène à un manque d'énergie contre soi-même, et finalement à l'indifférence à l'endroit de la morale. Le quiétisme était un chaînon de cette longue suite de mystiques voluptueux qui comprend les Albigeois, les Frères du Libre-Esprit, les Illuminés d'Espagne, et nombre d'autres groupements.

J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?* 1910; Paul Dudon, S. J., *Michel Molinos*, 1921, œuvre passionnée contre Molinos, beaucoup de faits. « Ce travail permettra une étude dogmatique approfondie. » E. Cavallera, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 443.

J. PAQUIER.

MONACO (François Marie del) (1593-1651), naquit à Trapani (Sicile), entra en 1606 dans la congrégation des somasques, enseigna à Vicence et à Padoue, et occupa diverses charges de son ordre, finalement celle de provincial de France; c'est ainsi qu'il vint à Paris en 1644, où la protection de Mazarin, dont il devint le confesseur, lui assura des succès, comme prédicateur à la Cour et à la Ville. Le siège de Reims étant devenu vacant le 8 avril 1651, il y fut nommé par Mazarin, mais mourut avant d'avoir pu l'occuper. Il a laissé outre plusieurs panégyriques : 1° *In actores et spectatores comediarum nostri temporis parænesis*, in-4°, Padoue, 1621; 2° *De paupertate evangelica*, in-fol., Rome 1614; 3° *De fidei unitate libri III ad Caro-*

lum Britanniarum regem, in-fol., Paris, 1647, demeuré inachevé; 4° On a publié après sa mort des *Disputationes et commentaria in Aristotelem philosophiam*, in-fol., Paris, 1652.

L. Allatius, *De viris illustribus*, n. 108; Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. I, p. 225; Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, t. IV, col. 1570-1571; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 1003.

É. AMANN.

MONALDI Basile, des ermites de Saint-Augustin, originaire de Sienne (xvi^e siècle); prédicateur renommé il devint vicaire général, puis procureur général de l'Ordre, et enfin général; il mourut en 1530. Il a publié à Sienne en 1528 un livre de piété, *Philosophia christiana et studium pœnitentis, seu in septem psalmos pœnitentiales*; on lui attribue aussi un *Tractatus de duodecim abusionibus sæculi*.

Jöcher, *Gelehrten-Lexikon*, t. III, 1751, p. 608; cf. Jöcher-Rotermund, t. IV, col. 1972.

É. AMANN.

1. MONALDUS JUSTINOPOLITANUS, frère mineur (xiii^e siècle). Les problèmes relatifs à son identité ont été bien débrouillés par Sbaralea, *Supplém.*, p. 547, qui a clairement établi que ce personnage était mort dès avant 1285 (alors que Trithème le fait mourir seulement en 1330) qui l'a distingué d'un autre mineur, Monaldus Monaldeschi (ci-dessous) avec lequel il a été parfois confondu. Notre Monaldus tire son surnom de Justinopolis = Capo d'Istria d'où il est peut-être originaire, et où certainement il mourut et fut enterré. Trithème le loue comme un théologien et juriste très érudit, et comme un prédicateur fort populaire. Il avait publié, certainement avant 1274, date du II^e concile de Lyon, une *Summa juris canonici*, répertoire alphabétique des matières de morale et de droit canon, fort populaire au Moyen Âge sous le nom de *Summa Monaldina*; à cause de son contenu elle a été appelée aussi *Summa casuum*. Cet ouvrage a été imprimé à Lyon, une première fois s. d., puis en 1516, par les soins de Celse Hugues Descousu. Les *Commentarii in IV libros Sent.*, sont demeurés ms., ainsi que des sermons que Trithème avait aussi connus.

Trithemius, *De scriptoribus eccl.*; Wadding, *Scriptores O. M.*, p. 173; Sbaralea, *Supplementum*, p. 547; F. von Schulte, *Die Gesch. der Quellen und Literatur des canon. Rechts*, t. II, p. 414-418; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 447.

É. AMANN.

2. MONALDUS MONALDESCHI, frère mineur (xiii^e-xiv^e siècle), d'abord évêque de Soano de 1298 à 1302, puis archevêque de Bénévent de 1303 à 1331, écrivit une *Quæstio de paupertate Christi et apostolorum ejus*, demeurée manuscrite. *Cod. Vatic.*, 3740.

Sbaralea, *Supplementum*, p. 548.

É. AMANN.

3. MONALDUS DE MONALDIS, frère mineur né à Pérouse, procureur de son ordre en curie, négocia en Avignon à la cour de Jean XXII diverses affaires épineuses; fut nommé évêque de Melfi en 1326, où il mourut en 1331. Sbaralea cite de lui *Conciones et theologica plura*, sans autre référence.

Sbaralea, *Supplementum*, p. 548.

É. AMANN.

MONARCHIANISME, hérésie qui, sous prétexte de sauvegarder l'unité de Dieu, niait la trinité des personnes divines, en faisant du Fils et de l'Esprit-Saint des modes du Père.

I. Les origines du monarchianisme. II. Les théories monarchiennes à Rome à la fin du II^e et au début du III^e siècle (col. 2196). III. Le sabellianisme en Pentapole et la controverse des deux Denys (col. 2204). IV. Les destinées du monarchianisme (col. 2207).

I. LES ORIGINES DU MONARCHIANISME. — Le christianisme a toujours regardé le monothéisme comme le point de départ de son enseignement. En cela, il se rattachait au judaïsme; en cela aussi, il s'opposait d'une manière absolue au paganisme. Jamais aucun chrétien digne de ce nom n'a hésité à proclamer l'existence d'un Dieu unique; et les adversaires de la gnose, tout comme ceux du marcionisme, ont dû insister, autant que les apologistes qui faisaient le procès du polythéisme, sur ce dogme fondamental.

D'autre part, les chrétiens regardaient Jésus-Christ comme Dieu. Ici non plus, ils ne pouvaient avoir aucune hésitation; et, dès les premières années du II^e siècle, un païen averti reconnaissait qu'ils chantaient des hymnes au Christ comme à un Dieu (Pline le Jeune, *Epist.*, X. 97). N'y avait-il entre ces deux croyances, également essentielles, également fondées sur les Écritures inspirées et sur toute la tradition, aucune contradiction? Il ne semble pas que le problème ait été posé de manière claire dès les origines de la pensée théologique: en tout cas on ne s'en préoccupait guère; et l'auteur de la seconde lettre de Clément exprimait l'opinion commune en déclarant: « Il faut que nous pensions de Jésus-Christ comme de Dieu, comme du juge des vivants et des morts. » II *Clem.*, I. 1.

A ceux que la question intéressait davantage, les apologistes apportaient, sinon une solution définitive, du moins les éléments de cette solution. En s'appuyant sur la doctrine du Verbe qu'avait jadis enseignée saint Jean dans son Évangile, ils déclaraient que le Verbe ne provient pas d'une division de la nature divine: « Ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, enseignait par exemple Tatien; mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire, et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré. Car de même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux, et que la lumière de la première torche n'est pas diminuée parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le Logos, en sortant de la puissance du Père, ne priva pas de Logos celui qui l'avait engendré. Moi-même par exemple, je vous parle, et vous m'entendez; et moi qui m'adresse à vous, je ne suis pas privé de mon logos parce qu'il se transmet de moi à vous; mais en émettant ma parole, je me propose d'organiser la matière confuse qui est en vous. » *Orat.*, 5, P. G., t. VI, col. 816-817. Telle est également, avec des variantes de détail, la doctrine de saint Justin, d'Athénagore, de saint Théophile d'Antioche.

Cependant, dès l'époque où saint Justin rédigeait le *Dialogue avec Tryphon*, d'autres docteurs apportaient une autre réponse au problème. Ceux-ci prétendaient « qu'on ne peut ni couper ni séparer cette Puissance du Père, pas plus qu'on ne peut couper et séparer la lumière du Soleil sur la terre, du soleil qui est dans le ciel: lorsqu'il se couche, la lumière disparaît. De même le Père peut, lorsqu'il le veut, disaient ils, projeter sa puissance, et, lorsqu'il le veut, la ramener en lui-même ». *Dial.*, cxxxviii, 3, P. G., t. VI, col. 776 A. Nous ne savons rien de précis sur ceux qui enseignaient une pareille théorie. Otto a supposé que c'étaient des Juifs alexandrins. Il est plus vraisemblable que c'étaient des chrétiens; mais il semble bien inutile, faute de documents, de chercher où ils pouvaient vivre.

Les opinions que professaient, vers le milieu du II^e siècle, les adversaires anonymes de saint Justin, furent reprises une cinquantaine d'années plus tard; ou plus exactement nous les retrouvons alors formulées par des maîtres soucieux avant tout de sauvegarder la monarchie divine. C'est à ceux-ci que convient d'une manière exclusive l'appellation de monarchiens: cette désignation ne doit pas être étendue en effet à des hérétiques qui, niant la divinité de

Jésus-Christ, ne voyaient en lui qu'un homme ordinaire devenu par le simple effet d'une adoption le Fils de Dieu. Il est vrai que ces derniers en venaient à rejeter la Trinité puisque, d'après eux, le Père seul était Dieu par nature; mais, comme le fait remarquer justement J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, 9^e édit., p. 349, « on ne voit nulle part que Théodote et Artémond aient été amenés à nier la divinité du Christ par le désir de sauvegarder l'unité, la monarchie divine. Cette monarchie stricte résultait sans doute de leur système, mais elle n'en a pas été la raison d'être, et c'est pourquoi le nom de monarchianisme ne lui convient pas ». Dans ce qui suit, nous ne nous occuperons donc pas de ceux qui partageaient d'une erreur christologique pour conclure en faveur de la monarchie divine, mais seulement de ceux en qui leurs contemporains ont vu des monarchiens, c'est-à-dire de ceux qui commençaient par repousser le dogme trinitaire, sous prétexte de sauvegarder l'unité de Dieu.

C'est en Asie semble-t-il, que le monarchianisme prit naissance, dans les derniers *decennia* du second siècle. Il est remarquable que saint Irénée, si bien renseigné pourtant sur les affaires asiatiques, ne le mentionne pas, et sans doute on peut conclure de ce silence que son apparition est postérieure à la venue d'Irénée en Occident, sinon même à la rédaction du *Contra hæreses*. Le premier, à notre connaissance, qui ait expressément enseigné les doctrines monarchiennes est un certain Noët qui prêchait à Smyrne entre 180 et 200.

Sur ce personnage, nous sommes surtout renseignés par saint Hippolyte : nous possédons en effet de cet écrivain un long fragment, intitulé d'après le manuscrit du *xiii^e* siècle qui le renferme *Homélie contre l'hérésie de Noët*, et qui, en réalité, appartenait originairement à un ouvrage beaucoup plus considérable, peut-être au *Synlogma*, dont il formait la section finale. Quelques données fournies par les *Philosophoumena* complètent l'Antinoët. Au témoignage de saint Hippolyte, il faut ajouter celui de saint Épiphrane, qui a consacré à Noët toute l'hérésie *lvii* : Épiphrane dépend exclusivement, pour son information, de saint Hippolyte, dont, parfois, il donne une transcription à peu près littérale; il n'en est pas moins précieux à consulter à cause des corrections, parfois heureuses, qu'il permet d'apporter au texte d'Hippolyte.

Noët prétendait donc ne reconnaître qu'un seul Dieu, le Père. Il ajoutait que c'était le Père qui était né, qui avait souffert, qui était mort. Et à ceux qui l'accusaient, il répondait fièrement : « Τί οὖν κακὸν ποιοῦμεν ὅτι ἓν θεὸν δοῦναι ἓν θεὸν ἐπίσταται καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτοῦ γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα. » Épiphrane, *Hæres.*, *lvii*, 1, 7, édit. Holl, t. II, p. 344. (Sur les raisons qui font ici préférer le texte d'Épiphrane à celui d'Hippolyte, *Contra Noët.*, 1, P. G., t. x, col. 803, voir B. Capelle, *Le cas du pape Zéphyrin*, dans *Revue bénédictine*, octobre 1926, p. 321-327). Si le Christ est Dieu, concluait Noët, il est sûrement le Père : autrement il ne serait pas Dieu, et si le Christ a souffert, Dieu a souffert, car il est unique. *Contra Noët.*, 2, P. G., t. x, col. 805. Cette théorie s'appuyait sur des arguments scripturaires, en particulier sur les textes suivants : Ex., *iii*, 6; xx, 2; Is., *xlv*, 6; *lxv*, 5 et 14; Baruch, *iii*, 36; Joa., x, 30; xiv, 8; Rom., *ix*, 5. Les textes empruntés à l'évangile de saint Jean n'étaient donc pas absents de l'arsenal de Noët, mais ils ne devaient prouver que l'unité de Dieu; car l'hérésiarque rejetait la doctrine du Logos, ou, plus exactement, il déclarait que le prologue du quatrième Évangile, comme bien d'autres passages de ce livre, devait être interprété au sens allégorique. *Contra Noët.*, 15, P. G., t. x, col. 821-824. Ceux qui refusaient d'admettre la doctrine de Noët

étaient accusés de dithéisme, *Contra Noët.*, 11 et 14; P. G., t. x, col. 817 et 821; *Philosoph.*, IX, xi, édit. Wendland, p. 245-246. Sans doute, une telle doctrine sauvegardait la pleine et parfaite divinité du Christ, ce à quoi tenait essentiellement son prédicateur, *Contra Noët.*, 1 et 9, col. 804, et 816-817, mais elle n'atteignait ce résultat qu'en sacrifiant la distinction personnelle du Père et du Fils, et en faisant d'eux les aspects divers d'une même personne.

L'enseignement de Noët était trop évidemment contraire à la tradition chrétienne pour ne pas appeler des résistances. Il n'est pas impossible que Noët ait lui-même occupé une haute situation dans l'Église, peut-être qu'il ait été évêque. C. H. Turner, *The blessed presbyters who condemned Noëtus*, dans *Journal of theological studies*, 1921-1922, t. *xxiii*, p. 28-35. En tout cas, saint Hippolyte nous apprend que les « bienheureux presbytres », émus par les prédications de Noët, le firent comparaître devant eux : s'agit-il d'une simple assemblée du presbytère de Smyrne, ou, comme l'a supposé C. H. Turner, *loc. cit.*, d'un véritable concile qui aurait réuni les évêques des cités voisines? on ne saurait le dire. Noët cependant parvint à se disculper, et reprit le cours de son enseignement; il parvint à grouper autour de lui quelques disciples; si bien que les presbytres se réunirent de nouveau et examinèrent avec une attention accrue les doctrines de Noët. Celui-ci essaya en vain de se disculper. A sa profession de foi, les presbytres opposèrent une formule qui exprimait la croyance catholique : « Nous aussi nous honorons un seul Dieu, mais que nous savons justement honorer; et nous tenons un seul Christ, mais comme nous savons un seul Christ, fils de Dieu, ayant souffert comme il a souffert, étant mort comme il est mort, étant ressuscité, étant monté au ciel, étant à la droite du Père, venant juger les vivants et les morts. Ce que nous savons, nous disons l'avoir appris des Écritures divines. » Épiphrane, *Hæres.*, *lvii*, 1, édit. Holl, p. 344. Et conséquemment ils chassèrent Noët de l'Église.

La condamnation de Noët peut se placer aux environs de l'an 200 : lorsque, vers 210-215, saint Hippolyte rédigea son *Antinoët*, les événements de Smyrne appartenaient au passé, mais à un passé encore assez proche, *Contra Noët.*, 1, P. G., t. x, col. 804; et, d'autre part, le monarchianisme, propagé à Rome par les disciples de Noët, avait eu le temps, dans l'intervalle, d'agiter profondément les esprits. La décision des presbytres de Smyrne fut immédiatement connue à Rome, A. von Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, Leipzig, 1926, p. 80. Il est même possible que les actes de l'assemblée aient été communiqués au pape, et que ces actes aient servi à saint Hippolyte pour composer sa réfutation de l'hérésiarque.

Nous ne savons rien du sort de Noët après sa condamnation. Mais sa doctrine fut apportée à Rome par un de ses disciples, Épigone. Hippolyte, *Philosoph.*, IX, vii, édit. Wendland, p. 240. Suivant les vraisemblances, la venue d'Épigone en Occident est de peu postérieure aux événements de Smyrne : « peut-être avait-il quitté cette ville lorsque la situation des notions y était devenue critique. » B. Capelle, *loc. cit.*, p. 327.

II. LES THÉORIES MONARCHIENNES À ROME. — Lorsque Épigone arriva à Rome, pour y enseigner les doctrines monarchiennes qu'il avait reçues de Noët, il y trouva, semble-t-il, le terrain déjà préparé par la prédication d'un prédecesseur, venu lui aussi d'Asie, et qui s'appelait Praxéas.

Praxéas est un des personnages les plus mystérieux de l'ancienne histoire du christianisme. Tertullien, qui a consacré un traité entier à la réfutation de son erreur, est le seul auteur contemporain des faits à parler de

lui. Saint Hippolyte ne le mentionne pas; et le silence d'Hippolyte a paru si extraordinaire, que de nombreux historiens ont proposé d'identifier Praxéas à l'un des prédicateurs monarchiens, soit Épigone, soit Cléomène, cités dans les *Philosophoumena*, ou même, par une assimilation vraiment extraordinaire au pape Victor. Cf. G. Esser, *Wer war Praxeas?* Bonn, 1910. Il semble cependant que Praxéas est autre chose qu'un nom, et que si Hippolyte n'en dit rien, c'est parce qu'il était uniquement préoccupé des événements romains qui se déroulaient sous ses yeux, lors de la composition des *Philosophoumena*, et qu'à ce moment Praxéas était déjà trop ancien pour mériter de retenir son attention.

La notice de Tertullien, si incomplète soit-elle, fournit de précieuses indications : ... *Nam iste primus ex Asia hoc genus peruersitatis intulit romanæ humo [homo] et alias inquietus, insuper de iactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breue carceris tædium; quando, etsi corpus suum tradidisset exurendum, nihil profecisset, dilectionem Dei non habens, cuius charismata quoque expugnauit. Nam idem tunc episcopum romanum, agnoscentem jam prophetias Montani, Priscæ, Maximillæ et ex ea agnitione pacem Ecclesiis Asiæ et Phrygiæ inferentem, falsa de ipsis prophetis et Ecclesiis eorum aduersione et præcessorum ejus auctoritates defendendo coegit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare. Ita duo negotia diaboli Praxeas Romæ procurauit : prophetiam expulsi et hæresim intulit, Paracletum iugauit et Patrem crucifixit.* *Advers. Prax.*, 1, édit. Kroymann, p. 227-228.

Tertullien, on le voit, s'élève contre Praxéas non seulement à cause de ses théories monarchiennes, mais encore à cause de son opposition au montanisme. Il le rend responsable d'avoir empêché le pape de reconnaître officiellement les prophéties des Phrygiens. Malheureusement il ne donne pas le nom du pape qui, après s'être montré favorable au montanisme, se serait ainsi rétracté sous l'influence de Praxéas; et les historiens ont longuement discuté le problème. Suivant les probabilités, il doit s'agir de Victor; cf. G. La Piana, *The roman Church at the end of the second century*, dans *The Harvard theological review*, 1925, t. xviii, p. 245, n. 48; et c'est sous le pontificat de Victor que se place sans doute la prédication de Praxéas à Rome.

On peut ici faire appel, malgré son obscurité, au témoignage du pseudo-Tertullien qui met en rapport l'activité de Praxéas avec les décisions prises par le pape Victor en faveur de l'hérésie : *Sed post hos (hæreticos) omnes etiam Praxeas quidam hæresim introduxit quam Victorinus corroborare curauit.* Finale apocryphe du *De præscript.*, 25, P. L., t. II, col. 74. Sous le nom de Victorinus, c'est en réalité Victor qui est désigné, tout comme dans le *Constitutum Silvestri*, document apocryphe du VI^e siècle, que nous aurons l'occasion de retrouver. *Mansi, Concil.*, t. II, p. 621. Dans le texte du pseudo-Tertullien, il faut évidemment distinguer le renseignement chronologique qu'il fournit de l'accusation d'hérésie qu'il porte contre Victor. Cette accusation est injustifiée. Les rares documents qui nous parlent de lui font connaître Victor comme un pontife très énergique, très résolu à faire valoir tous ses droits, et très attentif à la défense de la foi. Nous savons en particulier qu'aux environs de 192, et plutôt après cette date, il excommunia solennellement Théodote de Byzance : cet hérétique, installé à Rome, y enseignait que « Jésus n'était qu'un homme, né d'une vierge, qui avait vécu plus religieusement que ses semblables. A son baptême dans le Jourdain, le Christ était descendu en lui sous la figure d'une colombe, et lui avait communiqué les puissances dont

il avait besoin pour remplir sa mission. » J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, 9^e édit., p. 350. Cf. Hippolyte, *Philosoph.*, VII, xxxv, édit. Wendland, p. 222. Il fut chassé de l'Église par Victor, et ses disciples organisèrent une communauté dissidente, qui, pendant quelque temps eut à sa tête un confesseur du nom de Natallis. Anonyme dans Eusèbe, *H. E.*, V, xxviii, P. G., t. XX, col. 512 sq. Il n'est même pas impossible que la vigueur déployée contre Théodote par le pape Victor explique le jugement du pseudo-Tertullien, et que des esprits inattentifs aient cru voir dans la condamnation de l'adoptianisme théodotien un encouragement, sinon une approbation explicite, du modalisme de Praxéas. On doit en tout cas rappeler que, suivant l'anonyme contre Artémon, « la vérité de la prédication a été gardée jusqu'aux temps de Victor, le treizième évêque de Rome à partir de Pierre, mais que, depuis Zéphyrin, son successeur, elle a été altérée ». Eusèbe, *H. E.*, V, xxviii, 3, P. G., t. XX, col. 512 B. Si obscur que soit ce dernier passage, il laisse du moins entrevoir les difficultés de la situation, qui résultait de la présence à Rome de tant de docteurs hérétiques et des troubles que causait leur enseignement parmi les fidèles.

Il est remarquable en tout cas que Tertullien, notre meilleur témoin dans l'affaire de Praxéas, ne reproche aucune défection sur le terrain du dogme trinitaire au pape qu'il accuse si violemment d'avoir écouté l'hérétique, lorsqu'il s'agissait de condamner la nouvelle prophétie et de mettre en fuite le Paraclet. Son silence sur ce point, dans un livre écrit au plus fort de l'ardeur montaniste du prêtre de Carthage, est de grande valeur. Si Tertullien avait connu une approbation quelconque donnée par le pape au modalisme, il aurait été trop heureux de la faire connaître. Si l'on ne peut donc attribuer à Victor aucune mesure en faveur des opinions trinitaires de Praxéas, il faut reconnaître cependant que la prédication de l'hérétique rencontra le plus grand succès auprès des simples. « On n'entend, écrit Tertullien, que des gens qui parlent de monarchie : « nous tenons la monarchie », ne cesse de répéter la foule; et à la manière dont elle prononce ce mot, on voit bien qu'elle le comprend aussi mal qu'elle l'exprime. » *Adv. Prax.*, 3, édit. Kroymann, p. 230.

Peut-être y a-t-il quelque exagération dans ces formules : on estimera volontiers que Tertullien qui tient à sa théorie de l'économie, s'indigne du peu de faveur qu'elle rencontre dans la masse des croyants. Mais il apparaît bien certain que Praxéas obtint des résultats assez sérieux à Rome. Ce qui semble avoir surtout séduit les fidèles dans les doctrines monarchiennes, c'est leur simplicité. Un seul Dieu, tel est le cri de ralliement : quel est le chrétien qui ne le pousserait pas ? « Le vulgaire ne cherche pas à savoir ou à comprendre davantage : il s'effraye de l'économie », déclare Tertullien, *Adv. Prax.*, 3, p. 230. Pourvu qu'on affirme à la fois l'unité de Dieu et la divinité du Christ, on est assuré d'avoir l'oreille des simples.

A y regarder de près, l'enseignement de Praxéas était plus compliqué cependant qu'il ne le paraissait d'abord, et bien fait pour déconcerter les tenants de la doctrine traditionnelle. Car il ne se contentait pas d'affirmer le monothéisme le plus strict; il s'efforçait d'expliquer, en termes philosophiques, les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit qui étaient fournis par la Sainte-Écriture; il interprétait aussi les textes évangéliques et s'attachait spécialement au récit de la passion, dont il prenait prétexte pour déclarer que le Père avait souffert ou plus exactement peut-être qu'il avait compati au Christ : d'où le nom de patripassiens que Tertullien donne aux disciples de Praxéas.

L'essentiel de la doctrine de Praxéas, telle que nous la connaissons par Tertullien, peut être ramené aux

points suivants : Le Père et le Fils ne sont qu'une seule et même chose : *duos unum volunt esse ut idem Pater et Filius habeatur. Adv. Prax., 5, p. 232-233.* Dès lors le Verbe n'a pas d'existence personnelle ; il n'est qu'un autre nom donné au Père, un *flatus vocis* : *vox et sonus oris... aer offensus... ceterum nescio quid, Adv. Prax., 7, p. 236.* C'est la théorie stoïcienne appliquée à la Trinité, et il est curieux de remarquer le caractère nominaliste des thèses monarchiennes. Cf. H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-B., 1864, p. 164, et 347-348. Par suite, c'est le Père qui est descendu dans le sein de la vierge Marie, qui est né, et, en naissant, est devenu Fils, son propre fils à soi-même : *ipse se sibi filium fecit. Adv. Prax., 10, p. 240.* C'est encore lui qui a souffert et qui est mort : *ipsum dicit patrem... passum... post tempus pater natus et pater passus. Adv. Prax., 1 et 2, p. 227 et 228.* C'est lui qui s'est ressuscité, et par suite il présente « suivant qu'on le considère dans un état ou dans l'autre, des attributs en apparence contradictoires, invisible et visible, inconnaissable et connaissable, incréé et créé, éternel et mortel, inengendré et engendré. » J. Tixeront, *op. cit.*, p. 355. Cf. *Adv. Prax.*, 14-15, p. 250-256.

Il est vrai que les textes scripturaires, et aussi bien l'enseignement traditionnel obligeaient Praxéas et ses disciples à tempérer la rigueur de leurs principes, lorsqu'il s'agissait d'expliquer ce qu'était Jésus-Christ. Ils en venaient alors à distinguer en lui une dualité, disant que l'homme Jésus était proprement le Fils, tandis que le Christ, c'est-à-dire l'élément divin, était le Père : *ut æque in una persona utrumque distinguant Patrem et Filium, dicentes Filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum; Patrem autem Spiritum id est Deum, id est Christum. Adv. Prax., 27, p. 279-280.* D'où la formule, qui faisait bondir Tertullien d'indignation : *Filius sic quidem patitur, Pater vero compatitur. Adv. Prax., 29, p. 286.*

A ce point, le monarchianisme modaliste se rapprochait de l'adoptianisme de Théodote. Parties de points différents de l'horizon, les deux erreurs aboutissaient, en ce qui regarde le Sauveur, à des conclusions assez analogues ; il semble difficile de croire que l'autorité ecclésiastique ne s'en soit pas aperçue, et que Praxéas n'ait été de sa part l'objet de mesures de rigueur tout comme Théodote.

Ce qui est du moins assuré, c'est que Praxéas ne demeura point à Rome et prit le chemin de Carthage, où il continua sa prédication ; tel est le sens du texte de Tertullien : *Fructificaverunt avenæ Praxeanæ hic quoque, superseminatæ dormientibus multis in simplicitate doctrinæ; traductæ dehinc per quem Deus voluit, etiam evulsæ videbantur. Adv. Prax., 1, p. 228.* Sur ce texte, cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1914, p. 263-267. Suivant les vraisemblances, Tertullien lui-même, désigné ici par la périphrase pleine de modestie, *per quem Deus voluit*, dénonça alors les agissements de l'hérésiarque, qui consentit à signer un document dans lequel il faisait amende honorable et que conserva précieusement la communauté catholique de Carthage. Quelques années durent s'écouler, pendant lesquelles le calme revint, en apparence du moins ; puis, tout d'un coup, l'erreur patristienne se manifesta à Carthage avec une nouvelle force, ce qui détermina Tertullien à rédiger son traité. Le livre, au moment où il fut écrit, répondait à des besoins actuels ; toutefois l'hérésie qu'il réfutait avait pris naissance quelques années auparavant, ce que peut signifier le mot *hesternus*, qui qualifie Praxéas ; cf. G. Bardy, *Praxean hesternum*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XII, 1922, p. 361.

La carrière de Praxéas s'achève pour nous à Car-

thage. A Rome, celui-ci ne dut pas laisser beaucoup de souvenirs. Le monarchianisme n'en devait pas moins connaître une période glorieuse grâce au disciple de Noët, Épigone, et à un certain Cléomène, disciple lui-même et collaborateur d'Épigone. Sur ces deux personnages, nous n'avons pas d'autres renseignements de première main que ceux qui nous sont fournis par Hippolyte, leur contemporain et leur adversaire. Si précieux que puissent être ces renseignements, nous ne devons pas oublier, en les étudiant, qu'Hippolyte les a consignés dans les *Philosophoumena*, qui sont un ouvrage d'opposition à l'Église officielle : certains de ses jugements, certaines de ses appréciations sont donc faussés par la passion, ce qui en rend la critique d'autant plus difficile.

Suivant Hippolyte, la prédication des novateurs commença par rencontrer à Rome le même succès qu'avait connu, quelques années auparavant, celle de Praxéas ; le pape Zéphyrin, qui avait alors succédé à Victor, accueillit Cléomène et se laissa séduire par ses enseignements, grâce surtout aux excitations de Calliste, son conseiller habituel : « En ce temps-là, raconte le polémiste, Zéphyrin s'imaginait gouverner l'Église. Esprit borné, d'une avarice sordide, il autorisait moyennant finances ceux qui l'allaient trouver, à suivre les leçons de Cléomène. Lui-même avec le temps, se laissa gagner aux mêmes doctrines, par le conseil et avec la complicité de Calliste... Sous Épigone, puis sous Cléomène, l'école s'affermir et se développa grâce au concours de Zéphyrin et de Calliste, et malgré notre opposition constante : car à maintes reprises nous leur tinmes tête, les réfutant et les forçant de confesser malgré eux la vérité : dans un premier instant de confusion, ils cédaient à la force de la vérité ; mais bientôt, ils retournaient se rouler dans la même fange. » *Philosoph.*, IX, VII, édit. Wendland, p. 240-241.

On entrevoit, dans ce récit, une situation assez troublée. D'une part, Épigone et Cléomène enseignent à Rome une doctrine semblable à celle de Noët. D'autre part, Hippolyte les combat avec acharnement, au risque de tomber dans l'erreur opposée à celle qu'il condamne et d'exagérer la distinction des personnes divines. Entre les deux tendances, également dangereuses par les excès auxquels elles peuvent mener, l'autorité officielle s'efforce de tenir la balance égale et de garder la tradition. D'ailleurs, elle redoute davantage les conclusions extrêmes de la théologie du Verbe que les formules monarchiennes. « Il ne paraît pas douteux, écrit dom Capelle, que le règne de Zéphyrin fut marqué, sur la question trinitaire, par un coup de barre dans un sens opposé aux apologistes. » *Art. cit.*, p. 329.

Ce qui est très remarquable, c'est qu'Hippolyte, comme Tertullien, fait de la doctrine monarchienne celle des simples. Tertullien parlait avec dédain des *simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotæ, quæ major semper pars credentium est, Adv. Prax.*, 3, p. 230, et saint Hippolyte fait du pape Zéphyrin un homme sans culture, *ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος. Philosoph.*, IX, VII, XI, p. 240 et 245. A ces ignorants qui crient partout leur foi en un Dieu unique, s'opposent les savants, les philosophes, qui bâtissent des systèmes et s'efforcent d'expliquer le mystère chrétien. Hippolyte et Tertullien sont eux-mêmes les représentants les plus autorisés de cette tendance. Consciemment ou non, ils vont à changer l'Église en didascalée ; ils y introduisent les méthodes et les raisonnements en usage dans les écoles profanes ; ils se soucient plus de la logique que de la tradition ; et l'on comprend sans peine que leurs efforts pour transformer la doctrine chrétienne en un système philosophique n'aient pas été bien vus des autorités qui

devaient avant tout maintenir la tradition. Cf. J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1923, t. XIX, p. 481-506.

Au pape Zéphyrin, Hippolyte ne craint même pas d'attribuer une profession de foi qu'il trouve nettement monarchienne : « En public, il déclarait : Je connais un seul Dieu, le Christ Jésus, et hors de lui aucun autre qui soit nascible et passible. D'autre fois il disait : Ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils. » *Philosoph.*, IX, XI, 3, p. 246. A vrai dire, on peut porter un jugement moins sévère sur cette formule. La foi de Zéphyrin s'exprime par deux thèses qu'Hippolyte sépare l'une de l'autre, mais qui sont également indispensables l'une et l'autre. La seconde tout au moins est strictement orthodoxe et traduit l'opinion commune : ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils; et la première doit être lue à la lumière de l'autre : elle affirme surtout la divinité du Christ, en termes qui ne sont peut-être pas très heureux, mais qui sont vrais : en dehors du Christ, il n'y a pas d'autre Dieu qui soit nascible et passible. Lors donc que Harnack voit dans la profession de Zéphyrin une formule d'un modalisme extrême et farouche, lorsqu'il déclare que ce décret interdit de spéculer non seulement sur le *Pneuma* et le *Logos*, mais, bien plus, même sur le Fils; lorsqu'il affirme que ce fut un effort un peu naïf pour restreindre le problème de Dieu au Christ historique, A. von Harnack, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1923, p. 51-57, il se méprend sur la vraie portée des expressions attribuées à Zéphyrin. Ces expressions rejettent sans aucun doute les spéculations aventureuses des apologistes et de leurs successeurs : le pape devait médiocrement goûter les théories savantes d'Hippolyte. Mais elles contiennent l'essentiel de la foi populaire : la divinité du Christ et l'attribution au seul Christ de l'incarnation et de la passion.

D'ailleurs, il n'est pas même assuré que la formule attribuée à saint Zéphyrin lui appartienne véritablement. Dom Capelle a mis en relief l'étrange parallélisme qui existe entre cette formule et celle que Noët aurait tenté de justifier devant les presbytères de Smyrne, et il conclut : « Il paraît évident que Zéphyrin n'a pas prononcé la phrase qu'on lui prête. Non qu'Hippolyte ait menti. Le pape a dû formuler une déclaration blâmant les excès de la théologie de l'οἰκονομία, peut-être a-t-il rejeté le terme ἑτερος θεός. Hippolyte, qui identifiait l'orthodoxie avec son système, en aura conclu que Zéphyrin avait parlé en modaliste, disciple de Noët. C'est probablement tout ce qu'il a voulu dire en mettant dans la bouche du pape la formule même de l'hérésiarque. Si Hippolyte ne savait pas au juste quels termes avait employés Zéphyrin, le procédé n'est pas calomnieux. Il est certes parfaitement discourtois, mais ce pamphlétaire n'y regardait pas de si près. » *Art. cit.*, p. 329.

Vers la fin du pontificat de Zéphyrin, un nouveau personnage entre en scène dans le camp modaliste, dont le nom tout au moins était destiné à une remarquable fortune, il s'agit de Sabellius. Hippolyte l'introduit dans le récit des *Philosophoumena* comme si tout le monde le connaissait bien de son temps, sans se croire obligé de rappeler ses origines. Plusieurs écrivains du IV^e siècle, entre autres saint Basile, en font un Africain, ou plus exactement un Libyen, ce qui est possible, car dès le milieu du III^e siècle sa doctrine était très répandue dans la Pentapole et donnait beaucoup de tracas à saint Denys d'Alexandrie. Du moins est-il assuré qu'il n'était pas natif de Rome et qu'il y vint un peu avant 217. Tout de suite, il y prit grande autorité, et donna au modalisme un éclat nouveau. Nous sommes malheureusement mal renseignés sur sa doctrine authentique : nous savons assez bien ce que

disaient ses disciples, et les docteurs du IV^e siècle nous font connaître sous le nom de sabellianisme une théorie assez compliquée, qui se rapproche en bien des points de celle que prêcha Marcel d'Ancyre. Comme Hippolyte, son contemporain, ne signale entre son enseignement et celui de Cléomène aucune divergence, il est prudent d'attribuer à ses continuateurs les développements sur lesquels nous aurons à revenir, et d'admettre que Sabellius lui-même se contentait de prêcher à Rome le modalisme sous sa forme la plus simple.

Suivant Hippolyte, Sabellius aurait été en quelque sorte l'âme damnée de Calliste. A plusieurs reprises, il aurait accepté les remontrances que lui adressait Hippolyte lui-même; mais il lui suffisait d'un tête à tête avec Calliste pour le retourner et l'incliner à nouveau aux idées de Cléomène. *Philosoph.*, IX, XI, p. 245. Cette affirmation est fort peu vraisemblable. Elle doit être mise sur le compte des rancunes qu'Hippolyte gardait contre Calliste. On croira plus simplement que Sabellius resta toujours cohérent avec lui-même, et ne cessa jamais d'opposer une fin de non-recevoir aux théories complaisamment développées par Hippolyte.

Aussi longtemps que dura le pontificat de Zéphyrin, aucune décision ne fut prise; l'école modaliste, qui reconnaissait maintenant Sabellius pour maître put continuer son enseignement. En face d'elle se dressait l'école dont Hippolyte était le docteur éloquent et écouté. Les deux didascalées, qui n'avaient aucun caractère officiel, s'opposaient l'un à l'autre, tandis que le pape se contentait d'affirmer la doctrine traditionnelle, en proclamant à la fois l'unité de Dieu et la divinité du Christ. Hippolyte aurait désiré davantage, et sans doute multipliait-il les démarches pour obtenir l'excommunication de Sabellius, mais il n'obtint pas la satisfaction dont il était si avide.

Les choses changèrent après la mort de Zéphyrin. Hippolyte espérait recevoir sa succession : n'était-il pas prêtre de l'Église romaine, et le plus savant parmi tous ses docteurs? Ce fut pourtant Calliste, le confident et l'auxiliaire fidèle du pontife défunt, qui fut élu. Toutes les rancunes de l'ambition déçue s'exhalent encore dans le récit des *Philosophoumena*. « A la mort de Zéphyrin, raconte saint Hippolyte, Calliste crut toucher au but de son ambition. Il excommunia Sabellius en reprenant sa doctrine, car il avait peur de moi, et sentait le besoin de donner le change aux Églises sur sa propre hétérodoxie. Par ce charlatanisme, le misérable fit en son temps bien des conquêtes. Le cœur plein de venin, l'esprit plein d'idées fausses, n'osant plus dire vrai depuis qu'il nous avait traités publiquement de dithéistes, d'ailleurs en butte aux reproches de Sabellius, qui l'accusait constamment d'avoir trahi sa première foi, il inventa un nouveau système... et ne rougit pas de donner tantôt dans les erreurs de Sabellius, tantôt dans celles de Théodote. A force d'audace, le charlatan se fit une école, et enseigna contre l'Église. » *Philosoph.*, IX, XII, p. 248.

Naturellement ce nouveau récit doit, comme les précédents, être interprété en tenant compte du caractère de son auteur. Hippolyte veut laisser entendre que c'est lui qui représente la doctrine traditionnelle et qui est le chef de l'Église véritable, tandis que son rival n'exerce d'autorité que sur une école. Dans la réalité, les choses étaient exactement inverses. L'élection de Calliste avait causé un tel dépit au docteur le plus en vue de l'Église, que celui-ci s'était séparé avec éclat de la communauté, et avait organisé une église schismatique, analogue à celles des théodotiens, des marcionites, des montanistes et des autres hérétiques. Hippolyte fut-il alors l'objet d'une sentence précise d'excommunication? Lui-même se garde

bien de le dire, et la chose n'est pas sûre. Du reste, s'étant mis hors de l'Église, il était inutile qu'il en fût exclu solennellement. En tout cas, sa doctrine fut désapprouvée par Calliste qui la regarda comme l'expression du dithéisme. Ce mot lui-même pouvait être de l'invention d'Hippolyte; mais l'idée qu'il exprime correspond assurément aux sentiments de Calliste : pour des croyants attachés aux formules anciennes, et plus précisément encore à la foi traditionnelle, la prédication d'Hippolyte semblait de nature à favoriser le dithéisme.

Toutefois Calliste ne se contenta pas de rejeter la théologie d'Hippolyte; il condamna aussi la doctrine de Sabellius, et ceci est très important. Les *Philosophoumena* prétendent que la crainte fut le principal motif de l'attitude du pontife : leur auteur se vante assurément en parlant ainsi. Ce qui ne l'empêche pas de poursuivre son triomphe en donnant la formule suivante des opinions professées par Calliste : « Le Verbe est le Fils même; il est le Père même; au non près, il n'y a qu'un même Esprit indivisible. Le Père n'est pas une chose et le Fils une autre : ils sont une seule et même chose, l'Esprit divin qui remplit tout, de haut en bas. L'Esprit fait chair dans la Vierge n'est pas autre que le Père, mais une seule et même chose. D'où cette parole de l'Écriture : Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et le Père en moi? L'élément visible, l'homme, voilà le Fils, et l'Esprit qui réside dans le Fils, voilà le Père. Je ne parlerai pas de deux, le Père et le Fils, mais d'un seul. Car le Père qui s'est reposé dans le Fils, ayant assumé la chair, l'a divinisée en se l'unissant et l'a faite une avec soi, en sorte que les noms de Père et de Fils s'appliquent à un seul et même Dieu. La personnalité de Dieu ne peut se dédoubler : conséquemment le Père a compati au Fils. » *Philosoph.*, IX, XII, p. 248-249; traduction d'A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 11.

On ne peut manquer d'être frappé, en lisant la formule attribuée à Calliste, des ressemblances qu'elle présente avec les déclarations que Tertullien prête à Praxeas. C'est bien la même doctrine modaliste, et l'on comprend que certains historiens, tels H. Hagemann, *Die römische Kirche*, p. 234-257, aient identifié le mystérieux Praxeas à Calliste lui-même. Cette identification, reprise encore par Kroymann, *Tertullian, Adversus Praxean*, Tübingue, 1907, se heurte à trop de difficultés pour pouvoir être soutenue.

Aussi bien a-t-on le droit de se demander si Calliste a vraiment soutenu les opinions dont saint Hippolyte le rend responsable. « Il est bien remarquable, note ici J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, p. 359, que Tertullien, qui n'aimait pas Calliste et qui lui a reproché bien d'autres choses, ne l'en accuse pas. Le témoignage de l'auteur des *Philosophoumena* est isolé, et c'est celui d'un ennemi personnel. Il n'est corroboré par aucun vestige, qui soit resté dans la doctrine romaine du temps, d'un enseignement modaliste quelconque. Dans ces conditions, on ne saurait l'accepter comme l'expression de la simple et pure vérité. Jusqu'à nouvel ordre, et en se basant uniquement sur les faits, Calliste doit être considéré comme orthodoxe. »

Cette conclusion est absolument certaine. Elle le resterait si l'on admettait l'authenticité de la formule rapportée par Hippolyte, car cette formule serait, paraît-il, susceptible d'une interprétation correcte. A. Harnack y voyait naguère une formule de compromis. « Les concessions faites à la christologie des hypostases, écrivait-il, et l'éloignement du vieux monarchianisme proviennent en fait de cette circonstance que Calliste gardait un fonds de pensée théodotienne. Au reste l'enseignement de Calliste est si obscur qu'on respire vraiment en passant de lui à la christologie du Logos, et que l'on comprend sans peine que

cette christologie simple et cohérente ait remporté la victoire sur les phrases embarrassées de Calliste. Momentanément pourtant, c'est Calliste qui triompha à Rome. Sa formule apporta du moins la paix à l'ombre de laquelle put se développer la doctrine du Logos. » *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e édit., t. I, p. 708-709. La réalité est tout autre. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 13-14, a pris la défense de la formule de Calliste. Quelques expressions, pense-t-il, ont besoin d'être expliquées, qui devaient paraître étranges à Hippolyte. Mais l'ensemble est clair et marque nettement la position de l'Église romaine, à égale distance entre le modalisme et le dithéisme. A trente-cinq ou quarante ans d'intervalle la profession de foi de Calliste annonce et prépare celle de Denys. Voir pourtant art. HIPPOLYTE, t. VI, col. 2507.

Quoi qu'il en soit de cette exégèse, il est curieux de constater que le *Constitutum Silvestri*, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 621, que nous avons déjà cité, condamne Calliste *qui se ita docuit Sabellianum, ut arbitrio suo sumat unam personam esse; Trinitatis, non enim coequante Patre et Filio et Spiritu Sancto... et qui in sua extollentia separabat Trinitatem*. Il ne faut pas attacher autrement d'importance à ce document incontestablement apocryphe, qui traduit de façon confuse le souvenir des troubles de la première moitié du III^e siècle.

A Calliste revient l'honneur d'avoir excommunié Sabellius qui était de son temps le véritable chef du modalisme romain, et d'avoir ainsi coupé court à l'extension de l'hérésie à Rome, et, peut-on dire, dans tout l'Occident. Avec la condamnation de Sabellius s'achève pour nous l'histoire du monarchianisme à Rome. Il semble qu'après avoir été agitée pendant une vingtaine d'années par les controverses trinitaires, l'Église romaine entre dans une période de calme. C'est en Orient, et spécialement dans la Pentapole, que nous avons maintenant à suivre les destinées de la doctrine sabellienne.

III. LE SABELLIANISME EN PENTAPOLE ET LA CONTROVERSE DES DEUX DENYS. — Il est curieux que le modalisme, issu d'Asie Mineure, ne s'y soit pas propagé, ou du moins que nous ne sachions rien de sa propagation dans son pays d'origine.

L'Orient d'ailleurs ne semble pas s'être inquiété beaucoup des doctrines modalistes pendant toute la première moitié du III^e siècle. Origène connaissait ces doctrines : « Il y a des gens, dit-il, qui regardent le Père et le Fils comme n'étant pas numériquement distincts, mais comme étant un, οὐ μόνον οὐσία ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένω, et comme multiples seulement κατὰ τινὰς ἐπινοίας, οὐ κατ' ὑπόστασιν ». *In Joan.*, x, 21; II, 2, P. G., t. XIV, col. 376 et 108-109. C'est à cette théorie qu'il oppose ses propres formules et qu'il enseigne que le Fils est différent du Père, κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον, et qu'il y a en Dieu δύο ὑποστάσεις, ou encore δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα. *De orat.*, 15, P. G., t. XI, col. 465; *Contra Cels.*, VIII, 12, P. G., t. XI, col. 1533. Mais il ne nous dit pas où il a rencontré des hérétiques qui pensent ainsi : il est possible que ce soit à Rome même où il a séjourné vers 212 et écouté saint Hippolyte, qu'il ait découvert les systèmes modalistes.

Nous aimerions être mieux renseignés sur l'enseignement de Bérille de Bostra en Arabie, qui, aux environs de 244, professait des opinions assez singulières sur la Trinité. Eusèbe, qui est le seul à nous informer, dit simplement que Bérille osait dire que notre Sauveur et Seigneur ne préexistait pas avant sa venue parmi les hommes, selon la propre détermination de l'ousie, κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν, et qu'il n'avait pas de divinité propre, mais seulement la divinité du Père habitant en lui. Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXIII, 1, P. G., t. XX, col. 593 A. Il est difficile, d'après ces quelques lignes, de discerner si Bérille

était un modaliste, comme le pensent L. Duchesne et J. Tixeront, ou un adoptianiste, ainsi que l'estiment F. Loofs et A. Harnack. En faveur de la seconde opinion on pourrait faire valoir un passage d'Origène où il est question de docteurs *qui hominem dicunt dominum Jesum præcognitum et prædestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non existierit, sed quod homo natus Patris solum in se habuerit deitatem*. In *Epist. ad Tit.*, fragm. 2, P. G., t. xiv, col. 1304 CD. Il n'est pas invraisemblable que ce soit à Bérulle que songe Origène en écrivant ce passage. En tout cas, l'évêque de Bostre ne dut pas recruter de nombreux disciples. Un concile fut assemblé contre lui, et Origène qui y avait été convié fut assez heureux pour le ramener à la vérité.

Tandis que Bérulle se convertissait, des docteurs de mensonge prêchaient le modalisme dans la Pentapole et y faisaient une propagande fructueuse. Nous ne connaissons les noms d'aucun de ces docteurs : l'hérésie était présentée sous l'autorité de Sabellius, et il n'est pas impossible qu'après avoir été condamné à Rome, Sabellius soit en effet rentré dans son pays d'origine; mais il faut tout de suite ajouter que des développements considérables avaient modifié la doctrine naguère enseignée à Rome.

Les modalistes romains, en effet, et Sabellius parmi eux, ne s'étaient jamais préoccupés de formuler un système complet pour expliquer le mystère de la Trinité. Il leur suffisait d'affirmer l'unité de Dieu et la divinité du Christ, en déclarant que Dieu avait souffert dans le Christ. La personne du Saint-Esprit restait en dehors de leurs perspectives; ou, lorsqu'ils parlaient de l'Esprit, ils entendaient par là l'élément divin dans le Christ. Au contraire les sabelliens s'efforcent à la fois de tenir un plus grand compte des données traditionnelles, en affirmant que le Fils et non le Père a souffert, et d'éclairer le dogme trinitaire en rendant sa place nécessaire au Saint-Esprit.

Ils aboutissent ainsi à la construction suivante qui nous est surtout connue par saint Épiphane, *Hæres.*, LXII, P. G., t. xli, col. 1052-1061; édit. Holl, t. II, p. 389-398 : « Dieu, monade simple et indivisible, est une personne unique : on le nomme *ὕψιστος*, Père-Fils; mais, en tant qu'il crée le monde, il prend le nom de Verbe. Le Verbe, c'est Dieu, *ὕψιστος* se manifestant par la création. Cette manifestation dure naturellement autant que le monde et fait que l'aspect Verbe est en Dieu permanent. Or, à ce monde ainsi créé la monade se révèle, dans l'Ancien Testament, comme législateur : c'est le Père; dans le Nouveau Testament, comme rédempteur par l'incarnation : c'est le Fils; et comme sanctificateur des âmes : c'est le Saint-Esprit. Mais ces trois états successifs de la monade ne constituent pas trois personnes distinctes; ils sont seulement trois aspects, trois virtualités, trois modalités, et comme trois noms du même être, *ὡς εἶναι ἐν μίᾳ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίες*. » J. Tixeront, *op. cit.*, p. 483-484.

Les modalités ainsi réalisées ou manifestées en Dieu sont essentiellement transitoires. Elles ne durent que dans la mesure où elles agissent. Le Père cesse d'être père aussitôt qu'apparaît le Fils; et celui-ci n'existe plus quand se montre l'Esprit-Saint. Il y a dans la monade divine un double mouvement d'expansion et de retrait, *πλατυσμός* et *συστολή*, dont l'ensemble constitue la *διάλεξις*, et dont l'auteur du IV^e discours contre les Ariens attribue justement l'origine aux théories stoïciennes. Pseudo-Athanase, *Contra arian.*, IV, XIII, P. G., t. xxvi, col. 484 C- 485 A.

Cette doctrine subtile constitue un progrès par rapport au patripassianisme occidental, car elle rend inefficace l'objection soulevée par les souffrances du Père : ici la passion est vraiment subie par le Christ;

elle évite d'autre part le reproche capital adressé à la théologie du Verbe, celui de subordinatisme, puisqu'elle ne reconnaît pas au Père une place privilégiée dans le développement de la Triade, et que celui-ci est, comme les autres personnes, une manifestation temporaire de l'unique monade.

Mais un tel progrès est tout extérieur; et l'on s'aperçoit sans peine de tout ce que présente de contraire à la tradition le sabellianisme que nous venons de décrire. En réalité, il aboutit à la négation de la Trinité, telle que l'a toujours adorée l'Église catholique. Aussi n'est-on pas étonné d'apprendre que Denys d'Alexandrie qui, en vertu de son autorité métropolitaine, exerçait son action jusqu'en Cyrénaïque, se soit ému aux premières nouvelles du succès rencontré par la prédication hérétique.

Il écrivit, pour la réfuter, plusieurs lettres, Eusèbe, *H. E.*, VII, xxvi, 1, P. G., t. xx, col. 704, dont la plus importante, suivant saint Athanase, *De sentent. Dionys.*, 10, P. G., t. xxv, col. 493, était adressée aux évêques Ammonius et Euphranor. Dans son désir d'abattre plus complètement la doctrine modaliste, Denys, qui était un disciple d'Origène, dépassa, semble-t-il, les bornes permises, et plusieurs de ses expressions choquèrent certains fidèles d'Alexandrie. Ceux-ci « négligeant d'interroger Denys pour apprendre de lui quel sens il donnait à telle de ses formules, se rendirent à Rome et l'accusèrent auprès de son homonyme, l'évêque de Rome, Denys ». Athanase, *De sentent. Dionys.*, 13, P. G., t. xxv, col. 500. Nous n'avons pas à insister ici sur les reproches faits à la théologie de Denys : on l'attaquait surtout pour avoir séparé et divisé le Fils d'avec le Père : *διαίρει καὶ μακρύνει καὶ μερῶς τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς*, Athanase, *ibid.*, 16, col. 504, et pour avoir évité de dire que le Christ était consubstantiel à Dieu. *Ibid.*, 18, col. 505.

A ces attaques, le pape Denys répondit par deux lettres : la première était adressée personnellement à l'évêque d'Alexandrie et l'invitait à présenter des explications sur sa propre doctrine; la seconde était destinée à l'Église d'Alexandrie, et, sans condamner personne en particulier, elle marquait avec une admirable précision la position prise par Rome : saint Athanase nous a conservé l'essentiel de ce document, qui occupe une place hors de pair dans l'histoire du dogme trinitaire : « Je dois m'adresser, disait le pape, à ceux qui divisent, qui séparent, qui suppriment le dogme le plus vénérable de l'Église de Dieu, la monarchie, en trois puissances ou hypostases séparées et en trois divinités. Car j'ai appris que, parmi ceux qui, chez vous, sont catéchistes et maîtres de la doctrine divine, il en est qui introduisent cette opinion, qui sont, pour ainsi dire, diamétralement opposés à la pensée de Sabellius. » Puis, après avoir précisé que la Trinité doit être ramenée à l'unité, ramassée et récapitulée, comme en un fait, en un qui est le Dieu tout-puissant de l'univers, il ajoutait : « Ainsi donc, il ne faut pas partager en trois divinités l'admirable et divine unité, ni abaisser par l'idée de production, la dignité et la grandeur excellente du Seigneur; mais il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et au Christ Jésus son Fils, et au Saint-Esprit, et à l'auteur du Verbe, au Dieu de l'univers. Car il dit : Moi et le Père nous sommes un; et : Je suis dans le Père et le Père est en moi. De la sorte sera sauvegardée et la Trinité divine, et la sainte prédication de la monarchie. » Athanase, *De decret. Nicænæ synodi*, 26, P. G., t. xxv, col. 461-465.

On ne peut manquer d'être frappé par le ton de la lettre de Denys : « Ici, comme dans les autres documents romains, ce qu'on trouve, c'est l'expression authentique de la foi : point de spéculations théologiques, point de subtilités dialectiques, peu d'érudi-

tion scripturaire, mais la déclaration catégorique de la foi professée par l'Église... Ce n'est pas l'érudit ni le théologien qui parle, c'est le pape. » J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. xx, 1924, p. 9-10.

Denys d'Alexandrie s'expliqua sans tarder. Une première lettre, rapidement écrite, ébaucha sa défense. Un second ouvrage plus développé, qui portait le titre d' *Ἐλεγχος καὶ ἀπολογία*, contenait une justification en règle. L'évêque déclarait qu'il n'avait jamais voulu diviser et séparer le Père d'avec le Fils et le Saint-Esprit; car c'est ainsi, écrivait-il, que nous étendons en Trinité l'indivisible unité, et que nous ramenons à l'unité la Trinité incapable de diminution : οὕτω μὲν ἡμεῖς εἰς τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεκραλίσκουμεθα. Athanase, *De sentent. Dionys.*, 17, P. G., t. xxv, col. 505 A. Le pape fut sans doute satisfait de ces déclarations, car il ne semble plus avoir rien demandé à l'évêque d'Alexandrie, qui termina sa carrière entouré de la confiance et du respect de tous ses collègues orientaux.

IV. LES DESTINÉES DU MONARCHIANISME. — L'intervention de saint Denys d'Alexandrie, contre les sabelliens de la Pentapole, est le dernier événement notable qui se rapporte à l'histoire du monarchianisme. Après 260, nous n'entendons plus parler, ni en Orient, ni en Occident, d'une activité quelconque de groupes qui se seraient recommandés de Sabellius ou de Noët. Seul, saint Épiphanie, qui rédigeait son traité *Contre les hérésies* après 370, prétend savoir qu'il y avait encore de son temps des sabelliens en Mésopotamie et à Rome, *Hæres.*, LXII, 1, P. G., t. xli, col. 1052; mais ce renseignement n'est pas incontestable. Pendant les cinquante ou soixante années de leur activité, les modalistes avaient plutôt formé des écoles que des Églises dissidentes. Condamnés par Calliste puis par Denys, il ne leur était plus possible de se survivre.

Sans doute, durant tout le IV^e siècle et encore plus tard, les théologiens et les polémistes auront de fréquentes occasions de rappeler le souvenir de Sabellius, et d'accuser leurs adversaires de renouveler l'erreur du vieil hérétique. Cette accusation sera surtout portée par les ariens contre les défenseurs de l'orthodoxie nicéenne, et d'abord contre saint Eustathe d'Antioche; avec plus d'insistance encore, elle sera renouvelée contre Marcel d'Ancyre et ses partisans; et il faut bien avouer que le système de Marcel présente de nombreuses analogies avec celui de Sabellius, tel du moins que nous le font connaître les fragments de saint Denys d'Alexandrie, et, plus tard, les œuvres de saint Athanase et des autres docteurs du IV^e siècle.

S'il n'y a plus, à proprement parler, de modalistes, qui se rattachent historiquement à Noët, à Épigone, à Sabellius, il subsiste encore des manières de s'exprimer, peut-être même des manières de penser qui rappellent celles des premiers maîtres de l'hérésie. Cette permanence de formules modalistes, jusque dans des milieux où l'on ne s'attendrait pas à les trouver, nous amène à nous poser une question nouvelle et à nous demander si peut-être l'erreur n'a pas laissé sa trace dans un certain nombre d'écrits orthodoxes.

Suivant quelques théologiens protestants ou libéraux, le modalisme en effet ne serait pas autre chose que l'expression donnée à la croyance commune des simples fidèles. A. Harnack par exemple estime que, jusque vers la fin du second siècle, la conscience chrétienne se contenta de formules assez simples, qui affirmaient la divinité du Christ, sans se préoccuper autrement d'expliquer comment le Christ était Dieu, ni surtout quels étaient ses rapports avec le Père,

dont les Évangiles, et spécialement la formule baptismale, enseignaient l'existence. On disait que le Christ était Dieu; on chantait des hymnes au Christ comme à Dieu; et cela suffisait. Lorsqu'on essayait d'aller plus loin, comme Hermas, on risquait d'employer des termes obscurs ou des images plus ou moins cohérentes, et bien peu nombreux étaient ceux qui se croyaient obligés de scruter ainsi le mystère de la foi.

Les apologistes cependant, poussés par le désir d'exposer aux païens une doctrine entièrement cohérente, avaient dû chercher autre chose : la théologie du Verbe leur avait fourni le moyen de concilier l'unité de Dieu et la divinité du Sauveur. Vers la fin du II^e siècle, la lutte éclata entre les simples fidèles qui tenaient à la monarchie divine et les docteurs qui exposaient l'économie de la Trinité. Elle devait se prolonger longtemps. « Celui qui l'a ouverte, écrit A. Harnack, et qui a commencé l'attaque, nous ne le savons pas. Ce n'est pas la lutte de la théologie contre la religion de l'enthousiasme, car les enthousiastes sont aussi les adversaires de la théologie du Logos; mais, c'est, dans les cercles de la philosophie, le combat du platonisme contre le stoïcisme, la lutte pour l'hégémonie, et finalement la victoire de Platon sur Zénon et Aristote; c'est l'histoire de la défaite du Christ historique par le Christ préexistant, du vivant par le pensé; dans la dogmatique enfin, c'est la tentative victorieuse pour imposer la foi chrétienne aux laïques par une formule théologique incompréhensible pour eux, et pour remplacer la personne par le mystère de la personne. » A. Harnack, *Monarchianismus*, dans *Protest. Realencyclopädie*, 3^e édit., t. XIII, p. 306.

A. Harnack va plus loin encore. Il croit découvrir la trace des doctrines ou tout au moins des tendances monarchiennes dans un grand nombre d'écrits chrétiens. Il interprète en ce sens les titres des six premiers chapitres du II^e livre de *Testimonia* de saint Cyprien : I. *Christum primogenitum esse et ipsum esse sapientiam Dei per quem omnia facta sunt*. II. *Quod sapientia Dei Christus...* VI. *Quod Deus Christus*; quelques passages du *De montibus Sina et Sion*, faussement attribué à saint Cyprien, entre autres ces lignes du c. iv, édit. Hartel, p. 104 : *Caro dominica a Deo Patre Jesus vocata est; Spiritus Sanctus, qui de caelo descendit, Christus, id est unctus Dei vivi a Deo vocatus est, spiritus carni mixtus Jesus Christus*; plusieurs vers du *Carmen apologeticum* de Commodien; et surtout de nombreuses expressions des *Acta Archelai* d'Hégémonius, qui distingue le fils de Marie du Christ de Dieu qui est descendu sur lui : *Est enim qui de Maria natus est filius, qui totum hoc quod magnum est voluit perferre certamen Jesus. Hic est Christus Dei qui descendit super eum qui de Maria est*, 60, édit. Beeson, p. 87. Selon A. Harnack, de telles formules révéleraient la persistance du modalisme dans le peuple chrétien, bien longtemps après sa condamnation par l'Église; et jusqu'au V^e siècle on pourrait trouver la preuve de survivances analogues. « Il est important, remarque Harnack, que chez Optat, Ambroise, l'Ambrosiaster et Augustin, les marcionites sont dénoncés à côté de Sabellius dans la polémique. En Occident le monarchianisme devait toujours être combattu : pouvait-on employer contre lui un argument plus venimeux que de le rapprocher du marcionisme? Comme sur un mot d'ordre, les sabelliens sont rattachés aux marcionites alors presque inconnus, mais haïs et méprisés. » *Marcion*, 2^e édit., p. 391*.

Qu'il n'y ait pas là autre chose qu'une thèse, c'est ce qu'il est facile de montrer. Seule l'autorité qui s'attache au savant professeur de Berlin peut obliger l'historien à examiner de près ses affirmations. Mais la thèse ne résiste pas à l'examen. Les traces que relève

Harnack des survivances monarchiennes dans l'Occident de la fin du IV^e et du V^e siècle, sont si ténues qu'on ne saurait les retenir. Optat de Milève, *De schism. donat.*, I, 9, comme saint Augustin, *Epist.*, cxviii, ad Dioscur., II, 12, ne parlent point de Sabellius sinon pour dire que son nom est oublié et que son erreur a disparu : est-il juste de faire appel à ces témoignages pour prétendre que le monarchianisme restait à l'ordre du jour ? Il est vrai qu'un passage curieux des *Confessions* de saint Augustin témoigne de l'ignorance dans laquelle bien des fidèles à la fin du IV^e siècle se trouvaient par rapport aux problèmes christologiques : Alypius, son ami, regardait l'apollinarisme comme la foi orthodoxe, et lui-même se laissait tromper par les erreurs de Photin, *Confes.*, VII, xix. Il n'y a là que l'aveu d'une instruction insuffisante : on ne peut rien en conclure contre l'enseignement de l'Église.

C'est dans le même esprit qu'il faut apprécier les textes du *De montibus Sina et Sion*, de Commodien, des *Acta Archelaï*. Ces textes ne sont pas faciles à interpréter, et de fort bons critiques les ont entendus dans un sens orthodoxe. Alors même qu'ils révéleraient des tendances monarchiennes, on ne devrait pas croire que le monarchianisme gardait droit de cité dans l'Église. Des expressions insuffisantes ont pu échapper à quelques auteurs : il ne s'ensuit pas que la doctrine officielle s'est corrompue. Serons-nous d'ailleurs nous-mêmes accusés de monarchianisme toutes les fois que nous employons le nom de Dieu en parlant de Notre-Seigneur ? Puisque nous croyons, avec toute l'Église, à la divinité de Jésus, nous avons sans doute le droit de l'appeler Dieu, sans être obligés aussitôt d'ajouter qu'il est personnellement distinct du Père. On trouverait vraisemblablement des expressions monarchiennes chez les meilleurs auteurs, si l'on ne tenait pas compte du contexte et aussi de la foi catholique qui reste la norme selon laquelle ils demandent à être jugés.

On voit dès lors ce qu'il faut penser de la théorie de A. Harnack, et pourquoi nous pouvons regarder le monarchianisme modaliste comme une hérésie propre à la fin du II^e siècle et à la première moitié du III^e. C'est à cette époque seulement que l'erreur trouve son expression technique, s'organise en écoles, recrute des disciples nombreux. Si, plus tôt et plus tard, les formules insuffisamment précises ne sont pas entièrement absentes des écrits orthodoxes, et c'est le cas surtout pour des écrits populaires, tels que certains *Actes apocryphes des Apôtres*, ce peut être à la fois par ignorance de la part de leurs auteurs, ou par difficulté de la part du sujet lui-même. Le monarchianisme n'a expressément rien à y voir.

J. Döllinger, *Hippolytus und Cailistus, oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts*, Ratisbonne, 1853 ; H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-B., 1864 ; P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig, 1896 ; A. Harnack, art. *Monarchianismus*, dans *Prof. Realencyclopädie*, 3^e édit., t. xii, 1903, p. 303-336 ; A. Harnack, *Altchristliche Literatur : Die Chronologie*, t. II, Leipzig, 1904, p. 201-256 ; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906 ; K. J. Neumann, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt*, Leipzig, 1902 ; Anonyme, *Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrhundert*, dans *Der Katholik*, t. xxxii, 1905, p. 1-15 ; 113-128 ; 182-201 ; 266-282 ; J. Dräseke, *Noetos und die Noetianer in der Hippolytos Refutatio*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1903, t. XLVI, p. 213-232 ; G. Esser, *Wer war Praexas?* Bonn, 1910 ; J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. xix, 1923, p. 481-506 ; t. xx, 1924, p. 5-37 ; A. Donini, *Ippolito di Roma*, Rome, 1925.

G. BARDY.

MONCADA Y BELLUGA (Louis-Antoine de) évêque de Murcie, puis cardinal de curie (1662-1743). — Né à Motril (Andalousie), le 30 nov. 1662, de la très illustre famille des Moncada, l'une des plus considérées d'Espagne, il fit ses premières études de philosophie et de théologie d'abord à Grenade, puis à Séville, où il prit le bonnet de docteur en 1686 ; chanoine de Zamora en 1687, puis de Cordoue, en 1689, il s'était fait remarquer par sa piété et son zèle, et avait fondé dans cette dernière ville un oratoire de saint Philippe de Néri. Nommé par Philippe V, en 1704, à l'évêché de Carthagène-Murcie, il en prit possession en mars 1705, et soutint ardemment la cause de Philippe V, non seulement par la plume, mais par l'action militaire ; aussi fut-il nommé par le souverain vice-roi de Valence et capitaine général des troupes de Murcie en 1706. Après la paix il se consacra avec beaucoup de dévouement au bien spirituel et temporel de ses diocésains. Créé cardinal par Clément XI le 24 nov. 1719, il se démit de son évêché en 1724, et vint séjourner définitivement à Rome où il mourut le 22 février 1743.

Il laissait la réputation d'un homme savant, d'un zélé défenseur des droits de l'Église et du Saint-Siège. On trouvera, dans Moréri et dans Richard et Giraud, une liste très complète de ses travaux latins ou espagnols tant imprimés que manuscrits. Retenons seulement, comme intéressant directement la théologie : *Disertacion dogmatica por los diezchos de la santa Sede apostolica à inmunidad ecclesiasticas* ; *Memorial à la santidad de Inocencio XIII, de feliz recordacion, para obtener la bulla APOSTOLICI MINISTERII sobre la disciplina ecclesiastica* ; *Memorial sobre la declaracion del misterio de la conception de Maria* ; *Epistola dogmatica ad Armenos, Jacobitas, Coptos et alios schismaticos* ; *Approbatio et elucidatio tractatus DE VITA ABSCONDITA em. card. Cienfuegos* (cf. ici, t. II, col. 2512). Bien plus alléchants sont les titres des ouvrages laissés en ms. qui roulent sur la défense des droits du Saint-Siège, l'infaillibilité personnelle du pape, l'authenticité des décrétales pontificales antérieures à saint Sirice, le nombre des prédestinés, etc.

Moréri, *Le grand Dictionnaire*, édit., de 1759, t. VII, p. 620 sq. ; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 138-144 ; ces deux répertoires utilisent le même document ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 1616, note.

É. AMANN.

1. MONELIA (Antoine de), frère mineur de l'observance, ainsi appelé de la petite ville de Moneglia (Ligurie), sa patrie, vivait au début du XVI^e siècle. Le cardinal Bona le cite comme un des grands écrivains spirituels ; il a laissé en effet un volumineux traité, intitulé : *Sursum corda*, qui se donne comme un commentaire de la *Théologie mystique* du pseudo-Aréopagite ; deux parties, t. I. *Directorium inflammandi mentem in abyssum divini luminis per sacramentum Scripturarum sensus reseratos et ad unguem materiæ applicatos*, in-4^o, Bologne, 1522 ; t. II, *Trophæum Israeliticum trium regum mysticam vitiorum stragem significans*, in-4^o, Bologne, 1529. Des sermons de mortués sont demeurés inédits.

J. Bona, *Via compendii ad Deum*, c. IV, dans *Opera*, Anvers, 1694, p. 68, écrit de lui : *Antonius Monelia O. M., vir magnus inter mysticos, sed fere incognitus* ; Jean-de-Saint-Antoine, *Biblioth. univ. francisc.*, t. I, p. 119 ; Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. S. F.*, p. 84 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 1359.

É. AMANN.

2. MONELIA (Antoine de), frère mineur, XVI^e siècle. — *Monelianus* est le surnom d'Antoine Pagliettino, (*Palietinus*) natif lui aussi de Moneglia. D'abord procureur général de l'ordre en cour de Rome, comme le dit Paul Britius, *Seraphica subalpinae*

provinciae monumenta, Turin, 1647, p. 281, il fut nommé par saint Pie V évêque de Brugnato (province ecclésiastique de Gênes) en 1570; c'est là qu'il mourut en 1578, d'après Gams, *Series episcoporum*. Il a laissé : *Methodus et grammatica speculativa V. Doctoris subtilis*, in-8°, Paris, 1604.

Jean-de-Saint-Antoine, *Bibliotheca univ. francisc.*, t. I, p. 97; Sbaralea, *Supplementum*, p. 87.

É. AMANN.

MONETA DE CRÉMONE, ou **SIMONETA** selon certains chroniqueurs, frère prêcheur italien (XIII^e siècle).

Moneta avait d'abord été maître ès arts à l'université de Bologne, et avait acquis une grande renommée. Il s'occupait fort peu de questions religieuses lorsqu'un sermon de Réginald d'Orléans, dominicain qui établissait à Bologne l'ordre nouvellement créé des prêcheurs, opéra sa conversion. Tel est du moins le récit du pieux chroniqueur des *Vitæ fratrum*. C'était le jour de la fête de saint Étienne, et comme Réginald d'Orléans n'a été présent à Bologne le jour de cette fête qu'en 1218, ce serait peu après cette année-là que Moneta aurait pris l'habit de saint Dominique. Moneta remplit alors les fonctions d'inquisiteur dans le Milanais et les contrées adjacentes. Il poursuivit albigeois et vaudois avec une énergie dont témoigne l'anecdote, peut-être légendaire, selon laquelle il alla arrêter, crucifix en main et suivi d'une petite troupe, son ennemi le cathare Peraldi qui l'attendait en embuscade. Moneta aurait eu des relations d'amitié avec le fondateur de son ordre, et c'est dans sa cellule et même dans une tunique prêtée par lui que mourut saint Dominique de passage au couvent de Bologne en 1221. Moneta aurait ensuite séjourné au couvent de Crémone en 1228, puis au couvent de Mantoue en 1233. On raconte qu'il devint aveugle à force de lire des manuscrits et de pleurer ses péchés de jeunesse. En tout cas il vivait encore assez tard vers le milieu du XIII^e siècle comme l'attestent certains passages de sa *Somme contre les cathares* : une allusion à la naissance du Christ date cet ouvrage de 1244 (éd. Ricchini, p. 245); il fait remonter à « quatre-vingts et quelques années » la prédication de Pierre Valdo qui est de 1160. *Ibid.*, p. 402. Un manuscrit de Palma de la fin du XIII^e siècle date l'ouvrage de 1241. En 1243, le maître en décrets, Jean de Dieu, qui dédie son traité *De dispensationibus* aux religieux mendiants de l'université de Bologne, nomme dans cette dédicace « Maître Moneta, O. P., docteur en théologie, demeurant à Crémone ». Moneta est seul ainsi désigné nommément, ce qui donne à supposer qu'à cette date tardive il conservait son ancien prestige universitaire. Cf. J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. I, p. 66-97.

Moneta aurait composé, sans doute au temps où il était encore maître ès arts, un *Compendium logicæ propter minus eruditos* et, peut-être comme dominicain, une problématique *Summa casuum conscientie*. Mais il est surtout connu par sa *Somme contre les cathares*, où il se nomme, ouvrage demeuré longtemps manuscrit en diverses bibliothèques d'Italie, au Vatican, à Bologne et à Naples, enfin édité avec préface, annotations et biographie intéressante, en 1743, par Thomas Augustin Ricchini, O. P., prieur du couvent de Crémone, théologien de la Casanate et plus tard maître du Sacré-Palais, sous ce titre : *Venerabilis Patris Monetæ Cremonensis, O. P., S. P. Dominico equalis adversus catharos et Valdenses libri quinque*, XLVIII-568 p., in-folio, Rome.

L'écrit de Moneta répartit donc en cinq livres toute la matière de l'hérésie : 1° Dieu et le diable, le monde, les anges, l'homme, prophéties et miracles; le tout selon la doctrine du dualisme absolu; 2° mêmes

questions selon un dualisme hérétique plus atténué; 3° le Christ et l'Antechrist, saint Jean-Baptiste, la sainte Vierge, le Saint-Esprit; 4° les sacrements, les fins dernières; 5° l'Église, sa structure, sa morale. Moneta, avait été un inquisiteur habile et redouté qu'on avait surnommé « le marteau des hérétiques ». C'est dans l'exercice de ses fonctions qu'il prit son expérience et sa connaissance des hérésies dont il traite. Il explique aussi qu'il les a étudiées dans les ouvrages des docteurs hétérodoxes. Éd. Ricchini, p. 2, 42, 94. La valeur de son ouvrage est faite de celle de son esprit, exact et précis. Il a compris la nécessité de répondre par des arguments différents aux cathares les plus intransigeants dont le dualisme constitue un manichéisme absolu et à ceux dont le dualisme est mitigé. *Ibid.*, p. 5. Il ne tombe pourtant pas dans les inutilités de l'érudition de détail et a le mérite de réduire, dès le début de son traité, les différentes sectes à deux grandes classes. Rainier Sacchoni, qui donne tant de menus renseignements sur les particularités de chaque secte, finit par aboutir exactement à cette même constatation. Cf. Martène et Durand, *Thesaurus novus anecd.*, t. v, col. 1759-1776. A propos d'une question délicate comme celle de l'origine des cathares, nous voyons encore combien Moneta est à la fois prudent, judicieux et bien informé. Il ne raconte point ce qu'il ne sait pas, c'est-à-dire la préhistoire de la secte, et sait se borner à donner, en une page très pleine, les diverses parentés anciennes de la pensée cathare : pythagorisme, juiverie saducéenne, manichéisme, théories de Tatien, gnose valentinienne. Ricchini, p. 411. Or il se trouve que nous ne connaissons par ailleurs aucune source directe d'origine cathare de l'albigisme, si ce n'est une version du Nouveau Testament et un fragment de rituel. La plupart des autres documents d'origine catholique laissent aussi beaucoup à désirer. L'écrit qu'on met sous le nom d'Alain de Lille est mal informé et par exemple il distingue, contrairement aux autres témoignages, les *parfaits* cathares des *consolés* cathares. Ecbert de Schönaugen est trop emporté et trop violent pour être une source utilisable sans discernement. Les documents inquisitoriaux, même ceux, relativement si complets, du milieu du XIII^e siècle, sont nécessairement partiels et ne peuvent qu'ignorer l'ensemble de la philosophie religieuse des hérétiques. Ermenegaud est écourté et Bonaccorsi plus encore. Evrard de Béthune, Luc de Tuy, la *Somme des autorités* publiée par Mgr Douais demeurent trop souvent vagues. Étienne de Bourbon est trop ami de l'anecdote et quelque peu fabuliste. Rainier Sacchoni vaut mieux, mais sa *Somme*, que corrobore celle de Moneta, est loin d'avoir l'ampleur de l'ouvrage monumental de ce dernier. Lorsque Moneta se rencontre avec une autre source sérieuse il s'y montre conforme. Ainsi en est-il pour l'exposé de la cosmogonie cathare, p. 3, du dualisme, de Dieu et du diable, p. 43, de la doctrine cathare sur saint Jean-Baptiste, p. 225-230, sur la sainte Vierge, p. 230-235, sur le Christ, p. 232, 240-248, 380-382, sur l'épiscopat et ses diacres, p. 278, sur les cérémonies du *Consolamentum*, p. 278, sur les sacrements, p. 286-309, sur la simplicité du culte et la prohibition des images, p. 454-461. En outre, pour tout ce qu'il a de personnel, Moneta est très bien informé. Si deux théologiens cathares, Didier et Tetry, le premier dualiste mitigé, p. 248, 347-357, le second dualiste absolu, p. 71, 79, sont connus, c'est par l'intermédiaire du seul Moneta qui cite ces sources.

A vrai dire, bien que le titre complet de son ouvrage fasse croire qu'il s'occupe des Vaudois autant que des Albigeois, Moneta néglige un peu l'hérésie de Pierre Valdo. Ce qu'il en dit cependant est exact, et il a su discerner les motifs pour lesquels les Pauvres de

Lyon ont quitté l'Église, d'abord simple schisme par scandale de faibles, puis hérésie, en somme différend bien moins sérieux que celui qui séparait de l'orthodoxie les cathares proprement dits, p. 401-411.

Mais pour ce qui concerne cet albigeïsme, Moneta donne les détails les plus circonstanciés. Il s'est préoccupé de savoir si les cathares avaient une métaphysique de l'être assez poussée, pour tenter d'expliquer comment l'infinie perfection de l'être peut se réaliser dans le cas de l'existence de deux principes divins opposés. Son enquête aboutit à un résultat négatif, p. 9. Son étude sur les thèses cathares au sujet de la Trinité nous apporte de précieux renseignements, p. 4, 6, 36 : les hérétiques admettaient l'existence des trois personnes, mais formulaient toutes sortes de théories à leur propos, en particulier sur ce qui concerne le Saint-Esprit, p. 3, 4, 6. Moneta nous apprend que, pour les cathares, l'Église a perdu progressivement son caractère sacré à partir du pape saint Sylvestre, parce qu'elle a admis la recherche des biens temporels, p. 412. L'angéologie cathare est exposée par Moneta, jusque dans ses raffinements, en particulier en ce qui concerne le rôle capital du démon, p. 3, 5, 185, 199, 218. Selon cet auteur, les cathares admettaient que l'homme possède outre l'âme et le corps un troisième élément constitutif distinct : l'esprit qui peut quitter l'âme sensible et est le siège de la vie spécifiquement intellectuelle et morale. Seules quelques pièces de l'inquisition font des allusions, certaines mais voilées, à cette croyance dont nous ignorerions tout sans Moneta, p. 4, 105. Cf. Broeckx, *Le catharisme*, p. 75, 76. Moneta indique aussi, en se fondant sur le témoignage de l'hérétique Didier, que les cathares avaient étudié le problème moral de la lutte entre la chair et l'esprit. Ils l'expliquaient par le déterminisme qui régit le corps humain, p. 346, 348. D'une manière générale, Moneta a su dégager l'importance du déterminisme dans toute la théologie des dualistes absolus. Il est d'ailleurs le seul à montrer le rôle important de cette doctrine philosophique dans l'élaboration du dogme albigeois, p. 5, 6, 63, 489-496. Selon les cathares, une cause agit par elle-même, ou toujours bien, ou toujours mal et ne peut être simultanément cause possible et libre à la fois du bien et du mal. Dès lors, il fallait un premier principe et des principes secondaires pour le bien, un premier principe et des principes secondaires pour le mal. D'où il suit que, ni Dieu, ni les circonstances de la création, ni l'homme, ni les circonstances de son salut ne sont libres. Moneta insiste très justement, p. 44-57, sur ce dogme fondamental des cathares les plus absolus : selon eux toutes les âmes se sauvent nécessairement et leurs épreuves, voire leurs transmigrations, ne sont que des épisodes, des purifications destinées à aboutir à un succès assuré. Par cette étude et la réfutation très détaillée qui la suit, Moneta montre ainsi dans l'albigeïsme, où l'on voit volontiers si grande la part du mal, un optimisme absolument prépondérant et même excessif.

À propos de l'emploi fait par les hérétiques des textes scripturaires, le témoignage de Moneta est également d'une importance capitale. Encore ne faut-il pas faire dire à cet auteur ce qu'il ne dit point, et E. Broeckx, *op. cit.*, p. 39, exagère lorsqu'il dit que pour les albigeois la liberté d'interprétation des Écritures est une manière de dogme, en se référant à un texte de Moneta, qui semble seulement arguer des illogismes et peut-être de la mauvaise foi de certains polémistes de l'hérésie, p. 6. Par contre, tandis que la plupart des traités contre les cathares négligent de mentionner les autorités scripturaires sur lesquelles les hérétiques appuyaient leurs prétentions, Moneta est toujours extrêmement complet sur ce point. Il met ainsi en évidence le caractère malgré tout chré-

tien et hérétique des albigeois, dont on a trop tendance de nos jours à faire les adeptes d'une religion n'ayant plus rien de commun avec la religion du Christ. Par exemple, Moneta a le mérite de préciser très clairement sur quels textes de l'Écriture les cathares fondaient leur réprobation générale du mariage. Il s'agissait du conseil évangélique de chasteté donné par le Christ et par saint Paul, p. 315-320. Moneta est d'autant plus à croire là-dessus que les nuances d'opinion qu'il relève chez les cathares à propos de cette réprobation du mariage, p. 336, sont conformes aux autres témoignages indépendants de lui. Il rapporte aussi tout un *folklore* biblique des albigeois dont nous ne connaissons par ailleurs que des fragments ; sur le canon proprement dit de la bible cathare, il est aussi plus explicite qu'aucun autre, p. 3, 6, 218. Les cathares rejetaient en grande partie l'Ancien Testament et avaient la plus grande vénération pour le Nouveau. Moneta habilement leur explique que le Nouveau Testament proclame la sainteté de l'Ancien, la justice de Moïse, d'Abraham et des autres patriarches : le Christ déclare lui-même qu'il n'est pas venu abroger la loi ancienne, mais la parfaire et l'accomplir, p. 166. Moneta apprend à ce sujet que les albigeois soutenaient que l'inspiration de l'Ancien Testament est double, certains passages étant inspirés directement de Dieu et les autres directement du diable, p. 146, 158, 180. Pour expliquer l'existence de deux dieux, l'un bon et miséricordieux, l'autre mauvais et implacable, inspireurs, par fragments, de l'Ancien Testament, les cathares avaient même bâti toute une exégèse. Tantôt Dieu dit : « Ote les sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est un lieu saint. » Tantôt l'autre personnage divin dit au contraire : « Vous aurez des sandales aux pieds. »

Moneta excelle à montrer l'enchaînement de la dogmatique cathare. On sait communément qu'il existait des couvents chez ces hérétiques. Mais Moneta explique l'importance de cette vie de communauté pour des gens selon qui l'homme, s'il ne doit pas se marier, du moins ne doit jamais vivre en isolé, p. 278. Au reste, Moneta déploie la même habileté à montrer les illogismes de cette dogmatique albigeoise. Sans négliger de préciser l'horreur connue des albigeois pour tout homicide, et d'apporter à ce sujet des exemples circonstanciés du pacifisme cathare en matière de guerre et des doléances cathares, contre la conduite jugée guerrière de l'Église romaine, p. 436, 513, 523-537, il dénonce le faux raisonnement par lequel ces hérétiques s'adjugeaient néanmoins le droit de mettre à mort les chrétiens orthodoxes soit par ruse, soit par violence, p. 157, 171. Voici là-dessus la thèse de l'un d'eux Guillaume Belibaste : « Le Fils de Dieu a dit qu'il faut arracher l'ivraie ; or les faux croyants sont l'ivraie ; donc il faut les tuer. »

Résumons, avec E. Broeckx, qui a su voir l'importance de Moneta comme source de la théologie cathare : « Comparez l'écrit de Moneta aux autres *sommes*, vous n'en trouverez pas qui puisse soutenir la comparaison avec avantage, tant pour le fond que pour la forme. Nous n'avons pas ici une brève description, une simple mention du dogme cathare accompagnée d'une réfutation sommaire, mais l'exposé méthodique de toutes les doctrines et de leur importance dans le système... L'ouvrage de Moneta de Crémone est le plus important de ceux que les catholiques ont dirigés contre la secte cathare... C'est un arsenal qui a fourni aux inquisiteurs les armes les plus précieuses et les plus perfectionnées, dans la guerre contre les doctrines cathares. » *Op. cit.*, p. 229, 231. Après avoir ainsi été précieux jadis aux polémistes, aux convertisseurs, aux inquisiteurs, il fournit maintenant aux historiens leur meilleure ressource pour étudier l'hérésie albigeoise.

Moneta n'est pas seulement un compilateur de textes bibliques; il raisonne dans son livre avec cette maestria qui fit de lui, dans sa jeunesse, la gloire de l'université de Bologne. Il excelle à reprendre un texte allégué par l'adversaire, à le disséquer, à en dégager une alternative de deux contraires possibles où l'adversaire est bien obligé de choisir, dans l'un et l'autre cas, contre sa thèse. Moneta présente même quelque intérêt pour l'histoire de la philosophie chrétienne. Ainsi il développe, sur l'éternité du monde et les conditions de sa création par Dieu, un véritable traité, p. 477-506, où il tient compte très philosophiquement de l'opinion d'Aristote, où il pèse la valeur des arguments du philosophe grec, hasarde des conjectures sur la portée que celui-ci pouvait donner dans son esprit à de telles sortes de preuves et montre comment, en une telle matière, le théologien chrétien doit avoir le pas sur le philosophe païen. Il y a même dans le cinquième livre de la *Somme* de Moneta toute l'amorce d'une théologie de l'Église suggérée par les négations vaudoises et albigeoises, et qu'il serait intéressant d'étudier. Sur l'état des mœurs ecclésiastiques de son temps, Moneta peut encore fournir quelques renseignements, p. 434, 436.

Broeckx, *Le catharisme*, 1916; Quéatif-Echard, *Scriptores Ordinis predicatorum*, t. I, p. 123; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 267; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères prêcheurs*, t. I, p. 99, 132, 159, 179, 201, 202; Préface de l'édition Racchini; Willanueva, *Viaje literario*, t. XXI, p. 206.

M.-M. GORCE.

MONIGLIA ou **MONELIA** Thomas-Vincent, Frère prêcheur italien (1686-1767). — Né à Florence le 18 août 1686, de l'illustre famille des Monelia, il fit ses premières études à Pise, où professait son oncle, célèbre médecin; entré à seize ans dans l'ordre de saint Dominique au couvent de Saint-Marc à Florence, il donna dès l'abord les plus belles espérances qu'il faillit tromper. Ébloui par les suggestions de l'ambassadeur britannique Newton, il s'enfuit subrepticement en Angleterre où il passa trois ans. S'il n'y trouva pas la situation brillante qu'on lui avait fait entrevoir, du moins y fut-il en contact avec les idées nouvelles et la philosophie régnante, et cette connaissance lui sera précieuse plus tard. L'intervention du grand-duc d'Étrurie, Cosme III, lui facilita la rentrée en Italie et le réconciliation avec l'ordre; il fut entendu que l'on oublierait complètement ses frasques de jeunesse. Moniglia était d'ailleurs un sujet brillant, ayant du goût pour les disciplines les plus diverses, sauf peut-être pour la scolastique; on ne tarda pas à le donner comme adjoint à Minorelli, préfet de la bibliothèque casanatense à Rome. Ainsi fut-il amené aux travaux d'érudition; d'ordre de ses supérieurs, il composait d'abord une dissertation *De origine sacrarum precum rosarii B. M. V.*, Rome, 1725, où il essayait de défendre, contre les attaques des Bollandistes, la tradition dominicaine sur l'origine du rosaire. Peu après il était renvoyé à son premier couvent de Saint-Marc à Florence, pour y professer la théologie; il y exerça une très heureuse influence, s'efforçant de faire sortir l'enseignement théologique de la forme purement scolastique et verbale qu'il gardait en Italie, insistant sur la nécessité d'initier les jeunes étudiants à l'histoire, à la patristique, à la philosophie naturelle et aux modernes découvertes. On peut avoir quelque idée de son enseignement par l'ouvrage suivant : *Dissertationes daa de amnis Jesu Christi et de religione utriusque Philippi August.*, in-4°, Rome, 1741; il fixe la date de la naissance du Christ à l'an 5 avant notre ère, son baptême à l'an 28 de notre ère, sa mort à l'an 30; la seconde dissertation entend prouver que ni l'un ni l'autre des deux empereurs

Philippe n'a été chrétien. Nommé en 1741 professeur à l'université de Pise, Moniglia y continua sur la jeunesse d'action qu'il avait eue dans son couvent de Florence; des réunions privées où il conviait les meilleurs de ses élèves et où se débattaient les questions du jour, sortirent divers travaux qui eurent leur valeur : *Dissertazione contra i fatalisti*, 2 vol. in-8°, Lucques, 1744, où sont examinées les théories de Locke, Leibniz, Collins, Hobbes et Spinoza; *Dissertazione contra i materialisti e altri increduli*, 2 vol. in-8°, Padoue, 1750; *Osservazioni critico-filosofiche contra i materialisti divise in due trattati*, in-8°, Lucques, 1760; *La mente umana spirito immortale non materia pensante*, 2 vol., in-8°, Padoue, 1766. Fabroni dit qu'il préparait aussi un grand travail sur les anciennes villes de Toscane, et qu'il avait beaucoup écrit sur la propagation du christianisme aux Indes et le décret du cardinal de Tournon. Moniglia mourut à Pise le 15 février 1767.

A. Fabronius, *Vitæ Italarum doctrina excellentium qui sæc. XVII et XVIII floruerunt*, Pise, 1785, t. XI, p. 141-169; de cette notice dérivent celles de Michaud, Hæfer, et Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. va, col. 64-66.

É. AMANN.

MONISME, voir **MATÉRIALISME** ET **MONISME**, col. 315 sq.

MONNIER Hilarion (1646-1707), né à Toulouse en 1646, prit l'habit de saint Benoît à Besançon; il enseigna la philosophie et la théologie à l'abbaye de Saint-Mihiel; puis il vint à Paris en 1677 et il se lia d'amitié avec Mabillon, Nicole et Duguet. Après la révocation de l'Édit de Nantes, il fut envoyé à Metz (1686) pour y prêcher. En 1706, il fut nommé prieur de Morey, et il mourut le 17 mai 1707.

Monnier publia : *Éclaircissements des droits de la Congrégation de Saint-Vanne sur les monastères qu'elle possède en Franche-Comté*, in-4°, 1688. — *Sept Lettres contenant la réputation du système de Nicole sur la grâce*; elles furent publiées par Duguet à qui elles sont adressées, dans un recueil intitulé : *Réflexions sur le traité de la grâce générale*, in-12, s. l., 1716. L'auteur déclare qu'il faut suivre saint Augustin, or Nicole s'éloigne de ce docteur et pour le fond et pour les formules qu'il emploie. Il faut ajouter encore deux *Lettres à Mabillon sur les études monastiques*, publiées dans les *Œuvres posthumes de Mabillon*, t. I, p. 413, sq. Voir aussi à la Bibliothèque nationale, ms. fr. 17 680. — *Lettre à un docteur de Sorbonne sur la vocation religieuse*. La Bibliothèque nationale, nouvelles acquisitions fr. 1039, possède un manuscrit des *Recherches sur l'abbaye de Beaume-les-Messieurs*. Enfin A. Vacant paraît avoir démontré que dom Monnier est l'auteur du fameux *Problème ecclésiastique* de 1698.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxviii, p. 638; Hæfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxv, col. 1026; Quérard, *La France littéraire*, t. vi, p. 213; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, in-fol., Nancy, 1751, col. 667-670; abbé Monnier, *Abbrégé de la vie de dom Hilarion Monnier*, in-12, Dôle, 1786; *Histoire de la Congrégation de Saint-Vanne*; A. Vacant, *Renseignements inédits sur l'auteur du problème ecclésiastique*, publiés en 1698 contre M. de Noailles, archevêque de Paris, in-8°, Paris et Lyon, 1890, p. 33-50, ou dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1890, t. I, p. 131-150.

J. GARREYRE.

MONOPHYSISME. — I. Préliminaires. II. Le monophysisme sévérien (col. 2219). III. Le monophysisme sévérien et les Églises monophysites (col. 2228). IV. Le théopaschitisme (col. 2237). V. Les sectes issues du monophysisme sévérien et le monophysisme trinitaire (col. 2241). VI. Le monophysisme orthodoxe (col. 2249).

I. PRÉLIMINAIRES. — Nous n'avons pas à définir ici le monophysisme. Cette définition a été donnée avec toutes les précisions désirables à l'article **EUTYCHANISME** ET **MONOPHYSISME** de ce *Dictionnaire*.

t. v, col. 1595 sq., où l'on a établi que *monophysisme* et *eutychianisme* n'étaient pas, contrairement à une opinion assez courante, des termes synonymes, mais qu'il y avait entre eux la différence du genre et de l'espèce. L'eutychianisme est une espèce du monophysisme, la forme la plus radicale, celle qui mérite vraiment le nom de monophysisme et que nous avons appelée la monophysisme *réel*. Nous n'avons pas à en parler ici, puisqu'il a été longuement décrit sous ses diverses formes à l'article cité.

À côté de l'eutychianisme, il y a le monophysisme *verbal*, qui tient tout entier dans les formules. Le monophysisme verbal est une manière particulière d'exprimer le dogme de l'incarnation. Il est basé sur la signification spéciale attribuée au mot φύσις, d'abord par Apollinaire, Théodore de Mopsueste et Nestorius, puis par saint Cyrille d'Alexandrie pour les réfuter. Φύσις, d'après ces auteurs, ne signifie pas simplement la nature individuelle prise comme telle, abstraction faite de son support ou de sa subsistance — il n'est pas encore question, à cette époque, quand il s'agit de l'incarnation, de la nature abstraite et universelle commune à plusieurs individus —; ce terme désigne la nature concrète et subsistant en elle-même d'une existence séparée et indépendante. C'est dire que φύσις, dans ce sens, est un parfait synonyme d'ὑπόστασις et de πρόσωπον : c'est une nature qui est en même temps une personne, une nature-personne. Quiconque fait sienne cette terminologie ne peut reconnaître, s'il veut être orthodoxe, qu'une seule φύσις dans le Verbe incarné, non seulement avant l'union de la divinité et de l'humanité, mais aussi après leur union, puisque, aux termes du dogme, il n'y a dans le Christ qu'une seule personne, la personne du Verbe éternellement subsistante, qui a étendu à la nature humaine individuelle, concrète et complète à laquelle il s'est uni, sa subsistance propre, et la supporte dans l'être. Ce point de vue une fois adopté amène d'autres formules. Le théologien monophysite, l'œil toujours fixé sur la personne ou φύσις du Verbe, exprime tout en fonction de la personne. Il ne nie pas l'existence réelle de la nature humaine prise par le Verbe; il ne lui enlève rien de ce qui la constitue; il la maintient intègre et sans mélange dans l'union; à plus forte raison ne veut-il porter aucune atteinte à l'immutabilité du Verbe. Mais il voit continuellement cette nature sous la dépendance du Verbe, qui l'a faite sienne, qui la meut à son gré, qui agit en elle et par elle d'une manière humaine, comme il agit d'une manière divine dans sa nature divine. Cette conception n'a en soi rien d'hétérodoxe. Cette terminologie ainsi expliquée perd tout reluit d'eutychianisme. Elle est d'une efficacité souveraine pour maintenir l'unité véritable du Christ et dissiper l'équivoque qui se cachait sous l'unique *prosôpon* nestorien, couvrant de son ombre deux personnes véritables : celle du Verbe et celle du fils de Marie. C'est pour cela que saint Cyrille, dans sa lutte contre Nestorius, l'avait adoptée; c'est pour cela qu'il avait fait sienne la fameuse formule, qui est l'enseignement du monophysisme verbal : Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκωμένη; formule dont l'origine sans doute était suspecte et vraiment monophysite, forgée qu'elle avait été par les apollinaristes, mais que l'évêque d'Alexandrie crut de bonne foi être de son prédécesseur, saint Athanase, et dont il tira un merveilleux parti pour démasquer l'hérésie.

Cette terminologie cependant présentait, à d'autres points de vue, de sérieux inconvénients. Si elle frappait au cœur le nestorianisme, elle pouvait abriter toutes les formes du monophysisme réel et hérétique. Elle rompait l'harmonie et la continuité du langage théologique déjà reçu, non seulement en Occi-

dent mais aussi en Orient. Φύσις, dans la théologie trinitaire, avait pris un sens bien précis, distinct du sens des mots ὑπόστασις et πρόσωπον. Il était anormal de faire dire *nature* à φύσις dans la *θεολογία*, et de lui faire dire *personne* et *hypostase* dans l'*ολοκωφία*. De plus, à force de considérer toujours en Jésus le Dieu, n'y avait-il pas danger de laisser en lui l'homme dans l'ombre ? Ce regard exclusif sur Dieu le Verbe, tenant sous son emprise toute-puissante la nature humaine, pouvait, à la longue, amener à considérer cette nature comme un pur automate dépourvu de spontanéité, de liberté et d'activité vraiment humaines. L'histoire a montré que ce danger n'était pas illusoire. C'est pour ces raisons que le mode de parler monophysite n'a pas eu, finalement, les préférences de l'Eglise. A Chalcédoine, elle en a canonisé un autre; elle a adopté un langage franchement *dyophysite*, tout en prenant les précautions nécessaires pour écarter l'erreur opposée. Au demeurant, elle n'a pas condamné le parler de saint Cyrille, dont les formules sont revenues dans les canons du cinquième concile œcuménique : mais elle n'a pas usé de celles-ci d'une manière exclusive, suivant en cela l'exemple du saint docteur lui-même. Il y a un *monophysisme verbal orthodoxe* qui, employé modérément et conjointement avec la terminologie dyophysite, a été reconnu légitime et aurait pu, à un moment donné, ramener au giron de l'Eglise catholique les adversaires du concile de Chalcédoine, si l'esprit de schisme avec son entêtement habituel n'eût déjà prévalu parmi eux et ne leur eût fermé les voies du retour.

De ce refus de reconnaître comme légitime la terminologie canonisée au concile de Chalcédoine, et de cet attachement *exclusif* au parler monophysite, est né le grand schisme monophysite du v^e siècle, schisme qui a persévéré à travers les siècles et qui n'est pas encore éteint, puisque trois groupes ecclésiastiques orientaux importants : le groupe copte et abyssin, le groupe syrien jacobite et le groupe arménien grégorien, s'y tiennent encore. Nous parlons de schisme et non d'hérésie, non que les premiers dissidents et les sectes qui se réclament d'eux n'aient mérité et ne méritent encore l'épithète d'hérétiques, mais parce que leur sécession fut due avant tout au refus d'obéir à la voix du pape et du concile œcuménique, sur une question de terminologie dogmatique, alors que, sur le point précis de l'union des deux natures dans l'unique personne du Verbe, ils conservaient — la plupart d'entre eux, du moins — une pensée orthodoxe, comme en font foi leurs écrits et la croyance des Eglises monophysites issues de leur rébellion. Dans ces antichalcédoniens de la première heure nous avons des partisans du monophysisme verbal, mais du *monophysisme verbal exclusif*. Ce monophysisme verbal exclusif est devenu *hétérodoxe* parce qu'*exclusif*. On lui a donné récemment le nom de *monophysisme sévérien*, à cause du théologien le plus illustre de la secte, Sévère, patriarche d'Antioche. C'est avant tout et principalement de ce *monophysisme verbal hétérodoxe* ou *monophysisme sévérien*, que nous avons à parler dans cet article.

Pour traiter la question dans toute son ampleur, il ne suffit pas d'examiner le monophysisme, tel qu'il se présente dans les écrits de Sévère d'Antioche et dans les théologiens qui l'ont précédé ou ont été ses contemporains : il faut aussi en suivre l'évolution dans les groupes ecclésiastiques indépendants qui se sont constitués sous sa bannière, après des vicissitudes diverses : il faut rechercher si les Eglises monophysites sont restées fidèles à la doctrine des premiers chefs, ou si elles ont versé dans le monophysisme réel, dont Eutychès est le patron. Cette recherche ne portera que sur le point précis de la christologie, et ne regar-

dera pas l'ensemble de la doctrine des Églises monophysites sur les autres questions dogmatiques. Cette dernière étude est faite dans ce *Dictionnaire* pour chaque groupe ecclésiastique particulier. Ont déjà paru les articles ARMÉNIENNE (*Église*), t. I, col. 1888-1968; ÉTHIOPIE (*Église d'*), t. V, col. 922-969. L'Église syrienne jacobite sera étudiée à SYRIENNE JACOBITE (*Église*). Il reste l'Église copte monophysite. Par une fortune étrange, cette étude a été renvoyée de COPTE (*Église*) à ÉGYPTE (*Église d'*); d'ÉGYPTE à JACOBITE (*Église*); enfin de JACOBITE à MONOPHYSITE (*Église copte*). Il nous faut enfin l'exécuter sous ce dernier titre dans un article à part, qui suivra celui-ci et sera sur le modèle de ceux qui ont déjà été publiés sur les Églises séparées. Sur un point cependant nous nous écarterons de nos devanciers : Nous ne toucherons que très sommairement à l'histoire proprement dite de l'Église copte, ce sujet regardant le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, où a déjà paru une longue étude sur les divers groupes chrétiens d'Égypte, à l'article *Alexandrie*, t. II, col. 289-369; voir à partir de la col. 326, pour ce qui regarde l'histoire de l'Église copte.

Dans cet article, nous considérons donc le monophysisme verbal sous cinq aspects différents : Le monophysisme sévérien; Le monophysisme sévérien et les Églises monophysites; Le théopaschitisme; Les sectes issues du monophysisme sévérien et le monophysisme trinitaire; Le monophysisme orthodoxe.

II. LE MONOPHYSISME SÉVÉRIEN. — Le monophysisme sévérien, avons-nous dit, est le *monophysisme verbal hétérodoxe*. Il est dit *monophysisme verbal*, parce qu'il rejette l'eutychianisme, c'est-à-dire le mélange de la divinité et de l'humanité, ou la disparition de l'une ou de l'autre dans le Christ après l'union, et qu'en disant une seule φύσις après l'union, il entend simplement affirmer l'unité de sujet subsistant, de personne, dans le Christ sans nier la persistance de l'humanité en son intégrité individuelle. Il est dit *hétérodoxe* et *hérétique*, parce que ses partisans, 1. ont accusé de nestorianisme le pape et le concile œcuménique de Chalcédoine; 2. parce qu'ils ont refusé de reconnaître comme légitime une terminologie christologique canonisée par l'Église, et se sont attachés exclusivement à la terminologie monophysite, devenue dangereuse et équivoque après l'apparition de l'eutychianisme; 3. parce qu'ils ont employé certaines formules, expressions et comparaisons qui, prises dans toute leur rigueur et en dehors des explications qu'ils en donnaient, exprimaient l'hérésie ou la favorisait.

1^o Le monophysisme sévérien est un *monophysisme verbal*. — Le premier point : que les principaux chefs de la résistance au concile de Chalcédoine, Dioscore, Timothée Aelure, Pierre Monge, Pierre le Foulon, Philoxène de Mabboug, Sévère d'Antioche, Jacques de Saroug, etc., n'ont pas enseigné l'eutychianisme, mais ont maintenu l'intégrité des deux natures du Christ après l'union, sans mélange ni confusion, a déjà été prouvé indirectement par voie d'autorité, à l'article EUTYCHIANISME ET MONOPHYSISME, où l'on peut lire les témoignages de Vigile de Thapse, de Jean Maxence, du prêtre Timothée de Constantinople, de saint Jean Damascène. Les paroles de ce dernier sont particulièrement explicites. Il distingue nettement des eutychianistes ceux qu'il appelle les *Égyptiens*, dits également *schismatiques* et *monophysites*, qui ont pris prétexte du concile de Chalcédoine pour se séparer de l'Église orthodoxe, et sont orthodoxes sur tout le reste. Ἀποστατοὶ οἱ καὶ σχισματικοὶ καὶ μονοφυσῖται, οἱ παύσαντες τὴν ἐν Ναύκρῳ συνόδον ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου τῆς ἐκκλησίας. Ὁμοιωσάντες... τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁρθόδοξοι ὑπάρχοντες. *De haeres. lib.*, 83, P. G., t. xciv, col. 741. On ne saurait mieux caractériser

l'attitude du groupe de beaucoup le plus important des antichalcédoniens, dont Sévère a été le théologien principal.

A côté de ces preuves d'autorité, qui ne sont pas négligeables pour détruire le préjugé encore assez répandu identifiant eutychianisme et monophysisme, on peut établir une démonstration directe à l'aide de multiples témoignages des grands théologiens monophysites, qui presque tous ont écrit contre Eutychès et ses disciples. Un petit nombre de textes empruntés à ces théologiens suffira à montrer que, sous une terminologie périlleuse et souvent équivoque, ils gardaient une pensée orthodoxe sur l'union hypostatique.

1. *Dioscore*. — Le théologien monophysite, le plus compromis avec l'eutychianisme, est certainement Dioscore, patriarche d'Alexandrie, qui, au Brigandage d'Éphèse (449), avait reçu Eutychès à sa communion et devint le premier chef de la réaction antichalcédonienne.

Admettait-il cependant la doctrine désignée sous le nom d'eutychianisme, négation de la consubstantialité du Christ avec nous, mélange ou confusion de l'humanité et de la divinité après l'union? Le contraire est certain. En plein concile de Chalcédoine, pour se justifier d'introduire la confusion des natures par la formule μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, il s'écria : « Nous ne disons ni confusion, ni division, ni changement. Anathème à qui dit confusion, changement et mélange οὔτε σύγχυσιν λέγομεν, οὔτε τομήν, οὔτε τροπήν. » Mansi, *Concil.*, t. vi, col. 676. Au sujet du même Dioscore, dans le même concile, Anatole fit la déclaration suivante sans soulever de protestation : « Ce n'est pas à cause de la foi que Dioscore a été déposé, mais parce qu'il a osé porter une sentence contre le pape Léon. » Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 449 A.

Le patriarche déchu ne changea pas de sentiment après Chalcédoine. Du fond de son exil, à Gangres, il écrivait à un certain Secundinus que le Christ est Dieu parfait et homme parfait. Il insistait surtout sur le point qu'avait nié Eutychès : la consubstantialité de Jésus avec nous, et faisait de l'humanité du Sauveur cette description réaliste : « Saint Paul a dit : Il fallait qu'il fût en tout semblable à ses frères (Heb., II, 17) : Ces mots : en toute chose, n'excluent rien de notre nature : ils supposent les nerfs, les cheveux, les os, les artères, le ventre, le cœur, les reins, le foie, les poulmons, et pour le dire d'un mot, le corps animé du Sauveur, qui naquit de Marie, doué d'une âme intelligente et raisonnable, sans le concours de l'homme, était constitué de tout ce que nous avons. » K. Ahrens et G. Kruger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899, p. 7. Cf. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 84-93, 203-204. Si Dioscore, disent les monophysites, recut Eutychès à sa communion au second concile d'Éphèse, c'est parce que celui-ci présentait une profession de foi orthodoxe, et qu'il dissimulait alors l'hérésie cachée dans son cœur. Voir à ce sujet un texte de Sévère cité par Lebon, *op. cit.*, p. 491-492.

2. *Timothée Aelure* a la même théologie : « Nous croyons, dit-il, selon la tradition des Pères, que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous est consubstantiel par la chair... Il est devenu consubstantiel à Marie et à nous par la chair, lui qui est consubstantiel au Père par la divinité. » Lebon, *ibid.*, p. 201. La divinité du Verbe n'a subi aucune altération par le fait de l'incarnation : « Le Verbe est resté ce qu'il était... Il s'est incarné sans changement... il s'est fait homme en restant Dieu... l'incarnation s'est faite sans confusion. » *Ibid.*, p. 205, 214.

3. L'orthodoxie christologique de *Philoxène de Mabboug* n'est pas moins évidente. D'après lui, le Verbe est devenu homme parfait quant à l'âme, au corps et à

l'esprit, pour renouveler tout l'homme... « Il s'est fait homme non par changement ou conversion de ce qu'il était en ce qu'il est devenu, mais, comme l'enseigne Paul, en participant à notre sang et à notre chair... Même dans son *fieri* (c'est-à-dire en se faisant homme), son être est resté sans changement... Le Verbe ne fut pas changé en la chair, quand il prit d'elle un corps, et la chair ne fut pas convertie en la nature du Verbe, quand elle lui fut unie. Les natures n'ont pas été mélangées entre elles comme l'eau et le vin, qui, par leur mélange, perdent leurs natures, ou comme les couleurs et les médicaments qui, une fois mélangés entre eux, perdent chacun la détermination et la qualité qu'ils possèdent par nature. » A. Vaschalde, *Philoxeni Mabbugensis tractatus de Trinitate et Incarnatione*, dans le t. XXVII du *Corpus scriptorum christianorum orientalium* de J.-B. Chabot, I. Guidi, Paris-Rome, 1907, p. 46, 33, 113. Voir d'autres textes du même réunis par Lebon, *op. cit.*, p. 202, 206, 214.

4. *Sévère d'Antioche*. — Quant au prince des théologiens monophysites, Sévère, innombrables sont les témoignages de son orthodoxie christologique foncière tant dans ses écrits publiés que dans les inédits. Il enseigne très clairement que le Verbe n'a subi aucun changement dans l'incarnation; qu'il est véritablement devenu notre consubstantiel par l'humanité complète qu'il a prise de la Vierge; que l'union s'est faite sans aucun mélange ni confusion, ni division. Ce seul texte d'une de ses professions de foi suffira à nous convaincre que sa pensée était aux antipodes de l'eutychianisme : « Celui qui était éternellement consubstantiel à Celui qui l'engendre, c'est lui-même qui est descendu volontairement, et est devenu consubstantiel à sa mère. Il est donc devenu homme, étant Dieu; il est devenu ce qu'il n'était pas, tout en restant sans changement ce qu'il était; car il n'a pas perdu sa divinité dans son incarnation, et le corps n'a pas perdu la qualité tangible de sa nature. Mais étant vrai Dieu, parfait en tout ce qui appartient à son être, il est descendu et a pris un vrai corps du corps de la Vierge, et il n'a pas subi de changement de ce qu'il était en devenant homme. » Texte cité et traduit du syriaque par Lebon, *ibid.*, p. 206-207.

5. *Les hénoliciens*. — Nous arrêterons là cette énumération et ces citations. On pourrait prouver de la même manière l'orthodoxie de plusieurs autres monophysites de marque, et en particulier de ceux qui adhèrent à l'*Hénolique* de Zénon. Il est évident que ceux qui signèrent cette profession de foi n'étaient pas des eutychiens. Plusieurs d'entre eux donnent si peu l'impression de l'hérésie dans leurs écrits, qu'ils ont été honorés comme des saints par les catholiques, qui ignoraient leur véritable attitude à l'égard du concile de Chalcédoine : tels le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Jacques de Saroug. Ceux qui désirent une plus ample information, sur la christologie des théologiens monophysites de la première période (451-543) apparaît encore dans leur exégèse des termes, expressions et formules qui leur sont propres, et qui, entendus au sens ordinaire des mots, c'est-à-dire selon la terminologie chalcédonienne et dyophysite, ne peuvent qu'exprimer l'eutychianisme ou l'apollinarisme.

2° *Exégèse des formules du monophysisme sévérien*. — L'orthodoxie christologique des principaux théologiens monophysites de la première période (451-543) apparaît encore dans leur exégèse des termes, expressions et formules qui leur sont propres, et qui, entendus au sens ordinaire des mots, c'est-à-dire selon la terminologie chalcédonienne et dyophysite, ne peuvent qu'exprimer l'eutychianisme ou l'apollinarisme.

Tout d'abord, comme nous l'avons déjà dit, ces théologiens attribuent au mot φύσις un sens identique aux termes ὑπόστασις et πρόσωπον du langage chalcédonien et dyophysite. Alors que, pour le concile de Chalcédoine et les catholiques, le mot φύσις (en

latin *natura*), désigne la nature, individuelle sans doute et complète en elle-même, mais abstraite de son support ou personne, pour les monophysites il est un parfait synonyme de ὑπόστασις, *hypostase* ou *personne*, et même de πρόσωπον *entendu au sens catholique* (non au sens nestorien). Il signifie toujours, quand il s'agit de la théologie de l'incarnation, la nature individuelle concrète et subsistant en elle-même, d'une existence indépendante, c'est-à-dire le sujet concret lui-même, la personne existant comme telle dans la réalité. Quand ils veulent exprimer l'idée signifiée par la φύσις chalcédonienne ou la *natura* du tome de saint Léon, certains d'entre eux — pas tous — emploient le mot οὐσία, *essentia*, et ne font pas difficulté de reconnaître qu'après l'union l'οὐσία de la divinité demeura distincte, sans mélange ni confusion, de l'οὐσία de l'humanité. Comme synonymes de οὐσία, ils emploient aussi les expressions cyrilliques : ποιότης φυσική, ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι. C'est en particulier le cas de Sévère dans sa controverse avec l'eutychien Sergius le Grammairien. Le patriarche d'Antioche, qui dit avec tous les monophysites μία φύσις après l'union, ne consent pas à dire μία οὐσία. Il confesse qu'après l'union, persévère entre l'humanité et la divinité la différence en essence ou en qualité naturelle, διαφορά ἐν οὐσίᾳ, ἐν ποιότητι φυσικῇ. Cf. Lebon, *op. cit.*, p. 257, 433-441.

Cette synonymie des termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον dans la théologie monophysite de l'incarnation est la clef de tout leur formulaire christologique. On peut en établir l'existence par une série interminable de citations. J. Lebon a fait ce travail dans son ouvrage, p. 242-280. Le lecteur peut s'y reporter. Qu'il nous suffise ici de donner un passage de Sévère, qui déclare nettement que le mot φύσις n'a pas le même sens dans la théologie trinitaire et dans la théologie de l'incarnation. Quand il s'agit de la Trinité, φύσις désigne la divinité ou la nature divine considérée comme abstraite ou séparée des trois personnes qui la possèdent : c'est alors l'équivalent de la φύσις du concile de Chalcédoine et de la *natura* des Latins. Au contraire, quand il s'agit du Christ, le mot φύσις garde toujours son sens concret : c'est l'individu subsistant, l'hypostase, la personne même du Verbe revêtu de la chair, c'est-à-dire de l'humanité. Sévère écrit donc : « Sans contester possible l'hypostase et l'ousie ou physis, quand il s'agit de la théologie, ne sont pas la même chose; mais quand il s'agit de l'économie, elles sont identiques entre elles : Ὁμολογουμένως μὲν ἡ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ἡτοι φύσις ἐπὶ τῆς θεολογίας οὐκ ἔστι ταῦτόν ἐπὶ μὲντοι τῆς οἰκονομίας ταῦτόν ἀλλήλοις εἰσίν. P. G., t. LXXXVI, col. 1921.

La synonymie des termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, une fois reconnue, les formules christologiques des monophysites sévériens sont d'une exégèse facile. Passons en revue les principales :

1. La fameuse formule μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, traduite non par *una natura Dei Verbi incarnata*, mais *una hypostasis vel persona Dei Verbi incarnata*, ne présente plus aucune difficulté, mais est l'expression même de l'orthodoxie en langage monophysite. Dire : *Deux hypostases du Verbe incarné ou incarnées* serait une monstruosité théologique. C'est cette monstruosité que les polémistes antichalcédoniens ont prêtée non seulement aux nestoriens, mais aussi au concile de Chalcédoine, et au tome de Léon traduit en grec, le mot latin *natura* ayant été rendu par φύσις. Ces polémistes s'entêtent dans leur point de vue exclusif, et ne condescendent pas, comme l'avait fait saint Cyrille, qui tenait avant tout à l'orthodoxie et non aux mots, à donner à φύσις un sens différent du leur, partout où ils le rencontrent. Ils ont

littéralement la phobie du nestorianisme et traitent de nestoriens quiconque dit δύο φύσεις après l'union.

2. Les expressions : ἔνωσις φυσική, ἔνωσις κατὰ φύσιν, ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν sont synonymes, en vertu même de la synonymie de φύσις et de ὑπόστασις. Elles n'ont rien d'hétérodoxe et signifient simplement ce que nos théologiens entendent par l'union *hypostatique* ou *dans la personne* : l'union de l'humanité et de la divinité dans le Verbe se termine à l'unité, ἔνωσις ; mais c'est une unité d'*hypostase* ou de *personne*, non d'*essence* ou de *nature* au sens chalcédozien et catholique. Cette unité, c'est la φύσις, l'*hypostase* du Verbe qui, sans éprouver de changement, s'est revêtue de l'humanité, μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Écoutons Sévère s'insurgeant contre saint Léon : « Trois fois, dans son tome, Léon a fait mention de l'union et nulle part il ne s'est servi de l'expression : « union physique de la divinité et de l'humanité », ou de cette autre : union hypostatique, ou : « de deux choses une chose », ou : « de deux φύσεις une φύσις ou hypostase du Verbe incarné », ou : « le Fils, ou Dieu, ou le Verbe incarné », ou : « un seul Christ venant de deux φύσεις, selon les expressions employées par saint Cyrille. » Deuxième réponse à Sergius le Grammairien, c. 17. Cité par Lebon, *op. cit.*, p. 288-289.

3. Les monophysites emploient aussi l'expression : ἔνωσις κατὰ σύνθεσιν, ou cette autre : μία φύσις, μία ὑπόστασις σύνθετος, ou simplement : σύνθεσις. Traduire ces mots par : *Union selon la composition*, φύσις ou *hypostase composée*, *composition*, peut donner lieu à une méprise : on peut y découvrir l'idée de mélange ou de confusion des deux natures, alors que nos monophysites s'en servent justement pour écarter le mélange et la confusion. Ils veulent dire que de la divinité et de l'humanité réunies ensemble et mises comme côte à côte sans mélange ni confusion, résulte une *unification*, ἔνωσις, qui se fait dans la personne du Verbe, μία φύσις, subsistant dans les deux, μία φύσις σύνθετος. Ils déclarent dans le même sens que le Christ est composé, ὁ Χριστὸς σύνθετος ἐστίν, sans cesser d'être un, εἷς, parce qu'il subsiste à la fois, comme sujet concret et indépendant, dans la divinité et dans l'humanité. Ainsi l'expression : ἔνωσις κατὰ σύνθεσιν revient à l'ἔνωσις κατὰ φύσιν εἰπὼν καθ' ὑπόστασιν.

4. Les monophysites disent : *Le Christ, est, vient, résulte de deux φύσεις* : Ὁ Χριστὸς ἐκ δύο φύσεων, mais ils refusent énergiquement de dire avec les catholiques : *Le Christ est, existe en deux φύσεις après l'union* : Ὁ Χριστὸς ἐν δύο φύσεσι, toujours à cause du sens spécial qu'ils attribuent à φύσις. Comment peuvent-ils dire : ἐκ δύο φύσεων, attendu que la nature humaine ou l'humanité du Christ n'a jamais été une φύσις, c'est-à-dire un sujet indépendant, une *personne*? Ils y arrivent par une pure fiction de l'esprit, κατ'ἐπίνοιαν, ἐν θεωρίᾳ : Ils se transportent par l'esprit au moment où la rencontre, la σύνδοξος de l'humanité et de la divinité va se faire, comme si, antérieurement à cette rencontre, l'humanité prise par le Verbe existait déjà d'une existence séparée et indépendante, était une vraie φύσις. Ce moment d'existence séparée antérieur à l'union est une pure fiction de l'esprit du théologien : il n'a, en fait, jamais été donné pour l'humanité du Christ. Mais l'esprit peut le créer de toute pièce pour se faire une représentation sensible de l'union : il voit alors le Verbe et l'homme allant comme à la rencontre l'un de l'autre : l'union, ou plutôt l'unification, ἔνωσις (opposée à la συνάρσις nestorienne) se produit : La φύσις humaine a disparu : il ne reste plus que la φύσις éternelle du Verbe, mais qui est maintenant *composée*, en ce sens qu'elle subsiste dans la chair, c'est-à-dire dans l'humanité qui a été prise, qui est revêtue de la chair, σεσαρκωμένη.

5. Par le même procédé, par la même fiction de l'esprit, le monophysite, consent à dire : δύο φύσεις avant l'union. Sévère a même poussé la concession jusqu'à accepter : δύο φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν, mais en corrigeant aussitôt la formule par l'addition : ἐν θεωρίᾳ. Voir dans l'humanité prise par le Verbe après l'union une φύσις n'est qu'une abstraction d'un nouveau genre, consistant à revêtir cette humanité d'une qualité qu'elle n'a pas, c'est-à-dire de l'existence indépendante. On l'appellera donc φύσις seulement en théorie, c'est-à-dire par représentation fictive et imaginaire. De même que les chalcédoziens, par le procédé d'*abstraction mentale*, enlèvent à la divinité du Verbe son caractère réel et concret de ὑπόστασις pour la considérer en elle-même comme *essence* ou οὐσία *ut sic*, lorsqu'ils disent : « Le Christ est une seule hypostase en deux natures ; » de même les monophysites, par le procédé d'*addition mentale*, ajoutent à l'humanité, après l'union, une subsistence idéale qui la fait subsister devant les yeux de leur esprit, ἐν θεωρίᾳ, comme une vraie φύσις : « Voir deux natures, dit Sévère, n'est permis que par l'imagination de l'esprit, qui prononce la différence [de l'humanité et de la divinité] comme en qualité naturelle [de ἰδού τὸ μὲν δύο σκοπεῖν τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον ἐρίεται, διχαρίνοντος τὴν διχαροῦν τὴν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ. » *Contra Joannem Grammaticum*, P. G., t. LXXXVI, col. 908 A. J. Lebon a bien saisi ce procédé des théologiens monophysites, qui ne consentent jamais à donner au mot φύσις un sens différent de celui de leur école, même lorsqu'ils acceptent de dire : δύο φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν : « En contemplant la divinité et l'humanité, l'esprit peut faire abstraction de l'union qui les compose indissolublement en l'unité du sujet, nature, etc. Il les sépare, les divise, les écarte, l'une de l'autre, les imagine comme existant ainsi à part et d'une façon indépendante ; il retrouve de la sorte deux natures, deux hypostases, deux personnes dans le Christ, s'il s'arrête à ce premier stade d'une opération purement intellectuelle. La restriction ἐν θεωρίᾳ l'avertit suffisamment de limiter son affirmation dyophysite à l'ordre logique, dans lequel la dualité des natures (φύσεις) est contemplée. Mais voici qu'à l'intelligence ainsi occupée par la considération des éléments distincts qu'elle sépare dans le Christ, se présente la pensée de l'union (ἔνωσις) véritable qui s'est opérée entre eux et les a ramenés à l'unité d'existence individuelle. L'esprit perçoit la vertu de l'union (ἔνωσις) ; il remarque que le terme en est l'unité. Dès lors, ce qui lui apparaît, c'est l'unique nature de Dieu le Verbe incarné ; toute dualité cède devant l'union, et l'idée même de deux natures, hypostases et personnes, pur fruit de l'imagination, s'évanouit. » *Op. cit.*, p. 351.

Il s'en faut que tous les défenseurs du concile de Chalcédoine et les historiens du dogme aient ainsi compris les formules monophysites. Partant d'un faux principe, c'est-à-dire identifiant la φύσις de la définition de Chalcédoine, la *natura* de saint Léon, avec la φύσις des théologiens monophysites, la plupart n'ont pu voir en ces derniers que de véritables eutychiens. Pour d'autres, les formules : δύο φύσεις avant l'union, une seule φύσις après ; le Christ est de deux φύσεις ou hypostases ; δύο φύσεις après l'union ἐν θεωρίᾳ, ont été de véritables énigmes qu'ils ont déchiffrées de travers. A. Harnack va jusqu'à prêter à saint Cyrille d'Alexandrie, chez qui l'on rencontre déjà ces formules, la théorie platonicienne de la préexistence de l'humanité du Christ avant l'incarnation, *Dogmengeschichte*, 3^e édit., Fribourg, 1894, t. II, p. 333. Dörner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2^e édit., t. II, Stuttgart, 1853, p. 76 sq., et Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, dans *Texte und*

Untersuchungen, t. III, Leipzig, 1887, p. 43, font enseigner au même docteur, et par suite à ses disciples monophysites, une théorie d'après laquelle l'humanité prise par le Verbe n'aurait pas été une véritable nature individuelle en tout semblable à la nôtre, mais un complexus des propriétés essentielles de l'humanité, dont le Verbe aurait revêtu son unique φύσις divine en les faisant participer à son existence. Ce qui est sûr, c'est que saint Cyrille, dans sa polémique contre Nestorius et dans les explications qu'il a données de ses écrits dirigés contre lui, emploie le langage monophysite et la plupart de ses formules sans dévier de l'orthodoxie. C'est à son autorité que les antichalcédoniens dont nous parlons en appellent sans cesse. Leur tort est seulement de ne pas imiter la condescendance et la largeur d'esprit dont il fit preuve, de ne pas consentir à donner au mot φύσις, la signification déterminée au concile de Chalcédoine en disant comme saint Cyrille en 433, dans le symbole d'union : δύο φύσεις après l'union, sans restriction.

3° *Formules relatives aux propriétés et aux opérations.* — Le point de vue exclusif auquel se placent les théologiens monophysites les amène à unifier dans le Christ non seulement la φύσις ou hypostase, c'est-à-dire le sujet concret, mais aussi : 1. l'appartenance en propre de tout ce que possède le Christ en sa divinité et en son humanité, τὸ ἴδιον, ἢ ἰδιότης; 2. l'opération considérée comme impulsion de l'agent vers le terme de l'action, ἐνέργεια; 3. la volonté considérée non comme faculté à l'état statique, ni comme terme de l'acte de vouloir, mais comme détermination de la personne à agir, θέλησις. Ils sont tous de ce fait et sous ce point de vue monenergistes et monothélites. Ayant toujours et uniquement les yeux fixés sur la personne du Verbe ou *principium quod*, dont ils sont préoccupés de maintenir l'unité contre les nestoriens, ils bannissent impitoyablement le nombre de tout ce qui peut se rapporter à ce *principium quod*. Pour eux, le nombre appliqué au Verbe incarné après l'union, sous quelque rapport que ce soit, est nestorien et comme ils disent « diviseur ». Il divise le Christ en deux sujets, deux personnes, car, d'après eux, il ne s'applique proprement qu'à des êtres séparés dans l'existence et totalement indépendants. Ils ferment les yeux sur ce que nous appelons la nature considérée comme telle ou *principium quo*; ou, s'ils en parlent, c'est avec des précautions minutieuses pour écarter tout ce qui de près ou de loin pourrait amener à penser que le Christ est double et non un. Leur manière de parler des propriétés, des opérations, des volontés de l'Homme-Dieu est commandée par ce point de vue, qui n'est pas faux, pris en lui-même, mais qui est incomplet et devient étrange et dangereux, violent et contraire au parler philosophique communément reçu, lorsqu'il est systématiquement exclusif. Voici comment on peut résumer leur raisonnement à propos de l'unique propriété, de l'unique opération et de l'unique volonté :

1. Il n'y a qu'un possédant, un propriétaire; donc il n'y a qu'une propriété au sens propre du mot. Attribuer dans le Christ quelque chose en propre à autre chose qu'à la φύσις ou hypostase du Verbe, c'est diviser le Christ; c'est introduire le dualisme nestorien.

2. Il n'y a dans le Christ qu'un seul agent ou opérant, qui agit tantôt par sa divinité et tantôt par son humanité; donc il n'y a en lui qu'une seule ἐνέργεια, c'est-à-dire une seule initiative vers l'action, une seule opération prise par rapport au *principium quod ut sic*, et non par rapport au *principium quo*. Dire que, dans le Verbe incarné, il y a deux ἐνέργειαι, équiva-

draît à affirmer qu'il y a en lui deux sujets, deux personnes.

3. Il n'y a dans le Christ qu'un seul voulant, *unus volens*; donc il n'y a en lui qu'une seule volonté, un seul choix à vouloir, θέλησις. Dire qu'il y a en lui deux volontés serait multiplier les voulants; donc tomber dans le nestorianisme.

Cependant nos théologiens, et spécialement Sévère, arrivent à se maintenir péniblement et avec des formules contournées, des distinctions subtiles, hors de l'hérésie apollinariste et eutychieenne. S'ils nient la multiplicité des propriétés ou du propre ou, si l'on veut, du droit de propriété, ils reconnaissent qu'après l'union l'humanité et la divinité demeurent sans confusion ni mélange et qu'elles conservent physiquement ce que saint Léon appelle les propriétés de chaque nature : *Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est*. Ce passage, contre lequel protestent tous les monophysites, ne signifie, au fond, pas autre chose que ce qu'affirme Sévère, quand il maintient, contre l'eutychien Sergius le Grammairien, la permanence des propriétés de l'humanité et de la divinité comme en qualité naturelle, ἰδιότης ὡς ἐν ποσότητι φυσικῇ, ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν : ce qui veut dire que la divinité et l'humanité sont la source de qualités différentes et physiquement distinctes entre elles sans aucun mélange; mais les unes et les autres appartiennent en propre à l'unique sujet qui est la personne de Dieu le Verbe. De même, un est l'agent qui a l'initiative de l'action, et une l'impulsion vers l'action, ἐνέργεια; mais les termes de l'action, τὸ ἐνεργηθέν, peuvent être différents, suivant que le Verbe agit par sa divinité ou par son humanité, ou par les deux à la fois, comme dans la production des miracles. Toute activité du Christ est divine sous un rapport, c'est-à-dire en tant qu'elle appartient à l'unique personne du Verbe, *actiones sunt suppositorum*; mais cela n'empêche pas une véritable différenciation des activités, quand on les considère soit dans leur principe physique immédiat, *principium quo*, soit dans leurs termes, τὰ ἀποτελεσθέντα : « L'ἐνέργεια du Christ, dit Sévère, est sans contredit divine, comme étant celle du moteur supérieur, selon la doctrine des Pères. Mais ses effets sont différents : ils sont divins et humains, suivant qu'on nous l'a enseigné : Οὕτω καὶ οὐχ ἑτέρως καὶ περὶ τῆς ἐνεργείας φησὶν θεὸς μὲν γὰρ κύριε, ἀνολογούμενος, ὡς τοῦ κρείττονος ἐκινήσαντος κατὰ τοὺς πατέρας διέφορα δὲ τὰ ἐκ ταύτης ἀποτελούμενα. θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων, ὡς ἐπαυθώμεν. » Mansi, Concil., t. x, col. 1124. C'est en se plaçant au point de l'unité du sujet que Sévère, comme Pseudo-Denys, parle de l'ἐνέργεια θεανδρικῇ, ou σύνθετος du Christ, parce que le Verbe, une fois uni en unité d'hypostase avec l'humanité, est un sujet d'attribution théandrique et composé : il est désormais non seulement Dieu mais aussi homme.

L'unité de volonté est expliquée de la même manière : ce n'est qu'une espèce particulière d'ἐνέργεια : La θέλησις est dite unique, parce qu'elle part de l'unique sujet, Dieu et homme tout ensemble; mais les opérations physiques et les termes de cette θέλησις, τὰ θελήματα, peuvent être différents : il y aura le θέλημα divin et le θέλημα humain : « Le même, dit Sévère, refusait humainement la souffrance, et disait : Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi... et divinement, il disait : L'esprit est prompt, et volontairement il allait à la souffrance. » Cité par Lebon, *op. cit.*, p. 464.

Les théologiens monophysites dont nous parlons gardent donc, en dépit de leurs formules scabreuses, hétérodoxes, de saveur vraiment eutychieenne, une

quæ in libris illorum exstant fidei confessionibus, sed in ea quam liturgiæ ante communionem græce, coptice et arabice jubent pronunciari. Imo, quod magis mirandum videtur, consubstantiali Patri fidenter esse Christum secundum divinitatem, consubstantiali nobis secundum humanitatem : quibus verbis cum Leo Romanus Pontifex summam orthodoxæ de Incarnatione fidei concluderet, non ideo tamen orthodoxi sunt, cum in duarum naturarum professione nestorianam hæresim contineri perperam existiment, et eo nomine Chalcedonense concilium ejusque definitiones rejiciant. *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfort-sur-le-Mein, 1847, t. 1, p. xciv-xcv.

Dans une note à la liturgie syriaque de Dioscore, Renaudot déclare catégoriquement : *Monophysitæ communionem naturarum, confusionem et alterationem rejiciunt : itaque eutychiæ dici non possunt. Ibid.*, t. II, p. 296. Il porte enfin un jugement d'ensemble sur la question dans une dissertation spéciale encore inédite, intitulée : *De Jacobitarum sententia circa duarum in Christo naturarum unionem*, et propose d'appeler les monophysites des *Demi-Eutychiens*, nom que leur avait déjà donné Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle*, l. I, c. XI. Voici le passage principal de cette dissertation, qui résume bien le *credo commun* des Églises monophysites :

Duæ naturæ in unam coaluerunt, sed absque confusione, commistione, divisione, aut alteratione, aut immutatione, quæ nunquam vel levissimum momento separatæ post unionem fuerunt. Christus fuit homo perfectus : Quæcumque ad naturam humanam essentialiter pertinent, assumpsit, excepto peccato; perfectusque Deus, natus a Patre ante sæcula omnia, natus in tempore secundum carnem ex Spiritu Sancto et Maria virgine, consubstantialis Patri secundum divinitatem, consubstantialis nobis secundum humanitatem. Unus Deus, unus Christus, una persona, suppositum unum, una substantia ex duabus, una natura ex duabus, una voluntas ex duabus, qui vere pro nobis in carne passus est, adeo tamen ut divinitas passionibus obnoxia non fuerit. *Manuscrits français de la Bibliothèque nationale de Paris : Nouvelles acquisitions*, n° 7473 (t. XVIII du fonds Renaudot, manuscrit autographe en latin, fol. 14-15).

Nous retrouvons là, la quintessence du monophysisme verbal. Ce qui paraît échapper à Renaudot, c'est la synonymie parfaite chez les monophysites des termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, synonymie sans laquelle leur doctrine paraît un rébus.

2. *Richard Simon* est encore plus explicite que Renaudot sur l'orthodoxie christologique des monophysites : « A l'égard de leur créance, dit-il, tous les monophysites soit jacobites, soit Arméniens, ou Coptes et Abyssins, sont du sentiment de Dioscore touchant l'unité de nature et de personne en Jésus-Christ, et pour cela on les traite d'hérétiques, quoiqu'en effet ils ne diffèrent des théologiens latins qu'en la manière de s'expliquer. Ce que les plus savants d'entre eux reconnaissent aujourd'hui, ainsi qu'il paraît de la conférence que le P. Christophe Roderic, envoyé du pape en Égypte, eut avec les Coptes touchant la réunion des deux Églises; car ils avouèrent qu'ils ne s'expliquaient de cette façon que pour s'éloigner des Nestoriens, mais qu'en effet ils ne différaient point de l'Église romaine, qui établit deux natures en Jésus-Christ. Ils prétendent même expliquer mieux le mystère de l'Incarnation, en disant qu'il n'y a qu'une nature, parce qu'il n'y a qu'un Jésus-Christ, Dieu et homme, que ne font les Latins, qui parlent, disent-ils, de ces deux natures comme si elles étaient séparées et qu'elles ne fissent pas un véritable tout. C'est aussi en ce sens que Dioscore, qui a adouci quelques termes d'Eutychès, lesquels paraissaient trop rudes, disait qu'il reconnaissait que Jésus était composé « de deux natures », mais qu'il n'était pas « deux natures »; ce qui semble orthodoxe : car ils ne veulent pas avouer qu'il y ait deux natures en Jésus-Christ, de peur d'éta-

blir deux Jésus-Christ. » *Histoire critique des dogmes, des controverses, des coutumes et des cérémonies des chrétiens orientaux*, Francfort, 1693, p. 120 sq.

3. Bien qu'il n'ait pas soupçonné le sens spécial du mot φύσις chez les monophysites, le savant *Joseph Simon Assémani*, dans sa *Bibliotheca orientalis*, est obligé d'avouer à plusieurs reprises qu'entre catholiques et jacobites la différence sur la doctrine de l'incarnation est plus dans les mots que dans la chose. Il écrit à propos des ouvrages de Grégoire Barhebræus : *Vides Jacobitas cum catholica Ecclesia fere de nomine pugnare, et omnia que catholici de hypostatica unionem docent et credunt, eosdem docere et credere naturam duplicem appellantes quam nos duas naturas, ut vere sunt, esse affirmamus; in quo circa ipsa philosophiæ principia hallucinantur, sibi que manifeste contradicunt. Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 289.

4. Récemment, *F. Nau*, en fréquentant les ouvrages des Syriens jacobites, est arrivé à la même conclusion : « Les jacobites n'ont jamais été eutychiens et les catholiques n'ont jamais été nestoriens. Dioscore n'a reçu Eutychès au second concile d'Éphèse, disent les jacobites, qu'après lui avoir fait anathématiser ses erreurs, et les catholiques n'ont reçu Théodoret et Ibas à Chalcedoine qu'après leur avoir fait anathématiser Nestorius... Les jacobites ne reconnaissent qu'une nature, mais elle est formée de deux, et ils ajoutent : sans confusion et sans mélange. Les catholiques reconnaissent deux natures, mais ils ajoutent : sans division, sans séparation... en une seule hypostase. » Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites? dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X (1905), p. 131. Le même auteur propose, *ibid.*, p. 134, d'appeler les monophysites non plus de ce nom, mais *diplophysites*, c'est-à-dire partisans de la nature double.

2° *Examen des doctrines des Églises monophysites.* — Pas n'est besoin, du reste, de recourir à l'argument d'autorité pour se convaincre que les Églises monophysites, dans leur enseignement officiel, sont restées fidèles à la doctrine des grands théologiens monophysites des V^e et VI^e siècles, que nous avons exposée plus haut. Les preuves directes de ce fait abondent.

1. Tout d'abord, si nous prenons ces Églises à leur origine, au moment où elles s'organisent hiérarchiquement en groupes dissidents, nous les voyons toutes se déclarer contre l'eutychiisme. L'Église arménienne, qui, antérieurement à 374, jouissait déjà de l'autonomie canonique, ignore d'abord la querelle monophysite. Elle ne fut point représentée à Chalcedoine et, quand elle fut amenée à se prononcer sur le grand débat qui agitaient tout l'Orient, l'Église byzantine se trouvait en plein schisme acacien et avait déjà souscrit l'*Hénotique*. Au grand synode de Vagharchapatan (491), elle-même accepta ce formulaire de foi, où la doctrine eutychienne est ouvertement condamnée. Sans doute, plusieurs synodes arméniens du VI^e siècle dirent anathème au concile de Chalcedoine, mais ce ne fut point par amour pour Eutychès. Les Arméniens, trompés par les premiers théologiens monophysites grecs et syriens, virent dans la formule du concile l'expression du nestorianisme, et c'est pour cette raison qu'ils la rejetèrent.

En 543, Jacques Baradée, disciple de Sévère et ordonné par Théodose, le patriarche monophysite d'Alexandrie, réussit à pourvoir le siège d'Antioche d'un prélat dissident. Dès ce moment, l'Église syrienne monophysite se trouve constituée. Mais ce n'est pas à l'erreur d'Eutychès qu'elle adhère : c'est au monophysisme verbal de Sévère et de Théodose, dont Jacques Baradée est le disciple et l'ami.

En Égypte aussi, malgré la controverse entre Sévère et Julien d'Halicarnasse, et en dépit des multiples sectes qui naissent pour disparaître presque aussitôt.

c'est la même doctrine qui prévaut. Après la conquête arabe (639-641), l'Église copte garde le *credo* de Dioscore, de Sévère et de Théodose.

2. La croyance de ces Églises n'apparaît pas moins clairement : 1° dans le culte qu'ils rendent aux Pères de l'Église antérieurs au concile de Chalcédoine; 2° dans les professions de foi et les décrets de leurs conciles particuliers; 3° dans leurs livres liturgiques; 4° dans les écrits de leurs principaux théologiens postérieurs aux controverses des v^e et vi^e siècles.

a) *Tous les grands docteurs* de l'Église antérieurs au concile de Chalcédoine prennent rang dans le calendrier des Églises monophysites. Les postnichéens y figurent comme les anténichéens. Celui à l'autorité duquel ils en appellent le plus souvent est évidemment saint Cyrille d'Alexandrie, que personne d'informé n'accusera d'eutychianisme. Les Arméniens font le plus grand cas de l'épître dogmatique que leur écrivit Proclus de Constantinople, où le dogme de l'union des deux natures est clairement exposé, Mansi, *Concilia*, t. v, col. 421-438. Coptes et jacobites de Syrie célèbrent comme une lumière de leur Église Sévère d'Antioche, qui a écrit plusieurs traités contre l'eutychianisme et a combattu jusqu'à la fin le julianisme.

b) *Les professions de foi officielles* de ces Églises expriment en terminologie monophysite une christologie orthodoxe. Quelques citations suffiront à nous en convaincre.

a. Écoutons d'abord l'Église arménienne :

Le second symbole de foi reçu par les Arméniens s'exprime ainsi au sujet de l'incarnation : « Alors qu'il était Dieu parfait, il s'est fait homme parfait avec l'âme, l'esprit et la chair : *une hypostase, une personne et une nature unie*. » L'expression : *une nature unie* est équivalente aux formules grecques : *μία φύσις σεσαρκωμένη, μία φύσις σύνθετος*.

Au concile syro-arménien de Manazgherd tenu sous le catholicos Jean Oznesi (719-726), on lut une profession de foi où se rencontre le passage suivant : « Nous confessons que le même Dieu le Verbe a opéré des miracles comme Dieu, et qu'il a éprouvé les infirmités humaines comme homme; le même, en effet, est Dieu parfait et homme parfait. Il a véritablement souffert et est mort dans un corps passible, lui qui comme Dieu ne pouvait souffrir. » Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 391. Dans les anathématismes qui font suite à cette profession de foi, l'eutychianisme et le théopaschitisme sont clairement condamnés : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Christ a éprouvé dans son corps humain toutes les passions humaines, hormis le péché, mais affirme que la divinité a été sujette aux souffrances ou que son corps (du Christ) a été exempt des infirmités humaines, qu'il soit anathème (anathème 8). — Si quelqu'un ne confesse pas que cette *unique nature* (= *φύσις*) de la divinité et de l'humanité, c'est-à-dire du Christ, qui a été formé de la divinité et de l'humanité, n'a pas été unie d'une manière ineffable sans mélange, division ni confusion, qu'il soit anathème (an. 4). » Tournebize, *ibid.*, p. 392-393.

Même doctrine dans les canons du synode de Chiragavan, qui anathématise expressément Eutychès : « Si quelqu'un ose dire, suivant la folie d'Eutychès, que la chair du Verbe divin a été apportée du ciel, ou est d'une autre substance que la nôtre : ou bien s'il affirme que la nature divine a été confondue avec la chair ou transformée en la chair, rendant ainsi vaine notre rédemption, qu'il soit anathème (can. 6). — Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe du Père fait homme n'est pas Dieu parfait et homme parfait, composé de deux natures dans un seul suppôt et une seule personne, consubstantiel au Père selon la divinité et notre consubstantiel en tout, hormis le péché,

selon l'humanité, qu'il soit anathème (can. 7). » Balg, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia romana in concilio Florentino*, Vienne, 1878, p. 218-219. D'autres canons condamnent le théopaschitisme.

Les mêmes déclarations abondent dans les actes des synodes arméniens. Au xii^e siècle, le catholicos Nersès IV, dit le Gracieux, envoie successivement à l'empereur byzantin, Manuel Comnène, trois professions de foi où l'équivoque créée par l'expression *μία φύσις, una natura*, est entièrement dissipée. Le patriarche arménien s'y montre d'une orthodoxie irréprochable sur le mystère de l'incarnation, et en vient jusqu'à reconnaître comme également légitimes la terminologie monophysite et la terminologie de Chalcédoine et de saint Léon. Citons ce passage de la troisième et dernière profession de foi :

Ex isto examine palam factum est mutuum mendacium absconditum, fuitque expulsum, ac manifestata est veritas; fuitque firmatum vos longe abesse a Nestorii divisione nosque ab Eutychetis mistione; atque alter ad alterum per Dei gratiam prope facti sumus recta fidei professione... Quapropter haud separamus, juxta Nestorium, unum Christum in duas naturas atque in duas personas; neque juxta Eutychen ejusque sectatores, in unam naturam adunamus confusione et mutatione: verum *duae naturae* dicenda sunt nobis juxta magnum Gregorium Theologum, qui in epistola ad Claudium data adversus Apollinarem ejusque fautores inquit *duae naturae*, causamque addit: *quia Deus et homo*, idque rectum est. Si fuisset enim solus Deus aut solus homo, tunc dicendum esset unam solam habuisse naturam sive Dei, sive hominis; at quum Deus esset et homo per ineffabilem mistionem, sine mutatione unitus, patet divinam humanamque habuisse naturam, unitas tamen atque indivisibiles, ad instar animae et corporis; atque etiam exemplo excellentior est veritas de duarum naturarum unionem... Quo autem modo *unam dicimus naturam*, nemo credat alio sensu dici nisi ob indivisibilem unionem duarum naturarum: quod et didicimus ab orthodoxis Ecclesiae doctoribus, praesertim a sancto Cyrillo Alexandrino adversus Nestorium... Quare et nos, iisdem ductoribus, in veritatis viam, quae ad Deum perducit, recte et libere in duplicem ferimur verborum contemplationem, dicentes *unam naturam Verbi incarnati* juxta sanctum Cyrillum, ob ineffabilem unionem, et *duas naturas* juxta Theologum Gregorium quia immutabiles et inconsumptibiles comperiuntur *duae naturae*, divina et humana; non ab uno latere usurpantes arma justitiae, verum, juxta Apostolum, *a dextris et a sinistris*. J. Cappelletti, *Sancti Nersis Clajensis, Armenorum catholici, opera*, Venise, 1838, t. I: *Libellus confessionis fidei Ecclesiae armenae*, p. 232, 234-237.

Nersès, on le voit, dépasse les monophysites antichalcédoniens : il abandonne leur exclusivisme, et son monophysisme rejoint le monophysisme orthodoxe, dont nous parlerons tout à l'heure.

b. *Les patriarches syriens jacobites*, tout en enseignant la même doctrine que lui, se montrent moins tolérants à l'égard des formules dyophysites dans leurs lettres synodiques adressées aux Coptes et aux Arméniens en signe de communion. Ils y confessent communément une seule *nature* du Christ *composée* de la divinité et de l'humanité, qui restent sans changement, sans mélange ni confusion. En les comparant entre elles, on voit clairement que *nature*, la *φύσις* de Sévère, est synonyme pour eux d'hypostase et de personne. Ils disent, en effet, que le Christ *est de deux natures ou de deux personnes* : ce qui doit s'entendre dans le sens expliqué plus haut. Cf. Assémani, *Disertatio de monophysitis*, p. 14-15, et dans la *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 125, 137, 152, 198.

c. Il faut dire la même chose des professions de foi des *patriarches coptes*, à leur avènement. On en trouve plusieurs dans l'*Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum* de Renaudot. Voici, par exemple, ce qu'on lit dans une lettre pastorale du patriarche

Chenoudi, consacré en décembre 859, sur la doctrine de l'Incarnation :

Credimus quod in fine temporis Deus misit Filium suum Unigenitum in mundum, qui incarnatus est, similis nobis in omnibus factus, ex Spiritu Sancto et ex Maria virgine, assumpto corpore perfecto, absque peccato : corpore, inquam, anima prædita, modo incomprehensibili; fecitque corpus illud unum secum, et univit illud sibi absque alteratione, commistione aut divisione : ita tamen ut una natura fuerit, suppositum unum, persona una. Passus est in corpore propter nos. Cum dicimus Deum passum esse pro nobis et mortuum, secundum fidem intelligimus eum pro nobis passum esse in corpore, cum ipse sit impassibilis Deusque ille unus... Nos recte constitemur quod Deus Verbum susceptum in se voluntarie passiones in corpore; neque enim dubium est unionem omnino et in omnibus unam esse. Quippe naturæ quæ primum unitæ sunt nulla omnino ratione separantur, Verbo ita dispensante ut sint inseparabiles etiam in ipso passionis tempore, quam in corpore suo suscepit. *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713, p. 305.

Le patriarche Ménas (958-970) dit également dans sa profession de foi :

Confiteor naturam unam et personam unam, perfectam ex duabus per unionem absque alterutris destructione, commistione et corruptione, unius Verbi incarnatam... Credimus et affirmamus quod unus est Christus, Filius Dei ex duabus naturis et personis divinitatis et humanitatis perfectis; quodque factus est natura una, persona una Verbi incarnati et inhumanati. Neque omnino dicimus post unionem naturas duas, personas duas, voluntates duas et operationes diversas. « Hæc est enim Nestorii sectatorumque ejus sententia. » Renaudot, *ibid.*, p. 361.

c) La doctrine du monophysisme verbal se retrouve dans les livres liturgiques de ces Églises et spécialement dans le texte même de la messe. Nous avons déjà rapporté plus haut, col. 2228, un passage significatif de la liturgie copte de saint Basile. En voici un autre tiré de l'oraison de la fraction de l'hostie dans la liturgie copte de saint Grégoire :

Qui [Christus] incarnatus de Spiritu Sancto et ex gloriosissima, immaculata, sancta Domina nostra Deipara et semper Virgine Maria perfecte homo factus es, non per transmutationem humanitatem mutans, sed uniens tibi eam secundum hypostasim modo inexplicabili et intelligibili, sed absque mutatione et confusione, animam habentem rationalem et intellectum præditam. Ita ex ea processisti Deus homo factus, consubstantialis Patri secundum divinitatem, et consubstantialis nobis secundum humanitatem; non duas personas aut duas formas habens neque in duabus naturis agnitus, sed unus Deus, unus Dominus, una hypostasis, una voluntas, una *ούσις* : Dei Verbi incarnata et adorata. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, éd. cit., t. I, p. 106.

Dans la liturgie syriaque, de Dioscore, on lit cette brève formule :

Deus Unigenitum Deum misit ad salutem nostri generis; qui ex Spiritu Sancto et Virgine incarnatus et natus est nativitate carnali et non phantastica, extititque perfecte Filius hominis, Deus interea absque immutatione permanens, omnia ad salutem nostram disponens et perficiens. Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 287.

La liturgie arménienne contient le passage suivant :

Factus est homo vere et non specie, et unione sine mixture incarnatus est e sancta ac Deipara Virgine Maria; subiit omnes vitæ humanæ condiciones præter peccata.

On trouve d'autres témoignages exprimant la même doctrine dans les rituels de ces Églises, spécialement dans le rituel de l'ordination. Voir, par exemple, une profession de foi dans le pontifical des Syriens, Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. II, p. 103.

d) La croyance des Églises monophysites sur l'incarnation nous est enfin manifestée dans les écrits de

leurs principaux théologiens qui ont vécu après le VI^e siècle.

a. Voici le témoignage autorisé d'Eusèbe Renaudot sur les théologiens coptes : *Doctrina de Incarnationis mysterio... fusissime exponitur ab ipsorum theologis eodem omnino sensu, nempe secundum naturæ unitatem, exclusa prorsus confusione, commistione et alteratione... Inter theologos de hoc argumento disputant Ephraëmus in COLLECTIONE PRINCIPUM FIDELI, Iohanna, filius Adai in TRACTATU DE INCARNATIONE, Abu-Raila Takritensis, Severus, episcopus Aschmonin, Vincentius, episcopus Copti et anonymi plures. Lit. orient. collectio, t. I, p. 258.*

L'évêque de Misra, Chenoudi, qui vivait sur la fin du XI^e siècle, déclarait en ces termes sa foi contre les phantasiastes : *Deus Verbum humanam naturam assumpsit ex B. Virgine similem nobis in omnibus, excepto peccato, eamque sibi conjunxit per intimam unionem, conservatis utriusque naturæ proprietatibus* (qu'on remarque ce langage chalcédonien); *secus enim omnia quæ fecit Jesus Christus, dum in terris conversaretur operareturque mysterium redemptionis nostræ, imaginaria tantum ac phantastica fuissent. Renaudot, Historia patriarcharum Alexandrinorum, p. 471-472.*

b. Les deux grands théologiens de l'Église syrienne jacobite au Moyen Âge, Denys (Jacques) Bar Salibi († 1171) et Grégoire Barhebraeus († 1286), parlent comme Philoxène et Sévère d'Antioche, au début de la querelle monophysite. Dans son *Traité contre les nestoriens*, Denys fait la déclaration suivante : « Le corps (ou l'humanité) et le Verbe sont dits une nature, non qu'ils aient la même essence, mais à cause de la composition (σύνθεσις) et de l'union. » Cf. F. Nau, *Analyse du traité de Denys Bar Salibi contre les nestoriens*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XIV (1909), p. 306. Le même, dans son *Explication de la messe*, interprète les mots du Symbole : *Et incarnatus est de Spiritu Sancto et de Maria de la manière suivante : De Virgine incarnatus est, seu se univit carni Verbum Deus, et homo factus est sine ulla mutatione aut phantasia, et mortem in carne pro salute nostra sustulit. Denys Bar Salibi, Expositio liturgiæ*, éd. J. Labourt, Leipzig, 1903, p. 57.

Quant à Grégoire Barhebraeus, à l'objection : *Si Christus consubstantialis est Patri, idemque consubstantialis Mariæ, quomodo duas non habebit naturas, quibus utrique inæquali æqualis sit ?* il répond : *Duplex est illa una nature, non simplex. Secundum diversas igitur ejus significationes inæqualibus illis ipse æqualis est.* Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 297. Grégoire invente ici une nouvelle expression : L'unique nature du Verbe incarné est double. C'est une manière de traduire la *μία φύσις σύνθετος* des premiers docteurs monophysites.

c. Les théologiens arméniens se distinguent par la clarté avec laquelle ils mettent à nu la logomachie qui a divisé les monophysites des catholiques.

Au début du VIII^e siècle, le catholique Jean Otznetsi, dit le Philosophe, dans son *Traité contre les Phantasiastes*, explique bien dans quel sens il faut entendre la fameuse formule : *Una natura Verbi incarnati* :

Etsi dicamus unam naturam Verbi incarnati, non tamen tali stulta delirare sententia dicimus quasi una ab altera ablata fuerit aut altera dissoluta humidarum naturarum more... Incomprehensibilis illa conjunctio, non autem naturarum permutatio nos ad unam asserendam Verbi incarnati naturam perducit. Unam dicere naturam unamque personam Christi, si oporteat brevius loqui, non est secundum identitatem naturæ aut secundum consubstantialitatem (hoc enim utrumque fere simul tolleretur et Deum hominem esse, et hominem Deum esse), sed, ut sæpius dixi, propter ineffabilem Verbi cum suo corpore unionem... Anne times

duas dicere naturas? Magis timendum est, si recte unam quoque Christi naturam non dixeris. Sin vero aequae ac religiose utrumque audis, nihil obstat quominus, quum unam dicis, memineris illius quoque ex duabus; et rursus non oblitus duarum, unam etiam confitearis? Quoniam sancti Patres quoque in orthodoxa fide fundati, per securam et insuspectam prudentiam, veluti arma inexpugnabilia, unum et alterum secum gerbant, prout rerum opportunitas postulabat, hoc vel illud moventes vibrantesque adversus inimicos veritatis. J.-B. Aucher, Domini Joannis Ozniensis philosophi, Armenorum catholici, opera, Venise, 1834, p. 113, 117-119, 127.

Chosrov le Grand († vers 972) rejette expressément l'eutychianisme dans son *Explication de la liturgie sacrée* :

Unitus est in carne immixtum in modum. Neque enim mutavit aut destruxit divinam naturam aut humanam, sed univit naturas, atque ita idem est Deus et idem homo, ut Verbum divinum sit homo, et qui e Virgine incarnatus est, Deus; atque idem ipse Deus sit et homo. P. Weter, *Chosrov Magni, episcopi monophysitici, explicatio precum missæ*, Fribourg-en-B., 1880, p. 28.

Citons encore ce passage tout à fait suggestif de Nersès de Lampron, archevêque de Tarse († 1198), dans son célèbre discours pour l'union des Églises, au synode de Tarse, en 1196 :

Græci, dum duas naturas Christo tribuunt, nihil aliud intendunt quam confiteri illum esse Deum et hominem et condemnare pessimam hæresim Eutychetis. Agnoscunt unum Christum duas habentem naturas, quia Deus est et homo; sed illum non dividunt, quippe qui unionem hypostaticam confitentur. Mentis oculo illum contemplantur carnem factum et in carne habitantem, sed illum corporeo oculo non considerant, ut illum dividant. Huic confessioni tum sacræ Scripturæ tum nos ipsi, qui unum esse Christum Deum et hominem confitemur, suffragamur. Ergo eidem Christo, cui nos divinitatem tribuimus, illi naturam divinam attribuunt, id est, essentiam divinam. Et dum nos humanitatem prædicamus, illi rursus vocem naturæ usurpant, ut essentiam humanam significant, et sub hoc respectu confitentur, sicut et nos, perfectam utriusque unionem. Unde, si absque ira et odio rem examinaverimus nullam adversus eos contradictionis causam inveniemus; siquidem dicere Christum esse Deum et hominem idem est ac dicere *Christum duas habere naturas*... Illi, vanis ducti suspicionibus, contra nos disputant timentque ne, dum Redemptoris nostri unitatem confitemur, utriusque naturæ proprietates confundamus, et nos credere naturam humanam, post unionem, in divinam naturam fuisse mutatam suspicantur. Sed, cum adjutorio Altissimi, ab hac hæresi immunes sunt Armeniæ Ecclesiæ inde a principio ad nostra usque tempora. Et omnia scripta a nostris Patribus edita Christum esse Deum et hominem aperte confitentur... Non dicimus : *Verbi incarnati una natura* ad confundendas essentiarum proprietates, ut credunt qui nos impugnant; *sed ita loquimur, ut duarum naturarum in una persona ineffabilem unionem demonstremus, divinitatis et humanitatis proprietates distinguentes*... Confitemur duas naturas, etiam post unionem inconfusas ac distinctas in Christo inveniri. Pasquale Aucher, *Orazione sinodale di S. Nierses Lampronense*, Venise, 1812, p. 85-87, 89-91, 93.

La première partie de notre conclusion sur la croyance des Églises monophysites est donc suffisamment établie : la doctrine officielle de ces Églises sur le mystère de l'incarnation n'est autre que le monophysisme verbal de Dioscore, de Philoxène et de Sévère d'Antioche. Quelques théologiens même, surtout parmi les Arméniens, acceptent comme également légitimes la terminologie monophysite et les formules dyophysites des catholiques, et méritent de figurer parmi les partisans du monophysisme orthodoxe, dont nous dirons un mot tout à l'heure. Il nous reste maintenant à montrer que, favorisé par les formules équivoques du monophysisme verbal, un eutychianisme plus ou moins atténué s'est parfois glissé parmi ces groupes dissidents, sans réussir toutefois à s'imposer.

3° *Infiltrations eutychiennes dans les Églises monophysites.* — 1. Sur la fin du VI^e siècle, la secte des Niobites, dont il a été parlé à l'article EUTYCHIANISME ET MONOPHYSISME, col. 1606, qui rejetait toute différence des natures après l'union, fit quelques recrues parmi les *Syriens jacobites*. Ces sectaires furent condamnés au synode de Gouba par le patriarche d'Antioche, Pierre le Jeune, de Callinique (578-591).

2. A plusieurs reprises, au cours des siècles, des partisans d'Eutychès et des sectes eutychiennes sont signalés parmi les Arméniens. Dans son *Traité contre les phantasiastes*, Jean Otznetsi nous révèle les excès de langage monophysite auxquels se laissaient aller certains sectaires. Ils refusaient, par exemple, de dire que le Christ avait souffert *selon la chair* ou *par la chair*, de peur de poser deux natures dans le Verbe incarné. Ils ne voulaient pas confesser que le Verbe se fût *incarné de la Vierge*, parce que ces mots : *de la Vierge* rappelaient notre nature. Ils soutenaient que le mot *nature* ne pouvait s'appliquer à aucune créature et ne pouvait désigner que la divinité. Ils allaient jusqu'à employer des formules dans le genre de celle-ci : *Quæ ex Patre existens erat anima, eadem animata fuit ex sancta Virgine, et quæ ex Patre natura erat, eadem nata fuit ex utero Virginis. Joannis Ozniensis opera, ed. cit., p. 111, 119, 121.* Au XII^e siècle, Nersès le Gracieux reproche à certains prêtres d'attribuer la passion et la mort à la nature divine. *Opera*, t. 1, p. 27. Par manque de culture philosophique, certains auteurs arméniens paraissent n'avoir fait aucune distinction entre les termes concrets et les termes abstraits : ce qui est fort grave et mène droit à l'eutychianisme au moins dans les mots. D'après Galano, *Conciliatio Ecclesiæ armænæ cum omana, rparis altera*, t. 1, p. 82-83, quelques polémistes arméniens des XIII^e et XIV^e siècles, Vartan de Pazpert et Grégoire Dattev, tombaient dans les errements terminologiques des *Aktistèles*. Ainsi Grégoire Dattev disait :

Christus non dicitur creatura, neque creator et creatura, sed omnino creator et non factus, etiam secundum carnem. Non dicitur temporalis, sed æternus ac sempiternus, etiam secundum carnem. Non dicitur purus homo propter formam humanam, sed omnino Deus in humana forma. Non dicitur parvus propter defectum ætatis, sed semper omnino magnus, etiam secundum carnem; similiter et de aliis omnibus attributis.

Plus sérieuse et plus durable a été l'influence de la doctrine galanite ou julianisme dans l'Église arménienne. Sans doute les accusations de julianisme portées à l'adresse des Arméniens par certains théologiens coptes et syriens sont exagérées; mais il faut reconnaître que, dès le début du VI^e siècle, Julien d'Halicarnasse eut des disciples en Syrie et en Arménie. Un véritable julianiste, l'évêque Aptischoh, assista au synode de Tovin en 552. Il englobait dans le même anathème Eutychès et Sévère d'Antioche. Au VII^e siècle, Jean de Maracouma et son disciple Sergius se réclament ouvertement de l'évêque d'Halicarnasse. Au synode de Manazgherd (726), où Syriens jacobites et Arméniens, se rencontrent, l'entente parfaite ne peut se faire entre les deux partis sur la question de l'incorruptibilité et de l'immortalité du corps du Sauveur. Cf. *Chronique de Michel le Syrien*, éd. Chabot, t. II, fasc. 3, p. 492-500. Un julianisme atténué se rencontre jusque chez les meilleurs théologiens arméniens, comme Jean Otznetsi et Nersès le Gracieux. Celui-ci enseigne, par exemple, que Notre-Seigneur, durant sa vie mortelle, prenait les aliments d'une manière incorruptible et n'éprouvait point les effets naturels de la digestion.

3. Au XI^e siècle, on signale chez les *Coptes* un eutychien en la personne de l'anachorète Samuel, d'origine syrienne, qui enseignait que le corps du Christ

pris de la Vierge était devenu incréé, par le fait de son union avec le Verbe, et consubstantiel à lui selon la divinité, Renaudot, *Historia patr. Alexand.*, p. 471. Il fournit à l'évêque de Misra, Chenoudi, l'occasion de prononcer un discours contre les eutychiens et les phantasiastes.

4. Dans l'Église abyssine, la grande controverse sur l'unction du Christ, qui éclata au VIII^e siècle, a partagé les théologiens en deux écoles rivales : l'école dite des Dibra-libanésiens, qui reste fidèle au monophysisme verbal, et l'école des Eustathiens, qui se rapproche de l'eutychianisme. Voir sur cette controverse ce qui a été dit à l'article ÉTHIOPIE (Église d'), t. v, col. 960-965.

Ces écarts de quelques théologiens montrent le danger des formules monophysites. Elles n'infirmant pas la conclusion d'ensemble à laquelle nous avons abouti sur la doctrine officielle des Églises monophysites.

IV. LE THÉOPASCHITISME. — Comme le mot l'indique, le théopaschitisme est l'erreur de ceux qui enseignent que Dieu le Verbe a éprouvé la douleur et la mort dans sa divinité.

Cette insanité se déduit logiquement de certaines formes de l'eutychianisme ou monophysisme réel : 1^o de la théorie de l'absorption ou de la disparition de l'humanité dans la divinité ; 2^o de la théorie du changement ou du mélange de la divinité du Verbe en la chair ; 3^o du *synousiasme* ou théorie de la composition du Verbe et de l'humanité en un tout naturel. L'apolinarisme, malgré ses dénégations, n'échappe pas à cette conséquence, et l'arianisme ne l'évite que parce qu'il nie la divinité du Verbe.

Historiquement, tous les monophysites sans distinction ont été accusés de théopaschitisme par les orthodoxes, parce que tous n'admettent qu'une *noture* après l'union. L'accusation devint générale, après que Pierre le Foulon eut ajouté au *Trisagion* les mots : *Qui as été crucifié pour nous*, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. Disons, à ce propos, ce qu'on entend par *Trisagion* dans les liturgies orientales. Il ne s'agit point, comme on pourrait le croire et comme certains l'ont cru, du triple *Sanctus* qui vient dans toutes les liturgies d'Orient et d'Occident immédiatement après la préface. Sans conteste possible, cette sorte de *trisagion* est rapportée aux trois personnes de la sainte Trinité, et les monophysites n'y ont fait aucune addition. Il s'agit d'une autre formule ainsi conçue : *Sanctus Deus, Sanctus fortis. Sanctus immortalis*, qui se chante dans les messes orientales soit avant, soit après l'Évangile, mais toujours avant la préface, et que notre liturgie latine a conservée dans l'office du Vendredi saint et dans les *preces feriales* de prime. C'est à cette hymne que Pierre le Foulon ajouta les mots indiqués. L'addition fut bientôt reçue par toutes les Églises monophysites. Comme les Byzantins orthodoxes avaient l'habitude de rapporter la triple invocation aux personnes de la Trinité, ils ne manquèrent pas de voir dans l'innovation du Foulon une profession publique de théopaschitisme, voire même de sabellianisme et de patripassianisme. L'accusation recevait une apparence de fondement, du fait des formules, monophysites ne posant dans le Christ qu'une φύσις après l'union. L'équivoque cachée sous ce mot reparait sous une nouvelle forme. Les polémistes catholiques n'ont cessé de reprocher aux monophysites cette addition suspecte et de les accuser de théopaschitisme. Cette accusation est-elle fondée ?

1^o *Précisions nécessaires.* — Faisons tout d'abord remarquer qu'on peut distinguer deux sortes de théopaschitisme : l'un hérétique et absurde, qui a pour formule : *La divinité a souffert* : c'est le *théopaschitisme réel* et grossier, celui des eutychiens ; l'autre, ortho-

doxe et légitime, supposée l'incarnation du Verbe, qui a pour formule : *Dieu le Verbe a souffert*, ou : *Dieu a souffert*, ou encore, pour employer une formule qui souleva des tempêtes à l'égal de l'addition du Foulon, *Unus de Trinitate crucifixus est. Un de la Trinité a été crucifié* ; c'est le théopaschitisme des formules, qu'on peut appeler *verbal*, bien qu'il soit réel à un certain point de vue, c'est-à-dire en tant qu'il a pour fondement le lien hypostatique, unissant l'humanité du Sauveur à la personne du Verbe et faisant de celle-ci le sujet d'attribution de toutes les opérations, actions et passions des deux natures. Dans ce second cas, les formules théopaschites ne sont qu'une application particulière de la règle générale de la *communication des idiomes*. Elles n'ont rien d'hétérodoxe et ont toujours été employées par les catholiques, encore que ceux-ci, pour éviter toute équivoque, aient ajouté jadis le mot *carne* : *Unus de Trinitate passus est carne*. Si ces derniers les attaquèrent et les condamnèrent chez les monophysites, après le concile de Chalcédoine, cela vient uniquement des circonstances et à cause même de la terminologie équivoque et suspecte des antichalcédoïniens, sous la bannière desquels se cachaient les eutychiens, c'est-à-dire de vrais théopaschites.

Il va sans dire que les partisans du monophysisme verbal ou sévérien ne pouvaient enseigner le *théopaschitisme physique*, attribuant la souffrance et la mort à la divinité. Mais ils ont insisté sur les formules théopaschites, qui exprimaient pour eux le théopaschitisme *hypostatique*, et avaient l'avantage de bien montrer l'unité de sujet concret dans le Verbe incarné. De là l'addition faite par Pierre le Foulon au *Trisagion* ; de là la formule mise en circulation par Philoxène et patronnée ensuite, sous une forme atténuée dissipant toute équivoque, par les moines scythes catholiques : *Un de la Trinité a souffert dans la chair*.

2^o *Emploi de la formule théopaschite dans les Églises monophysites.* — On peut établir, par des déclarations formelles des premiers théologiens monophysites de l'école de Philoxène et de Sévère, qu'en acceptant l'addition au *Trisagion* : *Qui as été crucifié pour nous*, ils entendaient adresser cette hymne au seul Verbe incarné, et non au Père ni au Saint-Esprit. Si l'on ne peut apporter de témoignage explicite de l'auteur de l'addition, Pierre le Foulon, il est cependant difficile de supposer chez lui une autre intention, puisqu'il fut de ceux qui signèrent l'*Hénotique*. Cf. Valois, *Observationes ad hist. eccles. Evagrii*, P. G., t. LXXXVI, col. 2894 sq., et Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 180. En tout cas, la pensée de Sévère sur ce point ne fait pas de doute. Dans son *Contra monophysitas*, Justinien déclare que le patriarche d'Antioche a osé prétendre que le *Trisagion* se rapporte au seul Fils : Καὶ τοῦτο γὰρ λέγων Σεῦρος ἐτόλμησεν, ὅτι ὁ τρισάγνος ὕμνος εἰς μόνον ἀναφέρεται τὸν Υἱόν, μὴ κοινωρησάντων τῇ δοξολογίᾳ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. P. G., t. LXXXVI, col. 1141 B. Cf. Lebon, *op. cit.*, p. 477-486.

Les Églises monophysites, qui toutes ont reçu l'addition, ne lui ont jamais attribué une autre signification. Alors que les polémistes catholiques n'ont cessé de les attaquer sur ce point, les théologiens de ces Églises n'ont pas varié leur réponse : Le *Trisagion* avec l'addition est rapporté au seul Jésus-Christ. Voici, par exemple, ce qu'écrivit le Syrien jacobite Abou Raïtha de Takrit dans sa dissertation sur le sujet :

Cum Nestoriani et Melkitæ audiunt a nobis hymnum, quem ter dicimus : *Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis*, qui crucifixus es pro nobis, extollunt voces suas adversum nos, nosque sectæ jacobiticæ orthodoxæ sequaces graviter insectantur. Verum faciunt id immerito, dum opinantur quod *Sanctus Deus*, cadat in Patrem, *Sanctus Fortis* cadat in Filium, *Sanctus Immortalis* cadat in Spiritum.

tum Sanctum. Cum vero ea diximus verba concludimusque per crucis commemorationem, existimant illa ultima nos referre ad Trinitatem sanctam. Verum res non ita se habet quemadmodum iudicant, neque vera est illorum adversus nos criminatio. Hujus autem hymni hæc interpretatio est : *Sanctus Deus*, qui incarnatus es pro nobis absque immutatione, permanens in statu divinitatis tuæ : *Sanctus Fortis*, qui ostendisti quam magna potestas tua esset exhibendo infirmitatem ; *Sanctus Immortalis*, qui crucifixus es pro nobis, qui mortem volens suscepisti, et sustinuisti eam in corpore tuo super crucem : mortuus visus, nec tamen moreris, miserere nobis. Respondemus igitur quantum ad opinionem illam, quæ de nobis habent, nos talem blasphemiam non credere, neque vel cogitando ad eam inclinare. Verum eo hymno unam trium personarum divinam, Deum Verbum incarnatum et hominem factum propter nos absque immutatione aut alteratione a divinitate sua, aut divisione quæ cadat in eum qui pro nobis crucifixus est. Renaudot, *Liturg. or. coll.*, t. I, p. 210-211.

Denys Bar Salibi, dans son *Exposition de la liturgie*, n'explique pas autrement l'hymne en question :

Ad Filium solum hymnus evenitur, non vero ad tres personas, ut Chalcedonenses opinantur. Sin aliter, invenitur ille qui crucifixus est, persona quarta. Nunc vero nobis ostendite qui sit ille, quem Isaïas super thronum vidit, quem seraphim sanctificabant? Si dicitis illum Patrem esse, velut Judæi, tres ergo sanctificationes ad Patrem ascendant. Potius discite a Johanne evangelista quomodo scripsit Filium fuisse quem Isaïas super sedem vidit, eumque seraphim sanctificabant. Ita enim ait : *Hæc quippe locutus est Isaïas de eo, quando gloriam ejus vidit* (Jo., xii, 41). Sed et sanctus Cyrillus, cum Isaïæ visionem explicat, evangelistæ adhærens, de Filio visionem interpretatur, quem seraphim sanctificabant, eo quod carnem esset suscepturus, etc. Labourt, *op. cit.*, p. 45.

Les théologiens arméniens ne sont pas moins explicites. Eux aussi rapportent au seul Verbe incarné le Trisagion, et ils fondent leur interprétation sur la vision d'Isaïe et l'Évangile de saint Jean. Écoutons Jean Otnezi :

Ut mihi comprehendere licuit, omnes propheticorum oraculorum visiones Filii dispensationem præfigurabant ; estque unus de Trinitate quem Isaïas vidit sedentem super solum gloriæ ; circa quem stantes seraphim obscuram illam vocem modulabantur... Unde nos confidentius respicientes in illa, prolatum ab eis subobscurum sonitum resumendo veraciter decantamus, dicentes : *Æterne Deus*, in fine temporis fieri voluisti in similitudinem creaturarum : *Fortis*, infirmitatem nostram in te sustulisti ; *Immortalis* natura, mortem crucis tibi placuit pro nobis pati ; propter hujusmodi clementissimam benignitatem miserere nobis, quoniam autem ad Filium hæc Ecclesiæ hagiologia refertur, exinde quoque patet, quod cuncta nostra vespertina neârutinaque officia per hunc tanquam per suave olentis incensi fumum ad Dei placitum offerantur. *Opera*, p. 199-203.

Nersès le Gracieux, dans sa *Profession de foi adressée aux grecs*, écrit de son côté :

Si Trisagium istud erga Trinitatem nos caneremus, quemadmodum vos, pessimus esset ingensque error dicere : *qui crucifixus es*. At canimus erga Filii personam ei offerentes grati animi sensus propter ea quæ fecit nobis : *Deus et Fortis et Immortalis*, qui corpore crucifixus fuisti pro nobis, miserere nobis... Quapropter, si quis erga Trinitatem cantabat, ut vos ; aut erga Filium solum, ut nos, qui in officio trisagium erga Filium cantamus, tamen in sacrificio sancto seraphicum illum hymnum erga tres personas canimus (allusion au *Sanctus* proprement dit, qui suit la préface). *Opera*, t. I, p. 185-186.

Le synode de Chiragavan (862) fait une claire allusion au Trisagion, quand il dit dans son neuvième canon :

Si quis non constitetur Deum Verbum ac Dominum nostrum Jesum Christum sanctum, fortem et immortalem pro nostra salute secundum carnem crucifixum ac misericordiam humani generi largientem, quoque hostia simul et sacerdos tollat peccata mundi, anathema sit. Balgy, *op. cit.*, p. 218.

Nous nous abstenons d'apporter le témoignage des théologiens coptes : Sévère, évêque d'Aschmounain, Abou-Seba, Ibnassal, Aboul-Barakat, etc. Ils pensent tous comme leurs coreligionnaires de Syrie et d'Arménie. Cf. Renaudot, *Lit. orient. collectio*, p. 210-211 ; *Historia patriarch. Alexand.*, p. 135.

Les Églises monophysites sont donc exemptes de l'erreur théopaschite, qu'on leur a si souvent reprochée. Elles donnent toutes à l'addition faite au Trisagion une signification orthodoxe. En attribuant au Verbe incarné la passion et la mort, elles ne font qu'user d'une manière de parler qui a toujours été en usage dans l'Église, et qui n'est qu'une application particulière de ce que les théologiens appellent la *communication des idiomes*.

3^e Attitude de l'Église catholique par rapport à cette formule. — Les formules théopaschites incriminées : l'addition au Trisagion et l'*Unus de Trinitate crucifixus* est de Philoxène, furent, du reste, reçues par les catholiques avec des correctifs qui écartaient toute équivoque. Calandion, patriarche catholique d'Antioche, compléta l'addition de Pierre le Foulon par les mots : *Χριστὲ Βασιλεῦ. Christe rex, qui crucifixus est pro nobis*, pour bien montrer que l'hymne ne s'adressait qu'à Jésus-Christ. Son successeur, Éphrem, approuva cette innovation. Quant à la formule de Philoxène, les moines scythes de Constantinople réussirent, non sans peine, il est vrai, à faire approuver par l'empereur Justinien (15 mars 533) et par le pape Jean II (534) une formule équivalente : *Unus de Trinitate passus est carne, εἰς τῆς ἀρχῆς Τριᾶδος ἐπαθε σαρκί*. Sur la controverse soulevée par les moines scythes, voir Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 130-133, et ici art. HORMISDAS, col. 171 et JEAN II.

L'Église romaine a longtemps toléré l'addition au Trisagion chez les Orientaux unis. Cependant, en 1677, elle ordonna aux Arméniens catholiques de la supprimer dans leurs livres liturgiques. La défense fut renouvelée en 1833. Cf. *Jus pontificium de propaganda fide*, pars I, t. v, p. 86. Plus récemment, les Coptes et les Syriens catholiques, dans leurs synodes particuliers, ont condamné l'addition sans aucune restriction. On lit dans les *Actes* du synode syrien de Charfé (1888) :

Appendix, quam Petrus Cnaphæus, unus ex coryphæis monophysitarum... seraphico hymno addidit, quamque Jacobitæ ab ipso acceperunt... hæc, unquam, appendix est impietas et blasphemia, cum in ea crucifixio sanctissimæ Trinitati tribuatur. Propterea illam condemnamus et anathematizamus, prohibemusque illius additionem ad Trisagium quocumque sensu et quocumque prætextu, quemadmodum condemnamus et rejicimus interpolationem, quam Jacobitæ in suis libris liturgicis introduxerunt in Trisagium, illud referendo ad Filium, cum Ecclesia illud semper usurpet directum ad sanctissimam Trinitatem. *Acta synodi nationalis Syrorum in seminario Sciarfensi habitæ*, 1888, p. 22.

Les Coptes catholiques, dans leur synode tenu au Caire, en 1898, répètent à peu près la même chose. Comme les Pères du synode de Charfé, ils supposent que primitivement l'addition du Trisagion avait pour but de propager le théopaschitisme physique, et ils le rejettent même avec le sens orthodoxe que les théologiens monophysites lui attribuent expressément depuis longtemps. *Synodus Alexandrina coptorum habita Caira in Ægypto anno 1898*, Rome, 1899, p. 22. Puisqu'il est établi que les Églises monophysites n'ont jamais attribué la souffrance et la mort à la Trinité ou à la divinité comme telle, mais seulement à Dieu le Verbe fait homme, il va sans dire qu'on pourrait, dans le cas de négociations unionistes pour ramener les dissidents à l'unité catholique, se montrer plus tolérant à l'égard d'une formule désormais suffi-

samment expliquée. L'Église romaine elle-même, dans l'office du Vendredi saint, rapporte le Trisagion à Jésus crucifié, comme l'ont justement fait remarquer certains arméniens catholiques. Cf. J. Cappelletti, *Nerses de Clajensis opera*, t. I, p. 186 en note; *Acta synodi patriarchalis armenorum Constantinopoli habitæ* (1890), p. 264.

V. LES SECTES ISSUES DU MONOPHYSISME SÉVÉRIEN ET LE MONOPHYSISME TRINITAIRE. — Avant de se cristalliser en théologie relativement stable et uniforme dans les Églises monophysites, le monophysisme sévérien, plus encore que l'eutychianisme proprement dit, se scinda en une série invraisemblable de sectes pendant les deux premiers siècles qui suivirent le concile de Chalcédoine. La terre classique de ces divisions fut l'Égypte, où le mouvement antichalcédonien avait d'abord pris naissance. A la base de ces divisions, on trouve, la plupart du temps, non une opposition nette de doctrines, mais des querelles de mots. Enfantée par une logomachie voulue et soigneusement entretenue, la secte fut punie par où elle avait péché. Elle se débattit pendant longtemps dans d'interminables logomachies, qui plusieurs fois faillirent la faire disparaître.

Notre intention n'est pas ici de décrire longuement chacune de ces sectes. Plusieurs d'entre elles ont déjà fait l'objet d'articles spéciaux dans ce dictionnaire. La plupart, du reste, ne sont connues que par le peu qu'en écrivit, au début du vi^e siècle, le prêtre Timothée de Constantinople, dans son opuscule *De receptione hæreticorum*, t. LXXXVI, col. 11-74. Quelques-unes durent leur naissance à des conflits de juridiction et ressortissent non au *Dictionnaire de Théologie*, mais au *Dictionnaire d'histoire ecclésiastique*. D'autres eurent une existence éphémère et disparurent bientôt sans laisser de traces. Le prêtre Timothée, comme tous les hérésiologues, prend un manifeste plaisir à augmenter sa collection autant que possible, et à signaler les moindres fissures dans l'édifice antichalcédonien. Nous nous bornerons donc à établir la généalogie des principales sectes du point de vue doctrinal et à noter leurs divergences. Nous parlerons surtout de ce qu'on peut appeler le *monophysisme trinitaire*, issu de l'application de la terminologie monophysite de l'incarnation au mystère de la Trinité. A prendre les mots dans le sens courant, quiconque veut rester dans l'orthodoxie doit être monophysite quand il s'agit du mystère de la Trinité, puisqu'il n'existe en Dieu qu'une seule φύσις, une seule nature divine. Nous allons voir comment un bon nombre de sévériens furent amenés à répudier ce monophysisme légitime et à devenir *triphysites* sur le mystère de la Trinité, alors qu'ils restaient opiniâtrement *monophysites* sur le mystère de l'Incarnation.

1^o *Acéphales contre hénoticiens*. — La première division sérieuse qui mit la brouille parmi les partisans du monophysisme verbal fut causée par l'*Hénotique* de Zénon. Alors que les évêques, chefs de la secte, se rallièrent à cette formule de foi, une partie importante de leurs ouailles refusa de les suivre sur ce terrain de compromission. A ces fanatiques il fallait un anathème explicite contre le concile de Chalcédoine, qui avait osé déposer saint Dioscore. On eut ainsi les *hénoticiens* et les *acéphales*. Les *acéphales* ne tardèrent pas à décliner. On en trouvait cependant encore quelques-uns sous l'empereur Maurice (582-602), et le prêtre Timothée connaît trois sectes d'*acéphales*; les anthropomorphites, les ésaianites et les barsanouphiens : *De receptione hæreticorum*, loc. cit., col. 45 AB, 56-57. Cf. article HÉNOTIQUE, t. VI, col. 2153-2178; article *Acéphales* du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. I, col. 282-288; Jean Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empe-*

reur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518-616), Paris, 1923, p. 191, 291.

2^o *Aphartodocètes contre phartolotés*. — Au début du règne de l'empereur Justin, vers 518-520, éclata entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse une querelle autrement grave, parce qu'elle avait une base doctrinale. Elle roulait sur la passibilité du corps de Jésus-Christ avant la résurrection, et n'était point une pure logomachie. Nous n'avons pas à exposer ici la doctrine respective des deux adversaires. Voir les deux articles : GAIANITES et GAIANITE (*La controverse*) ET LA PASSIBILITÉ DU CORPS DE JÉSUS-CHRIST, t. VI, col. 999-1023; l'article JULIEN d'HALICARNASSE, t. VIII, col. 1931; et pour l'interprétation de la doctrine personnelle de Julien d'Halicarnasse, l'ouvrage de R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ. Étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des fragments dogmatiques de Julien*, Louvain, 1924, et M. Jugie, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXIV (1925), p. 129-162, 257-285.

Notons seulement que, sur la terminologie christologique, il n'y avait point entente parfaite entre Sévère et Julien. Alors que le premier ne refusait pas de dire δύο οὐσίαι, deux essences, après l'union, et comptait aussi les propriétés de la divinité et de l'humanité comme en qualité naturelle, ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ, le second faisait du terme οὐσία un synonyme de φύσις et d'ὁπόστασις, et refusait de compter les propriétés des deux natures après l'union. Ces particularités verbales jointes à la doctrine de l'impassibilité et de l'incorruptibilité du corps du Christ dès le premier instant de l'union, donnaient au julianisme l'allure d'un demi-eutychianisme.

En poussant à bout la tendance eutychienne du maître, certains de ses disciples aboutirent au parler théologique le plus étrange, et formèrent la secte des *Actistètes*, ἀκτιστῆται ou ἀκτιστίται : A force d'insister sur l'unité du Christ, et pour ne vouloir pas compter les propriétés des natures après l'union, ils en arrivaient à communiquer au corps du Sauveur et à son humanité en général, les propriétés mêmes de la divinité, et à dire, par exemple, que la chair du Christ était non seulement incorruptible mais incréée : d'où le nom d'*Actistètes* qu'on leur donna. Cf. le prêtre Timothée, *op. cit.*, col. 44.

3^o *Agnoètes et niobites*. — La controverse entre sévériens et julianistes amena bientôt des divisions parmi les sévériens eux-mêmes.

Sévère avait soutenu contre Julien que le corps du Sauveur avait été corruptible et passible. Un de ses disciples, le diacre Alexandrin Thémistius, s'avisait d'attribuer aussi des imperfections à l'âme du Christ : ce qui accentuait la distinction des deux natures et de leurs propriétés respectives après l'union. Il reprit à son compte l'opinion de quelques anciens Pères qui, dans leur polémique avec les ariens, avaient attribué, ou paru attribuer une certaine ignorance à Jésus-Christ comme homme, notamment l'ignorance du jour du jugement. Cette question fut soulevée non pas, semble-t-il, sous le patriarche Timothée III (518-535) comme l'affirme Libératus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, 19, P. L., t. LXVIII, col. 1034, mais sous son successeur, Théodose (535-566) après la mort de Sévère († 538), aux environs de 540, alors que Théodose se trouvait à Constantinople. Cf. Léonce de Byzance, ou plutôt l'auteur du *De sectis*, act. v, 3, P. G., t. LXXXVI, col. 1232. Théodose repoussa l'opinion de son diacre comme une hérésie : on ne pouvait attribuer l'ignorance au Verbe incarné, même dans son humanité. Thémistius se sépara alors du patriarche, et devint le docteur d'une secte à part,

qu'on appela la secte des *Agnœtes*, Ἀγνοῖται, tandis que le gros des sévériens prit alors le nom de *Théodosiens*, Θεοδοσιανοί. Voir l'article AGNOËTES, de ce *Dictionnaire*, t. I, col. 586-596; à compléter par la monographie de Joseph Maritch, *De agnoetarum doctrina*, Zagreb, 1914.

A l'extrême opposé des agnoètes et dans le camp même des théodosiens, par réaction sans doute contre Thémistius, naquit, vers 570, la secte des niobites, dont le père fut le sophiste alexandrin, Étienne Niobé. Pour couper court à toute discussion sur l'ignorance de l'humanité du Christ, Étienne enseigna que l'ἔνωσις de l'incarnation était tellement forte et étroite qu'il n'était plus permis de parler de différence des natures, ou de la divinité et de l'humanité, après l'union : οὐδὲ τὴν διαφοράν τῶν φύσεων μετὰ τὴν ἔνωσιν σφύσθαι ἀνέχονται εἰπεῖν, dit Timothée, *op. cit.*, col. 63. Tout en se réclamant de Sévère, ces sectaires rejoignaient sur le terrain de la terminologie christologique les actistètes julianistes, et ne pouvaient plus guère s'exprimer que comme de véritables eutychiens.

4° Le trithéisme de Jean Philopon. — Une source particulièrement féconde de divisions et de sectes parmi les sévériens ou théodosiens fut ce qu'on a appelé le *trithéisme*, qui parut dans la seconde moitié du VI^e siècle. Les origines du trithéisme sont fort obscures. Il faut en attribuer la première paternité au Syrien Jean Asquénagès, originaire d'Apamée, qui condensa son système dans un ouvrage sur la Trinité qu'il n'eut pas le temps de publier, sans doute parce qu'il mourut en exil vers 560. Ce système tient tout entier dans la courte profession de foi qu'il fit à Constantinople devant l'empereur Justinien, en 557, au témoignage de Barhebraeus, *Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, éd. Abbeloos et Lamy, t. I, Louvain, 1872, p. 225-227 : « Je reconnais, dit-il, dans le Christ une seule nature du Verbe incarné, mais dans la Trinité je compte autant de natures (φύσεις) et d'hypostases (ὑπόστασεις) [et de déités, θεότητας] que de personnes (πρόσωπα) ». Cette formule, mis à part le mot θεότητας, qui ne doit pas être authentique, serait une énigme difficilement déchiffrable, si nous n'avions, pour la comprendre, quelques extraits des œuvres d'un disciple de Jean Asquénagès, devenu bientôt plus célèbre que lui, au point de passer pour le véritable fondateur du trithéisme. Ce disciple est l'Alexandrin Jean Philopon, philosophe aristotélicien de renom autant que monophysite fervent qui, avant de se faire un nom dans l'histoire des hérésies, avait commenté la plupart des ouvrages du Stagyrte. Voir l'article JEAN PHILOPON de ce *Dictionnaire*, t. VIII, col. 832. C'est à lui que fut remis par l'intermédiaire d'un certain Athanase devenu patriarche d'Alexandrie en 566, le traité non publié de Jean Asquénagès sur la Trinité. Cf. J. Maspéro, *op. cit.*, p. 196-201. Philopon s'enthousiasma pour la trouvaille du philosophe syrien. Il se l'assimila, l'élabora à sa manière et codifia, en un volume malheureusement perdu, ce qu'on a appelé du mot trompeur de trithéisme.

Ce système nous est surtout connu par l'exposé qu'en ont fait ses adversaires, tels que le prêtre Timothée de Constantinople, *op. cit.*, col. 44, 61, 64; l'auteur du *De sectis*, *loc. cit.*, col. 1233 AB, Photius, *Bibliotheca*, col. 21-24, 43, 50, 55, 56, 215, 240. Saint Jean Damascène nous a heureusement conservé un long extrait de l'ouvrage de Philopon intitulé Διατητής, *L'arbitre*, *De heresibus*, 83, P. G., t. xciv, col. 744-754, et Michel le Syrien donne sous le nom de Τμήματα un résumé détaillé de la diatribe du même contre le concile de Chalcédoine, *Κατὰ τῆς περὶ τῆς συνόδου. Chronique*, éd. Chabot, t. II, p. 92-121. Grâce à ces renseignements épars, on peut reconstituer assez bien

le système d'Asquénagès et de Philopon. C'est une tentative habile pour établir l'uniformité entre la terminologie trinitaire et la terminologie christologique des monophysites sévériens, et répondre ainsi à l'objection que les catholiques faisaient continuellement à ces derniers : « Vous êtes inconséquents avec vous-mêmes : vous donnez au mot φύσις un sens différent suivant qu'il s'agit du mystère de la Trinité ou du mystère de l'incarnation. Quand vous parlez de la Trinité, vous distinguez nettement entre φύσις et ὑπόστασις; vous dites avec nous : une φύσις et trois hypostases ou prosopa en Dieu. Au contraire, quand vous parlez du Christ, que vous reconnaissez être Dieu et homme tout ensemble, vous ne voulez plus admettre de distinction entre φύσις et ὑπόστασις ou πρόσωπον. Vous refusez de dire avec nous et avec le concile de Chalcédoine : une seule hypostase du Verbe incarné et deux φύσεις ou natures, la φύσις divine et la φύσις humaine. » Nous avons entendu, col. 2222, Sévère d'Antioche reconnaître expressément cette différence de signification du terme φύσις dans les deux cas. Sans contester possible, c'était là le point faible de tout l'échafaudage verbal des monophysites. Pour le faire disparaître et attaquer en même temps les chalcédoniens sur leur propre terrain, Asquénagès et Philopon transportent hardiment la terminologie monophysite de la christologie dans la théologie trinitaire. Ils posent en principe qu'il n'y a pas de nature impersonnelle. Toute nature ou φύσις concrète et réellement existante est nécessairement une hypostase ou une personne, qu'il s'agisse de Dieu ou des hommes. Pour démontrer ce principe, ils en appellent à la fois à la philosophie d'Aristote et au dogme catholique. Ils peuvent se prévaloir même de l'autorité de saint Basile de Césarée qui, ayant à formuler le dogme de la Trinité, a donné de la nature et de la personne une notion superficielle et vulgaire, à la portée de tous, suffisante pour le but qu'il se proposait : La nature φύσις, οὐσία, est ce qui est commun dans les individus de même espèce (τὸ κοινόν), qu'ils possèdent tous également, et qui fait qu'on les désigne tous sous un même vocable. Cette οὐσία, cette φύσις commune, n'existe pas comme telle. Pour exister réellement, elle a besoin d'être complétée par des caractères propres, des notes individuantes, qui la déterminent et la circonscrivent. Une fois revêtue de ces notes caractéristiques, la φύσις commune devient hypostase et personne. C'est la φύσις concrète, la seule qui existe dans la réalité. La φύσις concrète est nécessairement hypostase et personne.

Cette notion basilienne de la nature et de la personne cadre assez bien avec la distinction aristotélicienne de la nature abstraite et universelle, commune à plusieurs individus de la même espèce, qui n'existe pas comme telle dans la réalité, et de la nature concrète et individuelle, qui ajoute aux éléments communs de la nature abstraite et universelle les notes individuantes, pour former l'individu réellement existant, l'hypostase ou personne. Cette nature concrète, Aristote l'appelle indifféremment μερική οὐσία (par opposition à la κοινή οὐσία), φύσις, ὑπόστασις, ἄτομον. Ce sont pour lui des termes synonymes. C'est sur ce point précis de terminologie, que saint Basile et avec lui l'Eglise catholique ne s'entendent plus avec le philosophe. Au IV^e siècle, l'Eglise est arrivée, après de longs débats compliqués de logomachies, à unifier le parler théologique, quand il s'agit de la Trinité : il y a en Dieu une seule οὐσία ou φύσις et trois ὑποστάσεις ou πρόσωπα. Par une abstraction de l'esprit et une sorte d'anthropomorphisme, la nature divine, prise comme telle, est considérée comme un élément commun à trois hypostases ou personnes, tout comme la nature humaine, prise comme telle, c'est-à-dire

d'une manière abstraite et universelle, est considérée par les philosophes comme commune à tous les individus humains, à toutes les personnes humaines. Mais c'est là une manière de parler *humaine*, une abstraction de notre esprit. Dans la réalité, la nature divine, loin d'être universelle, ou même répétée trois fois en trois personnes est essentiellement *concrète* et *unique* et *personnelle*, car elle s'identifie réellement avec chacune des personnes divines : Le Père, c'est la nature divine avec un mode spécial d'exister, *τρόπος υπάρξεως* ; le Fils, c'est la même unique nature divine avec un autre mode spécial d'existence ; le Saint-Esprit, c'est la même nature divine avec un autre mode d'existence : les trois sont une même nature divine ; la nature divine est les trois : Dieu, c'est le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Dans la réalité, on peut donc dire, et l'on doit dire : la φύσις divine est non seulement *hypostase*, *personne*, mais elle est trois fois *hypostase*, *personne* ; ou mieux : *elle est trois personnes*. Le principe posé par Philopon : que toute φύσις concrète et réellement existante est nécessairement *personnelle*, hypostase se réalise donc *surabondamment* dans la Trinité, si l'on se place sur le terrain de la réalité, et si l'on renonce au mode de parler abstrait, reçu depuis longtemps dans l'Église et conforme au langage commun. Le langage commun est celui-ci : *Il y a en Dieu une seule nature et trois personnes réellement distinctes entre elles*. Le langage de la réalité serait celui-ci : Dieu (ou la nature divine concrète et réellement existante comme telle) est *trois personnes* ou : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Asquénagès, Philopon et leurs disciples, par procédé polémique et pour établir le postulat du monophysisme que toute φύσις est aussi *υπόστασις*, et que ces termes sont équivalents, abandonnent le langage communément reçu, qui est le langage abstrait, et adoptent le langage concret, celui de la réalité : Ils disent : Dieu est trois personnes. Le Père est la φύσις divine, et il est hypostase. Le Fils est la φύσις divine, et il est hypostase. Le Saint-Esprit est la φύσις divine, et il est hypostase. Dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, φύσις et *υπόστασις* se confondent donc et ne sont pas réellement distinctes. Les novateurs vont plus loin : adoptant la terminologie aristotélicienne, d'après laquelle les mots : *μερικὴ οὐσία*, φύσις et *υπόστασις* sont synonymes, ils diront indifféremment : Dieu est *τρεῖς μερικαὶ οὐσῖαι*, ἤτοι φύσεις, ἡγουν *υποστάσεις*. Mais en usant de cette terminologie, ils se garderont bien d'enseigner que l'οὐσία ou φύσις divine est répétée trois fois dans chaque personne divine, comme la nature humaine abstraite et universelle, la κοινὴ οὐσία d'Aristote, est répétée autant de fois qu'il y a d'individus humains. Ils maintiennent énergiquement l'unicité de la φύσις divine et ne supportent pas qu'on dise qu'il y a trois dieux ou trois divinités. Ils n'ignorent pas le procédé d'abstraction par lequel l'Église est arrivée à la formule : une nature divine et trois personnes. Philopon écrit : « L'unique nature de la divinité qu'est-elle autre chose que la notion commune de la nature divine, considérée en elle-même et séparée par une opération de l'esprit de la propriété de chaque hypostase ? Τὴ γὰρ ἂν εἴη μία φύσις θεότητος ἢ ὁ κοινὸς τῆς θεῆς φύσεως λόγος, αὐτὸς καὶ ἕνα τὸν θεωρούμενον, καὶ τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἐκείνης υποστάσεως ἰδιότητος κατωφισμένον ; » S. Jean Damascène, *loc. cit.*, col. 748 (extrait du *Diatalektès*). Mais cette unique nature divine, séparée ainsi par la pensée de chaque personne, n'existe pas comme telle dans la réalité. Elle s'identifie en fait avec chaque personne divine. Elle est hypostase en chacune d'elle. Elle est trois fois hypostase tout en restant unique. Que ce soit bien là la véritable pensée de Philopon, c'est ce qui ressort du court résumé que donne de sa doctrine le prêtre Timothée de Cons-

tantinople : « Ils confessent, dit-il, que chacun de la Trinité, c'est-à-dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit est Dieu en vérité, et essence et nature ; que la Trinité est trois hypostases et trois personnes ; ils disent encore que la Trinité est trois *ousies* et φύσεις numériquement distinctes, absolument semblables quant à la divinité. Ils confessent également que la sainte et consubstantielle Trinité est une seule essence ou nature ou divinité ou un seul Dieu, non par le nombre (comme si cette divinité était multipliée en chaque personne), mais par l'immuable identité de la divinité. Mais ils évitent de dire *trois dieux* ou *trois divinités* ; Ὁμολογοῦσι Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν, καὶ οὐσίαν, καὶ φύσιν ἑκάστων, τὸν Πατέρα λόγῳ, καὶ τὸν Υἱόν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τρεῖς υποστάσεις τὴν ἑκάστην Τριᾶδα καὶ τρία πρόσωπα ἑνὶ μὲν καὶ τρεῖς τινας τῷ ἀριθμῷ οὐσίας καὶ φύσεις ἴσας ἀπαρχιδάκτωρ κατὰ τὴν θεότητα λέγοντας. Μὴν δὲ οὐσίαν ἡγουν φύσιν, καὶ μίαν θεότητα ἡγουν Θεὸν τὴν ἑκάστην καὶ ὁμολοῦσιν Τριᾶδα ὁμολογούσιν οὐκ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ ἀπαρχιδάκτω τῆς θεότητος ταυτότητι. Τρεῖς δὲ Θεοὺς ἢ θεότητας λέγειν παραιτοῦνται. » Timothée, *op. cit.*, col. 61.

Il est évident, d'après ce texte, que le trithéisme de Philopon et de ses disciples était purement verbal. L'innovation consistait à faire remarquer qu'au point de vue concret, la φύσις divine était aussi hypostase et personne, et à employer la terminologie aristotélicienne pour désigner chaque personne divine ; à dire que chacune d'elles considérée concrètement était une οὐσία μερικὴ, une φύσις, une *υπόστασις*, un πρόσωπον. C'est en prenant les mots οὐσία et φύσις au sens *abstrait*, qui était le sens de ces mots dans les formules reçues par l'Église, qu'on a pu accuser les philoponiens de *trithéisme réel*. Mais ils s'en défendaient énergiquement, et ils se tournaient vers les chalcédoniens avec un air de triomphe : « Vous voyez bien que, même dans la Trinité, si vous voulez vous placer sur le terrain de la réalité et abandonner ce qui est fiction de l'esprit, la φύσις divine est personnelle et trois fois personnelle ; que chaque personne divine est à la fois φύσις et *υπόστασις*, puisque dans la réalité chaque personne s'identifie avec la nature divine. Le concile de Chalcédoine a donc tort en donnant un sens différent à φύσις et à *υπόστασις*, en affirmant dans le Christ une hypostase et deux φύσεις. Au sens concret et réel, il n'y a dans le Christ qu'une seule φύσις, qui est aussi *υπόστασις* ou personne, à savoir l'unique φύσις ou *υπόστασις* de Dieu le Verbe, qui s'est incarné, μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγῳ σαρκωμένη. Si vous voulez poser dans le Christ deux φύσεις, vous devez nécessairement reconnaître aussi en lui deux hypostases, et vous êtes nestoriens. Ou bien, il ne vous reste qu'à dire que le Verbe s'est uni à la nature humaine universelle et abstraite, commune à chaque individu humain, à ce qu'Aristote appelle la κοινὴ οὐσία. Mais alors, la nature humaine du Christ n'est qu'une abstraction sans consistance, une φύσις ἀνυπόστατος, une vraie chimère de l'esprit philosophique. Ce n'est plus une nature individuelle, une οὐσία μερικὴ. Si vous lui ajoutez les caractères distinctifs, les notes individuates qui font l'individu et l'hypostase d'après saint Basile lui-même, vous avez alors une φύσις, qui est aussi hypostase, et vous voilà de nouveau acculés au nestorianisme. Il n'y a qu'un moyen de sortir de cette impasse : c'est de confesser avec nous une seule φύσις et *υπόστασις* du Verbe incarné. »

On sait ce que répondirent les théologiens catholiques à Philopon et à ceux de son école : sans contester qu'en Dieu chaque personne s'identifie réellement avec la nature divine, ce qui est le dogme catholique, ils firent remarquer le sophisme par rapport à la nature humaine du Christ. Ils approfondirent la notion de personnalité et complétèrent la notion superficielle

qu'en avait donnée saint Basile en parlant de la Trinité. Si dans la Trinité, pour avoir une personne, il suffit d'ajouter à la nature divine (considérée d'une manière abstraite et comme une chose commune à chaque personne) la *propriété* hypostatique qui caractérise chaque personne et la distingue des autres, il n'en va pas de même, quand il s'agit des personnes humaines. Si à l'idée universelle d'homme vous ajoutez les notes et caractères individuels qui concrétisent cette nature humaine commune, la distinguent de la nature concrète d'un autre individu humain, la placent vraiment dans le domaine du réel et la rendent apte à l'existence, vous avez une vraie φύσις, non universelle et commune, mais individuelle et particulière, une μερικὴ οὐσία : et cependant vous n'avez pas encore nécessairement une ὑπόστασις, un πρόσωπον, une vraie personne. Ce qui constitue l'individu, la personne, c'est l'existence autonome, c'est l'existence en soi-même et à part soi, indépendamment d'un autre. C'est la notion de la personne donnée par Léonce de Byzance. Cette notion lui permet d'établir une distinction nette entre la nature prise comme telle et la personne ou hypostase, et lui fournit une réponse victorieuse contre l'objection de Philopon : Ἡ μὲν γὰρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται· ἡ δὲ ὑπόστασις καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι. *Contra Nestorium et Eutychetem*, P. G., t. LXXXVI, col. 1280. Entre la φύσις concrète et douée d'une existence autonome qui la fait hypostase, et la φύσις abstraite et universelle, qui comme telle n'existe pas, est sans consistance, ἀνυπόστατος, il y a place pour une φύσις qui n'est ni douée d'existence autonome — et donc n'est pas hypostase — ni privée des notes individuelles qui la concrétisent et la distinguent des autres natures individuelles — et donc l'empêchent d'être une abstraction — c'est la φύσις existant dans une autre hypostase, soutenue par elle dans l'existence et possédée par elle; une φύσις qui ne s'appartient pas mais appartient à un autre qui l'a prise et faite sienne, une φύσις ἐνυπόστατος. C'est le cas de la nature humaine individuelle prise par le Verbe. Cf. LÉONCE DE BYZANCE, *ibid.*, t. IX, col. 1277-1280.

L'intervention de Philopon dans la querelle monophysite amena donc un progrès sensible dans la théologie catholique de l'incarnation. La définition de la personne donnée par Léonce de Byzance enlevait toute force à l'objection du philosophe aristotélicien. Celui-ci, au fond, n'avait abouti qu'à cette conclusion paradoxale et tout à fait contraire aux déclarations des premiers théologiens monophysites : que la terminologie monophysite avec sa définition de la φύσις-ὑπόστασις s'adaptait mieux à la théologie trinitaire qu'à la christologie. L'objection philoponienne avait aussi montré l'insuffisance des définitions basiliennes de la nature et de la personne. Ces définitions superficielles pouvaient suffire à fonder la distinction entre la nature et les hypostases dans la Trinité : elles manquaient de précision et devenaient dangereuses pour le dogme christologique.

Une autre conséquence du philoponisme fut de jeter le désarroi dans le camp des monophysites et d'y multiplier les divisions et les sectes. Asquénagès et Philopon eurent des disciples fervents, parmi lesquels se signalèrent Conon, évêque de Tarse en Cilicie, et Eugène, évêque de Séleucie d'Isaurie. Conon, cependant, ne tarda pas à se séparer de Philopon. Tout en acceptant sa terminologie trinitaire, il refusa d'admettre ses doctrines hérétiques sur la résurrection des corps et l'annihilation du monde actuel à la fin des temps. Sur ces doctrines spéciales du philosophe alexandrin, voir l'article JEAN PHILOPON, t. VIII, col. 831-839. On eut des lors la secte des *philoponiens* (dits aussi *athanasiens*, du nom d'Athanase, qui fut

patriarche d'Alexandrie de 566 à 571) et la secte des *cononites*.

5° *Les sectes issues du trithéisme*. — Parmi les autres sectes issues de la controverse philoponienne ou trithéiste, le prêtre Timothée signale les pétrites, les damianites ou tétradites et les condobaudites. Il n'est pas facile, avec le peu qu'il nous dit de chacune d'elles, d'établir leur *credo* distinctif. Ce qui les différenciait, c'était encore, semble-t-il, une question de terminologie.

Les *pétrites* ou *pétriens* tiraient leur nom du patriarche monophysite d'Antioche, Pierre de Callinique (581-591), qui fit schisme avec Damien, patriarche d'Alexandrie (578-604). Pierre acceptait l'exposé de la théologie trinitaire fait par Philopon, mais il refusait d'appliquer aux personnes de la Trinité les termes aristotéliciens de φύσις et de μερικὴ οὐσία, comme s'écartant d'une manière trop criante du langage communément reçu. Il disait bien avec Philopon et avec tout le monde : Il y a en Dieu trois hypostases, τρεῖς ὑποστάσεις; mais il refusait de dire avec le philosophe *trois* οὐσιες ou φύσεις numériquement distinctes : παραιτοῦνται καὶ τὸ λέγειν, dit Timothée, τρεῖς τῷ ἀριθμῷ οὐσίας ἔχουν φύσεις τινὰς ἴσας ἀπαρallάκτως, *loc. cit.*, col. 61 B. Cette précaution ne l'empêchait pas d'être traité de trithéiste par Damien et les siens.

Damien, lui, abandonnait complètement le point de vue concret adopté par Philopon en parlant des personnes divines, et revenait à la conception abstraite : il distinguait en Dieu la nature ou essence prise comme telle et considérée séparément des personnes, et chaque personne prise comme telle, c'est-à-dire la propriété hypostatique constituant chacune des personnes. Dès lors, φύσις ou οὐσία en Dieu n'était plus synonyme d'ὑπόστασις. L'ὑπόστασις divine prise comme telle n'était pas Dieu par nature : elle était Dieu par participation à la φύσις divine. Damien voulait dire ce qu'enseignent nos théologiens scolastiques : la personne divine prise comme personne est constituée par la propriété hypostatique, c'est-à-dire la relation opposée, le *conceptus ad* de Cajétan. Unie à la nature divine, avec laquelle elle s'identifie, du reste, dans la réalité, la propriété hypostatique devient la personne concrète, qui est Dieu. Dieu le Père, c'est la relation de paternité avec la nature divine. Dieu le Fils, c'est la filiation avec la même nature divine. Damien avait le tort de devancer son époque et de parler comme un scolastique du Moyen Âge. On ne le comprit pas, ou l'on ne voulut pas le comprendre. On le traita tantôt de *tétradite*, parce qu'il semblait poser quatre entités différentes en Dieu; les trois personnes plus la nature divine commune aux trois; tantôt de *sabellien*, parce qu'il paraissait faire des personnes divines de pures formalités de l'unique nature divine. Voici, du reste, le court signalement des damianites fourni par Timothée : μὴ εἶναι δὲ τούτων ἕκαστον καθ' ἑαυτὸν Θεὸν φύσει, ἀλλ' ἔχειν κοινὸν Θεὸν ἔχουν θεότητα ἐνυπαρκτον, καὶ ταύτης μετέχοντα ἀδιαιρέτως εἶναι Θεὸν ἕκαστον. col. 60. Plus haut, col. 45, dans ce qui semble être la première édition de son opuscule, Timothée a attribué aux pétrites une définition de l'hypostase qui ne cadre qu'avec le point de vue de Damien : τὴν ὑπόστασιν μόνον εἶναι ἰδιώματα χωρὶς οὐσίας. C'est manifestement à lui qu'il faut la restituer.

Restent les *condobaudites*, ainsi appelés du quartier de Constantinople où les premiers adeptes de la secte tenaient leurs réunions. Il n'est pas facile de caractériser leur doctrine trinitaire. Timothée écrit sur leur compte une phrase qui n'est pas la clarté même : οἱ λέγοντες ἓνα Θεὸν εἶναι τῷ ἀριθμῷ καὶ οὐχὶ τῇ ἀπαρallάκτῳ ἰσότητι τὸν αὐτὸν Πατέρα καὶ

Τὴν καὶ Πνεῦμα ἅγιον λέγοντες, col. 57 B : ce qui semble être l'expression même de l'orthodoxie contre le trithéisme réel prêté à Philopon, à cause de sa terminologie étrange. Nous savons en effet, par l'histoire que les condobaudites se séparèrent de Théodose d'Alexandrie, après que celui-ci eut écrit un traité contre Asquagnès, où il paraissait faire trop de concessions au novateur. J. Maspéro, *op. cit.*, p. 208-209. Ils paraissent donc avoir été une fraction des sévériens intransigeants qui repoussèrent toutes les innovations des trithéistes.

Il ne faut point du reste se faire illusion sur l'importance des dernières sectes que nous venons de nommer. Elles disparurent bientôt sans laisser de traces. Le succès de Philopon lui-même fut éphémère. Sa terminologie aristotélicienne n'arriva pas à s'imposer, et ses opinions hétérodoxes sur la résurrection des corps et la fin du monde lui aliénèrent ses meilleurs amis. Le monophysisme sévérien primitif finit par reprendre le dessus sur toute cette poussière de sectes, et devint la doctrine officielle des groupes monophysites constitués en Églises indépendantes.

VI. 1. LE MONOPHYSISME ORTHODOXE. — Par monophysisme orthodoxe, nous entendons non une doctrine spéciale, qui se différencierait du dyophysisme christologique défini au concile de Chalcédoine, mais certaines formules du monophysisme verbal hétérodoxe qui ont été acceptées, tant par les Pères et les théologiens que par l'Église elle-même dans ses conciles. Il s'agit de certaines formules du monophysisme sévérien, non de toutes. Jamais aucun théologien catholique n'a fait sienne toute la terminologie monophysite que nous avons passée en revue dans le paragraphe II de cet article. Ont été seulement acceptées comme légitimes et expliquées d'une manière orthodoxe les expressions monophysites, qui pouvaient se réclamer de l'autorité d'un Père de l'Église, et notamment de saint Cyrille d'Alexandrie. C'est le cas de la plupart des formules, où entrent les mots φύσις ou ὑπόστασις. Au contraire, les formules monophysites ayant trait à la propriété, ιδιότης, à l'opération, ἐνέργεια, à la volonté, θέλησις, ont toujours été repoussées par les catholiques. Les théologiens les plus préoccupés d'aplanir aux antichalcédoniens le retour à l'unité catholique et les plus favorables aux formules cyrilliennes n'ont jamais consenti à dire : une seule propriété, une seule opération, une seule volonté. C'est le cas, par exemple, de Léonce de Byzance, le grand théologien de la conciliation, qui entra pleinement dans les vues de l'empereur Justinien pour faire cesser le schisme des sévériens, et déploya toute la souplesse de son esprit à montrer l'équivalence doctrinale des formules cyrilliennes et de la définition de Chalcédoine.

Une autre particularité du monophysisme orthodoxe, c'est son éclectisme en fait de formules christologiques. Loin de partager l'exclusivisme des sévériens, il combine dans une sage mesure les formules monophysites et les formules dyophysites. Il est chalcédonien et n'est pas anticyrillien : ou plutôt il imite à la fois et saint Cyrille, qui n'a pas refusé de dire : deux natures après l'union, et le concile de Chalcédoine qui n'a pas condamné les formules monophysites de saint Cyrille et a reconnu son orthodoxie. C'est là son attitude caractéristique diamétralement opposée à celle des partisans du monophysisme verbal hétérodoxe, qui anathématisent le concile de Chalcédoine comme nestorien et ne choisissent pour patron que le Cyrille des anathématismes contre Nestorius, feignant d'ignorer le Cyrille qui a souscrit le symbole d'union de 433.

Le monophysisme orthodoxe a eu son âge d'or sous Justinien, dont il a favorisé la politique religieuse, et

sa meilleure expression dans les anathématismes du cinquième concile œcuménique et les écrits de Léonce de Byzance. Nous n'avons à parler ici ni des premiers ni des seconds. Voir les articles CONSTANTINOPLÉ (*Deuxième concile de*), t. III, col. 1231-1259, et LÉONCE DE BYZANCE, t. IX, col. 400-426. Signalons seulement comme se rapportant spécialement à notre sujet les anathématismes 7, 8, 9 et 10 du cinquième concile et les *Capita triginta contra Severum* de Léonce.

Le monophysisme orthodoxe se retrouve encore, un siècle après Justinien, dans les canons du concile du Latran sous saint Martin I^{er} (649), où l'inspiration orientale est si manifeste. Voir en particulier les canons 5, 6, 7 et 8, qui expliquent les formules cyrilliennes. Mais c'est aussi dans ces canons (canon 9-15) qu'est condamnée le plus explicitement la terminologie monophysite sur la propriété, l'opération et la volonté. Voir l'article MARTIN I^{er}, t. X, col. 180-184. A partir de la querelle monothélite, les formules monophysites, par le moyen desquelles on n'a pas réussi à rallier les dissidents, coptes, syriens et arméniens, perdent leur raison d'être. On ne les garde plus que comme un souvenir archéologique, et les théologiens s'ingénient à les expliquer sans toujours être d'accord entre eux. En Orient, on y revient de temps à autre, chaque fois qu'il y a des tentatives d'union avec les groupes monophysites, spécialement avec les Arméniens. Les formules monophysites n'avaient guère qu'une valeur de combat contre le nestorianisme. Prises en elles-mêmes, elles présentaient plus d'inconvénients que d'avantages pour la foi commune, et heurtaient le langage de cette *philosophia perennis* communément reçue, à laquelle l'Église, qui ne s'inféode à aucun système philosophique, aime à prendre ses termes pour formuler les dogmes divins.

Nous ne connaissons pas d'ouvrage d'ensemble traitant à la fois des multiples aspects du monophysisme examinés dans cet article, mais les études particulières et les monographies abondent, surtout sur les querelles christologiques des V^e et VI^e siècles. L'ouvrage capital sur le monophysisme sévérien dans sa première période est celui de J. Lebon, souvent cité dans notre étude : *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain, 1909. L'auteur exagère pourtant le monophysisme de saint Cyrille, et paraît oublier que le saint docteur a quelquefois employé aussi le langage dyophysite. On trouvera en tête de cet ouvrage une bibliographie choisie, qu'il est inutile de transcrire ici. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 117-129, donne un bon résumé des conclusions de J. Lebon. Voir aussi la bibliographie de l'article EUTYCHIANISME de ce Dictionnaire : Eutychianisme et monophysisme ayant été considérés comme des termes synonymes, sources et monographies sont souvent les mêmes pour les deux sujets.

Sur le dogme christologique dans les Églises monophysites après le VI^e siècle, nous donnons au cours du paragraphe les indications principales. Pour les Églises copte et syrienne jacobite, les meilleurs renseignements sont fournis par Renaudot : *Liturgiarum orientalium collectio*, dans les préfaces et les notes aux liturgies coptes et syriennes, et aussi dans la dissertation encore inédite : *De jacobitarum sententia circa duarum in Christo unionem*, t. XVIII du fonds Renaudot, à la Bibliothèque nationale de Paris. Voir aussi du même *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713, qui donne quelques professions de foi des patriarches coptes. J. S. Assémani a des données sur la doctrine des Syriens jacobites dans les tomes I et II de sa *Bibliotheca orientalis*, et spécialement dans sa *Dissertatio de monophysitis*, éditée à part. Pour les Arméniens, aucun ouvrage ne renseigne mieux que les écrits mêmes des principaux théologiens arméniens publiés par les mékitaristes de Venise au cours du XIX^e siècle. Pour les détails des éditions, voir l'article ARMÉNIE, bien documenté sur la littérature théologique des Arméniens.

Sur l'histoire des sectes monophysites issues des sévériens, on trouvera des renseignements jusqu'ici peu connus dans l'ouvrage de Jean Maspéro, *Histoire des patriar-*

ches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518-616), Paris, 1923. L'auteur est malheureusement peu familiarisé avec la théologie catholique, et ce qu'il dit des doctrines est parfois sujet à caution. Les notes ajoutées par A. Fortescue corrigent heureusement certains passages. Sur le trithéisme de Jean Philopon et de Jean Asquénagès, la meilleure étude est celle de J. M. Schönfelder donnée en appendice à sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Éphèse, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus*, Munich, 1862, p. 267-311. Cette étude est à compléter par les renseignements fournis par Michel le Syrien dans sa *Chronique*, éd. Chabot, t. II, p. 92-121, qui résume l'ouvrage de Jean Philopon contre le concile de Chalcédoine.

M. JUGIE.

MONOPHYSITE (ÉGLISE COPTE). —

I. Origine de l'Église copte monophysite et bref aperçu de son histoire. II. Organisation ecclésiastique et état présent (col. 2253). III. Littérature théologique (col. 2265). IV. Dogme et croyances (col. 2271). V. Discipline et coutumes (col. 2292). VI. Vie liturgique. Rituel (col. 2298).

I. ORIGINE DE L'ÉGLISE COPTE MONOPHYSITE ET BREF APERÇU DE SON HISTOIRE. — On distingue de nos jours l'Église copte monophysite et l'Église copte catholique. Mais cette distinction est récente. L'appellation d'*Église copte* tout court a désigné, à partir de la conquête de l'Égypte par les Arabes (639-641), l'Église monophysite d'Égypte par opposition au groupe catholique qui s'est maintenu dans le pays, après le concile de Chalcédoine, spécialement à Alexandrie, groupe auquel les monophysites, et à leur suite les Arabes conquérants, ont donné le surnom d'*Église melkite*, c'est-à-dire d'*Église impériale*. Ce surnom a été, comme on sait, généralement appliqué à tous les partisans du concile de Chalcédoine par les monophysites, qui se décernaient à eux-mêmes le titre d'orthodoxes.

Le mot *copte* ou *cophte*, que certains ont voulu tirer de la ville de Coptos dans la Thébaidé, d'autres, du verbe grec κόπτειν, couper, par allusion à la circoncision, en usage parmi les chrétiens d'Égypte, n'est en réalité que le mot grec Αἰγύπτιος, transformé par les Arabes en *Qibī* ou *Qoubī* et devenu *copte* dans la bouche des Européens; *Copte* est donc synonyme d'*Égyptien*. L'Église copte, c'est l'Église égyptienne, devenue Église autonome et nationale et schismatique par rapport à la catholicité, après le concile de Chalcédoine. Comme la plupart des Églises schismatiques, elle porte le nom du pays où elle s'est constituée et des limites duquel elle n'est pas sortie. On dit l'Église copte comme on dit l'Église gréco-russe, l'Église anglicane, l'Église arménienne, etc.

On peut diviser l'histoire de l'Église copte en quatre périodes d'inégale longueur, correspondant aux périodes de l'histoire politique de l'Égypte : 1° La période byzantine (451-641); 2° La période de la domination arabe (641-1517); 3° La période de la domination turque (1517-1798); 4° la période égyptienne (1798 à nos jours).

1° La période byzantine (451-641). — C'est la période de formation, période de luttes incessantes, de persécutions intermittentes de la part du pouvoir impérial, de divisions intestines inouïes, dont l'histoire est extrêmement compliquée et intimement mêlée à l'histoire de l'Église d'Orient. Impossible d'entrer ici dans les détails de cette histoire. Rappelons seulement les grandes lignes. Et disons d'abord un mot des causes du schisme égyptien.

C'est un phénomène curieux au premier abord que la facilité avec laquelle la grande masse des chrétiens d'Égypte, clergé et moines en tête, repoussèrent le concile de Chalcédoine et se jetèrent dans le schisme monophysite.

L'historien attentif n'a pas de peine à en découvrir les causes profondes. On peut les ramener à quatre : 1. Le sentiment national et la haine du Grec étranger; 2. L'omnipotence spirituelle du patriarche d'Alexandrie, et ses ressources matérielles considérables, qui en faisaient une puissance même dans l'ordre temporel; 3. L'ignorance du haut et du bas clergé; 4. La prédominance de l'élément monastique, également ignorant dans son ensemble, ne jurant que par la foi de son patriarche, et jouissant d'une grande influence sur le peuple fidèle.

Les Romains purent conquérir l'Égypte par la force : ils n'arrivèrent point à assimiler les Égyptiens à leur civilisation ni à conquérir leur sympathie. En dehors d'Alexandrie, ville cosmopolite où les Grecs exercent la primauté intellectuelle, l'Égypte reste insoumise de cœur et déteste le conquérant étranger. Elle est fière de son antique civilisation, se considère comme la plus ancienne race du monde, et garde toujours un vif sentiment de sa nationalité. La langue grecque s'impose sans doute dans les milieux cultivés; mais la masse du peuple garde son dialecte traditionnel, quitte à abandonner les vieux hiéroglyphes vraiment peu commodes pour l'alphabet hellène complété par quelques signes indigènes. Si le christianisme, religion nouvelle, recrutée, dès l'origine, beaucoup de fidèles dans le pays, le vieux polythéisme s'y maintint aussi pendant longtemps — il était encore vivant en certains endroits au début du VI^e siècle — et son grand appui était le sentiment national. Ce sentiment n'était pas éteint dans le cœur des Égyptiens devenus chrétiens. Tout alla assez bien tant que le siège épiscopal d'Alexandrie occupa en Orient la première place; mais, dès que le siège de Constantinople, devenue la ville impériale, y conquist la primauté de fait, le patriotisme égyptien commença à devenir un danger pour l'unité de l'Église. On conçut instinctivement de l'aversion pour tout ce qui venait du basileus byzantin, ou du hiérarque qu'il protégeait. Et comme, depuis Constantin, les empereurs prirent l'habitude de se mêler perpétuellement des questions religieuses, il était à prévoir que, du jour où leurs décrets heurteraient trop fort la susceptibilité égyptienne et ses prétentions à la prééminence, voudraient imposer par la force une formule de foi, une rupture éclatante s'en suivrait. On se jetterait dans le schisme et l'hérésie pour faire opposition à une domination politique détestée, pour n'être pas de l'avis du basileus, même en matière de foi, pour n'être pas de religion impériale, *melkite*.

Pour que ce nationalisme latent produisît le schisme, une condition était cependant nécessaire : il fallait que le chef de l'Église égyptienne, l'évêque d'Alexandrie, donnât le signal de la révolte. Il était, en effet, tout-puissant sur son clergé : évêques, prêtres et moines. Le premier concile de Nicée (canon 6^e) lui avait reconnu juridiction sur tout le diocèse d'Égypte au civil (Égypte proprement dite, Libye et Pentapole). A la différence des autres grands sièges, cette juridiction était immédiate. Les autres évêques d'Égypte, pour nombreux qu'ils fussent, n'avaient qu'un supérieur hiérarchique : l'évêque d'Alexandrie. Point d'organisation métropolitaine, comme ailleurs, si l'on excepte la Cyrénaïque. La seule vraie métropole était Alexandrie tenant sous son contrôle tous les autres évêchés. Le danger que présentait cette centralisation était augmenté par le fait que le prélat alexandrin était une vraie puissance dans l'ordre temporel, disposant de richesses énormes : argent liquide, terrains et immeubles donnés par les empereurs ou les particuliers, flotte de plus de treize grands vaisseaux, qui faisait du commerce dans la Méditerranée et l'Adriatique pour

le compte de l'Église, etc. « Au v^e siècle, au plus beau moment de l'Église égyptienne, le successeur de saint Marc, grâce à son immixtion dans les affaires laïques est un potentat devant lequel tout doit plier. Dioscore ne connaît aucune borne à son despotisme. Il exile, confisque, incendie... sous le couvert des lois qui confèrent à son habit des pouvoirs exorbitants et mal définis. C'est lui qui reçoit les dons en nature, en blé, accordés par l'empereur aux Églises de Libye : il les garde et les vend à son profit. Il a sa police, ses sicaires, ses gardes du corps... Il exécute lui-même les sentences qu'il prononce de sa propre autorité. Non seulement les magistrats, l'augustin sont impuissants contre lui, mais il brave même l'empereur. » J. Maspéro, *Les patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites*, Paris, 1923, p. 62-63.

A plus forte raison, les simples évêques, qui reçoivent tous l'ordination de ses mains, ne peuvent-ils rien contre lui. Ils ne sont guère que ses vicaires, et ne peuvent prendre aucune initiative sans le consulter. Choisis pour la plupart parmi les moines, ils ne brillent ni par la science ni même par l'éclat de la vertu. On vit bien, au concile de Chalcédoine, à quel point ils étaient dépendants de leur patriarche. A la quatrième session, invités à souscrire à la lettre du pape Léon, ils déclarèrent ne pouvoir le faire sans l'assentiment de l'archevêque d'Alexandrie. Comme le légat romain Lucentius insistait, ils reprirent : « On nous tuera si nous le faisons; mieux vaut périr ici de votre main que d'être tués dans notre patrie : Nommez sans délai un archevêque pour l'Égypte (Dioscore venait d'être déposé) et, cela fait, nous promettons de souscrire à une pitié de nos cheveux blancs; Anatole de Constantinople sait qu'en Égypte tous les évêques doivent obéir à l'archevêque d'Alexandrie. Ayez pitié de nous; nous aimons mieux mourir par ordre de l'empereur ou par votre ordre que d'être massacrés chez nous. Prenez nos sièges, si vous voulez; choisissez un archevêque pour Alexandrie; nous ne nous y opposons pas; mais laissez-nous la vie. » Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 51-62.

Ainsi l'archevêque d'Alexandrie exerçait un pouvoir absolu sur son clergé, qui éprouvait à son égard plus que de la crainte filiale et révérentielle. Il était pratiquement considéré comme infaillible. Qu'il se décidât pour un parti, pour une formule de foi, il était sûr d'être suivi non seulement par les évêques et les prêtres séculiers, mais aussi par la foule des moines, qui ne lui étaient pas moins soumis. Le nombre de ces derniers, à l'époque du concile de Chalcédoine, était vraiment prodigieux. D'après les renseignements fournis par les auteurs du v^e siècle, on peut estimer qu'il dépassait le demi-million. Maspéro, *op. cit.*, p. 55. Ces moines n'étaient pas des intellectuels ni des théologiens. Ignorants pour la plupart, ils s'en tenaient au *credo* de leur patriarche. Aussi, quand ils apprirent que Dioscore avait été déposé et condamné par le concile de Chalcédoine, ils suivirent en masse les opposants. Un petit nombre seulement, appartenant presque tous aux monastères Pakhômien, se rallièrent momentanément au concile. Cf. Paul Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte, depuis le concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe (640)*, Paris, 1914, p. 181-188. Le peuple, qui avait pour les moines une grande vénération, ne pouvait qu'imiter leur exemple. Ainsi s'explique la défection générale de cette Église d'Égypte qui, à l'époque des persécutions, avait fourni tant de martyrs, et brillé d'un éclat si vif par la science de ses docteurs.

L'histoire de l'Église copte commence donc en 451,

après la condamnation de Dioscore par le concile de Chalcédoine. Dioscore est, peut-on dire, son vrai fondateur par sa révolte contre le concile œcuménique. Les coptes l'ont toujours considéré comme un héros de la foi, le seul des patriarches qui, à Chalcédoine, soit resté fidèle à l'orthodoxie. Après sa mort à Gangres, où il avait été exilé (454), le parti de l'opposition au concile, qui refusait de reconnaître son successeur, Protérius, choisit comme archevêque Timothée Aelure. Celui-ci rallia la grande majorité des chrétiens d'Égypte et, quand ses partisans eurent massacré Protérius (28 mars 457), il prit des mesures sévères contre les catholiques, chassant leurs évêques et les remplaçant par des monophysites. Envoyé en exil à Gangres par l'empereur Léon I^{er} (460), il repartit à Alexandrie sous l'usurpateur Basilisque, ramenant avec lui les restes de Dioscore (476). Il fut reçu par la population avec un enthousiasme débordant. Le prompt retour de Zénon faillit lui coûter un nouvel exil; mais on le laissa mourir en paix (477). Les évêques monophysites le remplacèrent par Pierre Monge, qui fut obligé momentanément de se cacher. Il se montra de nouveau, après avoir adhéré à l'*Hénologique* de Zénon (482). Cette compromission lui aliéna une bonne partie de ses ouailles monophysites, et l'on eut le schisme des acéphales, dont il a été parlé à l'article MONOPHYSISME. Pierre eut beau joindre à la promulgation de l'*Hénologique* la condamnation expresse du concile de Chalcédoine. Cela ne calma pas les intransigeants. Après sa mort (489), ses successeurs : Athanase II (489-496), Jean II Hémula (496-505), Jean III Niciotès (505-516), Dioscore II (516-518) restèrent officiellement attachés au schisme acacien, tout en dépassant souvent, comme Pierre l'avait fait lui-même, les termes de l'*Hénologique* par l'anathème lancé contre le concile de Chalcédoine.

Sous l'empereur Justin (518-527), qui mit fin au schisme d'Acace (519), les monophysites d'Égypte furent les seuls à échapper aux mesures de rigueur édictées contre les antichalcédoniens. L'Égypte devint alors le refuge de toutes les notabilités monophysites. Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse s'y rencontrèrent, et ne tardèrent pas à commencer leur querelle sur la passibilité du corps du Sauveur : ce qui détermina au sein de l'Église monophysite le grave schisme gaïanite. Cette controverse fut bientôt suivie de plusieurs autres, qui donnèrent naissance à un grand nombre de sectes. On se disputa sur l'incarnation et sur la Trinité. Tout le v^e siècle fut rempli par ces querelles qui, unies aux persécutions de Justinien contre les sectaires, compromirent fort l'Église des successeurs de Dioscore. Nous n'avons pas à parler ici de ces sectes, l'essentiel ayant été dit à l'article MONOPHYSISME.

Justinien, en effet, après avoir vainement essayé de ramener les monophysites par des mesures conciliatrices, se détermina à sévir contre eux (536). Si le successeur de Dioscore II, Timothée III (518-535), put gouverner en paix ses ouailles, son successeur Théodose, élu concurremment avec Gaïanos, partisan de Julien d'Halicarnasse, fut déposé presque aussitôt qu'élu (536) et passa en exil le reste de sa vie. Il continua pourtant à exercer une grande influence. C'est avec sa permission que le fameux Jacques Baradée reconstitua l'épiscopat monophysite d'Égypte, décimé par la persécution, en ordonnant d'un coup douze évêques (543), parmi lesquels Conon et Eugène, partisans du trithéisme de Philoponos. On vit bientôt à Alexandrie un patriarche trithéite du nom d'Athanase (566-571) à côté du patriarche gaïanite. A partir de 575, la situation du patriarcat monophysite se compliqua encore. La brouille se mit entre coptes et syriens à propos des titulaires d'Alexandrie et d'An-

tioche. On eut de part et d'autre double hiérarchie. Pierre IV d'Alexandrie déposa Paul d'Antioche, qui avait appuyé la candidature de son rival, Théodore, et eut pour lui le vieux Jacques Baradée († 30 juillet 578). Son successeur, Damien (578-604), se posa en pape des Églises monophysites, et profita de la tolérance de l'empereur Maurice pour les reconstituer. Il fit élire Pierre de Callinique au siège d'Antioche et l'ordonna lui-même à Alexandrie (582). Cependant l'union entre les deux patriarches ne dura pas longtemps. Damien ayant composé un ouvrage de controverse contre les trithéites, Pierre trouva à redire à son orthodoxie et l'accusa d'introduire en Dieu, en dehors des trois personnes, un quatrième élément : une substance commune aux trois : d'où le nom de *tétradisme*. Voir article MONOPHYSISME, col. 2248. Le schisme canonique entre les deux patriarchats monophysites qui venait de s'éteindre par la mort de Théodore d'Alexandrie († après 580) et celle de Paul de Beith Oukamé d'Antioche († 584), faisait place à un schisme d'ordre doctrinal entre Damien et Pierre de Callinique (587). Il ne se termina que sous le règne d'Héraclius en 616, presque à la veille de l'invasion de l'Égypte par les Perses. Le concile qui scella l'union se tint à Alexandrie. Les deux patriarches, Anastase d'Alexandrie et Athanase d'Antioche, n'y parurent point, mais se tenaient dans les environs. Quand l'accord fut conclu, accord plus apparent que réel, ils se rencontrèrent au couvent de Cæsaria la patricienne, où ils promulguèrent sous le nom de *συνδικόν* le pacte de conciliation. Le tétradisme de Damien et le trithéisme de Pierre de Callinique étaient condamnés ; mais on faisait le silence sur la personne des patriarches. Cet accord si imparfait suscita même, semble-t-il, un nouveau schisme en Égypte, où un parti de damianites intransigeants ayant à sa tête le moine syrien, Jean de Beith Aptonia, refusa d'adhérer au pacte d'union et se constitua en groupe séparé. Cf. J. Maspéro, *op. cit.*, p. 318-337.

L'arrivée des Perses en Égypte (618-619) assoupit pour un instant ces querelles, semant à comme ailleurs la mort et les ruines. Les innombrables monastères établis dans les environs d'Alexandrie furent pillés et détruits, et de nombreux moines furent massacrés. Le patriarche Andronic, successeur d'Anastase, fut témoin de ces désastres (616-622). Son successeur, Benjamin, s'enfuit dans la Haute-Égypte, après le départ des Perses, dès l'arrivée de Cyrus, nommé par Héraclius au siège d'Alexandrie (631). Pendant son absence, le clergé monophysite d'Alexandrie et plusieurs milliers de ses fidèles firent leur union avec Cyrus sur la base des formules cyrilliennes, en y ajoutant la confession de l'*unique activité ou opération théandrique du Christ* (633). Cf. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 563. Cette union bâtarde n'eut qu'un succès éphémère et plus apparent que réel. Bientôt les Arabes de Mahomet arrivèrent (639), et eurent vite fait de conquérir tout le pays, avec la connivence des habitants, qui crurent trouver en eux des libérateurs. Amrou, le lieutenant d'Omar, ne rencontra de résistance sérieuse que devant Alexandrie, dont il s'empara en 641.

2° *La domination arabe* (641-1517). — Les vainqueurs témoignèrent d'abord aux coptes une certaine bienveillance. Tout en les accablant d'impôts et de servitudes, ils leur laissèrent la possession de leurs biens et le libre exercice de leur religion. On leur livra les églises et les monastères et en particulier le kaisarion, basilique patriarcale d'Alexandrie. Le patriarche Benjamin put sortir de sa retraite de la Thébaïde (644) et gouverner en paix ses ouailles. Les catholiques au contraire, les melkites, comme on les appelait, furent traités plus durement. Ils n'étaient qu'une

minorité : 200 000 environ contre 6 millions de Coptes.

Ceux-ci n'eurent pas longtemps à se louer de la domination des infidèles. Une douzaine d'années s'étaient à peine écoulées depuis la conquête, que commencèrent les exactions et les vexations de toutes sortes. On s'en prit d'abord aux moines. Ils durent porter au poignet un anneau en fer sur lequel étaient gravés leur nom, leur âge et le nom de leur monastère. Les désobéissants furent sévèrement punis, et sous Yezid I^{er} (679-682) on en massacra un grand nombre. Des simples chrétiens on exigea d'abord un papier d'identité sous peine d'amende ; puis, en l'an 119 de l'Hégire, on les obligea à avoir sur la main, comme marque distinctive, un lion tatoué. Les contrevenants avaient la main coupée. Les chrétiens se virent exclus, au début du viii^e siècle, de toutes les fonctions administratives, et l'arabe remplaça le copte dans la rédaction des états et registres civils. On les pressura d'impôts et de contributions. Des lois d'exception furent portées de temps à autre pour les amener à l'apostasie. Et cela dura sous les diverses dynasties qui, de 640 à 1517, se disputèrent la possession de l'Égypte. La persécution violente alterna avec les périodes de répit. Le sort des chrétiens sous les empereurs romains des trois premiers siècles : tel fut le lot des malheureux chrétiens d'Égypte pendant cette longue période. La persécution fut particulièrement atroce au début du xi^e siècle sous le farouche sultan Hakem. Non seulement il expulsa les coptes de toutes les fonctions publiques, mais il confisqua les biens-fonds des églises et des couvents, fit disparaître les croix des églises tandis qu'il obligeait chaque chrétien à en porter au cou une du poids de cinq livres. Il interdit le vin sous des peines très sévères et fit briser tous les tonneaux, de sorte que les chrétiens ne trouvaient plus la matière du sacrifice de la messe. Sous la dynastie des Ayoubites fondée par Saladin (1169-1250), les chrétiens jouirent d'une tranquillité relative ; mais la persécution reprit de plus belle sous les Mamelouks. Les mesures de rigueur de Hakem furent renouvelées et aggravées.

Durant toute cette période, l'Église copte végéta misérablement. Si elle eut quelques rares martyrs, les apostasies furent très nombreuses. La simonie, favorisée par les lourdes contributions exigées par les infidèles, fut sa grande misère morale. Il faut y ajouter l'ignorance du clergé, qui dépassa parfois les limites de la vraisemblance. Ne vit-on pas, au xii^e siècle, un patriarche absolument illettré ? Quand il fut élu, Michel V, 71^e patriarche (1145-1146), était simple moine : il ne savait ni lire ni écrire, et on dut lui faire apprendre par cœur le texte de la messe et du rituel. Il fit plusieurs ordinations, et mourut au bout de six mois, empoisonné par les moines, qu'il avait voulu réformer. Cf. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713, p. 514-516.

Les croisades fournirent aux Coptes l'occasion d'entrer en relations avec les Latins catholiques. Loin d'amener un rapprochement, ces relations ne suscitèrent que des polémiques. Les coptes ne pardonnèrent pas aux latins de les avoir expulsés des Lieux saints de Palestine et de les empêcher de faire le pèlerinage de Jérusalem. Quelques traités polémiques, visant la foi, la discipline et les usages liturgiques, furent composés contre eux. Cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 478-480. Inutile de parler du semblant d'union qui eut lieu au moment du concile de Florence. La lettre du patriarche Jean XI au pape Eugène IV (1439-1440) donna de vains espoirs, et le *Décret pour les jacobites* resta à peu près lettre morte en Égypte. Cf. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. v, p. 175 ; J. Faivre, art. *Alexandrie*, dans le *Dictionnaire*

d'*histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. II, col. 359-361.

Notons qu'à partir du patriarche Christodule (1044-1075), les patriarches coptes prirent l'habitude de résider à Babylone-Fostât (aujourd'hui le Vieux-Caire). Mais ils continuèrent à prendre officiellement possession de leur siège à Alexandrie.

3^e Période turque (1517-1798). — Sous la domination turque, la condition des coptes et des autres chrétiens d'Égypte ne se modifia pas sensiblement. Ce furent les mêmes procédés de gouvernement, le même arbitraire, les mêmes vexations. Loin de se relever et de se réformer, l'Église copte continua à vivre misérablement. A la fin de cette période, elle ne comptait guère plus de 100 000 fidèles. Son histoire, du reste, depuis le XVI^e siècle, est encore plus mal connue que l'histoire de la période précédente, et c'est avec peine qu'on arrive à dresser la liste des patriarches depuis la fin du XVII^e siècle. C'est que, durant tout ce temps, la vie intellectuelle est à peu près éteinte parmi ces pauvres chrétiens courbés sous le joug d'une servitude déprimante. Les communications avec les chrétiens d'Occident deviennent plus fréquentes, et des tentatives d'union s'ébauchent de temps en temps, mais sans résultat sérieux. Une première tentative est signalée sous le patriarche Gabriel VII (1525-1568), auprès duquel le pape Pie IV délégua en 1561, les deux jésuites Christophe Rodriguez et Jean-Baptiste Eliano. Les pourparlers furent repris en 1582, sous le patriarche Jean XIV (1574-1589), puis sous son successeur Gabriel VIII (1590-1610) qui, en 1594, écrivit au pape Clément VIII des lettres de soumission. Les patriarches Jean XV et Matthieu III renouvelèrent le même geste auprès d'Urbain VIII. Mais le tout se réduisit à de bonnes paroles. Non moins infructueux furent les efforts des missionnaires catholiques, franciscains, récollets et jésuites, à partir de la fin du XVI^e siècle et pendant tout le XVII^e siècle, pour amener les coptes à l'union avec Rome. Ils ne firent qu'un nombre infime de prosélytes, et encore à persévérer jusqu'à la fin, il n'y eut guère que quelques sujets d'élite élevés à la Propagande romaine et ayant vécu hors de leur pays natal. En 1741, Benoît XIV créa cependant un vicariat apostolique pour les coptes catholiques, dont le premier titulaire fut Amba Athanasios, évêque copte de Jérusalem converti au catholicisme. Ce fut comme la pierre de fondation de l'Église catholique de rite copte, qui a commencé à se développer sur la fin du XIX^e siècle. Cf. J. Faivre, art. cité, col. 361-363; G. Leveng, *La mission in ADJUTORIUM COPTORUM*, dans les *Échos d'Orient*, 1912, t. XV, p. 405-411.

4^e Période égyptienne (1798 à nos jours). — Le court passage des Français en Égypte (1798-1801) marqua pour les chrétiens d'Égypte la fin du régime tyrannique, auquel ils étaient soumis depuis onze siècles et le commencement de la liberté. Méhémet Ali, en effet, qui gouverna l'Égypte de 1805 à 1849, accorda à ses sujets chrétiens pleine liberté de conscience et fit appel à leur concours pour l'œuvre de civilisation qu'il avait entreprise. Les coptes ont profité de ce régime libéral pour se développer dans leurs cadres traditionnels. Depuis cette époque, leur nombre n'a cessé d'augmenter. De 100 000 environ qu'ils étaient en 1820, ils ont passé à 150 000 en 1830, à 217 000 en 1855, à 592 000 en 1897, à 667 000 en 1909.

Mais la liberté a aussi ses inconvénients. Elle a donné naissance à des divisions intestines, dont nous dirons un mot tout à l'heure. Elle a ouvert la porte aux missionnaires catholiques et protestants, qui ont commencé à entamer sérieusement le troupeau monophysite. Les missions protestantes, abondamment

pourvues de ressources matérielles, ont fait de sérieux progrès, surtout depuis l'occupation anglaise. Le recensement de 1909 donnait 24 710 Coptes protestants. Il doit y en avoir 30 000 environ à l'heure actuelle. Quant aux coptes catholiques, leur nombre augmente aussi, depuis que Léon XIII les a constitués en Église indépendante des missionnaires latins, et a établi le patriarcat d'Alexandrie de rite copte (1899). On en comptait 14 576 en 1909. Ils sont aujourd'hui, dit-on, 25 000.

II. ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE ET ÉTAT PRÉSENT. — Nous n'avons pas à parler ici de l'organisation ecclésiastique du patriarcat d'Alexandrie, avant le schisme monophysite et la conquête arabe. La question a été traitée à l'article ALEXANDRIE (*Église d'*), t. I^{er}, col. 788 sq. Sur cette organisation, les historiens ne s'entendent pas complètement entre eux, surtout pour ce qui regarde l'existence de véritables sièges métropolitains. Nous n'avons pas à examiner non plus la question si discutée de l'élection et de l'ordination des premiers évêques d'Alexandrie. Voir sur ce point l'article *Alexandrie (Élection du patriarche)* dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. I^{er}, col. 1204-1210. Voir aussi sur l'organisation ecclésiastique durant les six premiers siècles, l'article *Alexandrie*, du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. II, col. 335-338, où l'on trouvera une liste des patriarches coptes depuis Dioscore, col. 365-368. Disons, à propos de cette liste, que rien n'est plus difficile à établir que la chronologie de chaque patriarcat. Plusieurs savants s'en sont occupés en ces derniers temps. Voir surtout Gutschmid, *Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien* (Kleine Schriften, t. II), Leipzig, 1890; Grébaut, *Liste et chronologie des patriarches*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVII, p. 212-216, 302-305; t. XVIII, p. 92-96; E. Tisserant et G. Wiet, *Le catalogue patriarcal d'Abou'l-Barakat Ibn Koubr*, donné en appendice à l'ouvrage de J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, p. 359-381, avec nombreuses notes et références aux travaux les plus récents. Marius Chaine, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris 1925, p. 250-254.

En traitant de l'organisation ecclésiastique de l'Église copte à partir de la conquête arabe, il faut se garder de confondre cette organisation avec celle du patriarcat melkite alexandrin, qui a coexisté avec l'Église monophysite. Bien des auteurs anciens et modernes ont fait cette confusion, surtout pour ce qui regarde le nombre, les noms, la circonscription des diocèses. Aux VI^e et VII^e siècles, l'Église melkite avait établi une hiérarchie comprenant neuf provinces ecclésiastiques, ayant chacune à leur tête un métropolitain, avec un total de 81 évêchés. Au X^e siècle, le patriarche historien Eutychius compte encore cinq métropoles. Mais ces cadres magnifiques n'ont guère existé que sur le papier. Quant à l'Église copte proprement dite, elle a gardé l'organisation des premiers siècles et a toujours ignoré le groupement en métropoles. Le titre même de métropolitain, titre purement honorifique, ne paraît pas avant le XII^e siècle. C'est d'abord l'évêque de Damiette qui le porte. On l'a donné ensuite à l'évêque de Jérusalem, dont le siège n'est pas antérieur au début du XIII^e siècle. Si l'on y ajoute l'abouna d'Abyssinie, qualifié aussi, et à meilleur titre que les autres, de métropolitain, cela fait en tout trois métropolitains. C'étaient les seuls qui existaient au XVI^e siècle, à l'époque où le P. Vansleb fit son voyage d'Égypte (1673). De nos jours, six évêques, en dehors de l'évêque d'Abyssinie, portent ce titre, qui reste toujours purement honorifique. Aucun, pas même l'abouna d'Abyssinie, n'a de suffragants. A certaines époques pourtant, l'évê-

que d'Abyssinie, qui, comme on sait, est toujours un copte consacré par le patriarche d'Alexandrie, paraît avoir eu des évêques auxiliaires ou des suffragants proprement dits. Cela peut se déduire de la demande que firent les Éthiopiens à leur métropolitain d'ordonner plus de sept évêques, sous le patriarchat de Gabriel Ibn Tarik (1131-1145). Le métropolitain refusa, parce que c'était contre la coutume. On peut soupçonner que le but secret des Éthiopiens était d'arriver à avoir une hiérarchie d'au moins douze évêques, nombre requis d'après le droit canonique copte pour élire et ordonner un patriarche. Ils auraient pu ainsi secouer la tutelle d'Alexandrie et se donner un patriarche de leur nation. Cf. Renaudot, *De patriarcha Alexandrino*, dans l'ouvrage : *Liturgiarum orientalium collectio*, édit. de Francfort-sur-le-Mein, 1847, t. I, p. 418.

L'étendue de la juridiction du patriarche se trouve indiquée par les titres qu'il se donne, ou qu'on lui donne dans les documents officiels. En tête des lettres dites *systatiques* (en arabe *Taklid*), c'est-à-dire lettres d'ordination, rédigées en grec, en copte et en arabe, le patriarche est appelé : *Père très saint, archevêque de la grande ville d'Alexandrie et de Babylone-Fostât, des nomes d'Égypte, de la Thébaine, de la Pentapole africaine, de l'Éthiopie, d'Axoum, de la Nubie, de Macouiris et de la région supérieure*. Il n'est pas facile de dire à quoi correspondent les deux derniers noms. Le reste est connu. Babylone-Fostât est le Vieux-Caire, que les Arabes appelaient *Mesr* ou *Misr*. A partir du XI^e siècle, en effet, les patriarches coptes prirent l'habitude de résider au Caire, capitale politique de l'Égypte musulmane. Ils essayèrent même, tel Macaire 69^e patriarche (1101-1127), d'abolir l'évêché du Caire, dans la crainte que le titulaire, par la faveur du pouvoir séculier, n'arrivât à les supplanter ; mais, devant les résistances qu'ils rencontrèrent, ils se contentèrent de joindre à leur titre d'Alexandrie celui d'archevêque de Fostât ou du Caire, pour attester leur juridiction sur l'évêque local. Cf. Renaudot, *ibid.*, p. 351-352. Dans les lettres signées de son nom, le patriarche s'intitule habituellement : *Archevêque de la grande ville d'Alexandrie, du Caire et de toute l'Égypte, de l'Afrique, de la Pentapole, de la Lybie, de l'Éthiopie et de la Nubie*. De nos jours, il supprime dans ce titre le Caire et l'Afrique, mais termine par les mots : *et de tout le pays évangélisé par saint Marc*. La mention de l'Afrique est assez curieuse. Jamais les patriarches d'Alexandrie n'ont exercé de juridiction sur l'Afrique du Nord. Il faut sans doute entendre par là, comme le suggère Renaudot, *ibid.*, p. 415, la région que les Arabes appellent *Afrikiel* par opposition au *Mogreb*. Au demeurant, bien rares furent les actes de juridiction des patriarches coptes sur leur territoire occidental, à partir de la conquête arabe, par manque de fidèles. Au dire de Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, les Coptes réclamaient la juridiction non seulement sur le Sinaï et la Palestine, prétention mentionnée par d'autres sources, mais aussi sur l'île de Chypre, peut-être à cause de Jean-Marc, compagnon de saint Paul, lors de sa première mission.

Le nombre des diocèses coptes a beaucoup varié à travers les siècles. Les listes les plus anciennes en énumèrent plus de cent pour la seule Égypte, Libye non comprise. Cf. Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893, p. 571-577. Plusieurs n'avaient qu'un territoire insignifiant. Ce nombre est allé en diminuant à mesure que se sont rarifiés les fidèles. Au XVIII^e siècle, Vansleb parle de 17 évêques seulement, en dehors du métropolitain d'Abyssinie. Au Moyen Âge, dans les réunions synodales pour l'élection du patriarche, les évêques présents sont une

quarantaine au maximum. Renaudot, *op. cit.*, p. 386. Au XII^e siècle, cependant, on comptait encore soixante diocèses, tandis que dans la première moitié du XIV^e, d'après le *Livre du chrême*, qui donne la liste des évêques qui prirent part à la consécration du chrême aux années 1305, 1320, 1330, 1342 et 1346, il n'en restait plus que 41, plus les deux métropoles de Damiette et de Jérusalem. Cf. L. Villecourt, *Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'Église copte*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1921, t. XVII, p. 505-509.

De nos jours, l'Église copte proprement dite est divisée en quinze diocèses, dont treize dans l'Égypte proprement dite, un dans le Soudan, à Khartoum, un autre à Jérusalem, dont le titulaire réside le plus souvent à Jaffa. Voici la liste des diocèses égyptiens : Le Caire, administré par le patriarche : 23 églises, une quarantaine de prêtres ; Alexandrie et les provinces de Bohaïreh et Ménoufieh : l'évêque, qui réside à Alexandrie, porte le titre de métropolitain : 48 églises, 60 prêtres ; la métropole de Dakalieh, Charkieh et Garbieh : 70 églises, une centaine de prêtres ; Ghizeh et Fayoum : 25 églises, 40 prêtres ; Béni-Souef : 24 églises, 70 prêtres ; Minieh : 40 églises, 90 prêtres ; Sanabou : 32 églises, 65 prêtres ; Manfalout : 28 églises, 55 prêtres ; métropole d'Assiout : 25 églises, 70 prêtres ; métropole d'Aboutig : 45 églises, 105 prêtres ; métropole d'Akhmin et Girgeh : 50 églises, 100 prêtres ; Kénéh : 24 églises, 48 prêtres ; métropole de Louqsor et Esneh : 24 églises, 48 prêtres. Le diocèse de Khartoum fut fondé en 1835. L'évêque de Jérusalem porte le titre de métropolitain. Comme nous l'avons déjà dit, ce titre est purement honorifique. Le métropolitain d'Abyssinie ne dépend du patriarche que pour l'ordination. Une fois intronisé dans son immense diocèse, il est absolument indépendant dans son administration. Le seul lien de sujétion qui continue à le rattacher au patriarche est la réception du chrême, que le patriarche consacre le Jeudi saint. Depuis 1897, les abbés des quatre grands monastères de Moharrak (province d'Assiout), de Saint-Antoine, de Saint-Paul (dans le désert d'Arabie) et de Baramous (désert de Nitrie) sont élevés à la dignité épiscopale, ce qui donne à l'Église copte proprement dite, comme haut clergé, un patriarche et dix-huit évêques.

Le patriarche a été dans le passé à la fois le chef religieux et civil des chrétiens monophysites d'Égypte. Le droit ecclésiastique copte détermine jusque dans les moindres détails les qualités qu'il doit posséder, les conditions qu'il doit remplir. D'après le canoniste Ibn al Assal, ces conditions sont au nombre de treize. Le candidat au patriarcat doit : 1^o être de naissance légitime et de parents libres ; 2^o être issu d'un premier mariage au moins du côté de la mère ; 3^o jouir de l'intégrité de ses membres et d'une bonne santé ; 4^o être âgé de 50 ans, condition qui a été généralement observée ; on signale cependant que le patriarche Gabriel Ibn Tarik n'avait que 47 ans au moment de son élection ; 5^o être célibataire, ou tout au moins avoir gardé la virginité dans le mariage ; 6^o connaître la langue du peuple, bien qu'il puisse être originaire d'un autre pays que l'Égypte ; quelques patriarches ont été d'origine syrienne ; 7^o avoir la science compétente et connaître au moins l'arabe et le copte. Remarquons, à ce propos, que les patriarches coptes n'ont jamais brillé par leur science ; on en a vu de fort ignorants, et nous avons donné plus haut le nom d'un illettré ; 8^o avoir embrassé la vie monastique dès sa jeunesse. Cette condition n'a pas toujours été exigée. Quand l'élu n'était pas moine, on le consacrait *kommos*, c'est-à-dire higoumène, avant son ordination épiscopale. Il était, par le fait même, agrégé à la vie monastique et en contractait les obligations. Chez

les Coptes, tout patriarche a mené la vie monastique, au moins, à partir de son ordination. Dans le passé, la plupart des patriarches ont été choisis parmi les moines du couvent de Saint-Macaire situé dans le Wadi Habib (= Scété, région de Nitrie). Plus récemment, c'est le couvent de Saint-Antoine, dans le désert oriental, qui a eu le privilège de donner l'élu : 9° n'avoir jamais versé le sang, même le sang des animaux ; 10° être orné des vertus sacerdotales énumérées par saint Paul dans les épîtres à Timothée et à Tite ; 11° n'être pas évêque. Le droit copte, en effet, n'admet pas la translation des évêques d'un siège à un autre. Cette règle a été strictement observée. Les exceptions ont été fort rares, et l'on n'en connaît point avant le patriarcat de Cyrille Ibn el-Laqlaq (1235-1243). Tout récemment, cette règle a été violée par l'élection du métropolite de la région alexandrine, Amba Johannès, successeur de Cyrille V sous le nom de Jean XIX, qui a pris possession de son siège, le 16 décembre 1928 ; 12° parvenir au patriarcat non par la faveur ou les intrigues du pouvoir séculier, mais par la voie canonique : loi qui est restée souvent lettre morte, surtout sous la domination turque, moins souvent cependant qu'on pourrait le supposer, car il a toujours été fort difficile, même à des princes ou à des magistrats infidèles, d'imposer un candidat contre la volonté du clergé et du peuple ; 13° être attaché à la foi orthodoxe, c'est-à-dire à la doctrine de l'Église monophysite et être, sous ce rapport, à l'abri de tout soupçon. On faisait autrefois une attention particulière à ce point, et ce n'était point précaution inutile, vu le grand nombre de sectes qui existaient dans le pays, et la facilité avec laquelle l'hérésie pénétrait dans les monastères. Même après son élection, le nouveau patriarche était interrogé sur la théologie avant d'être consacré, et il devait réciter une profession de foi au cours même de la cérémonie d'ordination. Cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 376-385.

Le mode d'élection du patriarche a quelque peu varié au cours des siècles. Mais il est toujours resté conforme, dans les grandes lignes, au mode traditionnel : c'est-à-dire qu'il s'est toujours fait par les évêques avec la participation du clergé séculier et régulier, et du peuple représenté par des notables. On a parfois recouru au sort, quand on n'arrivait pas à s'entendre, et dans ce cas, le procédé était assez curieux. Voir Renaudot, *ibid.*, p. 373-374. Dans la pratique, l'élection n'était viable que lorsque évêques, clergé et représentants du peuple s'accordaient sur un même candidat. L'opposition des évêques neutralisait le choix du peuple, et *vice versa*. De là parfois de longues vacances du siège par suite de la mésentente entre les groupes électeurs. C'est ainsi qu'après la mort du patriarche Jean VI (1216), le siège resta vacant jusqu'en 1235. Lorsqu'à partir du x^e siècle les patriarches eurent fixé leur résidence habituelle au Caire, les représentants du peuple, devant participer à l'élection, étaient alternativement des notables d'Alexandrie et des notables du Caire. Le lieu de l'élection était aussi alternativement l'une des deux villes, à moins qu'on ne se réunît au couvent de Saint-Macaire, qui fournissait si souvent l'élu. Peu à peu, cependant, le droit et l'influence des Alexandrins diminuèrent. L'assemblée élective ne se réunit plus qu'au Caire. Dans ce cas, la cérémonie d'ordination avait toujours lieu, dans les premiers temps, à Alexandrie. Mais ce privilège même disparut bientôt. L'ordination se fit toujours au Caire. Il ne resta bientôt plus aux Alexandrins que le droit exclusif de signer l'acte d'élection. La coutume veut cependant que la proclamation et l'intronisation de l'élu aient lieu à Alexandrie. Les habitants d'Alexandrie se réservèrent aussi le droit, avant de recevoir leur patriarche, de

lui poser certaines conditions, ainsi qu'aux habitants du Caire, pour sauvegarder soit leurs intérêts particuliers, soit les intérêts généraux de l'Église copte. L'objet de ces petits concordats entre le pasteur et les ouailles était, par exemple, une rente annuelle à payer au clergé alexandrin, une réforme à faire pour supprimer un abus trop criant. C'est ainsi que souvent, dans ces conventions, on demanda au nouvel élu de sévir contre la simonie. L'habitude des tractations de ce genre ne s'est pas perdue. A Jean XIX, qui a été élu en décembre 1928, on a fait promettre d'entreprendre la réforme intérieure de l'Église et l'élaboration d'un règlement organique.

Il va sans dire qu'à toutes les époques, l'élection du patriarche n'a pu se faire sans l'autorisation du pouvoir civil, qui bien souvent s'est mêlé de faire passer ses créatures, c'est-à-dire les ambitieux offrant le plus fort *bakchich*. La confirmation de l'élection par le gouvernement a toujours été également de règle.

La coutume bizarre d'enchaîner le patriarche élu et de ne le délier qu'à la cérémonie d'ordination a été observée pendant de longs siècles. Les canonistes eux-mêmes la signalent. Cette précaution prise contre l'humilité ennemie de l'honneur a pu quelquefois n'être pas inutile à l'égard de tel moine possédé du désir sincère de se dérober. Mais ce cas n'a été que trop rare en Égypte, et la cérémonie devenait grotesque à l'égard des simoniaques avérés.

D'après le droit depuis longtemps reçu, l'ordination du patriarche réclame la présence de douze évêques, vestige, semble-t-il, de l'ancien *presbyterium* alexandrin de douze membres dont parlent certains écrivains des premiers siècles. Le rite *essentiel* de l'ordination est le même que celui de l'ordination d'un simple évêque. Comme nous l'avons dit, en effet, le patriarche est régulièrement choisi en dehors du corps épiscopal, et parmi les moines. Si le moine élu n'est pas dans les ordres, on lui confère successivement les ordres majeurs, c'est-à-dire, le premier jour, le diaconat ; le second jour, la prêtrise ; le troisième, l'ordination du *kommos*, c'est-à-dire l'higouménat, qui a chez les coptes comme chez les grecs, un rite spécial ; enfin, le dimanche qui suit, l'ordination épiscopale et patriarcale. Un simple prêtre reçoit l'higouménat avant l'épiscopat. Un membre du clergé séculier est fait moine par la cérémonie de la prise d'habit, et contracte par là fait même toutes les obligations de la vie religieuse : abstinence perpétuelle, office canonial, vie en commun avec les membres de sa curie. La maison patriarcale est désignée par le nom de *cellule*, qui rappelle à tous que le patriarche est un moine.

L'autorité du patriarche copte rappelle celle des patriarches alexandrins d'avant le schisme. Lui seul ordonne les autres évêques. C'est ainsi que, durant la longue vacance qui précéda l'élection de Cyrille Ibn Laqlaq, aucun évêque ne fut ordonné. C'est lui seul aussi qui, du moins jusqu'à ces derniers temps, a choisi les candidats à l'épiscopat, sans aucune intervention obligatoire du clergé ou du peuple. Un droit de présentation ou de recommandation a cependant été habituellement exercé par le clergé et les notables. C'est aussi au patriarche que revient le privilège de consacrer le saint chrême, le Jeudi saint. Bien que très étendu, son pouvoir n'est pas discrétionnaire. Il est réglé par les canons. Il est vrai que certains patriarches ne se sont pas fait scrupule de les violer. On en a vu, par exemple, se mêler directement de l'administration intérieure des monastères, qui, d'après le droit, sont soumis à la juridiction de l'évêque du lieu. Seul, le monastère de Saint-Macaire de Scété dépendait directement du patriarcat. Certains

patriarches ont aussi abusé des peines canoniques contre les évêques, et l'on a dû élaborer plusieurs constitutions pour régler l'usage de l'excommunication, qui ne doit être lancée que pour des fautes très graves. Au patriarche appartient également le droit de dispense des lois canoniques. Ce droit a donné lieu à bien des abus, surtout par rapport aux ordinations. L'autorité patriarcale a souvent trouvé une barrière dans la résistance des évêques et du peuple; mais on n'est pas allé jusqu'à déposer les patriarches indignes ou scandaleux, du moins sous la domination arabe. Sous les Turcs, au contraire, les dépositions par le pouvoir civil, dues à des manœuvres simoniaques, n'ont pas été rares chez les Coptes comme chez les autres chrétiens de l'empire ottoman.

On a vu plus haut que le patriarche copte prend habituellement le titre, tout à fait traditionnel, d'*archevêque d'Alexandrie*. Il ne s'arroge pas, comme le patriarche melkite de la même ville, le titre pompeux de *juge de l'univers*, *κρίτης τῆς οἰκουμένης*. Mais, lorsque ses subordonnés lui écrivent, ils usent volontiers de dénominations dont est prodigue l'emphase orientale : *Père des pères, évêque des évêques, patriarche d'Alexandrie*, etc.

Les évêques, même ceux qui portent le titre honorifique de métropolitain, sont tous égaux en droit et en autorité. L'ordre de préséance est réglé par la date de consécration. Le candidat à l'épiscopat doit être célibataire, avoir au moins 50 ans d'âge, et mener, tout comme le patriarche, la vie austère des moines à partir de son ordination. Un veuf d'un premier mariage peut être choisi. La plupart du temps, ce sont des moines qui sont élevés à cette dignité, les prêtres séculiers étant régulièrement engagés dans les liens du mariage.

La formation cléricale du clergé séculier a été pour ainsi dire nulle jusqu'à ces derniers temps. On nous le dépeint comme débitant par cœur, sans les comprendre, les formules liturgiques du missel et du rituel coptes. Un séminaire a cependant été fondé au Caire en ces dernières années. Jean XIX, qui vient d'être élu, a promis de relever l'enseignement de cet établissement et d'envoyer quelques jeunes clercs prendre les grades théologiques à l'étranger. Disons que, parmi les prêtres séculiers, quelques-uns portent le titre de *kommos* (ou *ghomos*), nom qui désigne proprement l'abbé d'un monastère, et vient vraisemblablement du grec *ἡγούμενος*. Pour les séculiers, c'est un titre honorifique qui correspond à peu près à celui d'archiprêtre ou de doyen.

Malgré toutes les vexations et les persécutions continues, l'Église copte n'a jamais manqué complètement de moines. De nos jours, l'état du monachisme n'est pas brillant. Des nombreux monastères du passé il n'en reste guère que sept ou huit qui soient habités. En dehors du monastère patriarcal de Saint-Mercourios, au Vieux-Caire, on en signale un dans le désert de Libye, trois au désert de Nitrie (celui de Saint-Macaire, bien déchu de son ancienne splendeur, celui de la Vierge ou des syriens et celui des romains, c'est-à-dire des Saints-Maxime-et-Dométius, avec une moyenne de 12 à 20 moines), deux dans le désert oriental vers la mer Rouge (Saint-Antoine et Saint-Paul), un dans la province d'Assiout, celui de Moharrak, le plus peuplé de tous avec ses 80 moines. Comme nous l'avons dit plus haut, l'abbé d'un monastère ou *kommos* (= *ἡγούμενος*) reçoit une consécration spéciale analogue au rite de l'ordination sacramentelle. La vie du moine copte actuel est sensiblement la même que celle des anciens cénobites dont parle l'histoire : abstinence perpétuelle, jeûnes fréquents, récitation de l'office, travail manuel modéré. L'étude et les travaux intellectuels n'ont jamais

été en honneur. Quant aux religieuses, c'est à peine si l'on en trouve quelques-unes au Caire, habitant deux ou trois couvents.

L'Église copte n'a pas échappé à la crise que devait nécessairement amener le régime de liberté inauguré par Méhémet Ali, régime qui s'est accentué depuis l'occupation anglaise. La lutte entre le conservatisme du clergé et le libéralisme d'une minorité de laïcs instruits, ayant subi l'influence des missionnaires protestants, a commencé vers 1840 et n'a pas cessé depuis. La situation s'est aggravée à partir de 1890 par le fait de la fondation des écoles dites de Tewfik, établies par les presbytériens d'Amérique, où la jeunesse copte puise des idées et des tendances hostiles aux vieilles traditions et à l'autorité du clergé. Celui-ci lutte péniblement par ses propres écoles, consistant en un collège ecclésiastique ou séminaire (50 élèves environ), six écoles de garçons réunissant 1 100 élèves, deux écoles de filles, avec 350 élèves. On compte aussi six écoles privées, cinq de garçons et une de filles, distribuant l'enseignement à 300 enfants environ.

Sous le long patriarcat de Cyrille V (1874-1927), les conflits entre le patriarche et les notables partisans des réformes ont été fréquents. Ces notables ont voulu enlever au patriarche et aux évêques la gestion des biens ecclésiastiques, et les cantonner dans les fonctions purement liturgiques, à l'exemple de ce qui se passe dans plusieurs Églises orientales dissidentes. En 1892, ils obtinrent du khédive Abbas-Hilmi la déposition du patriarche et sa relégation dans un monastère; mais, devant le mécontentement général des fidèles, on dut bientôt le rétablir sur son siège (fin de 1893). Depuis ce temps, la lutte a continué entre le clergé et les laïcs. Elle a tourné à l'aigu lors de la vacance du siège (7 août 1927). La majorité laïque du conseil national, chargé de surveiller l'administration des biens ecclésiastiques, voulut s'arroger la direction des affaires en attendant l'élection d'un nouveau patriarche. Mais l'épiscopat lui a tenu tête et a nommé un de ses membres administrateur ecclésiastique. Après plus d'un an de discussions et de violentes polémiques, le gouvernement égyptien est intervenu pour amener à composition les deux partis en présence, qui se sont fait des concessions mutuelles pour ce qui regarde l'administration des biens. On s'est mis aussi d'accord sur le mode d'élection du patriarche. Une assemblée composée des évêques et supérieurs des monastères (soit 24 membres), du conseil national (24 membres) et de 48 notables, a donné comme successeur à Cyrille V, le métropolitain de la région d'Alexandrie, Amba Yohannès, âgé de 72 ans. C'est le 113^e patriarche de la liste copte depuis saint Marc et le 19^e du nom de Jean. Il va avoir à s'occuper de la rédaction d'un statut organique qui donnera à l'Église copte une physionomie nouvelle, et fera sans doute sauter les cadres traditionnels. L'espèce de momification, dans laquelle cette Église a vécu pendant tant de siècles, ne peut plus tenir devant les idées nouvelles et l'exemple des autres Églises orientales. L'antique stagnation n'a pu se maintenir si longtemps que par l'isolement.

Nous n'avons encore rien dit des relations de l'Église copte avec les autres Églises monophysites. On sait que cette Église est complètement autonome et indépendante par rapport aux autres, et n'admet point d'immixtion étrangère. Au vi-vii^e siècle, le patriarche d'Alexandrie, qui restait le premier par ordre de préséance dans le groupe monophysite, essaya de jouer au pape et de se mêler des affaires de l'Église syrienne. Ce fut surtout le cas du patriarche Damien. Mais ces tentatives cessèrent à partir de la conquête arabe. Depuis cette époque, les patriarches coptes

conservèrent des relations de fraternité avec leurs collègues syriens du patriarcat d'Antioche, et leur envoyèrent régulièrement leurs lettres synodiques ou enthronistiques, à leur avènement. Les patriarches d'Antioche leur rendaient la même politesse. Mais cela n'allait pas plus loin. Chaque Église a conservé ses coutumes particulières, quelquefois même ses croyances divergentes, sans jamais rompre officiellement les rapports d'amitié depuis la fameuse union de 616, dont nous avons parlé plus haut. C'est ainsi qu'au ^{xiii}^e siècle, lors de la controverse sur la nécessité de la confession, controverse dont il sera question plus loin, Michel le Syrien, patriarche d'Antioche, prit nettement parti pour la doctrine traditionnelle contre l'abus qui s'était introduit dans l'Église copte. Mais il n'excommunia pas pour cela les adversaires de la confession. Cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 408-410, 437-438. Voir aussi du même, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, p. 152, 180, 196, 234, 262, 269-270, 282, 291, 355, 365, 446; et l'article MICHEL LE SYRIEN, t. x, col. 1715, 1718 sq.

Ces relations fraternelles avec l'Église syrienne avaient leur racine dans le souvenir des luttes communes soutenues, au début du schisme monophysite, contre les chalcédoniens, et des services réciproques qu'on s'était rendus. Les Égyptiens avaient conservé vivace la mémoire de Sévère d'Antioche, et célébraient par une fête, portée au 2 du mois Paophi, son arrivée dans leur pays. Les mêmes liens ne les unissaient pas aux Arméniens. Avec ceux-ci les relations furent tardives et très intermittentes. Cf. Renaudot, *Historia patriarcharum*, p. 460-465, 505-507, 579. Le passage suivant de la *Lampe des ténèbres* d'Abou'l-Barakât, c. 1, en marque assez exactement le caractère : « Quant à la secte des Arméniens, dit le théologien copte, ils disent, à ce qu'on raconte d'eux, que le corps du Christ est subtil, plus subtil que tous les corps humains (allusion au julianisme des Arméniens : cf. art. MONOPHYSMISME, col. 2236). Et quand on les réfute sur ce point en alléguant ce que contiennent les livres révélés de son égalité avec les corps humains en tout, sauf le péché, ils s'excusent de ne l'avoir dit que parce qu'il n'a pas été formé d'une semence virile. Ils s'accordent avec les jacobites pour mentionner une seule nature, une seule volonté. Ils ont des usages de leur invention qu'ils sont seuls à avoir. Mais les jacobites ne leur refusent pas chez eux l'eucharistie à cause de ces usages. » L. Villecourt-E., Tisserant, *Libre de la Lampe des ténèbres par Abou'l-Barakât connu sous le nom d'Ibn Kabâr. Texte arabe édité et traduit dans la Patrologia orientalis*, t. xx (1928), p. 681.

III. LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE. — La littérature théologique de l'Église copte est encore très imparfaitement connue. On est arrivé, sans doute, à dresser le catalogue à peu près complet de ce que les manuscrits coptes et arabes nous ont conservé; mais une petite partie seulement des écrits signalés a été éditée jusqu'à ce jour, et rendue accessible par des traductions. Cette littérature est, du reste, beaucoup moins riche que celle de l'Église syrienne jacobite, ou celle de l'Église arménienne pour ce qui regarde les œuvres originales. Les coptes n'ont jamais été des spéculatifs. Anastase le Sinaïte accusait les Égyptiens de son temps d'être incapables de distinguer entre *λόγος* et *ῥήμα*, en théologie trinitaire et en christologie, *Hodegos*, P. G., t. LXXXIX, col. 257. Ils ont surtout produit des écrits historiques et canoniques, des compilations liturgico-canoniques, mais peu ou point d'ouvrages dogmatiques originaux. Il faut reconnaître, à leur décharge, que la dure servitude qu'ils ont subie durant tant de siècles, n'a pu qu'entraver chez eux la culture intellectuelle.

La littérature ecclésiastique des coptes — la seule littérature ou à peu près qu'ils aient eue — se divise en deux branches bien distinctes : il y a la littérature copte proprement dite, écrite dans l'ancienne langue du pays, et la littérature copto-arabe comprenant les ouvrages écrits en langue arabe. Disons un mot de chacune d'elles.

1° *La littérature copte proprement dite.* — Ce qu'on appelle la langue copte, n'est pas autre chose que l'ancien idiome des Égyptiens, celui des hiéroglyphes, dans sa forme populaire, écrit d'après un alphabet nouveau (qui est l'alphabet grec augmenté de six ou sept signes empruntés à l'écriture primitive) et mélangé d'une forte dose de mots grecs pour exprimer tout ce qui a trait à la religion chrétienne. Par un phénomène curieux, en effet, les Égyptiens, en se faisant chrétiens, expulsèrent de leur langue l'ancien vocabulaire religieux de leurs ancêtres païens, et adoptèrent d'emblée la terminologie religieuse de ceux qui leur prêchèrent l'Évangile. De là cette proportion relativement considérable de mots grecs dans la langue copte.

En celle-ci, comme en toute langue, on trouve plusieurs dialectes, dont les deux principaux sont le sahidique et le bohaïrique. Le sahidique (de l'arabe *Essa'id* = *le haut*), appelé autrefois dialecte thébain, est le parler de la Haute-Égypte ayant pour centre la ville de Thèbes. Ce dialecte a presque complètement disparu à partir du ^{viii}^e siècle, et a été supplanté comme langue liturgique commune, par le bohaïrique ou dialecte de la Basse-Égypte et de la région du Delta (de Bohaïreh = région du Lac), le memphitique des anciens. C'est en bohaïrique que sont écrits les livres liturgiques de l'Église copte. Il faut signaler aussi l'akhmimique, ou dialecte primitif de la région d'Akhmim, plus tard remplacé par le sahidique. C'est en akhmimique que sont écrits les plus anciens manuscrits coptes que l'on possède. Viennent ensuite les manuscrits sahidiques. Les plus récents sont en bohaïrique.

De la masse littéraire qui nous est parvenue en langue copte, la théologie proprement dite a bien peu de chose à tirer. Cette masse, en effet, consiste principalement en traductions : 1° traductions de l'Écriture sainte et des apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, souvent fortement retouchés et amplifiés par l'imagination copte, une des moins équilibrées de l'Orient; 2° traductions d'œuvres patristiques. Il reste peu de chose des Pères antérieurs, sans doute parce que la littérature chrétienne primitive avait perdu beaucoup de son intérêt lorsque commença à se former (entre le ⁱⁱⁱ^e et le ^{iv}^e siècle) la littérature copte chrétienne; mais le fonds postnichéen est considérable et à peu près inexploré. C'est dire son importance pour une édition critique des œuvres des Pères grecs. Il faut noter que de nombreux morceaux sont apocryphes. Les Pères les mieux représentés sont : saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, saint Éphrem, saint Basile, saint Athanase, saint Épiphanes, Théophile d'Alexandrie, Sévérien de Gabala, Eusèbe de Césarée, etc. Pour la période postchalcédonienne, on trouve fort peu de chose : quelques sermons de Sévère d'Antioche, un panégyrique de saint Georges, de Théodose de Jérusalem, et c'est à peu près tout; 3° traductions de documents canonico-liturgiques habituellement remaniés et fortement interpolés : Didaché, Constitutions apostoliques, Constitution de l'Église égyptienne, recension abrégée de ^{viii}^e livre des Constitutions apostoliques, canons des apôtres, canons d'Hippolyte (que les Coptes, passés maîtres en l'art d'estropier les noms propres, appellent Aboulidès), canons de saint Atha-

nase, canons de saint Basile; 4° traductions des Actes des conciles de Nicée et d'Éphèse, également avec beaucoup d'interpolations.

En dehors de ces traductions, la littérature copte présente bien peu d'œuvres originales, et encore parmi celles-ci plusieurs sont apocryphes. Quand on a nommé les règles monastiques, les discours et lettres de Chenoudi, mort avant le schisme, en 451; les légendes du monachisme égyptien, une *Histoire ecclésiastique* dont on ignore le point de départ et qui se poursuit jusqu'au rétablissement de Timothée Aelure sur le siège d'Alexandrie, histoire pleine de larcins faits à Eusèbe de Césarée et probablement écrite d'abord en grec; la Chronique de Jean, évêque de Nikiou, aux erreurs historiques invraisemblables; le panégyrique de Macaire de Tkôou par Dioscore, que certains savants déclarent apocryphe et d'autres, authentique, mais d'abord écrit en grec; un sermon apocryphe du patriarche Théodose sur l'assomption; un discours sur les noces de Cana par le patriarche Benjamin; quelques autres rares homélies d'évêques égyptiens, on a à peu près tout dit. Il faut y joindre le contenu des livres liturgiques, en remarquant qu'une bonne partie n'est qu'une traduction du grec.

2° *La littérature copto-arabe*. — Plus importante et plus originale est la littérature ecclésiastique copte écrite en langue arabe. La langue copte, en effet, qui était encore parlée au ix^e siècle (cf. Renaudot, *Historia patriarcharum*, p. 290), fut bientôt supplantée dans le domaine littéraire par la langue des vainqueurs. A partir du x^e siècle, les théologiens coptes n'écrivent plus guère qu'en arabe. Depuis le xvi^e siècle, le peuple ne parle plus le dialecte des ancêtres, et le clergé le comprend à peine dans les livres liturgiques, qui, pour ce motif, portent habituellement en regard une traduction arabe.

Au x^e siècle, un écrivain fécond et remarquable ouvre brillamment la littérature copto-arabe par une série d'ouvrages dogmatico-polémiques, ascétiques, liturgiques et historiques. Il se nomme Sévère Abou'l Baschr Ibn al-Mouqaffà, évêque de la ville d'Aschmounain, à partir de 987. Il a été surtout connu jusqu'ici par son *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, que Renaudot a mise à contribution dans son ouvrage du même titre. Cette *Histoire* va des origines jusqu'à Philothée, 63^e patriarche (976-999). Pour les premiers siècles, Sévère utilise Eusèbe de Césarée et l'*Histoire ecclésiastique* en copte dont nous avons parlé plus haut. A partir du vii^e siècle, il résume les biographies écrites par Georges, archidiacre et syncelle du patriarche Benjamin († 648) et par le diacre Jean, qui vivait sous le patriarche Michel I^{er} († 752). Il a eu un premier continuateur en la personne de Michel, évêque de Tanis, qui a poussé l'histoire jusqu'en 1243. Un auteur plus récent a donné des notices biographiques jusqu'à 1740. La simple liste des ouvrages dogmatiques et polémiques de Sévère fait vivement souhaiter leur publication, qui a été jusqu'ici à peine amorcée dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau : Mgr Chébli a édité la *Publication de Saïd Ibn Patriq* (Eutychius, patriarche melkite d'Alexandrie) dans le t. III de cette collection, p. 121-242, et L. Leroy, l'*Histoire des conciles*, t. VI, p. 467-600. Voir cette liste dans Renaudot, *Historia patriarcharum Alexand.*, p. 368, où nous relevons les titres suivants : *De Paschate simul et eucharistia*; *Adversus Judaeos et Mahometanos*; *De Dei unitate*; *Adversus nestorianos*; *Contra idolum*; *De statu animarum*; *De statu infantium*; *Sancti christomorum quem infidelium*; *De differentiis schismatum seu de heresibus*; *Explicatio mysterii incarnationis*; *Commentarius in Evangelia*; *Instructio de confessione peccatorum*; *Explicatio fundamentorum christianae fidei*, etc. De l'*Histoire des*

patriarches, B. Evetts a donné une bonne édition avec traduction anglaise dans la *P. O.*, t. I, p. 99-214, 381-518; t. V, p. 1-215; t. X, p. 357-552 (jusqu'à l'année 849); le texte arabe du même ouvrage a été édité par Seybold, dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium* de Chabot-Hyvernât : *Scriptores arabici*. *Textus* : ser. III, t. IX (1904 et 1910).

Au xi^e siècle, apparaissent deux patriarches réformateurs, qui enrichissent le droit canon copte de nouvelles constitutions : Ce sont : Christodule, 66^e patriarche (1047-1077) et son successeur Cyrille II (1078-1092) (cf. Renaudot, *Histor. patriarcharum Alexand.*, p. 420-424, 460), tandis qu'Abou Solh Ibn Bânâ publie une collection canonique.

Au xii^e siècle, encore deux patriarches, auteurs de nouveaux canons : Macaire II, 69^e patriarche (1103-1129), et Gabriel Ibn Tarik (1132-1145). Cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 496-499, 511-513. Sur la fin de ce siècle, une controverse importante éclata entre Michel, métropolitain de Damiette, et le prêtre Marc Ibn al-Kanbar sur la nécessité de la confession sacramentelle. Celui-ci essaya de faire disparaître plusieurs abus dont souffrait l'Église copte. Il voulut, en particulier, rétablir l'usage de la confession secrète à un prêtre avant la communion, confession que la plupart des Coptes avaient fini par remplacer par la confession à Dieu seul, au moment de l'encensement de l'autel et des fidèles par le célébrant durant la messe. Michel de Damiette prit la défense des usages coptes en deux écrits, qui nous sont parvenus, et dont Georges Graf a publié récemment une traduction allemande : *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn, 1923, p. 147-192. Le premier de ces écrits est intitulé : *Les usages par lesquels les Coptes orthodoxes se distinguent de tous les croyants et des hérétiques hétérodoxes*. L'autre est une *Lettre à Marc Ibn al-Kanbar*. Nous aurons à reparler plus loin de cette controverse. Michel de Damiette ne s'est pas seulement distingué comme controversiste. On lui doit encore un *Nomocanon* divisé en 72 sections, dont voici quelques titres : Hiérarchie; Église et administration ecclésiastique; La sainte Écriture; Élection, consécration et vie du haut et du bas clergé; Le service divin; L'état monastique; La vie des laïcs; Le baptême; L'eucharistie; Les jeûnes; Les fêtes; Soin des malades et des pauvres; Relations avec les infidèles et les hétérodoxes; Idolâtrie et magie, etc. C'est aussi au xii^e siècle, vraisemblablement, qu'a vécu un certain Paul de Ragâ, auteur du *Livre de la confession des Pères*, sorte de chaîne dogmatique ayant pour but d'établir la vérité du monophysisme.

A la même époque appartient Pierre, évêque de Malig, premier compilateur du Synaxaire ou martyrologe copte, révisé au xv^e siècle par un de ses successeurs sur le siège de Malig, du nom de Michel, et adopté par l'Église syrienne jacobite. Le même auteur a composé le *Livre des sectes* (*Kitab al-Firaq*), ouvrage polémique de la fin du xii^e siècle ou du début du xiii^e, dirigé contre les innovations des melkites, des francs (= des latins), des arméniens, des syriens et des nestoriens. Les innovations relevées par le théologien copte n'ont, en général, rien de dogmatique, mais consistent presque toutes en de puériles divergences de rites ou de coutumes. Qu'on en juge par la liste « des innovations des Francs » :

« La première est leur croyance en deux natures, deux substances (= hypostases, parce qu'on croit les Latins nestoriens), deux opérations et deux volontés, comme les melkites. La seconde innovation est leur addition au symbole des 150 Pères du mot *Filioque*. La troisième regarde le baptême : elle est quadruple : 1° ils ne mettent pas de chrême dans les fonts

baptismaux (*sic*); 2° ils omettent l'onction du chrême au moment de baptiser; 3° ils ne récitent pas de prières sur l'eau des fonts baptismaux, referment sur elle les portes, et qui veut y baptiser y baptise jusqu'à ce qu'elle sente mauvais; alors ils la répandent et en font d'autre; 4° ils ne communient pas le baptisé, mais lui mettent dans la paume de la main du sel avec un peu de salive. La quatrième innovation a trait à l'offrande (*Corban*): 1° Elle est azyne. Contre l'azyne Pierre produit quatorze arguments pour réfuter les Francs; 2° Elle est froide, vieille d'un jour, deux jours et plus, voire de plusieurs mois. Cinquième innovation: le prêtre, chez eux, célèbre deux et trois messes sur le même autel. Sixième innovation: leurs prêtres, avant la messe, se rincent trois fois la bouche et se nettoient les dents avec leurs doigts. Septième innovation: ils ordonnent le prêtre, alors qu'il est encore jeune garçon. La huitième: ils prohibent le mariage du prêtre. La neuvième: leurs prêtres fréquentent les femmes non mariées sous prétexte de ministère. La dixième: le prêtre, chez eux, est cavalier, va à la guerre et verse le sang. La onzième: ils rompent le jeûne les deux jours du lundi et du mardi, au début de la sainte quarantaine (avant le mercredi des Cendres). La douzième: ils rompent continuellement le jeûne le mercredi et y mangent de la viande. La treizième: ils jeûnent le samedi. La quatorzième: ils mangent le sang, la chair morte et étouffée, ou celle qui a été déchirée par les bêtes fauves. La quinzième: leurs évêques mangent de la viande et leurs moines, de la graisse. La seizième: ils mangent les sacrifices des Juifs. La dix-septième: ils délaissent le *Corban* (= la communion) des années durant. La dix-huitième: le pape, quand il dit la messe, ne boit le sang qu'avec un chalumeau (*fistula*), qui a été fabriqué pour lui en or ou en matière pareille. La dix-neuvième sur le mariage; elle est double: 1° les hommes se choisissent des femmes sans prière ni couronne et en ont des enfants; puis, s'il leur plaît, ils sont couronnés (= mariés), et s'il ne leur plaît pas, ils n'y sont pas obligés; 2° ils autorisent les quatrièmes noces. La vingtième: ils usent d'images à l'instar d'idoles (allusion à l'usage des statues). La vingt et unième: ils administrent aux fidèles un second baptême. La vingt-deuxième: ils s'abstiennent de baptiser leurs esclaves et les captifs qui sont chez eux, dans l'idée que ce serait un empêchement à se faire servir par eux. La vingt-troisième: ils se rasent la barbe. La vingt-quatrième: ils entrent dans les bains sans caleçon. La vingt-cinquième: ils entrent aux bains avec les femmes. La vingt-sixième: ils mettent à mort quiconque les contredit ou les désapprouve. La vingt-septième: ils ont altéré et dénaturé les textes des Écritures. »

Cette énumération nous donne une idée assez exacte de la polémique copte contre les dissidents. Les griefs portés contre les autres confessions sont tout aussi importants. On reproche, par exemple, aux melkites de dire la messe en souliers, « erreur partagée par les Arméniens, les Syriens, les Francs et leurs pareils »; aux Syriens, « leur conviction que la nuit précède le jour ».

C'est encore au XII^e siècle, exactement en 1188, que Abou-Salih Sâdîd Ibn Bana, d'origine arménienne, écrit une *Histoire des 48 monastères et églises d'Égypte*, pleine de renseignements sur l'histoire et la vie intérieure de l'Église copte. Éditée par B. Evetts avec notes de A. J. Butler: *Abû Salih el-Armeni: The churches and monasteries of Egypt attributed to Abû Salih the Armenian*, Oxford, 1895 (*Anecdota Oxoniensia: semitic series*, p. vii).

Au XIII^e siècle, Cyrille III Ibn Laqlaq, 75^e patriarche (1235-1243), continue malgré lui la tradition des

patriarches réformateurs, les évêques coptes réunis en synode lui imposant certaines réformes spécialement dirigées contre la simonie et les abus de pouvoir du patriarche. Renaudot, *op. cit.*, p. 582-586. C'est à cette époque que paraissent les trois frères Banaï al 'Assâl. Tous trois ont enrichi de leurs écrits la littérature théologique des coptes. Le premier, Aboul Faradj Ibn al 'Assâl, a été un exégète. On lui doit une recension arabe des quatre Évangiles et une introduction aux épîtres de saint Paul, avec un aperçu historique sur la vie de l'Apôtre. Le second, Assaï Aboul Fadaïl Ibn al 'Assâl, a laissé un livre de controverse, une collection canonique, un abrégé de cette collection, un traité abrégé sur la Trinité et l'Unité. Quant au troisième, nommé Abou Ishaq Ibn al 'Assâl, il est l'auteur de l'ouvrage intitulé: *Recueil des fondements de la religion*, de *La contemplation abrégée*, du traité sur les *Usages ecclésiastiques*, d'un recueil de *Sermons*, qui paraissent être ceux qu'a publiés, en 1895, le kommos Mikhaïl. Il faut signaler aussi son *Vocabulaire copte des livres liturgiques et de l'Évangile*, où les mots sont rangés par rimes et par ordre alphabétique. Il a été publié par Kircher, *Lingua ægyptiaca restituta*, Rome, 1643, p. 273-493. Cf. A. Mallon, *Ibn al 'Assâl. Les trois écrivains de ce nom*, dans le *Journal asiatique*, X^e série, t. vi (1905), p. 509-529. Le XIII^e siècle a fourni également deux historiens: Abou-Šakir Boutrous Ibn ar-Rahib, auteur d'une *Chronique universelle* allant jusqu'en 1259, et Girgis Ibn al-Amîd, dit Al-Makîl († 1273), auteur d'une *Histoire* bipartite: avant et après l'Islam. La partie postislamique seule a été publiée par T. Erpen, *El Makîl Georgius ben Hamid, coptus jacobita: Historia saracenica*, Leyde, 1625.

Le XIV^e siècle donne trois noms remarquables: le prêtre Macaire, auteur d'une collection canonique; Sams ar-Ri'âsah Abou'l-Barakat Ibn Kabar, auteur de l'encyclopédie ecclésiastique intitulée *Lampe des Ténèbres* et de plusieurs autres ouvrages qui sont analysés à l'article KABAR, t. VIII, col. 2293-2296; Yahyâ (= Jean) Ibn Abî Zakarya, appelé Ibn Sabbâ ou Sabbâg (l'Abou Seba dont parle Renaudot), qui a composé une sorte de Somme théologico-canonico-liturgique intitulée: *Djahharat an-nafisah* (= *La perle précieuse*). Elle a été éditée en partie par Périer dans *P. O.*, t. xvi, p. 593-760.

A partir du XV^e siècle, la décadence commence. Les Coptes ne produisent à peu près plus rien dans le domaine des sciences ecclésiastiques. Signalons encore cependant le *Rituel* de Gabriel V, 88^e patriarche (1409-1428), qui codifie les règles de l'administration des sacrements, de la célébration de la messe, de la prise d'habit monastique, etc. Cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 610-611. En ces dernières années, des prêtres coptes se sont occupés d'éditer quelques textes anciens, et le kommos Philothée, archiprêtre de la cathédrale du Caire, a publié un catéchisme portant le titre: *Tanwîr al-moubtadiîn fi ta'lim ad-dîn* (= *Instruction des débutants dans l'enseignement de la religion*), 2^e éd., Le Caire, 1885, dont Naser Odeh a donné une traduction anglaise: *A catechism of the coptic Church by abouna Filothaus, faithfully translated*, Londres, 1892. On s'aperçoit en le parcourant que l'archiprêtre Philothée entre, en fait de théologie, dans des précisions qui révèlent l'influence de la théologie catholique.

En dehors de ces ouvrages plus ou moins originaux, la littérature copto-arabe abonde en traductions. Du X^e au XIII^e siècle, les ouvrages écrits ou traduits en langue copte, pendant la période précédente, ont passé dans la langue arabe. On y trouve même quelques ouvrages nestoriens, qui ont été expurgés par les traducteurs.

IV. DOGME ET CROYANCES. — L'Église copte monophysite a vécu jusqu'au ^{xix}^e siècle dans un isolement à peu près complet, non seulement de l'Occident mais aussi de l'Orient byzantin. Aussi sa théologie est-elle restée à l'état rudimentaire. Passé le ^{vi}^e siècle, les controverses doctrinales ont cessé, ou à peu près, dans son sein. Si l'on excepte celle qui, sur la fin du ^{xii}^e siècle, éclata entre Michel de Damiette et le prêtre Marc al-Kanbar à propos de la nécessité de la confession sacramentelle, l'histoire des doctrines n'a pas grand'chose à glaner dans cette Église. Bien qu'héritière en principe de la tradition des premiers siècles jusqu'au concile de Chalcédoine, celle-ci a peu puisé dans ce trésor. Sa dogmatique se borne presque uniquement aux articles du symbole de Nicée-Constantinople et aux formules parfois maladroitement présentées et expliquées des premiers théologiens monophysites. Comme nous l'avons déjà dit, les Égyptiens sont peu portés à la spéculation. Par contre, il n'est pas rare de les voir introduire dans leurs écrits des explications enfantines, où paraît un merveilleux invraisemblable; et ils excellent dans les interprétations symboliques des usages disciplinaires et liturgiques, qui parfois ne manquent pas de saveur. Interrogeons-les sur les principaux articles de la foi.

1° *Les sources de la Révélation.* — Comme les autres Églises monophysites, l'Église copte admet une double source de la Révélation, à savoir l'Écriture inspirée de Dieu et la tradition.

Le canon scripturaire de l'Église copte correspond au canon catholique, sauf pour le nombre des livres des Machabées : les coptes en admettent trois au lieu de deux. Tel est du moins le canon relaté par Abou'l Barakât au chapitre vi de la *Lampe des ténèbres* encore inédit. Il faut remarquer que cet auteur compte pour un livre spécial la fin du livre des Proverbes à partir du chapitre xxx inclusivement (= *Verba Congregantis filii Vomentis*, dans la Vulgate). A un endroit, il intitule ce livre : *Agūr, fils de Jaké*; à un autre endroit : *Le jugement des Juges (Sufāt Haššaftīm)*. Le dernier des canons apostoliques dans les collections coptes et copto-arabes, dont il existe plusieurs recensions différentes, donne une liste divergente pour le Nouveau Testament. A ce dernier, plusieurs de ces recensions ajoutent les deux épîtres de Clément et les huit livres du même, c'est-à-dire les Constitutions apostoliques. Cf. I. Guidi, *Il canone biblico della Chiesa copta*, dans la *Revue biblique*, t. x (1901), p. 161-174. C'est vraisemblablement sous l'influence des canons de Carthage reçus par l'Église copte, et non, comme le dit Guidi, sous une influence melkite, que l'Église copte a fini par s'en tenir au canon catholique exprimé dans la collection africaine et a délaissé le catalogue pseudo-apostolique.

D'ailleurs, on ne trouve point chez elle de critère précis de canonicité pas plus que de théorie de l'inspiration. Aucun concile œcuménique n'a fixé d'une manière définitive la liste des livres inspirés.

Les Coptes admettent l'infailibilité du magistère de l'Église se manifestant par la voix du concile œcuménique; mais ils en arrêtent pratiquement l'exercice au concile d'Éphèse, troisième œcuménique. Chose curieuse, ils ne rangent point explicitement parmi les œcuméniques le second concile d'Éphèse (449), dit Brigandage d'Éphèse, que présida Dioscore. Ils rejettent le concile de Chalcédoine et le tome de saint Léon comme entachés de nestorianisme. D'après leurs historiens et leurs théologiens, à Chalcédoine, Dioscore fut le seul défenseur de l'orthodoxie. Cela revient à dire que le patriarche d'Alexandrie seul était infailible. Il est curieux de constater que les théologiens coptes postérieurs ont reconnu l'orthodoxie des formules chalcédoniennes, mais ils ont supposé la mauvaise foi

chez les Pères du concile et chez saint Léon : Ceux-ci ont parlé d'une manière orthodoxe sans croire à ce qu'exprimaient leurs formules, pour dissimuler leur nestorianisme foncier. Dans son *Histoire des conciles*, Sévère d'Aschmounaïn écrit : « Léon et ses partisans étaient favorables à Nestorius et à ses sectateurs, mais la crainte les a empêchés de manifester le fond de leur pensée. Ils usèrent d'artifice en employant une autre terminologie que Nestorius; mais ils prirent sa défense et eurent pour lui toutes sortes d'égards, tandis qu'ils faisaient de l'opposition aux partisans de la vraie doctrine, la repoussaient et faisaient de l'opposition à son défenseur (= Dioscore). » *Histoire des conciles de Sévère Ibn al-Moqaffa*, édit. et trad. L. Leroy, dans la *Patrologia orientalis*, t. vi, p. 564. Le même, dans sa *Réfutation d'Eutychius*, édit. P. Chebli, P. O., t. iii, p. 181, dit dans le même sens « Ceux qui acceptèrent la foi de Chalcédoine promulguèrent que le Christ Notre-Seigneur est Dieu et homme en deux natures distinctes, et pour expliquer l'union ils ajoutèrent : « en une seule personne », faisant cette addition de bouche sans y croire. »

La tradition de l'Église s'exprime pour les Coptes : 1° Dans le *Symbole de Nicée-Constantinople*, qu'ils attribuent au second concile œcuménique, et qu'ils récitent à la messe. Plusieurs théologiens en ont donné une explication succincte, notamment Sévère d'Aschmounaïn, *Histoire des conciles*, loc. cit., p. 523 sq., Abou'l Barakât, *La lampe des ténèbres*, c. ii, édit. et trad. Villecourt-Tisserant, dans P. O., t. xx, p. 696-711; Jean Ibn Sabâ, *La perle précieuse*, c. xxxiv, édit. et trad. Périer, P. O., t. xvi, p. 710 sq. — 2° Dans les *Trois premiers conciles œcuméniques*. Au concile de Nicée, les collections canoniques copto-arabes attribuent, outre le symbole et les 20 canons authentiques, cinq autres séries de canons : a) une première série de 20 canons fort divergente des canons authentiques; b) 30 autres canons; c) les 84 canons orientaux (= les canons arabes de Nicée); d) une autre série de 73 canons; e) 33 canons sur les monastères et les moines. Cf. W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 178-180; cf. p. 36-39. Du second concile œcuménique les mêmes collections ne comptent que 4 canons; mais ces 4 canons correspondent au contenu des 6, ou même des 7 canons des collections grecques. Au même concile sont attribués 23 anathématismes dogmatiques fort intéressants, ceux-là même que Théodoret, *H. E.*, V, xi, attribue au synode romain de 379. Riedel, *ibid.*, 95-97, 180-183, 303-310, est d'avis que ces anathématismes constituent le *Τόμος* du second concile, que les historiens considèrent généralement comme perdu. Du concile d'Éphèse les collections arabes ne connaissent qu'un canon, le 7^e des collections grecques. — 3° Dans les *Canons des six conciles particuliers* qui ont précédé le concile d'Éphèse à savoir : 24 canons du synode d'Ancyre; 14 ou 15 canons du synode de Néocésarée, que la plupart des collections arabes attribuent à un synode de Carthage; 20 canons du synode de Gangres; 25 canons du synode d'Antioche (341); 59 canons du synode de Laodicée, qui dans certaines collections sont unis aux canons d'Antioche, ce qui leur donne un total de 84 canons du synode d'Antioche; 21 canons du concile de Sardique. — 4° Dans les canons des sept synodes de Carthage au nombre de 123; cette collection copte est une recension du *Codex canonum Ecclesiae africanae* fort divergente de la collection latine et de la collection grecque. — 5° Dans une série de documents apocryphes mis sous le nom des Apôtres : a) la *Didascalie des Apôtres* en 39 chapitres; b) les *Constitutions de Clément* ou 30 canons ecclésiastiques des Apôtres, recueil dénommé *Constitution apostolique*

égyptienne par certains critiques; Riedel, *op. cit.*, p. 18-20; c) les 8 livres des *Constitutions apostoliques*, qui sont divisées en deux parties : la première, dite *Testament du Seigneur* ou *Didascalie*, comprend le premier livre; la seconde renferme les sept autres livres, dont Henri Tattam, Londres, 1848, et P. de Lagarde, *Aegyptiaca*, Göttingue, 1883, p. 209-291, ont publié le texte copte. Chacun de ces sept livres a été publié sous une dénomination différente par des savants : ce qui n'embrouille pas peu l'histoire de ces apocryphes. Cf. Riedel, *op. cit.*, p. 155-157. Le huitième livre de cette collection égyptienne est constitué par les 85 canons apostoliques qui, en beaucoup de manuscrits grecs, font suite au huitième livre des *Constitutions apostoliques*; d) les *Canons des apôtres*, au nombre de 127, que les canonistes coptes considèrent comme une élaboration des sept derniers livres des *Constitutions apostoliques*, Riedel, p. 73, 74, 157. Ces canons sont divisés dans les collections arabes en deux livres : Le premier, de 71 canons, est tiré des livres 2-7 des *Clémentines*; le second, 56 canons, n'est autre que le VIII^e livre des *Clémentines* signalé ci-dessus : il contient, en ses 56 canons, les 85 canons des collections grecques; cf. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 241-251; édités par J. Périer dans *P. O.*, t. VIII, p. 573-693. On trouve bien des variantes et des recensions différentes de ces canons apostoliques dans les divers manuscrits; e) la *Lettre de Pierre à son disciple Clément*, appelée aussi *Les canons de Clément, pape de Rome écrits par l'apôtre Pierre, chef des disciples*, document qu'il ne faut confondre ni avec l'*Apocalypse de Pierre* en 8 livres, écrite en arabe, ni avec une autre *Lettre de Pierre à Clément*, conservée en arabe et en éthiopien. Cet apocryphe est postérieur à la conquête arabe. Cf. Riedel, p. 165-166, qui en donne une traduction allemande, p. 166-175. — 6^e Dans les écrits des Pères orthodoxes antérieurs au concile de Chalcédoine et ceux des premiers théologiens monophysites. — 7^e Dans les constitutions des patriarches coptes. — 8^e Dans les livres liturgiques.

Comme les autres Églises monophysites, l'Église copte reçoit et vénère tous les noms de la patristique orthodoxe antérieurs au concile de Chalcédoine. Les œuvres de ces Pères ont été traduites pour la plupart d'abord en copte, ensuite en arabe. Les apocryphes n'y manquent pas. C'est ainsi que le pape Jules I^{er} n'y figure que pour les lettres apocryphes fabriquées par les apollinaristes. Parmi les théologiens monophysites viennent au premier rang Dioscore, Timothée Aelure, Sévère d'Antioche, le pseudo-Denys, Théodose d'Alexandrie. Plusieurs documents dogmatiques et canoniques sont empruntés aux Pères antéchalcedoniens ou mis sous leur nom. Citons : 1^o *Les canons d'Hippolyte*, au nombre de 38, dont Riedel, *op. cit.*, p. 200-230, donne une traduction allemande. 2^o *La Confession de foi de Hiérothée*, traduction allemande, dans Riedel, p. 185-186. 3^o *La Confession de foi de Denys l'Aéropagite*, Riedel, p. 66, 139, 143, 187. 4^o *Les canons de saint Athanase*, au nombre de 107. Ces canons ne peuvent tous remonter à l'époque de saint Athanase. Cf. Riedel, p. 230; Vansleb, p. 286-294. 5^o Le symbole dit de saint Athanase ou symbole *Quicumque*, qui paraît dans la collection du prêtre Macaire (fin du xiv^e siècle). Cet auteur déclare emprunter la pièce au « livre des prêtres francs ». A propos du Saint-Esprit, il laisse subsister, dans sa traduction arabe, les mots : *Qui a Patre Filioque procedit*, en faisant remarquer que les Latins ont cette leçon, tandis que le symbole de Nicée-Constantinople n'a pas le *Filioque*. Cf. Renaudot, *Historia patriarcharum Alex.*, p. 97-98. 6^o *Les canons de saint Basile*, au nombre de 106, traduction allemande dans Riedel,

p. 231-283. 7^o *Les canons de saint Grégoire de Nysse*, simples extraits de ses œuvres réunis par un auteur inconnu; traduits par Riedel, p. 283-284. 8^o *Les canons de saint Jean Chrysostome*, soit 12 extraits de ses œuvres tirés en grande partie des six *Liures sur le sacerdoce*; traduits par Riedel, p. 281-287. 9^o *Les canons de Timothée I^{er} d'Alexandrie*, les mêmes vraisemblablement que ceux des collections grecques. 10^o *Canons attribués aux docteurs de l'Église*, série de 62 canons donnée par Abou'l Barakât et le prêtre Macaire.

Les constitutions des patriarches coptes et surtout les professions de foi exprimées dans leurs lettres enthronistiques, sont à consulter pour la connaissance des croyances et des usages de l'Église copte. Une autre source est constituée par les livres liturgiques, spécialement par le texte de la messe. Nous aurons à y revenir plus loin.

2^o *Ecclésiologie*. — Il ne faut point demander aux théologiens coptes de doctrine précise et développée sur l'Église. Leurs brefs commentaires de l'article du symbole : *Et in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*, sont absolument insignifiants. Ils ne conçoivent pratiquement l'Église universelle que comme une agglomération d'Églises particulières, entretenant entre elles des relations de fraternité et professant la foi orthodoxe, c'est-à-dire le monophysisme. Pour les autres points de doctrine, ils se sont montrés fort tolérants à l'égard des syriens jacobites ou des arméniens, comme nous l'avons fait remarquer plus haut.

On trouve cependant dans leurs écrits, spécialement dans leurs collections canoniques, une vague ébauche d'une sorte de tétarchie ecclésiastique, à laquelle se superpose la croyance traditionnelle à la primauté de saint Pierre et de son successeur, l'évêque de Rome. Ils reconnaissent en effet, conformément au 37^e canon arabe de Nicée, quatre patriarchats proprement dits ou œcuméniques : celui de Rome, le premier de tous, celui d'Alexandrie, celui d'Éphèse (devenu ensuite celui de Constantinople) et celui d'Antioche. Jean Ibn Sabâ écrit, à ce propos, dans sa *Perle précieuse* : « Au patriarche [considéré comme dégré de la hiérarchie] est accordé un trône, qui réunit sous sa juridiction le quart de la terre. Il y a, en effet, quatre trônes correspondant au nombre des évangélistes. Comme il ne peut pas y avoir plus de quatre évangélistes, il ne peut pas y avoir davantage plus de quatre patriarches. » *La perle précieuse*, édit. J. Périer, *loc. cit.*, p. 664. En théorie donc, chacun des quatre patriarches doit avoir sous sa juridiction le quart de la terre. Cela suggère l'idée d'une parfaite égalité entre eux. Cependant la primauté de saint Pierre et de son successeur, l'évêque de Rome, est expressément reconnue dans de nombreux textes. Ce qu'on ne reconnaît pas, c'est l'infaillibilité de l'évêque de Rome : Léon est tombé dans le nestorianisme.

Pierre est constamment appelé chef des apôtres, et cela en vertu de l'institution divine. Dans une homélie attribuée à saint Basile, qui se lit le jour de la dédicace de l'oratoire de la Vierge, à Césarée de Philippe, on lit le passage suivant : « Notre-Seigneur ordonna saint Pierre pour être chef des apôtres, lui imposant les mains et le faisant ἀρχιερεύς sur le monde entier, sur tous les disciples et tous les fidèles; et lorsque Notre-Seigneur imposa ses mains sur la tête de cet apôtre, on entendit dans l'air une voix qui dit par trois fois : Ἀγιος : il mérite d'être le chef de tout l'ordre de Melchisédech. » Vansleb, *op. cit.*, p. 2. On lit aussi dans Abou'l Barakât : « Les apôtres donnèrent à saint Pierre la bande qui était autour de la tête de Notre-Seigneur pendant qu'il reposait dans

le sépulcre, afin qu'elle fût pour lui comme une marque d'honneur et de grâce, parce qu'il était leur chef et leur patron; et cet apôtre avait coutume de s'en entourer la tête chaque fois qu'il ordonnait des évêques et des métropolitains. » *Ibid*, p. 3-4. Jean Ibn Sabâ dit que « l'Église est édiflée sur le roc de la foi qui est Pierre, le chef de tous les apôtres », *La perle précieuse*, c. xxxiii, loc. cit., p. 704, tandis qu'Abou'l Barakât, sans du reste avoir l'intention de nier la primauté de Pierre, entend le *Tu es Petrus* de la foi de Pierre. *La lampe des ténèbres*, c. ii, édit. Villecourt-Tisserant, loc. cit., p. 709, 726.

A propos de la primauté du pape, voici comment Sévère d'Aschmounaïn interprète la condamnation de Dioscore par saint Léon : « Après le concile d'Éphèse (449), plusieurs de ceux qui avaient été excommuniés par Dioscore allèrent se plaindre au pape Léon. Ils accusèrent Dioscore d'avoir tenu un synode « sans te réserver une place, disaient-ils, sans te demander de venir, sans te consulter sur ce qu'il convenait de faire, et d'avoir excommunié le patriarche de Constantinople et eux-mêmes, et cela de sa seule autorité, tandis que c'est toi le Père suprême, patriarche de la grande ville de Rome, successeur de Boutros (= Pierre) prince des Apôtres. Comment Dioscore peut-il entreprendre de pareilles actions de ton vivant? » *Réfutation d'Eutychius*, édit. Chébli, P. O., t. iii, p. 170. Cf. *Histoire des conciles*, édit. L. Leroy, P. O., t. vi, p. 514. Les coptes trouvent la primauté de l'évêque de Rome exprimée non seulement dans les écrits des Pères antéchalcedoniens, mais aussi dans les Actes et décrets de plusieurs conciles qu'ils reçoivent : tels les canons de Sardique sur le droit d'appel, les Actes du concile d'Éphèse, les canons arabes de Nicée. Dans le 8° de ces derniers canons, le patriarche de Rome est appelé le successeur de Pierre; dans le 37°, il est proclamé le chef et le président des trois autres patriarches : *Etsi princeps ac prepositus ipsi dominus Sedis divi Petri Romæ, sicut præceperunt apostoli*. Hardouin, *Collectio concil.*, t. i, col. 479, 484; dans le 44°, son pouvoir de juridiction sur les autres patriarches est clairement affirmé : *Et quemadmodum patriarcha potestatem habet super subditos suos, ita quoque potestatem habet romanus Pontifex super universos patriarchas, quemadmodum habebat Petrus super universos christianitatis principes et concilia ipsorum : quoniam Christi vicarius est super Redemptionem, Ecclesias et curatos populos ejus. Quicumque autem sanctioni huic contradixerit, patres synodi anathemate illum percillant*, Hardouin, *ibid.*, col. 485; dans le 71° sont condensés les canons de Sardique sur le droit d'appel au pontife romain. *Ibid.*, col. 491.

Mais ces belles déclarations deviennent pratiquement illusoires et inefficaces par la négation de l'infailibilité doctrinale du successeur de Pierre. En accusant le pape saint Léon d'être tombé dans l'hérésie, en refusant de recevoir son *come* sur le mystère de l'incarnation, tous les monophysites ont rompu avec le principe de l'unité et versé dans l'autocéphalisme ethnique : A Chalcedoine, l'empereur dit, après la lecture du tome de Léon : « Voilà la lettre et la croyance de Léon, qui est le premier Père parmi vous. » Dioscore répondit : « Si Léon se maintient dans la foi orthodoxe, il demeure grand et honoré; mais s'il en dévie, il tombe comme Satanaël. » Sévère d'Aschmounaïn, *Réfutation d'Eutychius*, P. O., loc. cit., p. 173. Ainsi, pratiquement, le patriarche d'Alexandrie est devenu pour les coptes l'autorité suprême, le vicaire de Jésus-Christ et son apôtre; et c'est bien ainsi qu'ils l'appellent. Cf. Vansleb, *op. cit.*, p. 7. Les théologiens coptes ne paraissent pas avoir jamais agité, comme le font de nos jours les gréco-russes, la question du concile œcuménique. De concile œcuménique, ils n'en

ont pas besoin. D'après eux, le rôle du patriarche est de conserver l'ordre établi, la tradition des Pères. Le progrès doctrinal s'arrête à Éphèse et à Dioscore.

3° *La Trinité*. — Il y a peu de chose à glaner chez les Coptes sur la théologie trinitaire. On ne retrouve même pas chez eux les développements des Pères alexandrins : Athanase, Didyme, Cyrille. Ce qu'ils disent du mystère ne dépasse guère les affirmations dogmatiques du symbole de Nicée-Constantinople. Notons pourtant un essai de spéculation inséré, par Abou'l Barakât, dans le chapitre 1^{er} de sa *Lampe des ténèbres*, et probablement emprunté à Assafl Abou'l Fadaïl Ibn al'Assâl. Les trois personnes de la Trinité y sont appelées « des attributs révélés », et l'on essaie de démontrer par deux arguments de raison qu'il y a trois personnes en Dieu, et qu'il ne peut y en avoir ni plus, ni moins.

Le premier argument est celui de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible. « La notion d'intelligence a trois degrés : dans son essence on l'appelle intellect, dans son exercice on l'appelle intelligent et, quand elle est au terme de son acte de comprendre, on l'appelle intelligible. Au premier degré, les chrétiens la nomment Père; au second, ils la nomment Fils parce que l'intelligent provient de l'intellect; et en tant qu'elle est intelligible, ils la nomment Esprit; et parce que ces propriétés sont le terme de la perfection, c'est d'elles que dérive réellement l'existence du monde... Il est évident que le mot *intellect* ne contient pas le sens d'intelligent ni le sens d'intelligible, et que le sens de chaque mot : intellect, intelligent et intelligible, diffère l'un de l'autre. Quand donc le créateur pense son essence et que son essence est pour lui pensée, trois attributs lui sont dévolus, et chacun d'eux diffère l'un de l'autre. Et puisqu'il est une essence simple, qui n'est susceptible d'aucune adjonction, il est la cause des deux autres significations par lesquelles l'essence est décrite, puisque, quand on s'imagine sa disparition, disparaissent les deux significations qui existent par son existence. Il ne se peut pas, d'après ce raisonnement, qu'il y ait pour lui une relation à autre chose que ces trois : pas de quatrième à leur adjoindre, et impossibilité qu'il y en ait moins de trois. Ainsi est exacte l'assimilation de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible au Père, au Fils et au Saint-Esprit, étant donné que le Père est intellect, cause du Fils et de l'Esprit, et que le Fils est, par sa définition d'intelligent, existant pour l'intellect, consubstantiel à celui-ci sans lui être extérieur, et que l'Esprit est, par sa définition d'intelligible, envoyé du Père, procédant de lui. » *La lampe des ténèbres*, loc. cit., p. 638-640.

Le second raisonnement est basé sur les trois attributs de vie, de puissance et de science, ou bien d'aséité, de vie et de sagesse : Dieu est décrit comme vivant, puissant et savant; ou bien comme subsistant en lui-même, vivant et sage. Retrancher un de ces attributs serait diminuer Dieu; y ajouter serait surflu, tous les autres attributs dérivant de ceux-là. Or ces attributs ne peuvent être ni des accidents, ni des natures ou essences : ils sont donc des personnes. *Ibid.*, p. 638, 645-646.

Sur la procession du Saint-Esprit, les théologiens coptes n'ont rien retenu de l'enseignement si explicite de saint Athanase et de saint Cyrille, affirmant que la troisième personne procède du Père par le Fils, provient des deux, est de la substance du Fils, est l'image du Fils comme le Fils est l'image du Père. Ils s'en tiennent à l'affirmation du symbole : *Qui procède du Père*, ou à cette autre : *Qui procède de la substance du Père*. Cf. Abou'l Barakât, *op. et loc. cit.*, p. 708, 722, 725; Sévère d'Aschmounaïn, *Histoire des conciles*, loc. cit., p. 579 : « Le caractère propre du

Saint-Esprit est la procession de la substance du Père », *ibid.*, p. 582. Jean Ibn Sabâ emploie les formules suivantes : « La personne du Père existe par elle-même, parle par le Père et vit par le Saint-Esprit. Le Fils existe par le Père, parle par lui-même et vit par le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit existe par le Père, parle par le Fils, vit par lui-même — L'Esprit-Saint, vie du Père et du Fils, procède du Père — *Qui procède du Père*, c'est-à-dire : qui procède du Père pour aller au Fils sans quitter ni le Père ni le Fils. » *La perle précieuse*, loc. cit., p. 598, 716, 721. Il est bien difficile de tirer de ces formules quelque chose de clair pour déterminer la relation existant entre le Fils et le Saint-Esprit. Un écho de la doctrine traditionnelle se rencontre pourtant dans le 19^e canon d'Hippolyte, § 11, où la question suivante est posée au catéchumène avant le baptême : *Crois-tu au Saint-Esprit Paraclet, qui émane, sort du Père et du Fils?* Riedel, *op. cit.*, p. 212. Au Moyen Âge, plusieurs théologiens coptes ont blâmé chez les latins l'addition du *Filioque* au symbole, et paru condamner la doctrine qu'elle exprime. Ce blâme se trouve déjà chez Sévère d'Aschmounaïn, à la fin du x^e siècle. Cf. Renaudot, *Coll. liturg.*, édit. de 1847, t. 1, p. 198-199.

4^o *L'ange et l'homme.* — Les théologiens coptes se donnent beaucoup de liberté sur le nombre des chœurs angéliques. Bien qu'ils acceptent communément la hiérarchie de l'Aréopagite, il leur arrive de réduire les chœurs à sept ou de les porter à quatre-vingt-dix-neuf. C'est ainsi que Sévère d'Aschmounaïn, dans son *Traité de l'incarnation*, après avoir parlé des neuf chœurs, déclare plus loin que Dieu créa cent ordres angéliques dont Sabataniel était le chef. Sabataniel s'étant révolté, il fut précipité dans le tartare avec ceux qui l'imitèrent, et on l'appela désormais Sataniel. Il ne resta que 99 ordres angéliques représentés par les 99 brebis dociles de la parabole. Renaudot, *op. cit.*, t. 1, p. 277-278.

Les coptes, outre les trois archanges honorés des Latins, en connaissent un quatrième nommé Suriel, qui accompagna Adam et Ève à leur sortie du paradis. Ils célèbrent également les quatre animaux incorporels dont il est fait mention dans l'Apocalypse, et qu'ils identifient avec des anges d'un ordre supérieur. Ils invoquent les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse. Leur euchologe contient une prière qui leur est adressée et dans laquelle ils sont appelés des saints incorporels, les prêtres de la vérité, se tenant tout près de Dieu devant son trône pour le louer incessamment. Cf. Renaudot, *op. cit.*, t. 1, p. 277-279; L. Delaporte, *Quelques textes coptes de la Bibliothèque nationale sur les XXIV vieillards de l'Apocalypse*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1913, t. xviii, p. 411-416.

Ibn Sabâ explique ainsi la chute du prince des démons : « Le diable (Iblis), chef des milices célestes et de tous les anges, voyant monter vers lui toutes les louanges afin qu'il les offrît à son créateur, s'imagina qu'il était quelque chose et que ces louanges s'adressaient à sa propre personne. Dans cette croyance, il cessa de les présenter à son créateur et s'attribua la divinité. Mais, sur-le-champ, Dieu le Très-Haut le précipita du siège de sa splendeur pour le jeter au plus profond des abîmes. » *La perle précieuse*, loc. cit., p. 601-602.

Le dogme du péché originel est affirmé clairement par les théologiens coptes. Sévère d'Aschmounaïn enseigne que notre père Adam causa par son péché sa propre perte et celle de sa postérité, en sorte que ses descendants étaient esclaves du péché. Jésus-Christ est venu pour solder la dette d'Adam à la justice divine. *Histoire des conciles*, P. O., t. vi, p. 542-544, 556. Le baptême est la résurrection de ceux qui étaient morts, car nous étions tous morts à cause du

péché de notre père Adam. Mais nous avons été vivifiés par le Christ; nous sommes sortis vivants du tombeau du péché et nous avons vécu d'une vie nouvelle. *Ibid.*, p. 586. D'après Ibn Sabâ, l'âme morte par le péché, héritage d'Adam, est affranchie par le baptême de la mort spirituelle et vit par la grâce du Saint-Esprit, qui vivifia le Christ. *La perle précieuse*, c. xxx, P. O., t. xvi, p. 670. D'après le même, le baptême est nécessaire même aux petits enfants pour entrer dans le royaume des cieux. C'est pourquoi on a renoncé, en Égypte, à la pratique ancienne de n'administrer le baptême qu'une seule fois l'an, le vendredi de la sixième semaine du jeûne, de peur qu'une mort inopinée ne privât les enfants du royaume divin. *Ibid.*, p. 672. D'ailleurs, d'après Ibn Sabâ, personne, pas même l'enfant d'un jour, n'est exempt de péché personnel, et voici comment il le prouve : « Quand il naît, l'enfant pleure, n'étant pas satisfait de ce que Dieu a fait pour lui, affligé d'avoir perdu le séjour habituel où il résidait. Tel est, dit-il, le péché de l'enfant âgé d'un jour ou d'une heure sur la terre. » *Ibid.*, c. xxxiii, p. 698.

5^o *Le mystère de l'incarnation.* — À l'article MONOPHYSISME, col. 2232 sq., il a été dit que l'Église copte, comme les autres Églises monophysites, enseignait non le monophysisme eutychien, mais le monophysisme sévérien. Nous n'avons pas à recommencer ici la démonstration de ce point. Faisons seulement remarquer que certains théologiens coptes emploient parfois des expressions sentant fort l'eutychianisme. Abou'l Barakât, par exemple, écrit ceci : « Nous, communauté des jacobites, nous disons que la substance du Verbe s'est unie à la substance humaine prise de la vierge Marie et qu'elles sont devenues toutes deux une substance (= ὑπόστασις) unique, une volonté unique, une personne unique, qui est le Dieu adoré et le Christ né. » *Lampe des ténèbres*, c. 1, p. 660. Mais le même, en d'autres endroits du même ouvrage, écarte tout soupçon d'eutychianisme en affirmant que le Verbe est resté sans changement dans l'union hypostatique. Il ajoute : « Nous attribuons au Seigneur-Christ la divinité de préférence à l'humanité, quoique l'attribution qui lui est faite de celle-ci soit véritable, l'humanité étant une de ses deux parties. » *Ibid.*, p. 650. Il déclare que nestoriens, jacobites et melkites sont d'accord pour rejeter le théopaschitisme, pour affirmer « que, dans le Christ né de Marie, ce qui naquit c'est seulement l'humanité, non la divinité qui lui était unie; que la personne du Fils ne fut pas passible du tout, ni affectée, ni changée en quoi que ce soit : que le Christ a été crucifié, enseveli, a souffert dans le crucifiement, est ressuscité et est monté au ciel, mais que ce n'est pas le moins du monde la divinité qui a souffert et a été assujettie à la mort. » *Ibid.*, p. 659-660. De même son monénergisme et son monothélisme sont purement verbaux, non réels : « Du moment, dit-il, que les opérations divines et humaines du Christ se correspondent toutes, et que les deux opérations correspondantes se rencontrent en une fois et sont l'œuvre simultanée d'un même agent, il ne nous est pas permis de le diviser, ni de lui appliquer le terme « dualité ». » *Ibid.*, p. 669-670. Il reconnaît que la comparaison de l'union de l'âme et du corps dans l'homme pour expliquer l'union hypostatique n'est pas adéquate, mais une simple analogie, le mystère de l'union du Christ dépassant et surpassant toute intelligence créée, étant un phénomène unique dans l'histoire. *Ibid.*, p. 647-648.

Les théologiens coptes ne connaissent qu'un seul motif de l'incarnation : le salut des hommes. « Le Christ n'est venu que pour sauver les hommes des mains de l'ennemi », dit Sévère d'Aschmounaïn, *Histoire des conciles*, loc. cit., p. 549. Ibn Sabâ

répète la même chose. *La perle précieuse*, loc. cit., p. 712-713.

6° *Mariologie*. Culte des saints, des images et des reliques. — Les coptes sont fort dévots envers la Mère de Dieu, et leur calendrier ne porte pas moins de trente-deux fêtes en son honneur. Ils enseignent explicitement sa perpétuelle virginité, sa maternité divine, son rôle de médiatrice, son absolue sainteté excluant tout péché personnel. Un des griefs formulés contre le réformateur Marc Ibn al-Kanbar par ses ennemis, grief sans doute dénué de fondement, était qu'il avait enseigné que tous les justes de l'Ancien et du Nouveau Testament, Marie non exceptée, étaient pécheurs. Cf. G. Graf, *Ein Reformversuch*, etc., p. 130. Ils croient également à sa mort, à sa résurrection glorieuse et à son assomption au ciel en corps et en âme. Mais sur ce point, les apocryphes coptes *De transitu Mariæ* — on en connaît six spécimens, presque tous fragmentaires — ne sont pas complètement exempts d'erreur. L'un d'entre eux, l'homélie attribuée au patriarche Théodose, enseigne explicitement que le corps de Marie resta enseveli dans le tombeau pendant 206 jours et fut réduit en poussière. Cf. Forbes Robinson, *Coptic apocryphal Gospels*, dans la collection *Texts and studies*, t. iv, n. 2, 1896, p. 44-127. L'Église copte paraît approuver cette légende en célébrant une fête de la dormition ou mort de la Vierge, le 21 du mois de Tobî (= 16 janvier du calendrier julien), distincte de la fête de la résurrection ou assomption, placée au 16 Mésori (= 9 août du calendrier julien). Entre le 21 Tobî et le 16 Mésori, il y a bien les 206 jours de la légende. Celle-ci, sans nul doute est postérieure à la controverse sur la corruptibilité du corps de Jésus-Christ entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse. Pour mieux affirmer la passibilité du corps du Sauveur et aussi de celui de sa mère, les sévériens ou théodosiens séparèrent la mort de Marie de sa résurrection et de son assomption par un intervalle assez long, pour que le phénomène de la décomposition du corps ait eu le temps de se produire. Cette erreur est au moins rachetée par l'affirmation explicite de la résurrection glorieuse de la Vierge, et de son entrée triomphale au ciel en corps et en âme. En cela, les apocryphes coptes diffèrent sensiblement de l'apocryphe grec : *Johannis liber de dormitione Mariæ* et de ses diverses recensions.

Pour ce qui regarde le privilège de l'immaculée-conception, nous n'avons rien trouvé d'explicite ni dans les livres liturgiques de l'Église copte, ni dans les écrits de ses théologiens que nous avons pu consulter, mais seulement des affirmations générales de la toute-pureté et sainteté de la Mère de Dieu. Sévère d'Aschmounaïn dit, par exemple : « Le Verbe s'incarna chez celle des descendants d'Adam qui avait la plus grande pureté corporelle, qui était la plus élevée en mérite et la plus noble par la race, à savoir la vierge Marie, qu'il choisit, élu et purifia des souillures de ce monde. Aucune pensée de désobéissance ou qui tendit quelque peu au péché ne pénétra jamais dans son cœur. Ensuite, il la sanctifia en faisant descendre l'Esprit-Saint en elle, et il forma d'elle son corps, auquel il s'unit et dans lequel il voila sa divinité. » *Histoire des conciles*, loc. cit., p. 547-548. Il est visible, d'après le contexte, que la purification dont parle Sévère ne doit pas se rapporter à une souillure d'ordre moral et spirituel. Jean Ibn Sabâ affirme également que le Saint-Esprit descendit sur la Vierge et la purifia, sans nous dire ce qu'il entend par cette purification. *La perle précieuse*, loc. cit., p. 713. Dans un des *Theotokia* de l'Horologie copte, Marie est saluée « comme l'arche de propitiation recouverte d'or de toute part et faite d'un bois incorruptible, qui nous annonçait Dieu le

Verbe. » Innombrables sont les passages des livres liturgiques où Marie est déclarée sans tache et toute pure. Cf. A. Mallon, *Les Theotokia ou office de la sainte Vierge dans le rite copte*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1904, t. ix, p. 17-31; du même, *ibid.*, 1905, t. x, p. 182-196 : *Documents de source copte sur la sainte Vierge*.

Comme en témoigne le calendrier de leurs fêtes, les coptes ont le culte des anges, des saints et des reliques des saints. Ils ont aussi le culte des images. A l'exemple des grecs et sans doute sous leur influence, depuis les persécutions iconoclastes, ils n'admettent dans leurs églises que les images peintes et non les statues. Les images de la Vierge et des saints sont encensées par le prêtre, lorsqu'il se rend à l'autel pour commencer la messe. Le rituel du patriarche Gabriel contient un office particulier pour la bénédiction d'une image.

7° *Les sacrements*. — Les coptes possèdent les sept sacrements de l'Église catholique. On en trouve les rites dans leur euchologe. Inutile de dire qu'ils n'ont jamais discuté sur le septénaire sacramental; qu'on chercherait en vain chez leurs théologiens des développements sur la constitution du signe sensible, le mode d'efficacité, les divers effets des sacrements, etc. Leur théologie, sur ces divers points, est restée à l'état rudimentaire. Point d'affirmation claire non plus sur le caractère indélébile imprimé par les trois sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre, mais un enseignement implicite s'exprimant par la pratique de ne pas réitérer ces sacrements à ceux qui sont considérés comme les ayant reçus valablement.

1. *Le baptême*. — Les théologiens coptes distinguent clairement le baptême de Jésus-Christ du baptême de Jean au point de vue de l'efficacité. « Le baptême de Jean, dit Sévère d'Aschmounaïn, ne remettait pas les péchés de la même manière que le baptême qui fut conféré après la Résurrection par la descente du Saint-Esprit... Il ne donnait pas le Saint-Esprit, pas plus que celui qu'administraient les apôtres avant la Pentecôte, mais il conviait les hommes à la foi au Seigneur Jésus-Christ. » *Histoire des conciles*, loc. cit., p. 584-585. Cf. Abou'l Barakât, *op. et loc. cit.*, p. 727.

Le rite baptismal habituellement usité est l'immersion totale, mais, en cas de nécessité ou de maladie, les canonistes prévoient l'usage de la triple infusion. Cf. Renaudot, *La perpétuité de la foi catholique touchant les sacrements*, l. II, c. iv et x, édit. Migne, t. III, col. 742-776. Par contre, certains théologiens ont considéré comme nécessaire à la validité du sacrement la bénédiction liturgique de l'eau. Cf. H. Denzinger, *Ritus orientalium*, Wurtzbourg, 1863, t. I, p. 14. La forme est indicative, comme chez les Latins : *Ego te baptizo*. Les mots *Je te baptise* sont répétés au nom de chaque personne de la Trinité.

Le prêtre seul (ou l'évêque) est le ministre du baptême, d'après les théologiens coptes. On ne saurait cependant affirmer qu'ils considèrent comme invalide le sacrement administré par un clerc inférieur, ou même un simple fidèle, en cas d'extrême nécessité. On peut déduire le contraire du cas raconté par Sévère d'Aschmounaïn dans la biographie de saint Denys d'Alexandrie : une mère avait baptisé ses propres enfants avec de l'eau de mer, au cours d'une tempête mettant leur vie en péril : la validité de ce baptême fut confirmée par un miracle devant saint Denys. Voir ce récit dans Renaudot, *Histor. pat. Alex.*, p. 56-57; *Perpétuité de la foi*, loc. cit., col. 748.

Bien que les mêmes théologiens enseignent la nécessité du baptême pour le salut à cause du péché originel, comme nous l'avons dit plus haut (cf. Renaudot, *Perpétuité*, l. II, c. II, col. 728-729, 731), dans la pratique, les coptes ont la coutume de différer assez

longtemps le baptême et de ne l'administrer qu'à l'église. Au témoignage de missionnaires catholiques, si un enfant en danger de mort ne peut être porté à l'église, le prêtre se contente de faire sur lui les onctions de l'exorcisme, de réciter quelques prières et de le bénir. Un de leurs canons dit que, si l'enfant vient à mourir, les onctions de l'exorcisme (ou même l'une d'entre elles) lui tiennent lieu de baptême. Cf. P. du Bernat, *Sur la religion des coptes et sur leurs rites ecclésiastiques* (lettre écrite vers 1711), dans *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, édit. L. Aimé-Martin, t. 1, Orléans, 1875, p. 583. La pratique habituelle est que l'enfant mâle soit baptisé le 40^e jour après sa naissance, la petite fille, le 80^e jour seulement. Jadis, au témoignage d'Ibn Sabâ, *La perle précieuse*, c. xxx, p. 672, le baptême ne s'administrerait qu'une fois l'an, le vendredi, sixième jour de la sixième semaine du carême (qui n'est point le Vendredi saint, comme l'a dit Vansleb, p. 83). On fixa ensuite le 40^e et le 80^e jour de la naissance « de peur que la mort ne privât les enfants du royaume divin ».

Le baptême n'est pas réitéré. Il existe cependant un rite de réconciliation des apostats qui ressemble fort au baptême : on fait sur le pénitent une triple infusion d'eau baptismale bénite suivant le rituel, en disant : *Ego te lavo in nomine Patris*, etc.; puis on récite les oraisons prescrites pour l'administration du sacrement de pénitence. Cf. Vansleb, *op. cit.*, p. 189; Denzinger, *op. cit.*, t. 1, p. 46. Le patriarche de Constantinople, saint Méthode († 847), enrichit l'euchologe byzantin d'un rite analogue, et c'est peut-être aux Byzantins que les coptes l'ont emprunté.

Il est difficile de préciser la doctrine des coptes sur la validité du baptême conféré par les hérétiques, leurs sources canoniques renfermant sur ce point des affirmations contradictoires. Ils ont sûrement admis la validité du baptême de certains hérétiques, celui des gaianites, par exemple. Du reste le cas de recevoir des prosélytes d'autres sectes chrétiennes s'est rarement présenté pour eux. Il y a eu cependant des cas de rebaptisation. Cf. Renaudot, *Hist. pat. Alex.*, p. 194-198.

2. *La confirmation.* — Les coptes ont le rite sacramentel de la confirmation, mais comme il est toujours administré après le baptême, ils ne le distinguent pas pratiquement de ce dernier sacrement, sauf lorsqu'ils le réitérent à un hérétique, conformément au 7^e canon du deuxième concile oecuménique (= *Lettre à Martyrius d'Antioche*).

Le chrême ou *myron* des coptes est à base d'huile d'olive et de baume, mais il est mêlé, comme celui des autres Orientaux, de beaucoup d'autres ingrédients et essences odoriférantes. Le P. Louis Villecourt a publié récemment, en traduction française, les curieux documents renfermés dans un manuscrit arabe du xiv^e siècle intitulé : *Le livre du chrême*. Cf. *Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'Église copte*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. xvii et xviii, p. 501-514; 1-19; *La lettre de Macaire, évêque de Memphis sur la liturgie antique du chrême et du baptême à Alexandrie*, dans le *Museon*, 1923, t. xxxvi, p. 33-42; *Le livre du chrême*, dans le *Museon*, 1928, t. xli, p. 49-80. Ces documents nous apprennent non seulement la liste et la dose des matières entrant dans la composition du chrême, mais aussi le rite, le lieu et le jour de sa consécration dans l'Église copte. Jusqu'au temps du patriarche Macaire, 59^e patriarche (933-953), cette consécration avait lieu d'abord à Alexandrie, puis au couvent de Saint-Macaire, au désert de Scété, le vendredi de la sixième semaine du carême (= le vendredi avant le dimanche des Rameaux). Elle était suivie de la consécration de

l'eau baptismale, puis du baptême des catéchumènes enfin de la célébration de la messe, tous les nouveaux baptisés devant communier. Le patriarche Macaire, sur le conseil de quelques-uns, retarda la consécration jusqu'au jeudi de la Pâque (= le Jeudi saint). Cette pratique devint définitive à partir du patriarche Éphrem, d'origine syrienne (971-974). Tels sont les renseignements fournis par la lettre de Macaire, évêque de Memphis, secrétaire du patriarche Côme III (920-953). Le même affirme aussi, ce qu'a répété Ibn Sabâ au xiv^e siècle, que, primitivement (c'est-à-dire peut-être au début de la conquête arabe), le baptême ne s'administrerait en Égypte qu'une fois l'an pour les petits comme pour les grands, précisément le jour de la consécration du chrême, c'est-à-dire le vendredi avant le dimanche des Rameaux. Il est difficile de dire si cette coutume de l'unique cérémonie baptismale annuelle a jamais existé et si ce n'est pas une légende.

Quant à la matière prochaine et à la forme de la confirmation, dans le rite copte, voici ce qu'il y a de plus clair. Comme dans le rite romain, il y a une imposition des mains (avec une prière spéciale), distincte de la chrismation proprement dite. La chrismation sur diverses parties du corps : front, narines, oreilles, etc., précède, et chaque onction est accompagnée d'une formule particulière. La formule pour l'onction du front est celle-ci : *Unctio gratiæ Spiritus Sancti. Amen*. Cf. Denzinger, *op. cit.*, t. 1, p. 209, 221, 231.

Tout prêtre qui administre le baptême donne aussi la confirmation, qui est son complément. D'après la lettre de Macaire de Memphis citée plus haut, lors de la cérémonie primitive de la consécration du chrême et du baptême annuel qui la suivait, c'était le patriarche qui oignait du chrême tous les nouveaux baptisés, indice non équivoque que l'évêque est le ministre ordinaire de ce sacrement de perfection.

3. *L'eucharistie.* — La croyance des coptes à la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie ne fait pas de doute. Aux xvii^e-xviii^e siècles, les auteurs de la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, et spécialement Eusèbe Renaudot, en réunirent de nombreux témoignages. Voir spécialement de Renaudot son savant commentaire des trois liturgies coptes, *Liturg. orient. collectio*, t. 1, *passim*, et son ouvrage publié en 1711 : *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, l. II et III, édit. Migne, t. iii, col. 120-278. Un des témoignages les plus clairs et les plus célèbres est la profession de foi à la présence réelle, que le célébrant récite à la messe avant la communion, et qui revenait aussi autrefois dans le rituel de l'ordination du patriarche : *Corpus sanctum et sanguis pretiosus purus, verus Jesu Christi Filii Dei nostri. Amen. Corpus et sanguis Emmanuelis Dei nostri hoc est in rei veritate. Amen. Credo, credo, credo et confiteor usque ad extremum vitæ spiritum hoc esse corpus vivificum Filii tui unigeniti Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi : accepit illud ex omnium nostrum domina, deipara, diva et sancta Maria, et unum illud fecit cum divinitate sua sine confusione, commitione aut alteratione*. Nous avons dit que cette formule était célèbre. Elle donna lieu, en effet, à deux petites controverses parmi les coptes, non pour la partie qui affirme la présence réelle, mais d'abord pour l'addition des mots : *Et unum illud fecit cum divinitate sua*, qui fut faite par le patriarche Gabriel Ibn Tarik (1132-1145), au jour de son intronisation au monastère de Saint-Macaire; ensuite pour l'addition de l'épithète *vivificum* après le mot *corpus*, faite sous le patriarche Jean V (1146-1167). Les moines de Saint-Macaire protestèrent contre la première, et ne l'accep-

tèrent qu'avec l'addition des mots *sine confusione, commissione aut alteratione*, ce qui est en faveur de leur orthodoxie. Quant à l'adjectif *vivificum*, que les moines de la laure Saint-Just avaient introduite, les évêques décidèrent de la maintenir comme conforme à la vérité. Cf. Renaudot, *Hist. pat. Alex.*, p. 501-503, 526-527, et *Lit. or. coll.*, t. 1, p. 255-260.

Sur la transsubstantiation proprement dite, le langage des théologiens coptes est beaucoup moins clair. Il faut reconnaître que plusieurs de leurs expressions suggèrent l'idée de la consubstantiation, voire même de l'impanation : ce qui est une nouvelle preuve que leur monophysisme est fort éloigné de l'euty-chianisme proprement dit, qui, par sa théorie de la disparition de l'une des deux natures, conduirait naturellement à affirmer la disparition du pain dans l'eucharistie. Les coptes, au contraire, comme du reste plusieurs théologiens syriens monophysites, parlent parfois un langage *dyophysite* quand il s'agit de l'eucharistie, à l'exemple des théologiens nestoriens.

Apportons quelques textes : Dans son ouvrage intitulé *Confirmation de la foi orthodoxe*, Sévère d'Aschmounaïn écrit : « Lorsque le pain, le vin et l'eau sont offerts sur l'autel et que la grâce du Saint-Esprit y descend, il s'unit à eux comme il s'était uni à cette chair et à ce sang par l'incarnation. Ils deviennent sans aucun doute sa chair et son sang ; ainsi il est toujours présent parmi nous. » Ce passage est quelque peu amphibologique. Heureusement que le même théologien s'explique ailleurs plus clairement et dit « que le pain et le vin, quand on les consacre au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ *son faits corps et sang* ; qu'ils sont corps et sang par une manière toute secrète que nos yeux, souillés par le péché, ne peuvent pas découvrir. » Voir les textes traduits par Renaudot, *Perpétuité*, I. II, c. v, col. 125-128.

Plus compromettants sont certains passages des *Homélies des dimanches et jours de fête*, qui se lisent dans les offices. Dans l'homélie sur le début de l'évangile de saint Luc se trouvent ces mots : « Le Fils, Verbe de Dieu, s'unit au pain et au vin, les faisant son corps et son sang, de la même manière qu'il avait pris l'humanité dans l'Incarnation... Le prêtre prie pour demander la descente du Saint-Esprit sur le pain et sur le vin afin qu'il les sanctifie ; et lorsqu'il les a sanctifiés, alors le Fils s'unit à eux, et ils sont faits son corps et son sang par son union avec eux. » Renaudot, *ibid.*, col. 135-136. Dans l'homélie sur le commencement de l'épître de saint Jacques, l'union de Jésus-Christ avec le pain eucharistique est comparée à l'union de l'âme et du corps, *union qui est selon la nature, parce que la divinité invisible est unie au pain visible, afin que celui qui croit que ce pain lui est uni obtienne la béatitude*. Il faut avouer que l'auteur qui parle ainsi ne paraît pas avoir la notion de conversion substantielle. Voir d'autres textes semblables dans Renaudot, *loc. cit.*, col. 128, 137. Aux théologiens coptes, comme aux autres Orientaux, il manque une théorie des accidents eucharistiques. De là l'imprécision, l'impropriété, l'incorrection de leur langage. Très explicites dans l'affirmation de la présence réelle, ils tâtonnent quand il s'agit de formuler le mode de cette présence.

L'Église copte emploie le pain fermenté comme matière de l'eucharistie. Ce pain doit être fait de farine pure, cuit le jour même au four de l'église par le prêtre ou un autre homme, non par une femme. Ainsi le prescrit une ordonnance de Cyrille Ibn Laqlaq. Dans son *Libre des sectes*, Pierre de Malig reproche aux Francs, comme nous l'avons vu, de se servir d'hosties vieilles de plusieurs jours. Il les attaque aussi sur l'usage du pain azyme.

Ce n'est que tardivement, et sans doute sous

l'influence de la polémique grecque antilatine, que les théologiens coptes paraissent s'être posé explicitement la question du moment où s'opère la transsubstantiation. Les trois liturgies dont ils se servent ont toutes, et le récit de la Cène avec les paroles du Seigneur et une formule d'épiclese suivant ce récit. Les paroles de l'institution sont prononcées à haute voix et accompagnées de gestes et de signes de croix. Le peuple répond *Amen* après chaque consécration. Il en est de même pour la prononciation des paroles de l'épiclese. Dans les deux liturgies de saint Basile et de saint Grégoire, c'est non au Père, mais au Fils qu'est adressée la demande de l'envoi du Saint-Esprit, pour qu'il transforme les dons au corps et au sang du Sauveur. De plus, on trouve dans ces liturgies d'autres formules d'épiclese demandant la conversion des oblats avant le récit de la Cène. Ainsi dans la messe de saint Basile, un peu après le commencement, on lit ces paroles : *Domine, Jesu Christe... ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem... Benedic eos, sanctifica eos, et consecra eos : transfer eos, ita ut panis quidem hic fiat corpus sanctum tuum, et hoc mistum in hoc calice, sanguis tuus pretiosus, ut sint nobis omnibus præsidium, medicina, salus animarum*. Renaudot, *Lit. or.*, t. 1, p. 3. Dans la liturgie de saint Cyrille, il y a aussi une épiclese après le *Sanctus*, avant les paroles du Seigneur. Cette multiplicité d'épicleses favorise la doctrine catholique sur la forme du sacrement, loin de la contredire.

Si nous interrogeons les théologiens, nous en trouvons plusieurs qui attribuent la consécration des dons à l'opération du Saint-Esprit, mais sans déterminer de moment précis. C'est le cas de Sévère d'Aschmounaïn et de Ibn Sabâ. Renaudot, *Perpétuité*, *loc. cit.*, col. 125-126, 134. D'autres sont nettement favorables à l'opinion des Grecs plaçant le moment de la transsubstantiation aussitôt après les paroles de l'épiclese qui suit le récit de la Cène. Ainsi le patriarche Gabriel dans son *Rituel* : « Lorsque le prêtre a prononcé ces paroles : *Qu'il fasse ce pain le saint corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, le pain est fait le corps de Jésus-Christ qu'il a pris de la vierge Marie... Lorsqu'il prononce ces paroles : *Et le sang précieux*, le vin qui est devant lui est fait, le sang de Jésus-Christ, répandu sur le bois de la croix... Lorsqu'il aura achevé l'invocation, il s'inclinera devant Dieu, étendant les mains ; ce que le peuple fera pareillement ; il ne fera plus alors aucune bénédiction sur les dons sacrés. » Renaudot, *op. cit.*, I. II, c. ix, col. 154. La même opinion paraît avoir prévalu parmi les coptes modernes. Cependant, au xviii^e siècle, le patriarche Matthieu IV (1660-1675) remit à l'ambassadeur de France près de la Porte une profession de foi dans laquelle il disait : « Jésus-Christ fait son corps par sa parole en disant par la bouche du prêtre : *Ceci est mon corps*. » Arnould, *Perpétuité de la foi touchant l'eucharistie*, édit. Migne, t. II, col. 1265. Il ne faut pas oublier non plus qu'on lit au peuple, le Jeudi saint, la première homélie de saint Jean Chrysostome sur la trahison de Judas, où ce docteur attribue explicitement la consécration aux paroles du Seigneur.

La communion est donnée aux fidèles sous les deux espèces *per modum intinctionis* avec une petite cuillère, comme cela se pratique chez les Grecs. Les petits enfants reçoivent l'eucharistie aussitôt après la confirmation sous la seule espèce du vin.

Un usage particulier de l'Église copte, qui s'est perpétué jusqu'à nos jours, est de ne point garder la sainte réserve même pour les malades. « Si quelqu'un tombe en danger de mort, on dit la messe pour lui à quelque heure que ce soit du jour ou de la nuit, et on lui porte le viatique en la seule espèce du pain, sur lequel ont été faites deux croix avec l'espèce du

vin comme pour la communion des femmes. » Du Bernat, *op. et loc. cit.*, p. 585. Vansleb dit à propos de cet usage : « Ils ne sauraient conserver le Saint-Sacrement, quand même ils le voudraient, car leur *corban* (= pain d'autel) étant fort épais et pour l'ordinaire très mal cuit, il se moisirait et deviendrait dur comme une pierre, et personne ne voudrait le manger. » Le patriarche Christodule, au *x^e* siècle, fit valoir une raison analogue pour interdire aux moines de Saint-Macaire de conserver l'eucharistie. Renaudot, *Hist. pat. Alex.*, p. 429-430. Au siècle suivant, Michel de Damiette, dans son *Traité sur les usages particuliers de l'Église copte*, justifiait la coutume par des arguments scripturaires et en appelait notamment à Ex., xii, 3-10; Num., ix, 12 : *Non remanebit quidquam ex eo* (= de l'agneau pascal, figure de l'eucharistie) *usque mane. Si quid residuum fuerit, igne comburetis*. Cf. G. Graf, *op. cit.*, p. 80 sq. Abou'l Barakât, dans la *Lampe des ténèbres*, c. xxiv, apporte les mêmes textes; cf. L. Villecourt, *Les observances liturgiques de l'Église copte*, dans le *Muséon*, 1924, t. xxxvii, p. 208. Signalons aussi l'usage d'avaloir de l'eau après la communion par respect pour le Saint-Sacrement. C'est ce qu'ils appellent « l'eau de la couverture de la communion. » Autrefois, la coutume était aussi de « couvrir la communion » en mangeant des lupins. Graf, *op. cit.*, p. 85.

4. *La pénitence.* — Les coptes ont le sacrement de pénitence, mais ils en usent fort peu, et cela dure depuis longtemps. Il y eut même chez eux, aux *xii^e* et *xiii^e* siècles, une tentative sérieuse d'abolir la confession sacramentelle, et de la remplacer par la confession à Dieu seul, faite pendant l'encensement de l'église et des fidèles au début de la messe. C'est ce qu'ils appellèrent « la confession sur l'encensoir » ou « sur la fumée de l'encens ». L'abus dut commencer à s'introduire dans le courant du *x^e* siècle, pendant les dures persécutions que les chrétiens eurent à souffrir de la part des infidèles. Devant l'impossibilité ou le danger d'imposer aux pécheurs les prescriptions des canons pénitentiels — on pouvait craindre que les pécheurs endurcis ne se fissent musulmans ou ne tirassent quelque vengeance des confesseurs consciencieux en les calomniant auprès des infidèles — on prit l'habitude de donner la communion aux fidèles sans exiger de confession secrète préalable, et l'on pensa qu'un aveu général de culpabilité, fait par chaque assistant au moment de l'encensement au début de la messe et suivi d'une formule d'absolution récitée ensuite par le célébrant, suffirait à remplacer le sacrement.

Dans le rite copte, en effet, après que le prêtre a préparé l'autel et fait l'oblation du pain et du vin, il descend de l'autel et récite sur lui-même et sur les assistants une formule d'absolution, analogue à celles de notre *Confiteor* et appelée *Prière de l'absolution adressée au Fils*. Si un autre prêtre est présent, c'est lui qui dit la formule sur le célébrant et les fidèles. Le célébrant met ensuite de l'encens dans l'encensoir, récite l'oraison dite de l'encens et encense l'autel, le clergé et le peuple en faisant le tour de l'église et en passant dans les rangs des fidèles. C'est à ce moment que les assistants offrent leurs dons, chantant *Kyrie eleison* en arabe et en grec, et ajoutant ensuite : *Recevez, Seigneur, cet encens qui vous est offert par votre prêtre pour nos péchés*. Revenu à l'autel, le célébrant, tourné vers l'Orient, récite cette nouvelle formule d'absolution, que Renaudot déclare n'avoir pas trouvée dans les plus anciens manuscrits du missel copte, mais qui existait déjà au *xii^e* siècle : *O Dieu, qui avez agréé la glorieuse confession du larron sur la croix, recevez la confession de votre peuple et pardonnez-leur tous leurs péchés à cause de votre saint nom, qui a été invoqué sur eux*.

Tel fut le succédané de la confession sacramentelle qui s'introduisit d'abord par la coutume et que plusieurs patriarches du *xii^e* siècle, entre autres Jean V (1146-1167) et Marc III fils de Zour'ah (1167-1189) sanctionnèrent de leur autorité. Sous le patriarcat de ce dernier, un prêtre-moine courageux, appelé Marc, fils d'al-Kanbar, osa s'élever contre l'abus. Il enseigna, par la parole et par la plume, la nécessité de la confession faite à un prêtre pour obtenir la rémission des péchés graves, commis après le baptême et pour recevoir dignement l'eucharistie. La controverse prit de l'ampleur. Beaucoup parmi le clergé et les fidèles approuvèrent Marc, vers lequel bientôt de nombreux pénitents accoururent pour se confesser et recevoir l'absolution. Mais d'autres s'élevèrent violemment contre le novateur, qu'ils accusèrent de renier les coutumes nationales, de favoriser l'hérésie des melkites et de vouloir préparer l'union avec eux. On lui imputa toutes sortes d'erreurs bizarres, que sûrement il n'avait jamais soutenues. On le dénonça enfin au patriarche Marc III, qui d'abord l'envoya au monastère de Saint-Antoine (1174), où il continua, malgré ses promesses, son activité réformatrice, puis, en 1188, au monastère de Al-Kousaïr, où il mourut (1208).

Le principal adversaire du réformateur fut le métropolitain de Damiette, Michel, dont nous avons déjà signalé les deux écrits polémiques composés à l'occasion de cette controverse. Dans le *Traité des usages de l'Église copte*, il défend la thèse suivante : 1° Une confession des péchés secrète, privée, faite à un autre, prêtre ou laïc, n'a jamais existé dans l'Église copte; 2° Cette sorte de confession n'est pas nécessaire; elle est même contraire à la volonté de Dieu. Les arguments qu'il fait valoir sont curieux : Ni le Christ, dit-il, ni saint Paul, ni aucun livre du Nouveau Testament, ni aucun écrit apostolique ne prescrivent une telle confession. Par contre, le Christ et les Apôtres défendent de s'asseoir pour juger un homme à cause de ses péchés. L'office de juge ne peut convenir qu'à celui qui est impeccable; or tous les hommes sont pécheurs. La Bible ne recommande que la confession des péchés faite à Dieu seul, le repentir et le ferme propos de ne plus pécher. Jésus-Christ nous a donné l'exemple de cette confession faite à Dieu, quand il a dit : *Confiteor tibi, Pater, Domine cæli et terræ*, Matth., xi, 25, et il a défendu de donner à un autre qu'à lui le nom de maître, Matth., xxiii, 10. Quand saint Jacques dit : *Confitemini alterutrum peccata vestra*, Jac., v, 16, il veut parler de l'obligation de demander pardon au prochain quand on l'a offensé, de réparer le dommage qu'on lui a causé.

Le métropolitain de Damiette s'avançait beaucoup, quand il prétendait que l'Église copte avait toujours ignoré la confession sacramentelle. Les témoignages ne manquent pas qui prouvent que cette Église, avant l'introduction de l'abus dont nous avons parlé, était d'accord sur ce point avec les autres Églises. Cet abus même ne fut jamais général, et il finit bientôt par disparaître. Si des théologiens, comme Abou'l Barakât, au début du *xiv^e* siècle, le couvrent encore de leur autorité, cf. Renaudot, *Perpétuité*, l. III, c. viii, col. 848, déjà, au *xiii^e* siècle, As-Sâfi Abou'l Fadaïl, dans son nomocanon terminé en 1236, recommande la confession, comme une médecine spirituelle. A la même époque, Jacques de Vitry constate que, parmi les Coptes, les uns se confessent, les autres ne se confessent pas : *Erant ibi* (= à Saint-Jean-d'Acre) *iacobitæ* (= Coptes) *cum archiepiscopo suo qui more Judæorum parvulos circumcidebant, et nulli præler Domino peccata sua in confessione aperiebant. Alii vero ex ipsis non circumcidebantur et sacerdotibus peccata sua confitebantur*. Lettre écrite en mars 1217. Cf. Reinhold Röhrich, *Lettres de Jacques de Vitry*,

dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1894, t. xiv, p. 97-118; voir aussi l'*Historia orientalis* de Jacques de Vitry, édit. de Douai, 1597, p. 145, où il est parlé de la confession sur l'encensoir. Le contemporain d'Abou'l Barakât, Jean Ibn Sabâ, est un défenseur résolu de la confession. Il en proclame la nécessité pour se préparer à la communion. Il déclare même que personne ne peut recevoir l'absolution de ses péchés s'il n'en accuse les circonstances au confesseur, appelé *directeur* ou *maître de la pénitence*. A celui-ci il trace ses devoirs, parmi lesquels on est étonné de trouver celui de renseigner le patriarche sur les dispositions des ordinands : ce qui suppose la révélation du secret. Cf. le c. xcvi de la *Perle précieuse*, et aussi le c. Lxvii. Disons enfin que le patriarche d'Antioche, Michel le Syrien, sollicité, par les partisans de Marc Ibn al-Kanbar et ceux de Michel de Damiette, de dire son avis sur la querelle qui les divisait, écrivit pour toute réponse son *Traité de la préparation à la communion*, où il inculque fortement la nécessité du confesser ses péchés au père spirituel avant de recevoir l'eucharistie. Sur cette controverse copte au xii^e siècle, voir Renaudot, *Histor. pat.*, p. 550-553; *Liturg. coll.*, t. i, p. 184-185 et 160; *Perpétuité*, col. 847-853; Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. i, p. 105-107, et surtout G. Graf, *Ein Reformversuch*, etc., où l'on trouvera une traduction allemande des deux opuscules de Michel de Damiette. Voir aussi le récit de cette controverse par Abou'l Salîh l'Arménien, *op. cit.*, édit. Evetts, p. 20-43. Il prend parti pour Michel de Damiette.

L'essai de réforme tenté par Marc Ibn al-Kanbar échoua sans doute, mais il ne fut pas inutile. L'intervention de Michel le Syrien donna courage à ses partisans. Si l'abandon de la confession sacramentelle resta longtemps encore presque général, s'il pénétra jusqu'en Éthiopie, où l'on en vint à pratiquer la confession sur l'encensoir jusque dans les maisons particulières, peu à peu cependant une réaction se produisit. On prit l'habitude de se confesser toutes les fois qu'on communiait. Les prêtres se confessaient aussi chaque fois qu'ils célébraient la messe. Cette ferveur a beaucoup diminué de nos jours. Le sacrement de pénitence est peu fréquenté. Cela vient sans doute pour une bonne part du manque de confesseurs éclairés qui inspirent confiance aux fidèles. On ne peut dire aujourd'hui ce qu'on a pu affirmer autrefois : que la rigueur des pénitences sacramentelles éloigne de la pratique de la confession. Les confesseurs coptes, en effet, ne tiennent plus guère compte des prescriptions sévères des anciens canons, sauf pour les cas exceptionnellement graves. Au témoignage du P. du Bernat, ils imposent habituellement comme pénitences quelques prières à ceux qui en savent, des prostrations, quelques jours de jeûne, qui sont souvent ordonnés par ailleurs. *Lettres édifiantes*, loc. cit., p. 585. Ils sont fort indulgents pour absoudre récidivistes, habituels et occasionnaires. Généralement cependant, surtout quand il s'agit de péchés de haine, d'inimitié, de dommage causé au prochain, ils ne donnent l'absolution qu'après l'accomplissement de la pénitence imposée; ou plutôt, ils n'admettent le pénitent à la communion qu'après l'absolution finale, qui lui est donnée, lorsqu'il revient trouver le confesseur après avoir fait sa pénitence. Dans le rituel copte, en effet, on trouve deux formules d'absolution : l'une prononcée sur le pénitent après la confession des péchés; elle commence par les mots : *Domine, Deus omnipotens, qui sanas corpora nostra*; l'autre, qui est la même que l'*Oratio absolutiois ad Filium* du début de la messe, prononcée à la réconciliation finale. C'est cette dernière formule que les coptes catholiques ont retenue comme forme sacramentelle. Cf. Denzinger, *op. cit.*,

t. i, p. 436-438. L'absolution est donc donnée deux fois : d'abord immédiatement après la confession, puis après l'accomplissement de la pénitence. Ajoutons que les deux formules absolutoires du rituel copte sont dépréciatives.

A en juger par ce que nous avons rapporté plus haut du théologien Ibn Sabâ, les confesseurs coptes ne paraissent pas avoir été toujours très scrupuleux pour garder le secret de la confession. Cependant, au début du xviii^e siècle, les prêtres coptes déclaraient au P. du Bernat, qu'ils évitaient de donner comme pénitence des jeûnes extraordinaires pour ne pas trahir ce secret. *Lettres édifiantes*, loc. cit., p. 586.

5. *L'extrême-onction*. — Les coptes appellent l'extrême-onction *Kandil*, c'est-à-dire *la lampe*, parce que l'huile qui sert de matière pour le sacrement est versée dans une lampe à sept branches, puis bénite suivant un rite long et compliqué. Ce rite de bénédiction ainsi que celui de l'administration du sacrement, tels qu'ils sont prescrits dans le rituel du patriarche Gabriel V, rappellent de si près l'office grec de l'*Euchelæon*, qu'on est invinciblement porté à croire à un emprunt de la part des coptes. Comme dans le rite byzantin, qui du reste s'est développé, assez tardivement, dans l'administration solennelle du sacrement, sept prêtres interviennent, récitent chacun leur épître, leur évangile, leur psaume, leur oraison. Chacun fait aussi au moins une onction sur le malade en prononçant une formule à peu près identique à la forme grecque. Conformément à certains anciens euchologes byzantins, tous les assistants à la cérémonie sont oints, et les prêtres eux-mêmes se font une onction, les uns sur les autres. La cérémonie a lieu régulièrement à l'église, où le malade doit se rendre. S'il ne le peut, un des sept prêtres va à sa maison pour l'oindre; et il lui recommande de s'oindre lui-même pendant sept jours. Denzinger, *op. cit.*, t. ii, p. 506. Cf. Renaudot, *Perpétuité de la foi sur les sacrements*, l. V, c. ii, col. 920-922.

Comme les grecs, les coptes donnent le *Kandil* non seulement aux malades, mais aussi aux personnes bien portantes, comme une sorte de supplément au sacrement de pénitence et une préparation immédiate à la communion. Dans ce cas, le confesseur est habituellement le seul ministre. Après avoir donné l'absolution au pénitent, il commence la cérémonie par des encensements, prend une lampe, en bénit l'huile et y allume une mèche; puis avec l'assistance d'un diacre, qui lit les leçons tirées de l'Écriture, il poursuit toute la longue cérémonie telle qu'elle est décrite dans le rituel. A la fin, il fait au pénitent une onction sur le front en récitant la formule prescrite; il oint de la même manière tous les assistants. Cf. Du Bernat, loc. cit., p. 587.

Il y a lieu de se demander si les coptes font une différence entre l'onction faite aux malades et aux infirmes, et celle que reçoivent les pénitents et les assistants bien portants. Ils ne paraissent pas s'être posé la question. En fait, les oraisons de la bénédiction de l'huile visent avant tout les malades, bien qu'il y soit question aussi des maladies spirituelles. Il faut considérer comme un sacramental l'onction faite à un sujet bien portant, ou toute onction que se ferait le malade lui-même avec l'huile de la lampe.

6. *L'ordre*. — Tout comme les grecs, les coptes n'ont que cinq ordres proprement dits : le lectorat, le sous-diaconat, le diaconat, le presbytérat et l'épiscopat. Ils en ajoutent deux autres : l'archidiaconat et l'higouménat, qui ne peuvent être considérés comme des sacramentaux d'institution ecclésiastique. Aucune imposition des mains n'intervient dans l'ordination de l'archidiaque. Il y en a une, comme dans le rituel byzantin, pour l'ordination de l'higou-

mène. Il y a des oraisons spéciales pour l'ordination d'un métropolitain et du patriarche, mais, de l'aveu des théologiens coptes eux-mêmes, le métropolitain et le patriarchat ne sont pas des ordres distincts de l'épiscopat. Ils paraissent attacher plus d'importance à l'higouménat, en ce sens qu'au moins depuis le XII^e siècle ils le confèrent toujours au simple prêtre qui est élu évêque ou patriarche. Le pontifical copte renferme une oraison pour la promotion du chantre ou psalte; mais les coptes ne considèrent pas le cantorat comme un ordre distinct. Il se confond pratiquement, comme chez les grecs, avec le lectorat. La tonsure est donnée au début de l'ordination du lectorat.

Plusieurs théologiens coptes — tel Ibn Sabâ, *La perle précieuse*, loc. cit., c. xxix, p. 661-666 — enseignent que Notre-Seigneur a exercé les sept ordres énumérés plus haut. Cf. Vansleb, *op. cit.*, p. 5-6. On pourrait conclure de là qu'ils croient tous ces degrés d'institution divine. D'autres indices cependant suggèrent qu'ils ne considèrent pas comme de vrais sacrements le lectorat et le sous-diaconat. Tout d'abord, quand un simple moine est élu patriarche, ils ne lui confèrent que les ordres supérieurs à partir du diaconat. De plus, leur rituel marque expressément que les lecteurs et les sous-diacres sont ordonnés sans imposition des mains. Pour ces deux ordres, la matière prochaine est l'attouchement des tempes par l'évêque, et la forme, la prière qui accompagne ce geste.

On ne saurait voir, avec Renaudot, la forme des ordres majeurs chez les coptes dans la formule déclaratoire du début de la cérémonie : *La grâce divine, qui guérit toujours ce qui est infirme*, etc. Cette formule, en effet, qui n'est que la proclamation de l'élection, n'est accompagnée d'aucune imposition des mains, et ce n'est pas l'évêque ordonnateur, mais l'archidiaque qui la prononce. La vraie matière des ordres majeurs est l'imposition des mains, la première marquée dans la cérémonie pour le diaconat et le presbytérat; celle qui accompagne l'oraison dite de l'ordination pour l'épiscopat. Cf. Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 136.

Quoi qu'on ait dit et écrit autrefois et de nos jours de l'institution primitive de l'évêque d'Alexandrie, il est sûr que les coptes reconnaissent à l'évêque seul le pouvoir de conférer les ordres majeurs. Plus d'une fois, au cours de l'histoire, ils ont déclaré invalides les ordinations d'évêques faites par de simples prêtres. Cf. Renaudot, *Perpétuité*, col. 964.

Théologiens et canonistes déterminent les fonctions spéciales de chaque degré de la hiérarchie. Nous n'avons pas à nous y arrêter ici.

7. *Le mariage*. — Le caractère sacramentel du mariage est reconnu par les coptes d'une manière tout à fait explicite. Ils considèrent comme invalide et nulle toute union qui n'a pas été bénie par l'Église suivant les prescriptions du rituel. Le canoniste Assafi Ibn al-'Assal écrit : « On ne peut célébrer le mariage, et il n'est valide que par la présence du prêtre, la prière qu'il prononce sur les contractants et l'oblation de la sainte eucharistie, qui se fait pour eux en même temps qu'ils sont couronnés... Si ces conditions ne sont pas réalisées, cette union n'est pas considérée comme un mariage, car c'est l'oraison qui rend licite aux hommes l'usage des femmes, et aux femmes celui des hommes. » Un autre canoniste, Farag-Allah al-Ahmini, fait appel au premier canon d'Épiphanie de Constantinople pour soumettre à la pénitence imposée aux fornicateurs, ceux qui se sont mariés clandestinement sans les cérémonies de l'Église. Abou'l-Barakât déclare que le mariage doit être annoncé et publié, et qu'il est nul s'il n'est pas célébré en présence du prêtre, qui prononce des prières sur les mariés et leur donne la communion.

On peut se demander si les coptes font consister le mariage comme sacrement dans le rite religieux, ou s'ils ne voient en celui-ci qu'une formalité d'institution ecclésiastique dont l'absence constitue un empêchement dirimant. Ils ne paraissent pas s'être posé cette question spéculative. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, pour eux, l'absence de la bénédiction sacerdotale rend le mariage invalide, et l'assimile à la fornication. La clandestinité, entendue dans le sens indiqué, est donc pour eux au moins un empêchement dirimant.

Le rituel copte du mariage est assez compliqué et ressemble fort au rituel byzantin. Le consentement mutuel des contractants s'y exprime de diverses manières, et même en termes exprès. Cf. Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 364-385. Du Bernat, loc. cit., p. 588.

Dans les nombreux canons des collections coptes, il n'en manque pas qui proclament l'indissolubilité du mariage (cf. en particulier le canon 15 de Timothée d'Alexandrie); mais, dans la pratique, les causes de divorce reconnues par l'Église sont assez nombreuses. Les principales ont été énumérées à l'article MARIAGE, t. IX, col. 2333-2334. Du Bernat, loc. cit., dit que de son temps les divorces n'étaient pas fréquents.

Pour les secondes et les troisièmes nocces, les coptes ont la même discipline que les Byzantins : point de bénédiction solennelle; on contracte pourtant devant le prêtre, qui récite quelques prières. A ceux qui convolent en troisièmes nocces, on impose une pénitence. Les quatrièmes nocces sont absolument interdites et considérées comme une fornication.

8^e *Doctrine sur les fins dernières*. — Sur plusieurs points, la doctrine des fins dernières dans l'Église copte est restée dans l'état d'indétermination où elle se trouvait en Orient au V^e siècle. Mis à part les dogmes du jugement dernier, de la résurrection générale et de l'éternité du châtimement et de la récompense qui suivra, mise à part aussi la pratique de la prière pour les fidèles défunts au saint sacrifice de la messe, on se trouve en présence d'affirmations obscures ou contradictoires, mêlées parfois d'imaginaires grotesques ou puériles sur le sort des âmes, après la mort et avant le jugement dernier.

La théorie des douanes d'outre-tombe ou *télonies*, qu'on trouve longuement développée dans un sermon attribué à saint Cyrille d'Alexandrie, *P. G.*, t. LXXIII, col. 1073 sq., est très en faveur chez les Coptes. D'après cette théorie, l'âme ne parvient au tribunal du Christ que le quarantième jour après sa séparation d'avec le corps; dans l'intervalle, elle a à traverser diverses stations ou douanes aériennes, auxquelles sont préposés des démons, et à rendre compte des péchés commis contre telle ou telle vertu. Certains disent que ces *télonies* sont au nombre de quarante. L'affirmation que l'âme est jugée par Jésus-Christ, le quarantième jour après la mort, est expressément formulée dans la *Lettre de Pierre à Clément*, dite aussi *Canons de Clément*, § 17, Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 169. Ce jour-là, la sentence est prononcée, et l'âme reçoit peine ou récompense suivant son mérite. Le document ne dit pas si cette sentence est définitive pour toutes les âmes, mais il suppose implicitement que certaines âmes, au moins, peuvent bénéficier des prières de l'Église et des bonnes œuvres des vivants; car il prescrit une commémoration du défunt les 3^e, 9^e, 12^e, 30^e et 40^e jours, et au jour anniversaire. Vansleb, *op. cit.*, p. 110-112, donne de ces diverses commémorations des explications qui paraissent être des croyances populaires, plutôt que des enseignements de théologiens. Ces explications, en effet, non seulement se contredisent entre elles, mais contredisent aussi la pratique de prier continuellement pour les

morts. C'est ainsi que la commémoration du jour anniversaire serait faite « parce que c'est ce jour-là que Notre-Seigneur revêt l'âme d'une robe de gloire, et que c'est le premier jour de sa pleine béatitude. » On devrait conclure de là que le purgatoire des Coptes ne dure pas plus d'un an. Mais on dit par ailleurs qu'on célèbre une commémoration du défunt le sixième mois pour renouveler sur l'âme la miséricorde de Dieu : *si elle est déjà entrée au jour du repos*, alors le sacrifice de la messe augmente sa béatitude ; si elle est dans les peines, elle les diminue. La *Lettre de Pierre à Clément*, dans son 26^e paragraphe, Riedel, *ibid.*, p. 170, enseigne une doctrine plus sûre en recommandant de se souvenir des morts en tout temps, à la célébration des saints mystères, « car cela leur est utile et les rapproche de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Cf. aussi le 85^e canon de saint Athanasie.

De fait, dans l'Église copte, comme dans les autres Églises orientales, on prie pour les morts durant les offices liturgiques et spécialement à la messe, où leur souvenir vient deux fois. Au memento qui suit la consécration dans la messe de saint Basile, le prêtre prie pour eux en ces termes : *Memento etiam, Domine, omnium qui dormierunt et quieverunt in sacerdotio et omni ordine laicorum. Dignare, Domine, animas eorum omnium quiesce donare in sinu sanctorum Abraham, Isaac et Jacob; induc eas in locum viridum super aquas refrigerii, in paradysum voluptatis, in locum unde fugiunt dolor cordis, tristitia et suspiria, in lumine sanctorum tuorum.*

Si l'on fait attention que l'Église ne prie pas publiquement pour les âmes des apostats et des pécheurs impénitents, ni pour les saints qui sont auprès de Dieu, il ressort implicitement que ses suffrages sont en faveur de cette catégorie d'âmes que nous appelons les âmes du purgatoire. Le mot *purgatoire*, les Coptes comme les autres Orientaux l'ignorent ; mais ils n'ignorent pas la chose. Il n'est donc pas exact de dire, comme l'ont affirmé beaucoup d'auteurs, et Vansleb tout le premier, que ces chrétiens ne croient pas au purgatoire. Voici du reste ce qu'on lit dans le catéchisme du kommos Philothée signalé plus haut, *Tanwîr al-moubtadin fi ta'lim ad-dîn*, édit. de 1912, p. 67 : *Question* : « Les âmes des défunts reçoivent-elles quelque profit des prières et des bonnes œuvres qui sont faites pour elles ? — *Réponse* : Certainement ; les prières de l'Église, l'oblation du saint sacrifice et les œuvres de miséricorde sont utiles aux âmes de ceux qui sont morts souillés de quelques défauts et de fautes commises par fragilité, mais non aux âmes de ceux qui ont vécu dans le vice et l'endurcissement du cœur, et sont morts sans avoir demandé pardon et fait pénitence. Cette vérité, toute l'Église du Christ, depuis les premiers siècles, l'a toujours crue, et l'Église d'Israël elle-même l'accepte dans le livre des Machabées, où l'on raconte que Judas Machabée offrit un sacrifice pour les soldats défunts. »

Les justes et les pécheurs reçoivent-ils aussitôt après la mort la rétribution qu'ils méritent, ou bien la pleine rémunération se fera-t-elle seulement au jugement dernier ? Les Coptes, pas plus que les autres Orientaux, n'ont sur ce point de doctrine ferme. Ce qui est sûr, c'est que les textes liturgiques sont tout à fait favorables à la rétribution immédiate au moins pour les justes. Ils proclament que les âmes saintes ont reçu l'héritage de la vie éternelle et la couronne céleste ; que le Seigneur leur a donné les biens que l'œil de l'homme n'a pas vus ; qu'elles voient Jésus-Christ assis sur son trône, et habitent avec Dieu dans le royaume des cieux. Voir *Synodus alexandrina Coptorum habita Caira anno 1898*, Rome, 1899, p. 46-47. Mais on trouve aussi des partisans du délai de la béatitude.

Commentant l'article du Symbole : *Qui judicaturus est vivos et mortuos*, Sévère d'Aschmounaïn écrit : « Il y en a qui prétendent que certains hommes vivront perpétuellement sans passer par la mort : tels sont Élie et Hénoc. Mais, s'ils vivent encore, ils devront nécessairement mourir ; et quand viendra le juge, tout ce qui sera vivant mourra de mort naturelle, puis tous revivront. *Histoire des conciles*, loc. cit., p. 578. Ibn Sabâ, dans la *Perle précieuse*, loc. cit., p. 720, paraît, au contraire, affirmer que ceux qui seront en vie au moment du second avènement ne passeront pas par la mort.

V. DISCIPLINE ET COUTUMES PARTICULIÈRES. —

1^o *Sources du droit canonique copte*. — Nous les avons énumérées plus haut, en parlant de la tradition patristique. Il ne nous reste plus qu'à compléter cette liste pour les sources postérieures au concile de Chalcédoine : 1. *Les canons d'Épiphane de Constantinople* (520-535), dont le nombre, non le contenu, varie suivant les auteurs. Abou'l Barakât en connaît 35, c'est-à-dire qu'il divise la pièce en 35 paragraphes. Riedel, p. 288-294, avec traduction allemande. Les collections canoniques portent habituellement ce titre : *Canons que le patriarche de Constantinople, Épiphane, composa pour l'empereur orthodoxe Justinien*. Certains manuscrits portent *Athanasie* au lieu d'Épiphane. 2. *Les canons de Sévère d'Antioche* (512-518) et de *Cyriaque, patriarche jacobite d'Antioche* (793-813). Du premier, le canoniste Farag Allâh d'Ihmin donne dans son *Nomocanon les conseils adressés aux prêtres* ; les canons du second sont signalés plus d'une fois par Michel de Damiette, mais on ne les possède qu'en syriaque. Cf. Rubens Duval, *Littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 384. 3. *Les canons temporaires*, ainsi appelés parce que ce ne sont pas des dispositions permanentes comme les autres ordonnances ecclésiastiques, et qu'ils regardent seulement certaines circonstances. Le prêtre Macaire en compte 32. Riedel, p. 295. 4. *Les canons des empereurs*, recueil de lois portées par les empereurs byzantins ayant trait aux questions mixtes : héritages, droit matrimonial, etc., que les chrétiens de langue arabe ont mis sous le patronage du concile de Nicée. Ce sont des extraits des nomocanons grecs, des digestes, des codes de Théodose et de Justinien, des nouvelles et des basiliques disposés de façon à constituer un code complet du contentieux entre chrétiens. Les collections syriaques monophysites connaissent aussi ces canons. On les a rapportés au concile de Nicée, parce qu'on y trouve quelques ordonnances de Constantin publiées à l'époque du concile de Nicée. Ils sont différemment divisés suivant les collections et les manuscrits. La division la plus courante comprend quatre livres : I^{er} livre : *Les 40 titres*, traduction libre des 40 τίτλοι du Πρόχειρος νόμος de Basile le Macédonien (édit. C. E. Zachariae, Heidelberg, 1837) ; II^e livre : *130 canons*, traduction arabe du code syrien-byzantin du v^e siècle, publié et traduit par Édouard Sachau, *Syrisch-römische Rechtsbuch*, t. I, p. 67-94 ; t. II, p. 75-114, 160, 161, 177-180 ; III^e livre, *26 canons*, une source provinciale apparentée au susdit code syrien-byzantin ; IV^e livre, *26 canons*, identiques aux *sanctiones et decreta alia sanctorum Patrum 318 ex quatuor regum ad Constantinum libris decerpta*, publiés par Hardouin, t. I, col. 505-522 ; mais la numérotation des extraits est différente. 5. *Les préceptes de l'Ancien Testament* divisés en 52 paragraphes, recueil des lois de l'Ancien Testament valables pour les chrétiens. Cf. Riedel, p. 52-53, 130. On trouve des recueils grecs du même genre, mais pas aussi riches. Le fait que l'Église copte a adopté, dans sa législation officielle, un si grand nombre de prescriptions mosaïques, explique pourquoi les voyageurs ont de tout temps observé

tant d'usages judaïques parmi les chrétiens d'Égypte et d'Abyssinie. Abou'l Barakât divise ce recueil en deux parties, tandis que Ibn al'Assal donne le nom de *IV^e livre des canons des empereurs* à ses 35 derniers paragraphes, et que le prêtre Macaire intitule le tout *Décisions des apôtres*. Riedel, p. 298-299. 6. *Les 31 ordonnances du patriarche Christodule* (1047-1077) données par Renaudot, *Hist. pat. Alex.*, p. 421-424. 7. *Les 34 canons du patriarche Cyrille II* (1078-1092), approuvés par un synode de 52 évêques tenu au Caire l'an 802 de l'ère des martyrs (= 1086). Cf. Renaudot, *ibid.*, p. 457-458. 8. *Le canon de Macaire II* (1101-1127) sur les serviteurs de l'église. 9. *Les constitutions du patriarche Gabriel Ibn Tarik* (1131-1145) comprenant : a) un canon sur les serviteurs de l'église; b) les 10 canons sur les prêtres et les églises d'Alexandrie; c) 30 autres canons résumés par Renaudot, *op. cit.*, p. 511-513 et renouvelant des prescriptions déjà contenues dans le droit; d) un recueil canonique en 74 chapitres, auquel est joint un extrait des canons impériaux en 11 paragraphes; e) des prescriptions sur le droit d'héritage tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament. 10. *Les 10 canons de Michel de Damiette*. 11. *Les ordonnances de Cyrille III Ibn Laqlaq* (1235-1243) comprenant : a) Une relation du débat qui eut lieu entre les notables et le patriarche à propos de la simonie (28 juin 1240); cf. Renaudot, *ibid.*, p. 578-579; b) 12 canons datés du 3 septembre 1238 contenant un contrat entre Cyrille et ses évêques; c) 19 ordonnances en cinq chapitres sur le baptême, le mariage, les testaments, les héritages, le sacerdoce, datées du 17 septembre 1238 et confirmées par le patriarche Jean VII (1264-1293); cf. Renaudot, *ibid.*, p. 585; d) un contrat passé entre Cyrille et 14 évêques dans la citadelle du Caire en présence du vizir Mou'in al-Din, le 29 août 1240; e) une ordonnance sur les fondations et les présents, du 27 mars 1240; f) une ordonnance ecclésiastique sur les fêtes de l'Église copte, du 19 avril 1240; g) un rapport sur les 10 questions de Christodule de Damiette; h) un livre contenant un exposé de la vraie foi, des commandements et des défenses. De ces ordonnances de Cyrille III, G. Graf a publié une traduction allemande d'après le *cod. Vatic. arab. 117*, dans le *Jahrbuch für Liturgienwissenschaft*, t. IV, Munster-en-W., Aschendorff, 1924, in-4°, de 421 p.

L'Église copte, on le voit, n'a rien à envier aux autres Églises pour ce qui regarde l'abondance des sources canoniques. Si beaucoup de celles-ci lui sont communes avec d'autres Églises orientales, il y en a un bon nombre qui lui sont propres. Plusieurs sont encore mal connues et inédites. Bien des traditions, usages et coutumes, qui ont étonné les missionnaires et voyageurs anciens et modernes, trouvent leur origine et leur explication dans les prescriptions canoniques. Inutile de faire remarquer que, dans cette énorme masse de documents, il y a beaucoup de répétitions. Parlant de la partie pseudo-apostolique, Vansleb, *op. cit.*, p. 260, écrit avec raison : « Tous ces canons, si on en voulait ôter les redites et les ranger en meilleur ordre, se réduiraient à un très petit nombre. Les ordonnances qu'ils contiennent, excepté quelque petite badinerie qui y est mêlée, sont en elles-mêmes très bonnes, et étaient très nécessaires pour le gouvernement de l'Église en ce temps-là. »

2. *Coutumes particulières*. — Impossible d'étudier ici en détail tous les usages et coutumes spéciales de l'Église copte. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler quelques particularités en parlant des sacrements, par exemple, l'habitude de retarder le baptême jusqu'au 40^e jour pour les garçons, jusqu'au 80^e pour les filles; la coutume de cuire chaque jour le pain d'autel, et de ne pas garder la sainte réserve

même pour les malades; l'abus longtemps en vigueur de remplacer la confession sacramentelle par la « confession sur la fumée de l'encens »; la pratique de boire de l'eau après la communion par respect pour le Saint-Sacrement. Ajoutons ces autres singularités :

1. La pratique de la circoncision pour les deux sexes.

— Au témoignage d'Hérodote, de Strabon, de Philon et d'autres, les anciens Égyptiens avaient cet usage. Il ne semble pas avoir disparu, du moins complètement à l'époque chrétienne. Il dut se maintenir comme une pratique indifférente, une mesure d'hygiène à laquelle les chrétiens ne donnèrent jamais aucun caractère religieux. C'est toujours de cette manière que les coptes l'ont considéré et le considèrent encore. La circoncision n'est pas obligatoire, mais elle est à peu près générale. Elle n'est entourée d'aucun rite religieux. Il y a eu, au Moyen-Âge, discussion pour savoir non si elle était permise — on n'en a jamais douté — mais s'il convenait de la recevoir avant ou après le baptême. Les patriarches coptes finirent par établir comme une loi canonique que la circoncision n'était plus permise après le baptême. Cyrille II (1078-1092) fut le premier à porter cette défense, que renouvelèrent Macaire II (1102-1128) et Gabriel Ibn Tarik (1131-1145). On s'y tient dans la pratique. Au XII^e siècle, le réformateur Marc Ibn al-Kanbar attaqua la circoncision comme une coutume juive et païenne, déclarant que ceux qui la pratiquent affichent la prétention de réformer l'œuvre du créateur. Michel de Damiette la défendit comme une coutume nationale encore que non obligatoire. Jacques de Vitry constatait de son temps que les coptes pratiquaient généralement la circoncision : *parvulos suos in utroque sexu more Saracenorum magna ex parte circumcidentes*. *Historia orientalis*, *op. cit.*, p. 144. Quant à Vansleb, *op. cit.*, p. 79, il donne les détails suivants : « Ils circoncisent encore leurs filles en retranchant une certaine superfluité nommée en arabe *ar-rour*, laquelle je n'explique pas en français pour ne pas offenser la modestie; et ils estiment que cette superfluité est un vice de nature, et qu'elle nuit à la conception et à l'enfantement. Mais et l'une et l'autre de ces cérémonies se fait par une femme turque, dans un bain public ou dans une maison particulière, sans y observer aucune cérémonie religieuse. »

2. *Particularités se rapportant au baptême*. — En dehors du délai considérable dont nous avons déjà parlé (délai qu'on n'abrège qu'en cas d'extrême nécessité) et de la pratique de ne jamais baptiser hors de l'église, les Coptes ont encore l'habitude de ne pas administrer le baptême pendant le carême ni dans le temps de Pâques. L'enfant ne doit pas être allaité avant la fin de la messe qui suit le baptême, à cause de la communion qu'il reçoit. L'eau baptismale doit être toujours fraîchement tirée et bénite au moment de la cérémonie. Voilà pourquoi, parmi les innovations reprochées aux Francs par Pierre de Malig, se trouvait celle de faire servir la même eau à plusieurs baptêmes. Le rôle de parrain et de marraine est tout à fait pris au sérieux, et le théologien Abou Sabâ a écrit là-dessus un beau chapitre dans sa *Perte précieuse*, c. xxxi, *édit. cit.*, p. 672-676. Quand l'enfant a atteint l'âge de quatorze ans, les parrains ont coutume de l'amener devant le sanctuaire ou Heikel, de lui rappeler les promesses faites en son nom et, en le livrant désormais à lui-même, de l'exhorter à vivre en bon chrétien. Ils lui donnent ensuite leur bénédiction. Le nom n'est pas imposé à l'enfant au moment du baptême, mais le septième jour après sa naissance. La sage-femme est considérée comme impure pendant vingt jours, si c'est un garçon qui est né; pendant quarante jours, s'il s'agit d'une fille.

Dans l'intervalle, elle ne peut être admise à la communion. Cf. Vansleb, *op. cit.*, p. 81-83, 207.

3. *Usages relatifs à l'eucharistie.* — Pendant longtemps l'Église copte se glorifia de pratiquer la communion fréquente. Quiconque assistait à la messe communiait. Michel de Damiette, au XII^e siècle, comptait cette pratique parmi celles qui distinguaient les Coptes des autres Églises orthodoxes ou hérétiques. D'après Pierre de Malg, les melkites leur reprochaient de manquer par là de respect au Saint-Sacrement, et ils n'avaient pas tout à fait tort, puisqu'à cette époque, l'abandon de la confession sacramentelle était devenu général. De là l'essai de réforme de Marc Ibn al-Kanbar appuyé par Michel le Syrien. L'évêque de Damiette pouvait alléguer en faveur de sa thèse plusieurs anciens canons : 8^e et 9^e des apôtres, 2^e d'Antioche (341), 28^e d'Hippolyte, 97^e de saint Basile; mais il oubliait la préparation nécessaire. De nos jours, cela a bien changé. Aux messes ordinaires, il n'y a guère à s'approcher des saints mystères que des enfants. Butler, *The ancient coptic Churches of Egypt*, t. II, p. 291, Oxford, 1884. Ce n'est qu'en carême, et à quelques grandes fêtes que les communians sont plus nombreux.

Celui qui communie doit être à jeun depuis la veille, éviter pendant la journée tout contact avec les infidèles, Juifs ou musulmans, ne pas cracher par terre, ne pas fumer, ne faire aucune prostration ou métanie ce jour-là pour marquer que le jour de la communion est un jour de triomphe et d'allégresse, et non d'humiliation et de tristesse.

Le *corban* ou pain d'autel est divisé en douze petits carrés, plus un carré plus grand au milieu. Chacun d'eux est marqué d'une croix. Les douze croix et carrés représentent les douze apôtres; la croix et le carré du milieu représentent Notre-Seigneur. C'est l'*Izbodicon* (= τὸ δεσποτικόν). Sur les bords du *corban* sont gravés ordinairement en lettres coptes ces paroles : ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος.

4. *Sur les clercs.* — Les prêtres ne peuvent se marier après l'ordination ni convoler en secondes noces : deux choses que l'on permet aux simples diacres. Ceux-ci sont parfois ordonnés fort jeunes : abus que les melkites, d'après Pierre de Malg, reprochaient aux coptes. L'excuse de ces derniers se trouve sans doute dans le fait qu'ils ne célèbrent jamais la messe sans diacre : d'où la nécessité de pourvoir avant tout aux besoins du culte. D'après le droit, il ne doit pas y avoir régulièrement plus de sept diacres pour une même église.

Une prescription de l'ancien droit ecclésiastique, à laquelle les coptes sont restés plus fidèles que les autres Églises, est la défense de transférer les évêques d'un siège à un autre. Rares ont été les exceptions à cette règle. Cela vient sans doute de ce que, dans l'Église copte, il n'y a pas eu de métropolitain proprement dit, les évêques étant tous égaux entre eux au point de vue de la juridiction et la préséance étant déterminée par la date de l'ordination. Seuls les évêques du Nord, c'est-à-dire de la Basse-Égypte, ont eu le pas sur les évêques du Sud d'après un accord intervenu le 28 juin 1240, entre le patriarche Cyrille Ibn Laqlaq et dix évêques. Le texte de cet accord a été publié récemment par G. Graf, *Die Rangordnung der Bischöfe Aegyptens nach einem protokollarischen Bericht des Patriarchen Kyrrillos Ibn Laklak*, dans l'*Oriens christianus*, III^e série, t. II (1927), p. 299-337. La préséance du Nord sur le Sud est basée, d'après ces documents, sur les raisons suivantes : a) la tradition manifestée par le fait que c'est toujours un évêque du Nord qui a ordonné le patriarche, et que dans les actes synodaux les évêques de la Basse-Égypte signent avant ceux de la Haute-Égypte; b) Notre-

Seigneur, lors de sa venue en Égypte séjourna d'abord dans le Nord, et se rendit ensuite dans le Sud; c) C'est à Alexandrie que saint Marc a prêché d'abord l'Évangile; d) C'est dans le Nord que se trouve le désert de Scété et le monastère de Saint-Macaire, où le *myron* est consacré et où le patriarche est proclamé avant son intronisation au Caire. Cette dernière raison n'aurait plus de valeur de nos jours.

5. *Sur le mariage.* — Nous n'avons pas à signaler ici les divers empêchements de mariage reconnus par le droit de l'Église copte. Vansleb, *op. cit.*, p. 100-105, en donne un court résumé. Un point distinctif de cette législation est qu'elle permet le mariage entre cousins germains. Le droit canon nestorien fait de même. Pour justifier cette pratique, les canonistes coptes disent qu'elle n'est interdite ni par les canons des apôtres, ni par ceux de Nicée, ni par la plupart des canons impériaux. Ils apportent l'exemple de saint Démétrius, le 12^e patriarche, qui était marié avec sa cousine germaine, avec laquelle, du reste, il vécut comme un frère.

Ajoutons qu'autrefois le *calice de soupçon* était chez eux un usage reconnu par l'Église. Vansleb, *op. cit.*, décrit la curieuse cérémonie.

6. *Les jeûnes.* — Les canonistes coptes distinguent deux sortes de jeûnes : a) *les jeûnes communs à tous les chrétiens* (c'est-à-dire qui devraient être communs, d'après eux, à tous les chrétiens); b) *les jeûnes particuliers à l'Église copte.*

Les jeûnes communs à tous les chrétiens sont au nombre de trois : le carême, le jeûne de la semaine du crucifiement (= la Semaine sainte), le jeûne du mercredi et du vendredi de chaque semaine. Primitivement le carême commençait le lendemain de l'Épiphanie et durait quarante jours de suite. Le jeûne de la Semaine sainte se trouvait alors séparé du carême proprement dit. On a ensuite uni les deux jeûnes de manière à ce que le carême finisse au dimanche des Rameaux. Comme le jeûne est rompu le samedi et le dimanche de chaque semaine, le carême commence le lundi de la huitième semaine avant le dimanche des Rameaux. Durant ce temps, on ne doit manger aucune viande d'animal à sang, ne boire ni vin ni liqueur, vivre dans la continence. Baptêmes, obsèques à l'intérieur de l'église, ordinations, banquets sont interdits. On jeûne jusqu'à none, d'après Abou'l Barakât; tant que le soleil monte, d'après Ibn Sabâ, *op. cit.*, p. 680. Le jeûne de la Semaine sainte commence le dimanche des Rameaux et se termine avec la messe de Pâques. Il est le plus rigoureux de tous soit pour la qualité des aliments (pain et sel seulement, d'après le 22^e canon d'Hippolyte), soit pour l'heure de l'unique repas (= quand les étoiles paraissent). Le jeûne du mercredi et du vendredi, analogue à celui du carême, dure toute l'année, excepté de Pâques à la Pentecôte et aux fêtes de Noël et de l'Épiphanie, quand elles tombent en ces deux jours.

Les jeûnes particuliers à l'Église copte sont :

a) *Le jeûne d'Héraclius*, qui dure une semaine, celle qui précède le carême. Son institution se rattache, d'après les Coptes, à la campagne d'Héraclius contre le Perses et au serment qu'il avait fait aux Juifs de Jérusalem de ne pas les faire massacrer. Les habitants de Jérusalem lui demandèrent de violer ce serment en lui disant : « Pour le serment, nous et les chrétiens de tous les climats nous jeûnerons pour toi une semaine chaque année jusqu'à la fin des temps. » Abou'l Barakât, *La lampe des ténèbres*, c. XVIII, cité par Villecourt, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte*, dans le *Muséon*, 1925, t. XXXVIII, p. 262. Depuis le XIV^e siècle au moins, ce jeûne a été incorporé au grand carême, dont il constitue la

première semaine. Il n'en reste donc pratiquement rien de plus que le nom. *b) Le jeûne des deux veilles de Noël et de l'Épiphanie*, qui dure jusqu'au coucher du soleil. *c) Le jeûne des apôtres*, qui se termine à la fête des apôtres Pierre et Paul. Il vient après la Pentecôte et dure plus ou moins longtemps suivant la date de la fête de Pâques, ou, comme disent les canonistes coptes, suivant la longueur de l'intervalle entre Noël et le carême. Les jours de ce jeûne, en effet, additionnés à ceux de l'intervalle en question, doivent faire 81 jours. Ce jeûne dure jusqu'à none. Le poisson est permis. *d) Le jeûne de Ninive*, qui dure trois jours, institué pour imiter les Ninivites. Il commence le lundi de la deuxième semaine avant le jeûne d'Héraclius et se prolonge jusqu'à none. *e) Le jeûne de l'Assomption de la sainte Vierge*, qui dure la quinzaine avant cette fête. Le poisson est permis. *f) Enfin le jeûne de Noël*, pendant la quarantaine qui précède cette fête. Institué par Christodule, 66^e patriarche, pour imiter la sainte Vierge qui, disent les coptes, « jeûna à partir du septième mois et demi de sa grossesse jusqu'à son enfement, à cause de la crainte qu'elle avait de saint Joseph ». Vansleb, p. 77. On voit par cette énumération ce que ces jeûnes ont de vraiment particulier à l'Église copte et ce qui lui est commun avec d'autres Églises. Ces rudes abstinences sont encore, paraît-il, assez observées par le peuple.

7. *Manière de faire le signe de la croix.* — Les coptes font le signe de la croix avec un seul doigt en commençant de gauche à droite. Ils justifient leur pratique par plusieurs raisons : *a)* Dieu ordonna de faire l'aspersion du sang des victimes avec un seul doigt ; *b)* Notre-Seigneur dit dans l'Évangile : *Si in digito Dei eficio demonia*, il ne dit pas : *les doigts* ; *c)* l'unique doigt indique et l'unité d'essence de la Trinité et la *ϥϥϥ* unique résultant de l'union hypostatique ; *d)* saint Marc enseigna cet usage à ses disciples. Si on commence de gauche à droite, c'est pour marquer que par le baptême nous sommes passés du groupe de gauche au groupe de droite. Ainsi parle Abou'l Barakât dans la *Lampe des ténèbres*, c. xxiv.

8. *Quelques autres usages.* — Dans son *Traité des usages particuliers aux coptes*, Michel de Damiette prend la défense, comme d'une sorte de patrimoine national, des coutumes suivantes, qui durent encore : *a)* Porter les cheveux courts, contrairement aux melkites et aux Arméniens ; *b)* Se tenir debout à l'église appuyé sur une sorte de bâton en forme de T ; on ne se met à genoux que le jour de la Pentecôte ; *c)* Quitter ses chaussures en entrant à l'église. Les canonistes coptes attachent une grande importance à ces trois pratiques et trouvent toute sorte de raisons ingénieuses pour les légitimer. La principale de toutes est que saint Marc l'a ordonné ainsi, « Nous faisons usage des bâtons, dit Abou'l Barakât, et pour imiter les patriarches bénis qui s'en servaient, et à cause de la parole de Notre-Seigneur (à lui la gloire) : *Celui qui ne porte pas sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi*. Et Dieu avait ordonné aux enfants d'Israël d'avoir leurs bâtons à la main au moment de manger la Pâque. Par ailleurs, c'est un instrument de repos au cours des chants et des longues psalmodies, surtout pour le vieillard affaibli et celui qui est faible et fatigué, et celui qui ne peut se dresser. Mais ce n'est pas là une prescription de rigueur. Il est certain que celui qui fait effort pour se dresser pendant les prières a une plus grande récompense et plus de piété. » *La lampe des ténèbres*, c. xxiv. A l'appui de la pratique du déchaussement dans les églises, le même auteur entre en des considérations invraisemblables. Non seulement il invoque l'ordre de Dieu à Moïse, au mont Horeb : *Ote tes chaussures, car le lieu où tu te tiens est saint*, et la recommandation de Notre-Seigneur à ses disci-

ples de ne pas prendre de souliers, mais il ajoute qu'au Cénacle, Notre-Seigneur et ses apôtres étaient déchaussés ; que les chaussures étant faites pour préserver les pieds des ordures du chemin, elles ne sont pas nécessaires à l'église qui, par sa consécration, est exempte de toute impureté : « Il y a, au contraire, avantage à les ôter pour que notre épiderme profite de la pureté de la poussière de l'église. » Si les théologiens coptes ne réussissent guère dans les spéculations philosophiques et théologiques, ils excellent en l'art de trouver les raisons de convenance et le symbolisme des moindres pratiques disciplinaires et liturgiques.

VI. VIE LITURGIQUE ET RITUEL. — Tout en faisant des emprunts à la liturgie de l'Église melkite, sa voisine d'Alexandrie, la liturgie de l'Église copte est généralement restée conforme aux rites anciens, et elle garde de ce fait sa physionomie particulière. Nous allons parler brièvement des livres liturgiques, de la prière commune et de l'office divin, de la messe, de l'ère et du calendrier, des fêtes et du rituel.

1^o *Les livres liturgiques.* — D'après Abou'l Barakât, les livres liturgiques de l'Église copte sont les suivants : 1. *Le livre de la Pâque égyptienne (Kitab il Pasca)*, attribué au patriarche Gabriel Ibn Tarik (1131-1145), qui contient l'office de la Semaine sainte. 2. *L'Antiphonaire ou Defnari*, également attribué à Gabriel Ibn Tarik, qui comprend les louanges des fêtes et les hymnes des saints et des martyrs. 3. *Le Synaxaire ou Martyrologe*, attribué à Pierre El-Gamil, évêque de Malig (xii-xiii^e siècle) et revu au xv^e siècle par Michel, évêque de Malig : c'est un abrégé des vies des saints et des histoires des martyrs, disposé selon l'ordre des fêtes du calendrier pour la lecture quotidienne. 4. *Le Pontifical*, appelé par Abou'l Barakât, *Les livres des offices sacerdotaux*, qui contient toute la série des consécration, tout le rituel sacramentaire et l'office des funérailles. Il correspond donc à la fois au pontifical et au rituel des Latins. 5. *L'Euchologe (Hulaki)*, qui est le livre des messes ou Missel ; 6. *La Psalmodie*, qui embrasse les *odes*, les *théotokies* et la *doxologie*. Les *théotokies* sont, comme leur nom l'indique, un recueil d'hymnes en l'honneur de la sainte Vierge. Ces hymnes sont encadrées dans d'autres prières, de telle manière qu'elles constituent un véritable office de la sainte Vierge, office septénaire, variant quant à la partie principale, qui est la *théotokie*, pour chaque jour de la semaine. La *théotokie* elle-même est divisée en quatre parties : la psallie, l'hymne proprement dite, la conclusion, la glose. « L'hymne proprement dite consiste en une série de comparaisons, tirées parfois de la nature, mais le plus souvent de l'Ancien Testament. On y rappelle les symboles, les emblèmes, les prophéties ayant quelque rapport avec la sainte Vierge. On y exalte ses grandeurs incomparables, ses privilèges et spécialement ceux de sa virginité immaculée et de sa maternité divine. On y énumère ses titres glorieux et les bienfaits sans nombre qu'elle ne cesse de répandre sur les hommes. » A. Mallon, *Les théotokies ou office de la sainte Vierge dans le rite copte*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1904, t. ix, p. 17-31. La *théotokie* est en général assez longue. Celle du dimanche ne compte pas moins de 157 strophes de 4 vers. Cet office marial fut d'abord composé pour le mois de Khiak ou de décembre, le mois de Marie des Coptes, comme préparation à la fête de Noël. L'office des *théotokies* est de nos jours fort négligé. On ne le récite plus guère que chaque samedi du mois de Khiak, mais alors dans son entier, c'est-à-dire avec ses sept parties, un volume de plus de 400 pages. Il y faut toute la nuit. En certains endroits, on ne le chante qu'une fois l'an, à la nuit de Noël, comme préparation à la messe solennelle.

Ce qu'on appelle la *doxologie* comprend les hymnes en l'honneur des saints. Les *odes* sont quatre cantiques de l'Ancien Testament : (cantique de Moïse, Ex., xv; Ps., cxxxv; cantique des trois enfants; psaumes cXLVIII, cXLIX, CL), qui se greffent, à certains jours de la semaine, sur l'office des *théotokies*. 7. L'*Egbiyah* ou *Egbiéh*, le bréviaire copte, qui renferme les psaumes cantiques et autres prières des sept heures de l'office divin. L'*Egbiyah* des moines est plus long que celui des prêtres séculiers. 8. Le *Lectonnaire* ou *Kataméros* (= *Kata méros*, arabe *Koṭmarus*), qui contient les leçons tirées de l'Apôtre (= les épîtres de saint Paul), du *Catholicon* (= les sept épîtres catholiques), de la *Praxis* (= les Actes des Apôtres), des Psaumes et de l'Évangile, pour tous les offices et les messes de l'année. Au temps d'Abou'l Barakât, l'ordre des leçons n'était pas le même dans les Églises du Nord et dans celles du Sud. La disposition en usage dans les Églises du Nord est attribué à Gabriel Ibn Tarik.

Abou'l Barakât signale encore comme livres liturgiques : 1. L'*Horologe* ou *Egbiyah* pour les nuits des dimanches. 2. Le *livre du Kafûs*, index des chants usités dans la Haute-Égypte pour la procession du dimanche des Rameaux. 3. Le *livre du Lychnicon* pour la lecture faite au soir de chaque jour dans le monastère de Sandamant. 4. Le *livre du Maglas* pour l'office de ce nom, le jour de l'Épiphanie. Cf. Villecourt, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte d'après LA LAMPE DES TÉNÉBRES* d'Abou'l Barakât Ibn Kabâr, dans le *Muséon*, 1923, t. xxxvi, p. 260-261. Pour les éditions de ces différents livres, voir la bibliographie.

2° La prière commune et les Heures. — Les coptes distinguent deux sortes de prières : les prières d'obligation pour tous les chrétiens et les prières propres aux prêtres et aux moines. Les premières sont au nombre de trois : a) la prière du coucher du soleil pour remercier Dieu des bienfaits accordés dans la journée et lui demander sa grâce pour passer saintement la nuit; b) la prière de l'aurore; c) la prière après trois heures du jour en souvenir de la passion du Sauveur et de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres. Les prières propres aux prêtres et aux moines ne sont pas autre chose que les sept heures de l'office divin.

L'office des coptes ne compte que sept parties ou heures. Il ignore l'heure de *Prime*, la dernière venue des heures du *canon* grec, bien que certains auteurs qualifient du nom de *Prime* la prière de l'aurore (= ὥρθρος des grecs, les *Laudes* des latins), appelée en arabe *Gadda* ou *Baker*. Le symbolisme de cette prière du matin est ainsi exprimée par Abou'l Barakât : « A ce moment, Adam et Ève se vêtirent de tuniques de peaux, rejetèrent les feuilles de figuier et se levèrent à la recherche du travail et du moyen de vivre. A ce moment, Notre-Seigneur apparut aux femmes et leur annonça sa résurrection... A cette même heure, les justes entrent dans le royaume du ciel. » Villecourt, *art. cit.*, *Muséon*, 1924, t. xxxvii, p. 211-212.

La seconde prière est celle de la troisième heure, qui rappelle la création d'Adam et son entrée au paradis, et la comparation de Notre-Seigneur devant Pilate.

La troisième prière est à la sixième heure. A cette heure-là Adam étendit la main sur le fruit défendu, et Notre-Seigneur étendit la main sur la croix.

La quatrième prière est à la neuvième heure, qui rappelle la condamnation d'Adam et sa honte, le tremblement de terre et la résurrection des morts qui se produisirent lors du crucifiement du Sauveur.

La cinquième prière se dit lorsque le soleil se couche pour son coucher (= Vêpres), moment où Adam fut chassé du Paradis, et où Jésus inclinant la tête

« rendit l'esprit de son humanité et ouvrit la porte du paradis », et où le voile du temple se déchira pour indiquer la scission de la gloire des Juifs, l'abandon de leur temple par le Saint-Esprit et l'abolition de leur testament.

La sixième prière est la prière du sommeil (= Complies), au commencement de la nuit. Elle rappelle la mort d'Adam et d'Ève et l'ensevelissement de Jésus.

La septième prière est celle du milieu de la nuit (= nos Matines), « où se calment l'inquiétude du monde et la dissipation des mouvements de l'action ». C'est à ce moment qu'Adam et Ève arrivèrent dans la terre de la tristesse et de l'affliction, que Jésus naquit, qu'il termina son jeûne, qu'il fut baptisé, qu'il fit sa prière au Cénacle et nous donna son corps et son sang, qu'il ressuscita. C'est aussi à ce moment qu'il viendra pour juger les vivants et les morts, selon la parole de l'Évangile : *Voici que l'époux viendra au milieu de la nuit*. Villecourt, *ibid.*, p. 211-214.

Cette prière du milieu de la nuit est composée de trois services (= nocturnes) mêlés de psaumes, de strophes et de prières diverses. Le premier service n'a que quatre psaumes : ps. cx, iii, xc et cxviii. Chacun des autres services en a douze, ainsi que chacune des autres heures. Pour l'*Ordo* des sept prières, voir Abou'l Barakât, *Lampe des ténèbres*, c. xvi, traduit par Villecourt, *loc. cit.*, p. 209-243.

Les coptes ont, comme les Byzantins, une musique liturgique comprenant huit tons. Elle est, paraît-il, assez monotone, mais a le mérite d'être bien rythmée et bien cadencée. Le premier et le cinquième ton, dit Abou'l Barakât, excitent à la joie; leur tempérament est chaud et humide. On les emploie pour les jours de fête, par exemple pour les grandes fêtes joyeuses du Seigneur : Noël, Pâques, l'Ascension. Le deuxième et le sixième ton abaissent et humilient; leur tempérament est froid et humide; c'est pourquoi on les emploie pendant la Semaine sainte. Le troisième et le septième ton sont tous les deux attristants; leur tempérament est chaud et sec. Ce sont les tons des obsèques, des diptyques et des commémoraisons. Le quatrième et le huitième ton encouragent le pusillanime et élèvent le cœur. Ils chantent les combats des martyrs et leurs épreuves de tout genre. Villecourt, *ibid.*, t. xxxvi, p. 262-281. Les noms des huit tons sont les suivants : *Adam*, *Batos*, *Sangiari*, *Kihak*, *Idribi*, du grand Carême, pour les morts, *Anastasimon*. Dans les c. xvi-xix de son encyclopédie, Abou'l Barakât en signale quelques autres.

Celui qui prie doit se tenir debout, avoir le milieu du corps ceint de la ceinture, tourner le visage vers l'Orient et non de côté et d'autre, faire le signe de la croix de haut en bas et de gauche à droite pour expulser les démons. Les coptes ont gardé l'habitude des anciennes veilles liturgiques (παρομιναί), la nuit qui précède les grandes fêtes. Autrefois on passait aussi la nuit du samedi au dimanche.

3° La messe. — Depuis longtemps les coptes ne connaissent que trois messes : la messe de saint Basile pour les jours ordinaires; la messe de saint Marc, revue par saint Cyrille, qu'on dit pendant le carême et le mois de Kihak (décembre = Avent); la messe de saint Grégoire pour les jours de fête. Autrefois plusieurs autres messes ou anaphores furent en usage, au moins en certaines parties de l'Égypte. Vansleb en nomme douze, chiffre qu'il a lu chez les auteurs coptes. On a trouvé des extraits de diverses anaphores en dialecte sahidique : anaphores de saint Matthieu, de saint Jacques, de saint Jean de Bosra. Cf. Brightmann, *Liturgies eastern and western*, t. I, p. lxxviii-lxix, Oxford, 1896.

Les trois messes, actuellement en usage ne diffèrent

qu'à partir de la messe des fidèles ou anaphore. La prothèse et la messe dite des catéchumènes constituent un *ordo communis* pour les trois. L'anaphore de saint Cyrille est la plus ancienne; elle reproduit en beaucoup d'endroits mot à mot la liturgie grecque de saint Marc. Les deux anaphores de saint Grégoire et de saint Basile existent aussi en grec, mais avec des variantes. Nous avons signalé quelques particularités des messes coptes en parlant de l'eucharistie et de l'épiclese. Voir plus haut, col. 2283 sq.

La tradition de l'Église copte, dit Abou'l Barakât, est que la messe ne puisse avoir lieu qu'à la suite d'une prière. Le mieux est que ce soit la prière de l'heure qui la précède, suivant le temps de l'année ecclésiastique. On y joint la prière dite « de la levée de l'encens ».

Les encensements sont fréquents dans le rite copte. On attache une grande importance à la qualité de l'encens, dont on distingue quatre sortes : 1. Le *sandaros* ou *sandaraque* (= l'encens javanais ou de Sumatra), dont l'odeur se pénétrante et qui ne laisse pas de résidu. Il passe pour n'avoir jamais été offert aux idoles; 2. le *lubân*, que les Mages offrirent à Notre-Seigneur; 3. l'encens fait avec le bois d'aloès indien, qui passe pour avoir la propriété de chasser les esprits impurs et de brouiller les desseins des sorciers; 4. le *maia*, dont nous ignorons la qualité.

4° *L'ère et le calendrier*. — Les coptes ont adopté l'ère des martyrs ou de Dioclétien, qu'ils font partir du premier jour du mois de Tout (= 29 août de notre calendrier) de l'année 284. L'historien grec Malalas dit que « l'ère de Dioclétien », transformée ensuite par les chrétiens en « ère des Martyrs », fut inaugurée en souvenir de la clémence que Dioclétien témoigna aux Alexandrins après la prise de leur ville, qu'il avait dû assiéger. Serait-ce la raison pour laquelle les coptes l'ont adoptée? Ce qui est curieux, c'est que l'historien Jean de Nikiou et les synaxaires coptes font de Dioclétien un Égyptien.

L'année égyptienne est divisée en douze mois de 30 jours, chacun, auxquels on ajoute, à la fin, 5 jours complémentaires (ἡμέραι ἐπαγόμεναι) formant le petit mois. Ce petit mois est de six jours aux années bissextiles. On sait que ce système fut adopté par les révolutionnaires français en 1792 pour l'établissement du calendrier républicain. Les noms des mois sont les suivants : Tout (29 août-27 septembre); Paopi (28 septembre-27 octobre); Hatour (28 octobre-26 novembre); Kihlak ou Koiahk (27 novembre-26 décembre); Toubi (27 décembre-25 janvier); Méchir (26 janvier-24 février); Phamenot (25 février-26 mars); Pharmouti (27 mars-25 avril); Pachon (26 avril-25 mai); Paoni (26 mai-24 juin); Epiphi (25 juin-24 juillet); Mesori (25 juillet-23 août); Epagomene ou petit mois (24 août-28 août).

L'Église copte suit encore le calendrier julien et, pour la fixation de la fête de Pâques, le canon de Nicée.

5° *Les fêtes*. — Comme les autres rites, le rite copte connaît des fêtes fixes et des fêtes mobiles commandées par la date de Pâques; des fêtes majeures et des fêtes mineures; des fêtes du Seigneur, des fêtes de la Vierge et des fêtes des martyrs et des saints.

Il y a quatorze fêtes du Seigneur, dont sept majeures : L'Annonciation (29 Phamenot ou Barmahat = 25 mars), Noël (29 Kihlak = 25 décembre), l'Épiphanie, c'est-à-dire la fête du baptême de Notre-Seigneur (11 Toubi = 6 janvier), la fête de l'olivier ou dimanche des Rameaux, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte; et sept fêtes mineures : la Circoncision (6 Toubi = 1^{er} janvier), la fête du premier miracle, ou noces de Cana (13 Toubi = 8 janvier), l'entrée au temple ou Présentation (8 Méchir = 2 février),

le grand Jeudi ou Jeudi saint, le premier dimanche après Pâques ou dimanche de Thomas, la fête de l'entrée du Seigneur en Égypte (26 Pachon = 19 mai), la Transfiguration (13 Mesori = 6 août).

Abou'l Barakât compte autrement les fêtes du Seigneur : Dans le premier groupe il met la Transfiguration, et place l'Annonciation dans le second groupe. Il ne parle pas de la fête du premier miracle et la remplace par le Vendredi saint. Il connaît en outre deux fêtes de la Croix, la première, le 17 de Tout (= 14 sept.), « pour sa deuxième manifestation après qu'elle avait été cachée et pour la consécration de son église »; la seconde, le 19 de Phamenot ou Barmahat (= le 8 mars), l'invention de la sainte Croix par sainte Hélène. Sauf pour cette dernière fête, on voit que les dates des fêtes qui sont communes aux deux calendriers copte et romain se correspondent, malgré l'apparente divergence du quantième du mois. Cf. Villecourt, *loc. cit.*, 1925, t. xxxviii, p. 172-181. Les divergences que présente le tableau établi par Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Eccles.*, t. II, p. 693 sq., viennent de ce qu'il base sa concordance sur le calendrier grégorien. Vansleb attribue au calendrier copte 32 fêtes de la sainte Vierge, mais il en compte au moins deux (= l'Annonciation et l'Entrée en Égypte) qui figurent déjà parmi les fêtes du Seigneur. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'Église copte fête séparément la Dormition de Marie (le 21 Toubi = 16 janvier) et son Assomption glorieuse (le 16 Mesori = 9 août). Parmi ces fêtes mariales, trois sont majeures et de précepte : la Nativité (10 Tout = 8 septembre), la Présentation au temple (3 Kihlak = 29 novembre) et l'Assomption. Abou'l Barakât place la conception de Marie au 13 Kihlak, soit notre 9 décembre. Il y a une mémoire de la sainte Vierge le 21 de chaque mois.

Parmi les fêtes des saints, l'une des plus solennelles, ayant des cérémonies particulières, est la fête des saints apôtres Pierre et Paul, le 5 Epiphi (= 29 juin). Ce jour-là, il y a la cérémonie du lavement des pieds, comme le Jeudi saint, et la bénédiction des raisins et du vin.

6° *Le rituel*. — Le rituel copte renferme peu d'éléments dont on ne trouve l'équivalent dans les autres euchologes. Signalons les principales consécration et bénédictions : consécration d'une église, d'un autel, d'un baptistère, d'une patène avec son linge, d'un calice avec son linge, de la cuillère du calice; bénédiction de la toile noire dont on couvre l'autel; oraison pour l'exposition d'une image dans l'église; oraison pour la déposition ou la translation des corps des martyrs; rite de la coction et de la consécration du chrême contenu dans le *Libre du chrême*, dont nous avons déjà parlé. Il y a un rituel spécial des obsèques pour un patriarche, un diacre, une femme morte en couche. Le cercueil d'une femme morte en couche reste à la porte de l'église, parce qu'elle est considérée comme impure. Il existe un office des morts qui se récite dans les cimetières à la commémoration du 40^e jour, du sixième mois et de l'anniversaire.

Les églises coptes sont habituellement de forme rectangulaire et divisées en quatre compartiments : 1. le *Heikel* ou sanctuaire, qui renferme l'autel, une table de pierre isolée et sans gradins; il est séparé du reste de l'édifice par une cloison en bois, au milieu de laquelle s'ouvre une porte fermée par un large voile marqué d'une croix; 2. la partie réservée au clergé, dans laquelle pénètrent aussi les notables de la nation; 3. le compartiment des hommes; 4. le compartiment des femmes séparé de celui des hommes par une grille en bois.

De ce que nous avons dit de la législation canonique

et de la vie liturgique de l'Église copte, il ressort que, si celle-ci a gardé dans une large mesure le cachet de l'antiquité, elle a fait cependant plus d'un emprunt aux Églises voisines. L'influence de l'Église byzantine se trahit sur un grand nombre de points soit en matière disciplinaire, soit en matière liturgique. Le théologien est dès lors averti qu'il ne faut point trop insister sur la théorie du non-emprunt entre les Églises séparées par des barrières dogmatiques. Qui, par exemple, voudrait conclure que la fête de l'Assomption existait en Orient avant 451 du fait que les coptes ont cette fête dans leur calendrier, se tromperait étrangement. Des raisonnements pareils ont encore cours dans les manuels de théologie.

BIBLIOGRAPHIE. — I. HISTOIRE DE L'ÉGLISE COPTE. — Abdallatif (Abd-oul-Latif), *Abdallatif historiarum Aegypti compendium arabice et latine: notisae veritatis, partim a Pocockio versum edendum curavit notisque illustravit J. White*, Oxford, 1800; Abudacnus Joseph (Abou-Dakn-Iousouf), *Historia jacobitarum seu eptorum* (édit. de l'auteur), Oxford, 1675; même ouvrage, édit. de Siegbert Havercamp, *Historia jacobitarum seu eptorum in Aegypto, Lybia, Nubia, Aethiopia tota et Cypro insulae parte habitantium, opera Abudacni seu Barbuti nati Memphis Aegypti metropolitani, cum annotationibus J. Nicolai*, Leyde, 1740; Abou-Salih el-Armeni, *The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries, attributed to Abu-Salih the Armenian*, Oxford, 1895, édit. Evetts et Butler (*Anecdota Oromensia: semitic series*, p. vii); E. Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, 2 vol., Paris, 1888; du même, *La géographie de l'Égypte à l'époque chrétienne*, Paris, 1893; du même, *Résumé de l'histoire de l'Égypte depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours (Annales du musée Guimet, t. vii)*, Paris, 1894; du même, *Les moines égyptiens: Vie de Schenoudi*, *ibid.*, t. i, Paris, 1889; du même, *Histoire du patriarche copte Isaac*, (étude critique, texte et traduction (publication de l'École des lettres d'Alger), Paris, 1890; du même, *Le christianisme chez les anciens coptes (Revue de l'histoire des religions, 1886, p. 308 sq.; 1887, p. 52 sq.)*; du même, *Un document copte du XIII^e siècle: Martyre de Jean de Phamdoit*, dans le *Journal asiatique*, Paris, 1887; du même, *Un évêque de Kest au VII^e siècle*, dans *Mémoires de l'Institut égyptien*, II, p. 261 sq., Paris, 1887; E. L. Butler, *The story of the Church of Egypt*, 2 vol., Londres, 1897, ouvrage d'ensemble, important; Butler, *The arab conquest of Egypt and the last thirty years of the roman dominion*, Oxford, 1902; Pierre Ibn Rahib, appelé aussi Abou Chakir, *Chronicon orientale*, édit. arabe-latine de Cheikho dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium* de Chabot-Hyvernat: *Scriptores arabici*, série III, t. II (1903); Jean d'Éphèse, *Vies des bienheureux orientaux*, texte dans Land, *Anecdota syriaca*, t. II, p. 2-288, traduction de Douwen et Land, *Johannis episcopi Ephesini Syri monophysitarum commentarii de beatis orientalibus*, Amsterdam, 1889; du même, *Histoire ecclésiastique*, trad. Schönfelder, Munich, 1862; Jean de Nikiou, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, édit. et trad. Zotenberg, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXIV, p. 125-605, Paris, 1883; Sévère évêque d'Aschmounaïn, *Histoire des patriarches de l'Église copte d'Alexandrie*, édit. et traduction anglaise de Evetts, dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau, t. I, v et x, jusqu'à 819; texte arabe édit. par Seybold dans le *Corpus script. christ. or.*; *Scriptores arabici*, série III, t. IX; Eutyehius (Sa'id Ibn Batrig), *Annales*, édit. Selden, Londres, 1642; P. G., t. cxi; édit. du texte arabe par Cheikho, dans *Corpus script. chr. or.*; *Scriptores arabici*, série III, t. II (1903); El-Makin Georgius ben Hamid, *Historia sarracena*, édit. L. Erpen, Leyde, 1625 (la partie postislamique seulement); Maqrizi (historien musulman), *Geschichte der Kopten*, édit. Westenfeld, Göttingue, 1813; Kröger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Iéna, 1881; du même, *Église copte*, dans la *Grande encyclopédie*; Macaire (Cyrille II), *Histoire de l'Église d'Alexandrie depuis saint Marc jusqu'à nos jours*, Le Caire, 1871, ouvrage absolument insignifiant; E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum a divo Marco usque ad finem saeculi XIII cum catalogo sequentium patriarcharum, etc.*, Paris, 1713, ouvrage capital, que résumant la plupart des ouvrages postérieurs sur l'Église copte parmi les plus sérieux sans y ajouter grand-chose;

Jean Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Eglises jacobites (518-516)*, Paris 1923, ouvrage important pour l'histoire de la période indiquée, incompétent dans l'exposé des doctrines; les trois appendices à cet ouvrage, spécialement le dernier d'E. Isserant et de G. Wiet sur *Le catalogue patriarchal d'Abou'l Barakât Ibn Kabar*, p. 359-381, donnent des renseignements précieux et une bibliographie abondante pour ce qui regarde la liste chronologique des patriarches coptes d'Alexandrie; Paul Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte, depuis le concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe (610)*, Paris, 1914; E. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte et sur quelques contrées voisines, recueillis et extraits des manuscrits coptes*, 2 vol., Paris, 1811; du même, *Histoire des sultans Mamlouks*, 2 vol., Paris, 1837; J. B. Sollier, *Ad seriem chronologicam patriarcharum Alexandrinorum dissertationem fundamentalis* dans les *Acta sanctorum*, junii, t. v; Gutschmid, *Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien*, dans *Kleine Schriften*, édit. Rühl, t. II, Leipzig, 1890; Milne, *History of Egypt under roman rule*, New-York, 1898; S. L. Poole, *History of Egypt in the Mid. Ages*, New-York, 1901; Lane, *Modern Egyptians*, Londres, 1860; Neale, *History of the holy eastern Church: Patriarchate of Alexandria*, Londres, 1847; Crum, art. *Koptische Kirche*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XX (1903), p. 801-815, bon article d'ensemble pour ce qui regarde l'histoire; Fuller, art. *Coptic Church*, dans *Dictionary of christian biography*, t. I, p. 664-686, également bon et suffisamment détaillé pour l'histoire de l'Église copte au Moyen Âge.

II. ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE ET ÉTAT PRÉSENT. — Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie fondée par saint Marc*, que nous appelons celle des jacobites coptes d'Égypte, écrite au Caire même en 1672 et 1675, Paris, 1677. Malgré son titre, cet ouvrage célèbre n'est pas une histoire de l'Église d'Alexandrie, mais un résumé de son organisation ecclésiastique, de ses croyances, de sa discipline, de ses usages, de sa liturgie, écrit surtout d'après la *Lampe des ténèbres* d'Abou'l Barakât. C'est ce qui en fait le prix, mais ses descriptions sont plus livresques que réelles; du même, *Nouvelle relation en forme de journal fait en Égypte en 1672 et 1673*, Paris, 1677; Renaudot, *Dissertatio de patriarcha Alexandrino*, excellente monographie faite d'après les sources ecclésiastiques coptes, autrement étoffée que le maigre résumé de Vansleb, dans *Liturgiarum or. collectio*, t. I, édit. Francfort-sur-le-Mein, 1847, p. 345-440, trop peu lue par ceux qui en ces derniers temps ont écrit sur l'Église copte. Sur l'état présent de l'Église copte nous n'avons point trouvé d'étude sérieuse et détaillée. Les auteurs qui en parlent, par exemple, A. Fortescue, *The lessern eastern Church*, Londres, 1914, mêlent trop souvent les données du passé à celles du présent sans tenir compte de l'histoire, et y ajoutent de nombreuses erreurs. Sur la période contemporaine, les meilleurs renseignements, mais renseignements trop brefs et incomplets, sont donnés par Butler, *The ancient coptic Churches of Egypt*, 2 vol., Oxford, 1884, surtout le t. II; et spécialement pour les usages liturgiques, par Butler, *op. cit.*, t. II, p. 402-410; par H. Hyvernat, *The coptic Church*, dans l'article *Egypt* de *The catholic encyclopedia*, t. V, p. 355-356.

III. LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE. — H. Hyvernat, dans l'art. déjà cité de *The catholic encyclopedia*, sous le titre: *Coptic literature*, p. 356-363, excellent aperçu écrit par un spécialiste; Quatremère, *Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte*, Paris, 1818; Renaudin, *Littérature chrétienne de l'Égypte*, dans *L'Université catholique*, t. XXX, nouvelle série (1899); J. Leipoldt, *Geschichte der koptischen Literatur*, dans *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, VII, p. 131-183; G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur frankischen Zeit*, dans les *Strasburger theologische Studien*, t. VII, 1, Fribourg-en-Brigau, 1905; dans cette monographie, la littérature copto-arabe n'est représentée que par Sévère d'Aschmounaïn; A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, t. I, p. 106-128; t. II, p. 7-60 passim (*Sammlung Götschen*), Leipzig, 1911; H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts*, dans *Die Oriens christianus*, t. VI, p. 319-411; t. VII, p. 136-253; G. Steindorff, *Koptische Grammatik*, 2^e édit., Berlin, 1904, avec une bibliographie soignée sur la littérature copte; G. Brockelman, *Die christlich-arabische Literatur*, dans *Gesch. der christ. Literaturen des Orients*, t. I, p. 67-74, Leipzig, 1907; W. Riedel, *Der Katalog der christlichen Schriften*

in arabischer Sprache von Abou'l Barakat, dans les *Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol. historische Klasse*, 1902, p. 635-706; c'est le chapitre VII de la *Lampe des ténèbres*; il est malheureusement très sobre sur les écrivains coptes; Mallon, *Ibn al' Assal. Les trois erruans de ce nom*, dans le *Journal asiatique*, N° série, t. VI (1905), p. 509-529; du même, *Une école de savants égyptiens au Moyen Age*, dans *Université Saint-Joseph. Mélanges de la Faculté orientale*, t. I (1906), p. 109-131; t. II (1907), p. 213-264 (traite surtout d'ouvrages grammaticaux et philologiques); voir aussi les divers catalogues de manuscrits coptes et de manuscrits arabes comme : Zoega, *Catalogus codicum copiorum manuscriptorum qui in museo Borgiano Veltitis asservantur*, Rome, 1810; Mingarelli, *Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniana asservatae*, Bologne, 1785; Crum, *Catalogue of the coptic manuscripts of the British Museum*, Londres, 1905; L. Delaporte, *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale de Paris*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, à partir de l'année 1910, t. XV sq.; J. S. Assémani, *Codices arabici bibliothecae Vaticanae vel a christianis scripti vel ad religionem christianam spectantes*, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, part. 2, p. 1-629; Rome, 1831; du même, *Codices coptici bibliothecae Vaticanae*, dans Mai, *Script. veterum nova collectio*, t. V, part. 2, p. 111-170; F. Rossi, *Manoscritti copti esistenti nella biblioteca nazionale di Torino, raccolti da Bernardino Drovetti*, dans la *Rivista della biblioteca e degli archivi*, t. X, Florence, 1900.

IV. DOGMES ET CROYANCES. — Sévère d'Aschmounain, *Histoire des conciles*, texte arabe, traduction française par L. Leroy, dans la *Patrologia orientalis*, t. VI, p. 467-600; du même, *Réfutation de Saïd Ibn Batriq* (= Eutychius d'Alexandrie), édit. P. Chébli dans la *Pat. orientalis*, t. III, p. 121-242; Abou'l Barakât, *La lampe des ténèbres*, c. I et II, édit. L. Villecourt et E. Tisserant, dans la *Pat. Or.*, t. XX, p. 620 sq. De cette précieuse encyclopédie nous n'avons pas seulement utilisé ces deux premiers chapitres, mais aussi la plupart des autres, dont la traduction française, préparée par le P. L. Villecourt, nous a été gracieusement communiquée par Mgr E. Tisserant, qui doit la publier avec le texte arabe original; Jean Abou Zachariya Ibn Sabâ, *La perle précieuse* (les 56 premiers chapitres), éd. Périer dans *P. O.*, t. XVI, p. 593-760; Philothée, *kommos de la cathédrale du Caire, Tanwir al-moubtadiim fi ta'lim ad-din* (Instruction des débutants dans l'enseignement de la religion), 2^e édit., Le Caire, 1885; traduction anglaise de Naser Odeh, *A catechism of the coptic Church by Abouna Filothaus faithfully translated*, Londres, 1892; Michel de Damiette, *Les usages par lesquels les coptes orthodoxes se distinguent de tous les croyants et des hérétiques hétérodoxes*, traduction allemande par G. Graf dans son ouvrage, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn, 1923, p. 147-180; du même, *Lettre à Marc Ibn al-Kanbar*, *ibid.*, p. 180-192. L'ouvrage même de G. Graf est une excellente monographie de la controverse sur la confession sacramentelle dont il a été parlé au cours de l'article; Renaudot est, dans les temps modernes, l'auteur qui a le mieux étudié la théologie de l'Église copte, d'abord dans la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, Paris, 1711, et la *Perpétuité de la foi touchant les sacrements*, Paris, 1713; puis dans ses savantes notes et dissertations aux liturgies coptes, dans *Liturgiarum orientalium collectio cum disputationibus de liturgiarum orientalium origine et auctoritate*, Paris, 1716, t. I; de précieux renseignements d'ordre théologique se rencontrent aussi dans l'*Historia patriarcharum Alexandrinorum*, déjà signalée; Denzinger, *Ritus Orientalium*, 2 vol., Wurzburg, 1863, précieux à la fois pour la théologie et le rituel des sacrements; l'auteur a utilisé l'étude manuscrite de Renaudot intitulée : *Officia varia sacramentalia copitarum et syrorum latine versa cum commentariis*; A. Mallon, *Documents de source copte sur la sainte Vierge*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X (1905), p. 182-196, 251-257; L. Delaporte, *Quelques textes coptes de la Bibliothèque nationale sur les XXIV vieillards de l'Apocalypse*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVIII (1913), p. 411-416; M. Chaine, *La consécration et l'épiclesse dans le missel copte*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVII (1912), p. 225-243, article d'ordre purement liturgique, où l'auteur n'aborde pas la question dogmatique posée par l'épiclesse; du Bernat, *Lettre sur la religion des coptes et sur leurs rites ecclésiastiques* (écrite vers 1711), publiée par Aimé-Martin

dans *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, édit. du Panthéon littéraire, t. I, Orléans, 1875, p. 574-594, intéressante surtout pour certaines pratiques liturgiques que l'auteur a vues de ses yeux.

V. DISCIPLINE ET COUTUMES. — L'ouvrage capital sur le droit canonique de l'Église copte est celui de W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrinum*, Leipzig, 1900, où les sources sont non seulement indiquées, mais aussi parfois traduites en allemand, ou sont signalées aussi les études spéciales parues sur certaines d'entre elles; beaucoup de ces sources, du reste, sont encore inédites; G. Graf, *Les ordonnances de Cyrille III Ibn Laqlaq*, traduction allemande dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaften*, t. IV, Münster-en-Westphalie, 1921. Plusieurs des ouvrages signalés dans les paragraphes précédents, notamment celui de Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*; celui de G. Graf, *Ein Reformversuch*, etc.; la *Lettre du P. du Bernat*, les *Ritus orientalium* de Denzinger, renseignent sur les usages spéciaux de l'Église copte. Nous avons puisé plusieurs détails dans la *Lampe des ténèbres* d'Abou'l Barakât, trad. Villecourt, dont plusieurs extraits ont été publiés dans le *Muséon*, t. XXXVI, XXXVII, XXXVIII (1923-1925) sous le titre général : *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte*, d'après la *Lampe des ténèbres* d'Abou'l Barakât Ibn Kabr (Ibn Kabar); Ermio Bey, *Studi storico-domatici sulla Chiesa giacobita Copta*, Rome, 1890; J. et A. Périer, *Les 127 canons des Apôtres*, dans *P. O.*, t. VIII.

VI. VIE LITURGIQUE ET RITUEL. — Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. I; L. Clugnet, *Le calendrier de l'Église copte d'Alexandrie*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. II (1897), p. 307-339; F. Nau, *Le calendrier d'Abou'l Barakât traduit en latin par Renaudot*, dans *Rev. Or. Chr.*, t. XIII, p. 113-133; E. Tisserant, *Le calendrier d'Abou'l Barakât*, texte arabe et trad. française, dans *P. O.*, t. X, p. 245-278; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis*, t. II, p. 693-724; R. Basset, *Le synaxaire arabe-jacobite*, dans *P. O.*, t. I, III, XVI, XVII, R. Griveau, *Les fêtes des coptes*, *P. O.*, t. X, p. 315-343; F. Nau, *Les ménologes des évangélistes copio-arabes*; *P. O.*, t. X, p. 165-244; P. Renaudin, *La messe copte* (traduction de Mgr Macaire), dans *Rev. Or. Chr.*, t. IV, (1900) p. 12-43; sur les sources et les éditions des liturgies coptes, voir la bibliographie de l'article *Alexandrie (Liturgie)* du *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. I, col. 1197-1201; V. Ermoni, *L'ordinal copte*, dans *Rev. Or. Chr.*, t. III, p. 31, 191, 282, 425; t. IV, p. 104, 416, 591; t. V, p. 247; du même, *Le rituel copte du baptême et du mariage*, dans *ROC*, t. V, p. 445; t. VI, p. 453; t. VII, p. 403; t. IX, p. 526; L. Villecourt, *Le livre du chrême*, dans le *Muséon*, t. XLII, p. 49-80; du même, *Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'Église copte*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XVII et XVIII; du même, *Le rite copte de la profession monacale pour les religieuses*, dans le *Bessarione*, t. sér. III, t. VII, (1910), p. 35, 309. Sur les éditions des livres liturgiques voir H. Hyvernard dans l'article cité de *The catholic encyclopedia*, t. V, p. 361.

On trouvera d'autres renseignements bibliographiques dans l'ouvrage de Ibrahim-Hilmy, *The literature of Egypt and the Soudan from the earliest times to the year 1885 inclusive*, Londres, 1886, 3 vol., et dans la *Bibliotheca coptica* de U. Benigni, *Bessarione*, t. VIII (1900), p. 42-54, 449-475.

M. JUGIE.

MONOPOLI (Jérôme de), frère prêcheur italien, professeur de métaphysique à l'Université de Padoue en 1506, provincial de Naples en 1516, mort archevêque de Tarente en 1528.

Jérôme de Monopoli fut, en son temps, un orateur fameux. Il a également laissé divers ouvrages de philosophie, de théologie et de controverse : *Commentaria et quaestiones in libros metaphysicorum*; *Tractatus cruditus super symbolum S. Athanasii*, et surtout *Enchiridion de necessitate bonorum operum et veritate sacramenti eucharistiae adversus Zwinglium*, publication posthume, Naples, 1539, qui avait son intérêt à une époque où les provinces vénitiennes furent un moment menacées par la doctrine de Zwingli.

Quétif-Echard, *Script. ordinis praedicatorum*, t. II, p. 76; Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des Frères prêcheurs*, t. V, p. 233; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 1272; Fontana, *Sacrum theatrum dominicanum*, p. 102.

M.-M. GORCE.

MONOTHÉLISME. — I. Définition du monothélisme. Ses différentes espèces. II. Les étapes historiques de l'hérésie monothélite (col. 2316). III. Le monothélisme condamné par l'Église (col. 2321).

I. DÉFINITION DU MONOTHÉLISME. SES DIFFÉRENTES ESPÈCES. — D'après l'étymologie du mot, le monothélisme est l'hérésie de ceux qui professent l'existence d'une seule volonté, d'un seul vouloir, *μία θέλησις*, *ἐν θέλῃμα*, en Jésus-Christ, Dieu fait homme. Historiquement parlant, le monothélisme est quelque chose de moins simple, de plus compliqué que ne le suppose cette définition étymologique. Inventée par des politiques qui, tout en voulant se maintenir dans l'orthodoxie, cherchaient des formules conciliatrices pour rallier les monophysites de l'empire byzantin à la définition du concile de Chalcedoine, cette hérésie a pris diverses formes durant les soixante ans de son existence (619-679). C'est l'hérésie caméléon par excellence. Au fur et à mesure qu'elle a été démasquée et qu'elle a rencontré de la résistance, elle a reculé et fait des concessions, si bien que son point d'arrivée est la contradiction parfaite de son point de départ.

1° *Formules diverses du monothélisme au VII^e siècle.* — On a commencé par affirmer dans le Christ, après l'union des deux natures, une seule *énergie* ou *activité*, *μία ἐνέργεια*. C'est le *monénergisme* proprement dit, qui contient implicitement le monothélisme comme le tout contient la partie, et dont nous trouvons la formule dans le septième anathématisme du décret d'union présenté par le patriarche Cyrus aux monophysites d'Alexandrie (3 juin 633) : *L'unique et même Christ et Fils opère les actions divines et les actions humaines par une seule énergie théandrique* : τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἐνεργούντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μὲν θεανδρικῇ ἐνέργειᾳ. Mansi, *Concil.*, t. xi, col. 565 D.

Dénoncé par le moine Sophrone, qui devient bientôt patriarche de Jérusalem (634), le monénergisme comme tel est abandonné par son véritable auteur ou patron, le patriarche Sergius de Constantinople, et se mue dans l'ombre en *monothélisme* entre les années 634-638. Il est décidé — et l'on manœuvre habilement pour faire recommander la solution par le pape Honorius en deux lettres successives (634) — que l'on n'emploiera pas la formule : *une seule activité*; mais il est convenu aussi qu'on ne dira pas : *deux activités*. On proscrira l'une et l'autre expression. On se contentera d'affirmer que Jésus-Christ Homme-Dieu agissait par sa divinité et par son humanité; toute activité divine et humaine sortait d'une manière indivisible de l'unique et même Dieu le Verbe : *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐνεργεῖν καὶ ὁμορρηγεῖν τὰ τε θεῖα καὶ ἀνθρώπινα καὶ πᾶσαν θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώποπρεπῆ ἐνέργειαν ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ Θεοῦ Λόγου ἀδιαίρετως προτέναι*. *Lettre de Sergius à Honorius*, Mansi, *ibid.*, col. 533 D.

Cependant Honorius, dans sa *Réponse à Sergius*, avait laissé échapper une formule malheureuse, que Sergius, dans sa lettre au pape, avait habilement provoquée. Répondant à sa suggestion, le pape s'était laissé aller à un long développement pour établir, qu'en Jésus-Christ homme, il n'y avait point eu la concupiscence mauvaise, la volonté peccamineuse du vieil homme opposée à la volonté de Dieu, *mais une seule volonté* : *unde et unam voluntatem fatermur Domini nostri Jesu Christi*. Mansi, *ibid.*, col. 539 C. Il voulait parler d'une seule volonté *humaine* du Christ, toujours soumise à la volonté divine comme cela ressort suffisamment du contexte. Mais il oubliait de parler de la volonté divine. Détachée du contexte, la formule employée pouvait être prise dans un sens monothélite. Sergius s'en aperçut bien vite. Lui qui ne voulait pas qu'on parlât de deux volontés du Verbe incarné, s'empara de la phrase du pape et s'en servit pour

rédiger l'*Echèse*, qu'il fit promulguer par Héraclius en 638. L'*Echèse*, c'est la charte du monothélisme proprement dit. Elle interdit les expressions : *une activité* ou *deux activités*, mais elle professe « *une seule volonté* » (ἐν θέλῃμα), un seul vouloir de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu », et cela « parce qu'à aucun moment sa chair animée d'une âme raisonnable n'a produit son physique mouvement (sa propre opération) d'une manière séparée et de sa propre initiative contrairement à l'assentiment de Dieu le Verbe, auquel elle était unie hypostatiquement : ὥς ἐν μηδενὶ καιρῷ τῆς νοερώς ἐψυχωμένης αὐτοῦ σαρκὸς κερχωρισμένως καὶ ἐξ οὐκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι ἡνωμένου αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν Θεοῦ Λόγου τῇν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν » Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 996 C.

Quand l'*Echèse* parut, le pape Honorius était mort ou allait mourir (12 octobre 638). D'après un passage d'une lettre de saint Maxime, auquel on n'a prêté que peu d'attention, P. G., t. xcι, col. 143 B, il se serait employé, dans ses derniers jours, à défendre l'orthodoxie, qu'il avait compromise par ses lettres imprudentes. Ses successeurs : Séverin (638-640), Jean IV (640-642), Théodore I^{er} (642-649) condamnèrent tous le symbole monothélite, si bien que l'empereur Constant II, inspiré par Paul, patriarche de Constantinople, crut que le bon moyen d'apaiser les controverses et de ramener la paix religieuse, était de retirer l'*Echèse* et de faire pour la formule monothélite ce qu'on avait fait pour la formule monénergiste : l'interdire, mais en même temps proscrire l'expression *deux volontés*. Le décret impérial, déterminant la nouvelle orthodoxie impériale et l'imposant à tous les sujets de l'empire, fut promulgué en 648, et porte le nom de *Type*, τύπος περὶ πίστεως, Mansi, *ibid.*, col. 1029-1032. Il repousse à la fois la formule monénergiste et monothélite, et la formule dyénergiste et dyothélite, défend d'employer l'une et l'autre pour éviter les querelles et les disputes, et recommande de s'en tenir au langage communément reçu avant la controverse sur l'unique *énergie* et l'unique *vouloir*. C'était une nouvelle capitulation de l'hérésie. Ce n'était plus le monothélisme, mais ce n'était pas non plus le dyothélisme : solution bâtarde dont l'Église ne pouvait se contenter; car du moment que la question des activités et des volontés de l'Homme-Dieu avait été posée avec si grand fracas, il fallait la résoudre. Il fallait opter entre la formule monénergiste et monothélite, et la formule dyénergiste et dyothélite, et choisir celle qui était la plus apte à exprimer la vérité dogmatique, la plus claire, la plus conforme à la tradition patristique et à la philosophie du sens commun, la moins susceptible d'être tournée dans un sens hérétique.

2° *Signification des formules monothélites.* — Nous parlons de formules, et c'est bien de cela qu'il s'agit avant tout dans la querelle monothélite. Les partisans du monénergisme et du monothélisme veulent rester orthodoxes. Ils acceptent la définition du concile de Chalcedoine et le tome de saint Léon à Flavien. On a beau lire et étudier attentivement ce qui nous est parvenu de leurs écrits, ainsi que l'*Echèse* et le *Type*, on est en peine d'y découvrir une *pensée* véritablement hérétique. Ce qui est hérétique, ce sont les formules qu'ils emploient prises en elles-mêmes : c'est le silence sur les activités physiques et les volontés physiques des deux natures.

1. *Les formules monénergistes.* — Le monothélite ne nie pas l'existence en Jésus-Christ d'une activité d'opérations vraiment humaines, activité, opérations réellement distinctes de l'activité et des opérations de la divinité; mais cette activité humaine, il ne veut pas l'appeler du nom d'*ἐνέργεια*; surtout il ne veut pas la compter en l'additionnant avec l'*ἐνέργεια* divine,

de manière à dire : *deux énergies, deux activités*, et cela de peur de diviser Jésus-Christ en deux personnes, de tomber dans le nestorianisme. Il raisonne ainsi : « Du moment qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul agent, qu'un seul opérant, qu'un seul sujet des opérations divines et humaines, à savoir la personne du Verbe, qui agit tantôt dans et par sa divinité, tantôt dans et par son humanité, nous disons qu'il n'y en a lui qu'une seule *ἐνέργεια*, qu'une seule activité. » Il se garde bien de qualifier cette unique activité de l'épithète de *physique, naturelle*. Il ne nie pas que, sous la motion de l'agent, de la personne unique, du *principium quod*, la nature humaine ne déploie son énergie *physique* propre, ne produise son opération *naturelle*. Mais il réserve le nom d'*ἐνέργεια* à la motion initiale de l'agent, à l'*initiative* qu'il a de l'opération à produire, à sa détermination à agir tantôt d'une manière divine, tantôt d'une manière humaine. Cette *ἐνέργεια*, il l'appelle non pas *physique*, mais *hypostatique* (Théodore de Pharan; cf. P. G., t. xci, col. 136 D), ou encore *hégémonique*, *ἡγεμονική* (Cyrus d'Alexandrie, *Lettre à Sergius*, Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 561 C). C'est pourquoi elle est unique, parce que dans le Christ il n'y a qu'un seul agent responsable, ayant l'initiative de toute opération qu'il produit soit comme Dieu, soit comme homme, à savoir la personne du Verbe incarné.

À la huitième session du VI^e concile œcuménique, on demanda à Macaire, patriarche d'Antioche, monénergiste et monothélite résolu, s'il admettait en Jésus-Christ *deux activités physiques* et *deux vouloirs physiques*, δύο ἐνεργείας φυσικάς, δύο θελήματα φυσικά. Il répondit : « Je ne dis pas *deux vouloirs* ou *deux énergies*, mais bien un seul vouloir, une seule volonté *hypostatique*, une activité *théandrique*, ἀλλ' ἐν θέλημα ὑποστατικόν καὶ θεανδρικὴν τὴν ἐνέργειαν. » Mansi, *ibid.*, col. 345 E, 349 BC. Il se garda bien de nier deux volontés *physiques*, deux énergies *physiques*. Il ne répondit pas à la question, mais répondit de son point de vue, c'est-à-dire du point de vue du *principium quod*, non du point de vue du *principium quo*. Qu'on remarque aussi qu'il ne dit pas : *une seule activité théandrique*, mais : *une activité théandrique, l'activité théandrique*, l'épithète *théandrique*, signifiant dans sa bouche non une activité *mixte* résultant d'une fusion de l'humanité et de la divinité en un *tertium quid*, mais l'activité du Dieu-Homme opérant par ses deux natures, de telle sorte que chacune agit avec le concours de l'autre, suivant la formule de saint Léon que Macaire accepte explicitement : *agit utraque forma cum alterius communione*. *Ibid.*, col. 356 E.

Dans sa célèbre dispute avec saint Maxime, Pyrrhus disait à son interlocuteur : « Ce n'est pas pour détruire l'*activité humaine* que nous disons une *seule activité*, mais parce que, mise en parallèle avec l'activité divine, elle est dite *passive* sous ce rapport; c'est-à-dire que l'activité humaine est mise en branle par l'agent divin, la personne du Verbe, à qui appartient l'initiative de toute opération qu'il produit par sa nature humaine. *Sous ce rapport*, c'est-à-dire en tant que mue par le Verbe, au point de départ de l'action, la nature humaine est dite *passive* : οὐκ ἐπ' ἀναίρεσει τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας τὴν μίαν λέγομεν ἐνέργειαν, ἀλλ' ἐπειδὴ ἀντιδικαστομένη τῇ θεῇ ἐνέργειᾳ πᾶθος λέγεται κατὰ τοῦτο. » *Disputatio cum Pyrrho*, P. G., t. xcii, col. 349 BC. En lui répondant, saint Maxime ne nie point que l'activité humaine soit mise en branle par la personne divine, mais il dit qu'une chose ne se définit point par comparaison avec une autre, mais par ce qu'elle est en elle-même, par sa nature propre.

C'est bien le même point de vue que nous trouvons exprimé dans les lettres de Cyrus d'Alexandrie : « Tout

ce que nous entendons et croyons, dit-il, au sujet du Christ, soit ce qui revient à la nature divine, soit ce qui revient à la nature humaine est œuvre (ἔργον) de Dieu (= de la personne du Verbe) et sous ce rapport ces opérations de sa divinité et de son humanité sont dénommées d'une manière orthodoxe (εὐσεβῶς) une seule activité : καὶ κατὰ τοῦτο μίαν ἐνέργειαν ταῦτα τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος εὐσεβῶς ὀνόμασται. » *Lettre à Sergius*, Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 568 E. Le même, dans le même document, ajoute : « Soit les actions divines, soit les humaines recevaient initialement de la divinité (= de la personne du Verbe) pour ainsi dire leur intonation et leur principe, et par l'intermédiaire de l'âme intelligente et raisonnable, elles étaient exécutées par le corps, soit qu'il s'agit d'un effet miraculeux, soit même de quelque opération physique de l'homme, comme le désir de la nourriture, le sommeil, le travail, le support des peines : εἴτε τὰ θεῖα, εἴτε τὰ ἀνθρώπινα ἀρχαῖος ὁ μὲν, ὅλον εἶπεν, ἐκ τοῦ ὁσίου τὴν ἐνδοξὴν καὶ τὴν αἰτίαν ἐλάμβανε, διὰ μέσης δὲ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ψυχῆς ὑποσχεῖτο παρὰ τοῦ σώματος, εἴτε ὑποκαταποῦν τινὰ δύνανται εἶποις, εἴτε καὶ φυσικὴν τινὰ τοῦ ἀνθρώπου κίνησιν. » Mansi, *ibid.*, col. 569 BC.

2. Les formules proprement monothélites. — Ce que nous venons de dire du monénergisme des monothélites doit aussi s'affirmer de leur monothélisme. L'unique volonté ou vouloir, ἐν θέλημα, dont ils entendent parler est de l'ordre de l'hypostase, non de la nature. C'est pour cela qu'ils disent qu'il est *unique, ἐν; divin, θεῖον; hypostatique, ὑποστατικόν; hégémonique, ἡγεμονικόν*. Ils ne veulent pas nier l'existence de la volonté humaine de Notre-Seigneur prise comme *faculté naturelle, physique*. Ils ne veulent pas nier non plus que cette faculté physique soit entrée en exercice, ait produit son *acte connaturel*, sa *κίνησις*, comme ils disent. Mais il affirme que cette volonté physique ne s'est pas mue d'elle-même à l'action, n'a pas passé de la puissance à l'acte de sa *propre initiative* et *indépendamment* et *séparément* du moi divin, de la personne du Verbe unie hypostatiquement à la nature humaine, la possédant en propre et agissant et voulant *humainement* en elle et par elle, quand et comme il voulait, par sa volonté divine. C'est parce que cette volonté humaine n'est pas *sui juris*, ne se détermine pas d'elle-même à l'action comme la volonté d'une personne humaine ordinaire, mais est mise en branle par la personne divine qui se l'est appropriée par l'union hypostatique et qui veut en elle et par elle d'une manière conforme à la nature humaine raisonnable, qu'ils se refusent à lui donner le nom de θέλημα. Le vouloir, le θέλημα, pour eux est l'acte initial, la détermination toute première par laquelle l'agent — dans le cas, la personne divine du Verbe — se décide, se détermine à vouloir, à agir. Ce θέλημα par lui-même est indifférent, ἀδιάφορον, divin, parce que venant d'une personne divine. Il se différencie dans son *moyen* et dans son *terme*. Il est divin dans son *moyen* et dans son *terme* si le Verbe veut comme Dieu, par sa volonté divine; il est humain, s'il veut par sa volonté humaine. Ils ne nient donc pas l'existence en Jésus-Christ de deux volontés *physiques, naturelles*, de deux vouloirs *physiques, naturels*. Mais ils ne veulent pas en parler, et ils en donnent pour raison que *deux volontés, deux vouloirs* en Jésus-Christ, δύο θελήματα, pourrait faire supposer qu'il y a eu en lui deux volontés contraires, ou se mouvant indépendamment l'une de l'autre, comme les volontés de deux personnes humaines. Et c'est encore par peur du nestorianisme — peur, du reste, factice chez les inventeurs du monothélisme, dont le vrai souci est de trouver une formule de conciliation — qu'ils abandonnent le point de vue des natures, pour adopter uniquement le

point de vue hypostatique. C'est ce point de vue exclusif, ce refus de considérer, de nommer et de compter chacune des volontés naturelles, physiques, de l'Homme-Dieu, cette terminologie étrange changeant le sens naturel et communément reçu des mots *θέλημα, ἐνέργεια*, qui désignent non une note caractéristique de la personne, mais des propriétés de la nature : c'est en cela, à notre avis, qu'il faut chercher l'hétérodoxie du monothélisme.

Certains auteurs ont trouvé cette hétérodoxie ailleurs : Ils ont incriminé les passages des fauteurs de l'hérésie où ils disent que l'humanité du Sauveur était toujours et en tout mue par Dieu, qu'elle était *θεοκίνητος*; qu'elle n'exerçait pas de sa propre initiative, indépendamment du Verbe et en dehors de son impulsion, son propre mouvement, sa propre activité, mais qu'elle n'agissait que lorsque le Verbe voulait, comme il voulait et autant qu'il voulait. Et ils ont conclu de ces passages que la véritable erreur des monothélites avait été de nier en Jésus-Christ homme toute spontanéité et tout acte de volonté libre. Ainsi pense Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, Paris, 1912, p. 172-175. L'exposé que fait cet auteur tant de la doctrine catholique sur les volontés et les opérations de l'Homme-Dieu que du monothélisme et du monénergisme nous paraît inexact. A l'en croire, l'activité humaine dans le Christ, ses vouloirs humains, ne seraient pas subordonnés, mais parallèles à l'activité divine, à la volonté divine. La personne du Verbe, n'aurait pas l'initiative première de l'activité de sa nature humaine, des actes de sa volonté humaine. L'harmonie des deux activités divine et humaine résulterait « du consentement libre et spontané de l'homme réglant ses résolutions et ses actes conformément au vouloir et aux actes divins ». *Op. cit.*, p. 173-174. Cette manière de parler a une saveur nestorienne assez prononcée. Elle oublie qu'en Jésus-Christ il n'y a qu'un seul moi, un seul agent responsable des actes humains comme des opérations divines, le moi divin, l'agent divin, c'est-à-dire la personne même du Verbe. C'est la même personne du Verbe qui agit, qui veut dans et par sa nature divine et sa volonté divine, dans et par sa nature humaine et sa volonté humaine. C'est lui qui est le possesseur, l'initiateur, le régulateur de tout ce qui se passe, de tout ce qui est exercé dans et par ses deux natures. La nature humaine, la volonté humaine est vraiment subordonnée à son empire, à son emprise toute-puissante. C'est vraiment lui qui la met en branle, qui a l'initiative de toute action qu'elle produit. Cela ne détruit nullement la liberté de la volonté humaine du Sauveur, car celui-ci veut par elle d'une manière humaine, c'est-à-dire librement et non automatiquement, mécaniquement. Là sans doute, est le point mystérieux de la psychologie humaine de Notre-Seigneur. Même lorsqu'il agit comme homme et par sa nature humaine, c'est toujours une personne divine qui agit. Sa nature humaine est vraiment mue par Dieu, *θεοκίνητος*, et il ne faut point reprocher aux monothélites d'avoir employé cette expression. Aussi bien les adversaires catholiques des monothélites ne les ont pas attaqués sur ce point. Ils ne leur ont pas reproché de nier ou de compromettre, par l'affirmation de cette motion divine, la liberté humaine du Sauveur. Cette liberté comme telle a été en dehors des discussions. Ni le concile du Latran de 649, ni le sixième concile œcuménique n'ont visé ce point spécial dans leurs définitions et leurs anathèmes. Ils sont uniquement préoccupés d'affirmer l'existence en Jésus-Christ de deux activités naturelles, physiques, de deux volontés physiques, parce que l'activité, le vouloir, la volonté comme telles sont chose de la nature et non de la personne, d'après le langage communément reçu.

Sans doute, à insister sur cette emprise de la personne du Verbe sur sa nature humaine, sur cette motion qu'il lui donne comme agent hégémonique et responsable, il y a danger de faire de cette nature un automate dépourvu de spontanéité et de liberté. Mais Dieu sait mouvoir chaque nature suivant les propriétés et les lois de cette nature. S'étant uni hypostatiquement une nature humaine complète, douée d'intelligence et de liberté, le Verbe meut cette nature sans en violenter les ressorts essentiels; il agit en elle humainement, c'est-à-dire, librement. Reconnaissons que telle comparaison employée par les coryphées du monothélisme comme Sergius de Constantinople et Macaire d'Antioche : l'empire du Verbe sur la nature humaine comparée à l'action de l'âme raisonnable sur le corps (cf. Mansi, t. XI, col. 536 A, 353-356) impliquerait l'idée d'automatisme, si on la prenait à la lettre. Mais on ne saurait prouver que les monothélites dont nous parlons l'ont entendue dans cette rigueur. Ce qui est sûr, c'est qu'on trouve chez les Pères et les docteurs catholiques qui ont combattu l'hérésie les mêmes expressions sur la motion divine que certains veulent incriminer chez les monothélites, et saint Thomas lui-même, *Summa theol.*, III^a, q. XIX, a. 1, emploie la même comparaison que Sergius. Écoutons saint Sophrone nous dire dans sa célèbre *Synodique*, considérée à bon droit comme l'expression de l'orthodoxie contre l'hérésie nouvelle : « Dieu le Verbe donnait, et cela quand il voulait, à la nature humaine l'occasion d'opérer et de souffrir ce qui lui était propre, pour qu'on ne prenne pas son incarnation glorieuse pour une apparence et un spectacle vide; car ce n'est pas malgré lui et par nécessité qu'il recevait ces choses, bien qu'elles procédassent naturellement et humainement, et qu'il les fit et opérât par des mouvements humains : loin de nous cette pensée impie! Car c'était Dieu qui endurait ces choses charnellement, et nous sauvait par ses propres souffrances... mais cela quand lui-même avait résolu (*ἐθεβούλητο*) de souffrir, de faire, d'agir humainement... et non pas lorsque les mouvements naturels et charnels voulaient (*ἤθελον*) le pousser naturellement à l'opération ou que les insidieux désiraient réaliser leurs machinations... Il était lui-même pour lui-même le régulateur (*ταμίαις*) des souffrances et des actions humaines, et non seulement le régulateur, mais encore le chef et l'arbitre (*πρότασις*), quoique ayant pris une nature passible naturellement; et à cause de cela, les choses humaines en lui étaient au-dessus de l'homme, non pas parce que sa nature n'était pas humaine, mais parce que, s'étant fait homme, il recevait ces choses de plein gré, et non par contrainte et nécessité, comme il arrive pour nous, mais toutes les fois et autant qu'il le voulait, et qu'il consentait à céder à ceux qui lui infligeaient des souffrances ou aux passions elles-mêmes agissant selon la nature : ἀλλ' ἡγήσατο καὶ ὅσον ἐβούλετο, καὶ συγχωρεῖν αὐτὸς τοῖς τὰ πάθη προσφέρουσιν, τοῖς τε πειθήμοσιν αὐτοῖς ἐνεργουμένοις κατὰ φύσιν ἐτένευσεν ». Mansi, t. XI, col. 484-485.

Saint Maxime aussi, le grand adversaire du monénergisme, et du monothélisme, le docteur des deux énergies et des deux volontés physiques, insiste souvent et fortement sur cette idée que la nature humaine du Verbe était *θεοκίνητος*, que le Verbe la mouvait et la poussait à l'action quand, comment et autant qu'il voulait; et cela ne l'empêche pas d'affirmer à plusieurs reprises que la volonté humaine de Jésus, bien que n'ayant pas la liberté que les scolastiques appellent de *contrariété* et que le saint docteur nomme *θέλημα γνωμικόν* (c'est-à-dire la liberté de choisir entre le bien et le mal), restait cependant vraiment libre sous l'impulsion du Verbe. « Le vouloir du Sauveur, dit-il à un endroit, n'était en aucune façon

gnomique, mais il était proprement *physique*, dressé *toujours et mû* par sa divinité substantielle pour l'accomplissement de l'économie (— de l'œuvre du salut des hommes) : *μη γινωσκον τοῦτο καθ'αυτὴν, ἀλλὰ φυσικὴν καὶ ἐκείνην ἐπ' αὐτῇ, ὡς τῆς φύσεως καὶ οὐσίας θεϊκῆς τοῦ σώματος ἐκείνου καὶ κατὰ τὴν φύσιν τῆς οὐκονομίας ἐκπλήρωσιν. Tenens dogmaticus ad Marinum, P. G., t. xci, col. 81 D. Il fait sien le mot de saint Grégoire de Nysse : « Comme Dieu, lorsqu'il le voulait, le Verbe donnait à son gré occasion à la nature d'exercer son activité : ἐξουσιαστικῶς ὡς θεὸς ἐδίδου τῇ φύσει καὶ οὐσίᾳ ἐκπλήρειν. τὰ ἐκείνη ἐνεργεῖν. Ibid., col. 77 B. Ailleurs il écrit : « Étant véritablement Dieu et homme tout à la fois, comme Dieu il était le moteur de sa propre humanité, et comme homme il était le manifestateur de sa propre divinité : ὡς θεὸς κατὰ τὴν φύσιν ὡς ὡς ὡς θεὸς τῆς ἰδίας τῇ κατὰ τὴν φύσιν ἀποκαλύπτει. ὡς ὡς ὡς δὲ τῆς οὐκονομίας ἐκπλήρωσιν. Ambiguum liber, P. G., t. xci, col. 1056 A. Saint Jean Damascène enseigne lui aussi la même doctrine avec tout la clarté désirable : « L'esprit humain du Christ, dit-il, manifeste sa propre hégémonie, lorsqu'il en reçoit la permission du supérieur. Mais il est dominé et il suit le supérieur, et il opère ce que veut la volonté divine. Par un mouvement libre, l'âme du Seigneur voulait librement ce que sa volonté divine voulait qu'elle voulût. » *De fide orthodoxa*, l. III, 6, 14, 18, P. G., t. xciv, col. 1005 B; 1036-1037; 1076 C. Cf. *De duabus voluntatibus*, 26-27, 39-43, P. G., t. xcvi, col. 157-160, 177-181.*

3. *L'hétérodoxie des monothélites.* — Bref, la faute, l'erreur des monothélites, chalcédoniens et dyophysites convaincus, a été de vouloir greffer sur la terminologie catholique, canonisée au concile de Chalcédoine, la terminologie du monophysisme sévérien pour ce qui regarde non les natures elles-mêmes, mais les activités et les volontés. Nous avons vu, en parlant du monophysisme sévérien (cf. col. 2226), comment les partisans de ce système disaient non seulement *une seule φύσις* dans le Christ, mais aussi *une seule ἐνέργεια*, un seul *θέλημα*. Cette unique activité, cet unique vouloir, ils les considéraient non du point de vue des natures, mais du point de vue de la personne; non du point de vue *physique*, c'est-à-dire naturel, mais du point de vue *hypostatique*, par rapport à l'unique agent, qui est la personne du Verbe. C'est ce point de vue que les monothélites, préoccupés de trouver une formule conciliatrice pour ramener les monophysites sévériens à l'orthodoxie, ont malencontreusement adopté. Ils voyaient bien que cette position n'était pas tenable; que cette terminologie s'accordait mal avec la doctrine dyophysite qu'ils admettaient, avec le tome de Léon, qu'ils recevaient. De là leurs capitulations successives, dès que les théologiens orthodoxes dévoilaient les inconséquences et les contradictions de leur système. Quelques-uns, cependant, tel Macaire d'Antioche, à force de ne considérer en Jésus-Christ que la personne divine, le *principium quod* des opérations divines et humaines, s'entêtaient à garder leurs formules, à fermer les yeux sur les principes physiques immédiats des opérations divines et humaines, sans du reste les nier positivement, en les admettant implicitement, et quelquefois explicitement, mais en refusant de leur donner le nom d'*ἐνέργεια* et de *θέλημα*.

Telle fut l'erreur, telle fut l'attitude des monothélites dyophysites, des partisans de l'hérésie spéciale, distincte des autres précédemment parues, qui troubla l'empire byzantin pendant presque tout le vi^e siècle, et qui a reçu le nom de monothélisme. La définir comme une hérésie qui niait en Jésus-Christ l'existence d'une volonté humaine considérée comme

faculté, serait certainement inexact. Ce serait se tromper aussi que de croire que les monothélites aient enseigné que la volonté humaine du Sauveur n'a jamais produit son acte, n'est jamais entrée en exercice. On ne peut affirmer avec certitude qu'ils aient refusé la liberté à l'humanité de Jésus-Christ. Mais ils ont professé une *seule énergie hypostatique*, une *activité théandrique du Christ*, un *seul vouloir hypostatique*, *hégémonique divin* du Christ, et ils ont refusé de dire : *deux activités physiques*, *deux volontés*, *deux vouloirs physiques* du Christ. Nous parlons des monothélites proprement dits, de ceux qui ont été fermes à garder les formules du système monénergiste et monothélite; car pour ce qui est du monothélisme officiel, il a, comme nous l'avons vu, varié ses formules suivant les phases de la controverse. Il a commencé par dire : *Une seule activité hypostatique ou théandrique du Christ*. Il a dit ensuite : *Ni une ni deux opérations*, mais un *seul vouloir hypostatique*. Il disait, avant d'être frappé par le sixième concile œcuménique : *Ni une ni deux énergies*, *ni une ni deux volontés*.

Il ressort de ce que nous venons de dire que les monothélites proprement dits n'ont rien inventé, sauf peut-être l'épithète d'*hypostatique* ajoutée aux mots *ἐνέργεια* et *θέλημα*. Tout en anathématisant Dioscore, Sévère et leurs partisans, ils ont pris leur terminologie pour ce qui regarde les activités et les vouloirs de l'Homme-Dieu. A la différence des sévériens, qui ont professé non seulement le monénergisme et le monothélisme, mais aussi le *monodiotisme*, c'est-à-dire l'unité des propriétés, ils confessaient les *propriétés physiques* des deux natures et ne refusaient pas de les compter. Leur originalité a consisté à être en partie dyophysites et en partie monophysites sévériens. Le monothélisme est donc un demi-dyophysisme et un demi-monophysisme.

3^o *Autres formes du monothélisme.* — Avant le monothélisme proprement dit, monothélisme plus verbal que réel, avaient apparu dans l'Église plusieurs autres formes de monénergisme et de monothélisme.

L'arianisme, l'apollinarisme et l'eutychianisme enseignent, chacun à sa manière, le monénergisme et le monothélisme réels, mais avec des différences marquées. Le *Logos* incarné d'Arius, qui n'est ni Dieu véritable ni homme complet, n'a vraiment qu'une *activité physique* et qu'une *volonté physique*, puisqu'il ne s'est uni qu'à un corps inanimé, qu'il meut comme un automate. Le *Logos* incarné d'Apollinaire est sans doute Dieu; mais il n'a pris, lui aussi, de l'homme que le corps, ou tout au plus, la sensibilité animale. Il manque d'âme humaine douée d'intelligence et de volonté libre. Il est évident qu'il est aussi monénergiste, et surtout monothélite. Quant au monstre eutychien, résultat du mélange réel de l'humanité et de la divinité, il ne peut avoir également qu'une seule activité et qu'un seul vouloir; activité, vouloir qu'on pourrait appeler *théandriques*, en attribuant à ce mot son sens strictement étymologique.

Il y a des raisons de croire que, dans la réalité, le mystérieux Denys, auteur de l'expression *énergie théandrique*, a donné à celle-ci un sens différent, sens orthodoxe dans le fond, bien que l'expression soit malheureuse et favorise la théorie eutychienne du mélange des deux natures. Monophysites sévériens et théologiens catholiques l'ont interprétée chacun de leur côté en lui enlevant toute signification eutychienne. Les sévériens en ont fait l'équivalent de l'expression *ἐνέργεια σύνθετος*, c'est-à-dire activité de l'*hypostase composée* du Verbe, et l'on sait que pour ces hérétiques l'épithète de *σύνθετος* n'est pas synonyme de *mixte* ou de *mélangée* au sens eutychien. Cf. article MONOPHYSISME, col. 2223, et Lebon, *Le mono-*

physisme sévérien, Louvain, 1909, p. 451-453. Les catholiques lui ont donné le sens de *double*, ou bien l'ont appliquée à l'activité miraculeuse du Verbe incarné opérant les miracles par sa toute-puissance, en se servant de son humanité comme cause instrumentale; ou encore, l'ont entendue en ce sens que chaque nature du Christ produit son opération propre avec la participation de l'autre, en vertu du lien qui les unit dans l'unique personne du Verbe, sujet d'attribution de toute opération divine et humaine : *agit utraque natura cum alterius communione*, avait dit saint Léon. Cf. S. Sophrone, *Synodique*, Mansi, t. xi, col. 488 DE; S. Maxime, *P. G.*, t. xci, col. 345-348; 1056-1066, etc.; Concile du Latran en 649, canon 15; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. xix, *P. G.*, t. xciv, col. 1077-1081.

On aboutit également au monénergisme, et au monénergisme réel, dans les deux autres théories entychiennes de l'absorption de l'humanité dans la divinité, et de l'absorption de la divinité en l'humanité puisque l'une des deux natures disparaît en fait et qu'il n'en reste qu'une.

On peut imaginer un monothélisme plus subtil. Sans refuser à l'humanité de Jésus-Christ l'intégrité physique avec toutes les facultés qu'elle possède naturellement, donc avec la faculté que nous appelons volonté, on peut lui enlever tout exercice de cette faculté, toute activité propre en général, et la considérer comme un médium inerte dans lequel s'exerce et par lequel passe l'activité divine, à peu près comme le corps reçoit de l'âme sa vie et son mouvement. Ce genre de monothélisme, ce monénergisme *réel* a-t-il eu des partisans? Nous n'en connaissons pas; mais certains auteurs ont cru découvrir cette erreur chez plusieurs monothélites. Apollinaire a conçu de cette manière l'activité du Verbe incarné, mais il niait en Jésus-Christ l'âme humaine, l'intelligence et la volonté raisonnables. Son système est en dehors de l'hypothèse envisagée ici. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. iii, p. 175-176.

Chose curieuse, Nestorius et ses disciples, partisans du dualisme hypostatique, ont affirmé en Jésus-Christ l'unité d'activité et de volonté, et ont été classés, au vi^e siècle, par les théologiens catholiques et les conciles parmi les monothélites. Au concile romain du Latran en 649, on cita des textes de Théodore de Mopsueste, de Nestorius, de Théodule le Nestorien, où il est question d'une seule volonté, *μία θέλησις*, d'une seule activité, *μία ἐνέργεια*. Cf. *Actes du concile du Latran*, Mansi, t. x, col. 906 C, 1058 B, 1110 D, 1118 E, 1120, 1121. (Voir aussi S. Maxime, *Dispute avec Pyrrhus*, *ibid.*, col. 729 CD, 745 D : ἐν θέλημᾳ ὁ Νεστόριος πρεσβεύει ἐπὶ τῶν πλαττομένων αὐτῷ δύο προσώπων — Νεστόριος, δύο πρόσωπα λέγων μίαν δογματίζει ἐνέργειαν.) Il va sans dire que le monothélisme et le monénergisme nestoriens n'étaient pas de même nature que le monothélisme et le monénergisme des sévériens. Encore plus différait-il du monothélisme eutykien ou du monothélisme apollinariste. Ce ne pouvait être, d'après les principes de Théodore de Mopsueste, qu'un monénergisme et un monothélisme d'ordre moral, non d'ordre physique et substantiel. Le Verbe et l'homme né de la Vierge n'avaient qu'une seule volonté au sens où l'on dit que deux amis arrivent par l'affection et l'amitié à n'avoir qu'un cœur et qu'une âme, à vouloir toujours la même chose. Ils n'avaient qu'une seule activité en ce sens que le Verbe communiquait au fils de Marie sa toute-puissance pour opérer les miracles et considérait comme sienne l'activité de l'homme, auquel il était uni par un amour de complaisance tout spécial. C'est bien le sens de ce passage de Nestorius cité au concile du Latran : Ἀσχυλῶντος φιλικῶτατος τῆς φύσεως, οὐ κατ' ὕψιν, κατὰ γινόμενῃ δὲ συνημιμένῃ, δύο καὶ μίαν

αὐτῶν τὴν θέλησιν, ἐνέργειαν καὶ δεσποταίαν ὀρῶμεν ἀξίας ἰσότητι δεικνυμένων· ὁ γὰρ Θεὸς Λόγος, ἀναλαμβάνων ὃν προώρισεν ἄνθρωπον, τῷ τῆς ἐξουσίας λόγῳ πρὸς αὐτὸν οὐ διεκρίθη διὰ τὴν προγινωσθεῖσαν αὐτῷ διέθεσιν. Mansi, *ibid.*, col. 1120 A.

Dire qu'en Jésus-Christ il y a unité *morale* de volonté et d'activité, en ce sens que la volonté divine et la volonté humaine n'ont jamais été opposées entre elles; que l'activité de l'humanité s'est toujours exercée en parfaite harmonie avec les desseins et l'action de la divinité, est parfaitement orthodoxe. Mais affirmer simplement, sans aucune explication, sans aucune épithète précisant l'unité dont on veut parler, qu'il y a en Jésus-Christ *une seule volonté, un seul vouloir, une seule activité*, est une formule qui est condamnable, qui ne peut être acceptée, parce qu'en soi elle est fautive, qu'elle prête à l'équivoque, qu'elle peut couvrir tous les monothélismes hérétiques. Voilà pourquoi les nestoriens ont été aussi englobés dans la condamnation des monothélites. Cf. ici, t. x, col. 189, 190.

II. LES ÉTAPES HISTORIQUES DE L'HERÉSIE MONOTHÉLITE. — Nous n'avons pas à entrer ici dans les détails de l'histoire du monothélisme, qui est assez compliquée et fort obscure pour ce qui regarde l'origine de l'herésie. L'essentiel a été dit dans le présent dictionnaire, aux articles suivants : CONSTANTINOPLE (*Troisième concile de*), t. iii, col. 1259-1266; HONORIUS, t. vii, col. 93-132; MARTIN I^{er}, t. x, col. 182-194; MAXIME DE CHRYSOPOLIS (*Saint*), t. x, col. 448-460. Notre intention est seulement de marquer d'une manière nette les étapes historiques par lesquelles a passé le développement de l'erreur, étapes que beaucoup d'historiens paraissent n'avoir pas remarquées, bien que ce point soit fort important pour la pleine intelligence des documents doctrinaux.

1^{re} Le monénergisme. — Notons tout d'abord la première étape. Elle va des origines (avant 619) à la sentence synodale de Sergius prononcée après le pacte d'union conclu à Alexandrie par le patriarche Cyrus avec les théodosiens, le 3 juin 633. Cette décision synodale, dont nous n'avons plus le texte original, mais dont nous trouvons la substance dans la lettre de Sergius au pape Honorius, est venue après la protestation du moine Sophrone contre la formule de l'unique activité ou énergie, employée dans le décret d'union avec les monophysites alexandrins. Sophrone est allé à Constantinople; il a eu une entrevue avec Sergius, où ils ont discuté entre eux la question de l'unique activité. Le résultat a été qu'on renoncerait à la formule *μία ἐνέργεια*, mais qu'on s'abstiendrait aussi de dire *expressément* deux activités ou énergies, δύο ἐνέργειαι, pour éviter des controverses dangereuses et inutiles. On exprimerait la doctrine dans les termes communément reçus et précédemment sanctionnés par l'autorité des Pères et des conciles. On dirait — ce sont les paroles mêmes de Sergius dans sa lettre à Honorius — : « Le Fils unique engendré, qui est en vérité Dieu et homme tout ensemble, est le même qui opère les actions divines et humaines, et d'un seul et du même, le Verbe de Dieu incarné, procède inséparablement et indivisiblement toute activité divine et humaine, car c'est ce que nous enseignait expressément le théophore Léon par ces mots : « Chaque forme opère, avec la participation de l'autre, ce qui lui est propre : τὸν αὐτὸν ἐνεργεῖν τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα· καὶ ἐξ ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσχαριζομένου Θεοῦ Λόγου πᾶσιν προτείνει ἀκριβέστεως καὶ ἀδιακρίτως θεῖαν τε καὶ ἀνθρώπινην ἐνέργειαν· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς ὁ Θεοφόρος ἐκδιδάσκει Λέων... » Mansi, t. xi, col. 536-537. Le patriarche constantinopolitain ajoute aussitôt ces mots, remarqués seulement de quelques rares historiens : « Là-dessus nous avons reçu de Sa très bénigne Puissance (= de l'empereur) une ordonnance d'un

contenu digne de Sa Sérénité conduite par Dieu. » Il ressort de là que la sentence synodale, qu'on peut convenablement dater de la fin de 633 ou du début de 634, a été suivie d'un décret impérial d'ordre doctrinal, la promulguant et la sanctionnant de son autorité. Ce décret impérial, antérieur de quatre ans à l'*Echèse*, a clos la première période de l'hérésie, période qu'on doit nommer non du monothélisme mais du monénergisme, erreur plus compréhensive que le simple monothélisme, qui s'y trouve contenu implicitement. De ce décret impérial d'Héraclius, aussi important que l'*Echèse*, on n'a guère parlé jusqu'ici. Il est ignoré même des savants éditeurs du *Corpus der griechischen Urkunden der Mittelalters und der neueren Zeit* qui, par contre, en ont inventé un autre d'inexistant. Le P. V. Grumel vient récemment de le tirer de l'oubli et aussi de mettre en lumière la sentence de la σύνοδος ἐνδρημοῦσα qui l'a précédé. Cf. V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, dans les *Échos d'Orient*, 1928, t. xxvii, p. 10-15; 1929, t. xxviii, p. 19-24.

Ainsi, avant même que le pape Honorius eût été mêlé à l'affaire, il y avait une vingtaine d'années qu'on agitaient en Orient le problème, non du monothélisme proprement dit, mais du monénergisme. Cela se traitait par correspondance entre Sergius et certains prélats de l'empire, catholiques ou monophysites. On recherchait des textes des Pères favorables à l'unique ἐνέργεια, et quand on n'en trouvait pas, on en fabriquait : tel le fameux recueil adressé par le patriarche Ménaüs au pape Vigile et la réponse de celui-ci. On est en pleine guerre contre les Perses, et déjà les Arabes de Mahomet commencent à s'agiter. On s'est aperçu, lors de l'invasion persane, de la profonde désaffection des monophysites syriens et égyptiens à l'égard de l'empire. Il faut à tout prix les ramener et faire quelques concessions sur la terminologie dyophysite pour essayer de les attirer. Tel est le plan que le patriarche Sergius a soufflé à Héraclius, vaillant soldat qui ne demande pas mieux qu'on l'aide à sauver l'empire sans détriment pour l'orthodoxie. Où trouver le terrain d'entente ? Les monophysites disent : *Une nature du Verbe incarné*. Depuis les anathématismes du cinquième concile œcuménique, on le dit avec eux en toute sûreté, tout en disant aussi avec le concile de Chalcédoine : *une seule hypostase et deux natures*. Les monophysites, toujours ennemis du nombre, quand il s'agit du mystère de l'incarnation, unissent également l'activité et le vouloir ou volonté du Verbe incarné. Ils disent : *μία ἐνέργεια, ἐν θέλημα* ou *μία θέλησις*. Pourquoi ne pas les suivre sur ce terrain ? Mais le terme d'ἐνέργεια est plus vague, moins compromettant, moins capable d'éveiller les soupçons des chalcédoniens intégristes que celui de θέλημα. Il est plus compréhensif aussi : il entraîne nécessairement l'autre en bonne logique. Commençons donc par dire avec les sévériens : *une seule énergie*, et essayons d'expliquer la formule d'une manière orthodoxe. Lequel des deux, de Sergius de Constantinople ou de Théodore de Pharan (un chalcédonien, non un monophysite, comme plusieurs l'ont affirmé : cf. V. Grumel, *Les premiers temps du monothélisme* dans les *Échos d'Orient*, 1928, t. xxvii, p. 259-265) a le premier raisonné ainsi ? Il est difficile de le dire. Sergius a eu sans doute l'initiative de la recherche du terrain d'entente. Théodore de Pharan, un théologien subtil, l'a sans doute trouvé. C'est lui, semble-t-il, qui le premier, a fait la trouvaille de l'expression : *énergie hypostatique*, qui correspond bien, en effet, au concept des sévériens, et a l'avantage de ne pas nier les activités physiques des natures prises comme telles. Sa correspondance avec Sergius doit sans doute se placer tout au début de l'histoire de cette

hérésie politique. C'est l'avis sérieusement motivé du P. Grumel, *Échos d'Orient*, *ibid.*, p. 274.

Le monénergisme, gros du monothélisme, était né. Il fallait le propager ; il fallait le faire accepter tant des catholiques que des monophysites. Ceux-ci ne pouvaient répugner au monénergisme proprement dit, puisqu'ils l'enseignaient déjà ; mais il fallait leur persuader d'agréer en même temps les deux φύσεις du concile de Chalcédoine, ou tout au moins de garder sur elles un silence diplomatique. C'était le point délicat de la combinaison. L'empereur Héraclius fut sans retard mis au courant de la solution trouvée par les théologiens, et l'on voit ce guerrier, pendant ses campagnes contre les Perses, s'occuper de controverses théologiques avec les prélats des Églises monophysites, et essayer de les rallier à l'orthodoxie impériale sur la base de la formule monénergiste : conférences avec Paul le Borgne, chef des acéphales de Chypre, en 622, à Théodosiopolis (Arménie) ; en 626, entrevue avec Cyrus, alors évêque de Phasis ; vers 630, tractations avec Athanase Caméliarios, patriarche monophysite d'Antioche.

Parmi les prélats catholiques qui avaient été gagnés au monénergisme, se trouvait l'évêque de Phasis, Cyrus. En 630 ou 631, on le fit passer au siège d'Alexandrie. Sans retard, il se mit en relations avec le clergé théodosien de la ville et réussit à le gagner à l'union, grâce à la formule de l'unique énergie, employée conjointement avec l'autre formule monophysite : *Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκαωμένη* (3 juin 633). De nombreux fidèles suivirent le clergé. Ce succès fut aussitôt annoncé triomphalement à Sergius par une lettre, qui est le principal document théologique du monénergisme proprement dit. Mansi, t. xi, col. 561-568. Cette théorie de l'unique énergie, que l'empereur Héraclius avait déjà officiellement sanctionnée par un double décret (décret contre Paul l'Acéphale vers 624-625 ; lettre à Athanase Caméliarios, patriarche monophysite d'Antioche, vers 630) arrivait ainsi à son apogée. A partir de ce moment, devant les protestations du moine Sophrone, on allait l'abandonner, au moins en apparence, pour adopter bientôt la formule monothélite, ἐν θέλημα.

2^e Période de transition. — Mais avant le décret impérial qui la promulguait, avant l'*Echèse*, il y eut une période de transition d'environ quatre ans (634-638). Le monénergisme ayant été éventé par saint Sophrone, Sergius crut opportun de reculer. Mais il ne recula qu'à demi. Par sa sentence synodale de 634, comme nous l'avons vu, il proscrivait la formule *une seule énergie*, mais il rejetait aussi la formule *deux énergies*, et cela pour éviter les discussions inutiles et dangereuses, pour ne pas entraver par des expressions inopportunes le retour des dissidents. Ne suffisait-il pas d'exposer la doctrine orthodoxe en termes équivalents ? C'est, en effet, ce que fit Sergius par sa décision synodale de 634, dont nous trouvons la substance à la fin de sa lettre au pape Honorius. Il n'y a rien à reprendre au point de vue de l'orthodoxie dans cette profession de foi : « Le Fils unique de Dieu, qui est en vérité Dieu et homme tout ensemble, est le même qui opère les actions divines et humaines ; du seul et même Verbe de Dieu incarné procède inséparablement et indivisiblement toute opération divine et humaine (πάντων προΐεναι ὑπερίστωσ και ἀδιαίρετως θεῖον τε και ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν), car c'est ce que nous enseignait expressément le théophore Léon en disant : *Chaque forme opère, avec la participation de l'autre, ce qui lui est propre*. » Mansi, t. xi, col. 537 A. Aussi fut-elle acceptée par saint Sophrone, louée par saint Maxime dans une lettre à Pyrrhus, P. G., t. xci, col. 589-597, approuvée par le pape Honorius dans ses deux lettres à Sergius. Il est important de remar-

quer que, pendant la période de transition dont nous parlons, la question du monothélisme proprement dit ne se pose pas encore. Sans doute, dans sa lettre à Honorius, Sergius parle incidemment des volontés, *θελήματα*, mais c'est pour dire que de l'expression *deux activités* ou *énergies*, des esprits malintentionnés pourraient conclure qu'il y avait eu en Jésus-Christ deux *θελήματα* contraires. Dans sa réponse, Honorius prend la peine de réfuter — et trop longuement — cette assertion, qu'il y aurait eu en Jésus-Christ deux volontés contraires, et il déclare qu'en l'humanité de Jésus la concupiscence charnelle, la loi des membres, la volonté peccamineuse opposée à la volonté de Dieu, ont été absentes : il n'y a eu en elle *qu'une volonté* jamais opposée à la volonté divine. Mais ce développement même est une incidente dans la lettre du pape, dont le but est d'approuver la solution préconisée par Sergius à propos de la formule *une* ou *deux énergies*. Ce but apparaît encore plus clairement dans la seconde lettre d'Honorius où il n'est aucune question de volonté, et par laquelle il approuve de nouveau la décision pratique du synode de Constantinople : « Qu'on s'abstienne de formules nouvelles capables de soulever des discussions oiseuses : qu'on ne dise ni une ni deux énergies, mais qu'on confesse en l'unique Jésus-Christ les deux natures véritablement unies, opérantes et agissantes, chacune avec la participation de l'autre, la nature divine opérant les actions divines, la nature humaine les actions de la chair, et cela sans séparation ni confusion. » Mansi, *ibid.*, col. 580 D. Cette solution, le pape, convaincu par les raisons que Sergius avait fait valoir, l'a recommandée tant à Sophron de Jérusalem qu'à Cyrus d'Alexandrie. *Ibid.*, col. 381. C'est une solution pratique, qui regarde uniquement la terminologie théologique et ne touche en rien le fond de la doctrine. On a pu, quelque cinquante ans après, juger très sévèrement cette décision, à cause des événements qui ont suivi. Mais on est porté à être plus indulgent, quand on la replace dans son cadre historique. Honorius a ignoré les vingt ans de monénergisme qu'on a imposés plus ou moins ouvertement à l'Église byzantine. Quand on a jugé opportun de l'avertir et de le consulter, on lui a exposé le situation sous un jour tout favorable à la solution adoptée à Constantinople. On ne savait que trop en Occident combien les Byzantins étaient portés à soulever des questions subtiles et oiseuses, à se disputer pour des mots et des formules. Quoi d'étonnant qu'Honorius ait approuvé une suggestion de nature à empêcher de nouvelles logomachies? De là son mot d'ordre donné aux prélats orientaux à propos de l'unique énergie. On peut dire que sa consigne a été observée même par saint Sophron. On a beau parcourir la longue *Synodique* de ce dernier. Non seulement il n'y est question ni de monothélisme ni de dyothélisme — on ne discutait pas encore sur les volontés — mais on n'y trouve pas en termes exprès : *deux activités* ou *énergies*, *δύο ἐνέργειαι*. Sophron dit sans doute : *ἐκτέτρα η̅ ἐνέργεια*. Mais Sergius disait lui aussi : *πύσκα θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἐνέργειαι*. Sophron dit : *Deux formes agissant en commun : δύο τῶν ἐν ἐνέργειαι ἀνθρώπων καὶ θεῶν δυνάμεις*. Mansi, *loc. cit.*, col. 481 A. Mais c'est la formule même de saint Léon, répétée tant par Sergius que par Honorius. Celui-ci a même écrit dans sa seconde lettre à Sergius : *ἐκτετρας τὰς φύσεις ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ τῇ ἐν τῷ ἰσχυρισμῷ μετὰ τῆς ὑπερῶς κοινωνίας ἐνεργείας καὶ τῶν ἀνθρώπων ἀνθρώπων ὑπείκουσιν*. *Ibid.*, col. 580 D. Sophron parle encore plusieurs fois des *activités*, des *énergies*, des *opérations*, au pluriel; cela, on ne le lui avait pas expressément défendu. Mais il ne dit nulle part positivement : *deux énergies*. Il a été fidèle à la consigne *ad litteram*. La question de

terminologie mise à part, la période de transition dont nous parlons (634-638) a donc été une période d'orthodoxie sous le patronage du pape.

3° *Le monothélisme proprement dit.* — Avec la promulgation de l'*Ecthèse* (638), commence la phase monothélite proprement dite, qui dure jusqu'au *Type* de Constant II (648). L'*Ecthèse* maintient la solution adoptée pendant la période de transition à propos des deux énergies. Mais elle impose une formule nouvelle : *une seule volonté dans le Christ*, *ἐν θελήματι*. Rien de plus illogique, au point de vue doctrinal, que ce décret, puisque le vouloir, la volonté, l'activité volontaire est une espèce d'énergie. Il contredit formellement la solution pratique précédemment adoptée et recommandée par le pape, de ne pas innover en matière de terminologie pour ne pas soulever de nouvelles controverses. Si Honorius a eu connaissance de l'*Ecthèse*, il a dû la repousser; et c'est bien ce qu'insinue le passage d'une lettre de saint Maxime que nous avons signalé plus haut, col. 2308.

C'est pendant cette période qu'entre en lice le théologien des deux volontés et des deux activités naturelles de l'Homme-Dieu, saint Maxime de Chrysopolis. Se fondant sur la philosophie du sens commun autant que sur les textes des Pères et des conciles, Maxime établit avec une clarté qui ne laisse rien à désirer, que l'énergie, l'activité comme telle est avant tout chose physique, naturelle, découlant de la nature et non de la personne. Et il en appelle au mystère de la Trinité, où nous voyons trois personnes distinctes entre elles n'ayant qu'une seule activité. Il fait un raisonnement semblable pour la volonté, l'énergie appétitive, volitive. Mais, comme il n'ignore pas le point de vue de ses adversaires monothélites, qui parlent d'énergie, de vouloir *hypostatique*, lui, sans nier le rôle de l'unique opérant qu'est en Jésus-Christ la personne du Verbe, ne se contente pas d'affirmer : *deux activités, deux volontés*. Pour bien marquer le point de vue auquel il se place, il ajoute toujours aux mots *ἐνέργειαι*, *θελήματα*, l'épithète : *physique, naturels* : *δύο ἐνέργειαι φυσικαί, δύο θελήματα*. Il rejette la formule monénergiste et monothélite, parce qu'elle est de nature à amener à la négation de cette *activité physique* qui est nécessairement l'apanage de toute nature. Toute nature est principe d'opération, et non seulement principe d'opération à l'état statique, *in statu primo*, mais principe d'opération passant effectivement à l'acte, produisant son opération normale. Voilà ce qu'il veut affirmer en Jésus-Christ. Sous l'impulsion et le contrôle du sujet unique, qui est la personne divine, chacune des deux natures produit son opération *physique*, chacune des deux volontés *physiques* entre en exercice et produit son acte normal. La formule monothélite peut sans doute être expliquée dans un sens orthodoxe. Mais elle pêche par un double endroit : 1. Elle change la signification naturelle et communément reçue des mots *ἐνέργειαι*, *θέλημα*; 2. Elle fait le silence sur les activités *physiques* et les volontés *physiques* des deux natures. Du silence à la négation le passage est vite franchi, et l'Église, qui juge de la foi des individus par les formules dont ils se servent pour l'exprimer, ne pouvait que condamner l'*Ecthèse*, malgré toutes les explications dont on entourait la formule *ἐν θελήματι*.

4° *Le retour au statu quo.* — Après les condamnations répétées dont le décret d'Héraclius fut l'objet, tant de la part des papes que des théologiens et des conciles locaux, l'empereur Constant II la retira (648) et la remplaça par son *Type*. Le *Type* inaugure la quatrième phase de la controverse. C'est, peut-on dire, une nouvelle période de transition, analogue à celle de 631-638. On veut imposer le silence non seule-

ment sur les énergies, mais aussi sur les volontés. On voudrait revenir au *statu quo* pur et simple d'avant 615.

La politique théologique d'Héraclius n'a plus de raison d'être. Après les Perses, les Arabes sont venus, qui ont enlevé à l'empire les monophysites de Syrie, de Palestine et d'Égypte. On a vu ceux-ci accueillir les infidèles presque avec enthousiasme. Aussi Constant II voudrait pouvoir éteindre par un simple décret tout ce bruit théologique et ces logomachies. Mais il est trop tard. La situation n'est pas la même qu'en 631. On a trop discuté sur les énergies et les volontés pour que n'intervienne pas une solution claire et définitive donnée par le magistère de l'Église. Cette solution ne peut être que dans le sens de la définition du concile de Chalcedoine. Si y a deux natures en Jésus-Christ, il y a sûrement aussi deux forces agissantes, deux activités, deux volontés, deux vouloirs. La période de transition inaugurée par le Type ne peut que se terminer par la définition du dyenergisme et du dyothélisme. C'est en vain que l'aventurier Philippique essaiera, en 711, de ressusciter l'hérésie et de l'imposer de nouveau à l'empire byzantin. Il ne durera pas assez pour réussir et sera précipité du trône, le 3 juin 713. Pour trouver des monothélites authentiques, c'est-à-dire des dyophysites enseignant en Jésus-Christ une seule volonté, il faudra désormais aller dans les montagnes du Liban, où l'hérésie se maintiendra pendant plusieurs siècles avec un effectif variable, qu'il est difficile de déterminer. Cf. MARONITE (Église), t. x, col. 8 sq., et Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 167-170.

III. LE MONOTHÉLISME CONDAMNÉ PAR L'ÉGLISE. — Deux grands conciles, le concile romain du Latran tenu en 649 par le pape saint Martin I^{er}, et le troisième concile de Constantinople, sixième œcuménique (680-681) ont condamné le monenergisme et le monothélisme avec une précision d'expression qui ne laisse rien à désirer. Nous n'avons pas à faire ici l'exégèse détaillée des définitions de ces conciles. Voir les articles : CONSTANTINOPLE (Troisième concile de) et MARTIN I^{er}. Il nous suffira d'ajouter quelques remarques capables d'éclairer la portée des mots employés dans ces définitions et leur relation avec la doctrine des hérétiques.

Les deux conciles définissent les mêmes vérités, mais les expressions du sixième concile sont plus précises et plus claires que celles du concile du Latran. On condamne d'abord l'unité de propriété ou *monodiotisme* des monophysites. Le concile du Latran (canon 9) affirme la conservation, sans altération aucune, *des propriétés*, *ιδιότητας*, de la divinité et de l'humanité. Le sixième concile parle de la *singularité propre*, *ιδιότης*, de chaque nature, *σωζομένης τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως*. Les monothélites n'avaient pas nié les propriétés ou l'*ιδιότης* de chaque nature. Ils n'avaient pas accepté sur ce point la terminologie des monophysites sévériens. Mais les conciles ont été bien inspirés de commencer par affirmer cette différence des propriétés, cette *ιδιότης* de chaque nature, car le terme *propriété* est un terme plus général, plus compréhensif que celui d'*ἐνέργεια*, *activité* ou *opération*. La *propriété* contient l'*ἐνέργεια*, comme celle-ci, à son tour, contient le vouloir ou volonté, *θέλημα*.

Le concile romain confesse d'une manière générale la dualité des activités ou opérations et des vouloirs ou volontés *unies harmonieusement entre elles*, *συνφωῶς ἡνωμέναις*, dans l'unité du sujet, le Christ, auteur de notre salut, qui est dit *ἐνεργητικός* et *θελητικός* par ses deux natures. Les Pères de 680-681 sont plus précis. Ils enseignent l'existence en Jésus-Christ de deux activités ou opérations naturelles, de deux vouloirs ou volontés *naturelles*, en mettant l'accent sur

l'épithète *naturelle*, *φυσικός*. Nous avons là un écho de la théologie de saint Maxime, et de ses controverses avec les monothélites. Sur l'*ἐνέργεια* et le *θέλημα hypostatiques* dont parlaient les hérétiques, le concile se tait, mais il insiste sur la dualité des activités et des vouloirs *naturels*, c'est-à-dire découlant des natures, et il réfute la raison mise en avant par les monothélites pour faire le silence sur les deux volontés naturelles, 1. en affirmant énergiquement, par l'emploi des quatre adverbies : *ἰδιουργῶντες, ἰδιόρρητοι, ἰσμερίστως, ἀσυγγχῶς*, l'unité du sujet, du *principium quod* ; 2. en déclarant que le vouloir de l'humanité ne s'est jamais opposé au vouloir divin, mais l'a toujours suivi, lui a toujours été soumis, *ἀλλ'ἐπόμενον τῷ θεορρόπων αὐτοῦ θέλημα καὶ φη, συνεπιπύον ἡ συνεπιλάλον μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θεῷ, αὐτοῦ καὶ παροσθεν τοῦ θελήματος*.

En s'obstinant à ne pas vouloir parler de la volonté ou vouloir *naturel* de l'humanité, les monothélites étaient justement soupçonnés de nier, sinon l'existence de la faculté naturelle de volonté humaine, du moins son activité de fait, l'existence d'*actes de volonté* véritablement humains. Cet exercice de fait de la volonté humaine, le concile l'affirme clairement : « Il fallait, dit-il, que la volonté de la chair fût mue (= entra en exercice), mais qu'elle fût soumise au vouloir divin, suivant le très sage Athanasie : *ἔδει γὰρ το σαρκὶς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ το θελήματι το θεοῦ*. » Ce vouloir naturel de la chair (= de l'humanité), ajoute le concile, est dit et est véritablement le propre vouloir de Dieu le Verbe, tout comme la chair du même est dite et est la chair de Dieu le Verbe, *οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδωκε τοῦ θεοῦ λόγον λέγεσθαι καὶ ἔσθαι*. On sent chez les Pères la préoccupation d'insister sur l'unité du sujet afin d'écarter tout soupçon de nestorianisme, les monothélites étant devenus sur ce point, par le fait de la position qu'ils avaient prise, aussi susceptibles que les monophysites les plus tatillons.

Disons enfin que les deux conciles ont condamné, par leur enseignement et les formules qu'ils ont employées, tout monothélisme et monenergisme quel qu'il soit, depuis le monothélisme apollinariste et eutychien jusqu'au monothélisme nestorien. Pour couper court aux subtilités des hérétiques, l'Église a adopté et canonisé une manière de parler des activités opérations et volontés de l'Homme-Dieu. Ces activités, ces volontés sont doubles et doivent se prendre et se compter par rapport aux deux natures, non par rapport à l'unique sujet ou personne. En agissant ainsi, l'Église a conformé son langage à la fois aux sources de la Révélation et à la philosophie commune. Si l'on veut parler d'unité morale d'activité et de volonté en Jésus-Christ, il faut ajouter l'épithète *morale* devant le substantif. Affirmer simplement : *une activité, une volonté* ne peut être toléré. L'histoire de la controverse monothélite montre une fois de plus l'importance des formules dogmatiques dans l'expression de la vérité révélée. Si l'Église n'était pas intervenue par son magistère officiel pour déterminer le sens de certains termes, et imposer silence aux logomachies, la théologie serait devenue une vraie tour de Babel.

Il est fort difficile de donner une bibliographie sur le monothélisme, tellement la matière est abondante. Pour se faire une idée du monothélisme comme doctrine, pas de meilleur moyen que la lecture directe des sources, qu'on trouvera réunies presque en entier dans les collections conciliaires contenant les actes des conciles antimonothélites, par exemple, dans la collection de Mansi, t. x et xi. Il faut y ajouter les œuvres polémiques de saint Maxime. Une comparaison avec le monenergisme et le monothélisme des monophysites sévériens est d'une grande utilité pour saisir la vraie pensée des coryphées du monothélisme. Sur ce

point, on consultera avec fruit le chapitre que J. Lebon a consacré à l'exposé du monodiotisme, du monénergisme et du monothélisme des sévériens dans son ouvrage, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 413-477. Voir les interprétations pas toujours concordantes de la doctrine monothélite par les divers historiens du dogme depuis Petau, *De incarnatione*, I. VIII et IX, et Thomassin, *De incarnatione*, I. V, jusqu'aux plus récents, comme Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, t. II, Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, Paris, 1912, p. 160-192. J. Marichat a entrepris une étude approfondie de la doctrine monothélite et a publié sur ce sujet, depuis 1917, plusieurs articles dans la *Bogoslovskia Smotra*, organe de la Faculté de théologie catholique de l'université de Zagreb. Voir en particulier sa monographie intitulée : *Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi, in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum*, Zagreb, 1926, et son étude sur le monénergisme et le monothélisme du Pseudo-Denys, dans la *Bogoslovskia Smotra*, 1919, p. 27-37, 81-89.

Pour l'histoire du monothélisme, nous renvoyons aux bibliographies données aux articles CONSTANTINOPE (Troisième concile de), HONORIUS, MARTIN I^{er}, MARONITE (Église), nous contentant d'indiquer les travaux les plus récents : G. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig, 1897 ; S. Vailhé, *Sophronie le Sophiste et Sophronie le Patriarche*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII (1903), p. 37-65 (pour les origines) ; A. Pernice, *L'imperatore Eracleo. Saggio di storia bizantina*, Florence, 1905 ; Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 157-170 ; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, en cours de publication dans les *Échos d'Orient*, 1928, t. XXVI, p. 6-16 ; 257-277 ; t. XXVIII, p. 19-34.

M. JUGIE.

MONOZLOY (André de), d'une noble famille hongroise, d'abord prévôt de Presbourg, fut élevé en 1600 sur le siège épiscopal de Veszprim, où il mourut le 11 décembre 1601. Il avait composé : 1° *De invocatione et veneratione sanctorum*, in-4°, Tyrnau, 1589, qui fut attaqué par le ministre réformé Nicolas Gyarmati, lequel fut à son tour réfuté par le cardinal Pazmany. — 2° *Brevis ac catholica confutatio impiorum novorum articulorum nuper in Galantha a sacramentariis concinnatorum*, in-8°, Tyrnau, 1593.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, t. IV, col. 2001 ; Feller-Pérénès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 444.

É. AMANN.

MONSABRÉ Jacques-Marie-Louis, des frères prêcheurs, célèbre prédicateur français (1827-1907). I. Biographie. II. L'exposition du dogme catholique (col. 2325). III. Ouvrages et écrits divers (col. 2332).

I. BIOGRAPHIE. — Jacques-Marie-Louis Monsabré naquit à Blois le 10 décembre 1827. Après une enfance paisible, il devint élève du grand séminaire et reçut la prêtrise le 15 juin 1851. C'est alors qu'il songea à entrer dans l'ordre de saint Dominique, récemment rétabli en France par le P. Lacordaire. L'abbé Monsabré dut attendre quatre ans la permission épiscopale qu'il avait sollicitée. Durant cette période, il fut successivement vicaire à l'église Saint-Vincent-de-Paul à Blois, puis à l'église de Mer où son frère Henri était curé. Les deux frères montraient, avec le même tempérament jovial, les mêmes dons d'orateur. Le futur Père Monsabré remplit encore pendant deux ans les fonctions de précepteur dans une famille. Enfin il put mettre son projet à exécution et prit l'habit de saint Dominique au noviciat de Flavigny le 31 mai 1855. L'année suivante, après sa profession religieuse, il fut assigné au couvent de Chalais dans les Alpes. Il devait y recevoir une initiation suffisante aux doctrines de saint Thomas d'Aquin.

En 1857, le P. Monsabré débutait dans le ministère de la prédication par une neuvaine à Lyon, en l'église Saint-Nizier. Le cardinal archevêque, Mgr de Bonald, sut y apprécier son talent et le réclama sans aucun délai, pour le carême de sa Primatiale. Au mois de juillet, il était assigné au couvent de Paris qui se trou-

vait alors dans l'ancienne maison des Carmes. Là, à la rentrée scolaire, il commença, pour une cinquantaine de jeunes gens qui les désiraient, une série de conférences familières sur la foi catholique. Il parla très simplement selon les principes de son maître saint Thomas en la salle du chapitre conventuel, à la lueur d'une modeste lampe, dans le pétilllement d'un petit feu de bois. Ainsi le futur orateur de Notre-Dame apprit à maîtriser la pensée d'un théologien riche, mais abrupt, et à en faire une exposé adapté à un auditoire moderne. Ces conférences se répétèrent en 1858, 1863, 1864, 1865. Simultanément, par des prédications plus brillantes en province, à Paris, à Bruxelles, à Londres, le P. Monsabré atteignait à la célébrité. La défection du P. Hyacinthe Loyson ayant rendu libre la chaire de Notre-Dame de Paris pour l'Avent de 1869, Mgr Darboy appela le P. Monsabré qui choisit comme sujet de ses conférences : *Le Concile*. On s'intéressait alors beaucoup à la proche réunion du concile du Vatican. Sur ce sujet où le P. Hyacinthe n'avait pas conservé son orthodoxie, le P. Monsabré sut parler avec force, dignité, à-propos. Aussi, comme le P. Félix, ayant terminé sa carrière, abandonnait les stations du Carême, fut-il décidé que le P. Monsabré prendrait sa succession. La guerre de 1870 empêcha l'orateur nouvellement désigné de prendre possession de sa chaire. Ce n'est pas Notre-Dame de Paris, mais à Metz, ville perdue pour son pays, dans la cathédrale de Mgr Dupont des Loges, qu'il prêcha le carême de 1871. Son sermon de Pâques contient une vive allusion aux événements et à l'espoir d'une revanche.

Dans une première station à Notre-Dame, en 1872, le P. Monsabré prêcha sur le christianisme dans la société.

Enfin, en 1873, il commença sa série de dix-huit carêmes consacrés à l'exposition du dogme catholique. En 1890, son enseignement achevé, il descendit de chaire, laissant avec assez de bonne grâce sa place à Mgr d'Hulst. Il devait terminer sa vie au couvent de son ordre, au Havre. Il y fut prieur. Pendant les premières années de sa retraite, il prêcha car il était loin d'être arrivé au bout de sa vie et de ses forces. Jusqu'à la fin il continua d'écrire ; et lorsqu'il succomba, dans sa quatre-vingtième année, d'une plaie cancéreuse à l'estomac, s'il n'eût pas en ces temps de dispersion, la joie de mourir dans un couvent peuplé de ses frères, du moins eut-il la petite satisfaction de laisser achevés deux nouveaux volumes sur la Prière. Il disparaissait en pleine réputation. Dix-sept ans d'interruption n'avaient pas dissipé l'écho des conférences de Notre-Dame dans les cœurs reconnaissants.

Cette estime persistante pour le prédicateur dominicain ne s'expliquait pas seulement par l'ampleur et la solide harmonie de l'édifice doctrinal qu'il avait bâti pour ses contemporains. Elle tenait aussi aux qualités toutes personnelles du P. Monsabré, à sa piété digne et profonde, à son naturel parfait, à la bonhomie qui l'animait dans la vie privée, donnait de la verve à sa conversation et relevait sa parole publique. Sur les conseils du P. Lacordaire, il s'était très tôt appliqué, d'ailleurs, à bannir de ses prédications ce qui eût été, dans son ton, trop plaisant et trop familier pour la chaire chrétienne, mais il avait su y conserver un incomparable entrain.

Écrivain fécond qui a laissé quarante-sept volumes renfermant des centaines de sermons, orateur qui ne se repète pour ainsi dire pas, parlant en de vastes vaisseaux, entreprenant des œuvres de longue haleine dans des circonstances politiques, sociales, morales défavorables, il lui a fallu un courage prodigieux. Il est comme un Balzac de la parole, un Mirabeau de la chaire chrétienne, mais un Balzac ou un Mirabeau qui seraient devenus apôtres et qui, par discipline reli-

gieuse canaliseraient leur zèle de manière à produire une grande œuvre pleine de raison.

L'auditoire du P. Monsabré à Notre-Dame n'était plus celui de Lacordaire et du P. Hyacinthe. Lacordaire avait eu à toucher des incrédules ou des non-pratiquants. Son apologétique lui venait du cœur. Le prédicateur immédiat du P. Monsabré, Hyacinthe Loyson avait ému lui aussi. Mais maintenant le P. Monsabré réunissait une foule qui, pour être également nombreuse, était autrement composée. Des catholiques éprouvés, d'esprit sérieux et positif, venaient à lui, désireux de s'instruire davantage de leur religion. Ils voulaient la paix et la sécurité de sermons doctrinaux. Il leur fallait une sorte de haut catéchisme de persévérance. Le P. Monsabré comprit à merveille. Il traita de tels sujets que lui, si spontané, parut parfois manquer de spontanéité à force de raison. A la différence du P. Lacordaire ou du P. Hyacinthe, il est dans l'histoire de la chaire de Notre-Dame non pas le prédicateur du sentiment religieux, mais celui du dogme catholique.

L'époque n'était plus où l'on pouvait aborder la chaire de Notre-Dame avec un cœur d'apôtre, des dons d'avocat et une instruction classique. Lacordaire transformait tout par son génie, mais un peu partout trop de ses imitateurs dominicains n'avaient été que médiocrement romantiques. Maintenant le P. Monsabré comprenait, comme d'ailleurs ses confrères, qu'il fallait renoncer à copier servilement Lacordaire, mais qu'il devait prêcher selon les formules classiques de Bossuet ou de Bourdaloue, en trouvant le secret de mettre dans cet art classique français une doctrine puissante, la leur, celle de saint Thomas d'Aquin, à laquelle les autorités romaines demandaient sans cesse plus de fidélité.

Ce n'est donc point pour avoir le loisir de s'abstraire dans une métaphysique dédaigneuse de l'auditoire que le P. Monsabré se consacra à une prédication dogmatique. Il estimait seulement que l'intelligence doit être touchée avant le cœur pour que le sermon soit humainement raisonnable. Il tenait à rester en contact intime avec les auditeurs, comme aussi en relations avec l'opinion de son pays, où les conférences de Notre-Dame doivent avoir un retentissement toujours renouvelé. C'est pourquoi, sans nulle curiosité malsaine, sans nulle vanité, mais par besoin de s'instruire de la portée de sa parole, il s'était abonné à l'*Argus* de la presse, en sorte qu'il possédait lorsqu'il mourut trente gros albums où étaient insérés les jugements parfois étranges qui avaient été formulés sur son compte. Ces jugements qui réveillaient en lui l'humoriste, intéressaient plus encore le théologien qu'il était avant tout.

Le P. Monsabré n'avait que quarante-cinq ans au début de 1873. Il était à cette date assuré d'avoir à sa pleine disposition la chaire de Notre-Dame. Il avait du temps devant lui. Il pouvait commencer, en liaison étroite avec ses auditeurs et avec toute l'opinion catholique, cette grande entreprise : mettre en un français oratoire tout ce qui peut être prêché dans la théologie dogmatique de Saint Thomas et en faire l'exposé didactique, complet, méthodique.

II. L'EXPOSITION DU DOGME CATHOLIQUE. — 1^{re} *Caractéristiques générales*. — L'apologétique de Monsabré n'a rien à voir avec les méthodes newmaniennes, même lacordairiennes. Il ne vise pas, en une ambition hardie, à atteindre, par delà les fidèles catholiques, les mécréants. Il ne cherche pas avant tout à convertir les incrédules en partant du terrain de leur incrédulité. Son apologétique n'est ni une épistémologie, ni une critique. C'est la théologie elle-même, tout simplement, se montrant, s'exposant et faisant voir son bien-fondé. L'auditoire du P. Monsabré était fait en général de

vrais chrétiens. A quoi bon batailler contre des adversaires absents. Si tel d'entre eux se glisse dans son auditoire, le Père Monsabré compte l'élever, le convaincre comme les chrétiens, rien que par l'exposition du dogme catholique. C'est d'ailleurs le titre qu'il donne à ses conférences de carême : *L'exposition du dogme catholique*.

Faire un simple exposé de saint Thomas ce n'est pas, obligatoirement, faire un exposé vulgaire. Le P. Monsabré tenait à couler la pensée thomiste en phrases pures et bien balancées. Lorsque nous le lisons, il est des moments où la solennité nous en paraît un peu banale ou quelque peu compassée. Mais il faut remettre toutes choses en leur temps et lieu. Le ton de l'orateur de Notre-Dame de Paris, parlant *ex cathedra* des plus graves problèmes humains, n'a pas à être le ton de la conversation, même de la conversation de catéchiste à catéchisé. Et puis, aux alentours de 1870 ou de 1880, les conventions qui déterminaient la correction du style étaient singulièrement plus rigides qu'elles ne sont devenues depuis. D'ailleurs la phrase du P. Monsabré, à défaut des suprêmes délicatesses de l'art, a toujours le mérite de dire clairement des choses en elles-mêmes abstruses.

Si le P. Monsabré dans son *exposition du dogme* réussit ainsi à éviter la complication, c'est qu'il se borne à faire un étalage extérieur d'autorités patristiques et théologiques. Même en cet étalage qui a pour but de rappeler qu'il parle au nom de l'Eglise du Christ, le conférencier de Notre-Dame savait garder la mesure. A plus forte raison n'essayait-il pas de creuser les problèmes les plus ardu par des confrontations de commentateurs obscurs. Il ne se fût pas fait comprendre de son auditoire et il eût compliqué beaucoup la tâche de la préparation de ses conférences. Il était directement son commentateur de saint Thomas. Il en possédait préalablement très bien la doctrine. Il lui suffisait de relire quelques textes pertinents du docteur, et il pouvait se donner tout entier à sa tâche de rédaction, tâche de clarté et de solidité.

Sans avoir la prétention de faire avancer la science sacrée, le P. Monsabré avait pourtant le désir d'utiliser, au profit de son large public, les raisonnements sérieux de la scolastique. Obligé d'éviter tous ceux de ces raisonnements qui faisaient intervenir des idées complexes, il se rejetait pour rajeunir sa logique, sur les preuves par convergence. Il aimait à multiplier les petites preuves destinées à former par leur réunion une preuve d'ensemble ou une convenance raisonnable. Par suite, son *Exposition du dogme catholique* se trouve ressembler beaucoup plus aux chapitres de la *Somme contre les Gentils* qu'aux articles de la *Somme théologique*. La verve du P. Monsabré lui fait mêler sans cesse aux preuves et convergences du thomisme ses considérations personnelles. Enrichissant ainsi la lettre de saint Thomas qu'il dépouille par ailleurs de ses trop grandes subtilités, il aboutit à un texte qui est une mine inépuisable de développements nouveaux pour les prédicateurs à venir.

2^e *Analyse*. — L'EXPOSITION DU DOGME CATHOLIQUE a paru en dix-huit volumes, très répandus et que l'auteur avait préparés avec son exactitude coutumière. Selon lui, que les hommes « reviennent résolument aux fortes doctrines, inévitablement notre temps reviendra aux fortes mœurs et aux fortes institutions. » Sa forte et opportune doctrine, il proclame que c'est celle de saint Thomas. « J'ai entendu dire à des hommes distingués par leur esprit et leur savoir, que rien ne leur paraissait plus neuf, plus original, plus conforme au sens commun, plus en harmonie avec les nobles aspirations de l'intelligence chrétienne que l'enseignement de saint Thomas.

Puisque ses vérités n'ont pas perdu leur charme, il ne faut pas désespérer de notre temps. »

Voici comment se répartit la matière des dix-huit volumes : Dieu, 4 volumes; le Christ, 6 vol.; les sacrements, 5 vol.; les fins humaines, 2 vol., conclusion, 1 vol. Pour marquer l'unité de son œuvre, le P. Monsabré a donné à ses conférences, qui sont au nombre de 108, une numérotation unique qui court d'année en année. Cependant chaque carême forme une unité doctrinale, un chapitre qui se détache de l'ensemble.

Carême de 1873 : Existence de Dieu. — Pour justifier humainement la loi surnaturelle, il faut compter sur le sentiment esthétique religieux qui se dégagera de la considération des arguments partiels. La beauté de tout l'ensemble de la doctrine proclame sa divinité (1^{re} conférence). — Comment connaître des matières aussi élevées? La réponse est qu'il existe plusieurs sortes de connaissance de Dieu : une connaissance commune, une connaissance de foi, une connaissance démonstrative par la causalité, une sorte de connaissance mystique que le P. Monsabré appelle connaissance par le principe d'éminence, enfin une connaissance par élimination, qui est une démonstration par l'histoire politique et religieuse (2^e). — Pour affirmer l'existence de Dieu, on peut s'appuyer sur l'universalité de la croyance en Dieu chez les sauvages. C'est comme la mineure d'un vaste syllogisme dont le P. Monsabré emprunte la majeure à Cicéron et à Guillaume de Paris « En toute chose, dit Cicéron, le consentement de tous les hommes doit être considéré comme une loi de nature. » « Ce que confesse, et naturellement, la nature, ajoute Guillaume, est nécessairement vrai, car la nature ne peut pas universellement et naturellement mentir. » Voilà un axiome qui gagnerait à être éclairci. Le P. Monsabré donne aussi à l'universalité du sentiment de Dieu une portée qui demanderait à être vérifiée. Il montre l'utilité de la croyance en Dieu pour la paix sociale. Il fait une vive allusion aux événements de la commune de Paris en 1871 (3^e). — Saint Thomas fournit les preuves classiques de l'existence de Dieu (4^e). — Ce Dieu qu'on prouve ainsi est avant tout une personnalité. Notre Dieu est le Dieu d'un spiritualisme, presque d'un animisme. Toute cette conférence est de bonne philosophie et de tournure originale (5^e). — Des modernes ont opposé à ce spiritualisme leur idole. Le P. Monsabré traite le positivisme de « sournois ». Ce serait une secte qui complèterait la ruine de la religion. Élevée à un tel degré de généralité, cette affirmation contient une part d'exagération oratoire (6^e).

Carême de 1874 : Être, perfection, vie de Dieu. — Le carême est un petit traité *De Deo Uno et Trino* fort simplifié à l'usage du grand public. Le P. Monsabré commence par étudier l'être de Dieu du point de vue de la puissance et de l'acte, de l'essence et de l'existence (7^e). — Il soutient avec vigueur la thèse thomiste sur le rôle primordial de l'intelligence en Dieu. A propos de la liberté, il adopte sans réticence la thèse de Bañès contre des théologiens trop disposés à méconnaître la primauté divine. « La science est la connaissance des choses par leurs causes; or qu'est-ce que Dieu par rapport à tous les êtres finis, qu'ils soient esprit ou matière... sinon la cause... Comment cette cause qui connaît parfaitement ne connaîtrait-elle pas parfaitement son efficacité infinie? Il répugne que l'être premier demande aux créatures ce que sa nature possède de droit : la science parfaite... Ne pas borner la science de Dieu à une connaissance vague et générale... Dieu qui se connaît parfaitement ne peut pas ignorer de quelle manière son essence est participée, de quelle manière sa vertu est appliquée... Mouvements, vie, pensées, désirs, paroles du dehors et du dedans, tout lui apparaît sans composition ni

division dans l'unité de son essence... Que deviendrait son gouvernement s'il ignorait quelles recrues doit prendre sur son passage l'immense armée des créatures et par quel chemin il doit en faire dans son sein la suprême concentration...? » (8^e). — Liberté ou plutôt volonté de Dieu s'étudient par saint Thomas (9^e). — Mais il existe en Dieu autre chose que les attributs de l'unité, il y a les processions de la Trinité. Bien avoir présent à l'esprit le caractère extrêmement mystérieux pour nous de ces processions divines (10^e). — Raisonnable et mystérieux, le dogme de la Trinité rappelle la colonne d'ombre et de lumière dont parlent les textes sacrés (11^e). — Dieu est principe et fin de toutes choses, *Omnia operatur propter seipsum*. Belle péroraison sur la grande bienveillance de Dieu pour nous : il nous a créés (12^e).

Carême de 1875 : L'Œuvre de Dieu. — Le monde vient de Dieu, quoi qu'en puissent indûment penser certains transformistes ou même certains préhistoriens (13^e). — Le P. Monsabré s'efforce de retrouver le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans les trois grandes qualités de l'harmonie du monde qui seraient le nombre, la mesure et le poids. Ce sermon qui a quelque chose de vague ne manque pas d'art ni d'émotion. Mais n'y a-t-il pas quelques excès à dire que « l'homme est note d'appel et centre harmonique des nombres de la terre »? On goûtera davantage la paraphrase des vers de Hugo « Le monde est un livre, sans fin ni milieu, que chacun pour vivre, cherche à lire un peu... » (14^e). — Saint Thomas fournit une angéologie complète pour le prédicateur (15^e). — L'homme n'est pas un simple animal. Pour le prouver, le P. Monsabré fait une forte analyse de la pensée humaine riche de forces simples, permanente et créatrice, reflet d'intelligence et de liberté. Il explique ensuite comment l'âme est forme du corps (16^e). — Il y a dans l'homme plusieurs beautés : anatomique, philosophique, physiologique, intellectuelle, morale, sociale. — La beauté la plus éminente de l'homme est loin de la matière (17^e). — Un petit exposé de la vie divine dans l'homme, un précis de la théologie de la grâce, suffit à faire désirer ce suprême don de Dieu (18^e).

Carême de 1876 : Gouvernement de Dieu. — Ce carême contenait des questions bien abstruses, et le P. Monsabré a eu un mérite particulier en les vulgarisant, avec succès. Le gouvernement divin n'est que la création continuée (19^e). — C'est une question ardue que celle des rapports de ce gouvernement divin avec la liberté humaine (20^e). — L'immutabilité des lois du gouvernement divin n'est pas modifiée par la prière, pourtant requise de notre part (21^e). — La présence du mal dans le monde ne doit pas troubler la foi en un Dieu bon. Le P. Monsabré aboutit presque à cette conclusion que le mal moral est une épreuve de Dieu pour le bien. Mais il sait se garder des excès jansénistes (22^e). — Sur cette question de la providence et de la prédestination, deux systèmes sont en présence : « L'un plus divin (le thomisme), l'autre plus humain (le molinisme); l'un fièrement assis sur les hauteurs de la métaphysique et, de là, contemplant tous les êtres et leurs relations, l'autre humblement appliqué à la connaissance expérimentale du jeu des facultés humaines et de leurs actes; l'un plus audacieux et plus ferme..., l'autre plus prudent et plus souple, l'un mieux compris des générations croyantes, l'autre plus sympathique aux générations raisonnantes (23^e). — C'est à saint Thomas qu'il faut demander la connaissance exacte de l'action de la grâce (24^e).

Carême de 1877 : Préparation de l'Incarnation. — Quel est le motif de l'incarnation : est-ce simplement la bonté de Dieu ou bien la rédemption du péché? Le P. Monsabré pense que le motif le plus direct, n'excluant

pas les autres, c'est la rédemption (25*). — L'histoire de la chute de l'homme est fournie par l'examen du livre de la Genèse (26*). — La philosophie de la chute peut également se faire à propos de ces textes (27*). — Le péché originel subsista et il est bon qu'il en ait été ainsi (28*). — Depuis Adam jusqu'au Christ, Dieu n'abandonna pas les hommes : des prophéties se réalisaient, des promesses s'exécutaient ; le P. Monsabré expose avec une grande largeur de vues les circonstances historiques de la venue du Christ (29*). — Il convenait que Dieu vint en une vierge immaculée. L'humilité de la Vierge de l'Annonciation est en ce monde une merveille sans pareille (30*).

Carême de 1878 : Existence et personne de Jésus-Christ. — Il faut au monde chrétien un fondateur qui soit Dieu (31*). — L'héroïcité de tant de chrétiens prouve en leur faveur quand ils confessent l'existence et la divinité du Christ (32*). — Jésus s'est affirmé Dieu, mais à l'appui de son dire il avait sa valeur morale (33*). — Non seulement l'incarnation n'est pas impossible, mais il y a une certaine convenance à ce que les natures divine et humaine se puissent unir (34*). — L'union hypostatique doit s'étudier de manière théologique (35*). — Il importe d'éviter les fausses christologies (35*).

Carême de 1879 : Perfections de Jésus-Christ. — L'intelligence du Christ est sa première perfection (37*). — Il y faut joindre sa volonté (38*). — Mais pour aller jusqu'au fond des perfections de Jésus, il faut être dévot du Sacré-Cœur (39*). — La sainteté de Jésus se répand en grâces sur toutes les âmes. Jésus a souffert, mais il n'a pas eu les infirmités qui viennent du péché (41*). — L'office dévolu au Christ est celui d'un sacerdoce parfait (42*).

Carême de 1880 : Vie de Jésus-Christ. — L'enfance de Jésus est pleine d'enseignements (43*). — Sa jeunesse studieuse d'ouvrier doit nous faire aimer le travail (44*). — Il s'est avant tout manifesté comme docteur (45*). — Les récits évangéliques sur les miracles du Christ ont un accent de sincérité qui ne trompe pas. Le P. Monsabré termine sa conférence par une belle péroraison sur la perpétuité de l'Église prophétisée par Jésus (46*). — Le martyre de Jésus est conforme aux oracles et aux écritures. La beauté morale de Jésus en croix prouve sa divinité (47*). — Enfin le fait de la résurrection est un miracle suprême (48*).

Carême de 1881 : Œuvre de Jésus-Christ. — La théologie montre le bien-fondé du dogme de la rédemption (49*). — La première bénéficiaire de la rédemption fut Marie (50*). — La société qui bénéficie de la rédemption, c'est l'Église triomphante, souffrante, militante. Hors de l'Église, point de salut (51*). — L'unité de l'Église ne peut être sauvegardée que par l'existence d'un gouvernement ecclésiastique et par celle d'un magistère infaillible de doctrine (52*). — Les scandales partiels n'ôtent pas à l'Église la gloire très positive de ses innombrables saints (53*). — L'Église a déployé dans sa lutte séculaire contre ces hérésies une vitalité inépuisable. *Ecclesia enarrat gloriam Christi* (54*).

Carême de 1882 : Gouvernement de Jésus-Christ. — L'autorité dans l'Église revêt un caractère monarchique (55*). — De l'authenticité de l'institution de la papauté l'histoire rend témoignage (56*). — Le gouvernement de l'Église est d'abord magistère doctrinal infaillible (50*). — L'Église a le droit de réprimer les écarts de ses fils rebelles. Le P. Monsabré ayant montré qu'à côté d'abus, l'Inquisition avait eu des mérites, s'attira des reproches de la part des anticléricaux de son temps. L'ex-père Hyacinthe, son prédécesseur à Notre-Dame, crut bon de donner dans une salle de spectacle une conférence politique

hostile à l'Inquisition (58*). — L'Église est indépendante des sociétés humaines, mais elle doit, d'une certaine manière, les dominer (59*). — La communion des saints établit entre tous les chrétiens la solidarité dans la grâce et dans la force (60*).

Carême de 1883 : Grâce de Jésus-Christ. — Il convient d'étudier de près la théologie pour se faire une idée de la nature des sacrements (61*). — Dans ces sacrements divins notre nature humaine et même le monde matériel ont leur part harmonieuse de collaboration (62*). — Les marques ineffaçables des caractères sacramentels dérivent de la puissance du Christ (63*). — L'étude théologique qui montre que le baptême est une régénération indispensable vaut la peine d'être faite (64*). — Le baptisé est membre du Christ (65*). — Le confirmé est fortifié du Saint-Esprit (66*).

Carême de 1884 : L'eucharistie. — Jésus est présent dans l'eucharistie (67*). — Le plus grand des miracles eucharistiques, c'est cette transubstantiation dont la théologie nous raconte la merveilleuse théorie (68*). — Jésus est bien abaissé dans l'eucharistie, mais notre force sort de sa faiblesse. Ce sont là les contrastes de l'eucharistie (69*). — Le sacrifice eucharistique est ample miséricorde divine (70*). — La communion eucharistique, source des vertus du chrétien, est son pain de vie (71*). — La grande communion qu'est l'Église possède les qualités suprêmes de la grandeur, de l'amour, de la joie (72*).

Carême de 1885 : La pénitence. Le repentir possède une efficacité (73*). — La confession est nécessaire. Dans cette conférence le P. Monsabré semble avoir été victime d'une contradiction de logique que Jules Lemaître signale en ces termes : « La confession est si naturelle, dit le P. Monsabré, qu'avant de passer à l'état d'institution chrétienne, elle était partout connue prêchée, pratiquée. » Et là-dessus il nous cite un législateur chinois, Socrate, Sénèque, saint Jean-Baptiste et un missionnaire qui a trouvé la confession établie chez les sauvages. Fort bien ; mais alors comment l'orateur a-t-il pu nous dire dans la première partie de son discours que la confession, si elle avait été inventée par d'autres que Jésus Christ, eût paru une nouveauté énorme, une obligation oppressive, la plus répugnante des humiliations. » Elle est donc tour à tour contraire ou conforme à la nature selon les besoins de la cause ! Cette radicale contradiction n'est sans doute qu'une inadvertance excusable : mais voilà ce que c'est que de vouloir démontrer là où l'essentiel est de toucher et d'instruire ! » (*Les contemporains*, t. II, p. 136.) Jules Lemaître est d'ailleurs le premier à reconnaître que dans son sermon sur la nécessité de la confession, à côté de ses froideurs guindées, le P. Monsabré a des envolées du cœur dignes de Bossuet ou de Lacordaire (74*). — Outre le pardon divin, la confession fait voir à l'homme les choses telles qu'elles sont, et fournit au directeur l'occasion d'instruire et d'encourager (75*). — C'est à la théologie de nous expliquer comment la pénitence satisfait pour nos péchés (76*). — Ceux qui passent leur vie dans un état habituel de pénitents vivent d'une humanité supérieure (77*). — L'extrême-onction est le sacrement du grand voyage (78*).

Carême de 1886 : L'ordre. — Le sacerdoce du prêtre continue le sacerdoce de Jésus (79*). — Le sacerdoce revêt le prêtre d'une dignité incomparable (80*). — Le prêtre a par contre des devoirs de science doctrinale, de science de la vie, de droiture d'intention, de conduite irréprochable (81*). — Le prêtre doit être libre dans sa vocation et dans ses fonctions. Il a le droit de vivre de l'autel (82*). — La grandeur de l'évêque, c'est d'engendrer au sacerdoce (83*). — Les prêtres ne s'étonnent pas de rencontrer des ennemis, leur maître le

Christ ayant déjà rencontré de cruels ennemis de son sacerdoce. Nos anticléricaux se trompent en croyant que les prêtres sont ennemis du progrès et veulent gouverner les choses de ce monde. Dans le cœur des prêtres l'espoir n'est point pour les choses d'ici-bas. A cette conférence, le P. Monsabré fut merveilleux de vie et de verve (84°).

Carême de 1887 : Le mariage. — Le mariage a une éminente dignité naturelle et une sainteté de sacrement (85°). — Le lien conjugal est indissoluble (86°). — Le divorce amène des catastrophes bien plus grandes que les inconvénients de l'indissolubilité (87°). — Le mariage étant un sacrement dans l'Eglise, l'Eglise seule peut légiférer sur ce sacrement (88°). — Le mariage doit être fécond, fidèle et chrétien. Cette conférence très importante fut donnée par le P. Monsabré avec une conviction et une ardeur extrêmes (89°). — Le Christ gardait le célibat. La virginité et le célibat ont des vertus qui prennent tout leur sens lorsqu'elles sont rapportées à leur fin religieuse. Les vieilles filles ont droit au respect (90°).

Carême de 1888 : La vie future. — A cette question : qu'est-ce que la mort ? le théologien seul peut vraiment répondre (91°). — Les traditions et les croyances à la vie future sont générales chez beaucoup de peuples et rejoignent notre *Credo... vitam venturi sæculi* (92°). — La vie future est prouvée par les intuitions et déductions de la raison (93°). — Illusions et chimères sont les croyances à la métempsycose, l'espérance qu'il n'y a pas d'enfer ou que notre vie future ne dépend pas des responsabilités accumulées ici-bas (94°). — Il faut secouer l'indifférence des choses de l'au-delà et se refuser toute tendance qui tendrait à les nier (95°). — La foi apporte sur la vie future les plus grandes lumières qui puissent éclairer l'obscurité de l'esprit humain, et rendre sa conduite efficace pour mener à bien sa destinée (96°).

Carême de 1889 : L'autre monde. — Il faut rendre vivant en nous la pensée du dogme, si raisonnable, du purgatoire (97°). — L'éternité des peines de l'enfer est tout ce qu'il y a de plus certain et aussi tout ce qu'il y a de plus légitime (98°). — La théologie explique que les peines de l'enfer sont la suite pure et simple du péché (99°). — Le ciel, c'est le bonheur et, comme le veut saint Thomas, c'est avant tout la vision béatifique (100°). — La raison nous montre que nous pouvons croire à la résurrection (101°). — Espérons qu'il y aura beaucoup d'élus ! (102°).

Carême de 1890. Amen, synthèse et conclusion. — Le dogme, trop fort pour notre intelligence, la déborde, mais il lui convient à merveille (103°). — Les besoins de croire et d'aimer sont entièrement satisfaits par la contemplation du dogme catholique (104°). — Dans le dogme catholique, le sens esthétique voit ce qu'il y a de plus beau, le divin (105°). — On ne peut pas bâtir de morale solide en dehors du dogme catholique (106°). — Le dogme catholique est, pour la vie sociale, une école sans pareille de respect mutuel (107°). — La grande leçon de l'histoire est celle de la bonté du Christ et de la vérité du dogme catholique (108°).

3° *Appréciation générale.* — De 1803 à 1924, par vingt-deux carêmes consacrés à l'*Exposition de la morale catholique*, un des successeurs du P. Monsabré, le P. Janvier, a complété à Notre-Dame son *Exposition du dogme*, en sorte que, du haut de cette chaire célèbre, toute la théologie dogmatique et morale de saint Thomas, la théologie tout court, a été magnifiquement prêchée aux foules. Nul plus que le P. Janvier, qui acheva cette œuvre gigantesque, n'est qualifié pour apprécier la part de son hardi prédécesseur. Il l'a fait en ces termes : « La langue française ne possède aucun monument comparable à celui que le P. Monsabré a élevé en l'honneur du dogme catholique, sans comp-

ter que ses retraites pascales, ses livres de piété, ses homélies contiennent la plupart des vérités se rapportant à la morale... Ce qu'il faut souligner, c'est que, si étendue qu'elle soit, cette œuvre n'a rien de prolixe, rien de « redondant ». Partout, bien qu'adaptés à la parole publique, les raisonnements y sont serrés, les démonstrations rigoureuses, les conclusions fortement établies et fortement motivées. En un mot, le P. Monsabré est avant et par-dessus tout un maître en divinité. Ne voir en lui qu'un orateur, qu'un écrivain, ce n'est pas le comprendre. La valeur doctrinale, voilà ce qui fait le véritable prix de son œuvre. »

A vrai dire, le « maître en divinité » qu'est Monsabré n'est qu'un répétiteur d'un maître plus grand. Il a eu le mérite d'être un excellent interprète de saint Thomas, à la manière dont on dit d'un artiste qu'il est l'intelligent interprète des personnages d'une pièce et de son auteur. « Kant, disait l'abbé Moser en 1887, se désespérait de ne trouver personne qui le comprenne et le traduise ; saint Thomas, plus heureux... a trouvé un vulgarisateur digne de lui et de sa doctrine. » Tandis que les conférences de Lacordaire présentent pour le lecteur l'intérêt de pages géniales où manque cependant la verve encore plus géniale de leur jallissement oratoire, les conférences du P. Monsabré, patiemment rédigées pour vulgariser saint Thomas, gardent à la lecture la plus grande partie de l'intérêt qu'elles avaient pour leur auditoire primitif, parce que cet intérêt est avant tout doctrinal. L'abbé Moser disait de l'*Exposition du dogme catholique* : « Elle fera partie de la bibliothèque des prédicateurs futurs ; elle y occupera non pas le premier rang, mais un rang honorable à côté de nos grands sermonnaires. Elle y figurera surtout à titre de commentaire et d'interprète de la *Somme* de saint Thomas ; inépuisable mine d'or et d'argent dont il a habilement exploitée au profit du présent et de l'avenir les plus précieux filons. Il serait téméraire de promettre l'immortalité à un monument fait sans doute de pierres précieuses, mais que le génie n'a pas marqué de son empreinte. Toutefois, si le P. Monsabré va à une postérité lointaine, ce sera sous l'égide de saint Thomas qu'il a fait parler en si bon français : il lui devra un fameux cierge. »

Quarante ans sont passés depuis ce jugement de l'abbé Moser, et les bibliothèques des presbytères conservent toujours parmi leurs livres les plus lus l'*Exposition du dogme catholique*. C'est qu'un talent de vulgarisateur n'en est pas moins un talent rare. Le P. Longhay, qui aimait le P. Monsabré, disait « qu'il fut dix-sept ans le premier catéchiste de France ; je m'assure qu'au gré des gens qui croient et qui savent, c'est lui rendre un grand et juste honneur. Il fut catéchiste avec saint Thomas, son frère et son maître, lequel — on tremble d'y songer — présentait son immortelle *Somme* plutôt comme un ouvrage élémentaire, un manuel fait pour ceux qui n'auraient pas le temps d'approfondir ». Il est exact que la *Somme* de saint Thomas fut le manuel du baccalauréat théologique du xiii^e siècle. Il est exact que la *Somme* prêchée et prédicable qu'est l'*Exposition du dogme catholique*, reste le livre par excellence du fidèle et du prédicateur, le catéchisme des adultes. Le P. Monsabré est beaucoup plus qu'un « fort en thème ». Il atteint à une certaine perfection. Comment lui reprocherait-on de n'être pas davantage que parfait, en sa grande œuvre ?

III. *OUVRAGES ET ÉCRITS DIVERS.* — 1° Le premier complément des conférences du P. Monsabré sur l'*Exposition du dogme* est la collection de ses *Retraites pascales* publiée en 9 volumes : 1872, commentaire du psaume *Miserere* ; 1873-1874, les idoles ; 1875, la somme de nos devoirs ; 1876, la prière ; 1877, la tentation ; 1878, la recherche de Jésus ; 1879,

l'enfant prodigue; 1880, le jugement de Jésus-Christ; 1881, paraboles du salut; 1882, nos devoirs envers l'Église; 1883, le chrétien; 1884, devoirs eucharistiques; 1885, pratique de la pénitence; 1886, les œuvres catholiques; 1887, l'amour chrétien dans le mariage; 1888, les leçons de la mort; 1889, les avertissements de l'autre monde; 1890, les adieux du Sauveur. — Ce sont des applications véhémentes, pressantes, plus proches de l'auditoire, des grandes vérités théologiques prêchées dans les carêmes immédiatement précédents. La portée doctrinale est moindre, mais le nombre de pages éloquentes est considérable. Les *Passions* du Vendredi saint en particulier forment un ensemble remarquable : 1872, au pied de la croix, *Miserere* de la France; 1873-1874, la croix et les idoles; 1875, la croix révélatrice de la misère et de la grandeur de l'homme; 1876, prière de Jésus-Christ; 1877, agonie de Jésus-Christ; 1878, les ennemis de Jésus le recherchent; 1879, les compassions; 1880, crucifiement et mort de Jésus : le Psaltérion divin; 1881, les vigneronniers infidèles; 1882, cantique de l'Église persécutée; 1883, la souffrance chrétienne; 1884, le Calvaire et l'autel; 1885, Jésus victime du péché; 1886, la croix étendard des œuvres catholiques; 1887, les noces sanglantes du Christ; 1888, le vainqueur de la mort; 1889, la croix clef du ciel et de l'enfer; 1890, prière sacerdotale du Sauveur. Toutes ces *Passions* sont d'un pathétique achevé. Elles culminent sans doute, dans la Passion de 1880, le Psaltérion divin.

2° Avant son *Exposition* magistrale du dogme dont les *Retraites pascales* et les *Passions* du Vendredi saint ne sont que des applications particulières, le P. Monsabré s'était essayé avant 1870, à un travail déjà considérable : quarante conférences d'*Introduction au dogme catholique*. Ces deux forts volumes parus en 1866 représentent la préparation à cette période où, dans la chaire de Notre-Dame, le P. Monsabré sera tout à fait maître de son talent. Il s'agit de l'accord de la foi et de la raison, de la préparation rationnelle de l'acte de foi par l'examen des prophéties, des miracles et des témoignages. Voici le détail des sujets traités : rationalisme (1^{re}-7^e), sentimentalisme mystique (8^e), traditionalisme (9^e-10^e), nature de la prophétie (11^e-13^e), les prophètes (14^e-15^e), le messianisme (16^e-17^e), preuve des prophéties (18^e-20^e), possibilité du miracle (21^e), discernement du miracle (22^e-25^e), preuve de la foi par les miracles (26^e-30^e), le témoignage de la Bible (31^e-35^e), le témoignage de l'Église (36^e), le témoignage des martyrs (37^e), le témoignage de la doctrine (38^e), la théologie (39^e), la victoire sur les hérésies (40^e).

3° A Notre-Dame même, avant son *Exposition du dogme*, le P. Monsabré avait prêché le carême de 1872 sous ce titre : *Radicalisme contre radicalisme*. Il y exposait les devoirs des chrétiens concernant la famille et la société. Dès 1869, il avait aussi prêché à Notre-Dame un Aven sur le *Concile et le Jubilé*. Ces six conférences avaient pour but d'éveiller la piété des fidèles envers le concile du Vatican. Beaucoup plus tard, en descendant de la chaire de Notre-Dame, en 1890-1891, c'est à Rome qu'il alla prêcher l'Avent. Les conférences de cet Avent, réunies elles aussi en volume, traitent des évangiles quotidiens.

4° Nous avons en outre, 6 volumes de *Discours et panégyriques* : à des assemblées diverses (1^{re}-2^e), panégyriques de saint Jean-Baptiste, de sainte Madeleine, de saint Jean Berckmans (9^e-11^e), œuvres et circonstances (11^e-21^e), congrès eucharistique (22^e), propagation de la Foi (23^e), panégyriques de saint Jean-Baptiste de la Salle, Jeanne d'Arc, l'abbé Bourgeois, Lacordaire (24^e-27^e), Sacré-Cœur de Montmartre (28^e-30^e), Marie (31^e), la lutte chrétienne dans la France mo-

derne (32^e-34^e), les saints (35^e), saint Thomas d'Aquin (36^e), Jeanne d'Arc (37^e), le Temple (38^e), première messe, cloche, orgue, chaire (39^e-43^e), la croix (44^e), les ornements sacrés (45^e), première messe, première communion (46^e-47^e), panégyriques de saint Dominique, bienheureuse Dianne, Jeanne d'Arc, de Pontbriand, P. Félix, P. Chocarne, victimes du Bazar de la Charité, naufragés de la *Bourgogne*, congrégations (48^e-56^e), questions scolaires (57^e-60^e), éducation chrétienne (61^e-64^e), première communion (65^e), mariage (66^e), noces d'or (67^e), charité envers le prochain (68^e-76^e), saint Vincent de Paul (77^e), le Rosaire (78^e-80^e), Notre-Dame des Arts (81^e), vêtements et professions (82^e).

5° Lorsqu'il fut retiré au Havre, le P. Monsabré publia ce qu'il appelait ses *Petits carêmes* qui furent réunis en 2 volumes en 1902 : t. I^{er} : Carême de 1898; sur les évangiles de la liturgie, Carême de 1899, sur les sentiments de l'âme de Jésus pendant sa passion; Carême de 1900, sur la parole de Dieu, vie de l'âme chrétienne; t. II : Carême de 1901, sur l'amour de Dieu; Carême de 1902, sur l'amour du prochain.

6° Le P. Monsabré a publié en 1901, sur l'éloquence sacrée un volume intitulé : *La prédication Avant-Pendant-Après*. Cet ouvrage lui avait été demandé officiellement par le chapitre général des dominicains réuni à Avila en 1895, pour conseiller les jeunes religieux et être utile du même coup à tous les ecclésiastiques. Il est curieux de comparer ce traité du meilleur orateur chrétien de la fin du XIX^e siècle avec l'ouvrage analogue du meilleur orateur chrétien de la fin du XVIII^e, l'abbé, plus tard cardinal Maury. On mesurera par là la différence des temps et des cultures théologiques. L'*Essai* de Maury sur l'éloquence de la chaire est, selon le jugement pertinent de Sainte-Beuve, « l'un des meilleurs livres que nous ayons dans le genre didactique ». Mais ce livre qui excelle par la composition, la critique littéraire, les conseils suggérés, a un point très faible : il manque totalement de théologie. L'Écriture sainte, les Pères de l'Église, quelques classiques païens : Quintilien et Cicéron, quelques Français : Pascal, Bossuet constituent avec quelques livres de piété : saint François de Sales, Grenade, tout l'arsenal savant de l'orateur sacré selon Maury. Le livre du P. Monsabré n'a pas le brillant de celui de Maury. Il est fait de conseils tout fraternels, à la fois sérieux et simples. Il est pieux. Et surtout il insiste beaucoup sur l'information doctrinale lointaine et immédiate du prédicateur et du sermon. Sans négliger le moins du monde toutes les autres qualités de l'orateur qu'il passe longuement en revue, depuis la diction jusqu'à la prière, le P. Monsabré insiste avant tout sur la science sacrée. La prédication n'est pour lui qu'un monnayage de la science sacrée. Sa Bible est déjà une théologie biblique, et son sens avivé des réalités de l'Église lui fait recommander non seulement les Pères, mais la longue succession des théologiens médiévaux et modernes.

7° Les deux volumes intitulés *La prière* parurent aux environs de la mort du P. Monsabré. Le t. I^{er}, « Philosophie et théologie de la prière » est à la fois un bon traité théologique et un guide des consciences. Le t. II, « La prière divine ou le *Pater* » est un commentaire approfondi, plein de verve et aussi de piété. Cet ouvrage du P. Monsabré sur la *Prière*, le dernier en date, est aussi un de ses meilleurs. A partir de 1878 le P. Monsabré avait publié en opuscules : *Petites méditations pour la récitation du saint Rosaire*, sept séries de méditations solides et concises à propos de chacun des mystères. Les séries sont intitulées : Jésus dans le Rosaire, Marie dans le Rosaire, Fruits du Rosaire, Intentions du Rosaire, le Rosaire et l'Eucharistie, actes d'amour.

8° *Gouttes de vérité*, Paris, s. d., tel est le titre d'un petit dictionnaire philosophique et religieux que le P. Monsabré a composé, adoptant une mode du XVIII^e siècle. Il n'a pas voulu se perdre dans des spéculations abstruses. Le livre dont l'idée était excellente, en demeure un peu fruste, comme un fichier de lieux communs. Mais, parmi ces pensées, il en est de savoureuses. Elles renferment le jugement, peu favorable, du conférencier de Notre-Dame sur le siècle où il a vécu. Le P. Monsabré a encore écrit : *Or et alliage dans la vie dévote*, où il est exposé que l'or est la dévotion raisonnable et l'alliage impur, l'égoïsme. Les portraits psychologiques de la vraie dévote et de la fausse dévote sont très réussis.

I. L'œuvre écrite du P. Monsabré forme, chez l'éditeur Lethiellieux, 43 à 47 volumes selon les éditions. Une table générale des œuvres complètes du P. Monsabré a été dressée par P. Mazoyer et Decouls, en 611 pages.

Pour orienter les premières recherches à travers l'œuvre du P. Monsabré, voici une première indication générale alphabétique des matières qu'il a traitées : *amour de Dieu et du prochain*, Petits carêmes, 1901, 1902; *le ciel et l'enfer*, Carêmes de 1888, 1889, Retraites pascales de 1880, 1881, 1888, 1889; *les devoirs*, Retraite pascalle de 1875; *Dieu et la Providence*, Carêmes, de 1873, 1874, 1875, 1876; *l'Église*, Carêmes de 1881, 1882, 1886, Retraites pascales de 1882. Avent de 1869, Discours et panégyriques, t. iv; *les œuvres*, Retraite pascalle de 1886, Discours et panégyriques; *évangiles de l'Avent*, Avent de 1890; *évangiles du Carême*, Petits carêmes de 1898, 1900; *foi et raison*, Introduction au dogme catholique et Carême de 1890; *Jésus*, Carêmes de 1877, 1878, 1879, 1880, Retraites pascales de 1890, Petit carême de 1899; *malheurs des temps*, Retraite pascalle de 1872, *Gouttes de vérité*; *miracles*, Introduction au dogme catholique; *misère humaine*, Retraite pascalle de 1872; *miséricorde divine*, Retraite pascalle de 1879; *panégyriques*, Discours et Panégyriques; *prière*, La Prière, Retraite pascalle de 1876; *prophéties*, Introduction au dogme catholique; *rosaire*, Discours et Panégyriques, tome vi, Méditations sur le Rosaire; *sacrements*, Carêmes de 1883, 1884, 1885, 1886, 1887, Retraites pascales de 1884, 1885, 1887; *société chrétienne*, Carême de 1879, Discours et panégyriques, tome v; *tentation*, Retraite pascalle de 1877; *vie dévote*, Retraite pascalle de 1883, *Or et alliage dans la vie dévote*.

II. Il n'existe malheureusement pas de biographie détaillée du P. Monsabré. La portée de son œuvre a été appréciée par le P. Janvier, *Nouvelles religieuses*, 15 décembre 1927, 1^{er} et 15 janvier, 1^{er} et 15 mars, 1^{er} avril 1928. Le P. Ollivier avait consacré à la physionomie morale du P. Monsabré un intéressant article de *l'Année dominicaine*, 1907, p. 289-301. Cette même publication venait de donner, p. 150-156, le panégyrique prononcé aux obsèques du P. Monsabré par Mgr Fuzet, archevêque de Rouen. Sur le P. Monsabré, prédicateur à Notre-Dame, on trouve quelques renseignements isolés dans : A. Baudrillard, *Mgr d'Hulst*, t. II, p. 208-212; A. Houtin, *Le P. Hyacinthe réformateur catholique*, p. 232. Le talent oratoire du P. Monsabré a été jugé par Jules Lemaitre, *Contemporains*, t. II, p. 115-141; Abbé Moser, *La chaire de Notre-Dame*, dans le *Correspondant*, 1887, t. 147, p. 64-89; G. Longhayé, *Dix-neuvième siècle*, t. IV, p. 440-447. Les trente volumes d'album, contenant les coupures de l'*Argus* de la Presse relatives au P. Monsabré, ont été conservés ainsi que divers écrits inédits.

M.-M. GORCE.

MONTAGNANI Pierre, théologien italien (1843-1902). Né à Tredozio en Toscane, le 28 août 1843, il exerça d'abord le ministère paroissial et fut ensuite professeur et recteur de séminaire, chanoine et vicaire général de Cesena. Le 29 juin 1894, il fit sa profession religieuse à la chartreuse de Veduggia, près de Belluno, sous le nom de Dom Robert. Il mourut au couvent des chartreux de Trisulti, dans la province de Rome, le 8 juin 1902.

Dom Pierre Montagnani est l'auteur de beaucoup d'articles philosophiques et théologiques publiés dans les revues : *La Scuola cattolica*, de Milan, *La Scienza italiana*, de Bologne, *La Voce del buon senso*, *La Sveglia delle Romagne*, et *La Parola*, de Palerme, ou en

1892 et 1893 il fit paraître deux études sur l'idéologie scolastique. Un certain nombre de ses articles ont été réunis dans les ouvrages suivants : 1. *Rosmini, S. Tommaso e la logica. Appunti pubblicati nel periodico bolognese La Scienza italiana, anno 1888 e 1889*, Bologne, 1890, in-8°, x-486 pages (cf. *La Civiltà cattolica*, XIV^e série, t. VII, 1890, p. 341); 2. *Tomistae e Neotomistae. Lettere filosofiche*, Rome, 1891, in-8°, viii-180 pages. Une dernière *Letture*, complément des précédentes, fut insérée dans *La Scuola cattolica*; 3. *Scolastica ed Estetica. Discorso letto il 4 nov. 1890*, Parme, 1891, in-16, 60 pages; 4. *Il sistema della verità sconfessato dalla verità, Lettere*, etc. Milan, 1892, in-8°, 78 pages; 5. *La vita contemplativa e la sua missione apostolica per un religioso certosino. Traduzione dal francese*, Montreuil-sur-Mer, 1898, in-16, 142 pages; 6. *Un eminente scolastico troppo dimenticato. Nell'occasione d'una ristampa delle Opere di Dionisio Certosino riflessioni*, etc., Montreuil-sur-Mer, 1898, in-8°, 81 pages avec portrait. Cette étude a été louée et résumée dans la *Civiltà cattolica*, XVII^e série, t. IV, 1898, p. 77-84, et dans *La Scuola cattolica e la Scienza italiana*, de Milan, janvier, 1899, p. 30-36; 7. *Doctor Angelicus et Doctor Ecclasticus seu manuale thomistarum*; c'est un compte rendu de l'abrégé de la *Somme* de saint Thomas fait par Denys le Chartreux et publié sous le titre de *Summa fidei orthodoxæ*. Ce travail a paru dans le *Divus Thomas* de Plaisance, 1899, t. VI, p. 542-549; L'abbé Montagnani collaborait aux *Letture pastorales* de son évêque, même après avoir quitté la vie active. C'est lui qui composa les deux *Letture* suivantes : *Il libero Pensiero e il Socialismo di fronte alle dottrine e all'azione della Chiesa. Appunti e ricordi ad istruzione del popolo cristiano per Mons. Alfonso Maria Vespignani, vescovo di Cesena*, Gatteo, 1898, in-8°, 43 p.; *Per le prossime ricorrenze centenarie dei due Sommi Pontefici Cesenati, Pio VI... e Pio VII. Lettera pastorale*, etc., Cesena, 1899, in-8°, 103 pages avec portraits.

Lorsqu'en 1889 le célèbre philosophe Ausonio Franchi (abbé Christophe Bonavino) fit paraître son ouvrage intitulé : *Ultima critica*, où il réfute tous les paralogismes qui l'avaient conduit au rationalisme, et expose les arguments qui le ramenèrent d'abord à la philosophie de saint Thomas et ensuite à la foi chrétienne, l'abbé Montagnani lui écrivit une lettre de félicitation. Ému de la bonté du vicaire général de Cesena, Ausonio Franchi lui répondit pour le remercier et lui annoncer qu'il allait faire insérer, dans l'*Osservatore cattolico* de Milan, une réponse anonyme aux remarques qui lui avaient été communiquées; cette réponse fut ajoutée à la 2^e édition de l'*Ultima critica*, 1^{re} partie, p. 572-576. Après la mort d'Ausonio Franchi, dom Robert Montagnani communiqua à la direction de la *Civiltà cattolica* les lettres qu'il avait reçues du célèbre converti. Ces lettres se trouvent dans le t. V^e de la XVI^e série (1896), p. 431-439.

Documents particuliers.

S. AUTORE.

MONTAGNUOLI Jean-Dominique, frère prêcheur, né aux environs de Sienne, florissait au début du XVII^e siècle. On a de lui : 1° *Defensiones theologiae ac thomisticae a recentioribus theologis universam theologiae D. Thomae Summam complectentes, in quibus mira ac eleganti methodo rationes contra auream doctrinam doctoris angelici usque modo ab eisdem modernis theologis adductae parte ac doctissime dissolvuntur*, in-fol., Naples, 1610; 2° *Defensiones philosophicae*, etc., in-fol., Venise, 1609; 3° *De valore et fructu missae*.

Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, t. II, p. 337; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*; Hurter, *Nomenclator*, 3^e edit., t. III, col. 367.

E. AMANN.

1. MONTAIGNE (Claude-Louis de), prêtre de Saint-Sulpice (1689-1767), naquit à Grenoble sur la paroisse Saint-Hugues, le 17 avril 1689, d'une famille très honorable. Un de ses frères était conseiller en la chambre des comptes du Dauphiné, et l'autre chevalier de Saint-Louis. Tonsuré de bonne heure et prieur de Saint-Thomas de la Flèche, et de Gouis à Durtal en Anjou, il vint au séminaire Saint-Sulpice, le 26 février 1712, pour y faire ses études théologiques. A la licence de 1722 il fut classé le 12^e sur 99 concurrents. C'est alors qu'il fut agrégé à la Compagnie de Saint-Sulpice; il resta au séminaire et prit le bonnet de docteur le 11 octobre 1727. Quand M. de La Fosse mourut en 1745, il devint directeur des études au séminaire. Dans son enseignement ou dans la réponse aux difficultés qui lui étaient présentées, il commençait toujours par exposer l'état de la question : il s'étendait volontiers dans cette exposition et peut-être parfois un peu trop longuement; mais ensuite la question était rapidement et clairement résolue.

Tout son temps était partagé entre l'étude et la prière, ou plutôt il ne séparait jamais l'un de l'autre ces deux exercices. Comme l'écrivit un de ses élèves, l'abbé Baston, dans ses *Mémoires* (t. I, p. 176), il était du petit nombre de théologiens, persuadés avec saint Bernard et saint Thomas, qu'on apprend plus en la présence de Dieu et au pied des autels que dans les livres. « Il a vécu et est mort, dit-il encore, comme vivent et meurent les saints. Quand il expira le 30 avril 1767, sa chambre fut tout embaumée d'une suave odeur, ainsi que l'attesta M. Bourachot, supérieur général de Saint-Sulpice, comme pour marquer par un signe extérieur que ce saint prêtre avait toujours été par ses exemples *bonus odor Christi*. Il laissa également la réputation d'un excellent théologien. C'est à cause de cette réputation qu'en 1750 il fut adjoint aux quatre évêques réunis par ordre du roi, sous la présidence du cardinal de Rohan, pour examiner l'*Instruction pastorale de M. de Rastignac, archevêque de Tours, sur la Justice chrétienne*.

On connaît Honoré Tournely, célèbre théologien du commencement du XVIII^e siècle, qui enseigna longtemps à Douai et en Sorbonne et publia (1725-1730) ses cours en 16 volumes in-8°. Pour l'usage du séminaire et pour aider les aspirants à la licence en théologie, on se préoccupa à Saint-Sulpice d'en publier des résumés pratiques, suffisamment étendus, et d'autre part complétés, sur plusieurs points, tout en continuant, avec l'autorisation du maître, à se couvrir de son nom. Le *Journal des Savants* (mai 1731, p. 39) n'a pas su reconnaître le véritable auteur, et attribue tous ces ouvrages au vrai Tournely. M. de La Fosse avait publié un premier volume, le traité *De Deo*, dont M. de Montaigne donna une seconde édition. Puis celui-ci se mit à préparer et à publier les autres volumes de ce résumé : *Prælectiones theologicæ de septem Ecclesiæ sacramentis ad usum seminariorum et examinatis ad gradus theologicos prævii contractæ*, opus Em. S. R. E. cardinali de Fleury regni administro dicatum ab Honorato Tournely, sacræ Facultatis Parisiensis doctore, Paris 1729, 2 in-12, (5^e édition en 1742). Avec un titre semblable il publia successivement les traités : *De mysterio sanctissimæ Trinitatis et de Angelis*, in-12, 1732 (édit. nouv. en 1741, en 1750); *De opere sex dierum*, in-12, 1732; *De gratia Christi Salvatoris*, 2 in-12. Le 1^{er} en 1735 renferme en 803 pages des dissertations historiques sur les hérésies qui se sont élevées dans l'Eglise touchant la grâce : dissertations qui ne sont point dans Tournely. En 1738, il s'en fit une nouvelle édition à laquelle on joignit la partie dogmatique. Mais les onze dissertations historiques de la première édition sont ramenées à huit, et toutes sont abrégées, sauf la première traitant du pélagianisme. En 1748 parut

une nouvelle édition où les huit dissertations historiques de l'édition de 1738 sont augmentées d'une neuvième sur le quesnellisme; nouvelle édition en 1755. La partie historique de ce traité de la grâce a été reproduite dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. X. Ce sont les onze dissertations de l'édition de 1735, et pour la douzième on reproduit la neuvième de l'édition de 1748. Migne a également inséré le *Traité de l'œuvre des six jours* au tome VII (col. 1201-1338) de son cours complet. Dans l'édition publiée à Cologne en 1737 des œuvres duvrai Tournely, on a reproduit le traité de Montaigne sur les six jours. Dans la *France littéraire*, Paris 1834, in-8°, J.-M. Quérard attribue à Montaigne (qu'il appelle Montagne, écrivant comme on prononçait le nom) l'ouvrage suivant : *Compendiosa institutioes excerptæ et extractæ Prælectionibus Honorati Tournely ad usum seminariorum*, Paris, 1731, 2 in-8°. Mais il fait erreur. Cet ouvrage est de Urbain Robinet, docteur de Sorbonne, vicaire général de Paris. A l'article sur Robinet, Quérard le reconnaît. Dans son *Dictionnaire des ouvrages anonymes* Barbier est du même sentiment.

Voir L. Bertrand, *Bibliothèque saint-sulpicienne*, t. I, p. 338-339; A. Gaillard, *Études sur l'histoire de l'école de la grâce depuis S. Augustin*, in-8°, Paris, 1897, p. 304-305.

F. LAURENT

2. MONTAIGNE (Michel Eyquem de), moraliste français, né le 28 février 1533, mort le 13 septembre 1592, au château de Montaigne dans le Périgord. I. Vie. II. Les *Essais*. III. Influence.

I. Vie. — Descendant des Eyquem, commerçants bordelais enrichis et même, depuis 1477, seigneurs de Montaigne, son père qui avait combattu en Italie parmi les gentilshommes, et avait pris dans ce pays la passion des lettres et des arts, lui avait donné, dès l'enfance, la culture la plus raffinée. Cf. T. Malvezin, *Michel de Montaigne, son origine et sa famille*, in-8°, Bordeaux, 1875. Ses classes faites à Bordeaux, au Collège de Guyenne, et des études de droit à Toulouse, son père, auparavant conseiller à la cour des aides de Périgueux ayant été nommé en 1554 maire de Bordeaux, Montaigne lui succéda à Périgueux. En 1557 il venait avec le même titre au parlement de Bordeaux et s'y liait d'une intime amitié avec La Boétie († 1563), son aîné de deux ans et son collègue. Cf. P. Bonnefon, *Montaigne et ses amis*, 2 in-16, Paris, 1898. Son père mourut en 1568; Montaigne qui venait de traduire, à sa demande, la *Theologia naturalis* de Raymond Sebon, publiait cette traduction en 1569, sous ce titre : *La Théologie naturelle de Raymond Sebon, docteur excellent entre les modernes, en laquelle, par l'ordre de Nature, est démontrée la vérité de la foi chrétienne et catholique; traduite nouvellement du latin en français*, in-8°, Paris. En 1570, Montaigne renonçait à ses fonctions, cf. A. Grün, *Montaigne magistrat*, in-8°, Paris, 1854; puis, jusqu'en 1580, il menait en son château une vie de labeur intellectuel. Cf. Galyès Lapeyre, *Le château de Montaigne, Montaigne intime...* in-8°, 1904. Cette même année 1580, il publiait les deux premiers livres de ses *Essais*, puis il entreprenait à travers la France, l'Allemagne, la Suisse et l'Italie, un voyage dont il fit une relation retrouvée et publiée seulement en 1774 par Meusnier de Querlon : *Journal de voyage de Michel de Montaigne en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581*, in-4° et in-12, Paris. Une nouvelle édition de ce *Journal* a été donnée par M. L. Lautrey, in-8°, Paris, 1906; 2^e édit., 1909. Montaigne séjourna quatre mois et demi à Rome, où il vit Grégoire XIII et reçut une bulle de bourgeoisie romaine et où la censure se montra très facile à l'égard des *Essais*. Cf. Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, t. II, *Montaigne en voyage*. Mais le 31 juillet 1581, Bordeaux l'avait élu comme

maire pour deux ans; Montaigne regagna la France à cette nouvelle. Réélu pour deux années encore le 31 juillet 1583, il connut de vilains jours en raison des conflits religieux du temps et de la peste qui ravagea Bordeaux de juin à décembre 1585. Absent de Bordeaux à ce moment, il évita d'aller transmettre ses pouvoirs à son successeur. Cf. A. Grün, *La vie publique de Michel de Montaigne*, in-8°, Paris, 1855. Il erra pendant six mois avec les siens. Enfin, rentré dans son château, il reprit son travail, et en 1588 il donnait une nouvelle édition des *Essais* considérablement augmentée. Il fit alors un assez long séjour à Paris; il y rencontra Mlle de Gournay, son admiratrice, qu'il appellera bientôt sa fille d'adoption, et à qui il confiera le soin de donner l'édition définitive des *Essais*. Cf. Bonnefon, *op. cit.*

A son retour, il assista à Blois, le 15 octobre 1588, à l'ouverture de ces États généraux où deux mois après le duc de Guise était assassiné. Il ne devait plus ensuite sortir de son château. Catholique, mais fidèle au roi et d'ailleurs très attaché à Henri de Navarre, il reconnut ce prince, aussitôt après l'assassinat de Henri III, mais, par amour du repos et aussi à cause de sa santé, il refusa tout service auprès de lui. Il mourut pieusement tandis qu'un prêtre disait la messe en sa chambre.

II. LES *ESSAIS*. — Il y a plusieurs textes des *Essais* : 1° texte de 1580 : *Essays de messire Michel, seigneur de Montaigne, chevalier de l'ordre du roi et gentilhomme ordinaire de sa chambre*, in-8°, Bordeaux; 94 essais formant deux livres. Ce texte a été réimprimé dans l'édition Dezeimeris et Barckhausen, 2 in-8°, Bordeaux, 1870; 2° texte de 1588 : *Essays de Michel, seigneur de Montaigne, cinquième édition, augmentée d'un troisième livre* (13 essais) et de six cents additions aux deux premiers, in-4°, Paris; réimprimé dans l'édition Motheau et Jouaust, 7 in-16 ou 4 in-8°, Paris, 1872-1880; 3° texte de 1595, texte de Mlle de Gournay et de P. de Brach, in-folio, réimprimé dans l'édition Motheau et Jouaust et dans l'édition Courbet et Royer, 5 in-8°, 1872-1879. C'est le texte de 1588, avec plus de 250 additions, réparties sur les trois livres, surtout dans le troisième, mais n'ajoutant rien d'essentiel; 4° texte de 1802 : en 1802, Naigeon donna une nouvelle édition des *Essais*, 4 in-12, Paris; c'est le texte de 1588 avec des notes de la main de Montaigne, mais différentes des notes de l'édition Gournay. Le manuscrit de ce texte est à la bibliothèque municipale de Bordeaux. Cf. Strowski, *Essais. Reproduction en phototypie de l'exemplaire avec notes manuscrites marginales appartenant à la ville de Bordeaux*, 3 in-4°, Paris, 1912.

1° *L'évolution des Essais*. — Les *Essais* ne constituent pas en effet un livre, conçu d'un bloc et méthodiquement composé. C'est un recueil de faits, d'apophtegmes et de sentences, d'expériences personnelles aussi, destiné à résoudre les questions morales qui se posent devant l'homme. Ce genre, mis à la mode par Érasme, et qui convenait si bien aux érudits et humanistes du temps, permettait de développer à volonté et de se reprendre facilement. A ce point de vue les *Essais* de 1588 sont les plus importants; par certains aspects ils diffèrent profondément des *Essais* de 1580, et les éditions postérieures ne seront guère que des compléments. Cf. P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 in-8°, Paris, 1908; V. Giraud, *Les époques de la pensée de Montaigne*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} février 1909, p. 623-659.

2° *La morale des Essais*. — Les *Essais* sont donc des leçons de morale, non sous la forme abstraite et ingrate de la scolastique, mais sous la forme concrète de l'histoire et des expériences humaines racontées ou

condensées en maximes. Ce ne sont pas davantage des leçons de morale chrétienne. Montaigne a trop les tendances et les aspirations d'une époque que passionne l'antiquité et pour laquelle un évêque, Amyot, traduit les *Vies* et les *Œuvres morales* de Plutarque. S'il utilise parfois des historiens proches de lui, cf. Villey, *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*, in-8°, Paris, 1908, les faits passés qu'il raconte, il ne les emprunte pas à l'histoire sainte ou à la vie des saints, mais à l'antiquité païenne; les sentences qu'il invoque il ne les demande que rarement aux livres sapientiaux ou à l'Évangile, cf. Villey, *Les sources*, p. 78-79; la plupart du temps, c'est aux sages antiques. Il lit les Latins dans leur langue, les Grecs dans des traductions. Cf. Zangroniz, *Montaigne, Amyot et Saliat*, Paris, 1906. « Son lot véritable dans ce large mouvement (de la Renaissance), dit M. Villey, *ibid.*, p. 6, a été d'acclimater la morale païenne en France. » Ses *Essais* ont donc été une véritable vulgarisation de la morale antique.

Il n'a pas toutefois servilement réveillé une morale particulière. A proprement parler il ne fut ni stoïcien ni épicurien. Certains chapitres des *Essais*, les premiers composés, sont un cours de stoïcisme, mais d'un stoïcisme modéré, nullement exclusif, ni purement livresque. A ce moment, Montaigne s'essaie encore. Sur le stoïcisme de Montaigne, cf. la controverse entre M. Strowski qui dans son *Montaigne philosophe*, 1906, croit au stoïcisme de Montaigne, et le D^r Armaingaud qui le nie et affirme que Montaigne a toujours été épicurien, *Revue politique et parlementaire*, septembre 1907; réponse de M. Strowski, puis réponses du D^r Armaingaud dans le *Censeur politique et littéraire*, octobre 1907, février 1908. Voir aussi Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, in-8°, Paris, 1914. Mais une évolution s'est faite dans la pensée de Montaigne; cette pensée s'est affranchie; Montaigne a pris conscience de sa personnalité; et, à la lumière de l'antiquité et de sa propre expérience, il expose sa manière à lui de concevoir la vie. Cette manière est d'un épicurien qui entend *suivre la nature* au sens où les épicuriens l'ont toujours entendue, c'est-à-dire, rechercher le plaisir et fuir la douleur. Pas d'ascétisme : c'est contre la nature; pas d'impassibilité stoïcienne : ce n'est qu'une attitude d'orgueil. Mais c'est un épicurien intelligent et bien élevé, celui que le XVII^e siècle va appeler « l'honnête homme »; il sait non seulement que certains excès se paient, mais que les plaisirs sont de qualités bien différentes, que si le sentiment de l'obligation ne doit pas nécessairement dominer la vie, la conscience satisfaite offre néanmoins des joies précieuses, enfin que, s'il est contraire au bonheur individuel de se dépenser pour autrui, du moins certains beaux sentiments ont leur prix. La morale est ainsi l'art de vivre heureux, basé sur la connaissance de soi-même et la culture du moi, tel qu'il est par nature.

3° *L'apologie de Raymond Sebon*. — La partie la plus importante des *Essais* est l'*Apologie de Raymond Sebon*, l. II, c. XII, d'où est venue à Montaigne la réputation de sceptique et de pyrrhonien. Cf. *Entretien de Pascal avec M. de Sacy*.

Sebon, un Espagnol, professeur de médecine, de philosophie et de théologie à Toulouse, où il mourut en 1432, avait écrit, on l'a vu, une *Theologia naturalis*, qui avait paru à Deventer en 1487 et avait été plusieurs fois rééditée en latin, jusqu'au jour où Montaigne la traduisit en français, 1569. Comme l'indique le titre donné par Montaigne à sa traduction, Sebon, après Raymond Lulle et Nicolas de Cuse, prétendait démontrer rationnellement, avec les arguments de son temps, les vérités de la foi sans exception, tout comme si elles étaient de l'ordre naturel. Cf. Compayré, *De Rai-*

mundo Secundo et de Theologia naturalis libro, in 8, Paris, 1872. Le livre avait déjà été traduit. Mais la traduction de Montaigne, exacte et vivante, attira au livre ce double reproche et de traiter les vérités révélées comme de l'ordre naturel et d'exposer des arguments « faibles et ineptes à signifier ce qu'il veut ». Cf. J. Coppin, *Montaigne traducteur de Raymond Sebon*, dans *Mémoires et travaux des Facultés catholiques de Lille*, fasc. 31, Lille, 1925. Montaigne, en réponse à la première objection, établit simplement une courte théorie des rapports de la raison et de la foi. « C'est la foi seule qui embrasse vivement et certainement les hauts mystères de notre religion; mais il n'est occupation plus digne d'un chrétien que de viser par toutes ses études et pensements à embellir, estandre et amplifier la vérité de sa créance. » Nous devons rendre à Dieu non seulement le culte de l'esprit, mais le culte du corps; « il faut... de mesme... accompagner nostre foy de toute la raison qui est en nous. » Il est bien vrai que, « si la divine science n'entre chez nous par une infusion extraordinaire, elle n'y est pas en sa dignité ni en sa splendeur »; toutefois, plusieurs faits sont « un signe très évident que nous ne recevons notre religion qu'à notre façon et par nous-mêmes, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent. »

La seconde objection lui est occasion d'un long réquisitoire contre l'homme et contre sa confiance en sa raison. Les arguments de Sebon ne prouvent pas grand-chose, objecte-t-on; mais en quelle matière la raison humaine peut-elle mieux? Toutes les sciences n'ont pas de meilleurs fondements et pourtant nous leur faisons confiance. La raison humaine peut-elle aboutir à autre chose qu'au relatif et à l'incertain? Le dernier mot de toute philosophie n'est-il pas: « Que sais-je? » Clitomaque et Carnéade ne vont pas assez loin; seuls, « Pyrrhon et autres sceptiques », qui se gardent « de toute inclination ny approbation d'une part ou d'autre, tant soit-elle légère », ont l'attitude voulue. L'homme, en effet, se croit le centre du monde et le seul être doué d'intelligence, « comme si les astres, qui ont le gouvernement de notre vie n'étaient pas des êtres animés », et comme si les animaux n'agissaient pas aussi raisonnablement que nous-mêmes. Comment peut-il croire en la science alors que cette science n'est arrivée à rien établir? et en sa raison? Cette raison a-t-elle toujours donné et donne-t-elle partout les mêmes solutions aux mêmes questions? Chacune de ses affirmations ne soulève-t-elle pas de multiples contradictions? L'homme ne peut même déterminer le souverain bien et la loi morale universelle: « Il n'y a pas de lois naturelles empreintes en l'humain génie par la condition de leur propre essence, car il n'y en a pas une seule que toutes les nations acceptent. » En tout, il voit le même relativisme: où que nous étendions nos regards hors de l'horizon familier, nous rencontrons des idées contraires aux nôtres: notre esprit n'apporte pas en naissant des notions nécessaires; il est plutôt une table rase qui reçoit les empreintes du dehors; l'homme est ainsi un être divers; enfin il ne peut atteindre la substance des choses, mais seulement des phénomènes qui passent, et même ici il peut être victime de l'imperfection de ses sens.

4° *Le relativisme de Montaigne*. — On l'a fait remarquer cependant: si Montaigne exalte le pyrrhonisme: « il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de vérité et d'apparence », cf. Pascal, *Entretien avec M. de Saci*; s'il montre avec une complaisance marquée que les choses ont divers visages, et qu'il n'est pas une soi-disant certitude humaine qui ne soulève de multiples objections et qui n'ait provoqué des contradictions, du moins, surtout après des cha-

pitres comme l'*Institution des enfants*, l. II, cxxxvi, il serait plus juste de parler à propos de Montaigne de relativisme et « d'esprit critique très avisé », que de pyrrhonisme ou même simplement de scepticisme fondamental. Cf. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais*, l. II, § II, c. II, *Le relativisme chez Montaigne*. Sur l'*Institution des enfants*, voir, *ibid.*, section II. La pédagogie de l'honnête homme; et G. Michaut, *Montaigne et l'institution des enfants*, petit in-4°, Paris, 1924. Comme tous les humanistes de son temps, sous l'influence padouane, Montaigne avait cessé d'accepter les solutions d'autorité et de tradition de la scolastique; mais devant la masse d'opinions et de faits contradictoires que révélaient tout d'un coup l'antiquité païenne vulgarisée et les mondes nouveaux découverts, surtout après la lecture des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, il avait jugé impossible à la raison de donner aux problèmes métaphysiques une solution certaine et, n'acceptant que le fait, il fut un positiviste avant l'heure. On l'a souvent rapproché de Bacon.

5° *La religion de Montaigne*. — Comme les Padouans, Montaigne nie donc que la raison puisse connaître Dieu, prouver la création, la Providence et l'immortalité de l'âme. L'*Apologie de Raymond Sebon* nous a conduits loin de la *Theologia naturalis*! Mais ces vérités, que la raison raisonnante ne saurait établir, la foi nous les donne et la faiblesse de la raison nous fait mieux sentir le prix de la révélation et de la croyance. C'est là le *fidéisme* de Montaigne.

Mais ici se pose la question: Montaigne est-il sincère? en d'autres termes quelle fut la religion de Montaigne? Dès 1774, dom Devienne publiait une *Dissertation sur la religion de Montaigne*, in-8°, où il fait de Montaigne un docteur dévot. En 1802, Naigeon consacrait les 63 pages d'introduction qu'il mettait à son édition des *Essais* à prouver que Montaigne était un déiste, dont les formules religieuses étaient d'hypocrites précautions, soit un vrai précurseur des philosophes. En 1819, l'abbé L*** (Labouderie) reprenait la thèse de dom Devienne dans son *Christianisme de Montaigne ou pensées de ce grand homme sur la religion*, in-8°, Paris, Sainte-Beuve, Port-Royal, t. II, p. 428, parlant de ce dernier livre écrit: « Le simple coup d'œil eût dû avertir et je ne vois pas ce qu'on gagnerait, à toute force, à faire conclure qu'il peut bien avoir paru très bon catholique, sauf à n'avoir guère été chrétien. » « Ne dites pas que Montaigne a été chrétien, si vous ne voulez pas faire rire les libres-penseurs et pleurer les croyants », écrit Guillaume Guizot, *Études et fragments*, 1899. En revanche, M. Strowski, *Montaigne*, 1906, p. 207, voit dans l'*Apologie* « l'expression complète d'une âme vraiment religieuse et sincère. » Mais cette même année 1906, le docteur Armaingaud, dans un article de la *Revue politique et parlementaire*, intitulé *La Boétie, Montaigne et le Contr'un*, a soutenu que Montaigne prit part aux luttes religieuses de son époque du côté protestant, et qu'après avoir transformé le *Contr'un* de La Boétie en un pamphlet politique d'une extrême violence, il l'aurait livré ainsi aux protestants pour qu'ils s'en fissent une arme. Cette théorie fut le point de départ d'une controverse entre son auteur et Villey, *Revue d'histoire littéraire*, octobre 1906, Bonnefon, *Revue politique et parlementaire*, janvier 1907, Strowski, *Revue philomathique de Bordeaux*, février 1907, et Dézeimeris, *Mémoires de l'Académie des sciences et des lettres de Bordeaux*, 1907. Cf. Dr Armaingaud, *Montaigne pamphlétaire. L'énigme du Contr'un*, in-12, 1910; P. Bonnefon, *La Boétie. Discours sur la servitude volontaire. Introduction et notes*, in-18, Paris, 1922.

Il faut le reconnaître: Montaigne a séparé la morale de la religion; il est vraiment le maître de ce Pierre

Charron dont la *Sagesse* expose le système d'une morale purement rationnelle. Cf. Sabrié, *De l'humanisme au rationalisme*, Pierre Charron, in-8°, Paris, 1913. Puis cette morale, fondée sur la connaissance du moi, toute relative, simple art de vivre heureux, est opposée non seulement à l'ascétisme de Port-Royal, — et Port-Royal la jugera sévèrement, cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 398-406 — mais encore à l'esprit chrétien.

Montaigne a également séparé la raison de la foi. Ni la raison ne doit tenir compte des données de la foi : elle est indépendante; ni la foi n'a à s'inquiéter de la raison, soit pour lui demander un appui : la raison est trop vacillante; soit pour la craindre : le pyrrhonisme et le scepticisme ont désarmé la raison : c'est en ce sens que La Mothe le Vayer parlera plus tard de la *sceptique chrétienne*; la foi repose tout entière sur l'autorité. C'est là une attitude que l'Église a toujours condamnée sous le nom de fidéisme et de traditionalisme. Ici d'ailleurs, visiblement, le fidéisme tend plutôt à affranchir la raison qu'à assurer le triomphe de la foi, et l'on peut tirer des *Essais* des conclusions nettement contraires au christianisme.

Montaigne n'a donc pas la mentalité chrétienne. « La religion chez lui reste sans action aucune; toute la vitalité a passé du côté du rationalisme païen. En fin de compte le principe catholique... se trouve joué dans la combinaison » Villey, *op. cit.*, t. II, p. 334.

On se trompe cependant en faisant de Montaigne un philosophe anticipé et un ennemi secret du catholicisme. Nulle part on ne surprend dans ses *Essais* une hostilité à l'égard de l'Église; il accomplit régulièrement les pratiques religieuses imposées; il affirme même sa croyance, et il n'y a pas en lui deux attitudes qu'un homme ne saurait concilier de bonne foi. Au XVI^e siècle, même séparée de la foi, la raison n'a pas en général à l'égard de la foi l'attitude hostile qu'elle aura au XVIII^e. Comme d'ailleurs il se défie de la raison, il ne peut trouver en ses affirmations de motifs suffisants d'abandonner l'Église. Au reste, il ne lui en demande pas; entre lui et Sebon il y a un abîme. Au milieu des conflits religieux et des troubles du temps, des esprits modérés tranchèrent le débat pour le bien social, en soutenant la religion traditionnelle, et Montaigne fut de ceux-là. Enfin pour lui-même il trouvait dans la foi une solution aux problèmes que la raison lui paraissait ne pouvoir résoudre. Son anti-intellectualisme a fait parler de son *pragmatisme*. Cf. Lange, *Le pragmatisme de Montaigne* dans *Revue du mois*, 10 avril 1915. C'est pourquoi, avec une âme au fond peu religieuse et une mentalité rationaliste, il vécut et mourut catholique sincère.

III. INFLUENCE. — On ne saurait comparer l'influence de Montaigne à celle de Voltaire par exemple : toute une époque ne relève pas de lui. Mais il exerça une influence profonde sur certains esprits et sur certains courants.

Pierre Charron, dans son livre de la *Sagesse*, ne fait guère que le répéter méthodiquement. Montaigne sera le maître des *libertins* du XVII^e siècle; ils verront dans son *honnête homme* l'idéal à réaliser. En conséquence il a souvent inspiré Pascal qui lui emprunte ses arguments contre la raison. Enfin « les démarches initiales de la philosophie de Descartes rappellent invinciblement Montaigne ». Villey, *La place de Montaigne dans le mouvement philosophique*, dans *Revue philosophique*, mai-juin 1926. Cf. Gilson, *Discours sur la méthode*, Paris, 1926. Et quand tout le courant philosophique eut été gagné au libertinage, la pensée de Montaigne, parfois respectée, souvent déformée mais toujours active, eut un renouveau de vie tout à fait inattendu. Montesquieu et Rousseau sont imprégnés

de ses idées. Villey, *Sources et évolution*, t. II, p. 489; R. Laumônier, *Montaigne précurseur du XVIII^e siècle*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1896.

Il eut aussi une influence marquée sur la pensée anglaise, en particulier sur Bacon. Dès 1603, John Florio traduisait les *Essais* en anglais. Cf. A. H. Opham, *The French influence in english literature, from the accession of Elizabeth to the Restoration*, in-32, New-York, 1908, c. VI et Appendice; P. Villey, *L'influence de Montaigne sur Charles Blount et sur les déistes anglais*, *Revue du XVI^e siècle*, 1918; *Montaigne et François Bacon*, 1913; *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, in-12, Paris, 1911; et F. Dieckow, *John Florio's englische Uebersetzung der Essais Montaigne's und lord Bacon's, Ben Jonson's und Robert Burton's Verhältniss zu Montaigne*, Strasbourg, 1903; Georges Coffin Taylor : *Shakespeare's debt to Montaigne*, Cambridge, 1928.

On a rapproché Montaigne de Goethe. « Montaigne est une espèce de Goethe superficiel », a dit Guillaume Guizot, *Études et fragments*, p. 95. Goethe en revanche aurait subi l'influence de Montaigne. Cf. Bouillier, *Montaigne et Goethe*, *Revue de littérature comparée*, octobre-décembre 1925, et P. Champion, *Introduction aux Essais*, Paris, 1910.

Les *Essais*, détails donnés par Montaigne sur lui-même. *Introductions ou notices et notes* des diverses éditions des *Essais*: Dr J.-F. Payen, *Documents inédits ou peu connus sur Montaigne*, in-8°, 1817; *Documents inédits...* in-8°, 1850; id., in-8°, 1855; *Recherches sur Montaigne*, in-8°, 1856; des *Lettres inédites* de Montaigne publiées par Feillet de Conches, in-8°, 1863, et à la suite des *Essais* dans l'édition Le Clerc, 5 in-8°, 1826-1828; vicomte A. de Gourgues, *Réflexions sur la vie et le caractère de Montaigne*, in-8°, Bordeaux, 1856; Lanandé, *La vie gaillarde et sage de Montaigne*, Paris, 1927; et les ouvrages cités de Malvezin, Bonnelon, Grun, Galy et Lapeyre.

Strowski, *Montaigne*, in-8°, Paris, 1906; Pascal et son temps, t. I, *De Montaigne à Pascal*, in-8°, Paris, 1907; Saint François de Sales, in-8°, Paris, 1899, *Introductions*; P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais*, 2 in-8°, Paris, 1918, et autres travaux indiqués; Champion, *Introduction aux Essais de Montaigne*, Paris, 1900; Ed. Dowden, *Michel de Montaigne*, in-8°, Philadelphie, 1905; Stapfer, *Montaigne*, collection des *Grands écrivains français*, 1895; Lanusse, *Montaigne*, dans la collection des *Classiques populaires*, s. d.; W. Weigand, *Montaigne*, in-8°, Munich, 1916; Miss Grace Norton, *Studies in Montaigne*, in-12, New-York, 1904; E. de Rey-Pailhade, *Montaigne, philosophe moraliste*, in-16, Toulouse, 1912; A. Canac, *La philosophie théorique de Montaigne*, Paris, 1907; Ruhl, *Du sentiment artistique dans la morale de Montaigne*, Paris, 1904; Goguel, *Essai sur la morale de Montaigne*, Genève, 1874; Thimme, *1^{er} Skepticismus Montaigne's*, Göttingue, 1875; Malebranche, *Recherche de la vérité*, 1674; *Logique* de Port-Royal, 1668; Nicole, *Huitième visionnaire*, *Pensées* sur divers sujets de morale, 1672; Pascal, *Entretien avec M. de Saci et Pensées*; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II; Vinet, *Les moralistes français du XVI^e et du XVII^e siècle*, 1859; Fagnet, *XVI^e siècle*, 1894; Lecky, *History of the rise and influence of rationalism in Europe*, 2 in-8°, Londres, 1900, t. I; J. Merlant, *De Montaigne à Vauvenargues*, in-12, Paris, 1911; Bussion, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, in-8°, Paris, 1922; Villey, *Les sources d'idées au XVI^e siècle*, in-8°, Paris, s. d. (1912); la *Revue du XVI^e siècle* et, en général, les études sur le XVI^e siècle et les moralistes français.

C. CONSTANTIN.

MONTALEMBERT (Charles-Forbes-René de) orateur, écrivain, homme politique et l'un des chefs du libéralisme catholique en France, né à Londres le 15 avril 1810, mort à Paris, le 18 mars 1870.

I. ENFANCE ET JEUNESSE (1810-1830). — Fils aîné de Marc-René, comte de Montalembert, qui émigra en 1792, à quinze ans, avait servi dans l'armée de Condé, puis dans l'armée anglaise, et épousa en 1808 la fille

unique de James Forbes des comtes de Gramard, Charles fut élevé jusqu'à neuf ans par cet aïeul, homme de haute culture, imbu de toutes les traditions du libéralisme anglais et protestant austère. De lui Montalembert apprit à aimer par-dessus tout Dieu et la liberté. Son grand-père eût voulu lui réserver le droit de choisir, à vingt ans, entre la religion de son père et celle de sa mère. Mais, en 1819, le comte, revenu en France avec Louis XVIII et nommé ministre plénipotentiaire à Stuttgart, rappela son fils et, afin de l'élever « en français », le mit une année pensionnaire au lycée Bourbon, 1819-1820; puis, devant la souffrance de l'enfant dans cette vie nouvelle, il le garda à Stuttgart jusqu'au moment où, créé pair de France, il revint à Paris.

En mars 1822, Mme de Montalembert abjurait le protestantisme; en 1823, Charles faisait sa première communion; déjà, il ne séparait plus Dieu de l'Église catholique. En octobre 1827, après avoir travaillé plusieurs années avec des maîtres particuliers, il devenait pour deux ans élève à Sainte-Barbe. Libéral mais catholique, il eut beaucoup à souffrir de ses condisciples, presque tous libéraux, mais à la mode du temps, c'est-à-dire hostiles aux Bourbons et voltairiens. Il commence alors de précieuses relations; pendant ses vacances de 1827, il est, à la Roche-Guyon, l'hôte du futur cardinal de Rohan qu'en des circonstances tragiques il retrouvera plus tard à Rome. Cf. Baille, *Le cardinal de Rohan-Chabot*, in-8°, Paris, 1904, p. 175 sq.

Ses études terminées, en août 1828, il rejoint son père à Stockholm, préoccupé de ce problème : pourquoi l'Église, soutenue par le pouvoir, est-elle impopulaire? comment la réconcilier avec le peuple? avec le monde intellectuel? et hanté d'apostolat. Pour l'apostolat, il lui faut se former encore. A Stockholm, il étudie donc les institutions et les hommes puis, alors que Cousin l'orientait vers Kant, il connaît par un abbé Studach l'École de Munich, qui entend mettre l'histoire et la philosophie au service du christianisme, et réconcilier celui-ci avec la pensée moderne : il abandonne Kant pour étudier Schelling, Zimmer, Baader.

En 1829, il revient en France où meurt sa sœur, suit à Paris les cours de Cousin, Jouffroy, Guizot et aussi de Villemain qui ne lui plaît guère, entre en relations avec Michelet, Vigny, Sainte-Beuve, Lamartine et surtout Victor Hugo; il est « dans le romantisme ». Cf. P. de Lallemand, *Montalembert et ses amis dans le romantisme, 1830-1840*, in-8°, Paris, 1927. Il donne à la *Revue française*, mai 1830, que dirigeait Guizot, de Broglie, de Barante, un article : *De la liberté constitutionnelle en Suède et de la diète de 1822 à 1830*. Cf. *Œuvres de Montalembert*, 9 in-8°, Paris, 1860-1868, t. IV, p. 3, et entre au premier *Correspondant* qui a fait sien la devise de Canning. Enfin, à la veille de la révolution de Juillet, il gagne l'Angleterre pour de là visiter l'Irlande et O'Connell.

La révolution de 1830, à laquelle il applaudit d'abord puisqu'elle s'est faite au nom de la Charte et de la liberté, mais que bientôt il jugera sévèrement, le spectacle de l'Irlande catholique d'autre part, lui fournissent la solution des problèmes qui le préoccupent : Si l'Église est impopulaire en France, c'est qu'elle y a lié sa cause à celle des Bourbons : elle a été compromise par leurs fautes; si elle est puissante en Irlande, c'est qu'elle y est comme le peuple, séparée du pouvoir, pauvre, proche de lui.

Or, au même moment paraissait le prospectus de l'*Avenir*; Lamennais appelait à lui les hommes épris d'amour pour Dieu et pour la liberté. Le 4 novembre 1830, Montalembert rentrait à Paris; le 5, il voyait Lamennais; le 12, chez Lamennais, il rencontrait Lacordaire. Lacordaire et lui devenaient ainsi

les collaborateurs de l'*Avenir*. Montalembert avait alors vingt ans. Sur cette période, cf. Bucaille, *Quelques années de la jeunesse de Montalembert*, in-8°, Paris, 1911.

II. MONTALEMBERT AUX CÔTÉS DE LAMENNAIS (1830-1834). — Tel était l'ascendant du Lamennais de 1830, « le Maître », que jamais les deux disciples ne s'opposèrent sur un seul point à son rêve. Il y avait plus d'affinité toutefois entre Montalembert et lui, bien qu'il dût s'acheminer vite vers l'idée républicaine et démocratique, et que Montalembert fût monarchiste et crût à l'efficacité d'une aristocratie pour le bien d'une nation, qu'entre Lacordaire et lui, bien que Lacordaire crût à la vertu et à la mission quasi divine de la démocratie. Sur ce point, d'autre part, Montalembert et Lacordaire ne cessèrent de différer.

Montalembert aux côtés de Lamennais, mena courageusement la lutte pour l'affranchissement de l'Église et des peuples, et pour la réconciliation de l'Église et des peuples dans la liberté. Cf. LIBÉRALISME CATHOLIQUE, t. IX, col. 526 sq. Il collabore à l'*Avenir* et en même temps au *Correspondant*. Il voudrait bien unir les deux revues, mais Lamennais qui n'admet pas la modération du *Correspondant* s'y oppose et Montalembert cède, persuadé que Lamennais « seul peut faire quelque chose de valable pour le catholicisme », *Lettre* du 24 novembre 1830, citée par Lecaunet, *Montalembert*, t. I, p. 141, n. 1. Le *Correspondant* devait bientôt disparaître provisoirement.

Comme de juste, il est membre de l'Agence générale pour la défense de la liberté religieuse, dont l'*Avenir* publie les statuts le 18 décembre 1830; il est même du conseil des sept qui la dirige. Il en attend, en France et au dehors, les résultats de l'Association catholique irlandaise. C'est comme membre de l'Agence qu'avec Lacordaire et de Caux, il ouvre à Paris « l'école libre », le 10 mai 1831. On sait le procès auquel cette école donna lieu, cf. LIBÉRALISME, col. 567 sq., et comment ce procès aboutit finalement, les 19 et 20 septembre, à la cour des pairs où Montalembert venait d'entrer — sans avoir cependant le droit de siéger, vu son jeune âge — par la mort de son père, 20 juin. Ce fut pour Montalembert l'occasion d'un magnifique discours devant les pairs étonnés. Cf. *Articles de l'Avenir*, 7 in-8°, Louvain, 1831, n. 339, 20 septembre 1831, *Procès de l'école libre, Cour des pairs*, t. VI, p. 256-257, et n. 341, 21 septembre, *Cour des Pairs, Procès*, le discours de Montalembert, t. VI, p. 263 sq. On trouve également ce discours, *Œuvres*, t. I, p. 1.

Vers ce moment, l'Agence générale qui veut intensifier son action, partage la France et les pays étrangers qui l'intéressent, en trois régions : à Montalembert échoient le Midi de la France et au dehors l'Allemagne et l'Irlande. Il achevait une heureuse tournée de propagande dans le Sud-Est, lorsque, devant l'opposition de l'épiscopat français, l'*Avenir* suspendit sa publication et sollicita le jugement de Rome. Cf. *Suspension de l'« Avenir »*, n. 395, 15 novembre 1831, *loc. cit.*, t. VII, p. 145 sq.

Il fut l'un des trois « pèlerins de Dieu et de la liberté ». Leur démarche était imprudente. Une *Déclaration présentée au Saint-Siège par les rédacteurs de l'« Avenir »* le 3 février 1832, n. 113, 6 février 1832, *ibid.*, t. II, p. 457-478, pour parer à un mécontentement, était demeurée sans réponse. A Rome, ils eurent un autre tort, celui d'insister. Visiblement, Rome voulait garder le silence afin de n'avoir pas à condamner; l'audience du 13 mars, que leur obtint, par égard pour Montalembert, le cardinal de Rohan, fut un « blâme muet ». Lacordaire le comprit et reprit le lendemain le chemin de la France. Lamennais s'obstina et Mon-

talementbert demeura avec lui, moins par obstination d'esprit que par attachement. Le 9 juin l'encyclique aux évêques polonais blâmant une révolte que l'*Avenir* avait exaltée — Montalembert tout le premier — n'éclaira pas Lamennais. Il annonça qu'il allait reprendre la publication de l'*Avenir*, puisqu'on ne lui répondait pas, et avec Montalembert gagna Munich. C'est là qu'ils reçurent, le 30 août, la réponse qu'ils avaient, pour ainsi dire, obtenue de force, l'encyclique *Mirari vos*. Le 12 septembre 1832, une *Déclaration de MM. les rédacteurs de l'« Avenir »*, datée de Paris, le 10, annonçait la disparition de l'*Avenir* et la dissolution de l'Agence générale. Cf. loc. cit., t. vii, p. 454.

Pris entre sa fidélité catholique et son attachement pour Lamennais qui s'achemine vers la révolte, Montalembert passe dans le trouble les années 1832-1834. Il voit avec indignation Lacordaire, un moment revenu à la Chênaie, en fuir définitivement le 11 décembre 1832; quand parut, en mai 1833, la traduction qu'il a faite du livre de Mickiewicz, *Le livre des pèlerins polonais*, à laquelle il a mis une préface passionnée, *Œuvres*, t. iv, p. 164, il lui est douloureux d'être blâmé par plusieurs, par Lacordaire en particulier, et plus encore bientôt, par Grégoire XVI dans son bref du 9 octobre 1833 à l'archevêque de Rennes sur l'attitude de Lamennais; enfin il s'efforce d'arrêter le maître sur la pente de la défection, lui donnant des conseils de sagesse et de modération, soit à la Chênaie, soit surtout d'Allemagne où il se rend dès août 1833, le détournant de ressusciter l'*Avenir* pour reprendre la lutte uniquement sur le terrain politique et social; plus encore de publier les *Paroles d'un croyant*, et quand parut l'encyclique *Singulari*, lui conseillant de se soumettre. Pour lui, qui, soumis de cœur aux décisions de Rome — il a même ordonné de racheter l'édition de sa traduction des *Pèlerins polonais* — n'a pas encore donné l'expression publique de cette soumission afin de ne pas s'opposer à Lamennais et de le ramener plus facilement avec lui, le 8 décembre 1834, de Pise où il se trouve alors, il envoie au cardinal Pacca un acte catégorique d'obéissance aux deux encycliques.

A l'*Avenir*, Montalembert donna les articles suivants qu'il signe de ses initiales, Ch. de M. : 1° à propos du soulèvement de la Pologne, auquel il applaudit au nom de la religion et de la liberté : *Révolutions de Pologne*, n. 58, 12 décembre 1830, loc. cit., t. i, p. 403-406, et *Œuvres*, t. iv, p. 123; le *Monteur de Toulouse* ayant attaqué cet article où il avait dit : « L'insurrection de la Pologne est sainte », il publie, le 25 décembre, *Avenir*, n. 71, *ibid.*, t. ii, p. 19-21, une réponse véhémente : *Sur notre article de la Pologne*; le même article ayant été attaqué par le *Globe*, qui lui opposait un mandement ou l'archevêque de Gnesen condamnait l'insurrection, l'*Avenir*, n. 71, 26 et 27 décembre, publia, mais non sous la signature de Montalembert, une *Réponse au Globe sur nos sentiments touchant la Pologne*, loc. cit., p. 34-35. 2° Montalembert consacra ensuite à l'Irlande d'O'Connell une suite de trois articles, intitulés *Du catholicisme en Irlande*, lettre Au Rédacteur de l'*Avenir*, n. 77, 81, 93, des 1^{er}, 5 et 17 janvier 1831, *ibid.*, p. 72-81, 135-146, 243-254; *Œuvres*, t. iv, p. 127, et publié à part : *Association lyonnaise pour la défense de la liberté religieuse, Lettre sur le catholicisme en Irlande*, 33 p. in-8°, Lyon, 1831 (juillet). Le 13 juin 1831, il fera dans l'*Avenir*, n. 240, loc. cit., t. v, p. 1-4, un appel en faveur de l'Irlande occidentale, ravagée par la famine, *Souscription pour l'Irlande*, non signé mais qui est de lui, Cf. *Œuvres*, t. iv, p. 161. 3° Dans l'intercalé, le 11 janvier, à propos de l'ordonnance portée, le jour de Noël précédent, par le ministre de l'intérieur Mérillon d'abattre la croix enge et de fermer le cimetière ouvert par les missionnaires du Mont-Valérien, il publia : *Les tombeaux du Calvaire*, n. 83, *ibid.*, t. ii, p. 201-204; *Œuvres*, t. iv, p. 168. 4° A propos du sac de Saint-Germain-l'Auxerrois et des profanations qui suivirent le 21 février, dans un article *La croix*, n. 128, *ibid.*, t. iii, p. 103-108, il protesta contre ces attentats faits contre Dieu au nom de la liberté, *Œuvres*, t. iv, p. 172; puis, comme dans un article *Aux*

catholiques du 18 février, n. 125, *ibid.*, p. 76-82, Lamennais s'est montré dur et blessant à l'égard des légitimistes, le 6 mars, par son article *A ceux qui aiment ce qui fut*, n. 141, *ibid.*, p. 192-199; *Œuvres*, *ibid.*, p. 179, il essaie d'adoucir la parole très dure du maître. 5° Il s'interrompt dans ses luttes politiques pour donner ensuite les deux articles connus : *Littérature, Notre-Dame de Paris* par Victor Hugo, n. 177 et 194; 11 et 28 avril, *ibid.*, t. iii, p. 465-473, et t. iv, p. 100-105, *Œuvres*, t. vi, p. 404. Le roman avait paru le 13 février. 6° Le 16 avril, nouvel article en faveur de la Pologne. Se terminant, après une adresse à la Pologne, par une supplication à la sainte Vierge, il est intitulé : *Une prière*, n. 182, *ibid.*, t. iii, p. 488-494; *Œuvres*, *ibid.*, 187. 7° *Du catholicisme en Suède*, n. 216, 20 mai, *ibid.*, t. iv, p. 292-304; *Œuvres*, *ibid.*, p. 192. 8° *Saint-Germain-l'Auxerrois*, n. 69, 12 juillet, *ibid.*, t. v, p. 284-289; à propos d'une proposition de loi qui entraînait la démolition de cette église pour l'ouverture d'une rue. 9° *La foi*, n. 290, 31 août, *ibid.*, p. 442-449, article dont le titre dit le sujet; *Œuvres*, *ibid.*, p. 202. 9° *Littérature, Du catholicisme dans la littérature allemande*, Novalis, n. 328, 9 septembre, *ibid.*, t. vi, p. 189-203; *Œuvres*, t. vi, p. 387. 10° Pour finir, *Le doux septembre*, n. 331, *ibid.*, p. 206-210, *Œuvres*, t. iv, 211. Le 26 juillet 1831 l'Agence générale avait appelé les catholiques à signer une pétition en faveur d'une intervention aux côtés de la Pologne, n. 283, *ibid.*, t. v, p. 387-390; mais la prudence avait paralysé le gouvernement. Le 12 septembre, anniversaire de la victoire que sous les murs de Vienne, « cent quarante-huit ans auparavant », par la Pologne, « Dieu et la liberté avaient remportée sur la barbarie et le despotisme », la Pologne soulevée pour Dieu et la liberté expirait abandonnée par l'Europe que son antique victoire avait sauvée.

Dans le *Correspondant*, il avait donné les articles suivants : 16 et 23 novembre 1830, *Du mouvement et de la résistance en Angleterre*, *Œuvres*, t. iv, p. 86; 14 décembre, *De l'intolérance du parti qui se proclame vainqueur*, *Œuvres*, *ibid.*, p. 102; 21 décembre, *Des procès des ministres*, *ibid.*, p. 109; 28 décembre, *De l'impartialité ministérielle et de l'intervention des écoliers dans le gouvernement représentatif*, *ibid.*, p. 114.

III. ANNÉES DE REPOS (1834-1836). — En août 1833, Montalembert, las de la vie publique et de ses difficultés, avait gagné l'Allemagne. Il s'arrêta à Munich, il y revit ceux qu'il avait rencontrés avec Lamennais en 1831, Schelling, Baader, F. Görres et se lia avec Döllinger. Sa pensée était d'écrire un grand ouvrage sur les *Pèlerinages d'un catholique au dix-neuvième siècle*. Mais, venu à Marbourg un 19 novembre, il conçut le dessein d'écrire la vie de sainte Élisabeth, et pour la beauté poétique de cette vie, et parce que cette sainte appartenait à ce Moyen Âge chrétien que Victor Hugo lui a appris à voir et à aimer et sur lequel il vient encore d'écrire. Cf. *Du vandalisme dans l'art. Lettre à M. Victor Hugo, Revue des Deux Mondes*, 1^{er} mars 1833 et *Œuvres*, t. vi, p. 7. *L'Histoire de sainte Élisabeth de Hongrie, duchesse de Thuringe*, in-8°, Paris, 1836, aura douze éditions du vivant de l'auteur. La 9^e, 2 in-8°, t. vii et viii des *Œuvres*, 1861, sera suivie d'une *Notice sur saint Anselme*. En 1841, il donnera un *Abrégé de l'histoire de sainte Élisabeth de Hongrie*, in-18, Paris.

Le 16 août 1836, après un séjour en Italie auprès d'Albert et d'Alexandrine de la Ferronnays, il épousa une descendante de sainte Élisabeth, la fille du comte Félix de Mérode. Il retournera ensuite en Italie, et, à Rome, il aura trois audiences de Grégoire XVI.

IV. LA VIE POLITIQUE. MONTALEMBERT, CHIEF DES LIBÉRAUX CATHOLIQUES FRANÇAIS (1837-1870). — 1° *Les premières années de la vie parlementaire* (1837-1842). — Le 14 mai 1835, Montalembert, qui venait d'atteindre ses vingt-cinq ans, put prendre place à la Chambre des pairs. Il y parla pour la première fois — si on ne tient pas compte du discours à propos de l'école libre — dans la discussion des lois de septembre. Mais c'est seulement en 1837, après son mariage et son retour à Paris, qu'il entre vraiment dans la vie parlementaire.

Il n'abandonne pas ses études, ni ses travaux. En 1835, il promet des leçons sur l'histoire littéraire et sociale des siècles chrétiens à l'*Université catholique* que fonde Gerbet. Mais c'est sur l'art chrétien surtout — influence de Victor Hugo et de Rio — qu'il écrit. Cf. 1° *De la peinture chrétienne en Italie à l'occasion du livre de M. Rio*, juillet 1837, *Université catholique*, t. iv, p. 123; *Œuvres*, t. vi, p. 78, suivi d'un *Tableau chronologique des écoles catholiques de peinture en Italie*. 2° A la publication par livraisons : *Monuments de l'histoire de sainte Élisabeth d'après Taddeo Gaddi, Andrea Orgagna, publiés par Achille Bablet*, Paris, 1838-1840, il donne comme introduction un article qu'il vient de publier dans la *Revue de Deux Mondes*, du 1^{er} décembre 1837 : *De l'état actuel de l'art religieux en France*, *Œuvres*, t. vi, p. 163; la seconde livraison offre de lui une *Notice sur le bienheureux Père Angélique Frisole*, *Œuvres*, *ibid.*, p. 328. 3° *De l'attitude actuelle du vandalisme en France*, *Revue de Deux Mondes*, 25 nov. 1838, *Œuvres*, *ibid.*, p. 210, où il s'en prend à tous ceux, ecclésiastiques ou laïques, « la bande noire » qui n'entretennent pas ou massacrent les monuments d'art religieux. 4° Il prononcera sur le même sujet, dans ces années et les suivantes, plusieurs discours à la Chambre des pairs. Il réunit ces discours avec plusieurs des brochures précitées et d'autres encore dans un volume : *Du vandalisme et du catholicisme dans l'art (Fragments)*, in-8°, Paris, 1839; 2^e édit., 1856. On les retrouve aussi dans *Œuvres*, t. vi, *Mélanges d'art et de littérature*.

A la Chambre des pairs, Montalembert entend être « catholique avant tout ». Il est resté fidèle à la devise : « Dieu et liberté ». C'est pour défendre la solution de la liberté qu'il avait pris la parole dans la discussion des lois de septembre 1835; ce sont les principes du libéralisme qu'il défend à propos de l'Espagne divisée, de la Pologne opprimée et de la Belgique lésée, 1838-1839. C'est pour défendre les droits de l'Église qu'il dénonce, en des articles vibrants, les attentats de la Prusse protestante dans l'affaire de Cologne, 1838. Cf. *Œuvres*, t. iv. Il ne craint pas de s'affirmer opposé au fameux principe soutenu par les légitimistes, par la plupart des évêques et surtout par l'archevêque de Paris, de Quélen : « Il ne peut y avoir d'orthodoxie religieuse sans orthodoxie politique. Le roi, Jésus-Christ, l'Église catholique : Dieu est en ces trois termes. » Il entend bien séparer l'Église du trône et lui assurer de ce côté comme des autres une entière liberté d'action. Cf. *Des rapports de l'Église catholique et du gouvernement de Juillet*, dans *France contemporaine*, 15 mai 1838; *Œuvres*, t. iv, p. 272, article que Montalembert résume ainsi en terminant : « Il faut nationaliser le clergé et catholiciser la nation. » En conséquence il use de son influence auprès du gouvernement pour obtenir un épiscopat favorable à ses vues, sans peut-être toujours réussir comme il eût désiré : par exemple dans la nomination de Mgr Affre au siège de Paris; d'autre part, pour atteindre l'opinion, il s'efforce de faire revivre l'*Univers* qui se meurt.

2° *Montalembert à la conquête de la liberté d'enseignement et à la tête d'un grand parti libéral et catholique (1842-1850)*. — 1. *La liberté de l'enseignement en 1842*. — Depuis l'affaire de la Meilleraye, autour de laquelle l'*Avenir* avait mené grand bruit, cf. *loc. cit.*, t. vi et vii, l'opinion publique s'étant d'ailleurs adoucie, le gouvernement de Juillet se montrait tolérant sur le droit d'association. Mais sur la pressante question de l'enseignement, si les catholiques avaient obtenu la loi du 21 juin 1833 qui concernait l'enseignement primaire, ils avaient repoussé comme insuffisants tous les projets — le dernier était le projet Villemain de 1841 — concernant l'enseignement secondaire.

2. *La question portée par Montalembert sur le terrain*

du droit commun (1843). — Or, tandis qu'un certain nombre de prêtres continuaient à réclamer la liberté entière de l'enseignement, au nom du droit imprescriptible de l'Église — par où ils nuisaient à leur cause — Montalembert, de Madère où le retient la santé de sa femme, réclame cette même liberté uniquement au nom de la Charte et du droit commun. Il reprend la position de l'*Avenir* dans la même question. Cf. sa brochure *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, 80 p. in-8°, Paris, 1843; 2^e édit., in-32, 1844; *Œuvres*, t. iv, p. 207. Veuillot qui est entré à l'*Univers* en 1838, le *Correspondant* qui vient de naître, l'appuie et, en se prononçant pour lui, Mgr Parisis le couvre du côté de l'épiscopat que scandalisent le terrain choisi et le caractère laïque du nouveau chef.

A propos du second projet Villemain, avril-mai 1844, Montalembert prononce devant la Chambre des pairs quatre fameux discours : 1. une réponse à Dupin qui devant la Chambre des députés a appelé les foudres du gouvernement sur les évêques : *Chambre des pairs : Discours de M... sur la question de la liberté de l'Église dans la discussion du projet de loi sur les fonds secrets*, 64 p. in-8°, Paris, 1844; *Œuvres*, t. i, p. 364; 2. *Chambre des pairs : Second discours de M... sur la question de la liberté d'enseignement*, 32 p. in-8°, Paris, 1844; *Œuvres*, *ibid.*, p. 441; 3. troisième discours... sur la liberté des ordres religieux. *Séance de la Chambre des pairs du 5 mai 1844*, sur le projet refusant aux congrégations le droit d'enseigner, 32 p. in-8°, Paris, 1844; *Œuvres*, *ibid.*, 471; ces trois discours réunis furent publiés en une seule brochure in-18, en juillet 1844; 4. *Chambre des pairs. Séance du 21 mai 1844. Dernier discours de M... dans la discussion de la loi sur l'enseignement (titre relatif aux petits séminaires)*; la loi leur imposait, non le droit commun, mais un régime privilégié, ce qui était un piège tendu aux catholiques, 32 p. in-8°, Paris, 1844; *Œuvres*, *ibid.*, p. 537. Pour achever de gagner l'opinion, il rééditait, novembre 1844, en une seule brochure sa *Défense de l'école libre* et son écrit, *Du devoir des catholiques*, in-18; en même temps que, pour émouvoir les évêques, il publiait une brochure sur saint Anselme, défenseur des droits de l'Église : *Saint Anselme. Fragment de l'introduction à l'histoire de saint Bernard* (en projet), in-18, Paris, 1844, rééditée plus tard à la suite de *l'histoire de sainte Élisabeth*.

3. *Montalembert groupe les catholiques militants en un grand parti libéral (1844-1848)*. — Malgré le silence, voire l'opposition de la plus grande partie de l'épiscopat, l'hostilité de légitimistes intransigeants et même de quelques personnages romains qui condamnent tout haut la *coda di Lamennais*, tandis que Montalembert ne cesse de dénoncer à la tribune les atteintes aux droits de l'Église, cf. *Œuvres*, t. ii, p. 1, et que se déroulent dans le pays l'affaire du *Manuel de Dupin* et, jusqu'à Rome, l'affaire des jésuites, Montalembert arrive à son but : les catholiques se groupent en un grand parti politique sur le terrain du droit commun, qui revendique conséquemment pour l'Église comme pour tous, pour tous comme pour l'Église, la liberté d'enseignement et toutes les libertés légitimes. Un *Comité directeur pour la défense de la liberté religieuse* qui a pour devise : *Dieu et mon droit*, pour organe l'*Univers*, pour appui le *Correspondant*, est fondé à Paris; des comités diocésains qui ont pour organes des journaux départementaux ou régionaux lui répondent en province.

Le résultat est qu'aux élections de 1846, les catholiques, éclairés par des circulaires envoyées au nom du *Comité directeur* par Montalembert, *Œuvres*, t. ii, p. 200 et 415, par sa brochure, *Du devoir des catholiques dans les élections*, in-12, Paris, 1846, envoient à la Chambre des députés 140 partisans de la liberté d'enseignement.

De précieuses adhésions viennent en même temps au parti, comme celle de Dupanloup, alors vicaire général de Paris et supérieur du petit séminaire de

Saint-Nicolas-du-Chardonnet, qui se rallie avec quelque éclat, 1846; les fameux *Cas de conscience* de Mgr Parisis, 1847, justifient son programme et enfin l'avènement de Pie IX semble lui assurer l'appui de Rome.

Un quatrième projet sur la liberté de l'enseignement déposé en avril 1847 est mal reçu par les catholiques; le rapport favorable qu'en fait le député Lindières devant la Chambre est meurtri de critiques par Montalembert. *Œuvres*, t. iv, p. 437. La révolution de février empêcha le projet d'être discuté.

Absorbé par cette question de la liberté de l'enseignement, Montalembert ne se désintéressa pas cependant de la politique extérieure; la plupart du temps, il y retrouvait l'occasion de défendre l'Église et la liberté.

4. *Montalembert et la révolution de 1848.* — Lacordaire toujours confiant en la démocratie applaudit à la révolution et fonda l'*Ère nouvelle*, où devaient se concilier l'Église et la démocratie. Il fut déçu, et le lendemain du 15 mai, il donnait sa démission de député et bientôt après quittait l'*Ère nouvelle*. Monarchiste et aristocrate, très attaché à l'ordre social, très défiant à l'égard de la démocratie, Montalembert déplora la révolution. S'inclinant devant la victoire des partis avancés, il s'inquiète de limiter les conséquences de cette victoire. Au programme de liberté du parti catholique, il ajoute le maintien de l'ordre. Cf. *Univers*, 25 février, *Lettre sur le nouveau gouvernement*, *ibid.*, 28 février et *Université catholique*, t. xxiv, p. 193; et il met son parti en garde contre la confusion entre christianisme et démocratie ou encore république. Cf. *Quelques conseils aux catholiques. Ami de la religion* des 19 et 21 octobre 1848, *Université catholique*, t. xxv, p. 462-474; 16 p. in-8°, Paris, 1848; *Œuvres*, t. iv, p. 489. Dès mars, le *Comité directeur* s'occupa des élections; Montalembert rédigea des instructions en son nom : *Circulaires* des 8 et 15 mars, *Œuvres*, t. iii, p. 3, et accepta même que fût posée sa candidature dans le Doubs. Sa profession de foi, extrêmement nette, demandait l'ordre et, pour l'Église comme pour toutes les institutions sociales, la liberté. Cf. *Œuvres*, *ibid.*, p. 11. Le 22 juin, à la veille même des fameuses journées, il combattit une proposition à tendances socialistes du ministre des finances. *Université catholique*, t. xxv, p. 60 sq.; *Œuvres*, *ibid.*, p. 6.

Il ne perd pas de vue la liberté d'enseignement. Il ne peut cependant la faire proclamer dans la Constitution sans des conditions qui pèseront plus tard sur le projet Falloux. Cf. *Assemblée nationale. Session de 1848. Discours de M... sur la liberté d'enseignement dans la discussion de l'article 8 du projet de constitution. Séances des 18 et 19 septembre*, in-8° et in-18, Paris, 1848; *Œuvres*, *ibid.*, p. 53. C'est encore la liberté d'enseignement qui, lors de l'élection à la présidence, lui fait préférer à Cavaignac qui n'ose s'engager, Louis Napoléon favorable, et c'est pour celui-ci que voteront les catholiques.

5. *Le vote de la loi Falloux (1850).* — Pour la même raison, avec le concours de Dupanloup, il amène Falloux, un catholique, mais qui se défie du Prince-président, à devenir son ministre de l'Instruction publique et des cultes. Enfin, après avoir soutenu le gouvernement et l'Assemblée législative, où le département du Doubs l'avait renvoyé, dans toutes leurs mesures pour le maintien de l'ordre, surtout après la journée du 13 juin, après avoir défendu, à propos de la lettre à Edgard Ney, les droits souverains de Pie IX, *ibid.*, p. 250, comme déjà, une année auparavant, il avait applaudi à la décision de Cavaignac de secourir le pape menacé par la révolution. *Œuvres*, *ibid.*, p. 102, il voit enfin aboutir vingt années d'efforts. La liberté de l'enseignement est votée.

6. *Scission du parti catholique (1850).* — Mais la loi Falloux est une loi de transaction; elle accorde non la liberté absolue, mais une liberté qui suffit à l'Église et qui ne blesse ni le droit commun ni même l'Université. A ce titre elle ne satisfait pas les catholiques intransigeants qui se placent au seul point de vue des droits absolus de l'Église, sans tenir compte des circonstances. A leur tête est Mgr Parisis, en attendant Louis Veuillot, deux auxiliaires de la veille pour Montalembert. Ils appellent les foudres de l'Église sur ceux qui ont fait voter la loi et qui l'approuvent, les libéraux catholiques, en particulier sur Dupanloup et sur Montalembert qui le 17 janvier avait essayé de convaincre tous les adversaires de la loi. Cf. *Discours de M... dans la discussion générale du projet de loi sur l'enseignement*, 17 janvier 1850, in-8°, et in-18, Paris, 1850; *Œuvres*, *ibid.*, p. 340. Pie IX put bien imposer aux intransigeants d'accepter la loi; l'unité catholique ne se reforma point, loin de là. D'autres questions accentueront même la scission. Cf. *LIBÉRALISME*, col. 578 sq.

3° *Dernière période (1850-1870).* — Dès lors, Montalembert, toujours fidèle à la devise *Dieu et liberté*, se retrouve, un peu comme à ses débuts, obligé de lutter non seulement contre les ennemis de l'Église et de la liberté, mais contre des catholiques.

1. *Ses rapports avec le pouvoir.* — Pour l'ordre social que menacent toujours les socialistes, Montalembert continue d'abord à soutenir le Prince-président. Cf. *Assemblée nationale. Discours de M... prononcés dans les séances des 22 et 23 mai 1852*, *Œuvres*, *ibid.*, p. 426. Pour la même raison et parce qu'il espère obtenir du Prince des concessions pour l'Église et pour la liberté de l'enseignement, il ne se tourne pas contre lui après le coup d'État. Mais, en janvier 1852, devant l'absolutisme qui s'organise, la confiscation des biens de la famille d'Orléans et la déception de ses espérances, Montalembert, s'il accepte d'entrer au Corps législatif, comme député de Besançon, parle toujours en opposant qui regrette le régime représentatif. Cf. *Corps législatif. Session de 1852. Discours de M... dans la discussion générale du budget. Séance du 22 juin 1852*, 16 p. in-8°, 1852. Il parle avec la même indépendance à l'Académie française, où il a été élu le 9 janvier, au fauteuil de Droz. *Discours prononcé à l'Académie française par M..., le 5 février 1852*, *Œuvres*, *ibid.*, p. 550. Mais c'est surtout dans la fameuse brochure, *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle*, in-8°, Paris, 1852 (octobre); 2° édit. en novembre; 3° édit., revue et augmentée, in-12, décembre; *Œuvres*, t. v, p. 3, que Montalembert manifeste sa pensée : « Que les catholiques, dit-il, sans faire d'opposition systématique, gardent une attitude réservée et indépendante. Tous les progrès de l'Église depuis un demi-siècle, elle les doit à la liberté et au gouvernement parlementaire. Plût au ciel que ce régime fût celui de tous les pays! » C'est à la fois pour visiter les représentants de la monarchie parlementaire en France, les princes d'Orléans, et pour voir en action le régime parlementaire sur sa terre d'élection, qu'en 1855 il se rend en Angleterre. De ce voyage naîtront les articles *De l'avenir politique de l'Angleterre* dans le *Correspondant* des 25 nov. et 25 déc. 1855, puis in-18, Paris, 1856; 2° édit., in-12, 1856; 3° édit., augmentée d'un article paru dans le *Correspondant* du 25 avril 1856 : *La paix et la pairie à vie en Angleterre*, articles où il agitait des questions politiques, sociales et religieuses. Il renouvellera ce voyage en 1858, et donnera alors au *Correspondant* du 25 octobre 1858, un article plus connu encore et qui lui valut un procès devant la justice française et une condamnation à trois mois de prison pour attaques contre le régime impérial : *Un débat sur l'Inde au Parlement anglais*, publié à part,

117 p. in-8°, Paris 1858, réimprimé à Bruxelles, gr. in-8°, 1859. La conséquence de cette attitude fut que Montalembert ne fut réélu au Corps législatif ni en 1857, ni en 1863.

2. *Ses luttes avec les catholiques intransigeants.* — Cette attitude acheva de le séparer, lui et ses fidèles, des catholiques intransigeants, presque tous ralliés à l'Empire, en particulier de Louis Veillot. Pour répondre à l'*Univers*, Montalembert s'efforça de rendre chaleur et vie au *Correspondant*, 1855. On trouvera à l'article LIBÉRALISME, col. 581 sq., l'histoire de ces conflits où se voient aux côtés de Montalembert, Mgr Dupanloup et « les conjurés » de la Roche-en-Brévy.

3. *Ses rapports avec Rome.* — Lors d'un voyage qu'il fit à Rome dans les derniers mois de 1850, le défenseur de la liberté de l'Église avait été reçu avec les plus grands honneurs par le pape et par les cardinaux. La municipalité lui avait même donné le titre de citoyen romain. Montalembert ne cessa pas de défendre le Saint-Siège contre les attaques, d'où qu'elles vinssent : attaques de Walewski et de lord Clarendon ; ne disposant plus de la tribune, il leur répond dans le *Correspondant* par le fameux article, *Pie IX et lord Palmerston*, loc. cit., 25 juin 1856 ; *Œuvres*, t. v, p. 445 ; en 1859, toujours dans le *Correspondant*, à propos du mouvement révolutionnaire qui suivit dans les Légations la campagne franco-sarde, il donne l'article *Pie IX et la France en 1849 et en 1859*, 25 octobre, *Œuvres*, ibid., p. 605. Cet article, pour des paroles bien connues, valut à son auteur de nouvelles poursuites judiciaires. Il ne permit pas davantage à Cavour de le lier à sa cause. Donc le 12 octobre 1860, une *Lettre à M. le comte de Cavour, président du conseil des ministres à Turin*, parue dans le *Correspondant* du 25, protestait contre l'approbation cherchée par Cavour à sa politique dans la brochure, *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle*. Datée du 15 avril 1861, une *Deuxième lettre à M. le comte de Cavour*, 80 p. in-8°, Paris, 1866 et *Œuvres*, t. ix, p. 3, où elle est suivie de plusieurs lettres au *Journal des Débats*, protesta comme l'emploi fait par Cavour et dans son sens de la formule qui allait devenir fameuse : *L'Église libre dans l'État libre*, avancée par lui-même dans sa première *Lettre*. Cf. Ch. Benoist, *La formule de Cavour : L'Église libre dans l'État libre*, *Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1905, p. 343-372, et, sur le sens donné par Montalembert à cette même formule, la *Note explicative* qu'il fit paraître au *Correspondant*, 1863, t. iii, p. 416, au lendemain des *Discours de Malines*.

Ces brochures lui avaient valu à plusieurs reprises des approbations émuës de la part du souverain pontife : Pie IX accepta que les *Moines d'Occident* lui fussent dédiés. Tout changea avec les *Discours de Malines* des 20 et 21 août 1863, qui parurent sous ce titre : *L'Église libre dans l'État libre* dans le *Correspondant* des 25 août et 25 septembre de la même année et à part, 189 p. in-8°, Paris, 1863. On a vu à l'article LIBÉRALISME, col. 558 sq., comment ces *Discours*, où Montalembert ne s'était pas assez défié de ses adversaires et de l'éloquence, lui valurent de Rome un blâme discret, mais tout aussi douloureux pour lui. Puis ce sera l'Encyclique *Quanta cura*, le *Syllabus* où ses adversaires verront la condamnation de ses doctrines, avec une joie que combattent les explications de Dupanloup et de Ketteler. Cf. LIBÉRALISME, col. 592 sq.

Le concile est annoncé. Un moment Montalembert espère que ses idées y triompheront. Mais il est malade et peu à peu il écoute les intransigeants, d'après lesquels le concile fermera au libéralisme toutes les issues par où il s'est échappé du *Syllabus*. L'infaillibilité l'effraie : « il voit la papauté devenue omnipo-

tente, absolue, condamnant les libertés modernes au moment même où elles renaissent en France » (l'Empire s'acheminait alors vers le régime parlementaire) « et s'exposant ainsi à perdre, comme au XVI^e siècle, la moitié de ce qui lui reste d'influence ». Lecanuet, *op. cit.*, t. iii, p. 468. De là, des écrits plutôt regrettables, dont plusieurs ne seront pas publiés alors, il est vrai : *Questions à soumettre au futur concile*, inédit ; cf. Lecanuet, loc. cit., p. 435 sq. ; la brochure *Espagne et liberté*, que le *Correspondant* refusa d'insérer et qu'une indiscretion livra à la *Revue suisse*, en 1870 ; la lettre *Aux catholiques de Coblenz*, juillet 1869 ; la *Lettre à M. Lallemand*, parue le 7 mars 1869 dans la *Gazette de France*, où une lettre de Mgr Sibour lui dicte un mot très dur pour le pape ; sans parler de sa correspondance privée.

Il ne vit ni la chute de l'Empire ni la fin du concile, puisqu'il mourut le 13 mars 1870, dans la paix de la conscience — car il avait toujours agi et parlé selon des convictions qu'il croyait orthodoxes — et dans la soumission à l'Église : il l'avait bien marquée cette soumission dans les lettres qu'il écrivait au P. Hyacinthe après sa défection ou à ce sujet, cf. Lecanuet, loc. cit., p. 449 sq., et il avait fait sienne la devise des catholiques polonais : « Nous aimons la liberté plus que toute chose au monde, et la religion catholique plus que la liberté. » *Œuvres*, t. i, p. 393. Cf. *Un hommage à Montalembert par le cardinal Mercier*, *Correspondant*, 25 février 1912.

4. *Derniers écrits sur la Pologne, l'Irlande.* — Dans un long voyage qu'il fit en Europe pour se documenter avant de commencer ses *Moines d'Occident*, Montalembert vint jusqu'à la frontière de la Pologne russe ; de ce qu'il vit, de ce qu'il apprit, il composa l'émouvant article : *Une nation en deuil. La Pologne en 1861*, *Correspondant*, 25 août 1861 ; *Œuvres*, t. ix, p. 97. Deux ans plus tard, la Pologne s'étant soulevée, Montalembert fait appel à la pitié de la Russie et à l'intervention diplomatique, à tout le moins, de la France : *L'insurrection polonaise*, *Correspondant* du 25 février 1863 ; *Œuvres*, ibid., p. 173. La Pologne n'eut pour l'appuyer que la parole de Pie IX. Dans un article *Le pape et la Pologne*, *Correspondant* du 25 mai 1864 ; *Œuvres*, t. ix, p. 207, Montalembert proclamera « qu'il n'y a de grand en Europe que deux opprimés, le pape et le peuple polonais ».

Enfin il applaudira à *La victoire du Nord aux États-Unis*, *Correspondant* du 25 mai 1865 ; *Œuvres*, ibid., p. 297, et au *Disestablishment* de l'Église anglicane en Irlande, *L'Irlande et l'Autriche*, *Correspondant* du 25 mai 1868.

5. *Les moines d'Occident* et la publication des *Œuvres*. Vers 1835, après l'*Histoire de sainte Élisabeth*, Montalembert eut l'idée d'écrire l'histoire de saint Bernard, afin de contribuer à relever les ordres religieux. Mais il voulut le situer, pour ainsi dire, dans sa lignée et remonter jusqu'à saint Benoît. Cette introduction à la vie de saint Bernard, terminée en 1847, comprit d'abord deux volumes. Sur le conseil de Dupanloup et de Foisset, il refondit ce travail. Telle fut l'origine de son grand ouvrage : *Les moines d'Occident depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard*. Les t. i et ii, 2 in-8°, Paris, parurent en 1860 ; ils avaient pour sujet l'origine du monachisme, saint Benoît, son œuvre et les premiers développements de son œuvre qui finit par rencontrer celle de saint Colomban. Les t. iii, iv, v, 3 in-8°, qui sont intitulés tous trois *Conversion de l'Angleterre par les moines*, parurent, le premier en 1865 et les deux autres en 1867. Cette même année il publia à part, *Saint Colomba, apôtre de la Calédonie. Extrait du tome III des moines d'Occident*, in-8°, Paris.

En 1860, il commença la publication de ses *Œuvres*, 9 in-8°, terminée en 1868 ; les *Moines d'Occident* n'y

seront pas compris. Les t. I, II, III, *Discours*, 1831-1852 (les discours de Malines n'y sont pas), IV et V, *Œuvres polémiques et diverses*, paraîtront en 1860; les t. VI, *Mélanges d'art et de littérature*, VII et VIII, *Histoire de sainte Élisabeth*, en 1861; le t. IX, III^e des *Œuvres polémiques et diverses*, 1868, comprendra la plupart des écrits parus à partir de 1861, entre autres les *Notices biographiques*: Le P. Lacordaire, p. 391-573, Le comte Beugnot, p. 575-592; Lamoricière, p. 609-646, déjà parues au *Correspondant*.

4° *Montalembert et la question sociale*. — Telle qu'elle se pose aujourd'hui, elle est née de son temps. L'*Avenir* la lui a signalée et fait comprendre, et l'expérience de son siècle plus encore. Si elle n'est pas au premier plan de ses préoccupations, s'il n'a pas foi dans la démocratie, si même il fait de lourds sacrifices pour mieux combattre le socialisme, il ne la négligera pas. Aristocrate et chrétien, il se sait d'ailleurs un devoir social. Avant Lamartine, il réclame l'émancipation des esclaves. *Discours sur l'émancipation*, 7 avril 1845. Il réclame la liberté absolue pour la charité privée, mais il admet et réclame même en certains cas — la question du travail des enfants dans les manufactures, par exemple — l'intervention de l'État en faveur des classes laborieuses. Il soutint M. de Melun dans toutes ses propositions de loi. Cf. Abbé Calippe, *Les tendances sociales des catholiques libéraux*, Paris, 1911; Goyau, *Montalembert précurseur du catholicisme social*, dans *Revue Montalembert*, 25 décembre 1910.

On trouvera une *Bibliographie de Montalembert*, par le R. P. Lecanuet, dans la *Revue Montalembert*, 25 décembre 1910. Tout ce numéro est d'ailleurs consacré à Montalembert, à l'occasion de son centenaire. La correspondance privée de Montalembert a été en partie publiée depuis sa mort soit dans des volumes séparés : *Lettres à un ami de collège* (Cornudet), in-12, Paris, 1873; *Nouvelle édition augmentée des réponses de Léon Cornudet*, in-8°, Paris, 1884; *Correspondance avec Cornudet*, in-8°, Paris, 1905; *Correspondance de Montalembert et de l'abbé Texier*, publiée par H. Texier, in-16, Paris; R. Oheix, *Un hommage à la mémoire de Montalembert avec quelques-unes de ses lettres inédites*, in-16, 1870, soit dans des *Revue*, *Lettres de Montalembert à Mgr Parisis*, publiées par l'abbé Guillemin, *Quinzaine*, 1906-1907; *Lettres inédites de Montalembert à Lamennais publiées avec des notes par G. Goyau*, *Correspondant*, 1927, t. II.

L'ouvrage capital sur Montalembert est l'ouvrage bien connu du R. P. Lecanuet, *Montalembert*, t. I, *Jeunesse*, (1810-1836), 1896; t. II, *La liberté d'enseignement (1835-1850)*, 1898; t. III, *L'Église et le second Empire (1850-1870)*, 1902. On peut voir aussi : Miss Oliphant : *Memoirs of count de Montalembert. A chapter of recent french history* et les deux articles consacrés à ce livre sous ce titre : *Une biographie anglaise du comte de Montalembert*, par P. L. F. Craven dans le *Correspondant* des 10 et 25 décembre 1872; Foisset, *Le comte de Montalembert*, in-12, 1877; C. de Meaux, *Montalembert*, in-12, 1897; V^e d'Héricault, *Ceux que j'ai connus, ceux que j'ai aimés (Montalembert)* in-12, 1900; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. I, *Portraits littéraires*, t. II; les *Discours prononcés à Bruxelles le 11 février 1912 à propos du centenaire de Montalembert*; cf. *La Belgique et Montalembert*, par A. Braun, sénateur de Belgique, *Un hommage à Montalembert*, par le cardinal Mercier, dans le *Correspondant* des 10 et 25 février 1912; les *Vies de Lamennais*, Lacordaire, Mgr Dupanloup, dom Guéranger, Mgr Parisis, Louis Veuillot, de Falloux. Cf. la bibliographie de l'article LIBÉRALISME, col. 627-628.

C. CONSTANTIN.

MONTANISME, hérésie prêchée par Montan aux environs de 172. Les anciens auteurs lui donnent « les noms d'hérésie phrygienne » (quelquefois cataphrygienne), à cause de sa patrie, ou de « nouvelle prophétie », à cause des extases et des visions de ses adhérents. I. Sources de l'histoire du montanisme. II. Les débuts de l'hérésie phrygienne et ses premiers rapports avec l'Occident chrétien (col. 2358). III. Tertullien et le montanisme (col. 2363). IV. Les survivances du montanisme (col. 2366).

I. SOURCES DE L'HISTOIRE DU MONTANISME. — Les plus anciens documents relatifs à l'histoire du montanisme sont presque contemporains des origines de l'hérésie dont ils attestent ainsi la rapide expansion.

1° *Documents rassemblés par Eusèbe*. — Plusieurs de ces documents sont conservés par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe; malheureusement l'évêque de Césarée s'est contenté trop souvent de mentionner les textes, sans même en citer le moindre fragment. D'ailleurs, lorsqu'il cite ses sources, il préfère, suivant sa méthode ordinaire, en reproduire les passages anecdotiques ou pittoresques, laissant ainsi de côté la plupart des renseignements doctrinaux que nous tiendrions à connaître. Malgré ses lacunes, l'information fournie par Eusèbe est de première importance, et doit être mentionnée avant toute autre. Elle se rapporte aux documents suivants :

1. Une, ou plusieurs lettres écrites par les martyrs de Lyon, en 177, aux Églises d'Asie et de Phrygie. Eusèbe, *H. E.*, V, III, 4. Rien ne nous en a été conservé.

2. Une lettre des mêmes martyrs au pape saint Éleuthère, et qui fut portée à Rome par saint Irénée. Id., *ibid.* Il en reste un fragment qui est une recommandation en faveur d'Irénée.

3. Une lettre des chrétiens de Lyon adressée, après la mort des martyrs, aux Églises d'Asie et de Phrygie. Sans doute est-ce la lettre même où était racontée la glorieuse passion des martyrs, et vers la fin de laquelle les rédacteurs avaient donné leur opinion sur la question montaniste. Eusèbe qui transcrit tout au long le récit du glorieux témoignage rendu par les martyrs, se borne à qualifier de « pieux et très orthodoxes » le jugement formulé sur l'hérésie phrygienne.

4. Un écrit de l'évêque Apollinaire d'Hierapolis « contre l'hérésie des Phrygiens... qui commençait alors, pour ainsi dire, à naître : car Montan et ses prophétesses en étaient encore à leurs débuts dans l'erreur ». Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVII; cf. V, XIX, 1; XVI, 1. De cet écrit, qui est peut-être la plus ancienne réfutation du montanisme, nous ne savons rien que par Eusèbe.

5. Un ouvrage de l'apologiste Miltiade, intitulé : « Qu'il ne faut pas qu'un prophète parle en extase », mentionné par Eusèbe, *H. E.*, V, XVII, 1, qui est également perdu.

6. Un traité en trois livres, dédié à un certain Avircius Marcellus par un inconnu, évêque ou prêtre de la Phrygie orientale, non loin d'Otrys. De ce traité composé vers 192-193, Eusèbe a cité d'importants fragments, *H. E.*, V, XVI-XVII, qui sont une de nos sources les plus précieuses pour les connaissances du montanisme primitif. On le désigne d'ordinaire comme « l'anonyme antimontaniste ».

7. Un ouvrage d'Apollonius d'Éphèse, qui peut avoir été rédigé vers 212, et dont Eusèbe rapporte également un passage, *H. E.*, V, XVIII. Les critiques ne sont pas d'accord sur la valeur de son témoignage. Le plus récent d'entre eux, M. Faggiotto, *L'eresia dei Frigi*, Rome, 1923, p. 87 sq., fait d'Apollonius un fanfaron et un vantard.

8. Une lettre adressée par l'évêque d'Antioche, Sérapion, à deux « hommes ecclésiastiques », Caricus et Ponticus aux environs de 200. Eusèbe, *H. E.*, V, XIX. A cette lettre était joint l'ouvrage d'Apollinaire, et sa doctrine était authentifiée par les signatures de plusieurs évêques, entre autres celles d'Aurélius Cyrénus et d'Élius Publius Julius. De tout cela, Eusèbe ne transcrit que les deux souscriptions épiscopales.

9. Un ouvrage du prêtre romain Galus, qui vivait sous le pontificat de saint Zéphyrin (199-217); cet ouvrage, composé sous forme de dialogue, rejetait l'authenticité johannique de l'Apocalypse et du qua-

trième Évangile. Eusèbe, *H. E.*, VI, xx. Nous connaissons quelques-uns de ses arguments par des extraits des *Capita adversus Caicum* de saint Hippolyte.

2° *Œuvres de Tertullien.* — Après les documents signalés par Eusèbe, il faut citer en toute première ligne les œuvres de Tertullien, principalement celles qui remontent à la dernière période de sa vie. Aux environs de 206, le prêtre de Carthage commença à se laisser conquérir par l'austérité dont faisaient parade les adeptes de la nouvelle prophétie. Son évolution, lentement poursuivie, aboutit, vers 213, à la rupture complète avec l'Église catholique; et les livres écrits après 206, surtout les suivants : *De corona militis*, *De fuga in persequutione*, *De exhortatione castitatis*, *De virginibus velandis*, *De monogamia*, *De jejunio adversus psychicos*, *De pudicitia*, jettent un jour très curieux sur les exigences morales du montanisme. Sans doute, il faut tenir compte, en les lisant, de la forte personnalité de Tertullien. Le fougueux Africain n'était pas capable de se laisser emprisonner par une doctrine toute faite, et à tout ce qu'il touchait il imprimait la marque de son individualité. C'est en ce sens du moins que M. Faggiotto, *La diaspora catalfrigia : Tertulliano e la nuova profezia*, Rome, 1923, p. 129, a eu raison de réagir contre les historiens qui voient en Tertullien un authentique représentant du montanisme primitif. Il semble par contre impossible de nier les accointances du prêtre de Carthage avec les disciples de la nouvelle prophétie, et ses œuvres, interrogées avec précaution, apportent de précieux renseignements sur la morale montaniste. Il est regrettable qu'un *De exstasi* en sept livres, mentionné par saint Jérôme, *De vir. illustr.*, 24, 40, 53, soit perdu; à en juger par son titre, cet écrit devait traiter de la prophétie, ce qui était le problème capital soulevé dans la secte.

3° *Autres écrivains du III^e siècle.* — Aux autres écrivains du début du III^e siècle, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Hippolyte, il ne faut pas demander grand-chose. Saint Hippolyte faisait une place aux montanistes dans son *Synagma*, et l'on peut à peu près reconstituer sa notice grâce à l'accord de Pseudo-Tertullien, *Hæres.*, 21, de Filastrius, *Hæres.*, 49, et de saint Épiphane, *Hæres.*, 48 et 49; il leur consacre aussi deux mentions dans les *Philosophoumena*, VIII, XIX, et X, XXV. Clément, qui signale les Phrygiens dans les *Stromates*, IV, 13 (93, 1) et VII, 17 (108, 1) se serait peut-être occupé d'eux en détail dans un chapitre ou dans un traité *Sur la prophétie*, qu'il n'a peut-être jamais composé. Origène enfin se borne à quelques rapides allusions, qui suffisent tout au moins à faire connaître sa réprobation très nette de la secte. En 256, Firmilien de Césarée signale dans une lettre à saint Cyprien la condamnation portée contre les montanistes par un concile d'Iconium, vers 230; cf. Cyprien, *Epist.*, LXXV.

4° *Documents ultérieurs.* — Après lui, il faut attendre presque la fin du IV^e siècle pour trouver de nouveaux documents sur le montanisme. Comme il convient, saint Épiphane lui donne une large place dans son *Adversus hæreses*, XLVIII et XLIX; il ne se contente pas des renseignements qu'il doit au *Synagma* de saint Hippolyte, mais il utilise d'autres ouvrages anciens, peut-être celui de Miltiade, et il signale encore des traditions qu'il a recueillies oralement de ses contemporains. Aussi sa notice, bien que tardive, est-elle très précieuse pour l'historien. Un peu plus tard, Didyme l'Aveugle, *De Trinit.*, III, XL, s'intéresse également au montanisme qu'il décrit et réfute : peut-être est-ce à lui qu'il faut attribuer une curieuse discussion d'un orthodoxe et d'un montaniste, publiée par G. Ficker en 1905. Saint Jérôme enfin, dans la lettre XLII, écrite vers 382-385, donne des indications importantes sur la hiérarchie de la secte.

Il est presque inutile de signaler ici les auteurs pos-

térieurs, bien qu'on puisse trouver des notices intéressantes ou des renseignements utiles dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène, dans le *Résumé des fables hérétiques* de Théodoret, etc. Finalement les lois de Justinien enlevèrent aux montanistes le droit de réunion et le droit de tester, chassèrent leur clergé de Constantinople, les privèrent de la faculté d'ester en justice : ce sont à peu près les derniers documents de valeur que l'on ait à consulter.

II. LES DÉBUTS DE L'HÉRÉSIE PHRYGIENNE ET SES PREMIERS RAPPORTS AVEC L'OCCIDENT CHRÉTIEN.

S'il faut ajouter foi aux données d'Eusèbe, *Chronic.*, ad ann. Abrah., 2188, édit. Karst (du *Corpus de Berlin*), p. 222, l'hérésie montaniste aurait pris naissance en l'an 172-173 environ. Saint Épiphane, *Hæres.*, XLVIII, 1, indique, il est vrai, la XIX^e année du règne d'Antonin le Pieux, c'est-à-dire l'an 157, comme celle de l'apparition de la secte : sa chronologie se heurte à des difficultés trop considérables pour pouvoir être retenue.

Donc, vers 172, dans le bourg d'Ardayau en Phrygie, un certain Montan qui avait été, d'après la tradition, prêtre d'une idole, et plus probablement de Cybèle, et qui était depuis peu converti au christianisme, fut tout d'un coup saisi de transports extatiques : « Agité par l'Esprit, écrit l'anonyme antimontaniste, Montan devint soudain comme possédé et pris de fausse extase, et il se mit dans ses transports à parler, à articuler des mots étranges, et à prophétiser d'une manière contraire à la coutume traditionnelle établie héréditairement dans l'Église dès le début. » Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, 7. Avec lui, deux femmes, Maximilla et Priscilla, furent saisies des mêmes transports et se mirent à prophétiser.

Le phénomène attira d'abord des spectateurs, puis des fidèles. En cette terre de Phrygie, qui, de tout temps, avait été celle des cultes violents, des émotions religieuses intenses, les extases de Montan et des deux prophétesses qui l'accompagnaient trouvèrent bientôt des imitateurs. Une secte s'organisa : un certain Théodote fut chargé d'en administrer les finances; d'autres s'en firent les propagandistes, comme Thémisson, « qui écrivit à l'imitation de l'apôtre une lettre catholique pour catéchiser des gens dont la foi était meilleure que la sienne ». Apollonius, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, 5. Au bout de peu de temps, toute la région était en émoi. Les manifestations extatiques se multipliaient. Hommes et femmes quittaient à l'envi leurs villages et leurs villes pour se rendre dans la plaine située entre Pépuse et Tymion, où Montan annonçait l'imminente descente de la Jérusalem céleste. Apollonius, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, 2.

Naturellement, les évêques catholiques s'émurent de cette propagande qui sapait leur autorité et ruinait le principe de la hiérarchie. Plusieurs essayèrent d'abord de discuter avec les sectaires, mais ils ne remportèrent pas toujours l'avantage. Zotique de Coumane et Julien d'Apamée essayèrent vainement de se mesurer avec Maximilla, Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, 17; une autre fois, Sotas d'Anchiale fut impuissant à chasser le démon de Priscilla, Eusèbe, *H. E.*, V, XIX, 3. Pour venir à bout de l'hérésie, on finit par employer d'autres moyens : ce fut à cette occasion, semble-t-il, que se rassemblèrent les premiers conciles connus. Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, 10; ils décidèrent que les novateurs seraient excommuniés. On multiplia en même temps les réfutations écrites : l'évêque d'Hierapolis, Apollinaire, fut parmi les premiers à composer un livre contre les montanistes; il fut suivi d'une multitude d'imitateurs.

La doctrine de Montan et de ses disciples immédiats différait à peine de l'enseignement orthodoxe. Elle prétendait même se rattacher à une tradition inin-

terrompue. Ce qui la caractérisait avant tout, c'était la place qu'elle donnait aux prophètes, et aussi l'insistance avec laquelle elle annonçait l'imminence de la parousie. Ces deux points n'étaient certes pas étrangers aux docteurs catholiques. L'Église avait toujours attendu la venue du Christ, comme elle avait toujours eu des prophètes, lorsque Montan commença à prêcher. Mais Montan exagérât; il dépassait les bornes; et c'est pour cela qu'il devint hérétique.

En ce qui regarde la prophétie, d'abord : un oracle attribué à Montan par saint Épiphanes, *Hæres.*, XLVIII, 4, déclarait : « Voici, l'homme est comme une lyre, et moi je vole sur lui, comme un plectre. L'homme dort et moi je veille. Voici que c'est le Seigneur qui jette hors de lui le cœur des hommes, pour donner aux hommes un autre cœur. » C'était dire nettement que le prophète montaniste perd sa propre personnalité, qu'il est un instrument passif qui s'exprime et agit sous l'influence exclusive de Dieu, en qui Dieu parle lui-même, au point que Montan pouvait encore affirmer, selon saint Épiphanes, *Hæres.*, XLVIII, 11 : « Je ne suis ni un ange, ni un envoyé : c'est moi le Seigneur, Dieu le Père, qui est venu » ; et encore : « C'est moi le Seigneur Dieu tout-puissant qui réside dans l'homme. » Cf. Didyme, *De Trinit.*, III, XLI, 1, *P. G.*, t. XXXIX, col. 984; et la *Διάλεξις Μοντανιστοῦ καὶ ὀρθοδόξου* publiée par G. Ficker, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1905, t. XXVI, p. 452, 1. 13.

De là, deux conséquences assez graves. La première c'est que le véritable prophète est un extatique; et cette idée était contraire à la notion catholique de la prophétie, telle que l'avait formulée saint Paul, I Cor., XIV. Cf. A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4^e édit., Leipzig, 1924, p. 362-364. Le prophète, qui tient une si grande place dans la primitive Église, reçoit sans doute de Dieu le charisme prophétique, mais il garde conscience de lui-même, tout au moins d'une manière habituelle; et Miltiade opposait aux Phrygiens une doctrine traditionnelle, lorsqu'il écrivait qu'un prophète ne doit pas parler en extase. Eusèbe, *H. E.*, V, XVII. D'autre part, la théorie montaniste amenait nécessairement ses adhérents à donner aux prophètes une autorité supérieure à celle des évêques. La hiérarchie gardait le dépôt traditionnel et se rattachait au Seigneur par une succession ininterrompue : les montanistes prétendaient bien continuer la tradition prophétique, Eusèbe, *H. E.*, V, XVII, 4, et n'avaient de la sorte aucune raison pour obéir aux évêques, dont l'autorité et le rôle apparaissaient bien mesquins auprès de ceux des interprètes de Dieu.

De même, l'insistance avec laquelle Montan annonçait la venue de la Jérusalem céleste avait de quoi inquiéter l'Église. Certes, depuis l'ascension du Sauveur, les regards des chrétiens restaient toujours orientés vers le ciel, dans l'espoir de la parousie; mais l'Église avait été organisée pour accomplir dans l'ordre et dans la paix son pèlerinage terrestre. Montan troublait sa vie régulière et disciplinée, en entraînant les foules à sa suite dans la plaine de Pépuze, et voilà ce qu'on ne pouvait admettre à aucun prix. Il n'était pas le seul, sans doute, à en juger par les deux anecdotes si étranges que rapporte saint Hippolyte dans son commentaire *Sur Daniel*, III, 18, édit. Bonwetsch, Leipzig, 1897, p. 230, et des évêques eux-mêmes, en Syrie, dans le Pont, étaient parfois assez imprudents pour entraîner leurs ouailles à la rencontre du Christ. Mais, plus que n'importe qui, il surexcitait dangereusement les esprits : les autorités régulières de l'Église hiérarchique devaient s'opposer à ses initiatives.

D'ailleurs la prédication de Montan comportait des conséquences morales qui n'étaient pas sans dan-

ger. Celle qui parut d'abord fut la place donnée aux femmes dans la prédication. On voyait Montan se faire accompagner de deux prophétesses, Maximilla et Priscilla. On entendait ces femmes prononcer des oracles, enseigner aux multitudes la nouvelle prophétie. Rien n'était plus contraire à la tradition, dont saint Paul avait posé le principe, en ordonnant aux femmes de se taire dans les assemblées. I Cor., XIV, 33. Si irrécusable qu'eussent été dans leur vie privée les compagnes de Montan, cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 7, les polémistes catholiques ne pouvaient pas s'empêcher de condamner un tel abus.

En même temps, l'exaltation produite par l'attente anxieuse de la parousie devait pousser les disciples de Montan à un ascétisme exagéré. Nous sommes mal renseignés sur cette ascèse des premiers montanistes. Nous devons à Tertullien presque tout ce que nous savons de la morale montaniste, et nous avons de bonnes raisons pour croire que le prêtre de Carthage a encore exagéré les prescriptions de la secte. Les données de saint Épiphanes lui-même semblent se rapporter à une époque postérieure. Du moins est-il assuré que la vie régulière se trouvait interrompue, du jour où les auditeurs de Montan étaient saisis par l'enthousiasme et se mettaient à la suite du prophète pour chercher la nouvelle Jérusalem.

On ne saurait douter que la prédication de Montan et de ses auxiliaires, Priscilla, Maximilla, Thémison, l'auteur d'une lettre catholique, Théodote, le trésorier de la secte, Alexandre, naguère condamné pour escroquerie par le proconsul d'Éphèse, n'eût remporté beaucoup de succès en Phrygie et en Galatie. Elle se répandit avec la vitesse d'un incendie, dans ces pays faciles aux émotions et aux enthousiasmes. Des villes entières comme Thyatire se laissèrent gagner à la nouvelle prophétie. Épiphanes, *Hæres.*, II, 33.

L'Occident lui-même s'émut. Dès 177, cinq ou six ans après les débuts de la prédication de Montan, on connaissait à Lyon ses théories étranges, et l'on s'en inquiétait. Il y avait, dans la chrétienté de Lyon, beaucoup d'Asiates et de Phrygiens d'origine : il n'était pas étonnant que l'on s'y intéressât, encore plus qu'ailleurs, à ce qui se passait en ces lointains pays, avec lesquels on était, semble-t-il, en relations suivies de correspondance. Plusieurs lettres furent expédiées de Lyon, relatives à la nouvelle prophétie. Les unes avaient été écrites par les confesseurs, avant qu'ils achevassent leur martyre : elles étaient adressées au pape saint Éleuthère et aux frères d'Asie et de Phrygie; une autre, destinée également à ces Églises d'Asie et de Phrygie, avait été rédigée après la mort des martyrs, dont elle rappelait le glorieux témoignage. Les unes et les autres, au dire d'Eusèbe, *H. E.*, V, III, 2, exprimaient un jugement pieux et tout à fait orthodoxe, *εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδόξοι τὰ τῶν*. Malheureusement, l'historien n'a pas cru devoir nous conserver la partie doctrinale de cette correspondance. Il s'est borné à transcrire l'admirable récit de la passion de saint Pothin et de ses compagnons, et nous laisse ignorer le détail de l'opinion que l'on formulait à Lyon sur le montanisme.

Quelques historiens, à la suite de Valois, *Not. in Euseb.*, *P. G.*, t. XX, col. 437, n. 41, ont cru cependant pouvoir affirmer que l'Église lyonnaise était, dans son ensemble, favorable à la prophétie phrygienne, et que ses lettres constituaient un plaidoyer. Ils font valoir, pour défendre leur opinion, d'une part, l'affirmation d'Eusèbe que lesdites lettres avaient en vue la paix des Églises; de l'autre l'enthousiasme joyeux manifesté par les confesseurs avant leur mort et les charismes accordés à quelques-uns d'entre eux. Ces arguments semblent insuffisants à la preuve de la thèse. L'Église de Lyon pouvait adresser des conseils paci-

liques aux Églises d'Asie, sans favoriser le montanisme, tout comme, une vingtaine d'années plus tard, elle interviendra en faveur de la paix dans la controverse pascale, tout en pratiquant elle-même l'usage romain. Quant à l'enthousiasme des martyrs, de Vettius Epagathus en particulier, dont la lettre dit qu'il bouillonnait de l'Esprit, Eusèbe, *H. E.*, V, 1, 9, et qu'il mérita le nom de Paraclet des chrétiens, *Id.*, V, 1, 10, ils s'associe avec une tranquille possession de soi, avec une entière maîtrise de la raison, que ne possédaient pas les extatiques phrygiens. Il est vrai que les confesseurs lyonnais font preuve, au milieu des pires souffrances, d'un admirable courage : il n'y a rien là qui soit spécifiquement montaniste, et qui nous autorise à croire que l'Église de Lyon s'était laissée convaincre par des disciples de Montan.

Du moins, et cela est très important, connaissait-elle leur prédication, et le trouble dont ils étaient la cause. Aussi n'hésite-t-elle pas à intervenir, en s'adressant à la fois aux communautés asiates et phrygiennes, dans lesquelles sévissait l'esprit d'erreur et au pape Éleuthère, chargé, par ses hautes fonctions, de la surveillance et de la direction de toutes les Églises.

Sans doute l'Église romaine n'avait-elle pas attendu la lettre des chrétiens de Lyon à saint Éleuthère pour se préoccuper du montanisme. Au témoignage, assez suspect, il est vrai, du *Prædestinatus*, I, 26, édit. Oehler, *Corp. hæresiol.*, t. I, p. 241, le pape Soter (166-174) aurait déjà rédigé un ouvrage contre les Cataphrygiens, c'est-à-dire contre les montanistes. Même si Soter n'a pas écrit ce livre, il n'a pu ignorer les événements dont la Phrygie était précisément le théâtre sous son pontificat. Les relations étaient trop fréquentes entre Rome et l'Asie pour qu'une telle ignorance fût possible. Nous n'avons cependant que des renseignements très vagues sur les premières réactions de l'Église romaine à l'égard du montanisme, et ces renseignements, dus à l'*Adversus Praxean* de Tertullien, un ouvrage rédigé après que son auteur eut rompu avec l'Église catholique, doivent être interprétés avec la plus grande circonspection. Voir ce texte à l'art. MONARCHIANISME, col. 2197.

La première question qui se pose est celle du moment où l'asiate Praxeas est arrivé à Rome. Lorsque Tertullien écrivait son livre, après 213, Praxeas était encore un hérétique tout récent, un contemporain ; mais il avait eu le temps, après avoir enseigné à Rome, de venir à Carthage, jeter sa mauvaise semence. Il pouvait y avoir quinze à vingt ans qu'il avait opéré à Rome. Le pape qu'il y avait converti à ses idées était, au dire de Tertullien, disposé à reconnaître la nouvelle prophétie, contrairement à l'exemple de ses prédécesseurs. Pour expliquer ce pluriel, il faut au moins deux pontifes qui aient eu le temps de prendre position à l'égard du montanisme. Comme Montan a commencé à prêcher sous Soter, celui-ci est chronologiquement le premier de ceux à qui nous puissions penser. Éleuthère, son successeur, est le second. Ce sera donc sous l'épiscopat de Victor que Praxeas est arrivé à Rome, et ce sera Victor qu'il a retourné de si belle manière. Cf. G. Esser, *Wer war Praxeas?* Bonn, 1910, p. 24 ; G. La Piana, *The roman Church at the end of the second century*, dans *The Harvard theological review*, 1925, t. xviii, p. 245, n. 48. Les arguments mis en avant par P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 273-275, pour préférer le nom de Zéphyrin à celui de Victor n'ont rien de décisif.

Que faut-il penser maintenant de l'attitude que Tertullien prête aux pontifes romains dans l'affaire du montanisme ? S'il faut l'en croire, Soter et Éleuthère auraient officiellement blâmé le montanisme, et Praxeas aurait pu faire valoir au pape Victor l'attitude de ses prédécesseurs. Cela n'a rien que de vrai-

semblable. Nous ne savons rien de Soter ; mais la mission remplie par saint Irénée auprès de saint Éleuthère avait pour but d'amener le pape à une décision ferme. Ce que désirait Irénée, ce que devait aussi souhaiter Éleuthère, c'était la *paix des Églises* : comment la paix était-elle possible aussi longtemps que les communautés étaient troublées par les extases des nouveaux prophètes ? Nous pouvons donc être assurés que, dès le début, Rome a pris parti contre le montanisme.

Mais alors, il faut expliquer la volte-face que Tertullien attribue à Victor, sous l'influence de Praxeas. A l'inverse de ses prédécesseurs, Victor aurait été disposé à reconnaître les montanistes et à leur envoyer des lettres de paix. On admet généralement que ces lettres étaient destinées aux Églises d'Asie et de Phrygie, et quelques historiens ajoutent qu'elles devaient assurer à Victor de précieuses alliances, dans la lutte qu'il avait entreprise contre les évêques d'Asie au sujet de la date de Pâques. Ce dernier argument n'a pas grande valeur ; il est même plus probable que Victor n'avait en vue que les montanistes romains, et que c'est à eux seulement qu'il destinait ses lettres de communion. En Asie, les hérétiques étaient déjà trop compromis ; à Rome au contraire, leurs extases, leurs attitudes extraordinaires étaient plus rares, et ce qui les distinguait de l'ensemble des fidèles était surtout une morale plus austère ; il était donc facile de s'y tromper. Mais Praxeas, qui arrivait d'Asie, ne pouvait pas être dupe ; sous leurs apparences vertueuses, il eut tôt fait de démasquer les montanistes romains, et tôt fait aussi de persuader Victor de la nécessité d'une condamnation. Cf. G. La Piana, *loc. cit.*, p. 248, n. 51.

Malgré cette condamnation, un groupe montaniste continua à subsister à Rome après la mort de Victor. Durant les premières années du III^e siècle, il avait pour chefs Eschine et Proclus : Eusèbe signale à deux reprises ce dernier comme le président de la secte cataphrygienne, *H. E.*, II, xxv, 6, et le champion de l'hérésie cataphrygienne, *H. E.*, VI, xx, 3. Ce Proclus jouissait de son temps même d'une grande autorité, à en juger par la vénération avec laquelle Tertullien parle de lui, *Advers. Valent.*, 5, édit. Kroymann, p. 182 : *Proculus noster, virginis senectæ et christianæ eloquentiæ dignitas*. Nous ne savons d'ailleurs rien d'autre sur son compte, sinon qu'il fut pris à partie, sous le pontificat de saint Zéphyrin, par un prêtre romain du nom de Caius, qui en fit le personnage d'un dialogue après avoir eu peut-être avec lui une discussion orale, Eusèbe, *H. E.*, III, xxi, 4 ; VI, xx, 3. Caius était, semble-t-il, un esprit extrêmement audacieux : il niait l'authenticité du quatrième Évangile, et celle de l'Apocalypse, dont il attribuait la composition à Cérinthe, Denys Bar Salibi, *Comm. in Apocal.*, trad. I. Sedlacek, Rome-Paris-Leipzig, 1910, p. 1 ; en faisant ainsi, il voulait sans doute retirer aux montanistes le bénéfice des arguments qu'ils empruntaient à ces ouvrages : l'Évangile leur apportant avec la promesse du Paraclet une garantie en faveur de leurs prophètes, et l'Apocalypse leur annonçant la venue de la Jérusalem céleste. Caius fut réfuté par Hippolyte, dans des *Capita*, dont Denys Bar Salibi a transcrit quelques fragments : il est le premier écrivain qui nous apprenne l'usage des écrits johanniques par les montanistes ; il est aussi le seul représentant connu des hétérodoxes que saint Épiphane appelle du nom d'aloges. Cf. A. Bludau, *Die ersten Gegner der Johannes-Schriften*, dans les *Biblische Studien*, t. xxii, fasc. 1-2, Fribourg-en-B., 1925, p. 40-73, 220-230, et l'article ALOGES.

Après Proclus, nous n'entendons plus parler du montanisme à Rome. Il est vraisemblable que la

secte, qui n'y avait jamais été considérable, ne tarda pas à disparaître. Elle ne devait d'ailleurs exercer d'influence en Occident qu'à Carthage, et grâce à la conquête qu'elle y fit dans la personne de Tertullien.

III. TERTULLIEN ET LE MONTANISME. — L'évolution religieuse de Tertullien pose une série de problèmes qu'il n'est pas facile de résoudre. Le seul que nous ayons à examiner ici est celui de ses relations avec le montanisme : comment Tertullien connut-il la nouvelle prophétie ? dans quelle mesure, l'ayant connue, s'y attachait-il ? et faut-il voir en lui, l'interprète autorisé des doctrines cataphrygiennes ?

Il est du moins fort vraisemblable qu'il y avait dès la fin du second siècle, ou les premières années du III^e siècle, quelques montanistes à Carthage. Nous en avons trouvé à Rome, où ils se groupaient autour de Proclus. Leur présence à Carthage peut être tenue pour certaine, bien que nous ne sachions rien de leur enseignement ni de leur organisation. Les premiers ouvrages de Tertullien — les plus anciens remontent à l'année 197 — ne mentionnent pas les montanistes, soit que l'écrivain ne les ait pas connus, soit qu'il ne les ait pas jugés dangereux pour la grande Église. Leur symbole d'ailleurs était le même que celui des catholiques, *De virgin. veland.*, 1; *Advers. Prax.*, 2; leur vie morale, bien que plus austère que celle de beaucoup de fidèles, n'était pas si extraordinaire qu'elle attirât nécessairement l'attention; et comme sans doute les montanistes de Carthage étaient beaucoup plus calmes que ceux de Phrygie, comme leurs visions ou leurs oracles ne s'accompagnaient pas de phénomènes inquiétants ou étranges, il était facile de passer à côté d'eux sans les connaître. Il n'est même pas assuré qu'ils aient encore formé un groupe indépendant comme le faisaient sûrement les marcionites ou les valentiniens : ils gardaient du catholicisme tout le contenu positif; ils prétendaient seulement y ajouter ce qu'ils devaient à leurs révélations personnelles.

C'est aux environs de 206-208 que l'on fait généralement remonter les débuts de l'évolution de Tertullien vers le montanisme. En réalité, les ouvrages écrits à partir de ce moment marquent des tendances ascétiques de plus en plus définies, et un mécontentement croissant à l'égard de certaines tolérances acceptées par l'Église; mais on ne saurait affirmer qu'ils expriment des idées d'inspiration exclusivement montaniste. Par tempérament, Tertullien est lui-même un exalté; il va d'instinct à l'extrême limite de ses théories; et ses exagérations sont déjà sensibles dans ses premiers ouvrages. Le *De spectaculis* par exemple remonte aux environs de l'an 200 : qu'on n'aille pas croire qu'il fait des concessions à l'esprit du siècle; il interdit aux chrétiens tous les spectacles quels qu'ils soient, sans faire aucune distinction. La seule compensation qu'il réserve à ceux qui se conformeront à ses prescriptions, c'est le spectacle de la fin du monde, la venue du Seigneur avec ses anges, le jugement des bons et des méchants, la Jérusalem nouvelle, *De spect.*, 30, édit. Reifferscheid-Wissowa, p. 28. Il n'emprunte d'ailleurs pas au montanisme cet espoir d'une Jérusalem céleste qui recevra les élus, il a pu le trouver dans l'Apocalypse, dans saint Justin, dans saint Irénée; une telle attente était fort répandue aux environs de 200; il était naturel que Tertullien la partageât avec un bon nombre de ses contemporains. Le même ouvrage attire l'attention sur l'imminence de la fin du monde, *De spect.*, 29, p. 28; et Tertullien est intimement persuadé que la grande catastrophe ne tardera plus, *Apolog.*, XXI, 6; *De patient.*, 1; *De cultu fem.*, II, 9 : en cela encore, il se conforme à une espérance fort répandue de son temps, et que partageront plus ou moins tous les siècles chrétiens. Au plus

est-il possible de découvrir dans l'âme du fougueux Africain des orientations, plus ou moins conscientes, vers le montanisme. Mais il ne semble pas lui avoir positivement emprunté les éléments de ses doctrines morales, même des plus austères.

Vers 213 seulement, Tertullien rompt de manière ouverte avec le catholicisme. A ce moment aussi, il se décide pour le montanisme. Les importants tableaux dressés avec tant de soin par P. de Labriolle, *La crise montaniste*, p. 323, 358, 399-400, 360-361, sont caractéristiques à cet égard. Il commence à parler de la nouvelle prophétie dans l'*Adversus Marcionem*, III, 24; IV, 22, dont nous ne possédons plus que la troisième édition écrite après la rupture. C'est aussi après son apostasie qu'il invoque l'autorité des prophètes montanistes : Montan, Priscilla et Maximilla, *De jejun.*, 1; Montan, Prisca et Maximilla, *Adv. Prax.*, 1; Montan, *De jejun.*, 12; Prisca, *De exhort. castit.*, 10; *De resur. carn.*, 11; qu'il oppose triomphalement « nos » usages, « notre » foi, « nos » stations, « notre » garant etc., à « vos » Églises, « votre » évêque d'Utique, etc..., cf. *Adv. Marc.*, I, 29; III, 24; IV, 22; *De fuga*, 2; *De anim.*, 9; *De jejun.*, 10, 12, 13, 14, 17; *De monog.*, 1, 4, 7, 12, 15; *De pudicit.*, 1, 3, 4, 9, 10, 19. Jusque-là, il pouvait bien s'écarter peu à peu de la pratique ecclésiastique, tomber dans des outrances de langage qui devaient lui attirer des reproches de la part des autorités, aussi bien qu'une invincible défiance de la part des fidèles. Rien de tout cela ne lui venait par le canal de la nouvelle prophétie. Il se contentait de suivre les pentes naturelles de son esprit exalté, de son caractère indomptable, pour prêcher, sans se détourner à droite ni à gauche, ce qu'il regardait comme la vérité.

Aussi semble-t-il plus exact de parler d'une rencontre de Tertullien avec le montanisme que d'une conversion proprement dite. Tertullien était trop orgueilleux pour accepter une contrainte; ce qui dut le séduire dans le montanisme, c'était précisément la place laissée aux initiatives individuelles, soi-disant poussées par les révélations du Paraclet. N'était-ce pas une bonne fortune, pour un esprit aussi libre que le sien, de trouver une doctrine, qui, tout en professant le respect le plus entier pour la règle de foi en usage dans la grande Église, prônait les droits de la révélation privée et donnait la première place aux prophètes ? À côté des spirituels ainsi favorisés, quelle pauvreté n'était pas celle des psychiques ? Rien de plus curieux en ce sens que le respect avec lequel il cite les oracles montanistes : « Il y a aujourd'hui parmi nous, écrit-il dans le *De anima*, 9, une sœur qui a reçu en partage le charisme des révélations. Elle les subit dans l'église au cours des solennités dominicales, en extase, sous l'influence de l'Esprit. Elle converse avec les anges, parfois même avec le Seigneur; elle voit, elle entend les vérités mystérieuses; elle lit dans le cœur de quelques-uns, et elle procure des remèdes à ceux qui en ont besoin. Soit qu'on lise les Écritures ou qu'on chante les psaumes, ou qu'on adresse des allocutions, ou qu'on offre des prières, chaque exercice fournit matière à ses visions. Il nous était arrivé de tenir, je ne sais quel discours sur l'âme, pendant que cette sœur était sous l'influence de l'Esprit. Une fois la solennité terminée, quand le peuple eut été congédié, fidèle à son habitude de nous annoncer ce qu'elle a vu — car on a grand soin de classer ses révélations pour les mieux authentifier — elle nous dit : « Entre autres spectacles, une âme s'est montrée à moi corporellement. Elle paraissait être esprit, mais non dépourvue de consistance et de forme; bien au contraire, telle qu'elle était, elle semblait susceptible d'être saisie, tendre, lumineuse, couleur d'azur et de forme toute pareille à celle du corps humain. Telle fut sa

vision. Dieu en fut témoin, et aussi l'apôtre, garant si compétent des charismes qui devaient survenir dans l'Église. N'y croirez-vous point, même si l'événement lui-même vous persuade sur toute la ligne? » Trad. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, p. 320. Ce passage, qui n'est pas isolé dans l'œuvre de Tertullien, est tout à fait caractéristique. On y voit Tertullien prêchant dans l'assemblée, sans aucun doute un conventicule où n'était admis aucun des psychiques; et aussi une femme, favorisée de visions : par une heureuse coïncidence, ces visions ont pour objet le thème même du discours; elles ne semblent accompagnées d'aucun phénomène morbide, comme l'étaient les extases des montanistes phrygiens; elles sont au contraire fort raisonnables, s'enchaînent selon un ordre logique; elles fournissent surtout à l'orateur un argument de premier ordre, tout à fait irréfutable.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que le montanisme est bien le refuge où s'abrite Tertullien après avoir rompu avec l'Église. M. Faggiotto a essayé récemment de le nier, *La diaspora catafrigia. Tertulliano e la nuova profezia*, p. 129, en prétendant que le prêtre de Carthage avait par hasard, en suivant la propre direction de sa pensée, rencontré quelques-unes des thèses montanistes, mais que seuls des témoignages postérieurs, surtout ceux de saint Jérôme et de saint Augustin, l'avaient présenté comme un adepte de la nouvelle prophétie. Cette théorie aventureuse se heurte à trop de faits certains pour pouvoir être acceptée. Nous avons dit que Tertullien s'était en effet rencontré avec le montanisme, ou, si l'on veut, qu'il s'était reconnu en ses théories : il était forcé, cette constatation faite, d'aller jusqu'au bout et d'adhérer pleinement à la doctrine enseignée par les successeurs des prophètes phrygiens; de fait, ses derniers ouvrages nous le montrent engagé à fond. Il n'est plus catholique, mais prêtre de la communauté montaniste de Carthage, et disciple résolu du Paraclet.

Comme tel, il s'explique sur l'extase, dans un ouvrage en sept livres que nous avons perdu, mais qui devait être des plus suggestifs, d'après ce que nous savons par ailleurs de ses idées sur la question. Sans doute y essayait-il un compromis entre les manifestations délirantes de Montan et de ses compagnes, et la théorie catholique de la prophétie. Il devait y réfuter Miltiade qui interdisait au prophète de parler en extase, et Apollonius, contre lequel le septième livre était expressément dirigé; mais en même temps il condamnait, tout au moins dans la vie quotidienne, les transports, les fureurs, et tous ces phénomènes morbides qui avaient naguère exalté les foules de Phrygie.

Comme disciple du Paraclet encore, Tertullien condamne les secondes noces dans le *De monogamia*, avec une étonnante vivacité de langage; dans le *De jejuniis*, il expose la discipline montaniste à l'égard des jeûnes, plus nombreux et surtout plus sévères que ceux des catholiques; dans le *De pudicitia* enfin, il rappelle la doctrine montaniste de la pénitence, doctrine impitoyable qu'il garantit par l'autorité d'un oracle du Paraclet : *Sed habet, inquis, potestatem Ecclesia delicta donandi : Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem : Potest Ecclesia donare delictum, sed non faciam ne et alii delinquant. De pudic.*, xxi, 7; et qu'il interprète un peu plus loin en faisant passer le pouvoir de remettre les péchés de l'Église catholique à la communauté montaniste : *Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit : sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. De pudic.*, xxi, 17.

Après être venu au montanisme à cause de la vigueur de ses principes moraux, Tertullien, selon la tradition, devait finir par le dépasser. Les hommes de

cette trempe ne s'arrêtent jamais en chemin. Il faut qu'ils aillent toujours plus loin. Saint Augustin affirme que le grand orateur, suivi dans sa nouvelle scission par un petit groupe de fidèles, dont les descendants existaient encore de son temps, se sépara du montanisme et organisa une communauté de tertullianistes, parmi lesquels il mourut, *De haeres.*, 86.

Il fallait insister sur l'évolution psychologique de Tertullien, parce que celui-ci est le seul Occidental de marque qui soit venu au montanisme, et que ses ouvrages nous font connaître quelques-unes au moins des pratiques de la communauté montaniste de Carthage au début du III^e siècle. Cette communauté « avait ses usages pénitentiels spéciaux, *De pudic.*, 1, 20-21; elle s'était mise en relations avec les autres conventicules épars à travers le monde romain, pour faire coïncider certaines pratiques communes en matière de jeûnes. Tous ces rites particuliers exigeaient que ses adhérents prissent contact les uns avec les autres dans des locaux séparés, affermissent par colloques directs leur plein accord et se sentissent les coudes. Au point où étaient montées les antipathies réciproques entre gens qui se traitaient de psychiques d'un côté, d'hérétiques de l'autre, les assemblées en commun n'eussent-elles pas dégénéré en bagarres, tout au moins en peu édifiantes récriminations? » P. de Labriolle, *La crise montaniste*, p. 461-462.

Du point de vue de l'histoire générale, ce qu'il y a de plus intéressant, c'est de noter combien, après quarante ans, et en passant d'Orient en Occident, le montanisme s'est profondément transformé. Aux origines, dans la plaine de Pépuse, c'est un mouvement enthousiaste, un *revival*, que l'on a justement rapproché de faits bien connus dans l'histoire moderne ou contemporaine, une attente anxieuse de la fin du monde, des prophètes, des révélations, des extases, des cris, des larmes, des paroles inintelligibles; et pour guider la foule en délire un homme et deux femmes sans autre autorité que celle de leurs visions. Bientôt les premiers voyants disparaissent. Leurs disciples, suivant peut-être déjà leur exemple, sont obligés de s'organiser, de se discipliner, de créer une caisse commune alimentée par les aumônes des fidèles. Les évêques catholiques, d'abord surpris par la rapidité du mouvement, se ressaisissent et opposent une énergique résistance au torrent, dont la fougue dévastatrice diminue. Et nous voici vers 200 en Occident : le montanisme est devenu une secte, analogue à bien d'autres. Sa doctrine est à peu de choses près celle de l'Église : il garde les Écritures, Ancien et Nouveau Testament, *Advers. Marcion.*, *passim*; *De monog.*, 4, 8; il garde le symbole de foi, *De virgin. veland.*, 1; *Adv. Prax.*, 2; il reste fidèle à la théorie de l'apostolicité des Églises garantie par la succession épiscopale, *Advers. Marcion.*, 1, 21; III, 1; IV, 5; *De anima*, 43; il conserve même la plupart des pratiques ordinaires de la piété chrétienne, *De corona*, 3, *De monog.*, 10. S'il s'écarte du catholicisme, c'est par certaines pratiques dans l'exercice des jeûnes; par une sévérité plus grande dans la vie morale, en particulier par l'interdiction des secondes noces; c'est surtout par la réception des oracles de Montan et de tous les inspirés qui l'ont suivi. Mais ces inspirés eux-mêmes se font rares et s'assagissent. Tertullien n'a pas le charisme prophétique; il se contente de citer avec respect une sœur qui le possède. Le temps de la grande effervescence est passé. Le montanisme a déjà cessé d'être un danger pour l'Église; il ne peut plus que décroître.

IV. LES SURVIVANCES DU MONTANISME. Le groupe montaniste de Carthage n'avait pas dû être fort nombreux, même au temps où Tertullien en était la gloire : le *De pudicitia*, 1, 10, n'aurait pas vanté la

joie de connaître la vérité avec une élite, si la foule avait été attirée par la nouvelle prophétie.

Tertullien lui-même contribua à affaiblir encore ce groupe en le scindant : tandis que les uns restaient fidèles à la doctrine de Montan, il entraîna les autres en des conventicules à lui. À l'époque de saint Augustin, *De haeresibus.*, 86, il y avait encore à Carthage quelques tertullianistes qui possédaient une basilique : le grand évêque eut la joie de les ramener à l'Église catholique. Entre temps, c'est le silence : Saint Cyprien ne cite pas les montanistes ; saint Optat de Milève, *De schism. donatist.*, I, 9, les nomme parmi les hérésies disparues. Seule une inscription découverte en 1875 à Mascala en Numidie, fournit un curieux témoignage des survivances montanistes. Elle est ainsi conçue : *Flavius avus domesticus in nomine Patris et Filii (et) domini Muntani*. Ce Muntanus qui remplace si singulièrement le Saint-Esprit ne saurait être que Montan, dont nous savons d'ailleurs qu'il se présentait ou était présenté par ses disciples comme le Paraclet.

Il semble qu'à Rome le montanisme ait fait preuve de plus de vitalité qu'en Afrique. Mais nous ne savons rien de son histoire jusqu'à la fin du IV^e siècle, époque pour laquelle saint Jérôme met en garde sainte Marcella contre les procédés des cataphrygiens qui font de la propagande en faveur de leur secte, *Epist.*, xli, et l'auteur du *Prædestinatus* raconte comment un prêtre tertullianiste arriva à Rome du temps de Maxime, et parvint à s'emparer du tombeau des saints Processus et Martinianus autour duquel il réunissait ses fidèles, *Prædestin.*, lxxxvi; *P. L.*, t. lxx, col. 616.

En Espagne, ni en Gaule le montanisme ne semble avoir pénétré. Il reçut en Occident son arrêt de mort par la loi du 22 février 407 due à l'empereur Honorius, *Cod. Theodos.*, xvi, v, 40. Cette loi prononce contre les montanistes la confiscation des biens, l'incapacité à faire aucun contrat, l'annulation des testaments, l'incapacité de recevoir des dons ou legs, la confiscation même des propriétés où ont été tenues des réunions hérétiques. De telles prescriptions équivalaient à la mort civile. Il est du moins probable qu'elle ne frappèrent pas de nombreuses victimes.

Sur les destinées du montanisme en Orient, nous sommes fort mal renseignés : quelques lignes de Firmilien de Césarée en Cappadoce, un nom dans les actes de saint Pionius de Smyrne, martyr de la persécution de Dèce, voilà tout ce que nous savons de son histoire pendant le III^e siècle. « Ceux-là même qu'on appelle cataphrygiens, écrit Firmilien, et qui essaient d'utiliser frauduleusement de nouvelles prophéties, ne peuvent posséder ni le Père ni le Fils, parce qu'ils n'ont pas non plus le Saint-Esprit. Si nous leur demandons quel Christ ils prêchent, ils répondent que c'est celui qui a envoyé l'Esprit qui a parlé par Montan et Prisca. Comme nous constatons que ce n'est pas l'Esprit de vérité, mais l'esprit de mensonge qui habitait en eux, nous connaissons par là que ceux qui défendent leur fausse prophétie contre la foi du Christ ne peuvent posséder le Christ. Telles sont les vues d'ensemble que nous avons arrêtées il y a déjà longtemps à Iconium, ville de Phrygie où nous nous étions réunis... » Dans S. Cyprien, *Epist.*, lxxv, 7; trad. P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 484. Le concile d'Iconium, dont il est ici question, a pu se tenir vers 230 et régler la question générale du baptême des hérétiques : on a d'ailleurs des raisons de croire qu'il s'est occupé spécialement des montanistes dont le nombre pouvait encore être grand en Lycaonie, en Phrygie et dans toute la région. La même lettre de Firmilien raconte assez longuement l'histoire d'une prophétesse, qui, peu de temps après la mort d'Alexandre Sévère 235, entraîna des multitudes vers Jé-

usalem en se donnant comme inspirée par l'Esprit-Saint, *Epist.*, lxxv, 10. La plupart des critiques rattachent cet incident à l'histoire du montanisme. P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 487, estime au contraire qu'il est sans aucun rapport avec l'hérésie phrygienne, et il peut avoir tout à fait raison.

Nous n'avons pas beaucoup plus de renseignements sur la vie du montanisme oriental au cours du IV^e siècle. Les écrivains de ce temps parlent assez souvent, il est vrai, des phrygiens, mais il est difficile de savoir s'ils les connaissent d'expérience ou s'ils se bornent à citer le nom d'une secte dont ils ont vaguement entendu parler. Dans quelques cas pourtant, on est fixé sur la valeur du témoignage. Si Dydimé insiste longuement sur le montanisme, *De Trinil.*, III, xli, s'il a peut-être consacré à sa réfutation la *Διάκρισις* publiée en 1905 par G. Ficker, c'est sans doute parce qu'il y voyait une secte dangereuse pour l'orthodoxie, et encore pleine de vie à son époque. De même saint Jérôme parle des montanistes d'après son expérience personnelle : il les a rencontrés à Rome, *Epist.*, xli, et peut-être en Galatie, *In Galat. comment.*, II, 2. Saint Épiphanes est lui aussi un témoin oculaire, bien que ses affirmations aient ici, comme souvent ailleurs, besoin d'un sérieux contrôle : il signale l'existence des sectaires en Cappadoce, en Galatie, en Phrygie, et surtout en Cilicie et à Constantinople, *Hæres.*, xlviii, 14; il rattache à l'hérésie phrygienne les Tascodrugites, les Quintilliens, les Pépuziens, les Artotyrites, les Priscilliens et les Quartodécimans : ces généalogies semblent d'ailleurs créées pour les besoins de la cause, et l'on ne doit pas y attacher grande importance.

En cette fin du IV^e siècle, la secte était devenue une Église organisée, qui n'avait à peu près rien gardé des enthousiasmes primitifs, et qui, sur bien des points, se rapprochait du novatianisme. Elle avait sa hiérarchie, ses jeûnes, ses usages liturgiques ; et les catholiques la tenaient en général pour une hérésie dont le baptême n'était pas valide.

Sur la hiérarchie montaniste, nous sommes renseignés surtout par saint Jérôme, qui écrit à sainte Marcella, *Epist.*, xli, 3 : *Apud nos apostolorum locum episcopi tenent; apud eos episcopos tertius est. Habent enim primos de Pepuza Phrygiæ patriarchas, secundos quos appellant κοινωνούς, atque ita in tertium pane ultimam gradum episcopi devolvuntur.* La même hiérarchie existait encore à l'époque de Justinien, *Cod. Justin.*, I, v, 20, édit. Krüger, p. 58 : *ἰδικῶς δὲ ἐπὶ τοῖς ἁγιοῖς Μοντανισταῖς θεοπίστοις ὥστε μηδὲνα συγχωρεῖσθαι τῶν καλονομένων αὐτῶν πατριάρχων καὶ κοινωνῶν ἢ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων ἢ ἄλλων κληρικῶν...* Cette loi est datée du 10 des calendes de décembre 530. Une inscription, récemment découverte près de Philadelphie de Lydie, nous fait connaître le nom d'un de ces *κοινωνοί* montanistes en 514-515 : il s'agit d'un certain Prayllios, qui est qualifié de *ἄγιος* et porte le titre de *κοινωνός κατὰ τόπον*. H. Grégoire, *Du nouveau sur la hiérarchie de la secte montaniste, d'après une inscription grecque trouvée près de Philadelphie en Lydie*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Insér. et Bel.-Lett.*, 1^{re} mai 1925. Nous ignorons d'ailleurs la fonction propre des *cœnons* dont parlent ces textes. La hiérarchie montaniste, au témoignage de saint Épiphanes, *Hæres.*, xlix, 2, comprenait des femmes, parmi les évêques et les prêtres : P. de Labriolle, il est vrai, *op. cit.*, p. 510-511 révoque en doute l'autorité de ce témoignage, mais il semble pouvoir être retenu, étant donnée la place que les femmes avaient traditionnellement occupée dans la secte depuis les jours de Montan et de ses prophétesses.

Les jeûnes montanistes sont encore connus grâce à saint Jérôme, qui, *Epist.*, xli, 3, attribue aux sectaires

l'observance de trois carêmes dans l'année, dont un après la Pentecôte; cf. *In Matth. comm.*, I, 9, 15. Sozomène, *H. E.*, VII, xviii, 12-14, ne parle que du carême pascal qui durait seulement deux semaines, par où il faut entendre peut-être les xérophagies signalées jadis par Tertullien, *De jejun.*, 15. Plus tard, Marouta de Maipherkat signalera quatre carêmes montanistes de quarante jours chacun; ce qui semble dépasser les bornes de la vraisemblance.

Pour la célébration de la fête de Pâques, les montanistes restaient fidèles à l'observance quartodécimane, Sozomène, *H. E.*, VII, xviii, 12-14, mais ils avaient une manière à eux de calculer l'échéance de la fête. Le texte de l'historien, assez obscur, ne nous permet d'ailleurs pas de savoir exactement comment ils s'y prenaient.

Parmi les autres particularités liturgiques des montanistes vers la fin du iv^e siècle, on peut citer les solennelles initiations célébrées à Pépuze. Épiphanie, *Hæres.*, XLVIII, 14; Filastrius, *Hæres.*, XLIX; et le baptême des morts, Filastrius, *Hæres.*, XLIX, et certaines manifestations prophétiques, que décrit ainsi saint Épiphanie, *Hæres.*, XLIX : « Souvent, dans leur assemblée, on voit entrer sept vierges portant des torches et vêtues de blanc, qui viennent prophétiser devant le peuple. Elles manifestent une sorte d'enthousiasme qui dupe les assistants et provoque leurs larmes. Elles versent des pleurs comme plongées dans les lamentations de la pénitence, et par leur attitude elles déplorent la vie des hommes. » Si cette description est exacte, nous trouvons là les derniers vestiges du prophétisme qui avait caractérisé le montanisme à ses débuts.

Ces pratiques un peu désuètes suffisaient-elles pour qu'on dût regarder les montanistes comme étrangers à la règle de foi, et soumis à la nécessité d'être baptisés quand ils reentraient dans l'Église? Nos renseignements sur ce point sont contradictoires. Tandis que Tertullien montaniste proclamait sa fidélité à la règle de foi catholique, saint Jérôme, *Epist.*, XII, 3, écrit : « Nous différons d'eux d'abord sur la règle de foi... ils s'attachent au dogme de Sabellius et ils resserrent la Trinité dans les limites d'une seule personne. » Saint Basile, *Epist.*, CLXXXVIII, prétend qu'ils baptisent au nom du Père et du Fils et de Montan ou de Priscille; et Saint Épiphanie, par contre déclare, *Hæres.*, XLVIII, 1, que sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ils pensent comme la sainte Église catholique. Il y a là un point sur lequel il est difficile de faire la lumière. Au plus serait-on porté à croire que Montan lui-même gardait la foi orthodoxe à la Trinité, et que ses disciples tendirent de plus en plus vers le sabellianisme ou des doctrines approchantes.

Dès 398, les lois poursuivirent de leurs rigueurs les montanistes d'Orient qui pouvaient encore subsister. Elles ne les anéantirent pas cependant. Sozomène, qui écrit après 440, prétend que de son temps les montanistes sont encore une multitude, *H. E.*, III, xxxii, 6; Procope, *Hist. arcana*, xi, 14, 21, raconte qu'en Phrygie des montanistes s'enfermèrent dans leurs propres églises, y mirent le feu et s'y brûlèrent avec elles. Jean d'Éphèse, également sous le règne de Justinien, aurait découvert les ossements de Montan, de Maximilla et de Priscilla et les aurait brûlés ainsi que leurs temples. La dernière mention que l'on trouve de montanistes bien réels remonte au règne de Léon III l'Isaurien : d'après Théophane, celui-ci ayant voulu (en 722) contraindre les montanistes au baptême, les sectaires s'enfermèrent dans les maisons où ils célébraient leurs faux mystères, et ils s'y brûlèrent. Sans doute à cette date, les montanistes n'étaient-ils plus qu'une poignée. Leur survivance si longue n'en est pas moins remarquable.

Elle l'est même d'autant plus que l'hérésie phrygienne avait, depuis des siècles, perdu sa raison d'être. En fait, elle avait été un feu de paille, l'éclosion soudaine d'un prophétisme faux et exalté dans un coin de la Phrygie vers 172. Après un éphémère succès, elle avait été rapidement et victorieusement combattue par l'Église qui, pour mieux lutter, avait peut-être rassemblé à son occasion quelques-uns de ses plus anciens conciles. C'est en vain qu'en Occident Tertullien lui avait rendu un peu de gloire. Dès la fin du II^e siècle elle avait changé de forme et perdu sa véritable physionomie. Il était impossible qu'elle la retrouvât jamais. Sa survivance jusqu'au VIII^e siècle constitue un phénomène intéressant, mais sans portée pour l'histoire générale de l'Église.

G. N. Bonwetsch, *Geschichte des Montanismus*, Fribourg, 1881; W. Belok, *Geschichte des Montanismus, seine Entstehungsursachen, Ziel und Wesen, seine Darstellung und Kritik der wichtigsten darüber aufgestellten Ansichten, eine religionsphilosophische Studie*, Leipzig, 1883; A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884; W. M. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1897; H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Fribourg-en-B., 1899; L. Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Göttingue, 1902; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1^{re} éd., 1924; P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909; P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1943; *Les sources de l'histoire du montanisme*, Paris et Fribourg-en-Suisse, 1913; A. Faggiotto, *L'eresia dei Frigi*, Rome, 1923; *La diaspora catafrigia, Tertulliano e la nuova profetia*, Rome, 1923.

G. BARDY.

MONTANO Léandre, capucin, XVII^e siècle. — Né à Murcie, d'où son nom de *Leander de Murcia*, il fut ministre de la province de Castille, qualificateur de la Sainte-Inquisition et prédicateur du roi. Fort versé dans les questions de théologie morale et de droit canonique, il a laissé une œuvre littéraire assez considérable sur cette matière. On retiendra surtout les *Disquisitiones morales in I^{am}-II^{ae} S. Thomæ*, 2 vol. in-fol., Madrid, 1653 et 1660; des *Questiones selectæ regulares*, Madrid, 1645; des *Questiones selectæ morales*, Madrid, 1646, et un certain nombre de mémoires apologétiques composés pour défendre diverses positions prises par lui ou l'ordre en général et les *Annales de Bovérius* en particulier. Il est aussi l'auteur d'un *Commentaire sur Esther*, Madrid, 1647.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca univ. francise*, t. II, p. 279 sq.; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2^e éd., t. II, p. 13; Wadding, *Scriptores O. M.*, p. 164; Sbaralea, *Supplementum*, p. 485-486; Hurter, *Notionchilior*, 3^e éd., t. III, col. 1195.

E. AMANN.

MONTAZET (Antoine Malvin de), prêtre français (1713-1788), naquit au château de Quissac, près d'Agen, le 17 août 1713; il fut vicaire général de Fitz-James à Soissons, puis aumônier du roi. Nommé à l'évêché d'Autun en 1748, il assista aux Assemblées du clergé de 1750 et de 1755, et, en 1750, il prononça le discours d'ouverture contre l'incrédulité qu'il attribue au progrès de la corruption et à l'amour de l'indépendance; dans cette assemblée et dans celle de 1755, il défendit les immunités du clergé et s'éleva contre les empiètements du Parlement. Montazet fut nommé archevêque de Lyon à la mort de Tencin, le 2 mars 1758, et on a dit qu'il acheta ce siège par la complaisance qu'il avait mise à casser une ordonnance de l'archevêque de Paris, 8 avril 1757, contre les Hospitalières de Saint-Marcel; il fit du diocèse de Lyon la place forte du jansénisme. Entouré des opposants à la bulle *Unigenitus*, il fit

venir auprès de lui les plus hardis d'entre eux, en particulier l'oratorien Valla, et il fit souvent appel à la plume de l'avocat Mey. Il modifia tous les livres de piété et d'instruction religieuse : catéchisme (1767), bréviaire (1776), manuel de philosophie et de théologie (1780 et 1783), rituel (1787). Son gouvernement épiscopal, surtout durant les dernières années, fut fort troublé par les excès de quelques fanatiques à Lyon et les excentricités des frères Bonjour à Fareins. En 1757, il avait remplacé le chevalier de Boufflers à l'Académie française. Il mourut à Paris le 2 mai 1788.

Les écrits composés par Montazet ou signés par lui sont très nombreux, et sont presque tous inspirés par des idées jansénistes. On peut citer son *Mandement sur la pénitence*, 11 février 1757, dont les *Nouvelles ecclésiastiques* font un éloge enthousiaste (8 mai 1757, p. 77-78). *Lettre de l'archevêque de Lyon, primal de France, à l'archevêque de Paris*, in-4°, Lyon, 1760, dans laquelle Montazet veut prouver que son ordonnance en faveur des Hospitalières du faubourg Saint-Marcel à Paris est absolument irrépréhensible, que ses procédés à l'égard de l'archevêque de Paris ont été aussi honnêtes et aussi respectueux que sa conduite a été régulière; 1° l'archevêque de Lyon a pu juger cette affaire, parce que l'Église de Lyon a une juridiction primatiale sur celle de Paris, et que l'Église d'Autun a droit d'exercer cette juridiction durant la vacance du siège de Lyon; d'autre part, les religieuses Hospitalières avaient droit de recourir à la primatie; 2° l'archevêque de Lyon a dû juger, parce qu'il en a été requis; 3° enfin il a bien jugé suivant les règles (*Nouvelles ecclésiastiques* du 16 janvier 1761, p. 10-11). En 1763, il publia un mandement contre les thèses du P. Berruyer (*Nouvelles ecclésiastiques* du 2 mai 1763, p. 73-76). En 1767, Montazet publia un *Catéchisme du diocèse de Lyon*, qui fut attaqué par la *Critique du catéchisme en forme de dialogues; entretiens sur le nouveau catéchisme de Lyon entre un vicaire général, un curé et un oratorien*. Dans les trois entretiens, le curé s'applique à montrer que le catéchisme reproduit les propositions de Quesnel. Cette *Critique* a été attribuée à un jésuite nommé Arnaud. Pour répondre à cette attaque, Montazet publia un *Mandement et instruction pastorale portant condamnation d'un libelle intitulé: CRITIQUE DU CATÉCHISME EN FORME DE DIALOGUES, imprimée sans nom d'auteur, ni d'imprimeur et sans aucune désignation du lieu de l'impression*, in-12, Lyon, 1772 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 3 octobre 1773, p. 157-160 et du 18 décembre 1776, p. 203-204). Ce mandement, daté du 6 novembre 1772, insiste sur quelques questions particulièrement visées par la *Critique*: obligation de rapporter à Dieu toutes nos actions, des vertus chrétiennes, nécessité d'un commencement d'amour de Dieu dans le sacrement de pénitence, de la grâce efficace, du sacrifice de la messe, de la fête de l'Immaculée conception sur laquelle l'Église n'a rien défini; enfin Montazet proteste contre les opinions nouvelles qu'on voudrait introduire, contre les jugements téméraires, les déclamations et les calomnies dirigées contre lui. Ce mandement, dans lequel Montazet prétend n'être que l'apologiste de saint Augustin, fut rédigé par le P. Lambert, dominicain (*Ami de la religion*, t. xxii, p. 167) et par Gourlin (*ibid.*, t. xxiv, p. 382). Il provoqua une réponse intitulée : *Les vrais sentiments du clergé du diocèse de Lyon, adressés en forme de lettres au rédacteur de Mgr l'archevêque, pour servir de réplique à son mandement donné le 6 novembre 1772. Un Mandement contenant des instructions sur la pénitence et des dispenses de carême*, in-4° et in-12, Lyon, 1768, parut le 15 janvier 1768 et forme une protestation contre la facilité à accorder l'absolution : « 1° la conversion du cœur, sans laquelle il n'y

a point de vraie pénitence, demande plus de temps et d'efforts qu'on n'en emploie à réconcilier les pécheurs; 2° la conversion du cœur, quand elle est réelle, produit nécessairement des effets dont la prétendue pénitence des pécheurs n'est pas suivie. L'excessive facilité avec laquelle ils s'imaginent rentrer en grâce avec Dieu rend leur pénitence légitimement suspecte, et le peu de fruit qu'elle produit achève d'en prouver la fausseté. » La pénitence doit être un baptême laborieux. Il acheva l'exposé de ses principes dans deux mandements pour le *Jubilé* (*Nouvelles ecclésiastiques* du 19 septembre 1770, p. 151-152 et du 18 décembre 1776, p. 202-203). *Ordonnance portant règlement pour le chapitre de l'église primatiale de Lyon sur réquisitoire du promoteur*, in-4°, Lyon, 1773, et in-12, 1774. Cette ordonnance, datée du 30 novembre 1773, parle de la résidence des chanoines, de leur assistance aux offices et, en général, de leurs devoirs. Le chapitre de Lyon qui se prétendait exempt de l'Ordinaire, fit appel comme d'abus en 1774; le *Mémoire pour les doyens, chanoines et chapitre, comtes de Lyon*, in-4°, Lyon, 1774, attaque la conduite de Montazet, tandis que le *Mémoire pour le syndic du chapitre* donne « le tableau et preuves des révolutions qu'ont éprouvées (*sic*) dans l'église primatiale, ou par le fait du chapitre ou de son agrément, le culte extérieur, les rites, les usages, les cérémonies et les livres liturgiques. » En 1776, Montazet publia un nouveau *Bréviaire* que le chapitre accepta le 13 novembre 1776; cependant un écrit intitulé : *Motifs de ne point admettre la nouvelle liturgie* attaqua le bréviaire de Montazet; cet écrit, il est vrai, fut condamné au feu le 7 février 1777, après réquisitoire de Séguier (*Nouvelles ecclésiastiques* du 27 mars 1777, p. 49-52). L'ouvrage le plus célèbre de Montazet fut son *Instruction pastorale sur les sources de l'incrédulité et les fondements de la religion*, in-12, Lyon et Paris, 1776; les sources de l'incrédulité sont la passion et l'ignorance; les fondements de la religion sont l'insuffisance de la raison et la nécessité d'une révélation. Les incrédules rejettent la religion à cause de ses mystères, mais les mystères prouvent la grandeur de Dieu que nous ne pouvons comprendre et, d'ailleurs, la soumission que Dieu exige de nous, en nous proposant les mystères est non seulement juste, mais encore salutaire, parce qu'elle abaisse notre orgueil; enfin il faut remarquer la doctrine admirable de Jésus-Christ et la beauté de la morale chrétienne (*Nouvelles ecclésiastiques* du 16 octobre 1776, p. 165-168). Ce mandement célèbre fut rédigé par le P. Lambert dominicain. Dans son discours à la rentrée du Parlement, le 12 novembre 1777, Montazet laissa paraître le gallicanisme qu'il avait déjà exposé dans ses mandements de carême de 1768 et 1769, dans lesquels il protestait contre les maximes ultramontaines et rappelait les quatre articles de 1682.

En 1780, Montazet donna aux élèves de son séminaire un nouveau manuel de théologie, rédigé par Joseph Valla, sous le titre : *Institutiones theologicæ ad usum scholarum accomodate*, 6 vol. in-12, 1780, dont le P. Valla fit lui-même un résumé en 2 vol. C'est la fameuse « Théologie de Lyon ». Elle fut rééditée à Lyon en 1781 et en 1787, puis à Vence en 1787, et elle se répandit en Allemagne, en Espagne, en Portugal et en Italie; elle fut introduite en Toscane par Ricci en 1788 et condamnée par l'Index le 17 décembre 1792; en 1793, le grand-duc de Toscane, Ferdinand, la fit retirer de ses États, à la demande du nonce, Louis Ruffo, et de l'évêque de Fiesole, Mancin. Une critique de cette théologie parut en 1785, sous le titre : *Observations sur la théologie de Lyon*, en quatre lettres dans lesquelles l'auteur anonyme (abbé Pey) signale des réticences et des insinuations qui rendent cette théologie très suspecte de jansénisme.

Les *Nouvelles ecclésiastiques* des 11 et 18 décembre 1786, p. 197-202, critiquèrent l'ouvrage de Pey qui, en 1787, fit une seconde édition de son écrit pour répondre au *Nouvelliste*; de son côté, Valla publia une *Défense* de sa théologie, in-12, 1788 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 6 mars 1785, p. 37-40, et du 3 septembre 1788, p. 141-143) et une polémique s'éleva plus tard à ce sujet entre l'abbé Bigy et l'abbé de Feller (*Nouvelles ecclésiastiques* des 26 février, 5 et 12 mars 1794, p. 34-44). Le même P. Valla, avait aussi édité un cours de philosophie sous le titre : *Institutiones philosophicae, auctoritate DD. archiepiscopi Lugdunensis ad usum scholarum suae diocesis editae*, 5 vol. in-12, 1783, et cette philosophie était recommandée par un mandement de Montazet (*Nouvelles ecclésiastiques* du 28 mai 1784, p. 87-88). Un anonyme qui, d'après Tabaraud (*Ami de la religion*, t. xxiv, p. 382) serait l'abbé Joseph Courbon, a composé les *Plagiats de l'écrivain de Mgr l'archevêque de Lyon*, et montra que les deux tiers du mandement contre la *Critique du catéchisme* sont déjà imprimés dans l'*Ethica moris*, et surtout que l'*Instruction pastorale sur les sources de l'incrédulité* n'est que l'analyse du *Traité des principes de la foi chrétienne* de Duguet, 3 vol. in-12, 1736, et de l'*Explication de la Passion* du même auteur; de fait, les emprunts sont si visibles et si nombreux qu'il est impossible de les nier.

Montazet donna le 30 mai 1787 un mandement pour la publication du *Nouveau Rituel* dans son diocèse (*Nouvelles ecclésiastiques* du 2 octobre 1787, p. 157-160).

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxix, p. 46-47; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvi, col. 126-127; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 182 (art. *Mulvin* de Montazet); Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, t. viii, p. 458-460; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5^e édit., 1810, t. xii, p. 115-116; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-12, Paris, 1800-1803, t. iv, p. 416; *Ami de la religion*, du 18 déc. 1810, t. xxii, p. 161-172, et du 2 août 1820; t. xxiv, p. 381-384; Bregnot Du Luc et Péricaud, *Biographie lyonnaise: catalogue des Lyonnais dignes de mémoire*, in-8°, Paris, 1839, p. 196; Fisquet, *La France pontificale: Métropole de Lyon et de Vienne*, in-8°, Paris, s. d., p. 507-529; *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger (prot.), t. ix, p. 357-358; *Notes historiques sur le séminaire Saint-Irénée*, in-8°, Lyon, 1882, p. 245-338; *Encyclopédie théologique* de Migne, t. xii, col. 664-673; *Revue du Lyonnais*, 11^e série, t. xix; Léon Séeché, *Les derniers jansénistes depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours, 1710-1870*, 3 vol., in-8°, Paris, 1891, t. i, p. 95-96, et t. ii, p. 4-5, 49-50; Gazier, *Histoire du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1922, t. ii, p. 74-76; enfin, on peut consulter divers manuscrits, en particulier, à la bibliothèque de l'Arsenal, ms. 2064, fol. 497-530, et ms. 6033, fol. 180-194 et à la bibliothèque de Lyon, le ms. 1187 qui contient des manuscrits et des imprimés se rapportant aux plagiats et aux querelles provoquées par le bréviaire et la théologie, le *Recueil n. 23413* et les ms. 106 et 107 du fonds Costes, relatifs à la nouvelle liturgie et aux troubles causés dans l'Eglise de Lyon.

J. CARREYRE.

MONTCHAL (Charles de) (1589-1651) naquit à Annonay en 1589, d'une famille noble, mais ruinée et pauvre; après avoir été élève au Collège d'Autun à Paris, il en devint le principal et il s'adonna à l'étude de l'histoire ecclésiastique et de l'antiquité chrétienne. Il fut le précepteur du cardinal de La Valette, auquel il succéda, en 1628, sur le siège de Toulouse. Il approuva le livre de *La fréquente communion* d'Arnauld, avril 1644, et 2 mars 1646; sans être formellement janséniste, il favorisa les débuts de cette hérésie et il protégea quelque temps le fameux Labadie qui, après avoir traversé le jansénisme, aboutit au protestantisme. Montchal prit une part active à plusieurs assemblées du clergé et il présida l'assemblée de 1645. Il mourut à Carcassonne le 22 août 1651.

Les ouvrages imprimés de Montchal sont peu nombreux, mais il a laissé beaucoup de manuscrits, en particulier, des lettres que l'on trouve aujourd'hui en divers dépôts, et que M. Alphonse Auguste a entrepris de recueillir et de publier; quelques lettres ont été citées par le P. Lequien, en tête du t. i^{er} de son édition de *Saint Jean Damascène*. Montchal n'a guère publié lui-même que sa *Remontrance faite à la Reine, de la part de l'Assemblée du clergé, touchant l'affaire de Messire René de Rieux, évêque de Léon*, in-4°, s. l., s. d. Son ouvrage le plus important n'a paru que longtemps après sa mort; ce sont les *Mémoires contenant des particularités de la vie et du ministère du cardinal de Richelieu*, 2 vol. in-12, Rotterdam, 1718. Ces *Mémoires* vont de 1624 à 1641, et sont peu sympathiques au cardinal de Richelieu, qu'ils accusent d'avoir voulu établir un patriarcat en sa faveur; on y trouve des détails très curieux sur l'assemblée de Mantes (1641), dont Montchal fut exclu, pour s'être opposé aux volontés de Richelieu, et sur les affaires du clergé que le cardinal regardait parfois comme de simples affaires d'État. Ces *Mémoires* contiennent le *Journal de l'Assemblée du clergé tenue à Mantes en 1641*; les copies manuscrites de ces *Mémoires* se trouvent aujourd'hui en de très nombreux dépôts: à Paris Bibliothèque nationale, ms. fr. 15 694 et 23 249, et nouv. acq., 2535; Bibliothèque Sainte-Genève, ms. 191 et 192; à la Mazarine, ms. 2133-2440; à l'Arsenal, ms. 5286; à la Chambre des députés, ms. 66-67 et 1359; et aussi en province: bibliothèque de Castelnau, ms. 3, de Lisieux, ms. 3, de Cambrai, ms. 1112, d'Aix, ms. 100, de Sens, ms. 233. Léopold Delisle (*Inventaire général et méthodique des manuscrits français de la Bibliothèque nationale*, t. i, p. cxxviii) écrit que les manuscrits de Montchal dont le catalogue a été publié par Montfaucon (*Bibliotheca bibliothecarum*, t. ii, p. 896) furent achetés par Nicolas Fouquet. Échus, après la disgrâce du surintendant, à Charles-Maurice Le Tellier, ils se trouvèrent compris presque tous dans la donation que celui-ci fit de ses manuscrits à la bibliothèque du roi en 1700. Ajoutons que le ms. 507 de la bibliothèque municipale de Caen contient un catalogue des manuscrits de Montchal, plus complet que celui de Montfaucon. Enfin Montchal avait composé une *Dissertation pour prouver que les puissances séculières ne peuvent imposer aucunes tailles, taxes, subsides et autres droits sur les biens de l'Eglise sans son consentement*. Cette *Dissertation*, ainsi que de longs extraits des *Mémoires* de Montchal, a été publiée dans *L'Europe savante* de novembre 1718.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxix, p. 56-57; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvi, col. 148-149; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vii, p. 706-707; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. viii, p. 461-462; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1738-1762, t. iii, p. 515-516; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-8°, Paris, 1800-1803, t. iv, p. 416; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5^e édit., 1810, t. xii, p. 117; *Gallia christiana*, t. xiii, col. 60-64; *Biographie toulousaine*, 2 vol. in-8°, Paris, 1823, t. i, p. 72-73; abbé Gavre, *Histoire des évêques et archevêques de Toulouse depuis la fondation du siège jusqu'à nos jours*, in-8°, Toulouse, 1873, p. 364-373; Léon-G. Pélissier, *Les amis d'Holstenius: I. Charles de Montchal, archevêque de Toulouse*, in-8°, Rome, 1886; L. Bertrand, *La vie de Messire Henri de Béthune, archevêque de Bordeaux (1604-1680)*, Paris et Bordeaux, 1902, t. i, p. 220-230, et 233-236; Alph. Auguste, *Lettres inédites à Charles de Montchal, archevêque de Toulouse*, dans le *Bulletin de Toulouse*, t. vi, 1914, p. 385-400, et *Les origines du jansénisme dans le diocèse de Toulouse*, *ibid.*, t. vii, 1915-1916, p. 262-277, et 315-334; ces deux articles ont été publiés à part, in-8°, Paris, 1922.

J. CARREYRE.

MONTE (Pierre dal), célèbre canoniste italien, évêque de Brescia († 1457). — Né à Venise au début du xv^e siècle, Pierre fit en sa ville natale de solides études qui lui donnèrent une remarquable connaissance de la langue latine et même de la grecque; il compléta sa formation philosophique à Paris, où il fut élève du Collège de Navarre. Maître ès arts, il retourne à Padoue pour y apprendre le droit, et est reçu docteur *in utroque* en 1433. On le trouve au concile de Bâle à la fin de cette même année, sans qu'on puisse dire exactement en quelle qualité, peut-être comme adjoint à l'ambassade de Venise. Il se fait déjà remarquer par sa vigueur à défendre les droits du Saint-Siège. L'assemblée le charge, en juin 1434, d'aller réclamer aux Romains révoltés contre le pape la mise en liberté du cardinal Condolmario, neveu du pontife. Ceci le met en relation avec Eugène IV qui le nomme protonotaire, et l'envoie en Angleterre avec le titre de nonce et de collecteur des revenus apostoliques. Dans sa mission d'Angleterre, dal Monte eut assez d'habileté pour détacher ce pays du concile de Bâle devenu schismatique. La correspondance du nonce, partiellement conservée, montre toute la diplomatie dont dut faire usage le représentant d'Eugène IV. Rentré en curie sur ses demandes instantes en 1441, il est nommé au printemps de 1442 évêque de Brescia. Mais, sans avoir le loisir de prendre possession de son siège, il est aussitôt envoyé en France comme légat *a latere* auprès du roi Charles VII. Il s'agit de faire retirer au souverain la Pragmatique sanction de Bourges et de conclure avec lui, si possible, un concordat qui ménage les droits du Saint-Siège. Sur le détail de ces négociations, voir N. Valois, *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges*, Paris, 1906, p. cxxx-cl, et les documents y relatifs. Les efforts de dal Monte n'aboutirent pas; il rentre en Italie en 1445 et prend enfin possession de son évêché de Brescia. Mais il n'y séjournera pas longtemps: en mai 1451, il est nommé gouverneur (légat) de Pérouse où les difficultés ne lui manquèrent pas; rappelé en curie en juin 1454, il est nommé référendaire apostolique et meurt à Rome le 12 janvier 1457.

Pierre dal Monte, s'il fut homme d'action, fut aussi homme de doctrine. Une partie seulement de son œuvre est publiée: elle est surtout d'ordre canonique. Le plus volumineux de ses traités est un *Repertorium utriusque juris*, qui fut un des premiers recueils de droit imprimés: Rome, 1476, 2 vol. in-fol.; Nuremberg, 1476, 3 vol. in-fol.; Padoue 1480, 2 vol. in-fol. Cf. Hain, *Repert. bibliograph.*, n. 11 587-11 589. Rédigé par ordre alphabétique, le *Répertoire* est une œuvre de grand mérite et qui fait une large place aux décisions des anciens canonistes; il a dû être rédigé après la mort d'Eugène IV (1447). — C'est aussi à la littérature canonique que se rattache des *Tractatus de potestate papæ et concilii*, auxquels se réfère dal Monte lui-même dans le *Répertoire* au mot *Papa*, et il parle de ses *tractatus* au pluriel (*in tractatibus meis*). Il faut certainement y comprendre d'abord un traité *De potestate romani pontificis et generalis concilii*, inspiré à coup sûr par les démêlés entre la curie romaine et le concile de Bâle. Hain, *loc. cit.*, n. 11 591, en signale une édition s. l. a. typ., mais antérieure à 1500; les bibliographies en signalent des éditions à Rome, en 1492 et en 1537, à Lyon. 1512; celle-ci, intitulée *De monarchia*, est publiée avec notes par Nicolas Chalmot, professeur à Poitiers; celle de Rome 1537 a pour titre: *Petri de Monte Veneti, episcopi Brixiensis monarchia, in qua generalium conciliorum materia de potestate et prestantia romani pontificis et imperatoris discutitur, ex proprio originali Felini Sandei descripta cum ejusdem Felini adnotatiunculis quibusdam*. Elle est reproduite dans les *Tractatus juris*, t. xiii a, fol. 144-153, et dans

Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, t. xviii, p. 101-137. Parmi les *tractatus* de dal Monte, il faut compter aussi une réplique à la dissertation de Nicolas Tudeschi, archevêque de Palerme, contenu dans le ms. 843 (ancien 116) fol. 198-233 de la Bibliothèque Barberini: *Petri de Monte responsio ad exhortationem seu invectivam N. archiepiscop. Panormitani ad Patres concilii Basileensis*. Il faut compter enfin le *Contra impugnantes Sedis apostolicæ auctoritatem*, dédié à Nicolas V, et contenu dans le ms. lat. 4415 de la Bibliothèque vaticane; le prologue et l'épilogue dans le lat. 2694 (fol. 297-299), qui est un recueil d'œuvres de notre auteur. D'après Noël Valois, il faudrait probablement lui attribuer aussi un mémoire, rédigé en Angleterre en 1437-1438, et dénonçant les agissements du concile de Bâle; il est contenu dans le *Vatic. lat. 4136*, fol. 217-222. Cf. N. Valois, *Le pape et le concile*, t. I, p. 298, n. 1; t. II, p. 130, n. 4. Il y a aussi des discours de dal Monte et des pièces relatives à ses missions dans l'*Ottob. lat. 350*, fol. 351, 389, et dans l'*Ottob. lat. 675*, fol. 1, 44, 62, 80.

On a publié à Rome en 1523, sous le titre: *Miraculum eucharistiæ per Epiphaniū, a Petro de Monte ep. Brixiensi latinis literis traditum*, une traduction latine d'une pièce grecque attribuée à un Épiphane (sans doute Épiphane dit le Moine); cette traduction, dédiée au cardinal Nicolas Albergati, témoigne que dal Monte avait du grec une assez sérieuse connaissance. Elle est reproduite dans Théophile Raynaud, *Opera omnia*, t. vi, p. 382, et aussi, mais sans la dédicace à Albergati, dans P. G., t. cxx, col. 273 sq. — Le ms. *Val. lat. 2694*, déjà cité, contient, outre les textes sus mentionnés, une partie de la correspondance de dal Monte, et plusieurs autres discours; en particulier le discours prononcé à Bourges en 1444, *Oratio ad clerum Ecclesiæ gallicanæ pro Eugenio IV*, fol. 269-281, et aussi un discours adressé aux ambassadeurs de France et d'Angleterre en faveur de la paix: *Coram Gallorum Anglorumque [legatis ac principibus] exhortatoria ad pacem oratio*, fol. 262-263. Quelques-unes de ces lettres avaient déjà été éditées au xviii^e siècle par le card. Quirini, qui projetait le rassemblement et la publication des œuvres de dal Monte. A. Zanelli vient d'en publier un certain nombre en appendice à son étude sur notre auteur.

La meilleure notice littéraire reste celle d'Agostini, *Scrittori Viniziani*, t. I, Venise, 1752, p. 346-372; la compléter, surtout pour les renseignements biographiques, par Ag. Zanelli, *Pietro dal Monte*, dans *Archivio storico lombardo*, série IV, t. vii, p. 317-378; t. viii, p. 46-115. Cf. aussi Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges*, Paris, 1906, et *La crise religieuse du XV^e siècle. Le pape et le concile*, 2 vol., Paris, 1909, voir les tables alphabétiques; L. von Pastor, *Gesch. der Päpste*, 2^e édit., t. I, 1891, p. 333-335. — Schulte, *Die Gesch. der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, 1877, p. 317, fourmille d'inexactitudes, dont quelques-unes reproduites par Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 954.

É. AMANN.

MONTEMPUYS (Jean-Gabriel Petit de) (1714-1763) naquit à Paris en 1674, devint recteur de l'université et chanoine de l'Église de Paris; toujours il fut fort opposé à la bulle *Unigenitus* et il favorisa le parti des appelants, ce qui lui valut les félicitations de l'évêque de Senez, Soanen. Il avait des relations avec Quesnel qui lui écrivit une lettre le 6 février 1718, voir *Correspondance de Pasquier Quesnel*, 2 vol. in-8°, Paris, 1900, t. II, p. 395-397. En décembre 1726, il fut le héros d'une aventure dont on trouve le récit dans les chansons du temps: surpris à la Comédie Française, habillé en femme, il fut, pour ce fait, exilé par lettre de cachet du 26 déc. 1726. Ed. Burin a raconté cette aventure, *Revue des études historiques*, av. juin 1927, p. 119-140). Voir *Archives de la Bastille* à la biblio-

thèque de l'Arsenal, n° 10 847 et 10 982. Montempuys mourut le 23 novembre 1763, ayant fait sa soumission à l'Église.

Ses principaux écrits sont dirigés contre la bulle *Unigenitus*. Ce sont : *Oratio habita in comitis generalibus universitatis*, in-4, s. l., 1716. — *Mémoire présenté à S. A. Mgr. le duc d'Orléans, pour la défense de l'Université, contre un Mémoire de quelques prélats de France*, 7 juin 1717. L'évêque de Senes le félicita vivement de ce Mémoire (*Lettres de Messire Soanen, évêque de Senes*, 6 vol. in-12, Cologne, 1750, t. I, p. 160-162, et aussi lettre du 19 mars 1717, t. I, p. 128-130). — *Observations sur l'instruction de Mgr l'archevêque de Reims du 14 janvier 1717*, in-12, 1717. — *Déclaration et conclusions de l'Université de Paris sur la proposition d'appel de la Constitution UNIGENITUS*, in-4°, 1717. — *Discours des 23 juin et 16 décembre 1717, dont l'Histoire du livre des Réflexions morales sur le Nouveau Testament et sur la Constitution UNIGENITUS*, t. VI, p. 148-165, fait un très grand éloge. — Enfin, après sa mésaventure, Montempuys publia des *Observations sur la nouvelle édition des Mémoires de M. de Sully, principalement pour ce qui concerne les jésuites dans lesquels on rectifie plusieurs faits qui les concernent, sous le règne de Henri IV, altérés dans cette nouvelle édition*, in-12, La Haye, 1717, réimprimés en une nouvelle édition, considérablement augmentée, in-12, Amsterdam, 1762, sous le titre, *Supplément aux Mémoires de Sully*.

Querard, *La France littéraire*, t. VI, p. 237; Hebraud-Guyot-Laporte, *La France littéraire*, 2 vol., in-12, Paris, 1769-1784, t. II, p. 80-81; *Journal et mémoires de Mathieu Marais*, publié par M. de Lescur, 4 vol. in-8, Paris, 1864, t. III, p. 465-466; *Histoire du livre des Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, 6 vol. in-12, Amsterdam, 1723, t. VI, p. 148-165.

J. CARREYRE.

MONTESQUIEU (Charles-Louis-Joseph de Secondat, baron de la Brède et de), littérateur, historien et philosophe français, né au château de La Brède, près de Bordeaux, le 18 janvier 1689, mort le 1^{er} février 1755, à Paris. I. Vie et œuvres. II. Idées. III. Influence.

I. VIE ET ŒUVRES. — De noblesse de robe, Charles de Secondat, après avoir fait ses études à Juilly chez les oratoriens et son droit à Bordeaux, devint en 1714 conseiller au parlement de cette ville. En 1716, un oncle, l'ainé de la famille, lui légua avec sa charge de président à mortier son titre de baron de Montesquieu. Très fier de son sang et de son rang, mais peu attaché à son métier, Montesquieu s'occupa bientôt de littérature. En 1716, il lisait à la jeune Académie de Bordeaux, fondée en 1712 et où il venait d'entrer, plusieurs dissertations, *Sur la politique des Romains dans la religion* et *Sur le système des idées*, etc. Puis il s'adonnait aux sciences physiques que Newton avait mises à la mode et, dès 1719, précurseur de Buffon, il méditait une *Histoire physique de la terre ancienne et moderne*, et, en 1721, il rédigeait des *Observations sur l'histoire naturelle*. Mais gêné dans son travail scientifique par une dure myopie et par l'éloignement de la capitale, il s'adonnait exclusivement aux études morales et politiques.

1^o *Les Lettres persanes*. — En 1721, il faisait imprimer, soi-disant, « à Cologne chez Pierre Marteau », dans la réalité en Hollande, ses *Lettres persanes* (150), 2 in-12, sans nom d'auteur. La même année, il publiait dans les mêmes conditions, une « seconde édition revue, corrigée, diminuée et augmentée par l'auteur », soit 137 lettres de l'édition précédente et 3 nouvelles; non, comme l'a cru M. Vian, *Montesquieu, sa réception à l'Académie française et la deuxième édition des Lettres persanes*, Paris, 1869, pour se faire pardonner les hardiesses de la première: il la destinait, semble-t-il, aux

protestants français réfugiés dans les Provinces-Unies. Cf. Laboulaye, *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I, préface, p. 39, et H. Barchhausen, *Montesquieu, ses idées et ses œuvres*, Paris, 1907. Deuxième partie, I, préface aux *Lettres persanes*. En 1754, nouvelle édition donnée par l'auteur; c'est la première, suivie d'un *Supplément*, comprenant les 3 nouvelles de la seconde et 8 autres, avec *Quelques réflexions* qui sont une apologie du livre et peut-être une réponse au livre de l'abbé J.-B. Gaultier, *Les Lettres persanes convaincues d'impiété*, in-12, 1751. Enfin, en 1913, M. Barchhausen en a donné une édition, revue et annotée d'après les manuscrits du château de La Brède avec un avant-propos et un index, 2 in-12. Elle donne 160 lettres, la 77^e (sur le suicide) est supprimée.

Deux Persans, d'âge et de caractère différents, Rica et Visbeck, visitent l'Europe et renseignent sur les choses d'Europe des amis qui les renseignent à leur tour sur les choses de chez eux: tel est le sujet du livre. Ce sujet n'avait rien d'original et le livre est sans valeur documentaire sur les choses de Perse. L'imagination de l'auteur travaille simplement sur les données du *Voyage en Turquie, en Perse et aux Indes* de Tavernier, 1676-1679, et surtout sur le *Voyage en Perse* du protestant Chardin, 1686, qui venait d'être réédité, 1711. Le livre de Montesquieu est un roman libertin très précis, par où, arrivant en pleine Régence, il eut un succès sans précédent, et à la fois, une satire de la société européenne, particulièrement sévère pour la France: il offre des portraits qui font penser à La Bruyère; il critique durement les femmes et ceux qui arrivent par elles, la cour et les grands; il est une satire souvent injuste du gouvernement de Louis XIV, en quoi encore il est bien de son temps, et de l'Église, par quoi il est une préparation au mouvement philosophique du XVIII^e siècle. Cf. W. Marcus, *Die Darstellung der französischen Zustände in Montesquieu's Lettres persanes, verglichen mit der Wirklichkeit*, Breslau, 1902. Certaines lettres et, à tout le moins, certains passages, concernant surtout l'économie politique annoncent cependant l'*Esprit des lois*.

L'auteur qui avait tu son nom fut vite connu et, dès 1722, dans un séjour qu'il fit à Paris, tous les salons littéraires, salons de Mme de Lambert, de Mme de Tencin, de Mme du Deffand, de Mme de Prie, de Mlle de Clermont, s'ouvrirent devant lui. C'est pour Mlle de Clermont, dit-on, que Montesquieu composera le *Temple de Gnide*, « l'Apocalypse de la galanterie », selon Mme du Deffand, « une erreur de goût et une méprise de talent », selon Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. VII, p. 45. Il le publiera d'abord dans la *Bibliothèque française*, 1724, p. 82, puis à part, à Paris, en 1725.

Sacré homme de lettres, Montesquieu refit le geste de son compatriote, Montaigne; en 1726, il vendit sa magistrature pour ne plus s'occuper que des lettres, et dès lors son histoire n'est plus que l'histoire de sa vie littéraire.

Le 5 janvier 1728, il était élu à l'Académie. Cela n'avait pas été sans peine. Ses *Lettres persanes* avaient été un scandale politique et, le 11 décembre 1727, Fleury mettait un veto formel à son élection. Pourquoi Fleury a-t-il cédé? Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, liste des écrivains français, *Montesquieu*, imagine que l'auteur, « fit faire en peu de jours une nouvelle édition de son livre dans laquelle on retrancha ou on adoucit ». Fleury, « qui ne lisait guère » et que travaillaient « quelques personnes de crédit », n'y aurait plus regardé de si près. M. Vian a ajouté que la « seconde édition » de 1721 serait cette édition assagie. Mais tout résiste à ces hypothèses.

2^o *Les Considérations sur les causes de la grandeur*

des Romains. — Quoi qu'il en soit, Montesquieu, qui médite un grand ouvrage concernant la législation, entreprend le 5 avril 1728, comme encore avait fait Montaigne, un long voyage qui durera trois ans et demi. Il visite l'Autriche, la Hongrie, l'Italie, puis par le Tyrol gagne l'Allemagne et par la Hollande l'Angleterre. De ces voyages il a rapporté des notes abondantes. Ses *Notes sur l'Angleterre* furent publiées au t. v de l'édition complète de ses *Œuvres*, 1818; les autres, réunies, ont paru en 1894-1896 sous ce titre : *Voyages de Montesquieu*, publiés par le baron Albert de Montesquieu, 2 in-4°, Bordeaux. Cf. J. Churton Collins, *Voltaire, Montesquieu et Rousseau en Angleterre*, traduction par P. Dessulle, in-12, Paris, 1911.

Revenu en France, il s'enferme dans le travail au château de La Brède et de là publie, en 1734, ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in-8°, Amsterdam. Il en donnera une édition révisée par lui, en 1748, à Paris; il en préparera une édition définitive qui sera donnée, revue et annotée, en 1900, in-folio, par M. Barckhausen. Fragment du grand travail qu'il médite, préparation et essai de l'opinion, les *Considérations* sont « le plus classique et le plus parfait de ses ouvrages, le seul même qui nous paraisse aujourd'hui sorti tout d'un jet, comme une belle statue. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 49. En 23 chapitres, exposant, 9, les causes de grandeur, 10, les causes de décadence, 4, comment Constantinople survécut dix siècles à l'empire d'Occident, Montesquieu traite ici un sujet étudié plus d'une fois, mais il le reprend d'une façon nouvelle. « Ce n'est pas la fortune qui domine le monde. Il y a des causes générales soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent ou la précipitent; tous les accidents sont soumis à ces causes, et si le hasard d'une bataille a ruiné un État, il y avait une cause générale qui faisait que cet État devait périr par une seule bataille. En un mot l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers. » Ce passage des *Considérations*, c. xviii, indique bien la conception que Montesquieu se fait de l'histoire. Il est loin de Machiavel qui « nous rappelle toujours au milieu de ses réflexions mêmes combien il entre de hasard, c'est-à-dire de causes à nous inconnues dans l'origine et dans l'accomplissement de ces choses de l'histoire et dans la vie des empires », Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 56, et aussi du *Discours sur l'histoire universelle*, où Bossuet traite le même sujet en deux chapitres connus de la troisième partie. Bossuet, fait « une pieuse et solennelle application du système des causes finales à l'histoire ». Sorel, *Montesquieu*, p. 53. La Providence ordonne à ses fins l'action libre de l'homme et l'effet nécessaire des causes secondes. Montesquieu ne s'occupe pas des causes finales de quelque ordre que ce soit; il se place à un point de vue strictement déterministe. Sur le terrain même des causes secondes, Montesquieu non seulement insiste sur les causes physiques, comme l'étendue du territoire, et Bossuet s'arrête aux causes morales, comme le fond de la race, mais Montesquieu ne s'accorde avec Bossuet « que sur les points où il est impossible de ne pas avoir le même avis. Sur les questions douteuses et graves. Montesquieu contredit constamment l'évêque, et si bien, parfois, que telle phrase des *Considérations* semble viser tel passage du *Discours* pour le réfuter ». Barckhausen, *Préface* de la grande édition de 1900 et *op. cit.*, p. 195.

3° *L'Esprit des lois*. — En 1745, Montesquieu publiait dans le numéro de février du *Mercure de France*, le *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, où l'on a voulu voir une apologie ironique de la raison d'État et de l'audace dans le crime, mais où Sorel, *op. cit.*, p. 59, voit « un coup de génie d'un grand historien

qui se fait poète pour un instant et porte son personnage sur le théâtre ». Enfin, en 1748, après un voyage en Lorraine, à la cour de Stanislas, il donnait le grand ouvrage qu'il préparait depuis vingt ans : *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, mœurs, climat, religions, commerce, etc.*, à quoi l'auteur a ajouté des recherches sur les lois romaines touchant les successions, sur les lois françaises et sur les lois fiscales, in-4°, Genève, s. n. d. a. Montesquieu, qui craignait les censures politique et religieuse, avait d'abord pensé publier le livre en Hollande par l'intermédiaire de l'abbé de Guasco; mais il se décida pour Genève où Jacob Vernet, professeur en théologie et ministre de l'Église de Genève, qu'il avait connu à Rome, fut son intermédiaire zélé. Cf. *Mémoire historique sur la vie et les œuvres de M. Vernet*, Paris, 1790, s. n. d. a.

Helvétius et Saurin (cf. *Œuvres de Montesquieu*, édit. Laboulaye, t. vi, p. 313 sq., la *Lettre* d'Helvétius et une *Lettre* d'Helvétius à Saurin sur le même sujet) avaient détourné Montesquieu de publier son livre. Voir HELVÉTIUS, t. vi, col. 2128-2129. Ici plus encore qu'auparavant, en effet, Montesquieu sortait des chemins battus et tous ne le comprenaient pas alors. Jusque-là, on avait considéré les lois ou en fonction d'un idéal absolu, justice éternelle, raison universelle (et le droit romain, plus ou moins corrigé de morale chrétienne semblait l'expression parfaite de cet idéal), ou comme l'expression d'une volonté arbitraire, imposant ce qu'elle jugeait utile; Montesquieu, guidé par quelques pensées de Puffendorf et de l'Italien Doria, voit dans les lois l'expression de nécessités : elles sont déterminées par des conditions autres que la volonté du législateur, par des faits généraux de l'ordre physique ou de l'ordre moral; mais de nécessités relatives : ces faits généraux dont les effets ne sauraient varier sont eux-mêmes différents. Ainsi s'explique la variété des lois et leur efficacité différente. Nul, jusque-là, ne s'y était arrêté et la devise du livre, *Prolem sine matre creatam* rappelle cela. Sur le sens de cette épigraphe où l'on a voulu lire : C'est une œuvre de liberté dans un pays où la liberté n'existe pas, et encore une réponse à ceux qui avaient conseillé à l'auteur de ne pas publier et même de brûler l'ouvrage; cf. Deniau de Crouzilhac, *Recherches sur l'épigraphe de l'Esprit des lois*, dans *Mémoires de l'Académie de Caen*, 1858; J. Travers, *La vérité sur l'Esprit des lois*, *ibid.*, 1876; Laboulaye, *loc. cit.*, t. iii, p. viii, n. 1.

« Classer les éléments multiples qui donnent au droit de chaque peuple un caractère particulier, cette vue de génie » (Laboulaye, *ibid.*), un passage de *L'Esprit des lois*, l. I, c. iii, la résume exactement : « Il faut que les lois se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi ou qu'on veut établir, soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques, soit qu'elles le maintiennent comme font les lois civiles. Elles doivent être relatives au physique du pays, au climat, à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur, au genre de vie des peuples...; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir, à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer. » Cf. le passage cité plus haut des *Considérations* : « Ce n'est pas la fortune », et Durckheim, *Quid Secundatus politiciæ scientiæ contulerit?* Paris, 1892.

Évidemment Montesquieu est de son temps. Il a

accumulé beaucoup de faits, mais sans assez de critique et dans un cercle restreint. Puis, s'il est exagéré de dire que dans l'*Esprit des lois*, il appliqua la méthode cartésienne et, travaillant sur des idées, s'imagina enfermer la réalité, cf. Lanson, *Revue de métaphysique et de morale*, 1896, p. 540-546, il faut reconnaître qu'il n'employa pas toujours la méthode positive et comparative voulue. Cf. Dedieu, *Montesquieu*, p. 99. Enfin le livre n'a pas une composition classique. Montesquieu fut plus d'une fois écrasé sous la masse des faits qu'il classe en plus de 500 chapitres et en 31 livres. Sainte-Beuve signale « un certain embarras d'ordonnance », *loc. cit.*, p. 60. Mais ses admirateurs le défendent de désordre. Cf. Barckhausen, *Le désordre de l'Esprit des lois*, *op. cit.*, p. 254 sq.

Après avoir défini les lois en général ou les « rapports nécessaires qui dérivent de la nature même des choses », l. I, c. 1, les lois de la nature « qui dérivent uniquement de la nature de notre être », c. 11, et les lois positives, lois civiles et politiques, qui ne doivent être que les cas particuliers où s'applique la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre, c. 11, il étudie les législations qui assurent dans les divers pays l'organisation et la défense de l'ordre social et aussi la liberté de l'individu, l. II-XIII. Ces législations s'expliquent par la forme du gouvernement, par le climat, l. XIV-XVII, par la nature du terrain, l. XVIII, et aussi par l'esprit général que créent toutes ces causes, l. XIX.

Ici commence une seconde partie moins agencée. Montesquieu, dans le texte primitif, la faisait précéder d'une invocation aux Muses qu'il supprima sur la demande de Vernet. Dans cette partie, il étudie les faits sociaux, le commerce, l. XX et XXI, la monnaie, l. XXII, la population et sa source, la famille, l. XXIII, la religion, principe de morale, l. XXIV et XXV, et les rapports des lois avec ces faits. Cf. Barckhausen, *loc. cit.*, p. 264-265.

Le succès de ce livre de sociologie fut grand non seulement auprès des intellectuels, mais auprès des petits-maitres et dans les salons féminins qui y retrouvaient ici et là les détails risqués des *Lettres persanes* et « de l'esprit sur les lois », comme dira Mme du Deffand. Il eut, en 18 mois, 22 éditions et fut bientôt traduit dans toutes les langues. La première traduction fut anglaise : *The spirit of laws translated by M. Nugent*, Londres, 1752.

Sur les modifications que Montesquieu apporta dans la suite à sa première rédaction, cf. Barckhausen, *L'Esprit des lois et les archives de La Brède*, in-8°, 1904.

4^e *Autres œuvres*. — A sa mort Montesquieu laissait des œuvres qui ont été publiées depuis : *Essai sur le goût*, 1766 ; *Lettres familières à des amis d'Italie*, publiées par l'abbé de Guasco, Florence, 1767 ; *Arsace et Isménide, histoire orientale*, éditée par J.-B. de Secondat, Londres, 1783 ; *Œuvres posthumes*, Londres, 1783 ; *Deux opuscules*, publiés par le baron de Montesquieu, 1891 ; *Mélanges inédits*, publiés par le même, 1892 ; *Voyages*, publiés par le baron Albert de Montesquieu, 2 vol. 1894-1896 ; *Pensées et fragments inédits*..., publiés par le baron Gaston de Montesquieu, 2 vol. 1899-1900. La *Correspondance* publiée dans les *Œuvres*, même dans l'édition Laboulaye, t. VII, est incomplète. On en a entrepris la publication totale. Cf. *Correspondance* publiée par François Gebelin, 2 in-8°, 1919.

Les *Œuvres complètes* de Montesquieu ont été publiées pour la première fois par Richer, désigné pour cela par la famille de l'auteur, et sous ce titre : *Œuvres de M. de Montesquieu, nouvelle édition, revue, corrigée et considérablement augmentée, publiée par F. Richer*, 3 in-4°, Amsterdam, 1758 ; Londres 1767 ; Amster-

dam, 1777. Plusieurs éditions ont été publiées depuis. La meilleure est celle de Laboulaye : *Œuvres complètes... avec les variantes des premières éditions, un choix des meilleurs commentaires et des notes nouvelles*, 7 in-8°, Paris, 1875-1879. Cf. L. Dangeau (Vian), *Bibliographie des œuvres de Montesquieu*. Dès 1777 paraissait en 4 volumes à Londres une traduction anglaise des *Œuvres complètes*.

II. IDÉES. — Quand on parle des idées de Montesquieu, il s'agit surtout des idées de l'*Esprit des lois*. L'auteur est alors en pleine maturité, le sujet l'oblige à penser toujours. Évidemment il est demeuré lui-même, tel que l'ont fait la culture humaine et antique si profonde qu'il a reçue, l'esprit de son temps, le temps de la Régence, rationalisme et sensualisme, puis et bien plus que la formation professionnelle du juriste, foi en la science, c'est-à-dire, confiance dans les seuls faits et persuasion que tout a ses causes naturelles et saisissables. Mais l'on constate en certains points une évolution, des *Lettres persanes* à l'*Esprit des lois*, parfois provoquée par certaines lectures et jusqu'à la fin il reviendra sur les idées. Cf. Barckhausen, *Montesquieu, l'Esprit des lois et les archives de La Brède*, Bordeaux, 1904.

1^o *Idées politiques*. — Montesquieu distingue, incomplètement d'ailleurs, trois formes de gouvernement : la république, la monarchie et le despotisme, et dans chacune, la nature et le principe.

La république met le pouvoir aux mains du peuple, c'est alors la démocratie, ou d'une partie du peuple, c'est l'aristocratie. Le principe ou le ressort de ce gouvernement — et Montesquieu n'en parle que d'après Athènes et Rome — c'est la vertu. Dans les démocraties, la vertu est l'amour de la patrie jusqu'au renoncement à soi-même et aussi de l'égalité et de la frugalité, l. III, c. v ; l. IV, c. v ; l. V, c. III. Ici une condition de bonheur est la médiocrité générale dans les talents et dans les fortunes, l. V, c. III. Le législateur doit y veiller aux mœurs publiques. Où meurt le renoncement, meurt la vertu républicaine et naît l'anarchie, d'où le despotisme, l. VIII, c. II et III. Dans les aristocraties, la vertu est surtout de l'esprit de modération qui y remplace l'esprit d'égalité et « tout doit y être organisé de façon à diminuer l'inégalité », l. II, c. III ; l. V, c. VIII ; l. VIII, c. v.

La monarchie est l'empire d'un seul, mais selon des lois fondamentales et avec « des pouvoirs intermédiaires subordonnés et dépendants » et avant tout la noblesse : « Point de monarchie, point de noblesse », mais aussi, « point de noblesse, point de monarchie... on a un despote » ; puis le clergé et enfin un corps de magistrats chargés de garder les lois et de les rappeler au prince, l. II, c. IV, autrement dit, un parlement d'Ancien Régime. Le ressort ici est l'honneur ou « le préjugé de chaque personne et de chaque condition », ou encore l'amour « des prééminences et des distinctions. Philosophiquement parlant, c'est un honneur faux », mais il « peut inspirer les plus belles actions et conduire les gouvernements comme la vertu même », l. IV, c. II ; l. III, c. VIII.

Le despotisme, que Montesquieu conçoit uniquement sous la forme vulgaire prêté au despotisme oriental, est le pouvoir d'un seul, sans limites, sans règles, sans autre force que lui-même. Naturellement, il ne peut vivre et agir que par la crainte.

Où vont les préférences de Montesquieu ? Il hait le despotisme ; cf. *Lettres persanes*, lettre LXXXI ; il craint de voir la monarchie française sombrer dans l'arbitraire ; il aime la liberté. Un temps, il avait beaucoup admiré le gouvernement républicain, mais il le voyait à travers les livres concernant les républiques antiques et, après ses voyages à travers l'Italie et en Hollande, il écrira : « La démocratie et l'aristo-

cratie ne sont pas des États libres par leur nature », I. XI, c. iv. Son idéal, c'est le gouvernement anglais dont il donne une idée plus claire peut-être que conforme à la réalité. S'inspirant donc de Puffendorf, mais surtout de Locke et de Bolingbroke qui tous deux font la théorie de la constitution anglaise, il pose en principe que la première condition de la liberté politique est la *séparation des pouvoirs*; il juge excellent aussi que le pouvoir législatif appartienne à deux Chambres, la Chambre des représentants du peuple et une Chambre Haute, héréditaire, formée de gens « distingués par la naissance, la richesse ou les honneurs », I. XI, c. vi.

C'est là l'idéal ou, si l'on veut, le gouvernement libéral dans sa forme absolue. Mais ce gouvernement peut exister sans réaliser cette forme. « Il faut que le pouvoir arrête le pouvoir », *ibid.*; mais il suffit pour cela (et ici Montesquieu pense à la France) que soient maintenus ou restaurés d'une part, car le nivellement social est signe de régime démocratique et despotique, les corps intermédiaires et avec eux les libertés provinciales et communales; d'autre part, « des corps annonçant les lois lorsqu'elles sont faites, et les rappelant lorsqu'on les oublie », I. II, c. iv. Cf. *Lettres persanes*, lettre XLIII. Voir J. Tchernoff, *Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau*, in-8°, Paris, 1900; Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, in-12, Paris, 1902; J. Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France; les sources anglaises de l'Esprit des lois*, in-8°, Paris, 1909; M. Sée, *Les idées politiques en France au XVIII^e siècle*, in-8°, Paris, 1920; *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*, in-8°, Paris, 1925; Gottfried Kock, *Montesquieu's Verfassung's Theorie*, Halle, 1883; H. Jansen, *Montesquieu's Theorie von der Dreiteilung der Gewalten im Staate auf ihre Quelle zurückgeführt*, Gotha, 1888; W. Schulze, *Die Lehre Montesquieu's von den staatlichen Funktionen*, in-8°, Léna, 1902.

2° *La liberté civile. Les droits de l'homme.* — La liberté politique est une condition de la liberté complète de l'homme. La liberté à laquelle l'homme a droit « consiste à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à ne pouvoir être contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. » L'homme a ainsi ses droits : liberté individuelle, tranquillité, sécurité, liberté de penser, de parler, d'écrire. Ces droits seront assurés par une organisation judiciaire où le pouvoir de condamner sera exercé « par des personnes tirées du corps du peuple dans certains temps de l'année », I. XI, c. vi; et aussi par une refonte des lois pénales qu'il faut rendre plus conformes à la raison et moins cruelles. Cf. *ibid.* et E. Levy-Malsano, *Montesquieu e Machiavelli*, in-8°, Florence, 1912.

3° *Les idées morales.* — Sans nier une morale individuelle qu'impose un idéal religieux ou métaphysique, I. I, c. 1, Montesquieu ne parle de la morale que comme d'une obligation sociale et il l'impose, non pas comme Bossuet, au nom de la religion ou « des propres paroles de l'Écriture », mais au nom de la nature des choses et du bien public. Cf. Brunetière, *Études critiques*, t. v, p. 107. Mais comme les choses varient avec les gouvernements, la vie morale des peuples diffère également et la vertu finalement est « l'harmonie qui s'établit entre la vie individuelle et le principe du gouvernement ». Ainsi l'éducation jouera un rôle important et variera avec les systèmes de gouvernement, I. IV, *Des lois de l'éducation*. De cette morale l'on peut dire ce que Sainte-Beuve a écrit de la politique de Montesquieu : « Son défaut radical est qu'elle voit « la moyenne de l'humanité, considérée dans ses données naturelles plus haut qu'elle n'est. » *Loc. cit.*, p. 50.

4° *Les idées religieuses.* — Montesquieu avait donné d'abord la note irréligieuse de la Régence. Dans les *Lettres persanes*, il est nettement anticatholique. « Il y a un autre magicien plus fort que le roi, le pape. Il fait croire que trois ne sont qu'un, que le pain que l'on mange n'est pas du pain et mille autres choses de cette espèce. » Lettre xxiv. « Le pape est une vieille idole qu'on encense par habitude. » Let. xxix. « Les évêques ont sous son autorité des fonctions différentes. Quand ils sont assemblés, ils font comme lui des articles de foi; quand ils sont en particulier, ils n'ont guère d'autre fonction que de dispenser d'accomplir la loi... La religion chrétienne est chargée d'une infinité de pratiques et comme on a jugé qu'il est moins facile de remplir ses devoirs que d'avoir des évêques qui en dispensent, on a pris ce dernier parti pour l'utilité publique. » *Ibid.* Comme le fera tout son siècle il déclare vaines les questions de doctrine, il accuse la religion des pires crimes. « Il n'y a jamais eu de royaume où il y ait eu tant de guerres civiles que dans celui du Christ »; l'Inquisition, let. XLVI. Il se moque des moines, des missionnaires, let. XLIX, des casuistes, let. LVII, du célibat, let. CXVIII; il nie la possibilité de constater le miracle, let. CXLII, et il réduit toute la religion à la morale sociale : « L'observation des lois, l'amour pour les hommes, la pitié envers les parents, sont toujours les premiers actes de religion. » Let. XLVI. Dieu même pourrait ne pas exister, cela ne nous dispenserait pas de la justice. « Libres que nous serions du joug de la religion, nous ne devrions pas l'être de celui de l'équité. » Et voyant confusément une sorte d'antinomie entre l'idée de progrès et le catholicisme, il affirme : « Dans l'état présent où est l'Europe, il n'est pas possible que la religion catholique y subsiste cinq cents ans. » Let. CXVIII.

Autre est le ton de l'*Esprit des lois* : « Montesquieu (si l'on excepte les *Lettres persanes*), dira Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 52, a toujours eu pour le christianisme de belles paroles, et, en avançant, il en a de plus en plus accepté et comme épousé les bienfaits en tout ce qui est de la civilisation et de l'humanité. » Sans doute, il ne faut pas attribuer à une conviction profonde de belles professions de foi répandues dans l'*Esprit des lois* : la crainte de la censure devait les avoir inspirées; ce n'est pas non plus à la valeur de vérité du christianisme, mais à sa force morale dans les sociétés, que Montesquieu rend hommage et toutes les affirmations sont loin, on le verra, d'avoir échappé à la critique orthodoxe, mais, en précisant la phrase de Sainte-Beuve, l'on a pu dire : « De 1722 à 1748, l'attitude religieuse de Montesquieu a subi de notables modifications. Agressive, elle est devenue respectueuse; ironique, elle s'achemine vers la bienveillance et la sympathie, avec un plus grand esprit d'impartialité. » Dedieu, *Montesquieu*, p. 306.

Il étudie particulièrement le rôle social du christianisme dans les I. XXIV et XXV. Ils sont très différents d'esprit. Le XXIV^e, inspiré des écrits de Warburton, est plus favorable; le suivant l'est beaucoup moins : il s'inspire du libre-penseur anglais Bernard Maudeville, dont les œuvres avaient été traduites en français en 1722. Cf. Gérard Varet, *Montesquieu et le rôle social de la religion*, dans la *Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur*, 1901; J. Carayon, *Essai sur les rapports du pouvoir politique et du sentiment religieux chez Montesquieu*, in-8°, Paris, 1903.

Si les *Lettres persanes* attaquent la religion, ici, se séparant de Bayle et de tous les philosophes, Montesquieu écrit : « C'est mal raisonner contre la religion de rassembler dans un grand ouvrage une longue énumération des maux qu'elle a produits, si l'on ne fait de même des biens qu'elle a faits. » I. XXIV, c. II; et l'on connaît la pensée souvent citée :

« Chose admirable! La religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. » *Ibid.*, c. III. L'État qui combattrait la religion ferait donc œuvre antipolitique et antisociale : « M. Bayle flétrit la religion chrétienne, il ose avancer que le véritable chrétien ne formerait pas un État qui pût subsister. Pourquoi non? Les chrétiens seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs et qui auraient un très grand zèle pour les remplir. » *Ibid.*, c. V.

En revanche au I. XXV, il condamne toujours le célibat ecclésiastique pour ses suites fâcheuses, c. IV; il demande aux lois de limiter le droit qu'a le clergé de posséder, c. V; il condamne l'intolérance qui s'exerce au nom du droit souverain de la vérité, dans la « très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et d'Italie », c. XIII, mais la tolérance doit être limitée. L'État est juge : quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, il ne faut pas l'y établir; quand elle est établie, il faut l'y tolérer, c. IX; cf. I. XII, c. V, et Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, 1902, p. 174.

5° *Les idées sociales.* — Ce n'est pas encore le temps de l'humanitarisme et des théories égalitaires qu'émettront les philosophes de la seconde partie du XVIII^e siècle. Toutefois, Montesquieu, amené à parler de l'esclavage, s'exprime déjà dans le même sens. Dans les *Lettres persanes*, il s'était moqué des princes chrétiens qui abolissaient l'esclavage dans leurs États, et le maintenaient ou l'établissaient dans leurs colonies. Let. LXXXV. Dans *L'Esprit des lois*, le ton s'élève. Vers 1735, un économiste bordelais, Jean Melon, avait publié un *Essai sur le commerce* où il soutient que l'esclavage n'est ni contre la religion, ni contre la morale. Juristes et économistes étaient de son avis. Montesquieu, lui, condamne l'esclavage parce qu'il n'est utile ni à l'esclave ni au maître qu'il entraîne à la volupté et à la férocité, parce qu'aussi il est contraire à l'égalité naturelle, I. XV, c. II. Toutefois il admet des justifications locales ou passagères de l'esclavage; le climat, le despotisme; *ibid.*, c. VII et VIII. Plus tard répondant à des objections de l'ordre économique qui justifiaient l'esclavage, il le condamnera nettement, complètement, d'après le droit supérieur de tout homme à la liberté. Cf. dans l'édition de 1757, le chapitre IX ajouté; Russell Parson Jameson, *Montesquieu et l'esclavage*, Paris, 1911.

Jugeant impossible la paix perpétuelle dont l'abbé de Saint-Pierre s'était fait le prophète, Montesquieu rêve un droit des gens basé sur ce principe, que les diverses nations doivent se faire dans la paix le plus de bien, et dans la guerre le moins de mal possible. Il faut d'ailleurs éviter la guerre si l'on peut : le meilleur moyen est d'aimer la justice et de recourir à l'arbitrage. Cf. I. I, c. II et III.

On a parlé du *socialisme* de Montesquieu, mais c'est uniquement en ce sens que Montesquieu fait passer parfois les droits de la société avant ceux de l'individu, ainsi à propos du Paraguay, I. IV, c. CI, et qu'il juge l'État obligé de s'occuper de l'individu malheureux et de lui dispenser l'aumône et le travail. I. XXIII, c. XXIX.

6° *Idées économiques.* — Malgré le titre d'un livre, *Montesquieu économiste* par Ch. Faubert, Paris, 1901, Montesquieu n'est pas un véritable économiste. Il partage sur le luxe les idées que Mandeville avait mises à la mode. Mais ils l'embarrasse quand il applique les théories aux trois formes de gouvernement. Il tient pour le système prohibitif et dit que « la liberté du commerce en serait la servitude », I. XX, c. II.

III. *INFLUENCE.* — Montesquieu n'eut pas la popularité de Voltaire et de Rousseau. Ni les sujets qu'il traita, en dehors des *Lettres persanes*, ni sa manière

ne l'appelaient. Du monde qui pense il n'obtint pas non plus une approbation unanime.

Il trouva particulièrement des censeurs religieux. Cf. Laboulaye, *Critique et défenses de l'Esprit des lois, Œuvres de Montesquieu*, t. VI, p. 95-331.

Ce fut le *Journal de Trévoux*, avril 1749, qui donna le signal; son attaque est modérée. Mais les *Nouvelles ecclésiastiques* des 9 et 16 octobre 1749 sont violentes. Elles l'accusent entre autres d'indifférentisme : toutes les religions se valent, de spinozisme : il soumet Dieu à des lois; cf. Oudin, *Le spinozisme de Montesquieu*, in-8°, Paris, 1911; elles lui reprochent d'attribuer au climat le monachisme sans distinction, le suicide où il sévit, la polygamie; d'admettre le divorce; d'affirmer que le catholicisme convient surtout à la monarchie; d'attribuer à l'orgueil la conversion de certains peuples idolâtres; de faire l'éloge du stoïcisme, de la tolérance, de prôner la religion naturelle qui n'est pas une religion. Et elles ajoutent : « L'ouvrage n'est pas moins contraire aux saines maximes du gouvernement temporel qu'à la religion de Jésus-Christ », Laboulaye, *loc. cit.*, p. 137, et elles concluent, *ibid.* : « On fera brûler par la main du bourreau les *Nouvelles ecclésiastiques*, dont le but unique est de confirmer les hommes dans la possession des vérités qui font également et le vrai chrétien et le vrai sujet du roi, et on laissera débiter un malheureux écrit qui apprend aux hommes à regarder la vertu comme un mobile inutile dans les monarchies et toutes les religions, même la véritable, comme une affaire de politique, une pure suite du climat. »

Cet appel non déguisé aux rigueurs officielles inquiéta Montesquieu qui publia une *Défense de l'Esprit des lois à laquelle on a ajouté quelques Éclaircissements*, Genève, 1750, s. n. d. a. La *Défense* répondait aux deux articles des *Nouvelles*. Elle faisait remarquer que l'*Esprit des lois* disait, non ce qui devait être, mais ce qui était; puis discutait une à une les objections particulières. Cf. Laboulaye, *loc. cit.*, p. 140-203. Les *Éclaircissements* répondent au *Journal de Trévoux*. *Ibid.*, p. 204-208.

Ce journal répliquera en février 1750 par une seconde lettre sans intérêt. Les *Nouvelles* des 24 avril et 1^{er} mai 1750 publieront une *Réponse à la Défense de l'Esprit des lois*, p. 209-267, où elles maintiennent leurs attaques, auxquelles, disent-elles, Montesquieu n'a pas répondu, en particulier le reproche de spinozisme et pour finir elles attaquent les *Lettres persanes*. *Ibid.*, p. 209-237.

Voltaire alors se jeta dans la lutte. Dans son *Remerciement à un homme charitable*, *ibid.*, p. 239-243, il attaque à sa manière le gazetier ecclésiastique, surtout à propos du reproche de spinozisme et des attaques contre la religion naturelle. Puis intervint le protestant La Baumelle par une *Suite de la Défense de l'Esprit des lois ou examen de la Réplique du gazetier ecclésiastique à la Défense*. A Berlin, 1752, s. n. d. a, que les *Nouvelles ecclésiastiques* du 4 juin attribueront à Montesquieu. Ce dernier s'en défendra dans une *Lettre* du 27 février 1753 sur une feuille in-8°, imprimée *ibid.*, p. 247-312. La Baumelle critiquait en même temps une petite critique de 44 vers intitulée *L'Esprit des lois en vers*, qui circulait beaucoup et qui était de Bonneval. On y lisait : « Le sol est la cause première de nos vices et de nos vertus. Néron, dans une autre hémisphère, aurait peut-être été Titus. »

D'autres critiques de même ordre, avaient paru alors ou parurent ensuite; entre autres : 1° *Remarques sur quelques parties de l'Esprit des lois*, de Dupin, fermier-général, Paris, 1749. Ce livre, très annoncé, fut presque aussitôt retiré par son auteur, mais pour reparaître, refondu avec l'aide des jésuites Plesse

le rédacteur de la critique d'avril 1749 au *Journal de Trévoux*, et Berthier, sous ce titre : *Observations sur un livre intitulé l'Esprit des lois*, 3 in-8°, s. i. La préface, attribuée à Mme Dupin, est de J.-J. Rousseau. Cf. *Confessions*, l. VIII. 2° En 1751, en même temps que *Les Lettres persanes convaincues d'impiété* de l'abbé F.-B. Gaultier, des *Observations sur l'Esprit des lois ou l'art de le lire, de l'entendre et d'en juger* de l'abbé de la Porte, reprochant à Montesquieu de tout rattacher au climat : religion, morale, etc., auxquelles M. Riteau, négociant à Bordeaux, publia une *Réponse* qu'approuva fort Montesquieu. 3° En 1753, *Instruction pastorale* de Mgr l'évêque de Marseille sur l'incrédulité, où Belsunce attaque particulièrement Montesquieu et sa théorie de la relativité de la religion à l'égard du climat. 4° De 1757 à 1763, *La religion vengée*, 21 in-12, que publient le récollet Huger et une *Société de gens de lettres*, accusant Montesquieu de matérialisme à propos de la même théorie. 5° En 1774, *Des droits de la vraie religion contre la thèse de la relativité*, par l'abbé Floris, 2 t. en 4 vol. in-12, Paris.

Dans l'intervalle, l'*Esprit des lois* avait été accusé de naturalisme devant l'Assemblée du clergé par l'archevêque de Sens, Languet de Gergy, mais sans résultat : la Sorbonne qu'avait émue la campagne des *Nouvelles ecclésiastiques* avait examiné le livre, mais sans conclure. Seule, Rome, malgré les promesses de Montesquieu et les efforts du duc de Nivernais, avait agi, mettant le livre à l'Index, le 3 mars 1752, mais sans le nom de l'auteur.

D'un autre côté, les philosophes trouveront Montesquieu trop modéré. Helvétius dans sa *Lettre à Saurin* dit de lui : « Son beau génie l'avait élevé jusqu'aux *Lettres persanes*. Plus âgé il semble s'être repenti », Laboulaye, *op. cit.*, t. vi, p. 320; et dans l'*Esprit*, discours IV, c. iv, il lui reprochera de n'avoir pas dit, par crainte, tout ce qu'il pensait et d'avoir adouci l'expression. Des *Commentaires*, ou *Analyses de l'Esprit des lois*, furent également publiés, exposant, dans un sens ou l'autre, les idées de Montesquieu. En dehors des notes d'Helvétius sur les huit premiers livres publiés dans les *Œuvres complètes de Montesquieu*, édit. Didot, 1795, t. xiv, sous ce titre : *Examen critique de l'Esprit des lois par l'auteur de l'Esprit*, il faut citer : Bertolini, *Analyse raisonnée de l'Esprit des Lois*, 1754, et d'Alembert, *Analyse*, 1755, au t. iii de l'édition Laboulaye; Pecquet, *Analyse raisonnée*, in-12, Paris, 1758; Crévier, *Observations sur le livre de l'Esprit des lois*; Paris, 1764; Voltaire, *Commentaire*, 1778 (1777) où sont égratignés à la fois Montesquieu et ses adversaires jansénistes et jésuites. Helvétius a aussi écrit des *Notes* sur les sept premiers livres de l'*Esprit des lois*, elles ont été publiées par l'abbé de La Roche dans son édition des *Œuvres de Montesquieu*, t. iii. Condorcet écrivit sur le livre XIX, *De la manière de composer les lois*, des *Observations* que Destutt de Tracy donna en 1817, à la suite d'un *Commentaire de l'Esprit des lois*, 1^{re} édit., Philadelphie, 1811; 2^e édit., Paris, 1817. Ces *Observations* se trouvent aussi dans les *Œuvres de Condorcet*, édit. de 1847-1849, t. i. Au tome iii des *Opuscules de M. Fréron*, 9 opuscules concernent l'*Esprit des lois* : *Extrait de l'Esprit des lois, Observations sur quelques endroits particuliers de ce livre* (par Véron de la Forbonnais) et *idées de toutes les critiques qui en ont été faites avec quelques remarques de l'éditeur*.

On étudia aussi beaucoup Montesquieu en Angleterre, où, dès 1777, paraît une traduction des *Œuvres complètes* en 4 volumes : *The complete works of M. de Montesquieu*; à Berlin, où le secrétaire de l'Académie, Formond, fils de réfugiés, publie une *Analyse de l'Esprit des lois* si flatteuse que Montesquieu lui en écrivit, 1757; en Italie, où Beccaria s'inspire de lui.

Cependant, en 1761, paraîtra, à Amsterdam, une nouvelle édition de *L'Esprit des lois avec des remarques politiques et philosophiques*, 2 in-12, anonyme et qui serait l'œuvre d'Élie Luzac, protestant et républicain, qui discute les idées de Montesquieu sans toujours les bien comprendre.

Si Montesquieu ne représenta pas le XVIII^e siècle à la façon de Voltaire, il contribua néanmoins à en former l'esprit et à l'orienter dans le sens de la liberté, du rationalisme et de la tolérance. Sa pensée influa, dit-on, sur la constitution américaine, mais plus encore sa théorie du gouvernement anglais parut, de son origine à nos jours, à certains esprits fixer les conditions du gouvernement idéal, autrement dit du gouvernement parlementaire. La Révolution, rebelle à ceux qui cherchaient à la faire entrer dans cette voie, reçut cependant de Montesquieu quelque chose de son vocabulaire; ainsi vertu : force d'une République, et aussi une idée convenue des républiques antiques. Enfin et surtout, Montesquieu habitua les esprits à étudier les questions du point de vue sociologique. L'écrivain qui, dans la suite, le rappela davantage fut Tocqueville.

Avec les ouvrages essentiels de L. Vian, *Histoire de Montesquieu, sa vie et ses œuvres*, Paris 1879; Barckhausen, *Montesquieu, sa vie et ses œuvres*, in-12, Paris, 1907; J. Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris, 1909, et *Montesquieu*, in-8°, Paris, 1913, voir : Maupertuis, *Éloge de Montesquieu*, 1755; d'Alembert, *Éloge du président de Montesquieu*, au t. v de l'*Encyclopédie*; Villemain, *Éloge de Montesquieu*, 1816, et *Notice sur Montesquieu dans ses œuvres*, 1817; Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, t. vi; les *Introductions* aux diverses éditions des *Œuvres complètes* ou des ouvrages séparés, en particulier dans l'édition Laboulaye; A. Sorel, *Montesquieu dans la collection des Grands écrivains français*, in-12, Paris, 1887; Zévort, *Montesquieu*, Paris, 1887; F. Hénion, *Montesquieu*, in-12, Paris, 1900; Strowski, *Montesquieu, textes choisis et commentés*, in-16, Paris, 1912.

Voltaire, L'a. b. c. ou dialogue entre A, B et C. *Entretiens sur Hobbes, Grotius et Montesquieu*, et article *Esprit des lois*, dans le *Dictionnaire philosophique*; Frédéric Scholp, *Recherches historiques et critiques sur l'Esprit des lois*, in-8°, Turin, 1857; R. von Auerbach, *Montesquieu et son influence sur le mouvement intellectuel du XVIII^e siècle*, 1876; N. Dunning, *A history of political theories from Luther to Montesquieu*, 1905, et les ouvrages signalés au cours de l'article.

Bersot, *Études sur le XVIII^e siècle*, 1855; Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII^e siècle*, 1865; Janot, *Histoire de la science politique*, 1858; Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, t. v et vi; Robert Flint, *La philosophie de l'histoire en France*, traduction française, Paris, 1878; Lherminier, *Influence de la philosophie du XVIII^e siècle sur la législation*, 1883, et en général les historiens de la littérature et de la philosophie au XVIII^e siècle.

C. CONSTANTIN.

MONTFAUCON (Bernard de) bénédictin français (1655-1741). — I. VIE. — Bernard de Montfaucou, fils du seigneur de Roquetaillade et de Conilac, au diocèse d'Aleth, naquit le 13 janvier 1655 dans le château de Soulague, au diocèse de Narbonne. Élevé dans sa famille, il prit du goût pour l'histoire en lisant Plutarque. D'une mémoire prodigieuse, il retenait les noms, les dates et les faits historiques de façon à en bien parler. Épris de la gloire des armes, il fut mis, en 1672, aux cadets de Perpignan, et, après la mort de son père, il servit deux ans comme volontaire dans l'armée de Turenne. Malade, il rentra près de sa mère qui ne tarda pas à mourir.

Faisant réflexion sur ces tristes événements, il résolut de se consacrer à Dieu, entra au monastère de la Daurade à Toulouse, y fit profession le 13 mai 1676. Après huit ans passé à l'abbaye de la Grasse, diocèse de Carcassonne, où il réunit des matériaux pour composer une théologie historique, il fut placé par dom Claude Martin dans l'abbaye de Sainte-Croix de Bor-

deux, y demeura un an, et, en 1687, il fut mandé à Paris pour travailler aux nouvelles éditions de saint Athanase et saint Jean Chrysostome. On le plaça d'abord aux Blanes-Manteaux. Pendant le cours de l'édition des œuvres de saint Athanase, à laquelle il travailla avec dom Antoine Pouget et dom Jacques Lopin, Montfaucon apprit l'hébreu, le chaldéen, le syriaque et le samaritain, puis le copte et un peu d'arabe.

De 1698 à 1701, il obtint de faire le voyage d'Italie et de Rome pour étudier dans les bibliothèques les manuscrits des œuvres de saint Jean Chrysostome. Bien accueilli à Rome par le pape Innocent XII, il fut en butte à la jalousie du sous-bibliothécaire du Vatican qui lui tendit des pièges, mais en vain, pour mettre son érudition à l'épreuve et diminuer la bonne opinion qu'on en avait. Nommé procureur général de sa congrégation auprès de la cour de Rome, il ne tarda pas à constater que les affaires (c'était l'époque où l'édition bénédictine de saint Augustin était violemment attaquée) seraient un obstacle à ses travaux littéraires. Il supplia les supérieurs de le rappeler à Paris. Ainsi, malgré toutes les instances que l'on fit pour le retenir, il quitta Rome en mars 1701.

Jusqu'à sa mort, Montfaucon se livra à l'étude et donna un grand nombre d'ouvrages utiles. En 1719, il fut nommé membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. L'habitude d'une vie réglée et frugale lui permit de travailler pendant plus de cinquante ans sans avoir été malade. Il projetait de nouveaux travaux, quand il mourut presque subitement le 21 décembre 1741; il fut inhumé près de Mabillon dont il avait soutenu la réputation avec honneur. M. de Boze, secrétaire de l'Académie des Inscriptions, fit son éloge en séance publique le 3 avril 1742. Fabricius, dans sa *Bibliotheca græca*, t. xiii, p. 849, a écrit sur Montfaucon les lignes suivantes : *Nemo vivil hodie qui majoribus vel præclarioribus muneribus auxerit rem litterariam, et qui grævas præsertim et ecclesiasticas litteras omnemque antiquitatem pulchrius ornaverit quam nobilis genere, sed virtute, doctrina et meritis illustris D. Bernardus de Montfaucon, Gallicæ gentis et ætatis suæ decus.*

II. ŒUVRES. — On trouvera dans dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, p. 591 et suiv., l'énumération des ouvrages de Montfaucon. Nous en détachons ceux où il est question de théologie ou de patristique :

1° S. P. N. Athanasii, archiep. Alexandrini opera omnia quæ exstant... opera et studio monachorum O. S. Benedicti, 3 in fol., Paris, 1698. L'œuvre avait été entreprise par les PP. Lopin, Pouget et Montfaucon : le premier étant mort après avoir travaillé à la première partie du t. 1^{er}, le second ayant quitté Paris, Montfaucon se trouva seul chargé de ce grand ouvrage. On peut dire qu'il est le principal auteur de cette édition, l'une des plus recommandables parmi celles des bénédictins. La préface est pleine de discussions savantes; Montfaucon y expose ce qui regarde la doctrine de saint Athanase qu'il appelle le père de la théologie moderne; il parle de sa fermeté à combattre les hérétiques, il expose la discipline de l'époque pour la célébration du saint sacrifice, le baptême que beaucoup recevaient seulement à l'approche de la mort, etc. Cette préface est suivie d'une vie de saint Athanase que Montfaucon a composée à l'aide des écrits du saint docteur. Cette édition a été reproduite dans *P. G.*, t. xxv-xxviii. — 2° Étant à Rome, Montfaucon vengea l'honneur de ses confrères, les éditeurs de saint Augustin, contre le prétendu abbé allemand, par ses *Vindiciæ editionis sancti Augustini a Benedictinis adornatæ adversus Epistolam abbatibus Germani, auctore. D. B. de Rivière* (pseudonyme de Montfaucon comme on le sut bientôt), in-12, Rome, 1699; le

succès de cet écrit fut considérable à Rome et dans toute l'Italie : l'archevêque de Naples félicita l'auteur par une lettre rendue publique. L'écrit fut réimprimé en France. — 3° *Collectio nova Patrum et scriptorum græcorum... notis et præfationibus illustravit D. B. de Montfaucon*, 2 in-fol., Paris, 1706. La préface traitant de la doctrine d'Eusèbe de Césarée, démontre qu'il fut véritablement arien quoi qu'en aient dit quelques catholiques. Otant à Jésus-Christ sa divinité, il n'est pas surprenant que cet auteur méconnaisse la toute-puissance de sa grâce (Eusèbe n'admet qu'une grâce versatile abandonnée au caprice du libre arbitre). — 4° *Le livre de Philon de la Vie contemplative*, traduit sur l'original grec avec des observations où l'on fait voir que les thérapeutes dont il parle étaient chrétiens, in-12, Paris, 1709. — 5° *Réponse de dom de Montfaucon aux objections que lui a faites M. (Bouhier) contre la Dissertation des thérapeutes*, in-12, Paris, 1712. Une deuxième édition de cette réponse porte le titre : *Lettres pour et contre sur la fameuse question si les solitaires appelés thérapeutes étaient chrétiens*, in-12, Paris, 1712. Montfaucon, suivant le sentiment d'Eusèbe, de saint Jérôme, abandonné d'ailleurs aujourd'hui, met dans un grand jour toutes les marques de christianisme que l'on trouve dans les thérapeutes. — 6° S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiep. Constantinop. opera omnia quæ exstant, vel quæ ejus nomine circumferuntur ad mss. codd. castigata, aucta, præfationibus, monitis, notis, variis lectionibus illustrata, 13 in-fol., Paris, 1718-1738. Au t. xiii se trouve une vie de saint Jean Chrysostome composée par Montfaucon. A la suite de cette vie se trouvent cinq dissertations curieuses sur la doctrine du saint, sur la discipline et la liturgie de son temps, sur les hérétiques et les hérésies qu'il a combattus, sur plusieurs choses singulières que l'on rencontre dans ses ouvrages et sur les usages de son siècle.

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles-Paris, 1770, p. 585-617; F. Le Cerf de la Viéville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 363-392; C. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la Congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Munich-Paris, 1882, n. 461-476; M. Valéry, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, 3 in-8°, Paris, 1816, t. iii, p. 43, 112, 137, 153, 170, 206, 217, 221; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. xiii, p. 849; E. de Broglie, *Mabillon et la Société de Saint-Germain-des-Près à la fin du XVIII^e siècle*, 2 in-8°, Paris, 1891, t. ii, p. 216-219; A. Dantier, *Rapports sur la correspondance inédite des bénédictins de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1857; U. Berlière, *Bulletin d'histoire bénédictine*. Supplément à la *Revue bénédictine*, n. 32, 178-681, 931, 1175-1176, 1491, 1756-1757, 2152, 2525, 2962; H. Omont, *La paléographie grecque et le P. Hardouin*, in-8°, Paris, s. d.; *Revue Mabillon*, t. ii, p. 24, 31, 284; t. v, p. 37, 452; t. x-xi, p. 139.

J. BAUDOT.

MONTGAILLARD (Pierre-Jean-François de Percin de), prélat français (1633-1713), naquit à Toulouse, le 29 mars 1633, du baron de Montgaillard qui, pour avoir rendu la place de Blème en Milanais, fut décapité sous Louis XIII, mais qui fut réhabilité plus tard; il fit des études ecclésiastiques et devint docteur de Sorbonne, abbé de saint Marcel et enfin évêque de Saint-Pons en avril 1664. Dans l'affaire du *Formulaire*, il se déclara en faveur des quatre évêques réfractaires (1667) et il signa la lettre écrite par dix-neuf évêques au pape et au roi; après avoir bataillé contre l'évêque de Toulon, au sujet du rituel d'Aleth, et contre Fénelon, au sujet de l'infailibilité de l'Église dans le jugement des faits dogmatiques, il fit, croit-on, une soumission sincère à Rome, par une lettre du 28 février 1713, adressée au pape Clément XI. Il mourut quelques jours après, dans son diocèse, le 15 mars 1713.

L'évêque de Saint-Pons fut toujours cher aux jansénistes et, à maintes reprises, Quesnel fait son éloge dans sa correspondance; d'ailleurs, ses écrits sont évidemment favorables aux nouvelles opinions. Il faut citer : *Instruction contre le schisme des prétendus réformés, avec une lettre pastorale adressée aux protestants de son diocèse*, in-8°, Toulouse, 1684. Les récollets dénoncèrent à Rome 28 propositions extraites des écrits de Montgaillard et, en particulier, de cette *Instruction* (Affaires Étrangères, *Corr. avec Rome*, t. CCCLXXVIII, fol. 80 et 138, t. CCCLXXX, fol. 61 et t. CCCLXXXI, fol. 173; Bibliothèque nationale, *Recueil* LK³ 589). — *Instruction sur le sacrifice de la messe, sur la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, in-8°, Toulouse, 1686, et *Instruction sur le sacrifice de la messe pour les Nouveaux convertis de son diocèse*, in-12, Paris, 1687. Dans ses lettres, Bossuet parle plusieurs fois de cet écrit (*Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, 2 juin 1684, t. III, p. 4-6; 23 févr. 1697, t. VIII, p. 150-152; 9 mars 1697, t. VIII, p. 185; 3 sept. 1697, t. VIII, p. 354-355 et 6 nov. 1700, t. XII, p. 360-361). — *Traité du droit et du devoir des évêques de régler les offices divins dans leurs diocèses suivant la tradition de tous les siècles, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*, in-8°, s. l., 1686; cet ouvrage fut mis à l'Index, le 27 avril 1701, *donec corrigatur*. On trouve de nombreux documents relatifs à Montgaillard dans le *Recueil de ce qui s'est passé entre M. les évêques de Saint-Pons et de Toulon, au sujet du rituel d'Aleth*, in-12, s. l. s. d., et *Suite du Recueil*; Montgaillard avait approuvé ce rituel qui avait été condamné par Rome et par l'évêque de Toulon. La Bibliothèque nationale (LK³ 580-612) donne de nombreuses pièces dont la plupart sont relatives à cette polémique avec l'évêque de Toulon, et les autres se rapportent aux discussions avec les récollets de Saint-Pons. — *Mandement touchant l'acceptation de la bulle de Notre Saint-Père le pape Clément XI sur le cas signé par quarante docteurs*, avec la justification des 23 évêques qui, voulant procurer la paix à l'Église en 1667, se servirent de l'expression du *silence respectueux* pour marquer la soumission qui est due aux décisions de l'Église sur les faits non révélés, avec les moyens de rétablir à présent cette paix, 31 octobre 1706; par ce *Mandement*, Montgaillard semble accepter la décision de Rome, mais, d'un autre côté, il paraît approuver le silence respectueux que cette bulle de Clément XI condamnait. Un écrit anonyme justifia la conduite de l'évêque de Saint-Pons, sous le titre : *Preuves de la sincérité de l'acceptation de la bulle VINEAM DOMINI SABAOOTH, faite par M. l'évêque de Saint-Pons dans son Mandement, par les motifs de l'amour de la paix et de l'éloignement du schisme, adressées à Mgr l'archevêque de Narbonne, député dans l'assemblée du clergé*, s. l. s. d. Cependant un Bref du 18 janvier 1710 condamna le mandement de Montgaillard sur le silence respectueux, ainsi que l'écrivit suivant : *Lettres* (au nombre de trois) *adressées à Fénelon contre l'infirmité de l'Église dans le jugement des faits dogmatiques, et pour justifier les dix-neuf évêques qui, en 1667, écrivirent au pape et au roi*. Fénelon répliqua par deux *Lettres*, et l'écrivit de Montgaillard fut condamné par le bref du 10 janvier 1710, comme « contenant des doctrines et propositions fausses, pernicieuses, scandaleuses, séditieuses, téméraires, schismatiques, sentant l'hérésie et tendant évidemment à éluder la constitution récemment publiée pour l'extirpation de l'hérésie janséniste ». Sur cette polémique de Montgaillard avec Fénelon, on peut consulter l'*Histoire de Fénelon*, par le cardinal de Bausset, livre V, § 5, et *Histoire littéraire de Fénelon*, en tête de ses *Œuvres complètes*, édit. de Saint-Sulpice, 1851, t. I, p. 60-61, 64-65, la *Correspondance de Bos-*

suet, édit. Urbain et Levesque, t. IX, Appendice, p. 433-440, et, dans un sens tout à fait favorable au jansénisme, *La France et Rome de 1700 à 1715*, in-8°, Paris, 1892, p. 197-201, d'Albert Le Roy.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 121; Hoefler, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 265-266; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 727-728, et Supplément, t. II, p. 162-163; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 198-200; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 479-480; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5^e édit., 1810, t. XII, p. 154; Barrau, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8° Avignon, 1758-1762, t. III, p. 528-529; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au XVIII^e siècle*, 1^{re} partie, 1760, p. 27-28; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-8°, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 423; *Gallia christiana*, t. VI, col. 253-254; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, 3^e édit., 7 vol. in-8°, Paris, 1853-1857, t. I, p. 412-413; *Encyclopédie théologique de Migne*, t. XII, col. 673-674; Jean, *Les évêques et archevêques de France depuis 1682 jusqu'en 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 275-276; J. Sahuc, *Un ami de Port-Royal : Pierre-Jean François de Percin de Montgaillard, évêque de Saint-Pons, 1633-1713*, in-8°, Paris, 1909.

J. CARREYRE.

MONTGERON (Louis-Basile-Carré de), (1686-1754) naquit à Paris, d'un maître des requêtes, en 1686; il se convertit une première fois, en 1707, mais cette conversion dura peu. En 1711, il acheta une charge de conseiller au Parlement de Paris. Il était alors, d'après les aveux qu'il fit plus tard, plongé dans l'incrédulité et dans l'immoralité, et sa fortune lui permettait de satisfaire tous ses vices. Ayant entendu parler des miracles opérés sur le tombeau du diacre Pâris, il se rendit au cimetière Saint-Médard, le 7 septembre 1731; il fut aussitôt rempli d'enthousiasme par les convulsions dont il fut témoin, et il devint l'apôtre du diacre, confesseur, puis martyr du jansénisme. Exilé en 1732, comme tous les parlementaires, à cause de leur opposition à la Cour, Montgeron fut envoyé en Auvergne où son ardeur de prosélyte s'enflamma; alors il prit la décision de recueillir les miracles du « saint diacre » avec toutes leurs preuves. Revenu à Paris, il accueillit dans sa maison les convulsionnaires et il exécuta son projet d'exposer les miracles opérés par les convulsions. Le 29 juillet 1737, il se rendit à Versailles et présenta au roi, puis au duc d'Orléans, un exemplaire de son écrit où il racontait sa propre conversion. La nuit suivante, il fut arrêté et mis à la Bastille, puis exilé successivement à Villeneuve-lès-Avignon, à Viviers, et enfin à Valence, où il continua à écrire et à publier des relations et où il mourut le 12 mai 1754.

L'ouvrage qui fit la réputation de Montgeron a pour titre : *La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. Pâris, démontrée contre M. l'archevêque de Sens*, in-4°, ou 3 vol. in-12, Paris, 1737. Cet écrit fut présenté au roi Louis XV avec une magnifique reliure, le 29 juillet 1737; il est précédé d'une longue épître au roi; il donne des détails sur huit miracles, et se termine par une étude des conséquences qui résultent de ces miracles, en réponse aux objections. avec les preuves justificatives qui servent de fondement à chaque démonstration. Deux autres volumes in-4° furent ajoutés plus tard en 1741 et en 1747; ils ont pour titre : *Continuation des démonstrations des miracles opérés par l'intercession de M. de Pâris et autres appelants; Observations sur l'œuvre des convulsions et sur l'état des convulsionnaires*, t. II, in-4°, 1741. Dans ce volume, où Montgeron parle de deux miracles arrivés au tombeau de M. Rousse, on trouve des remarques curieuses sur les mouvements convulsifs et sur les secours mal à propos appelés meurtriers (*Nouvelles ecclésiastiques* du 21 janv. 1742, p. 9-12).

Cet écrit suscita de très vives oppositions dont les *Nouvelles ecclésiastiques* se font l'écho (*ibid.*, du 1^{er} juil. 1742, p. 102-104), et dans un « déluge » de lettres, (*ibid.* du 30 sept. 1742, p. 153-156, du 21 oct. 1742, p. 167-168, des 21 févr., 14 juin et 6 nov. 1743, p. 25-28, 85, 165-166), tandis que d'autres prennent la défense de l'ouvrage de Montgeron, dans *Lettre sur le second tome de M. de Montgeron, censuré dans les « Nouvelles ecclésiastiques » du 21 janvier 1742*, et dans l'*Avis au lecteur*. Un troisième volume parut en 1747, dans le même goût (*ibid.*, du 11 sept. 1749, p. 145-147, et du 12 juin 1750, p. 96). Les récits de Montgeron furent contestés même par les jansénistes, car la question des convulsions jeta la division parmi eux. Tandis que deux *Lettres à un magistrat sur la démarche de M. de Montgeron* justifient sa conduite, l'*Illusion faite au public par la fausse description que M. de Montgeron a faite de l'état présent des convulsionnaires*, in-4°, s. l., 1749, l'attaque vivement; de même, dom Lataste critique le livre de Montgeron dans ses *Lettres théologiques aux écrivains défenseurs des convulsions et autres prétendus miracles du temps*. Au contraire, des disciples enthousiastes regardent les écrits de Montgeron comme inspirés de Dieu; c'est le jugement qu'on trouve dans les *Suffrages en faveur des deux derniers tomes de M. de Montgeron*, et, par contre, les *Nouvelles ecclésiastiques* signalent avec éloge les *Préservatifs contre les faux principes et les maximes dangereuses établies par M. de Montgeron pour justifier les secours violents, avec un Avertissement au sujet de l'écrit des Suffrages en faveur des deux derniers tomes de M. de Montgeron* (N. E., du 4 déc. 1750, p. 195-196) voir à la Bibliothèque nationale, Ld⁴ 2145-2150, 2298, 2299, 2439, et bibl. de l'Arsenal, ms. 11304, 11306, 11479, 11525, 11606.

Les *Nouvelles ecclésiastiques* (24 juil. 1759, p. 124) approuvent le premier volume de M. de Montgeron et blâment les deux suivants, d'accord, en cela, avec le *Dictionnaire historique, littéraire et critique de Ladvocat*, bibliothécaire de Sorbonne. Une nouvelle édition, revue et considérablement augmentée par l'auteur, fut publiée en 1747, 3 vol. in-4°, Cologne; plus tard, parut un abrégé des trois volumes de Montgeron, 3 vol. in-12, Lyon, 1799.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 129-130; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 272; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5^e édit., 1810, t. XII, p. 115-116; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 481-482; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. III, p. 529-532; Ladvocat, *Dictionnaire historique et bibliographique portatif*, 3 vol. in-8°, Paris, 1777, t. II, p. 343-344; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au XVIII^e siècle*, II^e partie, 1760, p. 327-328; Hebraud-Guyot-Laporte, *La France littéraire*, 2 vol. in-12, Paris, 1769-1784, t. II, p. 84; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-8°, Paris, 1800-1803, t. VI, p. 423; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, 7 vol. in-8°, 3^e édit., Paris, 1853-1857, t. III, p. 4-6; *Nouvelles ecclésiastiques* de 1737, 31 juil., p. 117-118, 7 août, p. 121-122, 13 août, p. 125-128, 25 août, p. 133-135, 31 août, p. 137-140, 14 sept., p. 145-148, 5 oct., p. 157-160, 12 oct., p. 162-164, 6 déc., p. 193-194; de 1738, 18 févr., p. 25-26, 27 mai, p. 81-84, 29 juil., p. 117-119, 26 août, p. 135-136, 2 sept., p. 140, 31 déc., p. 211; de 1742, 1749 et 1750 aux endroits déjà cités; Ravaisson, *Archives de la Bastille*, t. XII, p. 475, 480, 486-489, 492-494; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), t. IX, p. 370-372; *Éloge historique et poétique de Louis-Basile Carré de Montgeron, conseiller au Parlement de Paris, mort en captivité dans la citadelle de Valence le 12 mai 1754*; *Encyclopédie théologique* de Migne, t. XI, col. 674-679; P. Mathieu, *Histoire des miracles et des convulsionnaires de Saint-Médard*, in-8°, Paris, 1864, p. 92-111 et 415-419; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 vol., in-8°, Paris, 1922, t. I, p. 280-287; Joseph

Dedieu, *L'agotte du jansénisme (1714-1799)*. Essai de bio-bibliographie, dans *Revue de l'histoire de l'Église de France*, avril-juin 1928, p. 203-209.

J. CARREYRE

MONTI Jean-Philippe, barnabite italien (1713-1783). Originaire de Milan, il entra dans la congrégation en 1729, étudia à Rome et en 1737 fut nommé professeur de philosophie au collège de Lodi; plus tard il enseigna la théologie à Milan. On a de lui : 1^o *Anima brutorum secundum sanioris philosophiæ canones vindicata*, in-4°, Naples 1742; in-8°, Lucques 1761; on y rattachera des *Osservazioni ad una Lettera del Rmo P. Abbate don Norardo del Riccio in risposta a un amico intorno al serm. V. del P. S. Bernardo sopra i Cantici allegati per l'immaterialità dell'anima di bruti stampata in Firenze l'anno MDCCCLXII*, Milan 1769; Monti avait soutenu en effet que l'âme des animaux a un degré infime de spiritualité; 2^o *Dissertationes theologico-historicæ*, in-8°, Milan, 1758; ces dissertations traitent : 1. *De humanæ voluntatis determinatione per gratiam Dei efficacem*; 2. *De pervetustis Ecclesiæ legibus quæ vulgo canones apostolici nominantur*; 3. *Super dissidio quod sacculo secundo emersit de opportuno celebrandi Paschalis tempore*. — Les deux ouvrages suivants sont d'ordre pratique : *Sui principali doveri delle vergini claustrali*, Milan, 1763, et *Notizie spettanti al buono uso della sacramentale penitenza*, Milan, 1767.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII; renseignements obligeamment fournis par le P. J. Bodito, barnabite, éditeur d'un *Biblioteca Barnabita* en cours de publication.

É. AMANN.

MONTIGNOT Henri (1715-?), né à Nancy vers 1715, fut docteur de Sorbonne, devint chanoine de Toul et fut membre de l'Académie de Nancy. Il a publié des *Remarques théologiques et critiques sur l'Histoire du Peuple de Dieu depuis la naissance du Messie*, par le P. Berruyer, in-12, Toul, 1755; et *Le P. Berruyer justifié*, in-12, Nancy, 1759, contre les attaques du P. Maille. Plus tard, Montignot éditait un *Dictionnaire diplomatique, ou Étymologie des termes de la basse latinité pour servir à l'intelligence des archives et des chartes*, in-8°, Nancy, 1788; il collabora peut-être avec Chas aux *Réflexions sur les immunités ecclésiastiques*, in-8°, Paris, 1788. Mais, dans les dernières années de sa vie, il s'occupait surtout de sciences et d'astronomie : *État des étoiles fixes au II^e siècle*, etc., in-4°, Strasbourg, 1787. Dans cet écrit, on trouve aussi le texte et la traduction du livre VII de la *Syntaxe mathématique* de Ptolémée avec une carte des constellations.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 150-151; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 303-304; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 259.

J. CARREYRE

MONTLUC (Jean de), (1508-1579) prélat et diplomate, né en 1508 à Condom en Gascogne, frère du fameux Blaise de Montluc, l'auteur des *Commentaires*, entra chez les dominicains et se montra plus ou moins favorable aux doctrines calvinistes. La reine Marguerite de Navarre le fit venir à sa cour, et lui confia de très nombreuses missions dont il s'acquitta avec une grande habileté. Il fut nommé évêque de Valence et de Die en 1553, sous le nom de Jean VII; il continua de se montrer bienveillant pour les calvinistes et se maria. Il fut condamné comme hérétique en 1560 par Pie IV sur les accusations du doyen de Valence. Cependant il paraît avoir reconnu ses erreurs avant de mourir à Toulouse, le 13 avril 1579. Le jésuite Jean Columbi a essayé de justifier sa mémoire.

Montluc a été surtout un diplomate; cependant il

a laissé quelques écrits : deux *Instructions* et deux *Épîtres* faites et envoyées au clergé et au peuple de Valence et de Die, in-8°, Avignon, 1557, traduites en italien et condamnées par la Sorbonne, comme contenant des propositions fausses, schismatiques, erronées et hérétiques, spécialement au sujet des images et du Saint-Sacrement. — *Cleri Valentii et Diensis reformatio restitutioque ex sacris Patrum conciliis excerpta*, dédié au cardinal de Lorraine, in-8°, Paris, 1558, et traduit en français sous le titre : *La réformation du clergé de Valence et de Die contenant 50 articles de réformation autorisés par les anciens conciles de l'Église*, in-8°, Paris, 1558. — *Sermons* de l'évêque de Valence sur certains points de la religion, recueillis fidèlement ainsi qu'ils ont été prononcés; autres sermons servant à découvrir par témoignage de l'Écriture sainte les fautes qu'on commet contre les dix commandements de la loi; plus, un sermon à son clergé en juillet 1557, in-8°, 1559, et Avignon, 1561. La Sorbonne condamna dans ce recueil 5 propositions dont l'une adoptait les erreurs de Luther et de Calvin sur la justification. — *Familière explication des articles de la foi. Plus, le symbole de saint Athanase, avec un bref recueil des lieux de l'Écriture sainte, servant d'explication d'iceux articles*, in-8°, Paris et Lyon, 1561. — *Discours* très violent contre le clergé, prononcé le 23 août 1560, à l'assemblée de Fontainebleau, reproduit en partie par G. de Felice, *Histoire des protestants de France*, in-8°, Toulouse, 8^e édit., 1895, p. 113-114. — *Sermons sur les articles de la foi et l'Oraison dominicale, plus quelques oraisons*, in-8°, Paris, 1561. — *Harangue au roi*, en 1563, in-4°, Paris, 1563. — *Defensio pro Andium duce adversus calumnias quorundam*, in-8°, Paris, 1573, on trouve, dans ce plaidoyer, un essai de justification pour les massacres de la Saint-Barthélemy. — Enfin, Montluc prononça divers discours aux États de Pologne où il avait été envoyé comme ambassadeur pour soutenir la candidature du futur Henri III. — Puis une *Lettre au roi* aux États de Blois en 1577, et une *Remontrance* aux États de Languedoc en 1578.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxix, p. 164-166; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvi, col. 323-326; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. vi, p. 94; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vii, p. 731-735; La Croix du Maine, *Bibliothèque française*, t. i, p. 553-555, (art. Jean de Montluc); Ladvocat, *Dictionnaire historique portatif*, t. ii, p. 288-289; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. iv, p. 534-535; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. iv, p. 427-428; Jean Choissin, *Discours au vrai de tout ce qui s'est fait et passé pour la négociation de l'élection du roi de Pologne*, publié dans la *Collection Petitot*, t. xxxviii, p. 21-207. L'éditeur donne une biographie de Montluc dans la notice sur Choissin et ses *Mémoires* (Choissin était le secrétaire de Montluc); Haag, *La France protestante*, t. vii, p. 484-490; *Gallia christiana*, t. xvi, Paris, 1865, col. 332-334; H. Reynaud, *Jean de Montluc, évêque de Valence et de Die*, in 8°, Paris, 1893.

J. CARREYRE.

MONTMIGNON Jean-Baptiste (1737-1821), théologien français, né à Lucy, près de Château-Thierry, en 1737, fit ses études de théologie à l'université de Paris, devint secrétaire de Bourdailles, évêque de Soissons, puis archidiacre et vicaire général vers 1780. En 1786, il succéda à Dinouart comme rédacteur du *Journal ecclésiastique* et il céda cette place à Barruel en 1788. Émigré en 1793, il revint sous le Directoire et, après le concordat, il fut vicaire général de Poitiers. En 1811, on le trouve chanoine de Notre-Dame de Paris et, en 1815, vicaire général de Paris; Mgr. de Quélén l'avait chargé d'examiner les livres présentés à son approbation. Il mourut à Paris le 21 février 1824.

Montmignon a rédigé, en fait, beaucoup des écrits publiés sous le nom de l'évêque de Soissons, dont il

était le secrétaire; c'est lui qui a, en particulier, composé le mandement de Bourdailles, daté de Bruxelles, 20 mai 1792. Il a publié une *Vie édifiante de Benoît-Joseph Labre*, mort à Rome en odeur de sainteté, le 16 avril 1783; c'est la traduction de l'ouvrage composé en italien par Marconi, à la demande du pape, in-8°, Paris, 1784. — *Du crime d'apostasie*, lettre d'un religieux des provinces belges à un de ses amis, in-8°, 1790. — *Préservatif contre le fanatisme ou Les nouveaux millénaires rappelés aux principes fondamentaux de la règle de foi catholique*, in-8°, Paris, 1806. C'est la réfutation de l'ouvrage du P. Lambert, intitulé : *Exposition des prédictions et des promesses faites à l'Église pour les derniers temps de la gentilité*, 2 vol. in-8°, 1806. — *De la règle de la vérité et des causes du fanatisme*, in-8°, Paris, 1808. — *Choix des lettres édifiantes écrites des Missions étrangères*, précédées de tableaux géographiques, historiques, poétiques, religieux et littéraires des pays de mission. Une seconde édition est augmentée d'une notice historique sur les missions étrangères, avec les actes des rois de France concernant les missions, de nouvelles lettres édifiantes et autres morceaux, 8 vol. in-8°, Paris, 1824-1826. L'abbé Montmignon s'occupa aussi de l'étude des langues et il a composé, sur ce sujet, deux ouvrages importants : *Système de prononciation figurée, applicable à toutes les langues et exécuté sur les langues française et anglaise*, in-8°, Paris, 1785 et 1787. — *La clef de toutes les langues qu'on peut prompt et facile d'établir un lien de correspondance entre tous les peuples, et de simplifier extrêmement les méthodes d'enseignement pour l'étude des langues*, in-8°, Paris, 1811.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxix, p. 169-170; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvi, col. 333-334; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. vi, p. 94-95; Quérard, *La France littéraire*, t. vi, p. 267-268; *Ami de la religion*, du 25 février 1824, t. xxviii, p. 51; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. v, col. 853.

J. CARREYRE.

MORALE (THÉOLOGIE). — I. Définition. II. Méthode (col. 2408). III. Aperçu synthétique sur l'apport du Nouveau Testament à la théologie morale (col. 2423). IV. Caractéristiques principales de l'enseignement moral, ou de la théologie morale aux diverses époques (col. 2435). V. Réponse à quelques objections (col. 2453). VI. Autorité de saint Thomas et de saint Alphonse de Liguori en théologie morale (col. 2456).

I. DÉFINITION. — Selon la définition communément adoptée depuis plusieurs siècles, la théologie morale est cette partie de la théologie qui, à la lumière des principes révélés, traite des actes humains au point de vue de leur direction vers la fin dernière surnaturelle, ou, selon la définition que l'on peut déduire de saint Thomas, elle est la partie de la théologie qui traite des actes humains, *secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem in qua æterna beatitudo consistit*. *Sum. theol.*, 1^a, q. i, a. 4.

On expliquera à l'article suivant ce qu'est la moralité. Nous avons seulement à dire ici ce qui constitue l'objet particulier de la théologie morale comme partie distincte de la théologie, et à montrer qu'elle est, à cause de cet objet particulier, une partie distincte, sans cependant qu'aucune atteinte soit portée à l'unité de la science théologique.

I. OBJET PARTICULIER DE LA THÉOLOGIE MORALE. Suivant la définition de saint Thomas, la théologie morale a pour objet l'étude des actes humains, considérés selon leur relation de convenance ou de disconvenance avec la fin dernière surnaturelle voulue par Dieu comme obligatoire pour tous les hommes, soit dans leur vie individuelle, soit dans leur vie sociale.

Pour expliquer cet objet, nous rappellerons : 1^o la fin à laquelle ces actes doivent être dirigés; 2^o la

règle imposant cette direction par la loi divine, ou par les lois humaines ecclésiastiques et civiles, dans la mesure où elles reflètent la loi divine et autant qu'elles ont un caractère obligatoire; 3° la règle intérieure de la conscience dirigeant chaque homme vers sa fin, sous la dépendance de l'autorité divine; 4° à quelles conditions et de quelle manière la moralité bonne ou mauvaise appartient à ces actes humains, selon leur conformité ou leur opposition à la double règle extérieure et intérieure qui les régit.

1° *La fin* à laquelle les actes humains doivent être dirigés. Cette fin surnaturelle est la vision intuitive de Dieu, à laquelle il lui a plu d'appeler toute l'humanité, en la rendant strictement obligatoire pour chaque vie individuelle et pour toute vie publique et sociale. L'obligation de cette fin dernière surnaturelle nous est manifestée par la juste sentence de Notre-Seigneur, Matth., xxv, 33, 41, 46, infligeant les supplices éternels à ceux qui, par leur propre faute, n'ont point accompli ce qu'il exige pour la vie éternelle qui, selon l'enseignement scripturaire, consiste dans la vision de Dieu. Matth., v, 8; I Cor., xiii, 12; I Joa., iii, 2.

Quant au droit de Dieu d'imposer à l'homme cette fin surnaturelle, il résulte de la dépendance essentielle, de l'homme vis-à-vis de Dieu son créateur et son souverain maître. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. xcii, a. 1; q. xciii, a. 6. Dépendance stricte qui est, en même temps, la raison pour laquelle Dieu, dans l'ordre naturel, est nécessairement la fin dernière de l'homme. S. Thomas, *Cont. gent.*, I. III, c. xvii, § *Adhuc*.

Il importe aussi de comprendre que l'obligation de la fin surnaturelle imposée à l'homme dans sa vie individuelle, n'est pas moins rigoureuse pour toute sa vie sociale. Car, selon l'enseignement de Léon XIII, l'homme vivant en société n'est pas moins que l'homme individuel sous la puissance de Dieu, et la société n'est pas moins redevable à Dieu que l'individu; aussi bien que l'individu, elle doit à Dieu son existence, sa conservation et les immenses bienfaits constamment reçus de lui. Encyclique *Immortale Dei* du 1^{er} novembre 1885, § *Hac ratione constitutum civilatem*.

2° *La règle divine* selon laquelle doivent être dirigés les actes humains, c'est premièrement et principalement la loi éternelle définie par saint Thomas, *ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*. *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. xciii, a. 1. C'est d'elle que découlent toutes les obligations morales imposées à l'homme, par la loi divine naturelle, par la loi divine positive ou surnaturelle, et par la double loi humaine, ecclésiastique et civile, émanant de la loi divine et conforme à sa direction.

La loi divine naturelle, définie par saint Thomas, I^a-II^a, q. xcii, a. 2, *participatio legis æternæ in rationali creatura*, impose à l'homme les devoirs provenant de sa nature même, vis-à-vis de Dieu, vis-à-vis de lui-même et de ses semblables. A la morale fondamentale revient l'étude de l'existence et des propriétés de la loi naturelle. En morale spéciale on étudie les obligations particulières que cette loi nous impose envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes.

La loi divine positive ou surnaturelle, dans l'ordre actuel de la Providence, a pour objet les moyens surnaturels par lesquels la fin surnaturelle doit être obtenue. Ils se ramènent à deux catégories principales : les vertus surnaturelles par lesquelles l'homme, sous la direction de l'Église, est rendu capable de connaître sa fin surnaturelle et de porter vers elle toutes ses affections pour l'atteindre effectivement, et les sacrements établis par Notre-Seigneur et confiés à son Église pour donner, entretenir ou réparer la vie surnaturelle de la grâce. La morale spéciale étudie en détail les obligations imposées à l'homme sous ce double rapport, tandis que la morale fondamentale

expose les caractères de la loi divine surnaturelle, dans la nouvelle économie chrétienne. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. cvi sq.

Comme conséquence de l'ordre providentiel actuel confiant à l'Église la direction de tous les fidèles dans l'emploi des moyens de salut, la loi ecclésiastique détermine, pour l'utilité de tous les fidèles, ce qu'ils doivent accomplir, pour tendre avec plus de sécurité, à leur fin surnaturelle. L'obligation d'obéir aux lois ecclésiastiques résulte de l'enseignement dogmatique exposé dans le traité de l'Église. De cette obligation le traité des lois expose la nature et l'étendue. En morale spéciale, on montre en détail les devoirs imposés par les commandements ou lois de l'Église, particulièrement pour la conservation de la foi chrétienne, l'observation des commandements divins et la réception des divers sacrements.

Comme conséquence de l'ordre divin établissant l'homme en société et le mettant sous la dépendance de l'autorité nécessaire pour régir cette société, la loi civile détermine ce que les citoyens doivent accomplir, pour tendre, comme il convient, à la fin temporelle de cette société, sans préjudice de l'orientation nécessaire vers la fin surnaturelle. S. Thomas, *De regimine principum*, I. I, c. i, xiv, xv.

Pour autant qu'elles procèdent d'une autorité légitime venant de Dieu, et qu'elles sont justes, les lois civiles sont comme des émanations de la loi éternelle dont elles tirent toute leur valeur morale. S. Thomas, I^a-II^a, q. xciii, a. 3; q. xcvi, a. 4.

C'est d'après ce principe qu'est établi, dans le traité des lois, le principe de l'obligation de conscience qu'elles imposent, et que l'on interprète selon l'enseignement de l'Église et celui des théologiens. En morale spéciale, surtout en ce qui concerne les questions de propriété et de justice, on détermine, d'après ce principe, quelles sont, d'une manière concrète, les lois qui, au jugement de l'Église et des théologiens, imposent une telle obligation. Voir particulièrement J. Salsmans, S. J., *Droit et morale*, Bruges, 1925, p. 32 sq., 89 sq., 209 sq., etc.

Outre la direction préceptive provenant de toutes ces lois, il y a aussi, pour les actes humains, une direction simplement permissive, déclarant ce qui n'est l'objet d'aucune interdiction divine ou humaine, ou ce qui est loué et recommandé soit par l'autorité divine, soit par l'autorité ecclésiastique. Comme exemples de directions louant et recommandant certains actes comme plus excellents et plus agréables à Dieu, ou conseillés par l'Église, on peut citer toutes les directions se rattachant aux conseils évangéliques, tels qu'ils ont été précédemment exposés. Voir t. III, col. 1171 sq.

En morale spéciale ces directions sont indiquées en détail, particulièrement dans l'étude de chacune des vertus, dont les actes les plus excellents sont loués et recommandés. C'est ce que fait saint Thomas surtout dans la II^a-II^a, quand il explique les dons du Saint-Esprit, la charité envers Dieu et envers le prochain, la dévotion et la prière, l'obéissance, l'humilité, la contemplation, l'état de perfection, les vœux de religion.

Quant aux directions simplement permissives, étudiées d'une manière générale, dans le traité de la conscience, où l'on examine les règles tracées sur ce point par les théologiens, elles sont, en morale spéciale, signalées dans l'exposé des questions particulières.

3° Outre la règle extérieure de nos actes, il y a une règle intérieure consistant dans le jugement de la conscience reflétant en nous la règle divine. C'est une conséquence de ce principe fondamental formulé par saint Thomas, qu'il appartient à l'homme, comme créature raisonnable et libre, de se diriger lui-même

vers sa fin, *Sum. theol.*, I^a-II^æ, q. 1, a. 2, sous la dépendance de l'autorité divine et avec le secours de sa grâce. Voir CONSCIENCE, t. III, col. 1160 sq.; S. Thomas, I^a-II^æ, q. XIX, a. 3, 5, 9; *De veritate*, q. XVII.

D'où, en morale fondamentale, l'étude de la conscience au point de vue moral, comprenant les principes qui doivent la diriger et les qualités qu'elle doit posséder, principes que la morale spéciale applique aux cas particuliers, surtout pour la conduite du confesseur.

4^o Avec l'aide de la double règle extérieure et intérieure de nos actes, on détermine leur *moralité* bonne ou mauvaise.

Une condition préalable est requise : c'est que ces actes soient des actes humains procédant d'une volonté délibérée, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^æ, q. 1, a. 1; voir ACTE HUMAIN, t. I, col. 339; qu'ils soient accomplis avec advertance et avec une liberté suffisante pour qu'il y ait imputabilité ou responsabilité. Car la responsabilité suppose nécessairement la liberté. C'est pour cette raison que l'on étudie particulièrement les causes qui peuvent, en diminuant l'exercice de l'intelligence ou de la liberté, diminuer ou empêcher la responsabilité, comme l'ignorance, voir S. Thomas, I^a-II^æ, q. VI, a. 8; la passion, a. 7; la crainte et la violence, a. 4 sq.

En appliquant à cet acte humain la double règle extérieure et intérieure qui doit le diriger, on détermine sa *moralité* bonne ou mauvaise, selon que l'acte est conforme ou non avec la règle divine manifestée par le juste jugement de la conscience; voir MORALITÉ. Notons seulement que la *moralité* bonne peut être considérée à un triple point de vue : comme consistant dans la convenance de l'acte avec le précepte divin ou avec des lois qui en émanent justement; ou comme consistant dans la convenance de l'acte avec le conseil divin; ou pour autant que l'acte n'ayant aucune dissonance avec la règle divine doit être considéré comme permis. Triple rapport sous lequel on étudie la bonté morale de nos actes, soit d'une manière générale, en morale fondamentale, pour en déterminer la nature et les règles; soit en morale spéciale, pour déterminer en détail quels sont ces actes, selon la teneur des préceptes auxquels ils doivent être conformes, ou selon la nature des conseils avec lesquels ils s'accordent, ou selon le juste jugement pratique que l'on peut légitimement porter.

De la *moralité* mauvaise signalons seulement sa diversité selon qu'il y a opposition avec la loi divine violée par le péché mortel, de manière à exclure l'amitié divine, ou que, par le péché véniel, sans exclure Dieu comme fin dernière, on se borne à ne point rapporter effectivement à cette fin ce qui doit y être rapporté. Ajoutons qu'en morale fondamentale, on établit les principes généraux servant à apprécier cette double *moralité* mauvaise. En morale spéciale, on détermine, pour les divers préceptes, ce qui constitue en soi une faute grave ou une faute vénielle, en prenant soin toutefois de suggérer, autant que le demande le bien du pénitent et autant que ses dispositions le comportent, ce qui est meilleur ou plus parfait.

Rappels enfin que de cette détermination de la *moralité* bonne ou mauvaise aucun acte humain ne doit être excepté, qu'il appartienne à la vie individuelle ou à la vie sociale.

En face des négations du libéralisme social qui voudrait soustraire à toute obligation de conscience tous les actes de la vie sociale, il est utile de rappeler le principe duquel dépend cette obligation, avec quelques-unes des applications les plus importantes.

a) Le principe duquel dépend cette obligation de conscience, est celui qu'indique Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei* du 1^{er} novembre 1885 : les

hommes unis en société ne sont pas moins sous le pouvoir de Dieu que quand on les considère individuellement : *Homines enim communi societate conjuncti nihilo sunt minus in Dei potestate quam singuli.*

C'est aussi ce qu'enseigne saint Thomas, quand il montre que la vie publique des sociétés temporelles doit être, sous la conduite de l'Église, subordonnée à la fin dernière surnaturelle, de telle manière que l'on y commande ce qui conduit à la béatitude céleste et qu'on y interdise, autant qu'il est possible, ce qui y est contraire. *De regimine princip.*, I, 15.

b) Comme exemples d'application de ce principe, particulièrement dans les documents pontificaux de Pie IX et de Léon XIII, on peut citer les condamnations portées : contre ceux qui soutiennent que le meilleur système de gouvernement politique est celui en vertu duquel la société est gouvernée, sans aucune considération pour la religion et comme si elle n'existait pas, ou du moins sans faire aucune différence entre la vraie religion et les fausses religions, Denzinger-Bannwart, n. 1689, et encyclique *Immortale Dei*, § *Sanctum igitur oportet*; — contre la liberté absolue de conscience et des cultes, *ibid.*, n. 1690, et encyclique *Libertas de Léon XIII*, § *Itaque ex dictis*; — contre ce faux principe que la volonté publique est la règle suprême de tout droit, indépendamment de tout droit divin ou humain, n. 1690, 1739; — contre le socialisme avec toutes ses funestes conséquences pour l'autorité de la famille et le droit de propriété privée, n. 1694, encyclique *Quod apostolici muneris* de Léon XIII du 28 décembre 1878, § *Salutarem porro Ecclesie virtutem*, et l'encyclique *Rerum novarum*.

Parmi les applications à la vie sociale on peut citer aussi la doctrine sur le salaire normalement dû à l'ouvrier, d'après la justice naturelle, selon l'enseignement de Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*, § *Rem hoc loco attingimus*.

c) Quant à la manière dont ces applications à la vie sociale doivent être exposées, quelques indications peuvent trouver ici leur place.

a. En morale fondamentale, en traitant de la fin dernière surnaturelle imposée à l'homme, il est opportun de montrer que cette fin surnaturelle régit l'homme non moins dans sa vie publique que dans sa vie individuelle; afin que ce principe bien mis en lumière, dès le début de la théologie morale, à l'encontre de toutes les assertions du libéralisme social, fournisse une base solide pour les nombreuses conclusions doctrinales qui en découlent relativement aux divers devoirs sociaux.

De même, en morale fondamentale, l'étude de la loi humaine, d'après saint Thomas, I^a-II^æ, q. XCII, a. 3; q. XCV sq., fournit l'occasion de rappeler, autant que l'exigent les erreurs actuelles, la doctrine sur la nature du pouvoir qui régit la société civile, sur l'objet et l'étendue de son autorité, et les conditions requises pour que ses lois soient justes.

b. En morale spéciale, à propos des diverses vertus, selon le plan de saint Thomas dans la II^a-II^æ, il importe de compléter l'exposition doctrinale de saint Thomas, en ajoutant, aux principes qu'il a formulés, les conclusions plus particularisées qu'exigent les besoins actuels.

Ainsi, à propos de la foi, l'obligation d'affirmer extérieurement la foi chrétienne, S. Thomas, II^a-II^æ, q. III, a. 2, peut être appliquée aux sociétés humaines qui veulent vivre conformément à leur foi, avec les conclusions déduites par saint Thomas relativement à la conduite des pouvoirs publics vis-à-vis des infidèles et des hérétiques.

Au sujet des obligations imposées par la charité en face des besoins spirituels et temporels du prochain, on peut développer les enseignements rappelés par Léon XIII, notamment dans l'encyclique *Sapientie*

christianæ du 10 janvier 1890, § *Verum in hoc eodem genere*, et dans l'encyclique *Rerum novarum*, § *De ipsis opibus utendis*.

Le traité de la justice surtout offre de nombreuses occasions de toucher aux questions particulièrement signalées dans les encycliques de Léon XIII, ainsi que ce qui concerne les diverses professions humaines.

En ce qui concerne les relations des peuples entre eux, il sera utile de rappeler l'enseignement de Benoît XV: *Nec enim alia est evangelica lex caritatis in singulis hominibus, alia in ipsis civitatibus et populis, qui demum omnes e singulis hominibus conflantur et constant*, Encycl. *Pacem* du 23 mai 1920, § *Quæ vero hic de colendæ caritatis officio*, et l'enseignement de Pie XI: *Cum igitur et civitates et respublicæ sanctum et solemne habuerint, vel in domesticis vel in externis rationibus, doctrinis præscriptisq; Jesu Christi obsequi, tum demum et apud se pace fruentur bona et mutua utentur fiducia, controversiasq; si quæ forte suboriantur, pacifice diriment*, Encycl. *Ubi arcano Dei* du 23 décembre 1922, § *Quamobrem cum unius Ecclesiæ sit*.

II. LA THÉOLOGIE MORALE PARTIE DISTINCTE DE LA THÉOLOGIE.

1^{re} Ce qui constitue la théologie morale comme partie distincte de la théologie, d'après les conventions actuelles, c'est qu'elle a un objet matériel qui est, sous certains rapports, distinct de celui de la dogmatique. Cet objet consiste dans la direction pratique à donner aux actes humains pour les ordonner convenablement vers la fin dernière surnaturelle, tandis que la dogmatique a pour objet les vérités révélées, ayant un caractère principalement spéculatif ou considérées seulement sous cet aspect de vérités spéculatives, de telle manière que le devoir principal qui y est affirmé est celui de l'adhésion absolue de l'intelligence par l'acte de foi.

En théologie morale, les vérités révélées que l'on étudie exigent cette même adhésion absolue de la foi, mais ce n'est pas sous ce rapport qu'on les considère principalement. On les considère comme donnant des directions pratiques, préceptes ou conseils, relativement à ce qui doit être fait, ou à ce qu'il convient de faire pour s'orienter effectivement vers la fin surnaturelle.

Cette différence partielle d'objet matériel suffit pour que la théologie morale puisse être considérée comme une partie distincte de la théologie, d'autant plus qu'à cause de son caractère, au moins partiellement pratique, elle a aussi, du côté de la méthode, quelque chose de particulier, comme nous le dirons bientôt.

2^o Toutefois, si cette différence partielle de l'objet matériel suffit pour faire de la théologie morale une partie distincte de la théologie, cela ne suffit point pour la constituer comme science théologique distincte. Car, suivant le raisonnement de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 3 sq., il n'y a qu'une seule science théologique, à la fois spéculative et pratique.

Il n'y a qu'une seule science théologique. Bien qu'elle ait divers objets matériels, Dieu et les créatures, et que les créatures soient elles-mêmes très différentes entre elles, il n'y a qu'un seul objet formel, *objectum formale quod*, qui est Dieu considéré en lui-même ou dans les créatures, puisque les créatures, les anges, l'homme, le monde, et les actes humains dont traite la théologie, sont étudiés seulement dans leurs relations avec Dieu. S. Thomas, I^a, q. 1, a. 3.

La théologie n'a non plus qu'un seul principe formel de connaissance, la révélation divine, de laquelle elle déduit des conclusions qui la constituent comme science. S. Thomas, I^a, q. 1, a. 4.

Science une à raison de son objet formel unique et de son unique principe formel de connaissance, la théologie est une science à la fois spéculative et pra-

tique. Spéculative et principalement spéculative, en tant qu'elle traite des choses divines manifestées par la révélation. Pratique, en tant qu'elle s'occupe des actes humains et de leur direction vers la fin dernière surnaturelle. S. Thomas, I^a, q. 1, a. 4.

3^o Enfin à raison de cet objet matériel, distinct, sous certains rapports, de celui de la dogmatique, et se diversifiant lui-même selon les applications auxquelles il est soumis, la théologie morale comprend, sous elle plusieurs parties qu'on est convenu, assez habituellement, de traiter à part : la casuistique, la pastorale, l'ascétique et la mystique, qui, en réalité, sont plutôt des chapitres considérables de la théologie morale, que l'on traite spécialement à cause de leur très grande importance pratique.

1. Considérée comme une partie de la théologie, la casuistique supposant déjà faite l'étude des principes de la science morale, ou en donnant un exposé très bref, s'occupe principalement de déterminer, suivant ces principes, ce qui, dans des cas déterminés et concrets, est d'obligation grave ou légère, ou seulement de conseil, ou ce qui est simplement permis. Voir CASUISTIQUE, t. II, col. 1860 sq. C'est donc un ensemble de conclusions pratiques ou d'applications pratiques, dépendant sans doute des principes de la théologie morale sur lesquels elles doivent être appuyées, mais que l'on traite à part, tout au plus avec un rappel sommaire de ces principes, afin de fournir, surtout au confesseur, la direction dont il a immédiatement besoin pour décider les cas de conscience qui lui sont soumis.

2. La théologie pastorale s'occupe particulièrement des directions pratiques qui doivent assurer le bon accomplissement des trois fonctions principales du ministère des âmes : la fonction de prédicateur ou de maître de la doctrine sacrée et de ce qui s'y rapporte; la fonction de ministre ou de dispensateur des saints mystères; la fonction de pasteur spirituel chargé de veiller à tout ce qui importe au bien spirituel des fidèles. Ici encore les principes théologiques sont supposés ou seulement rappelés brièvement. On envisage surtout les règles pratiques qui doivent immédiatement diriger dans l'accomplissement du ministère pour assurer sa meilleure efficacité.

3. L'ascétique, selon les usages conventionnels assez communément acceptés, a pour objet la pratique de la perfection chrétienne avec le secours ordinaire de la grâce, et sans le secours de la contemplation passive ou mystique, du moins bien manifeste et bien caractérisée. Voir t. I, col. 2041 sq. On laisse à la théologie morale les questions doctrinales concernant les degrés les plus élevés des diverses vertus, ainsi que la nature de la perfection chrétienne, la nature de l'union d'amitié avec Dieu par la charité, la nature des dons du Saint-Esprit, ou la nature des divers degrés d'oraison, pour s'occuper seulement des moyens à employer et de la direction à suivre, pour mieux atteindre le but suprême de la perfection.

4. La mystique, si l'on admet les usages conventionnels déjà signalés, a pour objet la pratique de la perfection chrétienne avec le secours de la contemplation passive ou mystique, bien caractérisée. Voir CONTEMPLATION et MYSTIQUE. Supposant la doctrine théologique sur les degrés les plus élevés de l'oraison mystique, sur l'union de l'âme avec Dieu dans les états mystiques, sur l'action des dons du Saint-Esprit dans ces états, la mystique s'occupe seulement de la conduite pratique à tenir, des moyens à employer pour atteindre efficacement, dans ces états, le but suprême de la perfection.

Ainsi la casuistique, la pastorale, l'ascétique et la mystique, avec leurs conclusions, applications ou directions découlant de l'enseignement de la théologie

morale, sont en réalité des subdivisions de cette même science, que l'on convient de traiter à part, comme on était déjà convenu, il y a plusieurs siècles, de traiter toute la théologie morale comme une partie distincte de la théologie.

Il est d'ailleurs facile de comprendre les raisons de ce nouveau démembrement : les développements considérables donnés à toutes ces matières, et le grand avantage de grouper toutes ces applications ou directions pratiques pour faciliter leur meilleure utilisation.

III. CONCLUSIONS CONCERNANT LES DIVISIONS PRINCIPALES DE LA THÉOLOGIE MORALE. — De l'objet de la théologie morale, tel qu'il vient d'être exposé, on peut déduire ses divisions principales substantiellement empruntées à saint Thomas dans la I^a-II^e et dans la II^a-II^e, et communément acceptées, au moins dans leurs lignes principales, depuis le XVI^e siècle.

1^o *Morale fondamentale*, traitant de la fin dernière des actes humains et des principes selon lesquels ces actes doivent être dirigés vers cette fin, de telle manière que l'on n'ait qu'à appliquer ces règles en morale spéciale, pour porter un juste jugement sur la nature de l'obligation ou sur la moralité de l'acte. D'où les subdivisions suivantes qui correspondent à celles de saint Thomas dans la I^a-II^e.

1. La fin dernière surnaturelle obligatoire pour tous les hommes et comprenant indirectement toutes les obligations déjà imposées par la fin dernière naturelle.

2. Les lois. La loi éternelle règle suprême de la moralité de tous nos actes et source première de toutes les obligations morales. La loi divine naturelle manifestant à la raison humaine toutes les obligations qui, selon l'ordre divin, résultent de notre nature telle qu'elle a été établie par Dieu. La loi divine positive ou surnaturelle manifestant à l'homme les obligations positives imposées à l'homme pour tendre à la fin surnaturelle. La loi ecclésiastique déterminant, pour le bien des fidèles et en vertu de l'autorité divine confiée à l'Église, le meilleur emploi des moyens établis par Dieu pour tendre à la fin surnaturelle. Enfin la loi civile, dans la mesure où elle est justement considérée comme imposant des obligations de conscience.

3. La conscience qui, selon la règle divine suffisamment manifestée, porte un juste jugement sur l'obligation pratiquement imposée par la loi divine et par les lois qui en dérivent légitimement, ou se prononce sur la licéité morale d'un acte à accomplir ou déjà accompli.

4. Les actes humains étudiés au point de vue de leur moralité et des conditions nécessaires pour cette moralité. Actes bons, conformes à la double règle de la moralité : la loi éternelle et la conscience justement formée. Actes mauvais, opposés à cette double règle, par la violation grave qui est le péché mortel, ou contenant quelque dérèglement relatif aux moyens employés, sans que soit rompue la relation nécessaire avec la fin dernière. Aux actes mauvais ou péchés se rattache la question des vices étudiés d'une manière générale.

2^o *Morale spéciale*, traitant en particulier des moyens établis par Dieu, par lesquels l'homme doit se diriger vers sa fin dernière surnaturelle : vertus surnaturelles et sacrements, auxquels on doit joindre les obligations particulières aux divers états de vie, selon l'ordre établi, en ses grandes lignes, par saint Thomas dans la II^a-II^e.

1. Les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité : Objet et motif de chacune de ces vertus : propriétés principales, obligations qu'elles imposent, et vices qui y sont opposés.

2. Les vertus morales surnaturelles : prudence, justice, force et tempérance : nature de chacune de ces

vertus, avec ses diverses parties, les vertus annexes, les obligations imposées par elles et les vices qui leur sont opposés.

Parmi les vertus annexes à la vertu de justice, la première et la principale est la vertu de religion : son objet, son motif, ses actes principaux intérieurs et extérieurs ; les vices opposés.

Puis les autres vertus annexes à la justice, étudiées par saint Thomas : II^a-II^e q. CI-CXXII.

3. Les divers états de vie et les obligations particulières à ces divers états, suivant saint Thomas, q. CLXXXIII-CLXXXIX. On y joint communément les obligations spéciales imposées aux ecclésiastiques. La partie *De laïcis*, souvent placée ici et traitant des obligations spéciales à diverses professions séculières, appartient plutôt au traité de la justice.

4. La partie morale de chacun des sacrements de la nouvelle Loi. Enseignements moraux et prescriptions concernant la matière, la forme, le ministre, le sujet et l'usage de chaque sacrement.

IV. CONCLUSIONS CONCERNANT LES RELATIONS DE LA THÉOLOGIE MORALE avec les autres parties de la théologie, ainsi qu'avec la philosophie morale et les sciences pratiques qui en dépendent.

1^o *Relations avec la théologie dogmatique*. — 1. Suivant ce qui a été dit de l'objet particulier de la théologie morale, la distinction entre elle et la dogmatique est manifeste. Tandis que la dogmatique limite son champ d'étude aux vérités divinement révélées, contenant un enseignement de foi considéré principalement sous l'aspect spéculatif, la théologie morale s'occupe des vérités révélées contenant des préceptes ou des règles pratiques qui doivent diriger l'homme vers la fin surnaturelle. Voir DOGMATIQUE, t. IV, col. 1523. Toutefois l'on doit observer que ces vérités révélées dont s'occupent la théologie morale sont, non moins que les vérités dogmatiques, l'objet de la foi, comme la nécessité de la confession sacramentelle pour le salut, ou la nécessité du baptême, ou la nécessité de l'acte de foi pour le salut. Mais, en théologie morale, on considère ces vérités surtout sous leur aspect pratique, pour autant qu'elles expriment une obligation, un précepte, une règle de conduite. C'est en ce sens que l'on doit comprendre l'assertion, souvent répétée, que la dogmatique traite des vérités à croire, tandis que la théologie morale traite des règles pratiques de nos actes.

2. Parce que la théologie morale est seulement une partie distincte de la théologie, et que la théologie reste une science une, à cause de l'unité de son objet formel et de l'unité de son principe surnaturel de connaissance, il faut que la théologie morale garde vis-à-vis de la dogmatique une dépendance constante.

Comme le fait observer saint Thomas, il n'y a qu'une science théologique, à la fois spéculative et pratique : comme science spéculative, elle traite des choses divines ; comme science pratique, elle s'occupe des actes humains, en tant qu'ils doivent être ordonnés à la fin dernière. *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 4. Il est donc nécessaire que la théologie morale qui est cette partie pratique de la théologie, s'appuie constamment sur l'enseignement spéculatif de la dogmatique, pour y puiser la direction dont elle a besoin.

D'ailleurs, l'histoire de la théologie morale atteste que, sans cette dépendance constante de la dogmatique, elle court le risque d'être très appauvrie au point de vue doctrinal, d'avoir peu d'efficacité réelle pour combattre les erreurs opposées à la doctrine catholique, et de donner à la casuistique une place prépondérante, aux dépens de la véritable science théologique. Th. Bouquillon, *Moral theology at the end of the nineteenth century*, Washington, 1899, p. 258.

2^o *Relations de la théologie morale avec la science du*

droit canonique. — 1. C'est un principe certain qu'il appartient exclusivement à la théologie morale de porter un jugement sur l'obligation de conscience résultant, au for interne ou au for pénitentiel, des lois ecclésiastiques quelles qu'elles soient; et que, du droit canonique, relève seulement ce qui concerne le for extérieur ou le gouvernement extérieur de l'Église. C'est déjà ce qu'enseignait Dominique Soto au xvi^e siècle. *Neque vero est quod theologi vitio detur hanc sibi assumere provinciam quae jurisperitis accommodatior videri potest, quandoquidem canonica jura ex visceribus theologiae prodire: civilia vero ex media morum philosophia. Theologia ergo est juris canonici decreta ad normam evangelicam exigere, philosophique civilia ex principiis philosophiae examinare.* *De iustitia et jure*, proœmium, Venise, 1589, p. 2; voir aussi Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 3^e édit., Bruges, 1903, p. 52; A. Vermeersch, S. J., *Theologia moralis principia, responsa, consilia*, Rome, 1926, 2^e édit., t. I, p. 9. C'est aussi ce que reconnaissent les canonistes: de Angelis, *Prælectiones canonicæ*, prolegom., Rome, 1877, t. I, p. 11 sq.; Sanguinetti, *Juris ecclesiastici institutiones*, 3^e édit., Rome, 1896, p. 1; Wernz, *Jus decretatum*, tit. II, 57 sq., 2^e édit., Rome, 1905, t. I, p. 71.

2. Il est non moins certain que la théologie morale, aussi bien que la théologie dogmatique, a le droit de recevoir elle-même et d'interpréter, selon les règles de l'Église, les décisions doctrinales du magistère ecclésiastique pour tout ce qui concerne son objet particulier; et que cette fonction n'est nullement réservée au droit canonique. Car, selon la remarque de Melchior Cano, *De locis theologicis*, I. VIII, c. vii, ce n'est pas d'après les lois canoniques, mais suivant l'enseignement de la révélation, tel qu'il est fourni par la théologie, que cette doctrine est ainsi affirmée par le magistère ecclésiastique. Ce serait donc une erreur de croire que c'est la fonction des canonistes d'interpréter, soit en matière de dogme, soit en matière de morale, les enseignements ou les décisions des conciles ou autres documents ecclésiastiques.

3. On doit enfin reconnaître que la connaissance du droit canonique est souverainement utile pour l'étude de la théologie morale; selon cette parole de Melchior Cano: *Theologus qui pontificum canones ignorant, multa desunt ad usus theologiae necessaria.* *De locis theologicis*, I. VIII, c. vi; et suivant d'Annibale: *Juri nullatenus operam dare et theologum morem se polliceri, desipere est.* *Summula theologiae moralis*, proœm., sect. II, n. 16. C'est aussi ce que rappelait Léon XIII dans l'encyclique du 8 septembre 1899 aux archevêques, aux évêques et au clergé de France, citant les paroles du concile provincial de Bourges de 1868: « Sans la connaissance du droit canonique, la théologie est imparfaite, incomplète, semblable à un homme qui serait privé d'un bras. C'est l'ignorance du droit canonique qui a favorisé la naissance et la diffusion de nombreuses erreurs sur les droits des pontifes romains, sur ceux des évêques et sur la puissance que l'Église tient de sa propre constitution, et dont elle proportionne l'exercice aux circonstances. »

3^e *Relations avec l'ascétique et la mystique.* — 1. Suivant les conventions aujourd'hui communément acceptées, l'ascétique et la mystique s'occupent seulement de l'étude de la pratique de la perfection chrétienne, selon qu'elle est réalisée sans le secours ou avec le secours de la contemplation passive manifestement mystique. Cette étude comprend principalement les moyens pratiques à prendre, les obstacles à vaincre, la conduite à tenir, voir ASCÉTIQUE, t. I, col. 2040, et MYSTIQUE, tandis que la théologie morale traite de la doctrine qui doit diriger cette pratique de la perfection chrétienne. C'est ainsi qu'elle traite

notamment de la nature de la perfection chrétienne et de celle des conseils évangéliques, ainsi que la doctrine concernant les actes les plus parfaits des vertus surnaturelles ou les formes les plus relevées de la prière; voir A. Vermeersch, S. J., *Theologia moralis*, t. I, p. 6 sq.

2. Il n'y a donc pas lieu, en théologie morale, d'exposer en détail, sous le nom de méthode mystique, les moyens d'acquérir la vertu et la sainteté, ni d'exhorter à l'emploi de ces moyens. Ce rôle appartient, en propre, à l'ascétique. Toutefois rien ne s'oppose à ce que, surtout dans l'enseignement oral de la théologie morale, quelques indications, appartenant réellement à l'ascétique, soient sommairement signalées, puisque l'ascétique, ainsi que nous l'avons déjà observé, est comme le terme final vers lequel convergent toutes les sciences théologiques. Voir ASCÉTIQUE, t. I, col. 2038. Il en résulterait, d'ailleurs, le grand avantage de montrer, en passant et selon les occasions fournies par les diverses questions théologiques, les solides fondements théologiques de toute la doctrine ascétique: ce qui contribuerait à en donner une haute estime et aiderait à son influence effective sur toute la vie pratique, de l'étudiant d'abord, puis du prêtre et de l'apôtre.

Quant aux services mutuels que la théologie morale et l'ascétique peuvent et doivent se rendre, on les comprend d'après les indications données à l'article ASCÉTIQUE. La théologie morale, si elle est bien comprise et prudemment appliquée, loin de nuire à l'estime ou à la pratique de l'ascétique, doit au contraire aider à l'une et à l'autre, pour nous mêmes et pour les âmes que nous sommes appelés à diriger; voir t. I, col. 2045 sq.

1^{re} *Relations avec la philosophie morale et avec les sciences qui en dépendent.* — 1. Tandis que la philosophie morale, comme toute science philosophique, traite, selon les lumières naturelles de la raison, de la direction des actes humains vers la fin dernière naturelle, la théologie morale étudie, suivant l'enseignement de la révélation, la direction de ces mêmes actes vers la fin dernière surnaturelle. Il y a donc une différence spécifique entre ces deux sciences morales: du côté de la fin dernière, naturelle ou surnaturelle, vers laquelle les actes sont orientés; et du côté du principe de connaissance qui est, pour l'une, l'enseignement révélé, et pour l'autre les données naturelles de la raison. Dès lors aussi une différence spécifique du champ d'attribution assigné à chacune. Voir NOLDIN, S. J., *Summa theologiae moralis*, 19^e édit., Innsbruck, 1926, p. 3 sq.

2. Par le fait que la philosophie morale doit être subordonnée à la fin dernière surnaturelle, dont la direction appartient à la théologie morale sous la conduite de l'Église, il est nécessaire que la philosophie morale garde, vis-à-vis de la théologie morale, une telle subordination qu'elle ne contredise jamais en rien son enseignement, dans la mesure où il a l'approbation de l'Église.

Cette subordination de la philosophie morale à la théologie morale surnaturelle est en même temps une conséquence de l'enseignement du concile du Vatican, sess. III, c. IV, concernant, d'une manière générale, la subordination de la raison naturelle et de toutes les sciences humaines à l'enseignement de la révélation, tel qu'il est proposé et interprété par le magistère de l'Église. C'est encore ce que montre la condamnation de la proposition 57^e du *Syllabus: Philosophicarum rerum morumque scientia, item civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare.* Denzinger-Bannwart, n. 1757.

D'ailleurs, en fait, cette dépendance, loin de nuire au développement normal et au progrès de la philo-

sophie morale, est, au contraire, pour elle, une condition de progrès et de perfectionnement constant. C'est ce qu'atteste toute l'histoire de la philosophie morale, souvent préservée ou libérée de l'erreur par les interventions doctrinales du magistère ecclésiastique, tandis que, chez les protestants, où, depuis le xvi^e siècle, l'enseignement de la philosophie morale et du droit a été habituellement soustrait à l'autorité de la révélation, on est tombé dans beaucoup d'erreurs très graves.

3. La subordination de la philosophie morale à la théologie morale doit entraîner, comme conséquence, la même subordination de la part de toutes les sciences qui dépendent de la philosophie morale.

a) La conséquence est évidente pour toutes les sciences *économiques et sociales*, qui traitent des lois de l'activité humaine dans la recherche des intérêts matériels, en vue du bien social à procurer. Puisque, dans l'ordre providentiel actuel, tous les actes humains doivent être dirigés vers la fin dernière surnaturelle, cette obligation pèse aussi sur ceux qui ont pour objet la recherche de la richesse ou du bonheur temporel ou des intérêts matériels. Il est donc vrai que toute loi ou règle économique, en désaccord avec la loi morale, devient étrangère à la véritable science économique, et doit être énergiquement réprouvée, comme le serait la science de voler, de falsifier les écritures, de pratiquer l'usure. Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, 6^e édit., Paris, 1921, p. 11; voir aussi A. Vermeersch, S. J., *Theologia moralis*, t. I, p. 12. D'ailleurs cette subordination de tout l'ordre économique à la fin dernière surnaturelle sous la conduite de l'Église, résulte de cet enseignement explicite de Pie X : « Quelque action que le chrétien fasse, même dans l'ordre des choses terrestres, il ne lui est point permis de négliger les biens qui sont au-dessus de la nature. Il est nécessaire que, selon les préceptes de la sagesse chrétienne, le chrétien dirige tout vers le souverain bien, comme fin dernière. Toutes ses actions, pour autant qu'elles sont bonnes ou mauvaises au point de vue moral, c'est-à-dire qu'elles s'accordent ou ne s'accordent pas avec le droit naturel divin, sont soumises au jugement et à la juridiction de l'Église. » Encyclique *Singulari quadam* du 24 septembre 1912.

Rappelons aussi que, pour l'économie sociale comme pour la philosophie morale, cette subordination à la morale surnaturelle, en même temps qu'elle est un devoir, est une source de très grands avantages, consistant principalement dans la préservation de beaucoup d'erreurs et dans l'aide effective donnée pour la connaissance de la pleine vérité sociale.

b) Cette subordination à la suprême direction du droit chrétien, conséquemment de la théologie morale, doit être affirmée aussi pour toutes les sciences juridiques ayant pour objet les sciences politiques, le droit constitutionnel, le droit privé et public et le droit international. Car toute autorité humaine, pour s'exercer légitimement, doit se conformer à la suprême direction de la loi éternelle, seule source légitime de toute autorité et seule règle suprême de l'exercice légitime de cette autorité. Dès lors toute loi opposée à cette règle suprême est une loi injuste, qui, en réalité, n'est point une loi mais bien plutôt une violence. S. Thomas, *Sum. theol.*, I-II^o, q. xciii, a. 2; q. xcvi, a. 1; II-II^o, q. lx, a. 5, ad 1^{um} et 2^{um}; voir les nombreux témoignages cités par M. Riquet, *Enquête sur les droits du droit et sa majesté la loi*, Paris, 1927.

C'est d'ailleurs ce que l'on doit déduire de l'enseignement de l'Église plusieurs fois affirmé par Pie IX, notamment dans la condamnation formelle qu'il porta contre ces assertions du libéralisme politique : l'État est l'origine et la source de tous les droits, les droits de l'État ne sont restreints par aucune limite, propositions 39 sq. du *Syllabus*, et contre les défenseurs de

l'amoralisme du droit politique et du droit international, propositions 56-64 du *Syllabus*, et encyclique *Quanta cura*, Denzinger-B., n. 1739 sq., 1756, 1689. C'est aussi l'enseignement plusieurs fois répété par Léon XIII, notamment dans les encycliques *Immortale Dei* du 1^{er} novembre 1885, *Libertas* du 20 juin 1888, et *Sapientiae christianae* du 10 janvier 1890, affirmant que le droit chrétien doit régir la vie publique des sociétés.

D'ailleurs pour ces sciences, comme pour la philosophie morale, la subordination à l'enseignement de la théologie morale, en même temps qu'elle est un devoir, suivant le concile du Vatican, sess. III, c. IV, procure aussi d'excellents avantages : elle préserve de beaucoup d'erreurs, et elle assure la pleine possession de la vérité, sans gêner d'aucune manière le libre emploi des méthodes scientifiques appropriées à ces sciences. Les grands avantages, procurés aux sociétés par cette subordination à la suprême direction du droit chrétien, sont souvent signalés, avec insistance, dans les encycliques déjà citées de Léon XIII.

4. De cette subordination de la philosophie morale, et de toutes les sciences connexes à la direction supérieure du droit chrétien et de la théologie morale, résultent d'importants devoirs pour ceux qui cultivent ces sciences et pour les théologiens eux-mêmes.

Il en résulte, pour les théologiens chargés de défendre les vérités morales confiées à la garde de l'Église, le grave devoir de suivre, avec vigilance, l'enseignement donné dans les sciences juridico-sociales ou économique-sociales, afin de pouvoir signaler les erreurs qui attaquent, de quelque manière, l'enseignement de l'Église, et d'aider ainsi à leur réfutation.

Il en résulte aussi, pour ceux qui cultivent ces sciences soumises à la direction supérieure de la théologie morale, l'obligation de suivre cette direction, en tout ce qui est approuvé par le magistère ecclésiastique. Cette obligation existe pour beaucoup d'erreurs signalées dans les encycliques de Léon XIII, notamment dans l'encyclique *Diuturnum* du 29 juin 1881, sur l'origine du pouvoir civil; dans l'encyclique *Libertas* du 20 juin 1888, sur la liberté humaine; dans l'encyclique *Immortale Dei* du 1^{er} novembre 1885, sur la constitution chrétienne des États; dans l'encyclique *Rerum novarum* du 15 mai 1891, sur la condition des ouvriers; dans l'encyclique *Graves de communi* du 18 janvier 1901, sur la démocratie chrétienne.

Comme erreur qu'il importe d'éviter, en ces matières, nous signalerons particulièrement celle qui tend à soustraire toute la conduite politique des nations à la direction supérieure du droit chrétien, et même du droit moral naturel, pour la soumettre uniquement à l'intérêt national. Erreur à laquelle n'échappent point les auteurs qui, avec Ch. Maurras, laissent souvent entendre ou disent même ouvertement, que l'intérêt national doit tout primer, de telle sorte que le devoir vis-à-vis de cet intérêt est au-dessus de tout droit. Ch. Maurras, *La politique religieuse*, Paris, 1912, p. 241, 250, 373, 376; *L'Action française et la religion catholique*, Paris, 1913, p. 164 sq., 329 sq. Signalons en même temps le louable effort de juristes compétents, pour mettre les sciences juridiques en accord avec le droit naturel et le droit chrétien; voir particulièrement, parmi les ouvrages les plus récents, Georges Renard, *Le droit, la justice et la volonté*, Paris, 1924; *Le droit, la justice et le bon sens*, Paris, 1925; *Le droit, l'ordre et la raison*, Paris, 1927; *La valeur de la loi*, Paris, 1918, et les travaux cités par lui.

II. MÉTHODE. — Tandis que la théologie dogmatique, à cause des vérités principalement spéculatives dont elle traite habituellement, emploie seulement la méthode positive et la méthode scolastique, dont la nature, la nécessité et l'importance ont été déjà indi-

quées, voir t. iv, col. 1531 sq., la théologie morale, outre ces deux méthodes qui lui sont nécessaires pour être une science théologique, doit aussi employer habituellement une méthode d'application pratique, à cause de son objet particulier qu'est la direction des actes humains vers la fin surnaturelle.

Nous devons donc traiter de l'emploi, en théologie morale, de chacune de ces trois méthodes : méthode positive, méthode scolastique et méthode d'application pratique.

1. *MÉTHODE POSITIVE.* Comme la théologie dogmatique et pour les mêmes raisons, voir t. iv, col. 1532 sq., bien que dans une proportion moindre à cause de son caractère pratique, la théologie morale doit se servir de la méthode positive pour montrer, par l'autorité des enseignements de l'Église, des textes scripturaires ou de la tradition patristique, que telle vérité est vraiment enseignée comme révélée, ou comme ayant avec la révélation une connexion certaine.

Quant à l'application de cette méthode en théologie morale, après ce qui a été dit de la dogmatique, nous nous bornerons à quelques remarques concernant l'emploi des preuves positives tirées des documents ecclésiastiques, ou de l'Écriture, ou de la tradition patristique et théologique.

1^{re} *Remarques concernant les preuves empruntées aux documents ecclésiastiques en théologie morale.* 1. On doit observer, en théologie morale, la même attitude qu'en dogmatique relativement aux documents strictement doctrinaux provenant des organes du magistère ecclésiastique, et ayant pour but immédiat la définition, la déclaration ou l'explication d'une vérité morale. Selon l'enseignement précédemment exposé, voir ÉGLISE, t. iv, col. 2184 sq.; INFALLIBILITÉ DU PAPE, t. vii, col. 1699; CONGRÉGATIONS ROMAINES, t. iii, col. 1108 sq., une soumission absolue est due s'il s'agit d'une vérité certainement proposée comme révélée, ou comme ayant avec le révélé une connexion manifeste, ou comme vérité théologique découlant certainement de l'enseignement de l'Église. Quand la doctrine est seulement proposée comme très utile pour mieux défendre ou expliquer la vérité révélée, un assentiment interne prudent est dû à l'enseignement donné par les divers organes du magistère.

2. Quand le Saint-Siège dicte seulement une ligne de conduite pratique, supposant ou contenant virtuellement quelque affirmation doctrinale, cette doctrine doit être considérée comme pratiquement certaine, car l'Église ne pourrait autoriser une telle conduite, s'il n'y avait pas une sécurité doctrinale suffisante. Tels sont les décrets ou réponses du Saint-Office ou de la S. Pénitencerie affirmant la liberté pratique de la perception du taux légal : *non esse inquietandos dummodo parati sint stare mandatis sanctæ Sedis*. Voir l'URÉ.

3. Quant aux documents donnant seulement une réponse particulière pour un cas concret envisagé avec toutes ses circonstances spéciales, il est évident que l'on ne peut en déduire nécessairement une loi générale ou un principe général; soit que le document exprime la volonté formelle de ne point donner de réponse doctrinale d'ordre général, comme l'a fait le Saint-Office pour plusieurs cas particuliers d'application de la loi civile du divorce, voir COOPÉRATION, t. iii, col. 1768; soit que les réponses proviennent d'une autorité à laquelle il appartient seulement de donner une solution pour un cas particulier, non un principe ou une doctrine d'ordre général, comme c'est la règle pour la S. Pénitencerie. Voir quelques exemples pour l'application de la loi de confiscation de 1905, t. iii, col. 1769.

4. Les documents purement ou principalement

disciplinaires, ayant pour but unique, ou du moins principal, non de donner un enseignement doctrinal, mais de prescrire un acte ou une manière de faire, doivent être interprétés seulement dans ce sens pratique; à moins que la prescription disciplinaire ne soit accompagnée de quelque affirmation doctrinale formulant ou rappelant un enseignement obligatoire, auquel on est tenu de donner son assentiment. C'est notamment le caractère du décret d'Alexandre VII du 5 mai 1667, concernant l'attrition, et interdisant aux défenseurs de l'une et l'autre opinion de se servir de formules injurieuses et de censures théologiques pour qualifier l'opinion adverse. Voir ATTRITION, t. i, col. 2260 sq.; Denzinger, n. 1146.

Toutefois un document du Saint-Siège pourrait être à la fois disciplinaire et doctrinal si, en même temps qu'il édicte une prescription disciplinaire, il formule ou rappelle, comme obligatoire, un enseignement auquel on est tenu de donner son assentiment. Ainsi dans l'encyclique *Singulari quadam* du 24 septembre 1912, Pie X, en même temps qu'il prescrit aux catholiques l'attitude à observer vis-à-vis des associations ouvrières entièrement catholiques, et vis-à-vis des associations mixtes composées de catholiques et de non-catholiques, rappelle deux enseignements donnés comme obligatoires pour tous les catholiques : il rappelle que, quelque chose que le chrétien fasse, même dans l'ordre des choses terrestres, il ne lui est pas permis de négliger les biens surnaturels. Il doit même, d'après l'enseignement de la sagesse chrétienne, tout diriger vers le souverain bien, comme sa fin dernière. Le pape rappelle aussi que toutes les actions du chrétien, en tant qu'elles sont bonnes ou mauvaises au point de vue de la moralité, c'est-à-dire autant qu'elles sont conformes au droit naturel et au droit divin, ou qu'elles leur sont opposées, sont soumises au jugement et à la juridiction de l'Église. *Acta apostolicæ Sedis*, 1912, p. 658.

Tout ce que nous venons de dire a trait à la valeur doctrinale des documents du Saint-Siège. Quant à leur valeur législative en ce qui concerne les Congrégations romaines, voir t. iii, col. 1106; pour le nouveau Code de droit canonique, voir les canons 247 sq.

2^{re} *Remarques concernant les preuves positives empruntées à l'Ancien Testament.* — Nous omettons, pour le moment, ce qui concerne le Nouveau Testament. Nous l'étudierons au paragraphe suivant.

1. C'est une règle certaine que l'on ne peut, sous la nouvelle Loi, citer, comme obligatoires, les préceptes de l'ancienne Loi considérés comme tels. Tous ces préceptes, en tant que préceptes mosaïques, ont cessé avec l'avènement de la loi chrétienne. Toute la loi mosaïque, ayant été, selon l'enseignement de saint Paul, l'ombre des choses futures, Col., ii, 17, et un précepteur préparant à l'avènement de Jésus-Christ, Gal., iii, 24 sq., devait être définitivement abrogée par l'institution de la loi chrétienne, d'autant plus que, selon Heb., vii sq., le changement du sacerdoce entraînait nécessairement celui de la loi; voir *Loi mosaïque*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 345 sq.

Cette conclusion est vraie, non seulement pour les préceptes cérémoniels, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{re}-II^{re}, q. ciii, a. 3, et les préceptes judiciaires, q. civ, a. 3, mais aussi pour les préceptes moraux, qui restent, sous la Loi nouvelle, non comme préceptes donnés au peuple juif par Moïse, mais comme préceptes de la loi naturelle, enseignés d'ailleurs et confirmés par Notre-Seigneur. C'est l'enseignement formel du Catéchisme du concile de Trente : *Certissimum est enim non propterea his præceptis parendum esse quod per Moysen data sunt, sed quod omnium animis inculcata et per Christum Dominum explicata sunt et confirmata.*

Part. III, init. VII. Voir DÉCALOGUE, t. IV, col. 167 sq.; DIMANCHE, col. 1309 sq.

Toutefois les préceptes moraux du Décalogue restent comme préceptes de la loi naturelle; et les préceptes judiciaires peuvent encore, sous la Loi nouvelle, être cités comme preuve auxiliaire, dans la mesure où ces préceptes anciens peuvent être considérés comme contenant une sorte d'application ou de détermination de la loi naturelle.

2. L'enseignement moral qui se rencontre fréquemment dans les Proverbes, la Sagesse, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique et dans les Psaumes et aussi dans les Prophètes, étant le plus souvent une explication ou une application de la loi naturelle, a, comme tel, une valeur constante. Mais on doit toujours soigneusement distinguer la simple exhortation morale du précepte proprement dit.

3. L'enseignement moral que l'on peut déduire des exemples ou des faits rapportés dans les livres historiques, doit être rigoureusement restreint aux faits véritablement loués et approuvés, et au sens précis qui, d'après le contexte et d'après la pensée de l'écrivain sacré, doit être donné à cette approbation. On doit noter, en ce sens, ces paroles de saint Thomas : *Quidam vero commendatur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem: scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus ex quo movebantur ad quamdam indebita faciendam; et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi pro quo periculis se exposuit. Sum. theol., II^a-II^æ, q. cx, a. 3, ad 3^{um}. Voir Judith, dans le Dictionnaire de la Bible, t. IV, col. 1823 sq.*

3^e Preuves empruntées à la tradition patristique. —

1. En théologie morale, comme en dogmatique, voir t. IV, col. 1524, il convient d'exposer ces preuves pour autant que cela est nécessaire à la défense de la vérité attaquée par les adversaires; que cette vérité soit de morale naturelle, comme le droit de propriété individuelle, l'interdiction de l'usure, ou la licéité de la restriction mentale moyennant certaines conditions; ou que cette vérité soit de morale surnaturelle, comme la nécessité de l'acte de foi surnaturelle pour le salut, la nécessité du baptême ou celle de la confession sacramentelle.

2. Comme en dogmatique, on doit citer la doctrine des Pères ou des théologiens avec la forme exacte qu'ils lui ont eux-mêmes donnée : solution d'un cas particulier de conscience sans affirmation d'un principe général, ou affirmation d'un principe parfois même éloigné, sans indication des conclusions ou applications qui en ont été déduites dans la suite, ou affirmation du principe immédiat avec les conclusions qui peuvent en être déduites légitimement.

a) Comme exemple d'affirmation seulement virtuelle manifestement contenue dans des affirmations plus générales, on peut citer l'enseignement des Pères relativement à l'absolue nécessité de l'acte de foi surnaturelle pour le salut des adultes, pour autant que cette nécessité est contenue dans les deux faits suivants :

a. Le fait que le désir du baptême est affirmé par les Pères comme pouvant suffire chez l'adulte moyennant certaines conditions, tandis qu'aucune affirmation de ce genre n'est jamais faite pour la foi nécessaire au salut.

b. Le fait que la foi surnaturelle est souvent affirmée par les Pères comme nécessaire au salut, même pour les Gentils et même avant Notre-Seigneur; ce qui suppose manifestement qu'il ne peut jamais y avoir aucune exception pour les adultes, et qu'une simple disposition ou un simple désir ne peut jamais suffire.

b) Un exemple d'enseignement donné, chez les

Pères, par de simples solutions de cas de conscience, sans aucune affirmation d'un principe général, se rencontre dans la controverse concernant le probabilisme modéré ou les systèmes pratiquement équivalents. De plusieurs solutions de cas de conscience telles que nous les constatons chez quelques Pères, et qui supposent implicitement admis le principe cité plus tard, explicitement en faveur de ces systèmes, on est autorisé à conclure que ce principe, considéré d'une manière générale, était alors approuvé par ces Pères.

c) Comme exemple d'affirmation d'un principe général, sans que l'on déduise les nombreuses applications théologiques qui en furent déduites ultérieurement, on peut citer l'affirmation générale de la licéité de la coopération simplement matérielle, moyennant certaines conditions. Cette affirmation générale, déjà formulée par saint Augustin, *Epist.*, XLVII, 2 sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 184 sq., et par saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. LXXXVIII, a. 4, conduisit plus tard les théologiens moralistes à beaucoup de conclusions ou d'applications pratiques à de graves problèmes de morale individuelle ou sociale. Voir COOPÉRATION, t. III, col. 1767 sq.

3. Comme en dogmatique, on est tenu de suivre l'enseignement des Pères quand il est unanime relativement à quelque doctrine morale; qu'il ait ainsi constamment existé au cours des siècles sous diverses formes, ou qu'il soit devenu constant seulement à partir d'une époque donnée. Un tel enseignement est équivalentement approuvé par le magistère ordinaire de l'Eglise, qui ne peut autoriser l'erreur, surtout quand il s'agit d'obligations ou de directions pratiques de la vie chrétienne pour tous les fidèles.

Quand une doctrine, sans avoir cette unanimité morale constante, est cependant enseignée communément par un très grand nombre de théologiens, elle peut être prudemment considérée comme un enseignement certain, à cause de l'approbation au moins tacite de l'Eglise qui, surtout dans les matières pratiques, ne manquerait pas d'intervenir en cas d'erreur. Ainsi, à cause de cet enseignement très commun, indépendamment des autres preuves ou autorités qui peuvent être invoquées, on doit considérer comme des vérités certaines la nécessité de l'acte de foi surnaturelle chez les adultes pour le salut éternel, ou l'indissolubilité du mariage d'après le droit naturel, ou l'interdiction de l'usure en vertu de ce même droit.

En l'absence d'un tel consentement, l'autorité des théologiens ne peut, par elle-même, suffire pour donner une entière certitude, mais pour autant qu'elle a quelque approbation, au moins virtuelle, de l'Eglise, elle peut, surtout pour des questions pratiques, être considérée comme donnant, au point de vue de la conscience, une direction suffisamment sûre.

II. MÉTHODE SCOLASTIQUE. — Comme la théologie dogmatique, et pour les mêmes raisons, voir t. IV, col. 1537 sq., bien que dans une proportion moindre à cause de son caractère pratique, la théologie morale doit aussi se servir de la méthode scolastique entendue dans le sens d'emploi habituel de la dialectique subordonnée à l'autorité de la révélation chrétienne. Elle le doit, sous peine de n'être plus une science théologique, sous peine aussi de ne pouvoir efficacement défendre la vérité révélée contre les attaques de ses ennemis.

La nature de la méthode scolastique, ainsi que sa nécessité dans toute science théologique et les conditions à y observer, à peu près les mêmes en théologie morale qu'en dogmatique, ayant déjà été expliquées, voir DOGMATIQUE, t. IV, col. 1535 sq., il suffira d'en faire ici une application à la théologie morale, en montrant, par deux exemples particuliers, combien

cette méthode est utile pour perfectionner la connaissance des vérités surnaturelles; en montrant aussi son utilité pour répondre aux objections des adversaires contre les vérités morales révélées, et pour prouver les vérités morales d'évidence rationnelle.

1° Deux exemples particuliers de la grande utilité de la méthode scolastique pour perfectionner, en théologie morale, la connaissance des vérités révélées.

1. *Connaissance plus parfaite des vertus surnaturelles ainsi obtenue.* — a) En comparant entre elles les vertus surnaturelles, telles qu'elles nous sont manifestées par la révélation et par l'enseignement théologique, et en les comparant avec les vertus naturelles, on a mis en lumière leur caractère commun qui est d'être produites en nous par l'action divine, tandis que les vertus naturelles sont produites par la répétition des mêmes actes accomplis avec les conditions requises. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. LXIII, a. 2 sq. D'où cette conséquence que les vertus infuses, du moins dès leur possession initiale, ne supposent point nécessairement écartée toute inclination opposée, tandis que les vertus naturelles, consistant dans une inclination acquise et fortifiée par des actes répétés, supposent toujours l'élimination de toute inclination opposée. S. Thomas, I^a-II^{ae}, q. LXV, a. 3, ad 2^{um}; *De virtutibus in communi*, a. 10, ad 14^{um}, 15^{um}; *De virtutibus cardinalibus*, a. 2, ad 2^{um}.

b) A l'aide d'analogies fournies par la raison et appuyées par la dogmatique, la nature intime des vertus surnaturelles a été plus complètement expliquée.

En comparant l'ordre surnaturel, où la grâce sanctifiante est le véritable principe de vie, avec l'ordre naturel où l'homme possède, outre son principe de vie, des facultés ou puissances qui sont ses principes immédiats d'opération, et en s'appuyant sur ce principe de saint Thomas, *quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturalem bonum habendum quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum*, *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. cx, a. 2, on a pu conclure que Dieu, dans sa sagesse, a également donné à l'homme, dans l'ordre surnaturel, des facultés ou puissances. Ces puissances, nécessairement distinctes de nos facultés dans l'ordre naturel à cause de la transcendence de l'ordre surnaturel, ne peuvent être que les vertus infuses, qui rendent l'homme capable d'agir dans l'ordre surnaturel, en même temps qu'elles lui donnent une inclination au moins initiale, à agir ainsi. I^a-II^{ae}, q. cx, a. 3 sq.

c) Par la comparaison de chacune de ces vertus avec la fin dernière surnaturelle, le rôle particulier de chacune d'elles, après la réception de la grâce sanctifiante, a été mieux précisé.

Par la foi surnaturelle l'homme est rendu capable d'adhérer à l'enseignement divin qui lui fait connaître le bonheur surnaturel auquel Dieu le destine, et ce qu'il doit faire pour y parvenir. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. II, a. 3. Par l'espérance surnaturelle, la volonté de l'âme régénérée est rendue capable de s'appuyer constamment sur la toute-puissance divine pour obtenir, avec le secours de la grâce divine, le bonheur surnaturel et ce qui doit y conduire. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. XVII, a. 1, 2, 5; *QQ. disp.*, de spe, a. 1, 4. De même, la charité surnaturelle, dans l'âme sanctifiée, rend la volonté capable de s'unir, d'un amour d'amitié constante, avec Dieu connu par la foi comme le bien infini. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. XXIII, a. 1, 3, 6; *QQ. disp.*, de caritate, a. 1, 2, 5.

Par les vertus morales surnaturelles de prudence, de justice, de force et de tempérance, l'âme régénérée a la faculté d'accomplir, selon les lumières surnaturelles toutes les actions commandées ou conseillées

par ces vertus. Donc actions véritablement surnaturelles intrinsèquement ou *quoad substantiam*, parce que leur objet formel et leur motif formel sont eux-mêmes essentiellement surnaturels et inaccessibles à la raison et à la foi naturelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. LXIII, a. 3 sq.; *QQ. disp. de virtutibus in communi*, a. 10, ad 7-9^{um}.

d) Enfin les notions ainsi obtenues ont été complétées par une étude synthétique de tout ce qui concerne ces vertus considérées d'une manière générale : objet et motif, sujet, genèse, augmentation, cessation ou perte, préceptes et devoirs pratiques, que l'on étudie non seulement à la lumière des enseignements positifs fournis par l'Écriture sainte et la tradition, mais encore avec l'aide des déductions théologiques formées selon les procédés indiqués.

C'est ainsi que s'est constitué le traité théologique des vertus en général; et en appliquant à chaque vertu en particulier les mêmes procédés, on a constitué également les traités particuliers concernant chacune d'elles.

2. *Connaissance plus parfaite des préceptes surnaturels ainsi obtenue.* — a) En comparant entre eux et avec la fin dernière surnaturelle, les divers préceptes établis par Dieu pour diriger l'homme vers la fin surnaturelle, on en a tout d'abord déduit leur double caractère commun. Ce sont des lois positives dépendant de la libre volonté de Dieu, du moins dans leur principe qui est l'appel gratuit à la fin dernière surnaturelle; et ces lois exigent des actes en eux-mêmes surnaturels, ou l'emploi de moyens positifs institués par Dieu en vue de la fin surnaturelle. Ces préceptes se distinguent donc des préceptes naturels, fondés sur les relations de nécessaire dépendance entre l'homme et son Créateur, et pouvant toujours être accomplis moyennant un acte en lui-même naturel.

D'ailleurs, comme nous l'avons déjà observé, puisque la grâce ne détruit point la nature, mais la suppose et la perfectionne, les préceptes surnaturels, loin de détruire les préceptes naturels, les supposent et s'ajoutent à eux. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. xcix, a. 2, ad 1^{um}.

b) De cette même comparaison des préceptes surnaturels avec la fin surnaturelle, on a encore déduit la distinction communément admise entre ce qui est établi par Dieu comme nécessaire pour le salut, soit *quasi ex natura rei*, soit *ex mera institutione Dei positiva*, et ce qui est seulement commandé par Dieu pour le bien spirituel des fidèles.

a. En regard de la fin surnaturelle, telle qu'elle doit être atteinte par l'homme dans l'ordre providentiel actuel, les actes surnaturels de foi, d'espérance et de charité doivent être dits, pour les adultes, nécessaires pour le salut *quasi ex natura rei*. Car, étant admis que l'homme doit tendre à sa fin d'une manière conforme à sa nature, c'est-à-dire avec intelligence et liberté, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. I, a. 2, il est manifeste que, pour se diriger vers cette fin surnaturelle, il doit la connaître. Ce qu'il ne peut faire que par la révélation divine à laquelle il adhère par la foi surnaturelle. II^a-II^{ae}, q. II, a. 3. Il doit aussi s'unir à cette fin par l'affection de la volonté, ce qu'il ne peut accomplir que par la charité surnaturelle, supposant elle-même l'espérance surnaturelle. I^a-II^{ae}, q. LXII, a. 1, 3 sq.; II^a-II^{ae}, q. XLIV, a. 1 sq.

Les actes surnaturels de foi, d'espérance et de charité sont donc absolument nécessaires aux adultes pour obtenir le salut, dès lors que l'on suppose l'appel de Dieu à la fin surnaturelle et la manière dont il a voulu réaliser cet appel dans l'ordre providentiel actuel, par la libre volonté de l'homme aidée de sa grâce.

Une telle nécessité appelée, pour cette raison, *quasi ex natura rei*, ne peut jamais être suppléée par un sim-

ple désir contenant implicitement ces actes surnaturels. Car, avant la production de ces actes surnaturels, il n'y a dans l'âme aucune disposition surnaturelle dans laquelle ils puissent être contenus en germe. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, De fide*, disp. IV, a. 1, n. 2, Paris, 1883, t. VII, p. 92; Gonet, *Clypeus theologiæ Thomisticæ, De virtutibus theologicis*, Paris, 1876, t. V, p. 262 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, *De fide*, disp. VI, n. 69, Paris, 1879, t. XI, p. 324 sq.; Billuart, *Summa S. Thomæ, De fide*, diss. III, a. 1.

b. En regard de la fin surnaturelle, la nécessité de recevoir les sacrements de baptême et de pénitence, et celle d'adhérer à la véritable Église de Jésus-Christ, sont appelées nécessités *ex mera institutione Dei positiva*, parce que ces moyens n'ont pas avec la fin surnaturelle une connexion intrinsèque nécessaire, mais seulement une connexion extrinsèque provenant de la volonté positive de Dieu. Dieu ne pouvant ainsi commander des choses dont l'accomplissement est impossible dans une circonstance donnée, on doit conclure que, dans la mesure où ces moyens sont invinciblement ignorés, ou que leur accomplissement actuel est physiquement impossible, un simple désir, qui doit être considéré comme suffisamment contenu dans la charité surnaturelle guidée par la foi surnaturelle, peut suffire pour le salut. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXVIII, a. 2; CHARITÉ, t. II, col. 2238 sq., et notre dissertation *Extra Ecclesiam nulla salus*, 1895, p. 222 sq., 237 sq., 373 sq. En ces occurrences, c'est la doctrine communément admise pour le baptême chez les adultes, pour le sacrement de pénitence nécessaire à ceux qui ont commis le péché, et pour la nécessité d'appartenir à la véritable Église de Jésus-Christ.

c. Quant aux préceptes divins ayant pour objet ce qui est simplement commandé par Dieu pour le bien spirituel des fidèles, sans être aucunement nécessaire pour le salut, leur comparaison avec la fin surnaturelle, et avec les préceptes ayant pour objet une chose nécessaire au salut, a conduit les théologiens à cette double conclusion communément admise : α) Puisque l'objet du commandement n'a aucune connexion nécessaire avec la fin surnaturelle, son accomplissement *in voto* n'est nullement nécessaire quand l'accomplissement effectif est rendu impossible. Suarez, *De fide*, disp. XII, sect. I, prolog. 5. — β) Puisque l'objet du commandement n'a aucune connexion nécessaire avec la fin surnaturelle, il n'y a pas que la seule impossibilité physique qui excuse de son accomplissement effectif. Une impossibilité morale, dont la nature doit être appréciée selon l'importance du précepte, doit, quand elle est réelle, excuser de l'accomplissement du précepte, à moins d'intervention, dans le cas concret, de quelque précepte d'une importance supérieure et s'imposant rigoureusement. Ainsi l'accomplissement du précepte positif de pratiquer extérieurement la foi catholique est susceptible d'une suspension temporaire dans le cas d'une grave impossibilité morale; pourvu que, dans la circonstance, il n'y ait point de nécessité positive de confesser sa foi, qu'il n'y ait point danger prochain d'apostasie et qu'il n'y ait point de scandale grave qui ne puisse être conjuré par d'autres moyens. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. III, a. 2.

c) Enfin la comparaison entre les divers préceptes surnaturels et naturels aide à déterminer pratiquement lequel doit avoir la préséance, quand plusieurs sont en présence, et dans quelle mesure cette préséance doit être assurée. Ainsi, selon l'appréciation commune des théologiens, quand il y a impossibilité de garder autrement un secret naturel ou confié, ou de défendre un intérêt suffisamment grave, le précepte de ne point coopérer à la déception du prochain

doit céder; de telle sorte que l'on peut, en ce cas, employer des expressions amphibologiques, à l'occasion desquelles le prochain pourra s'induire lui-même en erreur. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. cx, a. 3, ad 4^{um}. De même, le précepte de ne point exposer un sacrement au péril de nullité ou de réception indigne doit, moyennant certaines conditions, céder devant le devoir de charité d'empêcher un scandale grave, ou d'éviter un dommage spirituel grave pour quelque individu. Inversement, en face d'un mal commun, comme un scandale grave, que l'on doit nécessairement empêcher ou écarter, des choses qui, sans cela, seraient en elles-mêmes permises, du moins avec quelque raison, doivent être absolument interdites.

2° Grande utilité de la méthode scolastique pour répondre aux objections contre les vérités morales révélées, et pour montrer, par des arguments de convenance, l'harmonie de la vérité révélée avec les connaissances d'évidence rationnelle. — 1. Comme en dogmatique, la méthode scolastique est très utile en morale pour réfuter les objections rationnelles opposées aux vérités révélées; non que la raison puisse, par elle-même, donner une démonstration effective de ces vérités dont elle ne peut avoir l'évidence intrinsèque, mais en ce sens qu'elle peut toujours montrer que les objections présentées n'ont point de valeur démonstrative. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 8; *Cont. gent.*, I, 7; *In Boetium de Trinitate*, q. II, a. 1, ad 5^{um}; a. 2, ad 4^{um}; a. 3.

2. La méthode scolastique est aussi très utile pour donner, en faveur des vérités révélées, des arguments de convenance empruntés aux connaissances d'évidence rationnelle, et servant à faciliter aux fidèles la connaissance des vérités surnaturelles. S. Thomas, *In Boetium de Trinitate*, q. II, a. 3; a. 1, ad 5^{um}.

Ainsi, dans la *Somme théologique*, saint Thomas justifie, par diverses preuves, la convenance parfaite de tout ce qui est ordonné par la loi nouvelle, I^a-II^æ, q. CVIII, a. 1 sq.; l'excellence des conseils évangéliques, q. CVIII, a. 4; la nécessité de l'acte de foi surnaturelle pour le salut, II^a-II^æ, q. II, a. 3 sq.; le précepte de confesser extérieurement sa foi, q. III, a. 2; la convenance du précepte de la charité surnaturelle envers Dieu et envers le prochain, q. XLIV; le précepte de la prière considéré d'une manière générale ou dans ses diverses circonstances, q. LXXXIII, a. 2 sq.; l'excellence du vœu considérée d'une manière générale, q. LXXXVIII; la nécessité des vœux religieux pour l'état religieux, q. CLXXXVI, a. 1 sq.; la nécessité du baptême pour le salut, soit d'une manière générale, III^a, q. LXVIII, a. 1 sq., soit particulièrement pour les enfants, q. LXVIII, a. 9 sq.; le précepte eucharistique, q. LXXIII, a. 3; q. LXXX, a. 11 sq.; le précepte de la confession sacramentelle, *In IV^{um} Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 1.

3° Quant aux vérités morales naturelles. — 1. C'est un fait constant que seule la méthode scolastique peut établir solidement ces vérités, soit en écartant, d'une manière efficace, les fausses méthodes, soit en fournissant des arguments solides pour une démonstration effective.

a) Quatre méthodes principales doivent être ici écartées. — a. La méthode kantienne selon laquelle toute obligation morale (si l'on peut vraiment, dans ce système, employer cette expression), serait produite par le commandement de chaque volonté individuelle dictant cette règle : « Agis de telle façon que la maxime qui dirige ta conduite puisse devenir une loi universelle. » On comprend que, dans ce système, les déductions de la raison pratique, étant des formules purement abstraites, sont incapables d'établir une obligation morale, puisque de telles formules on ne peut déduire aucune affirmation portant sur une

réalité concrète. Il est d'ailleurs manifeste que les trois postulats donnés par Kant comme des présuppositions inséparables de la loi morale, la liberté humaine, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, ne peuvent se déduire de l'impératif catégorique que l'on voudrait établir comme fondement de la morale nouvelle.

b. Non moins insuffisantes sont les méthodes qui font dériver l'obligation morale d'une disposition affective de la volonté individuelle, comme le soutenaient Reid et Jacobi, ou d'une croyance dictée par le besoin de trouver un objet aux aspirations de notre nature, ou un fondement à l'ordre social, comme le disaient Balfour et Brunetière. Ces méthodes, quelle que soit la forme particulière qu'elles revêtent, contiennent cette grave erreur, que la raison humaine est, par elle-même et laissée à elle seule, incapable d'obtenir des connaissances certaines relativement aux vérités morales.

c. On doit réprouver aussi la méthode positiviste de la nouvelle école sociologique faisant consister, avec Durckheim, toute la science morale dans la description des phénomènes sociaux, considérés comme effectivement soumis à des lois nécessaires. Ce qui suppose par là même le déterminisme social, nettement avoué d'ailleurs, bien que parfois l'expression en soit adoucie. Méthode évidemment erronée, puisqu'elle suppose l'exclusion de la liberté humaine, et que, s'arrêtant à la description des phénomènes sociaux, elle ne peut faire connaître la nature de l'obligation morale, ni conduire à la science morale. Voir Mgr Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, 2^e édit., Paris, 1912, notamment, p. 364-392 ; M. Nivard, S. J., *Ethica*, Paris, 1928, p. 203 sq.

d. On doit non moins réprouver la méthode fidéiste selon laquelle, dans sa forme la plus mitigée soutenue par Bautain, Bonnetty et Ubaghs, voir ces articles, et For, t. vi, col. 188 sq., la raison non aidée par la révélation divine, que transmet la tradition, est incapable de découvrir soit l'existence de la loi naturelle, soit les autres vérités religieuses naturelles, bien que ces auteurs aient admis qu'après la révélation déjà connue, la raison peut comprendre la démonstration rationnelle de ces vérités.

b) Seule, la méthode scolastique écarte efficacement les fausses méthodes en appuyant ses raisonnements sur des concepts objectifs représentant des réalités existantes ; seule aussi, la méthode scolastique assure à la raison le rôle qui lui convient.

a. Seule, la méthode scolastique, par le fait qu'elle est analytico-synthétique, appuie ses raisonnements sur des concepts objectifs représentant des réalités existantes. Ces concepts sont le concept de Dieu, créateur et souverain maître, et le concept de l'homme, créature raisonnable, obligé comme tel de tendre à Dieu comme fin dernière et d'y tendre, selon sa nature, c'est-à-dire avec connaissance de cette fin, et avec une détermination libre qui le rend responsable de ses actes.

Dans les autres méthodes, on s'appuie sur des concepts ou des sentiments purement subjectifs sur lesquels on ne peut rien établir de réel, ou l'on veut s'appuyer sur l'autorité divine que l'on a privée de tout fondement, en rejetant la valeur de la raison humaine, seule base effective de cette autorité.

b. Seule, la méthode scolastique assure à la raison le rôle qui lui convient. Car, selon le raisonnement de saint Thomas, il appartient à l'homme de se conduire lui-même à sa fin par sa raison et de s'y conduire d'une manière dépendante de Dieu, son souverain maître. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 1, a. 2.

C'est donc la raison qui doit assigner à l'homme le terme vers lequel il doit tendre, et les moyens à employer pour l'atteindre effectivement. Mais cette di-

rection de la raison, s'exerçant sous le contrôle de la règle divine, existe en réalité seulement dans la méthode scolastique. Dans les autres méthodes, ou ce n'est pas la raison qui donne la direction, ou elle la donne d'une manière indépendante de Dieu et en méconnaissant ses droits.

2. Réponse à quelques objections. 1^{re} objection.

La méthode scolastique, en ce qui concerne la démonstration des vérités morales naturelles, conduit à la connaissance d'une loi morale purement extrinsèque, qui est en désaccord avec la nature de l'homme, puisqu'il appartient à l'homme de se diriger lui-même par sa raison.

Réponse. — a) La loi morale qui régit les actions de l'homme doit lui être, de quelque manière, extrinsèque, puisque l'homme créé par Dieu, et dépendant essentiellement de lui, a en lui sa fin dernière à laquelle toutes ses actions doivent être dirigées.

b) Mais la loi morale régissant l'homme conformément à sa fin dernière, devient comme intrinsèque à l'homme, en tant qu'elle lui est manifestée par sa raison, qui lui montre sa dépendance vis-à-vis de Dieu, avec les obligations qui en découlent. C'est ce que saint Thomas laisse bien entendre, quand il définit la loi naturelle une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable, par une impression de la lumière divine dans la raison de l'homme, *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. xc1, a. 2 ; q. xix, a. 4 ; ou quand il indique la double règle de moralité de nos actes : la loi éternelle, règle première, et la raison humaine, règle secondaire dépendant essentiellement de la règle première. I^a-II^{ae}, q. xix, a. 3, 4, 9 ; q. c, a. 1.

2^e objection. — La méthode scolastique, en ce qui concerne la démonstration des vérités morales naturelles, ne peut conduire à une connaissance objective parce qu'elle s'appuie uniquement sur des raisons déductives *a priori*.

Réponse. — a) Le raisonnement déductif sur lequel s'appuie la méthode scolastique pour prouver l'existence de la loi morale, conduit à une connaissance objective, parce qu'il est fondé sur le fait certain de la dépendance nécessaire de l'homme vis-à-vis de Dieu, ou sur cette relation réelle de dépendance nécessaire, selon l'argumentation de saint Thomas. I^a-II^{ae}, q. xix, a. 4, 9.

b) D'ailleurs, il n'est point vrai que, dans la méthode scolastique, on emploie uniquement le raisonnement déductif. Souvent aussi l'on emploie l'observation, l'induction et l'expérience, comme on peut le constater chez saint Thomas lui-même.

Dans sa démonstration, le fait que Dieu est notre fin dernière est prouvé non seulement par le raisonnement synthétique, *Sum. theol.*, I^a, q. xlv, a. 4, mais encore par le fait d'observation et d'expérience, que rien en dehors de Dieu ne peut donner aux facultés humaines une pleine satisfaction, *Cont. Gent.*, l. III, c. xxvi sq. De même, saint Thomas voulant prouver l'existence de la loi naturelle apporte cette donnée d'observation et d'expérience commune, qu'il y a, dans tous les hommes, des inclinations naturelles *ad debitum actum et finem*, dont il cite trois exemples : l'inclination à la conservation de l'être propre, celle de pratiquer la vie conjugale et familiale, et celle de vivre conformément à la nature rationnelle, en connaissant la vérité sur Dieu et en pratiquant convenablement la vie sociale. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. xciv, a. 2. A ces données d'observation et d'expérience commune sont ajoutées des données historiques. L'histoire de tous les peuples montre que la même connaissance de certains devoirs naturels se retrouve substantiellement chez tous les peuples, bien que, chez quelques individus et pour certaines conclusions, elle ait parfois subi quelque fléchissement.

De même aussi la légitimité du droit de propriété individuelle est appuyée sur ce fait d'observation et d'expérience commune, qu'il y a, dans la société, plus d'activité au travail, plus d'ordre et de tranquillité, là où chacun possède en propre. *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. LXVI, a. 2; I^a-II^a, q. cv, a. 2, et ad 3^{um}. La légitimité du droit de propriété individuelle repose aussi sur cet argument de raison, que l'on doit préférer, pour la société civile, le régime de propriété qui lui est le plus avantageux. II^a-II^a, q. LXVI, a. 2. De même encore l'indissolubilité du mariage repose, en partie, sur ces données d'observation et d'expérience, que l'union permanente de l'homme et de la femme est, communément et de soi, nécessaire pour la lente et complète éducation de l'enfant. *Cont. Gent.*, I. III, c. cxxii; voir Mgr Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, 2^e édit., Paris, p. 358 sq., 364; M. Nivard, *op. cit.*, introduction, p. xviii sq.

III. MÉTHODE PRATIQUE. — Avec la méthode positive et la méthode scolastique, la théologie morale doit, pour répondre à son but qui est de diriger les actes humains vers la fin dernière surnaturelle, employer aussi une méthode d'application pratique dont saint Thomas démontre ainsi la nécessité : *Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari perficitur*. Enseignement répété aussi dans le prologue de la II^a-II^a : *sermones enim morales universales minus sunt utiles eo quod actiones in particularibus sunt*.

1^o En ce qui concerne la *casuistique*, l'usage de cette méthode d'application pratique a déjà été décrit, avec les conditions que l'on doit y observer. On se rappellera notamment que les décisions ou solutions pratiques ainsi obtenues, doivent toujours être appuyées sur des déductions théologiques suffisamment indiquées. Voir CASUISTIQUE, t. II, col. 1860 sq.

Notons aussi, que même en cette matière, saint Thomas nous donne d'excellents exemples de questions pratiques, traitées avec toutes les qualités qui conviennent à la bonne casuistique : distinctions nettement posées, principes toujours rappelés et conclusions formulées dans la juste mesure autorisée par les distinctions posées et les principes rappelés.

Nous signalerons particulièrement, dans la vertu de foi, plusieurs questions pratiques concernant les infidèles, II^a-II^a, q. x, a. 7 sq., les hérétiques et les apostats, q. xi sq., et le blasphème, q. xiii; dans la question de la charité, ce qui concerne l'ordre de la charité, q. xxvi, l'aumône, q. xxxii, la correction fraternelle, q. xxxiii, la guerre, q. xl, la sédition, q. xli, a. 2, le scandale, q. xliii; et relativement à la justice, q. lxii, lxiv sq.

2^o En théologie pastorale, l'application de cette méthode comprend, outre la casuistique proprement dite appliquée au ministère sacerdotal, des conseils, recommandations ou directions concernant tout ce qui est utile, pour assurer un fructueux accomplissement des principales fonctions du ministère sacerdotal et pastoral.

Ici encore, il est évident que pour conserver à la théologie pastorale le titre effectif de science théologique, on doit veiller à ce que les directions ou recommandations pratiques, soient suffisamment appuyées sur les enseignements ou les préceptes de l'Église et sur la doctrine théologique, dont les principes sont particulièrement rappelés par saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. clxxxiv, a. 6, 8; *Cont. Gent.*, I. IV, c. lxxiv.

3^o En théologie ascétique et mystique, l'application de cette méthode comprend, d'une manière générale, l'emploi des moyens nécessaires ou utiles pour la bonne direction effective de la conscience dans la pratique de la perfection chrétienne. Voir ASCÉTIQUE.

De cette application, d'excellents exemples nous sont donnés par saint Thomas; pour la pratique de la dévotion, II^a-II^a, q. lxxxiii, pour la pratique de l'obéissance en ce qu'elle a de plus parfait, q. civ, a. 4, q. clxxxvi, a. 5; pour la pratique de la tempérance et de la mortification corporelle, q. cxli, a. 6; q. clxxxvi, a. 2, ad 3^{um}; pour la pratique de l'humilité, q. clxi; pour l'application à l'étude, q. cxlvi; pour la vie contemplative, q. clxxx.

IV. PART RESPECTIVE DE CES TROIS MÉTHODES EN THÉOLOGIE MORALE. — Outre ce qui a été dit de la méthode scolastique à l'art. DOGMATIQUE, t. IV, col. 1540, et qui convient également à la théologie morale, nous proposons les remarques suivantes.

1^o Dans l'enseignement théologique proprement dit. —

1. Dans l'enseignement classique intégral comprenant toutes les matières du programme et ayant pour but immédiat la formation du prédicateur, de l'apologiste et du confesseur, on doit constamment unir les trois méthodes, en tenant compte des exigences particulières des diverses questions traitées, et en donnant toujours à la méthode scolastique dans la morale générale, et même dans la morale spéciale, une part qui, sans être nécessairement prépondérante, soit toujours importante.

a) On tiendra compte des exigences particulières des diverses questions traitées. Dans la morale générale, traitant de l'obligation de tendre à la fin dernière surnaturelle et des principes généraux concernant les lois, la conscience, les actes humains, les péchés et les vertus, une plus grande part devra être attribuée à la méthode scolastique, pour combattre, avec plus d'efficacité, les erreurs attaquant les principes fondamentaux et pour établir la doctrine morale sur des bases solides.

Dans les matières où les décisions de l'Église sont plus abondantes, comme en ce qui concerne les sacrements, une plus forte documentation positive est nécessaire, tandis que, dans la partie pratique du traité de la pénitence, on insistera sur les règles et conseils pratiques qui doivent diriger le confesseur dans l'accomplissement de ses divers devoirs, de manière à n'avoir qu'à signaler, dans le reste de la théologie, ce qui concerne l'application immédiate de ces mêmes devoirs.

b) La part assignée à la méthode scolastique, sans être nécessairement prépondérante, sera toujours importante, non seulement dans la morale générale, mais aussi dans la morale spéciale. C'est surtout par cette méthode que l'on fournira au confesseur les principes doctrinaux qui doivent le diriger dans la solution des cas de conscience, et que l'on assurera au prédicateur et à l'apologiste la doctrine solide qui leur est si nécessaire. La raison en est péremptoire. La casuistique pure ne fournit que des exemples; et les cas similaires ne peuvent être convenablement résolus que si l'on a bien compris les principes d'où émane la solution pratique. De même, les autorités positives, ainsi que le montre l'expérience, ne peuvent être d'un usage bien profitable sans les connaissances théologiques qui éclairent leur véritable sens, facilitent leur justification et aident les déductions que l'on doit en tirer.

N'est-ce pas aussi, pour autant que la théologie morale le comporte, la conclusion que l'on doit retirer de l'enseignement de Léon XIII, demandant, dans l'encyclique *Æterni Patris*, § *Hoc autem novitalis studium*, que la théologie, sans distinction entre dogmatique et morale, soit traitée selon la grave méthode des scolastiques, en joignant le travail de la raison aux lumières de la révélation, de manière à ce que la défense de la foi soit invincible?

C'est d'ailleurs la pensée qui se dégage du canon

1366, § 2, du *Code canonique* demandant, sans distinction entre dogmatique et morale, que l'étude de la théologie, aussi bien que celle de la philosophie, soit traitée *ad Angelici doctoris rationem, doctrinam et principia*.

2. Dans l'enseignement supérieur ayant pour but une formation spéciale, et supposant déjà l'enseignement classique intégral, on pourra insister plus particulièrement sur l'emploi de la méthode positive ou sur celui de la méthode scolastique, selon le but particulier qu'on se propose, en observant, dans chaque méthode, les conditions indiquées à l'art. DOGMATIQUE, t. iv, col. 1533 sq., 1538 sq.

3. Dans des ouvrages spéciaux écrits en vue de la pratique immédiate du ministère, comme la *Praxis confessarii* de saint Alphonse de Liguori, et supposant d'ailleurs la connaissance scientifique de la théologie morale déjà suffisamment possédée, il y a une très grande utilité à ce que l'on s'occupe, d'une manière à peu près exclusive, du point de vue immédiatement pratique casuistique, pastoral ou autre. Il est seulement demandé que les principes sur lesquels les applications pratiques reposent soient toujours au moins brièvement indiqués, pour que le caractère scientifique de la théologie morale soit substantiellement maintenu. Il est d'ailleurs bien évident que ces ouvrages spéciaux, en poursuivant leur but particulier, n'ont aucune prétention de se substituer à la théologie morale.

2° *En dehors de l'enseignement théologique proprement dit.* — 1. Dans des ouvrages que l'on pourrait appeler de propagande scientifique, ayant spécialement pour but d'aider, en ces matières, le prédicateur, le confesseur, le catéchiste, l'apologiste ou le professeur d'instruction religieuse, ou d'instruire les fidèles plus cultivés, ceux surtout qui peuvent, par leur talent et par leur position, exercer autour d'eux quelque apostolat, il va de soi que la méthode rigide d'exposition scolastique serait déplacée. On y devra adopter une forme plus libre et plus attrayante, tout en gardant un enseignement solide et toujours proportionné aux intelligences auxquelles on s'adresse. Nous avons dit, en parlant de la dogmatique, t. iv, col. 1540, combien de tels travaux méritent d'être encouragés et recommandés pour la diffusion de l'enseignement scolastique en dehors des cercles théologiques.

2. Dans la prédication adressée aux fidèles, où il est particulièrement nécessaire aujourd'hui de donner, selon le degré de culture de l'auditoire, une solide instruction morale qui puisse prémunir contre les graves et multiples erreurs contemporaines et contre les nombreuses objections si répandues aujourd'hui dans tous les milieux, on comprend que l'enseignement donné par le prédicateur, le conférencier ou le catéchiste, ne peut avoir l'allure technique de l'enseignement théologique classique. Tout en se servant des preuves de la théologie positive, des raisonnements de la scolastique et des données d'observation et d'expérience, on devra selon la nature de l'auditoire, employer les ressources de l'art chrétien pour rendre la vérité plus accessible et plus attrayante.

V. *CONCLUSIONS* contre deux systèmes supprimant presque entièrement, en théologie morale, l'emploi de la méthode scolastique et même de la méthode positive.

1° *Conclusion contre un système de préterition*, omettant, soit en morale fondamentale, soit en morale spéciale, presque toutes les questions doctrinales pour s'occuper presque exclusivement de la casuistique, comme l'ont fait pratiquement beaucoup d'auteurs depuis la seconde moitié du xvii^e siècle, jusque vers le milieu du xix^e.

1. En ce qui concerne l'enseignement classique de

la théologie, ce système doit être rejeté puisqu'il ne tient pas compte de cette doctrine, cependant bien certaine, que l'emploi de la méthode scolastique et de la méthode positive est nécessaire pour assurer à la théologie morale son caractère scientifique, et pour assurer son efficacité pratique relativement au ministère sacerdotal qu'elle doit diriger.

2. Et même pour le but immédiatement pratique que l'on paraît uniquement se proposer, qui est de préparer au ministère de la confession, ce système, malgré quelque utilité partielle, ne peut pleinement suffire. Ce qui importe le plus pour la solution des cas de conscience soumis au jugement du confesseur, c'est la connaissance raisonnée des principes qui doivent diriger ce jugement; connaissance raisonnée que l'on ne peut avoir, d'une manière effective, sans un sérieux emploi de la méthode scolastique.

D'ailleurs, comme nous le constaterons bientôt, l'expérience montre que, pendant la période où la théologie morale a été ainsi diminuée, c'est-à-dire depuis la seconde moitié du xvii^e siècle jusqu'à la seconde moitié du xix^e, elle a été privée d'une très grande partie de l'influence qu'elle aurait dû avoir, soit pour la lutte constante contre l'erreur sous ses diverses formes, soit pour l'instruction des fidèles et la direction morale de la vie publique des sociétés.

2° *Conclusion* contre un système de répartition de la plupart des questions doctrinales de morale spéculative, entre la philosophie et la dogmatique ou même l'ascétique et la mystique.

1. Relativement aux vérités doctrinales ainsi attribuées exclusivement à la philosophie morale, sans qu'on les reprenne en théologie pour y ajouter l'enseignement révélé, l'enseignement positif de l'Église et de la tradition catholique, et les conclusions déduites de ces divers enseignements, la conséquence est évidente. Tout cet enseignement positif, ainsi que les conclusions que l'on doit en déduire, seront pratiquement omis, puisqu'ils ne peuvent avoir en philosophie qu'un signalement rapide, et qu'on ne leur assigne aucune autre place. Or c'est un très grave inconvénient de ne pas avoir, sur toutes ces matières, une connaissance exacte et raisonnée des enseignements de l'Église ainsi que de l'enseignement théologique. Cet inconvénient est plus grave encore pour toutes les matières appartenant à la morale sociale, et qu'on placerait uniquement dans cette catégorie des vérités philosophiques. En ces matières surtout, il importe grandement d'avoir une connaissance exacte de l'enseignement de l'Église qui doit être, pour tous les catholiques, le principal appui contre toutes les erreurs actuelles.

Pour ces questions de morale sociale, il y aurait encore un autre désavantage à les placer uniquement en philosophie : à cause de leur nature souvent délicate et complexe, elles supposent déjà quelque maturité de jugement, et elles seraient exclusivement étudiées au moment où cette maturité serait habituellement moindre.

2. Quant aux vérités doctrinales attribuées à la dogmatique ou à l'ascétique et à la mystique, il y aurait cette conséquence fâcheuse que, par le fait qu'elles seraient séparées de leur cadre normal et traitées ailleurs, leur nature vraie serait moins bien saisie. En même temps les conclusions ou applications que l'on doit en déduire en casuistique, seraient bien affaiblies par le fait qu'elles ne seraient point suffisamment rattachées aux principes dont elles procèdent.

3. On comprend d'ailleurs que le rôle casuistique presque exclusif qui reviendrait ainsi à la théologie morale, diminuerait beaucoup son importance, et la placerait à un rang bien inférieur à celui qu'elle doit

occuper normalement. C'est sans doute selon une conception de ce genre que la théologie morale est, d'ailleurs très injustement, placée par quelques auteurs au dernier rang des sciences ecclésiastiques, comme n'étant qu'une méthode d'application de certains principes à des conditions variables de temps et de milieu.

4. Quant aux raisons parfois invoquées en faveur de ce système de répartition, elles n'ont point la valeur qu'on leur attribue.

a) Il n'y a point d'inconvénient à ce que, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, les mêmes matières soient successivement étudiées au point de vue philosophique et au point de vue théologique, la première étude devant servir de préparation à la seconde, et pouvant d'ailleurs n'être pas très étendue si elle se maintient dans son propre domaine. D'autre part, l'étude théologique pour laquelle on aura le soin de rappeler, au moins sommairement, l'enseignement philosophique, aura l'avantage de compléter celui-ci et d'en donner une meilleure intelligence, en même temps qu'on y ajoute la doctrine théologique.

b) Au reproche de trop grande extension des programmes, on peut répondre que, pour certaines matières, comme les matières juridiques et économiques, tout ce qui est demandé à l'enseignement de la théologie morale, ce sont des conclusions doctrinales, sans doute suffisamment exposées et solidement appuyées, mais de telle sorte que les développements techniques soient laissés aux sciences sociales.

De même, pour les vérités doctrinales qui doivent diriger l'ascétique et la mystique, comme la nature de la perfection chrétienne, la nature de l'union avec Dieu résultant de la charité à ses divers degrés, l'étude des dons du Saint-Esprit, celle des conseils évangéliques, et plusieurs questions ou explications doctrinales concernant les diverses vertus en particulier, tout ce qui est demandé de la théologie morale, c'est un enseignement doctrinal sous forme de conclusions théologiques. Les détails, considérations pratiques, ou faits, selon la nature des questions, sont, en principe, laissés à l'ascétique et à la mystique.

D'ailleurs, d'une manière générale, il est aisé de comprendre que des élèves bien préparés par le cours de philosophie scolastique comprenant aussi la philosophie morale, et par le cours de théologie morale fondamentale, seront capables d'étudier plus facilement, en morale spéciale, et dans une période de temps relativement moindre, le programme intégral.

5. Toutefois on peut approuver et recommander certains arrangements pratiques, en vertu desquels le même professeur, de dogme ou de morale, peut comprendre, dans son enseignement, surtout dans la matière des sacrements, toutes les questions dogmatiques ou morales, appartenant au même traité théologique. On obtient ainsi le grand avantage, si important pour la science théologique, de l'unité de l'enseignement.

Mais l'on doit se rappeler que les matières ainsi attribuées continuent à appartenir à la partie de la théologie, dont elles relèvent immédiatement et qu'elles doivent être traitées chacune avec la méthode qui lui convient.

III. APERÇU SYNTHÉTIQUE SUR L'APPORT DU NOUVEAU TESTAMENT À LA THÉOLOGIE MORALE. Bien que cet enseignement néo-testamentaire soit exposé dans divers articles particuliers traitant surtout des vertus et des sacrements, il est utile d'en donner ici un aperçu synthétique, pour mettre plus d'unité dans les concepts exprimés ailleurs d'une manière fragmentaire et aussi pour montrer, du moins dans ses lignes principales, ce qui concerne le point de vue social.

Pour comprendre la nature de cet enseignement, il

est nécessaire de se rappeler ce que l'on a dit en expliquant la définition de la théologie morale. Les vérités révélées que l'on y étudie y sont considérées seulement sous leur rapport pratique, autant qu'elles donnent des directions, consistant en préceptes ou en conseils, indiquant ce qui doit être fait ou ce qu'il convient de faire pour s'orienter effectivement vers la fin surnaturelle. Ce sont donc ces directions pratiques, données sous la forme de préceptes ou de conseils, que l'on doit rechercher dans le Nouveau Testament. C'est de ces vérités pratiques que l'on s'est ultérieurement servi pour constituer la théologie morale comme partie distincte de la théologie, en employant la méthode positive et la méthode scolastique, telles qu'elles ont été précédemment décrites.

I. FIN DERNIÈRE SURNATURELLE AFFIRMÉE PAR LE NOUVEAU TESTAMENT. — La fin dernière surnaturelle, assignée à l'homme dans l'ordre actuel, ressort avec évidence de la double sentence définitive de Notre-Seigneur au jugement général, Matth., xxv, 34, 41 : sentence appelant au bonheur éternel tous ceux qui auront observé les commandements de Notre-Seigneur; sentence condamnant aux supplices éternels les méchants qui auront transgressé ces mêmes commandements. Voir FIN DERNIÈRE, t. v, col. 2498 sq.

Cette fin dernière apparaît nettement comme obligatoire pour tous les adultes, seuls en cause dans la promulgation de cette double sentence : pour eux, dans les conditions normales, il n'y a point d'alternative entre la possession éternelle de la vision béatifique et les supplices éternels de l'enfer.

En même temps, le texte cité montre que chacun doit tendre à cette fin dernière par le libre accomplissement des devoirs qui lui sont imposés. Selon la teneur de la double sentence du Juge suprême, sont seuls punis ceux qui ont transgressé de façon coupable leurs obligations; et sont récompensés ceux-là seuls qui ont librement et méritoirement accompli leurs devoirs. Il est non moins évident que les fidèles sont tenus de tendre vers leur fin surnaturelle, non seulement dans leur vie privée, mais aussi dans leur vie publique et sociale. La sentence rendue par le souverain Juge porte sur toutes les actions, de quelque nature qu'elles soient, donc aussi sur celles qui se rapportent à la vie publique et sociale.

II. PRÉCEPTES DE LA LOI NATURELLE AFFIRMÉS DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Le Nouveau Testament confirme, par son autorité, les préceptes de la loi naturelle, connaissables par la raison. Il y ajoute le plus souvent des précisions nouvelles, et aussi des motifs nouveaux empruntés à l'enseignement de la foi.

1° Tous ces préceptes, correspondant aux préceptes du décalogue, à l'exception du troisième qui est à la fois naturel et positif, voir t. iv, col. 167 sq., sont maintenus dans leur intégrité : « Ne pensez point, dit Notre-Seigneur, que je sois venu abroger la loi et les prophètes. Je ne suis pas venu abroger, mais accomplir. » Matth., v, 17. D'ailleurs, dans d'autres circonstances, Notre-Seigneur a aussi rappelé les préceptes de la loi naturelle. Matth., xix, 17 sq.; Luc., xviii, 20.

2° En même temps, ces obligations naturelles sont dégagées par Notre-Seigneur des fausses interprétations données par les Juifs sur beaucoup de points, notamment pour le meurtre, l'adultère, le divorce, le serment, le talion, l'amour des ennemis. Matth., v, 21-48; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. cvm, a. 3, ad 1^{um}; J. M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 101 sq.

3° Des précisions nouvelles, appuyées principalement sur les enseignements de la foi, sont souvent

ajoutées par les apôtres, dans leurs épîtres inspirées, par exemple pour les devoirs des époux et pour les obligations mutuelles des parents et des enfants; obligations dont nous parlerons bientôt à propos de l'enseignement surnaturel sur le mariage.

4° On doit en particulier noter les applications suivantes concernant plus spécialement la vie publique et sociale, et principalement appuyées sur l'enseignement de la foi.

1. La soumission aux pouvoirs établis. Elle est mentionnée par Notre-Seigneur : *Redditite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo*. Matth., xxii, 21. Saint Paul l'explique davantage : « Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures, car il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu, et celles qui sont ont été ordonnées par Dieu. Celui donc qui résiste à la puissance résiste à l'ordre de Dieu; et ceux qui résistent acquièrent eux-mêmes leur condamnation... Soyez donc soumis par nécessité, non seulement à cause de la colère, mais aussi à cause de la conscience. » Rom., xiii, 1-5.

L'enseignement de saint Pierre n'est pas moins explicite : « Soyez donc soumis, à cause de Dieu, à toute créature humaine, soit au roi comme au chef suprême, soit aux gouverneurs comme envoyés par lui pour le châtimement des malfaiteurs et la gloire des bons. Car c'est la volonté de Dieu que, pratiquant le bien, vous fassiez taire l'ignorance des hommes insensés, comme étant libres et comme des serviteurs de Dieu, non pour faire de la liberté le voile de la malice. » I Pet., ii, 13-16.

Selon ces enseignements, le pouvoir venant de Dieu, la soumission lui est due en conscience. Mais le pouvoir a droit à cette obéissance seulement quand il ne s'exerce point contrairement à la loi de Dieu.

Selon la parole de Notre-Seigneur, Matth., xxii, 21, on est tenu de rendre à César ce qui est à César, seulement dans la mesure où l'on peut aussi rendre à Dieu ce qui lui est dû. Et, suivant saint Paul et saint Pierre, le devoir de la soumission envers le pouvoir, provenant de ce que son autorité vient de Dieu, suppose que ce pouvoir ne va point contre l'ordre divin, d'où procède la légitimité de son commandement. C'est d'ailleurs ce que les apôtres nous apprennent par leur exemple : *Obedire oportet Deo magis quam hominibus*. Act., v, 29. Voir sur ce point l'enseignement de Léon XIII appuyé sur l'enseignement néo-testamentaire, dans l'encyclique *Diuturnum* du 29 juin 1881, § *Una illa hominibus causa*, et dans l'encyclique *Sapientiæ christianæ* du 10 janvier 1890, § *Ceterum vere si iudicare volumus*.

2. Le commandement de la loi naturelle, rappelé et confirmé par Notre-Seigneur, *Non furtum facies*, Matth., xix, 18; Luc., xviii, 20, réprovoque toute injustice violant les droits du prochain dans la possession de ses biens. De même saint Paul range les *fures et rapaces* parmi ceux qui, à cause de crimes graves, sont indignes de posséder le royaume de Dieu. I Cor., vi, 10.

3. L'injustice commise en frustrant les ouvriers du salaire qui leur est dû, est équivalement affirmée dans ce texte : *Ecce merces operariorum qui messuerunt regiones vestras, quæ fraudata est a vobis, clamor; et clamor eorum in aures Domini Sabaoth introivit*, Jac., v, 4, comme l'indique cette phrase de l'encyclique *Rerum novarum* : *Fraudare vero quemquam mercede debita grande piaculum est, quod iras e caelo ultrices clamore devocat*.

A noter aussi dans l'épître aux Colossiens cet enseignement de saint Paul appliqué aux maîtres vis-à-vis de leurs esclaves, et ayant encore beaucoup plus de force quand il s'agit du contrat ordinaire de travail : *Domini, quod justum est et æquum servis præ-*

tate, scientes quod et vos Dominum habetis in celo. Col., iv, 1.

III. PRÉCEPTES SUR LA FOI. LES AUTRES DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Ces préceptes ont pour objet principal les vertus et les sacrements, comme le fait observer saint Thomas, *Sum. theol.*, I^{re}-II^{me}, q. xvii, a. 2. En indiquant ces préceptes, suivant l'enseignement néo-testamentaire, on doit tenir compte non seulement de ce qui est exprimé formellement comme tel, mais aussi de ce qui a toujours été considéré comme contenu dans cet enseignement, selon l'interprétation constante de la tradition catholique et l'interprétation de l'Église.

1° La foi consistant dans l'assentiment à la doctrine enseignée par Notre-Seigneur et confiée par lui à l'autorité infaillible de son Église est proclamée nécessaire pour le salut : « Allez dans tout l'univers et prêchez l'Évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui au contraire qui ne croira point, sera condamné. » Marc., xvi, 16. Ce qui est exigé pour le salut, c'est l'assentiment donné à la doctrine de Notre-Seigneur, telle qu'elle est enseignée par les apôtres, de même que le refus d'adhérer à cette doctrine mérite la condamnation éternelle.

Saint Paul enseigne aussi que la foi est nécessaire pour le salut. Hebr., xi, 6. Et cette foi, selon la doctrine de l'apôtre, est vraiment l'assentiment donné à l'enseignement révélé, à cause de l'autorité même de Dieu; témoin l'explication qu'il donne de la foi, Hebr., xi, 6; témoin tous les exemples proposés dans ce même chapitre, xi, 7, 8, 11, 21 sq., 26 sq., 32 sq.; témoin l'exemple d'Abraham, Rom., iv, 3, dont la foi est citée comme étant le modèle de celle de tous les justes du Nouveau Testament, Rom., iv, 23 sq.; v, 1.

A cette nécessité de la foi se rattache aussi l'obligation de se soumettre à l'autorité des apôtres et de leurs successeurs, ou à l'autorité de l'Église exclusivement chargée de garder et d'interpréter la doctrine qui lui a été confiée par Notre-Seigneur. Voir ÉGLISE, t. iv, col. 2155. Toutefois le texte cité de saint Marc, xvi, 16, parle seulement de l'adhésion à l'autorité de l'Église suffisamment connue. De même que, dans la première partie du verset, c'est l'assentiment volontaire donné à la doctrine de Notre-Seigneur qui doit assurer le salut, ainsi dans la deuxième partie, formant antithèse avec la première, c'est le refus coupable de cet assentiment qui est puni par la condamnation éternelle. Or le refus est coupable seulement quand l'autorité de l'Église est suffisamment connue.

Les obligations ainsi imposées par la foi s'appliquent non seulement aux individus dans leur vie privée, mais aussi aux sociétés dans leur vie publique.

La foi doit diriger toute la vie des disciples de Notre-Seigneur. C'est en la pratiquant ainsi qu'ils doivent être le sel de la terre et la lumière du monde, en faisant luire leur lumière devant les hommes, de sorte que leurs bonnes œuvres soient manifestes et fassent glorifier leur Père céleste. Matth., v, 13 sq. De même aussi la foi de tous doit être confessée devant les hommes, conséquemment dans toute la vie publique et sociale. Matth., x, 32.

Et comme, d'après les textes néo-testamentaires précédemment cités, voir ÉGLISE, t. iv, col. 2175 sq., il appartient à l'Église seule d'enseigner tout ce qui concerne la direction de la vie chrétienne, publique ou privée, il y a donc obligation pour tous, en vertu de ces mêmes textes, de se soumettre en tout cela à l'autorité de l'Église. D'où cette conclusion que, dans la doctrine néo-testamentaire, sont manifestement contenus les devoirs de la puissance séculière envers l'Église, tels qu'ils ont été exposés à l'art. ÉGLISE,

1. iv, col. 2210 sq. Voir aussi l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII du 1^{er} novembre 1885, § *Tam ingenti hominum*.

2^o Le précepte de la charité surnaturelle envers Dieu est affirmé par Notre-Seigneur, comme étant le premier et le plus important de tous les commandements : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu, de tout votre cœur, de toute votre âme et de toutes vos forces. » Matth., xxii, 37; Deut., vi, 6. De tout votre cœur, selon l'explication de saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. xlv, a. 4, parce que nous devons aimer Dieu comme notre fin dernière à laquelle tout doit être rapporté, au moins en ce sens qu'habituellement la volonté n'accepte rien qui soit opposé à l'amour dû à Dieu. De toute notre âme et de toutes nos forces, parce que nous devons aimer Dieu avec toutes nos facultés, et que toute notre activité doit être dirigée par cet amour, a. 5.

On doit aussi observer avec saint Thomas, q. xlv, a. 6, que ce commandement, tel qu'il est donné par Notre-Seigneur, ne peut être observé parfaitement que par l'accomplissement final de ce qui est demandé, c'est-à-dire par la plénitude de l'amour entièrement dirigé vers Dieu; ce qui se réalisera seulement par la pleine et définitive possession de Dieu que donne la vision béatifique. En cette vie, le précepte est accompli d'une manière d'autant plus parfaite que l'on se rapproche davantage de cette perfection finale, q. xlv, a. 6.

Enfin ce précepte est appelé par Notre-Seigneur le premier et le plus grand de tous les commandements, parce qu'il les comprend tous et que l'union avec Dieu, qui s'accomplit par la charité, est la fin vers laquelle doit être dirigé tout ce qui appartient à la vie spirituelle, q. xlv, a. 1.

A noter aussi cette parole de Notre-Seigneur, que la marque à laquelle on reconnaîtra que la charité envers Dieu est effective, c'est que l'on observe ses commandements. Joa., xiv, 21, 23.

Chez saint Paul, l'enseignement sur la charité envers Dieu ne comprend guère que quelques expressions générales, I Thess., i, 3; I Cor., xiii, 13. Mais avec quelle force cette charité est contenue dans ce que dit saint Paul de la charité envers le prochain, I Cor., xiii. Car seul l'amour effectif envers Dieu peut, selon l'enseignement évangélique, assurer à la charité envers le prochain les excellentes qualités que l'apôtre réclame pour elle. C'est encore en ce sens, partiellement du moins, que saint Paul affirme, Gal., v, 14, que celui-là accomplit toute la loi qui observe le précepte de la charité envers le prochain.

Dans les épîtres de saint Jean, le précepte de la charité envers Dieu est également contenu dans tout ce que l'apôtre dit de l'obligation d'aimer nos frères. Car, selon son enseignement, sans cet amour envers nos frères, notre amour envers Dieu manquerait de vérité. I Joa., iii 16-20.

3^o Le commandement de la charité envers le prochain est affirmé par Notre-Seigneur comme conséquence du précepte d'aimer Dieu : « Le second commandement est semblable au premier : vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Matth., xxii, 39. Le mot prochain indique le motif pour lequel nous devons aimer tous nos frères. Ils nous sont très proches, dans leur nature qui est à l'image de Dieu, et par leur aptitude à la gloire céleste à laquelle ils sont appelés par Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. xlv, a. 7.

En disant que nous devons aimer notre prochain comme nous-mêmes, Notre-Seigneur indique en même temps la manière dont nous devons l'aimer, c'est-à-dire d'une manière semblable à celle dont nous nous aimons nous-mêmes. D'une manière semblable aussi,

quant à la fin que l'on se propose en aimant le prochain pour Dieu, comme on s'aime soi-même pour Dieu. D'une manière semblable encore, quant à la règle de la charité, de telle sorte que l'on ne condescende au prochain en rien de mal, mais seulement en ce qui est bien comme on doit satisfaire sa propre volonté seulement en ce qui est bien. D'une manière semblable enfin, quant au motif de la charité, en sorte que l'on n'aime pas le prochain pour sa propre utilité ou pour sa satisfaction, mais parce qu'on veut le bien du prochain, comme, pour soi-même, on veut son propre bien. S. Thomas, II^a-II^æ, q. xlv, a. 7.

Notre-Seigneur appelle le précepte de la charité un précepte nouveau, Joa., xiii, 34, non en ce sens qu'il est donné pour la première fois, puisqu'il avait déjà été donné précédemment sous une forme à peu près identique : « Vous aimerez votre ami comme vous-même. » Levit., xix, 18; Matth., v, 43. Le mot *amicus*, comme l'observe saint Thomas, *loc. cit.*, a le même sens que *proximus* ou *frater* dans les textes néo-testamentaires. Il indique la proche parenté surnaturelle.

Notre-Seigneur appelle ce précepte un précepte nouveau, parce qu'il le dégage des fausses interprétations des Juifs, et parce qu'il montre son propre amour envers nous comme le modèle que nous devons suivre : « Je vous donne ce commandement nouveau, que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés. » Joa., xiii, 34. En ce même sens le divin Maître l'appelle son précepte. Joa., xv, 12.

Très explicite est aussi l'enseignement de saint Paul. Le précepte de la charité est connu des fidèles; il n'est point nécessaire de le rappeler. I Thess., iv, 9. L'accomplissement du précepte de la charité envers le prochain est l'accomplissement de toute la loi. Gal., v, 14. Car la charité envers le prochain suppose la charité envers Dieu et elle assure l'accomplissement de tous les préceptes concernant le prochain. Les chrétiens doivent s'aimer les uns les autres d'un amour de fraternité, et se prévenir les uns les autres par des témoignages d'honneur. Rom., xii, 9. La nécessité de la charité provenant du principe surnaturel de la grâce, est telle que, sans elle, rien ne peut servir, I Cor., xiii, 1-4; même la distribution de tous les biens, même le martyre. Puis saint Paul donne une admirable description des qualités que doit avoir la charité fraternelle, xiii, 4-8.

Saint Jacques rappelle aussi le précepte de la charité fraternelle, ii, 8; et il en déduit l'obligation de secourir le prochain qui est dans le besoin, ii, 15, 16. La recommandation de saint Pierre est formelle. I Pet., i, 22; II Pet., i, 7.

Selon l'apôtre saint Jean, « c'est le commandement de Dieu que nous nous aimions les uns les autres, comme il nous en a donné le précepte ». I Joa., iii, 23; iv, 21; iii, 11. « Nous avons connu la charité de Dieu en ceci qu'il a livré sa vie pour nous; et nous aussi nous devons livrer notre vie pour nos frères. » iii, 16. « Quiconque hait son frère est homicide, et vous savez qu'aucun homicide n'a la vie éternelle demeurant en lui. » iii, 15. « Si quelqu'un dit qu'il aime Dieu et hait son frère, il est menteur. Car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas. » iv, 20.

Au précepte de la charité fraternelle, se rattachent celui de l'amour envers les ennemis. Matth., v, 44. Luc., vii, 27 sq., et le devoir de l'aumône. Voir AUMÔNE, t. i, col. 2563 sq., ainsi que le devoir de la correction fraternelle. Voir t. iii, col. 1908.

Comme complément de la doctrine néo-testamentaire sur l'aumône, il est utile de noter que Notre-Seigneur par son exemple, selon la remarque de saint Paul, II Cor., viii, 9, et par son enseignement, Matth.,

v, 3, exhorte ses disciples qui auraient à souffrir de la pauvreté à la considérer comme un bien, au point de vue de la foi : et à en tirer profit pour la récompense éternelle. C'est aussi la doctrine de saint Jacques, Jac., v, 7 sq. ; voir encore sur ce point l'enseignement de Léon XIII, d'après la doctrine scripturaire, dans l'encyclique *Rerum novarum*, § *Bonis autem fortunæ qui careant*. Mais en même temps est flétrie la conduite des mauvais riches. Luc., vi, 24 ; xvi, 19 sq. ; Jac., v, 1-6 ; I Joa., iii, 17.

Au point de vue social, trois enseignements sont manifestement contenus dans la doctrine néo-testamentaire sur la charité fraternelle :

a) La réprobation de la doctrine païenne de l'esclavage évidemment opposée à tout l'enseignement de l'Évangile et directement condamnée par saint Paul, voir ESCLAVAGE, t. v, col. 461 sq., et l'encyclique *In plurimis* de Léon XIII du 5 mai 1888, § *In eo defectionis profundo*.

b) L'enseignement exprimé dans l'encyclique *Rerum novarum*, §§ *Bonis autem fortunæ, Quos tamen, qu'entre riches et pauvres, possédants et non possédants, doit régner une union d'amitié et de véritable amour fraternel : Quos tamen, si christianis præceptis paruerint, parum est amicitia, amor etiam fraternus inter se conjugabil*. Après en avoir rappelé les raisons d'après l'enseignement scripturaire, Léon XIII ajoute ces graves paroles : *Talis est forma officiorum ac jurium quam christiana philosophia proficitur. Nonne quieturum perbreui tempore certamen omne videatur, ubi illa in civili convictu valeret?*

c) Est également contenu, dans la doctrine néo-testamentaire sur la charité fraternelle cet enseignement déjà cité de Benoît XV dans l'encyclique du 23 mai 1920, *Pacem Dei munus* : que la même loi évangélique de charité qui doit diriger les individus doit diriger aussi les sociétés dans leurs relations réciproques, puisque le précepte évangélique s'étend sans restriction à tout notre prochain et à toutes nos relations avec lui.

4° Relativement à la *vertu de religion*, le devoir de la prière résulte de cet enseignement de Notre-Seigneur : « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira. Quiconque demande reçoit : quiconque cherche trouve. » Matth., vii, 7 sq. Le devoir de la prière résulte aussi de la parole de Notre-Seigneur demandant de persévérer sans relâche dans la pratique de la prière : *Oportet semper orare et nunquam deficere*. Luc., xviii, 1. La nécessité de cette persévérance suppose évidemment le devoir de la prière.

Parmi les qualités de la prière, la confiance est surtout mentionnée et avec elle les autres dispositions surnaturelles. Matth., xxi, 22 ; Marc., xi, 24.

Dans l'enseignement de saint Paul, la prière, avec les dispositions qu'elle exige, est souvent recommandée. I Thess., v, 17 ; Col., iv, 2 ; I Cor., xiv, 14 sq. ; Rom., viii, 26 sq., voir aussi Jac., i, 5 sq. ; I Joa., iii, 22 ; v, 14.

5° Quant aux *sacrements* de baptême, de pénitence et d'eucharistie, une triple obligation est affirmée par Notre-Seigneur.

1. L'obligation de recevoir le sacrement de baptême pour obtenir le salut : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*. Joa., iii, 5. Voir BAPTÊME, t. ii, col. 173, et CHARITÉ, t. ii, col. 2238 sq. Toutefois, selon l'interprétation constante de la tradition catholique, cette nécessité du baptême pour le salut est telle qu'en cas d'ignorance invincible de ce sacrement ou d'impossibilité de le recevoir, un vrai désir de ce sacrement, accompagné des dispositions nécessaires, suffit aux adultes pour obtenir le salut, selon l'enseignement du concile de Trente, sess. vi, c. iv.

2. L'obligation de soumettre les péchés au jugement des apôtres et de leurs successeurs, pour en obtenir le pardon, selon Joa., xx, 23, contient en vérité, selon l'interprétation constante de la tradition catholique, sanctionnée par le concile de Trente, sess. xiv, c. v, le précepte divin de la confession instituée par Notre-Seigneur comme nécessaire pour obtenir le pardon de tous les péchés commis après le baptême.

3. Notre-Seigneur affirme aussi l'obligation pour les adultes de recevoir son corps et son sang dans la sainte eucharistie, d'après Joa., vi, 54, voir COMMUNION EUCARISTIQUE, doctrine générale, t. iii, col. 481 sq. Cette nécessité, selon l'interprétation constante de la tradition catholique affirmée par le concile de Trente, sess. xxi, c. iv, doit être entendue seulement d'une nécessité de précepte n'obligeant point les enfants avant l'usage de la raison. Quant aux adultes, ils y sont obligés de telle manière que la communion sous la seule espèce du pain peut suffire, selon l'interprétation constante de la tradition, affirmée par le concile de Trente, sess. xxi, c. 1 sq.

4. Relativement au mariage, le précepte de garder son unité et son indissolubilité est affirmé par Notre-Seigneur, Matth., xix, 6 sq. L'obligation de cette unité et de cette indissolubilité résulte de ce que Notre-Seigneur rétablit l'obligation primitivement imposée par Dieu, Matth., xix, 4 sq. : et de ce qu'il abroge entièrement le *libellus repudii*, permis ou toléré par la loi mosaïque, xix, 7 sq. Voir ADULTÈRE (l') ET LE LIEN DU MARIAGE D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTES, t. i, col. 469 sq. ; et DIVORCE, t. iv, col. 1460 sq. Voir aussi la doctrine de saint Paul, I Cor., vii, 10 sq. La doctrine évangélique sur le mariage est complétée par l'enseignement de saint Paul sur les devoirs mutuels des époux, voir ÉPOUX (*Devoirs des*), t. v, col. 385 sq. ; ÉPHÉSIENS (*Épître aux*), col. 186 sq., et MARIAGE, t. ix, col. 2057, et par l'exposé des devoirs mutuels des enfants et des parents, Eph., vi, 1 sq.

Dans tout cet enseignement néo-testamentaire sur la famille est manifestement contenue cette conclusion indiquée par Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*, § *Velle igitur* : que l'autorité paternelle ne peut être éteinte ni absorbée par l'État, parce qu'elle prend sa source là où la vie humaine prend la sienne. De même aussi cette autre conclusion mentionnée par Léon XIII dans l'encyclique *Nobilissima Gallorum gens* du 8 février 1884, § *Ac primo quidem*, qu'aucune cause ne peut dispenser les parents de l'obligation qui leur incombe, d'après la loi divine, de procurer la bonne éducation de leurs enfants. Au point de vue social, on comprend la grande importance de toute cette doctrine affirmée par le Nouveau Testament, ou manifestement contenue dans son enseignement.

IV. CONSEILS

LE NOUVEAU TESTAMENT. — La théologie morale, comme l'indique sa définition, traite de la direction des actes humains vers la fin dernière surnaturelle, non seulement en vertu des prescriptions positives provenant immédiatement ou médiatement de la règle divine, mais aussi au nom de l'autorité divine, ou de l'autorité ecclésiastique, indiquant ou recommandant ce qui est plus excellent, ou plus agréable à Dieu, ou qui convient mieux pour parvenir plus efficacement à cette même fin.

Il est donc utile, pour avoir une idée complète de l'apport du Nouveau Testament à la théologie morale, de considérer quel est sur ce point l'enseignement du Nouveau Testament. Redisons d'ailleurs qu'ici encore il s'agit seulement de synthétiser l'enseignement néo-testamentaire, disséminé dans beaucoup d'articles particuliers ; et que cette synthèse aura plus

d'utilité si elle contient quelques indications concernant le point de vue social.

1° D'une manière générale tous les fidèles sont exhortés à pratiquer la perfection chrétienne.

1. Cette pensée est fortement inculquée par Notre-Seigneur dans le discours sur la montagne. Matth., v, 3 sq. En proposant à tous, comme terme suprême de leurs efforts, la possession parfaite des béatitudes, supposant la pratique excellente des vertus les plus élevées, Notre-Seigneur trace, en quelque sorte, le code de la perfection chrétienne, comme l'indique saint Augustin : *Si quis pie sobrièque consideraverit, puto quod inveniet in eo (sermone) quantum ad mores optimos pertinet, perfectum vitæ christianæ modum. De sermone Domini in monte*, I, I, c. i, P. L., t. xxxiv, col. 1230. Saint Thomas dit de même : *Sermo quem Dominus in monte proposuit totam informationem christianæ vitæ continet, in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur*. Sum. theol., I^a-II^a, q. cviii, a. 3; voir J. M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 77.

Cette pensée, d'ailleurs, ressort évidemment des c. vi et vii, où Notre-Seigneur indique les dispositions principales qu'il requiert dans ceux qui veulent pratiquer cette vie parfaite; dispositions qui comportent beaucoup plus que l'accomplissement de ce qui est strictement commandé : N'est-ce point ce qu'il déclare en recommandant instamment à tous : la pureté d'intention en toutes choses, particulièrement dans la pratique de l'aumône, de la prière et du jeûne, Matth., vi, 1-19; le détachement de toutes les choses de la terre, vi, 19-34; le soin d'éviter de juger le prochain, vii, 1-6; la demande du secours divin par une prière instante et confiante, vii, 7-11; la pratique de beaucoup d'effort et d'abnégation, vii, 13 sq. ?

Saint Paul donne aussi, d'une manière saisissante, une exhortation à la perfection à ses fidèles de Philippiens. Phil., iii, 12-15. Pour les entraîner à l'effort constant vers la perfection, il se propose lui-même comme modèle. Il se compare aux célèbres lutteurs des jeux olympiques; oubliant, comme eux, le chemin déjà parcouru, comme eux, étendant les mains vers ce qui est devant lui, comme eux, marchant sans cesse vers le terme, vers la récompense céleste. Parmi les parfaits, qui que l'on soit, c'est la pensée que l'on doit avoir. Si les Philippiens pensent autrement, Dieu leur fera connaître la pensée qu'ils doivent avoir. Que, dans leur amour pour la perfection, tous soient donc les imitateurs de l'apôtre!

2. L'exhortation à la perfection est présentée par Notre-Seigneur sous une autre forme, quand il presse tous ses disciples de le suivre fidèlement en se renonçant eux-mêmes et en portant leur croix. Matth., xvi, 24; Luc., ix, 23; xiv, 27; cf. J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 332. Cette même idée est souvent exprimée par saint Paul, insistant sur cette notion, que la vie chrétienne est une imitation de celle de Jésus-Christ, et que, pour la réaliser en nous, il est nécessaire de mortifier toutes les inclinations ou aspirations s'opposant à ce règne de Jésus-Christ en nos âmes, et aussi de combattre contre les aspirations du monde opposé à Jésus-Christ. Rom., vi, 3 sq.; viii, 5 sq.; xii, 1 sq.; I Cor., ix, 25 sq.; II Cor., iv, 10; Gal., v, 24 sq.; vi, 14 sq.; Tit., ii, 12 sq.

3. L'exhortation à la perfection ressort aussi avec évidence de la manière dont Notre-Seigneur exprime, pour tous les fidèles, le commandement de la charité envers Dieu : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua et in tota mente tua*. Matth., xxii, 37. Le fait que le commandement ainsi exprimé ne peut être pleinement réalisé que par la possession de la vision intuitive dans l'autre vie, comme

l'indique saint Thomas, Sum. theol., II^a-II^a, q. xlvii, a. 6, suppose l'effort constant pour se rapprocher, le plus possible, de cette perfection finale.

4. Outre ces exhortations générales à la perfection chrétienne, Notre-Seigneur donne fréquemment une exhortation particulière à la pratique de quelque vertu à son degré le plus parfait. C'est ainsi qu'il recommande à tous les fidèles d'être parfaits dans la pratique de la charité fraternelle : *Estote ergo perfecti sicut et Pater vester cælestis perfectus est*. Matth., v, 48.

2° D'une manière très spéciale, Notre-Seigneur exhorte ceux qui veulent sincèrement être parfaits, à le suivre de plus près en pratiquant les conseils de pauvreté volontaire, de chasteté parfaite et d'obéissance parfaite, Matth., xix, 21; voir J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 376; CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, t. iii, col. 1177 sq.; CHASTETÉ, t. ii, col. 2321 sq. Cet enseignement de Notre-Seigneur est reproduit par saint Paul, du moins pour le conseil de chasteté parfaite, I Cor., vii, 25 sq., voir CHASTETÉ, t. ii, col. 2322.

3° Au point de vue social, notons surtout cette instante et fréquente recommandation, que la pratique de la perfection chrétienne doit contribuer au bien de tout le corps mystique de Jésus-Christ par le bon exemple, par une aide effective à l'apostolat, par la prière et par la pratique du sacrifice. Sur la doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, voir ÉGLISE, t. iv, col. 2150 sq.; JÉSUS-CHRIST, t. viii, col. 1349 sq.

1. L'exhortation au bon exemple en vue du bien spirituel qui doit en résulter, est donnée à tous les disciples de Notre-Seigneur. Ils doivent être le sel de la terre, Matth., v, 13, en contribuant par le rayonnement de leur foi et de leurs vertus à préserver la société chrétienne et à la rendre plus agréable à Dieu, comme le sel empêche la corruption des aliments et leur donne en même temps plus de saveur. Les disciples de la doctrine nouvelle doivent aussi être la lumière du monde, Matth., v, 14, 16, en faisant resplendir, devant les hommes, l'exemple de leurs bonnes œuvres, afin que le Père qui est dans les cieux soit ainsi glorifié.

Même enseignement dans ce grave avertissement de Notre-Seigneur, que tous ceux qui le confesseront publiquement, devant les hommes, par leurs œuvres, par leurs exemples ou de quelque autre manière, seront glorifiés par lui devant son Père. Ils recevront avec le témoignage de leur fidèle service, la récompense méritée. Au contraire ceux qui renieront Notre-Seigneur devant les hommes, il refusera lui aussi de les reconnaître devant son Père. Ils seront ainsi exclus de la récompense céleste. Matth., x, 32 sq. En dehors de ce qui est l'objet d'un strict précepte, on trouve encore ici une exhortation à pratiquer habituellement le bon exemple d'une vie pleinement conforme à la foi chrétienne.

C'est aussi l'enseignement de l'apôtre saint Paul. L'appellation *filiis lucis* donnée aux fidèles de Thessalonique, d'Éphèse et de Philippiens, I Thess., v, 5; Eph., v, 8; Phil., ii, 15, rappelle le conseil donné par Notre-Seigneur à tous ses disciples, Matth., v, 14, 16, d'être, par l'exemple de leurs bonnes œuvres, la lumière du monde. La même pensée se retrouve dans le passage où saint Paul demande aux nouveaux convertis de Thessalonique d'être des modèles pour tous les croyants en Macédoine et en Achée. I Thess., i, 7. De même aussi, dans plusieurs textes où l'apôtre insiste sur la préoccupation habituelle que l'on doit avoir de ne point se rechercher soi-même, mais de donner l'édification au prochain, Rom., xv, 1 sq.; I Cor., x, 32 sq., et d'être un exemple ad eos qui foris sunt. Col., iv, 5. Mais c'est surtout dans l'épître aux

Éphésiens, iv, 15 sq., que saint Paul marque le soin avec lequel tous doivent progresser dans la pratique de la vérité enseignée par Notre-Seigneur, de manière à donner l'accroissement à son corps mystique. Voir aussi l'enseignement de l'apôtre saint Pierre. I Pet., ii, 9, 12.

2. Il est recommandé à tous de donner une *aide effective* à l'apostolat exercé au nom de Notre-Seigneur. Notre-Seigneur le conseille à tous ses disciples par ces paroles : « Qui vous reçoit me reçoit ; et celui qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé. Celui qui reçoit un prophète, parce qu'il est prophète et qu'il apporte aux hommes le message de Dieu, recevra la récompense d'un prophète, puisqu'il coopère ainsi à son œuvre. Quiconque donnera à ces humbles apôtres, ne fût-ce qu'un peu d'eau fraîche et qui le fera parce qu'ils sont mes disciples et par amour pour moi, ne perdra point sa récompense. » Matth., x, 40 sq. En s'associant à son œuvre, on a une récompense proportionnée. Lagrange, *loc. cit.*, p. 216.

À cette parole de Notre-Seigneur on peut joindre, d'une manière générale, toutes celles par lesquelles il recommande d'aider ou de secourir le prochain, dans tous ses besoins non seulement matériels, mais encore spirituels. Matth., xxv, 40, 45.

Même enseignement dans l'exhortation de Notre-Seigneur à recevoir, en son nom, les enfants, Matth., xviii, 5, c'est-à-dire à leur donner par amour pour lui, et parce qu'ils sont siens, des soins spirituels ou matériels. Ceux qui agiront ainsi reçoivent Notre-Seigneur lui-même, et méritent donc une récompense proportionnée.

Une exhortation à quelque pratique de l'apostolat se rencontre aussi dans le texte de saint Paul, recommandant aux fidèles de s'instruire et de s'avertir les uns les autres en toute sagesse, pour que la parole de Notre-Seigneur habite pleinement en eux. Col. iii, 16.

3. Il est également conseillé à tous d'*aider par la prière* au bien spirituel de tout le corps mystique de Jésus-Christ. Son exemple nous y invite. Pendant sa vie terrestre, au témoignage de l'épître aux Hébreux, v, 7, il offrit à Dieu des prières et des supplications qui ont été exaucées ; prières certainement offertes pour tous, comme son immolation elle-même, qui a été pour tous la cause du salut éternel. v. 9.

La prière enseignée par Notre-Seigneur et recommandée par lui à tous ses disciples, Matth., v, 9 sq., exprime, dans toutes ses demandes, les volontés et les besoins de tous.

Saint Paul recommande aux fidèles d'aider son apostolat par leurs prières, II Thess., iii, 1 sq.; Eph., vi, 19; Col., iv, 3; de prier pour tous les saints, c'est-à-dire pour tous leurs frères. Eph., vi, 18. C'est pour tous que leurs prières doivent être faites, et pour ceux qui ont l'autorité, afin que, en toute piété et chasteté, les fidèles mènent une vie paisible et tranquille. I Tim., ii sq.

4. La *pratique du sacrifice* est recommandée pour aider au bien spirituel de tout le corps mystique de Jésus-Christ. Le sacrifice, modelé sur celui par lequel le monde a été racheté, est fréquemment recommandé à tous. Sacrifice consistant surtout dans l'abnégation de soi-même, et dont le but immédiat est la perfection personnelle de chacun, mais qui doit aussi servir à l'avancement du règne de Dieu dans les âmes, puisqu'il est une imitation et comme une application particulière du grand sacrifice qui a causé le salut du monde.

Cette pensée est suggérée par saint Paul exprimant aux Colossiens, i, 24, sa joie de souffrir pour eux et d'accomplir ainsi pour le corps mystique de Jésus-Christ ce qui manque à la passion de Jésus-Christ :

c'est-à-dire ce que les individus, selon les desseins providentiels, doivent souffrir pour que soient pleinement appliquées toutes les grâces méritées par la passion de Notre-Seigneur.

5. Au point de vue social on doit noter aussi l'insistance avec laquelle la pratique de la perfection est recommandée aux ministres de Notre-Seigneur, afin que le monde croie en lui par le ministère de leur parole. C'est particulièrement la pensée de Notre-Seigneur dans la prière sacerdotale qui termine son discours après la cène. Comme Notre-Seigneur s'est consacré lui-même victime pour notre salut, Joa., xvii, 17, 19, les apôtres, conséquemment aussi leurs successeurs dans ce même ministère, sont, suivant la demande du divin Maître, consacrés pour le bien de tous à l'enseignement de la vérité. v. 19. La perfection qu'il demande d'eux et pour laquelle il adresse à son Père cette prière suprême, consiste dans la charité, les unissant parfaitement entre eux, les unissant aussi avec Dieu. Joa., xvii, 21. Cette perfection, Notre-Seigneur la demande à son Père pour tous ses disciples, pour ses apôtres très spécialement, afin que le monde croie en lui par le ministère de leur parole, *ut credat mundus quia tu me misisti*.

Saint Paul donne à Timothée et à Tite les mêmes enseignements. Il demande à Timothée de prendre grand soin de son propre salut et de l'enseignement auquel il est consacré. En agissant ainsi, il se sauvera lui-même et sauvera aussi ceux qui l'entendent. I Tim., iv, 16. De même l'apôtre lui recommande d'être l'exemple des fidèles : « Que personne ne méprise ta jeunesse, mais sois l'exemple des fidèles dans les discours, la conduite, la charité, la foi, la chasteté. » I Tim., iv, 12. Même recommandation à Tite, ii, 7. L'apôtre rappelle encore que le mobile, qui doit constamment faire agir les ministres de Dieu dans leur apostolat, doit être d'exciter et de développer la charité dans les âmes. I Tim., i, 5. Enfin par son exemple saint Paul montre que tout ce que les apôtres ont à endurer, doit être effectivement enduré pour le bien des fidèles, pour que la bonne doctrine de l'Évangile se propage et fructifie dans les âmes.

C'est encore la même pensée qui inspire à l'apôtre saint Pierre cette recommandation à ceux qui ont charge de gouverner le troupeau de Jésus-Christ : « Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié... en devenant de tout cœur le modèle du troupeau. » I Pet., v, 2, 3.

V. AUTORITÉ SOUVERAINE DE L'ÉGLISE POUR ENSEIGNER, INTERPRÉTER ET APPLIQUER LA DOCTRINE MORALE DU NOUVEAU TESTAMENT.

Notre-Seigneur, comme le montrent les textes néo-testamentaires cités à l'art. ÉGLISE, t. iv, col. 2175 sq., a donné à son Église pleine autorité pour enseigner et interpréter toutes les vérités qu'il est lui-même venu apporter au monde : dogmes ou vérités pratiques comprenant les commandements à observer, ou les conseils dont l'accomplissement est recommandé.

Qu'il s'agisse des vérités morales enseignées par Notre-Seigneur et rapportées dans l'Évangile, ou des vérités morales affirmées, selon l'enseignement de Notre-Seigneur, dans les épîtres apostoliques, l'Église, en vertu de l'enseignement néo-testamentaire, a plein pouvoir et pouvoir exclusif de les enseigner, de les interpréter et d'en diriger l'application pratique. On comprend toute l'importance de cette doctrine, particulièrement pour les nombreuses applications qui concernent la morale sociale. On comprend aussi combien il importe, au point de vue apologétique, de montrer que cette doctrine est contenue dans l'enseignement néo-testamentaire.

IV. CARACTÉRISTIQUES PRINCIPALES DE L'ENSEIGNEMENT MORAL OU DE LA THÉOLOGIE MORALE DEPUIS LES PREMIERS SIÈCLES JUSQU'À L'ÉPOQUE ACTUELLE. — Aux caractéristiques de chaque période nous ajouterons quelques indications sommaires sur l'enseignement social qui s'y rencontre. Ces indications auront un double avantage : elles faciliteront la réponse à quelques objections de la critique contemporaine, et elles montreront que la doctrine sociale, formulée aujourd'hui de manière plus explicite, a un solide fondement dans la doctrine des siècles précédents.

1^{re} PÉRIODE, DEPUIS LES TEMPS APOSTOLIQUES JUSQU'À LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XII^e SIÈCLE. —

Trois caractéristiques principales marquent cette période : 1^o La première caractéristique c'est que l'enseignement moral, adressé à tous les fidèles ou à des classes spéciales de fidèles, est principalement instructif ou catéchétique ; mêlé toutefois d'arguments apologetiques ou d'exhortations à la vertu et à la perfection. C'est le caractère prédominant de l'enseignement, dans la prédication aux fidèles, ou dans les ouvrages d'occasion dirigés contre quelque erreur, ou visant quelque besoin spécial de tous les fidèles ou d'une classe particulière de fidèles.

En ce genre, on peut particulièrement citer le *Pédagogue* et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie, voir t. III, col. 146 sq. ; plusieurs opuscules de saint Cyprien, col. 2462 sq. ; beaucoup de discours ou homélies des Pères du IV^e siècle ; plusieurs écrits de saint Ambroise, notamment le *De officiis ministrorum*, t. I, col. 945 ; plusieurs ouvrages et discours de saint Augustin, t. I, col. 2304 sq. ; les *Moralium libri XXXV* et les *Homélies* de saint Grégoire le Grand, t. VI, col. 1778 ; plusieurs homélies et ouvrages exégétiques de saint Bède, t. II, col. 525.

Toutefois à côté de ces écrits où domine l'instruction adressée aux fidèles, l'on rencontre aussi quelques ouvrages de caractère principalement apologetique, dirigés contre des erreurs attaquant quelques vérités morales. Tels sont particulièrement les opuscules déjà cités de saint Augustin contre les manichéens. Voir t. I, col. 2292 sq.

A cause de ce caractère prédominant d'une sorte de catéchèse morale d'un genre cependant assez élevé, c'est habituellement la méthode positive qui a toutes les préférences, comme on l'a constaté pour la dogmatique de cette période. Voir t. IV, col. 1548 sq.

2^o Une deuxième caractéristique, cependant beaucoup moins saillante, est que chez saint Augustin et chez d'autres Pères ou théologiens, l'on rencontre quelques essais de spéculation théologique, utilisés depuis par saint Thomas et par les théologiens qui l'ont suivi.

Pour donner quelque idée du travail théologique ainsi accompli avant le XI^e siècle et de l'influence qu'il a eue sur l'enseignement des siècles suivants, nous signalerons particulièrement l'utilisation qui en a été faite par saint Thomas dans sa *Somme théologique*, et qui, par saint Thomas, a passé aux générations suivantes.

1. Exemples de spéculation doctrinale dans saint Augustin, d'après les citations de saint Thomas.

a) L'évêque d'Hippone prouve par le raisonnement, contre les philosophes païens, que le souverain bien que nous devons rechercher est Dieu, et Dieu connu par la foi. *De civit. Dei*, VIII, VIII ; XIX, IV, P. L., t. XLI, col. 232 sq. ; 627 sq. Les considérations rationnelles indiquées par saint Augustin sont, en grande partie, celles que développera plus tard saint Thomas. *Cont. Gent.*, I, III, c. xxvii sq.

b) Ailleurs Augustin donne de la vie éternelle cette définition devenue classique : *Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. Contra Faustum manicheum*,

XXII, 27, 30, 61, 73, t. XLII, col. 418, 420, 438, 446 ; *De libero arbitrio*, I, 6, t. XXXII, col. 1228 sq. Cette doctrine est plusieurs fois citée par S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. xci, a. 1 ; q. xciii, a. 1, 2, 3, 6.

c) Le docteur africain donne une explication doctrinale de la cause du péché. Par sa nature même, le péché n'ayant pas de cause efficiente, mais seulement une cause déficiente, ne peut être attribué à Dieu : *Hoc scio naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere et ea posse deficere quæ ex nihilo facta sunt. De civit. Dei*, XII, VII, VIII, t. XLI, col. 355. Le péché procède de ce que la volonté humaine désire, d'une manière mauvaise et désordonnée, une chose inférieure, col. 354. Voir aussi *De libero arbitrio*, I, 1 sq., t. XXXII, col. 1221 sq. ; *Enchiridion*, XXXIII, t. XL, col. 244 ; *De natura boni contra manichæos*, XXVIII, t. XLII, col. 560 ; *De perfect. justitiæ hominis*, II, t. XLIV, col. 294. Dans ce dernier passage, Augustin se sert de la comparaison de la *claudicatio*, utilisée par saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. LXXIX, a. 2 ; *Cont. Gent.*, I, III, c. CLXII. Toute cette doctrine est plusieurs fois citée par saint Thomas, I^a-II^{ae}, q. LXXX, a. 2 ; q. LXXIX, a. 1, ad 1^{um} ; a. 2, ad 1^{um} ; q. LXXV, a. 1.

d) Augustin explique la nature des passions humaines. Bonnes et louables, quand elles procèdent d'une volonté bonne, elles sont mauvaises si elles sont ratifiées par une volonté mauvaise : *Interest autem qualis sit voluntas hominis ; quia si perversa est, perversos habebit hos motus ; si autem recta est, non solum inculpabiles verum etiam laudabiles erunt. De civitate Dei*, XIV, IX ; IX, IV sq. ; XIV, VII sq., t. XLI, col. 409, 258 sq., 410 sq. Cette doctrine est utilisée par saint Thomas dans toute la question XXIV de la I^a-II^{ae}.

e) Augustin montre, par le raisonnement théologique, la malice intrinsèque du mensonge, parce que le langage a été institué, non pour que les hommes se trompent mutuellement, mais pour que chacun porte ses pensées à la connaissance d'autrui : *Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est. Enchiridion*, XXII, t. XL, col. 243 ; *Contra mendacium*, xv sq., col. 539 sq. L'autorité du saint docteur est citée par saint Thomas, II^a-II^{ae}, q. cx.

f) Parmi beaucoup d'autres utilisations de textes de saint Augustin pour quelque spéculation doctrinale, nous indiquerons encore les suivantes, en signalant seulement, pour plus de rapidité, le texte du Docteur angélique : la définition de la vertu, I^a-II^{ae}, q. LV, a. 4 ; la définition du péché, I^a-II^{ae}, q. LXXI, a. 6 ; la définition de l'acte de foi, II^a-II^{ae}, q. II, a. 1 ; la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour le salut, II^a-II^{ae}, q. II, a. 7 ; l'efficacité de la prière du pécheur quand elle est convenablement faite, II^a-II^{ae}, q. LXXXIII, a. 16 ; la légitimité de la guerre moyennant certaines conditions, II^a-II^{ae}, q. XL, a. 1 ; la malice du suicide, II^a-II^{ae}, q. LXIV, a. 5 ; la légitimité de la propriété privée, II^a-II^{ae}, q. LXVI, a. 2.

2. Exemples de spéculation doctrinale chez d'autres Pères, d'après les citations de saint Thomas. — Nous indiquerons particulièrement les suivantes, en observant toutefois que plusieurs citations sont des déductions du texte plutôt que des citations verbales. Pour ne pas trop alourdir notre marche, nous citerons seulement le texte du Docteur angélique, où l'on trouvera la référence patristique.

a) Les notions empruntées à saint Ambroise sont principalement les suivantes : la notion de la vertu de justice, II^a-II^{ae}, q. LVIII, a. 11 ; les obligations imposées par la vertu de justice, II^a-II^{ae}, q. LXXVII, a. 2, 3 ; l'excellence relative de la vertu de libéralité, II^a-II^{ae}, q. CXVII, 6 ; la notion de la vertu d'honnêteté comme vertu annexe de la tempérance, II^a-II^{ae}, q. CLII, a. 3 ; ce que la vertu demande ou conseille

relativement aux ornements extérieurs, II^a-II^a, q. CLXIX, a. 1.

b) *Saint Grégoire de Nysse* (en réalité Némésios d'Émèse) dans le *De natura hominis*, fournit les notions suivantes : ce qui est fait sous l'influence de la crainte est plus volontaire qu'involontaire, I^a-II^a, q. VI, a. 6; l'ignorance cause l'involontaire, I^a-II^a, q. VII, a. 2; notion de l'acte humain appelé conseil, I^a-II^a, q. XIV, a. 2 sq.; la notion de l'*impetum*, I^a-II^a, q. XVII, a. 1, 7, 8.

c) Au pseudo-Aréopagite sont empruntées les notions suivantes : la nature et les effets de l'amour, I^a-II^a, q. XXVIII, a. 1, 3, 4, 5, 6; la possibilité du salut, pour les gentils, sans l'accomplissement des observances de la loi mosaïque, I^a-II^a, q. XCVIII, a. 5; les révélations prophétiques sont faites par le ministère des anges, II^a-II^a, q. CLXXII, a. 2; la contemplation peut être faite *per tres motus, circularem, rectum et obliquum*, II^a-II^a, q. CLXXX, a. 6; les évêques et les moines sont dans un état de perfection, II^a-II^a, q. CLXXXIV, a. 5 sq.

d) Parmi les notions empruntées à *saint Grégoire le Grand*, nous citerons les suivantes : la définition des paroles oiseuses, I^a-II^a, q. XXVIII, a. 9; les autres vertus morales ne peuvent exister sans la prudence, I^a-II^a, q. LVIII, a. 4; la notion des quatre vertus cardinales : prudence, justice, force et tempérance, I^a-II^a, q. LXI, a. 2; II^a-II^a, q. XLVII, a. 4; la notion des sept dons du Saint-Esprit et celle des trois vertus théologales, I^a-II^a, q. LXVIII, a. 1, 5, 6; II^a-II^a, q. XVII, a. 1, 6; les péchés charnels sont moindres que les péchés spirituels, I^a-II^a, q. LXXIII, a. 5; le péché qui n'est pas promptement effacé par la pénitence est à la fois péché et cause de péché, I^a-II^a, q. LXXV, a. 4; q. LXXXVII, a. 2; l'énumération des sept péchés capitaux, I^a-II^a, q. LXXXIV, a. 3 sq.; II^a-II^a, q. XXXV, a. 2, 4; q. XXXVI, a. 4; l'aveuglement de l'esprit provient de la luxure, II^a-II^a, q. XV, a. 1 sq.; q. LIII, a. 6; le désespoir provient de la paresse spirituelle, II^a-II^a, q. XX, a. 4; la présomption procède de la vaine gloire, II^a-II^a, q. XXI, a. 4; les biens spirituels ne doivent pas être abandonnés à cause du scandale, II^a-II^a, q. XLIII, a. 7; la charité est plus excellente que l'obéissance, II^a-II^a, q. CIV, a. 3; la notion de la prophétie, II^a-II^a, q. CLXXI et CLXXII, a. 3; le don des langues, II^a-II^a, q. CLXXVI, a. 1; la notion de la contemplation, II^a-II^a, q. CLXXX, a. 1, 4, 5, 7, 8; la comparaison entre la vie active et la vie contemplative, II^a-II^a, q. CLXXXI, a. 3, 4; q. CLXXXII, a. 2-4; l'évêque doit être *actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus*, II^a-II^a, q. CLXXXIV, a. 7, ad 3^{um}; plusieurs enseignements de saint Grégoire relatifs à l'état religieux, II^a-II^a, q. CLXXXVI, a. 3, 6, 7, 8, 9; q. CLXXXVII, a. 1, 4; q. CLXXXIX, a. 3.

e) *Saint Isidore* a fourni les notions suivantes : la notion de la loi, I^a-II^a, q. XC, a. 2, 3; la notion de la loi naturelle, II^a-II^a, q. XCIV, a. 4, 5; et celle de la loi humaine, II^a-II^a, q. XCV, a. 1, 3, 4; la notion de l'article de foi, II^a-II^a, q. I, a. 6; la distinction entre le droit naturel et le droit des gens, II^a-II^a, q. LVII, a. 3.

f) *A saint Jean Damascène* ont été empruntées les notions suivantes : la notion du volontaire dans les actes humains, I^a-II^a, q. VI, a. 1, 2, 5, 7, 8; la notion du consentement, I^a-II^a, q. XV, a. 1-3; la notion des actes appelés *electio, impetum, usus*, I^a-II^a, q. XVI, a. 4; q. XVII, a. 3, 6; la notion des passions, I^a-II^a, q. XXII, a. 3; q. XLVI, a. 1.

3° Une troisième caractéristique de cette période est qu'il n'y a pas encore de synthèse théologique comprenant tout l'enseignement moral.

Pendant les quatre premiers siècles, les écrits sur les matières morales sont le plus souvent des écrits d'oc-

casion, traitant de quelques vérités sur lesquelles il est opportun d'instruire, d'avertir ou d'exhorter particulièrement. Au commencement du v^e siècle, il en est de même pour les ouvrages de saint Augustin. Toutefois son *Enchiridion* contient une esquisse, louée avec raison par les théologiens, de tout l'enseignement moral en même temps que de l'enseignement dogmatique. Voir t. I, col. 2302.

Ce même caractère fragmentaire se rencontre dans les écrits moraux depuis saint Augustin jusqu'à la première moitié du xiii^e siècle. Au viii^e siècle, malgré l'essai de synthèse dogmatique réalisé par saint Jean Damascène dans son *De fide orthodoxa*, voir DOGMATIQUE, t. IV, col. 1541, rien de semblable ne se produit pour la morale. De même, au xii^e siècle, malgré l'essai de synthèse dogmatique de Pierre Lombard dans ses quatre livres des *Sentences*, voir t. IV, col. 1541 sq., il n'y a rien d'analogue pour l'enseignement moral qui, dans l'ouvrage du Maître, une place très restreinte, comme nous le montrerons bientôt.

4° En matière d'enseignement social, on peut signaler, dès cette époque, surtout à partir du iv^e siècle, quand le christianisme commence à prendre possession de la société, une affirmation assez explicite de plusieurs principes dont plus tard on déduisit d'importantes conclusions.

1. Les devoirs des sociétés chrétiennes ou des souverains chrétiens envers l'Église sont assez explicitement affirmés, à partir du triomphe de l'Église et des premiers commencements des sociétés chrétiennes au iv^e siècle. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2213 sq. Cette affirmation comporte, en particulier chez saint Augustin, dont la doctrine est communément suivie, le devoir pour les empereurs chrétiens de mettre leur puissance au service de Dieu pour aider le plus possible à propager son culte. *Ibid.*, col. 2213 sq.

2. La doctrine concernant les devoirs des souverains chrétiens envers l'Église contenait déjà implicitement toute la doctrine des scolastiques du Moyen Âge, relativement à l'origine du pouvoir dans la société civile, ainsi qu'à ses droits et à ses devoirs. De fait, cette doctrine se manifeste déjà, comme le montrent ces paroles de saint Augustin, que le souverain doit gouverner pour le bien public, et qu'aucune loi n'oblige si elle ne découle de la loi éternelle. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2440. On notera aussi la description faite par saint Augustin de ce qui doit constituer le vrai bonheur pour les empereurs chrétiens : description qui résume les devoirs qu'ils doivent accomplir et les vertus qu'ils doivent pratiquer. *De civitate Dei*, V, xxiv, P. L., t. XLI, col. 170 sq.

Le concept chrétien est encore plus marqué au ix^e siècle dans les deux ouvrages de Jonas d'Orléans († 844), *De institutione regia ad Pipinum regem*, P. L., t. CVI, col. 285 sq., et de Hincmar de Reims († 882), *De regis persona et regio ministerio*, P. L., t. CXXV, col. 834 sq., où sont reproduits plusieurs textes des Pères sur cette matière, ainsi que dans le *De rectoribus christianis* de Sedulius Scotus († 850), P. L., t. CIII, col. 203 sq.

3. Au point de vue du droit international, on doit noter l'enseignement de saint Augustin, tel qu'il est cité par saint Thomas, relativement au droit de la guerre. *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. XL, a. 1. La guerre, au point de vue moral, est permise seulement quand elle est juste, c'est-à-dire quand elle est nécessaire pour réparer une injustice. *Questions in Heptateuchum*, I, VI, c. x, P. L., t. XXXIV, col. 781. Pour que la guerre soit juste, elle doit être entreprise par celui qui a l'autorité suprême, *ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit*, *Contra Faustum manich.*, XXII, 75, t. XLII, col. 448. Ce qui est défendu à la guerre, c'est la cupidité de nuire, la

cruauté dans la vengeance, la passion de dominer et autres choses semblables, xxii, 74, col. 447. Faire la guerre à ses voisins pour s'étendre, briser et soumettre, par la seule cupidité de régner, des peuples qui ne font aucun dommage, qu'est-ce autre chose qu'un grand brigandage? *De civ. Dei*, IV, vi, P. L., t. xli, col. 117. Une société qui garde les préceptes chrétiens ne doit pas faire la guerre sans y pratiquer la bienveillance, *ui ad pietatis iustitiam pacatam societatem victis facilius consultur*. *Epist.*, cxxxviii, 14, t. xxxiii, col. 531. Si c'était possible, les bons devraient faire la guerre avec miséricorde, afin que, en triomphant de toutes les cupidités licencieuses, ils détruisent les vices qui ont dû être extirpés ou contenus par le juste emploi de la force. *Ibid.* Voir GUERRE, t. vi, col. 1912.

4. *Droits et devoirs des individus*. — a) En face de l'institution païenne de l'esclavage qui domine encore dans la société, particulièrement dans les quatre premiers siècles, la fraternelle égalité de tous les hommes dans la grâce de Jésus-Christ est enseignée selon la doctrine de l'Évangile et de saint Paul, de manière toutefois à ne pas amoindrir ou diminuer le respect, l'honneur, la fidélité et les autres devoirs auxquels on est tenu. Voir les textes cités dans l'encyclique *In plurimis* de Léon XIII du 5 mai 1888, § *Apostoli enimvero* et sq., dans l'encyclique *Quod apostolici* du 28 décembre 1878, § *Quamquam enimvero*, et l'art. ESCLAVAGE, t. v, col. 469, ainsi que AUGUSTIN (*Saint*), t. i, col. 2439. C'est cet enseignement qui, par son efficacité, a non seulement rendu au genre humain sa dignité, mais qui a uni très étroitement les hommes par les liens très étroits de la fraternité et qui, selon la parole de Léon XIII, a fait la société chrétienne des nations. Encyclique *In plurimis* du 5 mai 1888, § *Aures sane*.

Il est vrai que l'Église fut, au début, impuissante à extirper le mal si invétéré de l'esclavage et que, selon l'expression de Léon XIII, elle ne voulut point se hâter de procurer un affranchissement qui ne pouvait s'accomplir sans violence et sans un grand dommage pour les esclaves eux-mêmes et pour le bien commun de la société. Elle dut même réprimer les tentatives de ceux qui, entraînés par l'appât de la liberté, avaient recouru à la violence et à la sédition pour améliorer leur sort. Il est vrai aussi que, tant que la situation sociale ne put être transformée, l'Église, en enseignant aux esclaves leur dignité chrétienne, leur recommandait, au nom de leur foi chrétienne, de ne point manquer au respect et à l'obéissance dus à leur maître, et de se consoler et de se fortifier par l'espérance des biens du ciel. Voir l'encyclique *In plurimis*, § *Illa enim ad manumissionem*. Mais en cela l'Église agissait avec sagesse, d'autant plus qu'en même temps elle faisait tout ce qui était en son pouvoir pour améliorer, par sa prédication, par sa législation et par son exemple, une situation si grave pour l'humanité, voir t. v, col. 463 sq.

b) L'affirmation des droits inaliénables des parents sur leurs enfants était, au moins implicitement, contenue dans la doctrine de l'institution divine du mariage, avec son unité indissoluble et les devoirs qui en sont la conséquence pour les parents. C'est la pensée de saint Augustin : l'ordre naturel prescrit que le père veille, avec un amour égal, à ce que tous les membres de sa famille honorent Dieu duquel on doit espérer les biens éternels. L'ordre naturel le prescrit tellement que de là est né le nom de père de famille, nom si répandu que même ceux qui exercent mal cette autorité se réjouissent de l'appellation. *De civ. Dei*, XIX, xvi, P. L., t. xli, col. 644.

c) En face de la conception païenne encore survivante de l'usage égoïste des richesses, les Pères, particulièrement au IV^e siècle, en recommandant la pra-

tique de l'aumône et le bon usage de richesses au point de vue des mérites éternels, insistent sur cette vérité morale : les riches, tout en possédant légitimement, quand leurs richesses ont été justement acquises, sont, vis-à-vis de Dieu, de simples intendants, des économistes qui doivent donner en aumône, pour l'usage de tous, ce qui ne leur est point nécessaire ou ce qui est pour eux superflu. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xv, 26, P. G., t. xxxiii, col. 908; S. Basile, *Homil. in illud Lucæ, destruam horrea mea*, 2, 7, P. G., t. xxxi, col. 264, 276 sq.; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xiv, *De pauperum amore*, 23 sq., 29, P. G., t. xxxv, col. 888 sq., 897; S. Jean Chrysostome, *De Lazaro*, II, 4, P. G., t. xlviii, col. 987 sq.; *Hom. I, II, Ad populum Antiochenum*, 7, t. xlix, col. 43; *In I Cor.*, hom. x, 4, t. lxi, col. 86 sq.; *In I Tim.*, hom. xii, 3, t. lxii, col. 563 sq.; S. Ambroise, *De Nabuthe Jezraelita*, c. i, xii, t. xiv, col. 731, 747. Voir AUMÔNE, t. i, col. 2564 sq.

d) La légitimité du droit de propriété est au moins implicitement reconnue par le fait qu'en parlant de la pratique de l'aumône, les Pères disent expressément ou laissent entendre, que les richesses sont légitimes quand elles sont justement acquises. L'affirmation est explicite chez saint Jean Chrysostome, *loc. cit.*, P. G., t. lxii, col. 563; et S. Augustin, *Contra Adamantium Manichæi discipulum*, xx, 2, P. L., t. xlii, col. 1651. Quant à saint Basile et saint Ambroise, ils n'ont point cru nécessaire d'affirmer formellement le droit de propriété dont l'empreinte était si fortement marquée dans le droit de cette époque; mais ils n'ont rien qui le contredise. Lorsque saint Basile affirme que les riches, retenant tout pour leur usage sans rien communiquer aux autres, comme ils devraient le faire selon les desseins de la Providence, font tort à ceux auxquels ils devraient donner, *op. cit.*, P. G., t. xxxi, col. 276 sq., il laisse entendre qu'il veut seulement exprimer le devoir de l'aumône.

De même saint Ambroise, qui, d'ailleurs, paraît supposer que, pour son temps et son milieu, les riches ressemblent habituellement aux spoliateurs de Naboth, *De Nabuthe Jezraelita*, I, P. L., t. xiv, col. 731, reproche seulement à ces riches de tout approprier à leur usage exclusif. Il leur reproche de ne rien donner quand Dieu a voulu que, par l'aumône du superflu, l'usage fût commun pour tous : ce que nous entendons bientôt de saint Thomas, ce que redit Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*. Quant à l'enseignement de saint Augustin en cette matière, il a déjà été exposé précédemment. Voir t. i, col. 2439, et B. Roland-Gosselin, *La morale de saint Augustin*, Paris, 1925, p. 169-218. D'ailleurs l'enseignement commun, pendant toute cette période, sur la malice du vol et sur l'obligation de respecter en tout la justice, suppose manifestement le droit de propriété.

e) Le devoir de ne pas refuser le salaire aux mercenaires que l'on emploie, est particulièrement affirmé par saint Ambroise. On ne doit pas mépriser le pauvre qui fatigue sa vie par son travail et qui la soutient avec son salaire. C'est tuer quelqu'un que de refuser à sa vie les subsides qui lui sont dus. Parce que nous sommes mercenaires de Dieu sur la terre, il nous faut donner le salaire au mercenaire pour ne pas être privé du salaire éternel. *De Tobia*, xxiv, 92, P. L., t. xiv, col. 794; *Epist.*, II, 12; XIX, 3, t. xvi, col. 882, 983.

5. *L'usure*, selon l'enseignement commun des Pères, particulièrement au IV^e et au V^e siècle, est défendue par la loi divine, surtout quand il s'agit du prêt que l'on fait à celui qui est dans le besoin. Voir particulièrement : S. Basile, *In ps. ALI, homil.* I, 6; II, 5, P. G., t. xxix, col. 261 sq., 277 sq.; S. Grégoire de Nysse, *Orat. contra usurarios*, P. G., t. xlvii, col. 436 sq.;

S. Jean Chrysostome, *In Gen.*, homil. xlii, P. G., t. lli, col. 376 sq.; *In Matth.*, homil. v, 5; lvi, 5, t. lvii, col. 61 sq.; 555 sq.; S. Ambroise, *De Tobia*, ii sq., P. L., t. xix, col. 761 sq.; *Epist.*, xix, *Ad Vigilium*, 4 sq., t. xvi, col. 983 sq.; S. Augustin, *In ps.* xxxvi, 6, P. L., t. xxxvi, col. 386 sq.; *Epist.*, cliii, *Ad Maedonium*, 25, t. xxxiii, col. 665.

6. Le commerce est incidemment indiqué comme légitime, quand on y évite les fautes qui sont, non des fautes de la profession, mais des hommes qui la pratiquent : *Hoc vitium meum est, non negotiorum*, S. Augustin, *Enarr.* in ps. lxx, 17 sq., P. L., t. xxxvi, col. 886 sq. On doit en écarter toutes les œuvres mauvaises flagellées par Augustin dans un autre passage : *Divitie sacculares si desunt, non per mala opera querantur in mundo, si autem adsunt, per bona opera serventur in celo*, *Ep'ist.*, lxxxix, 7, t. xxxiii, col. 856.

II^e PÉRIODE, DEPUIS LA PREMIÈRE MOTTE DE VIF SUEUX JUSQU'AU COMMENCEMENT DE VIF.

1^o Synthèse théologique. Omise par Pierre Lombard, commencée par Alexandre de Halès, cette synthèse est perfectionnée par saint Thomas.

1. Chez Pierre Lombard c'est seulement de manière incidente qu'à la fin du II^e et du III^e livre des *Sentences* plusieurs questions de théologie morale sont traitées.

A la fin du l. II, à propos de la grâce donnée au premier homme, le libre arbitre est étudié, dist. XXIV, XXV. De même à propos de la grâce opérante et coopérante, quelques courtes indications sont données sur le rôle de la volonté, dist. XXVI, sur la vertu, dist. XXVII; la notion théologique du péché d'Adam et du péché originel, dist. XXXIV-XXXVII; les dist. XXXVIII-XLI étudient la fin dernière et la moralité procédant de la fin. Viennent, en dernier lieu, trois questions particulières : si la volonté de commettre un acte mauvais et la commission de cet acte constituent un seul et même péché, dist. XLII; la notion du péché contre le Saint-Esprit, dist. XLIII; ce qu'est la possibilité du péché et ses causes, dist. XLIV.

A la fin du l. II^e, à propos de l'incarnation qui est l'objet de tout ce livre, Pierre Lombard se demande si Notre-Seigneur a possédé, pendant sa vie terrestre, la foi et l'espérance. A cette occasion, il indique plutôt qu'il ne traite quelques questions concernant ces deux vertus, dist. XXIII-XXVI. Notre-Seigneur ayant certainement possédé, dans son humanité, la vertu de charité, tandis qu'il ne possédait point la foi et l'espérance, l'occasion est donnée d'indiquer aussi quelques questions concernant la charité envers Dieu et envers le prochain, dist. XXVII-XXXI. Incidemment quelques mots sont dits de l'amour de Dieu envers nous, dist. XXXII. La question des vertus de foi, d'espérance et de charité, ainsi accidentellement traitée, amène, comme naturellement, une brève mention des quatre vertus cardinales, justice, force, prudence et tempérance, dist. XXXIII, et des sept dons du Saint-Esprit, à l'occasion desquels l'auteur se demande surtout s'ils existaient dans la sainte humanité de Notre-Seigneur, particulièrement le don de crainte, dist. XXXIV. Deux questions particulières sont ajoutées : la différence entre la sagesse et la science, dist. XXXIV, et la connexion des vertus entre elles, dist. XXXVI. Le précepte de la charité, de nouveau affirmé à la fin de la dist. XXXVI, comme contenant les dix préceptes du Décalogue, amène une brève analyse des dix préceptes du Décalogue, dist. XXXVII, complétée par trois courtes esquisses : *De triplici genere mendacii*, dist. XXXVIII; *De perjurio*, dist. XXXIX; *De sexto et septimo præcepto secundæ tabulæ*, dist. XL.

Pris, dans le IV^e livre, quelques questions de théo-

logie morale concernant chacun des sacrements sont à l'occasion, brièvement indiquées.

Si l'on se rappelle que le cadre théologique de Pierre Lombard fut communément suivi pendant plusieurs siècles, on comprendra facilement les lacunes qui en résultèrent pour l'enseignement des questions de théologie morale, jusqu'à ce que la synthèse de saint Thomas fût entrée dans l'usage général au commencement du XVI^e siècle.

2. La synthèse d'Alexandre de Halès, en ce qui concerne la théologie morale, constitue, surtout par son ampleur, un progrès notable sur l'œuvre imparfaite de Pierre Lombard. Voir ALEXANDRE DE HALÈS, t. I, col. 776 sq. Si elle contient les imperfections et les lacunes déjà signalées, col. 777, elle eut du moins le très grand mérite de préparer la synthèse beaucoup plus parfaite de saint Thomas.

3. Cette synthèse de saint Thomas, autant qu'on la restreint aux seules questions considérées maintenant comme appartenant à la théologie morale, comprend la plupart des questions de la I^a-II^a et de la II^a-II^a, et dans la III^e partie les questions morales sur chacun des sacrements de la nouvelle loi.

a) *Morale fondamentale*, I^a-II^a. — La fin dernière surnaturelle à laquelle l'homme doit se diriger lui-même sous la conduite de Dieu et avec le secours de sa grâce, q. i-v. — Les actes par lesquels l'homme doit se diriger lui-même sous la conduite de Dieu et avec le secours de sa grâce, q. vi-xvii. — Les actes par lesquels l'homme doit se diriger vers cette fin et particulièrement leur bonté et leur malice, xviii-xxi. — Les vertus considérées d'une manière générale, lv-lxvii, puis les dons, les béatitudes et les fruits, q. lxviii-lxx. — Les péchés et les vices, q. lxxi-lxxxix. — La loi par laquelle l'homme doit être dirigé à cette fin, q. xc sq.

b) *Morale spéciale*, II^a-II^a. — a. *Les vertus théologiques*. — La vertu théologique de foi, avec les dons d'intelligence et de science, et les vices opposés à la foi et à ces dons, q. i-xvi. — La vertu théologique d'espérance avec le don de crainte, les vices opposés à l'espérance et les préceptes relatifs à l'espérance et au don de crainte, q. xvii-xxii. — La vertu théologique de charité avec les vices opposés, les préceptes de la charité et le don de sagesse correspondant à la charité, q. xxiii-xlvi.

b. *Les vertus morales infuses*. — La vertu morale de prudence, avec les vertus annexes et le don de conseil : vices opposés et préceptes concernant la prudence, q. xlvii-lvi. — La vertu morale de justice; vices opposés; parties intégrantes et potentielles, q. lvii-lxxx. — La vertu morale de religion, annexe à la vertu de justice; ses actes intérieurs et extérieurs, vices opposés, q. lxxxi-c. — Les autres vertus annexes à la vertu de justice, q. ci-cxxii. — La vertu morale de force; son acte principal le martyre; vices opposés à cette vertu; parties de la vertu de force et vices opposés; don de force; préceptes relatifs à la force, q. cxxiii-cxl. — Vertu morale de tempérance et vices opposés; parties de cette vertu et vices opposés, q. cxli-clxx.

c. *Les diverses vies et les divers états*, particulièrement l'état de perfection des religieux, q. clxxxix-clxxxix.

d. Dans la III^e partie, sont traitées, à propos de chaque sacrement, les questions morales qui le concernent, du moins pour le baptême, q. lxvi, lxvii sq., lxxi; la confirmation, q. lxxii; l'eucharistie, q. lxxiv, lxxviii sq.; lxxxii sq. Pour la pénitence et pour les autres sacrements, non traités par saint Thomas dans la *Somme théologique*, on a suppléé par ce que le saint docteur avait dit dans le commentaire sur le IV^e livre des *Sentences*.

Cependant malgré sa très grande supériorité sur celle de Pierre Lombard et d'Alexandre de Halès, ce fut seulement à partir du xvi^e siècle, après l'exemple donné par l'ordre de saint Dominique depuis la fin du xv^e siècle, voir FRÈRES PRÊCHEURS, t. vi, col. 906 sq., que la synthèse de saint Thomas fut généralement admise dans l'enseignement théologique.

Jusqu'à ces deux époques, on suivait habituellement, dans l'exposé des questions morales, sauf dans quelques ouvrages spéciaux, le cadre de Pierre Lombard; le plus souvent d'une manière un peu lointaine, et en insistant beaucoup plus sur la spéculation dogmatique que sur les questions morales. En fait, on ne maintenait guère que le titre des distinctions du Maître, dans lesquelles on introduisait les questions surtout spéculatives qui paraissaient plus utiles. Ainsi l'on s'acheminait vers la rupture de ce qui n'était plus guère qu'un cadre factice.

Quant aux noms des principaux auteurs commentant la morale *en même temps que la dogmatique*, voir FRÈRES PRÊCHEURS, t. vi, col. 902 sq.; FRÈRES MINEURS, col. 829 sq.; et DOGMATIQUE, t. iv, col. 1561 sq.

Une mention très spéciale est due à la *Summa théologique* de saint Antonin de Florence, consacrée presque entièrement à la théologie morale, avec un plan différent de celui de saint Thomas et qui a déjà été analysé, voir t. i, col. 1451 sq.

2^e Méthode, particulièrement chez saint Thomas et les théologiens de cette époque.

1. Chez saint Thomas, comme on l'a déjà noté, même dans les questions morales et en dehors de celles qui sont immédiatement pratiques, c'est la méthode scolastique qui domine, cependant avec quelque emploi de la méthode positive et de la méthode casuistique.

L'emploi de la méthode positive, c'est-à-dire des preuves positives empruntées à l'Écriture ou à l'autorité de l'Église ou à celle des Pères, bien que très restreint, se rencontre à peu près dans chaque article de la I^a-II^{ae} ou de la II^{ae}-II^{ae}, et d'une manière plus étendue, dans plusieurs opuscules dont l'enseignement relève principalement de la théologie morale, comme ceux qui traitent de la défense des ordres religieux contre les attaques dont ils étaient alors l'objet.

La méthode casuistique indiquée par saint Thomas comme nécessaire dans les questions morales, d'après le prologue de la question vi de la I^a-II^{ae}, et celui de la II^{ae}-II^{ae}, est largement prédominante dans beaucoup de questions pratiques de la II^a-II^{ae} et de la III^a pour les divers sacrements, aussi dans plusieurs questions des *Quodlibeta*. On y trouve habituellement toutes les qualités qui conviennent à la casuistique : distinctions nettement posées, principes toujours rappelés, et conclusions formulées dans la juste mesure autorisée par les distinctions posées et les principes rappelés.

2. Après saint Thomas, c'est encore la méthode scolastique qui domine, accompagnée cependant de positive et de casuistique, chez le plupart des commentateurs des *Sentences*, dans la part généralement assez brève assignée par eux aux questions de théologie morale qu'avait traitées Pierre Lombard, ou qu'ils introduisent eux-mêmes. Cependant quelques commentateurs comme Richard de Middleton († 1307) et Pierre de la Palu († 1342) ont un grand nombre de questions pratiques.

En dehors de ces ouvrages, la méthode positive a une place considérable dans les ouvrages de polémique dogmatique et morale, écrits contre les hérétiques qui attaquaient alors la doctrine de l'Église, comme les cathares, les vaudois, les albigeois, les wicérites.

Parmi ces ouvrages, le principal est celui de Thomas Netter († 1430), *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae*, où se trouvent plusieurs questions de morale, notamment sur les sacrements.

Quant à la méthode pratique ou casuistique, elle domine dans les ouvrages de casuistique déjà mentionnés pour cette époque, voir t. ii, col. 1871 sq., ou dans les nombreux ouvrages traitant particulièrement des vertus, des préceptes du Décalogue ou des sacrements. Voir Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, p. 101 sq. Les trois méthodes sont réunies dans la *Summa theologica* de saint Antonin, le seul ouvrage de cette époque qui traite à part, et dans toute son étendue, la théologie morale. Voir t. i, col. 1451 sq.

3^e Controverses sur plusieurs questions de théologie morale spéculative. — A cette époque, les controverses philosophico-dogmatiques absorbent à peu près toute l'attention. Bien rares et en même temps peu importantes sont celles qui ont pour objet quelques questions de morale.

Le plus souvent ce sont des explications divergentes plutôt que des opinions réellement opposées. Nous en citerons quelques-unes.

1. Duns Scot affirme incidemment que le bien est le bien parce que Dieu le veut, *In III^{um} Sent.*, dist. XIX, q. unica, 7, *Opera omnia*, Lyon, 1639, t. vii, p. 417; affirmation d'ordinaire reproduite, incidemment aussi, par ses commentateurs, p. 419; tandis que, selon la doctrine de saint Thomas communément suivie par les théologiens, la moralité provient premièrement et essentiellement de l'objet. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. xviii, a. 2, 8; q. xix, a. 4 sq.

2. Selon Duns Scot, les préceptes de la seconde table ne sont pas immuables; et ils ne sont pas, comme ceux de la première table, incapables de recevoir une dispense de la part de Dieu. *In III^{um} Sent.*, dist. XXVII, § *Ad questionem*, t. vii, p. 898 sq.; voir Landry, *Duns Scot*, Paris, 1922, p. 255, 264 sq., 266 sq.

D'après saint Thomas, suivi par presque tous les théologiens, tous les préceptes de la loi naturelle sont immuables et ne peuvent être l'objet d'aucune dispense proprement dite. Il peut seulement y avoir dispense improprement dite ou changement extrinsèque par le fait que dans un cas particulier, la matière cesse d'être celle qui est l'objet de la défense divine, I^a-II^{ae}, q. xciv, a. 5.

3. D'après Duns Scot, la distinction entre le péché mortel et le péché véniel consiste en ce que la transgression, que l'on appelle mortelle, est opposée à une règle sans l'accomplissement de laquelle le salut ne peut être obtenu; tandis que la transgression vénielle est opposée seulement à une direction, plutôt de conseil, dont l'accomplissement n'est point nécessaire mais seulement utile au salut. *In III^{um} Sent.*, dist. XXI, q. i, t. vi, p. 832.

Selon saint Thomas, habituellement suivi par les théologiens, le péché mortel consiste dans l'exclusion de la fin dernière obligatoire. Et dans le péché véniel, il y a seulement *inordinatio circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem*, la volonté continuant à adhérer à la fin dernière. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. lxxxvii, a. 1.

4. Deux autres divergences plus marquées ont déjà été signalées : a) l'inexistence de vertus morales infuses, en dehors des vertus théologiques, voir DUNS SCOT, t. iv, col. 1905, tandis que l'existence des vertus morales infuses est admise par saint Thomas et la plupart des théologiens, I^a-II^{ae}, q. lxiij, 3. — b) Les actes du pénitent sont la matière prochaine du sacrement de pénitence, *materia proxima circa quam*, mais sans appartenir à l'essence physique du sacrement,

voir DUNS SCOT, col. 1921. Selon l'enseignement de saint Thomas, les actes du pénitent sont vraiment la matière prochaine du sacrement. *Sum. theol.*, II^a, q. LXXXIV, a. 1, 2.

Quant au choix des opinions à l'aide desquelles la conscience peut être pratiquement formée, en cas de doute, aucune controverse théorique n'existe à cette époque. Mais, en fait, assez souvent, les solutions casuistiques auxquelles on s'arrête, supposent l'admission des principes explicitement invoqués plus tard par les partisans du probabilisme modéré, voir particulièrement saint Thomas, *Quodlibet*, viii, q. vi, a. 13, et saint Antonin de Florence, dans la question de l'usure et dans celle des monts-de-piété, *Summa theologica*, part. II, tit. I, c. vii, xi, Vérone, 1740, t. II, col. 90 sq., 160 sq.

4^e L'enseignement social, pendant cette période, est assez explicite, au moins en ce qui concerne l'affirmation des principes de théologie morale et de philosophie morale.

1. *Au point de vue du droit chrétien*, la subordination de la société civile ou du pouvoir civil à la direction suprême de l'Église, en tout ce qui concerne la fin surnaturelle, est expressément affirmée, avec le double devoir qui en résulte, pour le pouvoir chrétien, d'omettre tout ce qui pourrait contrarier la direction des sujets vers leur fin surnaturelle, et d'accomplir, selon le juste commandement de l'Église ce qu'elle juge nécessaire ou utile pour la défense de ses intérêts et de ceux du peuple chrétien. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2212-2217 sq.

2. *L'origine divine du pouvoir civil* est communément enseignée, avec les devoirs et les droits qui en découlent, selon la doctrine de saint Thomas, *De regimine principum*, l. I, c. 6, 12 sq., 14 sq., puisée dans la révélation chrétienne et confirmée par la raison.

3. *Au point de vue du droit international*, la légitimité de la guerre est communément enseignée, moyennant certaines conditions qui doivent être observées dans sa déclaration et dans toute sa continuation. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. XL.

1. *Droits et devoirs des individus*. — a) Les droits inaliénables de la famille en face de l'autorité de l'État sont implicitement reconnus comme conséquence de l'institution divine du mariage, avec ses propriétés essentielles, selon cet enseignement communément admis par les théologiens, après S. Thomas : *Ita de jure naturali est quod filius antequam habeat usum rationis sit sub cura patris, unde contra justitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus*. *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. x, a. 12.

En faveur de ces mêmes droits et en faveur des droits primordiaux des individus vis-à-vis de l'État, on peut encore citer les deux articles de saint Thomas formulant explicitement les limites de l'obéissance due à l'autorité, II^a-II^a, q. civ, a. 5; et les conditions requises pour que les lois humaines soient justes et obligent en conscience, II^a-II^a, q. xcvi, a. 4. Signalons aussi l'enseignement de saint Thomas sur la conduite à tenir en face des excès de la tyrannie de l'État ou du souverain, *De regimine principum*, l. I, c. 6.

b) Les devoirs mutuels des diverses classes de la société, particulièrement le devoir de la charité et celui de l'aumône, ont été précédemment exposés d'après l'enseignement de saint Thomas communément admis à cette époque. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2256 sq.; AUMÔNE, t. I, col. 2565.

c) Relativement au droit de propriété individuelle. C'est un principe communément affirmé que, dans l'état actuel de l'humanité depuis la chute originelle,

l'institution humaine de la propriété privée est nécessaire pour la paix et la tranquillité de la société, et pour une activité suffisante du travail humain, S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. Lxvi, a. 2; et que cette institution, qui n'est point imposée par le droit naturel, mais qui ne lui est point contraire, a été, pour ces sages raisons, établie par la volonté des hommes : *unde proprietatis possessio non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ*, loc. cit., ad 1^{um}. Enseignement communément admis par les théologiens de cette époque. Voir S. Antonin, *Summa theolog.*, part. III, tit. III, c. II, t. III, col. 180 sq. En même temps l'on admet que, par la pratique de la charité, l'usage de toutes choses doit être commun : *Aliud vero quod compellit homini circa res exteriores est usus ipsorum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias sed ut communes; ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum*. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. Lxvi, a. 2.

d) Relativement aux devoirs de justice à observer dans les contrats. — a. C'est aussi un principe communément admis qu'il y a obligation de justice à suivre le juste prix dans le contrat d'achat et de vente, et conséquemment dans toutes les transactions commerciales; et qu'il y a, de soi, injustice, en dehors de circonstances spéciales ou de titres extrinsèques, à vendre ou à acheter une chose à un prix inférieur à sa valeur réelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. Lxxvii, a. 1.

A noter toutefois que, dans le contrat d'achat, la *recompensatio secundum æqualitatem* doit s'entendre d'une estimation morale : *justum pretium non est punctualiter determinatum sed magis in quodam estimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ*, loc. cit., ad 1^{um}.

Dans la mesure autorisée par ces principes, le commerce consistant à acheter pour revendre plus cher est, au point de vue moral, considéré comme permis en soi, selon l'enseignement de saint Thomas, pour autant que le profit est ordonné à quelque fin nécessaire, ou à quelque but honnête. *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. Lxxvii, a. 4. Voir aussi S. Antonin, *Sum. theol.*, part. II, tit. I, c. xvi sq., t. II, col. 247 sq., qui, avec le même enseignement, a beaucoup d'indications pratiques concernant le juste prix et les divers moyens de fraude.

b. On peut affirmer que le principe qui vient d'être cité, concernant l'interdiction, en justice, d'acheter une chose à un prix inférieur à sa valeur réelle, contenait, au moins implicitement, l'interdiction en justice de donner à l'ouvrier, pour le travail qui lui est comme acheté, un salaire inférieur à la valeur de ce travail. C'est ce que saint Thomas indique, bien que très accidentellement. Dans la question du mérite surnaturel qu'il compare au salaire dû en justice à l'ouvrier, il définit incidemment le salaire : *Id merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius; unde sicul reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo est actus justitiæ, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris est actus justitiæ; justitiæ autem æqualitas quedam est*. *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. cxvi, a. 1.

La conclusion est expressément formulée par saint Antonin de Florence. Comme l'ouvrier est digne de son salaire *ex debito justitiæ*, de même il est digne d'un salaire convenable; sinon il y aurait violation de l'égalité requise par la justice; comme dans le contrat d'achat et de vente il y a injustice et péché lorsque la chose est achetée à un prix inférieur au juste prix, à cause de la nécessité du vendeur. *Sum. theol.*, part. II, tit. I, c. xvii, p. 8, t. II, col. 1269.

Ailleurs, en parlant de la fin que l'artisan ou l'ouvrier

doit se proposer dans son travail, Antonin dit que cette fin doit être de pouvoir par là se gouverner soi-même et gouverner les autres, et pourvoir, selon son état, à lui-même et aux siens, part. III, tit. viii, c. 1, p. 1, t. iii, col. 293. Voir aussi col. 308.

c. Le principe réprouvant l'usure est nettement formulé en ce sens que l'on ne peut, en vertu même du contrat de prêt, et en dehors de toute autre stipulation, comme le contrat de société ou l'achat de rente, ou en dehors de tout titre extrinsèque, exiger aucun intérêt ou aucun avantage matériel, bien que l'on puisse accepter ce qui, en retour, est donné bénévolement. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. lxxviii, a. 1 sq.; et S. Antonin, *Sum. theol.*, part. II, tit. i, c. vi sq.; tit. ii, p. 74 sq.

On connaît les heureux effets sociaux de cette doctrine, ainsi que ceux de la législation de l'Église à cette époque; et on sait aussi que l'activité commerciale, telle qu'elle s'exerçait à cette époque, n'était point empêchée, ni par cette doctrine ni par cette législation, voir A. Vermeersch, S. J., *Quæstiones de iustitia*, 2^e édit. Bruges, 1904, p. 496 sq.

d. On peut enfin ajouter que, particulièrement pendant cette période, l'action constante de l'Église faisant le plus souvent servir ses richesses et sa puissance au bien même matériel des sociétés de cette époque, et entourant de sa protection les corporations d'artisans, contenait implicitement un enseignement social d'une très haute efficacité. Comme preuve de cette action bienfaisante de l'Église, nous rappellerons cette parole de Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*, § *Nec tamen putandum*, parole particulièrement vraie de l'époque dont nous parlons, que l'Église a toujours excellé dans les bienfaits qu'elle a rendus à la société, tellement que ses ennemis eux-mêmes font en cela son éloge. Quant à la protection que l'Église donnait alors aux corporations d'artisans, elle est un fait historique bien connu.

III^e PÉRIODE, DEPUIS LE COMMENCEMENT DU XVI^e SIÈCLE JUSQU'À LA SECONDE MOITIÉ DU XVII^e SIÈCLE, caractérisée en théologie morale comme en dogmatique, par une rénovation très marquée de la théologie scolastique, au moins dans plusieurs pays de l'Europe, et par un développement considérable de la théologie positive. Voir DOGMATIQUE, t. iv, col. 1561 sq.

En théologie morale, comme en dogmatique, col. 1562, cette rénovation scolastique est marquée par l'abandon à peu près complet du commentaire des *Sentences*, et par l'étude directe de la *Somme théologique* de saint Thomas dont la synthèse, la méthode et la doctrine sont, au moins en grande partie, adoptées par beaucoup de théologiens.

1^o La synthèse de saint Thomas en théologie morale est substantiellement admise par tous les théologiens qui commentent la *Somme*, soit qu'ils suivent, article par article, l'enseignement de saint Thomas, comme le font Cajétan et Bañez, soit qu'ils groupent cet enseignement dans des traités distincts avec d'amples dissertations, comme l'ont fait Grégoire de Valencia, Vasquez et Suarez.

À côté de ces commentateurs de saint Thomas conservant au moins substantiellement sa synthèse, il y a, surtout dans la première moitié du XVII^e siècle, un assez grand nombre de théologiens qui traitent à part toutes les matières morales, en se plaçant principalement au point de vue pratique. Chez ces auteurs, la synthèse de saint Thomas est abandonnée et remplacée par des traités moins bien coordonnés. Les questions et applications casuistiques y abondent, mais beaucoup de questions spéculatives, même importantes au point de vue doctrinal, sont presque entièrement omises.

Nous citerons principalement : Laymann († 1635),

Theologia moralis, Paris, 1630; Filliucci († 1622), *De christianis officiis et casibus conscientie*, Lyon, 1622; Comitulus († 1626), *Responsa moralia*, Lyon, 1609; Castropalao († 1633), *De virtutibus et vitiis contrariis*, Lyon, 1631; Bonacina († 1631), *Opera omnia*, Venise, 1716.

L'exemple donné par ces théologiens fut suivi par beaucoup d'autres, tellement qu'à la fin de cette période la théologie morale fut habituellement traitée à part comme une partie distincte de la théologie.

2^o Méthode. — Chez les commentateurs de saint Thomas, comme chez saint Thomas lui-même, c'est encore la méthode scolastique qui prédomine et que l'on applique avec toute l'ampleur nécessaire, selon l'importance des questions. En même temps, du moins chez beaucoup de commentateurs, les preuves positives empruntées à l'enseignement patristique ou à l'enseignement théologique, et dirigées surtout contre les erreurs protestantes, occupent, pour les questions qui en sont susceptibles, une place considérable, comme chez Grégoire de Valencia, Vasquez et Suarez. Habituellement aussi les applications casuistiques ne sont pas négligées. Chez beaucoup d'auteurs elles ont un développement assez considérable, quoique toujours secondaire.

Chez les théologiens qui, comme Bellarmin dans ses *Controverses*, s'occupent surtout de la réfutation de erreurs protestantes et qui traitent également de ce qui concerne les questions morales, la méthode positive est principalement employée, avec des preuves solides tirées de l'Écriture, de la tradition ou de l'autorité des conciles, et accompagnées de la réponse aux principales objections ou arguties des protestants. C'est ce que Bellarmin fait particulièrement pour plusieurs questions sur le péché ou le libre arbitre, sur les clercs, les moines et les laïques.

Les théologiens qui traitent à part la théologie morale, en dehors de la synthèse de saint Thomas, négligent habituellement la méthode scolastique et s'adonnent, en très grande partie, à la méthode casuistique. En cela ils ne diffèrent guère des nombreux auteurs qui, à cette époque, écrivent des ouvrages de casuistique, voir t. ii, col. 1872 sq.

3^o Les controverses de théologie morale, à peu près inexistantes entre théologiens catholiques, sont habituellement dirigées contre les erreurs protestantes. Elles portent principalement sur la liberté de l'homme, les préceptes de la loi chrétienne, les conseils évangéliques, les vœux, la doctrine relative aux sacrements. Bien que les controverses proprement dites soient, à cette époque, à peu près inexistantes entre théologiens catholiques, il y a cependant, sur plusieurs points, de la part de quelques groupes de commentateurs de saint Thomas, abandon plus ou moins complet de sa doctrine; abandon provenant principalement d'un éclectisme philosophique trop conciliant à l'égard des doctrines d'Occam.

4^o L'enseignement social, tel qu'il est habituellement donné pendant cette période par les théologiens moralistes, reste substantiellement ce qu'il était à l'époque précédente, sauf quelques précisions, explications ou applications nouvelles.

1. Relativement à l'origine et à la nature du pouvoir civil et à sa subordination à l'autorité de l'Église dans la mesure requise, les théologiens qui commentent la *Somme théologique* de saint Thomas suivent habituellement sa doctrine, sauf sur quelques points, assez secondaires, comme le mode de transmission du pouvoir suprême dans la société civile, avec certaines explications qu'ils y rattachent.

La doctrine de saint Thomas est particulièrement soutenue par les théologiens catholiques à l'encontre des erreurs protestantes assujettissant toutes les ma-

pour but de défendre les vérités morales attaquées par les protestants, les jansénistes ou les quétistes, ou de donner une synthèse de l'enseignement positif, on rencontre un bon emploi de la méthode positive, et même de la méthode scolastique.

Les ouvrages de Thomassin, de Benoît XIV, de Zaccaria, du cardinal Gerbil, et quelques écrits sur la morale des Pères de l'Église, se font remarquer par une excellente documentation positive ou historique.

3^e *Controverses*. — Assez fréquemment l'on défend, contre les protestants, les jansénistes et les quétistes, les vérités morales attaquées par eux. Mais, le plus souvent, c'est entre théologiens catholiques que la polémique sévit, parfois avec des outrances regrettables. Ces controverses portent sur les systèmes tutioristes ou laxistes, plusieurs fois condamnés par le Saint-Siège, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1101 sq., 1151 sq., 1691 sq.; le « péché philosophique »; la nature de l'attrition admise comme suffisante avec la réception du sacrement de pénitence, *Enchiridion*, 1146; le caractère plus ou moins idolâtrique de divers rites tolérés en pays de mission, etc., etc.

4^e *L'enseignement social*, pendant cette période, à part quelques théologiens qui en morale comme en dogme, restent fidèles à la synthèse de saint Thomas, est peu explicite, surtout dans les ouvrages de théologie morale où domine la tendance casuistique, vraisemblablement à cause du point de vue plutôt individualiste auquel se place d'ordinaire la casuistique.

Relativement aux matières juridico-sociales, l'on ne rencontre guère, chez les nombreux auteurs surtout adonnés à la casuistique, que des questions particulières comme celles-ci : les princes séculiers sont-ils tenus de choisir les plus dignes pour les charges séculières? un souverain peut-il vendre les charges séculières? ou quelques cas de conscience concernant le droit de faire la guerre ou la manière de la faire.

Relativement au droit de propriété individuelle, l'on ne rencontre le plus souvent qu'une indication rapide des modes légitimes d'acquisition de ce droit ou quelque question particulière concernant les cas où il est permis de s'approprier des biens appartenant aux infidèles tures.

Quant au juste prix dans le contrat d'achat et de vente, l'on se borne habituellement à des questions particulières, comme les divers monopoles ou les circonstances diverses qui peuvent autoriser à acheter à un prix inférieur, ou à vendre à un prix inférieur.

D'ailleurs toutes ces réponses contiennent, assez fidèlement, la doctrine précédemment exposée d'une manière plus ample, par les théologiens dont l'autorité est souvent citée.

La question du salaire des serviteurs est traitée à peu près uniquement au point de vue particulier de la légitimité de la compensation occulte dans le cas d'évidente injustice du salaire; ou de la question particulière de ce qui, dans le cas d'une maladie de quelques mois, est dû au serviteur habituellement payé à l'année.

Toutefois on doit tenir pour certain que la doctrine spéculative précédemment exposée par les théologiens sur toutes ces questions continue à être admise. C'est d'elle que s'inspirent habituellement les brèves indications doctrinales parfois données; ou au moins c'est elle que supposent les réponses d'ordinaire faites aux questions casuistiques.

Depuis le milieu du XIX^e siècle, s'est ouverte une nouvelle période, sur laquelle on ne peut encore donner une appréciation complète, mais qui déjà présente des indices d'un nouveau profond et durable

Ces indices sont principalement les suivants :

1. Le renouveau de la philosophie scolastique, particulièrement appuyée sur l'enseignement de saint Thomas, et qui aura pour conséquence, on peut l'espérer d'après beaucoup de signes déjà manifestes chez un assez grand nombre d'auteurs, un retour réel à la synthèse, à la méthode et à la doctrine de saint Thomas, sans négliger les perfectionnements désirables, ni les applications nouvelles demandées par des circonstances différentes.

Le mouvement de retour à la doctrine de saint Thomas est particulièrement marqué en ce qui concerne les matières juridico-sociales, où il est puissamment aidé par les encycliques de Léon XIII, dont les arguments rationnels sont le plus souvent empruntés à saint Thomas.

2. Le second indice est le renouveau de la méthode positive dans l'étude des Pères et des anciens théologiens, que l'on peut constater dans beaucoup de travaux récents signalés, selon l'occasion, dans les articles du Dictionnaire.

Cette étude, bien conduite, fournira des éléments solides pour une bonne histoire des doctrines morales, où l'on pourra puiser toutes les réponses aux objections de la critique rationaliste, en même temps que l'on y trouvera aussi une aide pour des développements théologiques nouveaux, à condition que cette étude soit toujours faite d'une manière objective, en appliquant aux vérités morales ce qui a été dit de l'étude des vérités dogmatiques, à propos de l'histoire des dogmes, voir t. IV, col. 1648 sq.

3. Un autre indice est la tendance, assez marquée chez beaucoup d'auteurs, à rendre à la philosophie morale et à la théologie morale la haute autorité directrice qui leur convient dans toutes les matières juridico-sociales et économique-sociales.

L'impulsion avait été donnée, en ce qui concerne les matières juridico-sociales par Pie IX réprochant, dans le *Syllabus*, divers principes erronés de gouvernement politique, dont plusieurs sont opposés non seulement aux droits de l'Église, mais encore à tout droit moral. Voir particulièrement les propositions 39-55 et 56-64.

Le mouvement fut continué par Léon XIII, qui réprova de nouveau ces mêmes erreurs et, en même temps, affirma très explicitement dans plusieurs encycliques, notamment *Immortale Dei* et *Sapientiae christianae*, les principes chrétiens qui doivent normalement diriger la vie publique des sociétés.

Léon XIII donna aussi une forte impulsion à l'étude des doctrines économique-sociales, en affirmant, d'une manière très explicite, particulièrement dans l'encyclique *Rerum novarum*, les principes chrétiens qui doivent, en ces matières, diriger toute la vie sociale. Cette impulsion fut continuée par Pie X, soit par le *Motu proprio* du 18 décembre 1903, renouvelant les enseignements sociaux de Léon XIII, soit par tous les documents concernant l'action catholique, organisée sous la conduite de l'Église et ayant pour but de faire pénétrer les principes chrétiens dans toutes les sociétés humaines.

Sous cette haute impulsion donnée par Pie IX et par Léon XIII, continuée par Pie X, par Benoît XV dans l'encyclique *Ad beatissimi* du 1^{er} novembre 1914, § *Non hic videtur*, et par Pie XI, dans l'encyclique *Ubi arcano* du 23 décembre 1922, ces matières juridico-sociales et économique-sociales ont commencé à reprendre leur place dans les programmes d'enseignement et dans les manuels de philosophie morale et de théologie morale.

On peut espérer que cet enseignement sera d'une grande utilité pour une sage direction de l'action catholique, en même temps qu'il est, pour la société civile,

la meilleure sauvegarde contre toutes les menaces des faux systèmes que l'on veut appliquer au gouvernement des sociétés actuelles.

Quant aux travaux déjà accomplis pendant cette période on trouvera des indications aux articles spéciaux, ainsi qu'aux articles mentionnant les publications catholiques des divers pays de l'Europe ou des divers ordres religieux.

V. RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS. — Le concept de la théologie morale, tel qu'il ressort tant de l'exposé théorique que de l'esquisse historique qui précède, se précisera encore par la réponse à quelques objections qui sont couramment faites. Elles sont tirées des abus contre lesquels la théologie morale ne s'est pas suffisamment défendue; dirigées contre le caractère de science théologique qui lui est attribué, et contre le rôle qui lui est assigné de diriger les consciences au point de vue doctrinal, soit dans le domaine des questions sociales, soit quand il s'agit de tendre à la perfection chrétienne.

1^{re} objection. — On reproche à la théologie morale plusieurs abus contre lesquels elle ne s'est pas suffisamment défendue au cours de son histoire : des controverses trop nombreuses et conduites d'une manière excessive, sans grande utilité pour la science théologique, particulièrement dans la question du probabilisme; l'abus de la casuistique souvent traitée d'une manière peu scientifique et presque exclusive; bien souvent aussi l'omission presque complète de plusieurs questions qui sont cependant de son ressort, notamment des questions appartenant à la morale sociale, ou des questions concernant la perfection chrétienne.

Réponse. — 1. Des abus même réels et dûment constatés, mais provenant de fautes individuelles, ne peuvent, par eux-mêmes, comme on l'a souvent fait observer, constituer une preuve valable. Autrement l'on devrait condamner les institutions les plus dignes de respect, même la sainte Église d'où les fautes des hommes ne sont point absentes, même les sacrements qui ne sont point à l'abri des profanations humaines.

2. En fait, quelle part de vérité y a-t-il dans les reproches indiqués? En ce qui concerne la controverse sur le probabilisme, voir cet article, voir aussi les remarques déjà faites au sujet des abus reprochés à la casuistique, t. II, col. 1864 sq., particulièrement pour le reproche de négligence fréquente et presque complète des questions de morale sociale.

Quant au reproche de négligence des questions doctrinales concernant la perfection chrétienne, le fait n'est guère discutable chez la plupart des théologiens casuistiques. Mais cela provient, le plus souvent, de leur but très spécial, qui est uniquement de déterminer l'existence ou l'inexistence d'une stricte obligation de conscience en face des divers préceptes qui s'imposent à la conscience humaine, en laissant à d'autres théologiens le soin d'indiquer et de recommander ce qui est souhaitable au point de vue de la perfection chrétienne. L'excellence ou la très grande utilité de cet enseignement doctrinal qui doit diriger l'ascétique ou la mystique, n'est aucunement niée; mais cela ne rentre point dans le cadre très spécial que l'on s'est tracé. Toutefois il est bien certain que, si la plupart des théologiens, comme cela est arrivé en très grande partie depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e, s'en tiennent presque rigide à ce cadre spécial, il doit en résulter un très grand affaiblissement doctrinal relativement aux matières ascético-mystiques auxquelles, de fait, la direction doctrinale nécessaire n'est plus donnée que par quelques spécialistes de théologie mystique, qui se laissent eux-mêmes facilement absorber par les détails pratiques.

3. Après avoir constaté, par un sérieux examen des

faits, la part plus ou moins grande de vérité dans les reproches adressés, sur ces divers points, à un certain nombre de théologiens surtout casuistes, la seule conclusion vraiment pratique que l'on en doive tirer, c'est que chacun doit s'appliquer à réparer, aussi parfaitement que possible, les fautes commises, afin que la théologie morale reprenne sa pleine vitalité scientifique et rende ainsi tous les services que l'on est en droit d'en attendre.

2^e objection. — La théologie morale peut difficilement être considérée comme une science. En dehors des vérités de foi ou d'enseignement catholique, elle ne contient guère que des opinions discutées entre théologiens, ou des applications pratiques qui ne peuvent, par elles-mêmes, constituer une science.

Réponse. — 1. Il n'est point exact de dire qu'il n'y a, en théologie morale, d'autre enseignement certain que celui de la révélation chrétienne, ou celui qui est positivement affirmé par l'Église. On peut facilement constater que, dans chaque traité de la théologie morale, il y a au moins plusieurs déductions théologiques qui, bien qu'elles ne soient l'objet d'aucun enseignement de l'Église, ont cependant une certitude morale suffisante, comme le montre pratiquement l'adhésion constante et commune des théologiens.

2. Quant à la multiplicité des opinions en théologie morale, est-elle en réalité plus grande que dans les autres sciences théologiques? Il serait peut-être assez difficile de le démontrer effectivement, du moins pour ce qui concerne ce que l'on peut appeler la partie doctrinale spéculative.

Quant à l'application immédiatement pratique, on peut se rappeler la remarque de saint Thomas concernant les sciences qu'il appelle opératives, auxquelles la morale, quant à sa partie immédiatement pratique, doit être assimilée : *Tanto aliqui scientia est certior quanto ad sui subjecti considerationem pauca et acta consideranda requiruntur; unde scientia operativa sunt incertissima quia oportet quod considerent multas singularem operabilium circumstantias. In XII libris Metaphysicorum, l. I, lect. II.* On sait d'ailleurs qu'en théologie morale, il y a, selon une pratique qui, depuis plusieurs siècles, peut être jugée commune, une raison toute spéciale d'exposer les opinions qui, après examen sérieux et avec le suffrage de théologiens autorisés dans l'Église, sont considérées comme possédant une solide probabilité comparative.

Nous n'avons point à examiner ici si en fait on n'a pas parfois excédé dans la reconnaissance et dans l'appréciation de ces opinions. Quand même il y aurait eu, sous ce rapport, quelque excès chez un certain nombre d'auteurs, ce que l'on examinera à l'art. PROBABILISME, il reste toujours vrai qu'en morale il y a, en principe, une raison spéciale de s'occuper des opinions qui peuvent être prudemment considérées comme ayant l'approbation de théologiens suffisamment autorisés dans l'Église.

3. Il n'y a aucune opposition ou incompatibilité entre la science théologique et les nombreuses applications pratiques qui se rencontrent en théologie morale. Comme on l'a indiqué à l'art. CASUISTIQUE, t. II, col. 1861 sq., ces applications doivent normalement être appuyées sur les principes théologiques, de manière à mériter, pour un cas concret, le nom de déductions scientifiques.

En fait ont-elles toujours été ainsi appuyées? nous n'avons pas à l'examiner ici. Voir CASUISTIQUE, t. II, col. 1865. Mais, dans la mesure où le fait serait rigoureusement prouvé, on n'en pourrait rien conclure contre le bon usage normal de la théologie morale, auquel seul nous prenons ici la défense.

3^e objection. — La théologie morale, considérée comme science surnaturelle, ne peut relativement aux

questions de morale sociale, avoir la haute influence qu'on voudrait lui attribuer. Car elle ne peut, sans sortir de son domaine et sans recourir à des méthodes qui lui sont étrangères, apporter, sur ce terrain, les démonstrations effectives qui seraient cependant nécessaires.

Réponse. — 1. La théologie morale, considérée comme science surnaturelle, peut fournir, à tous les catholiques soumis aux enseignements de l'Église, des principes très sûrs pour les diriger effectivement, au point de vue doctrinal, dans ces questions si difficiles. Car l'Église, à laquelle a été confiée par Notre-Seigneur avec la morale surnaturelle, toute la morale naturelle, dont elle est la gardienne vigilante et l'infailible interprète, a le droit de parler avec autorité sur les questions sociales, en tout ce qui concerne la morale même naturelle. C'est ce qu'affirment notamment deux encycliques de Léon XIII et une de Pie X.

1. Dans l'encyclique *Rerum novarum*, Léon XIII affirme que la question sociale dont il traite relève pleinement de son autorité, parce que, sans le secours de la religion et de l'Église, cette question n'a aucune possibilité sérieuse de solution. Selon l'encyclique *Graves de communi* du même pape, 18 janvier 1901, il est très certain que la question sociale est surtout une question morale et religieuse, et que, pour cette raison, elle doit être résolue surtout selon la loi morale et l'autorité de la religion.

Cette dernière affirmation est répétée par Pie X dans l'encyclique *Singulari quodam* du 24 septembre 1912, concernant les syndicats mixtes : *Causam socialem controversiasque ei causæ subjectas de ratione spatique operæ, de modo salarii, de voluntaria cessatione opificum, non mere æconomica esse naturæ, propterea ejusmodi quæ componi, posthabita Ecclesiæ auctoritate, possint, cum* (citation de l'encyclique *Graves de communi*) *contra verissimum sit eam (question sociale) moralem in primis et religiosam esse, ob eamque rem ex lege morum potissimum et religionis iudicio dirimendam.*

Toute la doctrine morale enseignée par l'Église, même en matière sociale, étant du ressort de la théologie morale, c'est donc à celle-ci qu'il appartient de fournir les enseignements qui doivent diriger les catholiques dans les matières sociales.

2. Appuyé sur cette direction sûre, provenant de l'enseignement de l'Église, le théologien catholique peut faire appel aux arguments de raison, ainsi qu'aux données d'observation et d'expérience fournies par l'économie sociale, ou par les sciences juridico-sociales, pour démontrer, selon la méthode propre à ces sciences les conclusions que l'on sait être vraies. En agissant ainsi, le théologien ne sort point de son domaine. La théologie n'a-t-elle pas le droit de faire appel à toutes les sciences humaines qui lui sont subordonnées, en tout ce qui concerne leur orientation nécessaire vers la fin dernière surnaturelle? S. Thomas. *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 5, 8. Le travail accompli par la raison, en réponse à cet appel, n'est point étranger à la théologie, bien qu'il n'ait et ne doive avoir en regard de celle-ci qu'un rôle secondaire et auxiliaire.

3. En réalité, cet appui donné par la théologie morale surnaturelle est pour toutes les sciences sociales, surtout en face des erreurs actuelles, l'appui le plus solide et le plus effectif, comme on peut le conclure de ces paroles de Léon XIII dans l'encyclique *Quod apostolici* du 28 décembre 1878, montrant, dans l'Église, la meilleure protection, pour les sociétés humaines, contre les dangers du socialisme : *Et cum ad socialismi pestem avertendam tantam Ecclesiæ virtutem noverint mense, quando nec humanis viribus tueri, nec magistratum cohibitionibus, nec militum armis, ipsam Ecclesiam in eam tandem conditionem libertatemque resti-*

tuant, qua soluberrimam vim suam in totius humanæ societatis commodum possit exercere.

4^e objection. — La théologie morale, restreinte à son juste domaine qui est celui de l'obligation de conscience imposée par les lois morales, ne peut donner à l'ascétique et à la mystique l'aide efficace que l'on voudrait lui attribuer. Elle est plutôt, soit par elle-même, soit par ce que nous savons de son histoire, un obstacle en ce qui concerne la direction doctrinale vers la pratique de la perfection chrétienne.

Réponse. — 1. Selon la définition communément donnée par les théologiens et appuyée sur l'enseignement de saint Thomas, la théologie morale doit traiter non seulement des obligations imposées à l'homme *sub gravi* ou *sub levi* relativement à sa fin dernière, mais encore de ce qui est conseillé ou recommandé comme plus parfait relativement à cette même fin, en tenant compte toutefois des arrangements conventionnels aujourd'hui communément acceptés. Suivant ces arrangements, les principes doctrinaux dans les matières ascético-mystiques sont seuls du ressort de la théologie morale; l'étude des moyens pratiques étant laissée à l'ascétique et à la mystique.

Comme on l'a dit déjà, le fait que la doctrine théologique qui doit diriger la pratique de la perfection chrétienne a été négligée par beaucoup de théologiens, presque exclusivement absorbés par les préoccupations casuistiques, n'empêche point que ce rôle ne relève cependant de la théologie morale, considérée non comme simple casuistique, mais dans toute l'étendue de son programme.

Il reste donc vrai que la théologie morale peut et doit donner sur ce point une direction effective, pour ce qui dépend vraiment d'elle, c'est-à-dire pour les principes d'où l'on déduit, en ascétique et en mystique, les applications pratiquement utiles.

2. Il est très souhaitable que l'on revienne à cette conception du rôle de la théologie morale, et surtout que l'on dirige dans ce sens l'enseignement scolaire de la théologie. On aura ainsi, sur la perfection chrétienne et sacerdotale, une doctrine plus solide et plus développée, en même temps que mieux coordonnée; et conduisant ainsi d'une manière plus sûre et plus effective à de sérieuses conclusions pratiques.

C'est la pensée qui se dégage très certainement de la demande instante du canon 1366, § 2, du nouveau Code canonique, que l'étude de la théologie, aussi bien que celle de la philosophie, soit faite *ad Angelici doctoris rationem, doctrinam et principia*. N'est-ce point la méthode constante de saint Thomas, en traitant des matières morales, notamment dans la II^a-II^æ, comme nous l'avons noté plusieurs fois au cours de cet article, de donner l'enseignement doctrinal sur tout ce qui concerne la perfection chrétienne sous ses diverses formes et dans les divers états de vie?

VI. AUTORITÉ DE SAINT THOMAS ET DE SAINT ALPHONSE DE LIGUORI EN THÉOLOGIE MORALE. —

1^o *Autorité de saint Thomas.* — L'autorité de saint Thomas n'est pas moins grande en théologie morale qu'en dogmatique. Dans l'encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879, Léon XIII l'affirme pour la morale non moins que pour le dogme. Suivant Léon XIII, ce que le saint docteur enseigne sur la vraie notion de la liberté, dégénérant aujourd'hui en licence, sur la divine origine de toute autorité dans les choses humaines, sur les lois et sur leur force obligatoire, sur le gouvernement paternel et équitable des souverains civils, sur la soumission due aux puissances établies, sur la charité qui doit unir tous les membres de la société; tout cela, comme ce qu'il enseigne aussi sur d'autres points, a une force souveraine et invincible pour détruire les principes du droit nouveau, qui seraient dangereux pour le bon ordre et pour le salut

de la société : *Quæ scilicet de his rebus et aliis generis ejusdem a Thomæ disputantur, maximum atque incertum robur habent ad evolvenda ea juris nostri principia quæ pacato rerum ordini et publicæ salutis periculosa esse dignoscuntur.*

Si l'encyclique *Pescendi* de Pie X du 8 septembre 1907, par ces paroles : *Magistros autem in omnis ut rite hoc teneant, Aquinalem descriere, præsertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse*, et le document de la S. C. des Études du 27 juillet 1914, insistent principalement sur l'autorité de saint Thomas en métaphysique, la raison en est manifeste. Cette doctrine est le fondement de tout le reste. Les applications qui en sont faites en théologie dogmatique, en théologie morale et en philosophie morale, ne sont qu'une conséquence des principes admis en métaphysique.

D'ailleurs, le droit canonique nouveau, can. 1366, § 2, en demandant que, dans les séminaires, l'enseignement de la philosophie rationnelle et de la théologie soit donné selon la méthode, la doctrine et les principes de saint Thomas, ne fait aucune distinction entre les diverses matières théologiques.

Rappelons encore l'éloge donné à l'enseignement moral de l'angélique Docteur, par Sa Sainteté Pie XI dans l'encyclique *Studiorum duem* du 29 juin 1923, à l'occasion du VI^e centenaire de sa canonisation : « De même l'angélique Docteur a établi, relativement aux mœurs, la solide doctrine théologique apte à diriger, selon la fin surnaturelle, tous les actes humains. En théologien parfait, il expose la doctrine et les préceptes, non seulement pour la vie privée mais aussi pour la société domestique et la société civile : ce qui constitue la science morale politique et sociale. D'où les excellents enseignements que contient la deuxième partie de la Somme théologique, sur le gouvernement paternel et domestique, sur le commandement légitime de la société ou de la nation, sur la paix et la guerre, sur la justice et sur la propriété, sur les lois et sur l'obéissance, sur l'obligation de pourvoir aux besoins des individus et à la prospérité publique, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel. Si, dans la vie individuelle, dans la vie publique et dans les relations mutuelles des nations, ces enseignements étaient inviolablement et religieusement observés, rien autre ne serait requis pour procurer aux hommes la paix de Jésus-Christ dans le règne de Jésus-Christ, si désirable pour l'univers entier. Il est donc à souhaiter que, de plus en plus, on étudie avec soin l'enseignement de l'angélique Docteur, surtout sur le droit des gens et les lois qui régissent les rapports des nations entre elles : enseignement qui contient les fondements de la véritable société des nations, selon l'appellation qui lui est donnée. »

2^e Autorité de saint Alphonse de Liguori, d'après les documents louant ou recommandant sa doctrine. Voir *Vindiciæ alphonsonianæ*, dissertatio proœmialis, n. 13 sq., 2^e édit., Paris, 1874, p. LXXVIII sq.

1. Décret de la S. C. des Rites du 18 mai 1803, portant que rien, dans les écrits du saint docteur, n'a été trouvé digne de censure, *nihil in eis censura dignum repertum fuit*. Le sens est celui qu'indiquait déjà Benoît XIV pour tous les documents similaires, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, I. II, c. xxv, 10; c. xxix, 9, Prato, 1839, t. II, p. 260, 282, c'est-à-dire qu'au moment où ils furent composés, les écrits du saint docteur ne contenaient rien qui fût en opposition avec la doctrine alors définie ou enseignée par l'Église. Suivant Benoît XIV, il s'agit uniquement d'exemption d'erreur en fait de doctrine. Toute erreur concernant la législation de l'Église ou l'interprétation de la volonté positive de l'autorité ecclésiastique, n'est pas nécessairement exclue. De fait, on peut constater que plusieurs opinions consi-

dérées comme probables par saint Alphonse, en des matières dépendant de la libre interprétation ou détermination de l'autorité de l'Église, sont aujourd'hui en opposition avec des réponses récentes du Saint-Siège. Voir les exemples cités par Bouquillon, *op. cit.*, p. 50; et Noldin, *Summa theologia moralis*, 19^e édit., Innsbruck, 1927, t. I, p. 254.

2. Selon la réponse de la S. Pénitencerie du 5 juillet 1831 à l'archevêque de Besançon, un professeur de théologie peut, en toute sécurité, suivre et enseigner les opinions qu'enseigne saint Alphonse dans sa théologie morale, *quin tamen inde reprehendendi censentur qui ex istius ab aliis auctoribus sequuntur*. On ne peut donc, continue le texte, inquiéter un confesseur qui suit, dans la pratique, toutes les opinions de saint Alphonse, par cette seule raison que le Saint-Siège n'a rien trouvé dans ses œuvres qui fût digne de censure. Mais il ajoute cette restriction : *habita ratione mentis sanctæ Sedis circa approbationem scriptorum servorum Dei ad effectum canonizationis*. Cette restriction nous ramène à l'explication déjà donnée d'après Benoît XIV.

3. Trois réponses du Saint-Office, 18 juillet 1860, de la S. C. du Concile, 29 août 1860, et de la S. Pénitencerie, 10 décembre 1860, renvoient aux auteurs approuvés, parmi lesquels est particulièrement cité saint Alphonse, *Theologia moralis*, I. VI, n. 54, 321; I. VII, n. 84-92. D'où l'on est autorisé à conclure qu'au jugement des trois Congrégations romaines, ces passages contiennent des opinions considérées par elles au moins comme véritablement probables.

4. Enfin le décret de Pie IX proclamant saint Alphonse docteur de l'Église universelle, loue particulièrement la sûreté de sa doctrine : *cum inter implexas theologorum sententias thetaphicas sententias, tutam straverit viam per quam Christi fidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent. Acta S. Sedis*, Rome, 1870, t. VI, p. 318. Paroles qui expriment, d'une manière générale, une recommandation positive de la doctrine morale de saint Alphonse, comme règle sûre pour les directeurs de conscience. Bien que ces paroles ne contiennent aucune affirmation garantissant, pour chacune des maximes ou appréciations émises par le saint docteur, une réelle exactitude objective, elles donnent cependant une sécurité pratique, que sa doctrine, là où elle n'est point contredite par des décisions ecclésiastiques plus récentes, ou par un enseignement théologique suffisamment autorisé, est apte à bien éclairer et à guider avec sécurité les directeurs de conscience.

Outre les nombreux ouvrages mentionnés dans cet article, on peut consulter le *Kirchenlexikon*, art. *Ethik* et *Moraltheologie*, 2^e édit., t. IV, col. 933 sq.; t. VII, col. 1489; *Catholic encyclopedia*, art. *Moraltheology*, Nov.-Nov., 1912, t. XIV, p. 601 sq.; Adalbert Breznay, *Christliche Moraltheologie*, 3^e édit., Fribourg-en-B., 1902; Donatus Prummer, *Manuale theologicæ moralis secundum principia S. Thomæ Aquinatis*, 3^e édit., Fribourg-en-B., 1925; Didot, *Morale surnaturelle fondamentale*, Paris, 1899; A. de La Barre, *La morale d'après saint Alphonse et les théologiens scolastiques*, Paris, 1911.

Parmi les introductions à la Théologie morale, voir notamment Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 3^e édit., Bruges, 1903; d'Annibale, *Summa theologia moralis*, 4^e édit., Rome, 1896; Muller, *Theologia moralis*, 6^e édit., Vienne 1891; A. Vermeersch, S.J., *Theologia moralis principia, responsa, consilia*, 2^e édit., Rome, 1927, t. I, 1, p. 1-43.

Pour les décisions du magistère ecclésiastique en matière morale, voir les articles spéciaux sur les propositions condamnées rattachées à divers points, et les articles traitant sur chaque vérité particulière.

E. DUPANCHÉ

MORALITÉ DE L'ACTE HUMAIN. —

Tout acte humain est un acte moral. *Est actus aliquis moralis per hoc quod est a ratione et voluntate ordinatus et imperatus*. S. Thomas, *De malo*, q. vii, a. 6. La raison est donc pour l'homme la règle de la moralité, la raison non pas considérée indépendamment de Dieu, mais en tant qu'elle est une participation de la loi éternelle. Se prononçant sur la conformité ou la non-conformité de l'acte avec cette loi éternelle, définie ar saint Thomas *ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*, I-II^o, q. xciii, a. 1, et par saint Augustin, *ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*, *Contra Faustum*, l. XXII, c. xxvii, P. L., t. xlii, col. 418, la raison humaine constitue ainsi la règle prochaine de la moralité.

On peut donc définir la moralité : la relation de l'acte humain avec la loi éternelle manifestée par la raison. C'est dans ce sens que saint Thomas donne la raison comme règle de la moralité : *Bonum in quantum est secundum rationem, malum, in quantum est præter rationem, diversificare speciem moris*. I-II^o, q. xviii, a. 5, ad 1^{um}. Toute autre définition, plaçant la règle de la moralité dans le plaisir ou le bonheur, dans la raison seule, ou encore dans la volonté libre de Dieu, est fausse ou incomplète, s'appuyant sur une conception inexacte du fondement de la moralité. Voir d'autres définitions dans Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1889, t. i, *De actibus humanis*, § 50, n. 136 sq.

Ainsi seront bons ou mauvais les actes qui seront en relation de conformité ou de non-conformité avec la loi éternelle manifestée par la raison. On comprend facilement l'existence de ces deux espèces de moralité, bonne ou mauvaise, d'actes nécessairement bons, comme aimer Dieu, ou d'actes nécessairement mauvais, comme blasphémer. Y a-t-il une troisième espèce de moralité, comprenant des actes indifférents, n'ayant aucun caractère de bonté ou de malice morale? Certains auteurs affirment qu'il n'y a pas dans cette indifférence morale une troisième espèce de moralité, mais une négation de la moralité. Cf. Tanqueray, *Theol. mor. fund.*, 7^e édit., Tournai, 1922, *De act. hum.*, n. 137; Bouquillon, *Theol. mor. fund.*, 3^e éd., Bruges, 1903, *De act. in finem*, n. 348. Mais la plupart des moralistes voient dans ces actes indifférents une véritable espèce, quoique incomplète, de moralité. Il existe en effet de ces actes qui, si l'on considère leur objet en lui-même, ne sont ni bons, ni mauvais, comme se promener, lire, écrire, etc...; mais, considérés *in individuo*, ces mêmes actes ne sont plus indifférents, ils reçoivent, soit des circonstances, soit de la fin, une moralité spéciale, bonne ou mauvaise. On peut donc dire qu'ils constituent une espèce incomplète de moralité. Cf. Prümmer, *Manuale theol. mor.*, 5^e éd., Fribourg, 1928, n. 109.

Pour qu'un acte humain soit moralement bon, il faut que tous les éléments qui le constituent conviennent à la nature raisonnable; pour qu'il soit mauvais, il suffit que l'un d'entre eux lui soit contraire. Il importe donc d'étudier chacun de ces éléments qui concourent à la production de l'acte moral. Ces éléments qu'on appelle encore principes ou sources de la moralité, sont l'objet, les circonstances et, parmi ces dernières, la fin qui, à cause de son importance particulière, mérite une étude spéciale. Après avoir examiné chacun de ces éléments, nous traiterons de la moralité particulière de l'acte externe et des actes indifférents *in individuo*. Pour les autres questions qui pourraient se rapporter de plus ou moins près à la moralité, comme le volontaire indirect, voir les articles spéciaux. — I. Moralité dérivée de l'objet. II. Moralité dérivée des circonstances (col 2461). III. Moralité

dérivée de la fin (col. 2463). IV. Moralité particulière de l'acte externe (col. 2469). V. Des actes indifférents (col. 2470).

I. MORALITÉ DÉRIVÉE DE L'OBJET. — Tout acte humain tend de lui-même et par sa nature à un but déterminé : c'est l'objet, appelé encore *finis operis* ou *finis intrinsecus*. Cet objet est atteint par la volonté avant les circonstances et avant la *finis operantis*, fin subjective.

Au point de vue moral, ce qui constitue l'objet de l'acte humain, c'est cette fin de l'œuvre, mise en relation avec la règle de la moralité et dépouillée de toutes les circonstances qui pourraient en modifier le caractère moral. Ainsi, dans le vol d'une somme d'argent, l'objet sera non la somme considérée en elle-même, mais l'appropriation de l'argent contre la volonté du possesseur. La quantité, le but poursuivi par le voleur, sont des circonstances. Ainsi considéré en lui-même, l'objet moral sera bon, s'il est conforme à la raison, à la loi éternelle, comme aimer Dieu; il sera mauvais, s'il est contraire à ces règles, comme voler; il sera indifférent, s'il n'est ni approuvé ni rejeté par elles, abstraction faite de toute circonstance qui pourrait donner à cet acte une moralité spéciale, comme se promener à la ville ou à la campagne.

Il faut remarquer cependant que cet objet moral peut être considéré à un double point de vue, matériel et formel, suivant la connaissance que l'agent n'a pas ou a de la relation de son acte avec les règles morales. Ainsi l'acte sera matériellement bon ou mauvais, si l'on ne considère que sa relation avec la règle éloignée de la moralité, avec la loi éternelle ou avec les autres lois justes qui en découlent; il sera formellement bon ou mauvais lorsque ce rapport sera perçu par la raison : celui qui commet un acte de fornication dont il connaît la malice accomplit un acte matériellement et formellement mauvais; si, au contraire, il ignore invinciblement cette malice, son acte n'est que matériellement mauvais, non formellement. D'où la distinction que font les théologiens entre péchés matériels et péchés formels, les premiers opposés à la règle éloignée de la moralité, ignorée de celui qui agit, les seconds opposés à la règle prochaine. Cf. *Ami du clergé*, t. xxi, 1899, p. 1105-1109.

L'objet moral donne à l'acte humain sa moralité première et essentielle. — Que l'acte humain reçoive de l'objet une certaine moralité, c'est évident. Il est en effet des actions qui, par elles-mêmes, de leur nature et par leurs propriétés essentielles, conviennent ou ne conviennent pas à l'ordre établi par Dieu et à la fin dernière de l'homme, ou sont sans relation avec cet ordre et avec cette fin. Il y aura donc, si l'on considère exclusivement l'objet de l'acte humain, trois catégories d'actes : bons, mauvais et indifférents. Parmi les actes bons ou mauvais, les uns sont tels de leur nature : par eux-mêmes, ils sont en relation de conformité ou de non conformité avec la raison (*moralité intrinsèque*); d'autres sont tels en vertu d'une loi positive (*moralité extrinsèque*). Les premiers sont imposés ou interdits, parce qu'ils sont bons ou mauvais; les seconds sont bons ou mauvais, parce que prescrits ou défendus. Enfin parmi les actes mauvais, les uns le sont absolument : ils sont tellement opposés à l'ordre divin que Dieu même ne peut les permettre, tels la haine de Dieu et le parjure; les autres le sont conditionnellement, en vertu d'une condition qui demeure soumise au souverain domaine que Dieu exerce sur les créatures et qu'il peut toujours faire disparaître, au moins momentanément, en sorte que, si la condition est enlevée, l'acte devient licite, p. ex., prendre le bien d'autrui, mettre un homme à mort. Cf. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, *De act. hum.*, § 53.

Cette moralité dérivée de l'objet est dite première,

parce qu'elle est perçue en premier lieu par la raison et qu'elle s'attache à l'acte avant toute autre, avant celle dérivée des circonstances et de la fin. La fin et les circonstances pourront modifier la moralité de l'acte, elles lui en ajouteront parfois une nouvelle; mais celle qui vient de l'objet subsiste et garde son caractère propre. Elle est appelée aussi *essentielle*, parce qu'elle est inhérente à l'acte même, qu'elle ne peut en être séparée : celui qui vole pour faire la charité et celui qui vole pour s'enivrer commettent tous deux une faute contre la justice : l'intention ne peut pas modifier le caractère essentiel, l'objet moral de l'acte.

Dans l'application de ces principes, il importe d'établir une distinction entre les actes bons et les actes mauvais. Pour accomplir un acte moralement bon, la volonté doit rechercher, au moins confusément, la bonté morale de l'objet; pour l'acte mauvais, au contraire, il suffit que sa malice soit connue. Dans le premier cas, en effet, si l'on ne recherche pas la conformité de l'acte avec la raison, on agit pour le plaisir ou pour l'utilité, mobiles qui sont en désaccord avec le véritable fondement de la moralité : c'est ainsi que celui qui assisterait à la messe uniquement par curiosité n'accomplirait pas un acte moralement bon. Il suffit toutefois que cette bonté morale soit voulue confusément, c'est-à-dire qu'on ne recherche pas exclusivement et comme but dernier l'utilité ou le plaisir, que la bonté objective de l'acte ne soit pas positivement rejetée. Dans le second cas, la connaissance de la malice de l'acte, même avec la volonté de ne pas mal faire, suffit pour que cette action soit mauvaise. Le mal, en effet, ne peut être aimé pour lui-même. Si la volonté s'y attache, c'est parce que ce mal lui apparaît sous la forme du bien; ce bien n'est qu'apparent, mais c'est sous cet aspect de faux bien que la volonté le recherche et s'y complaît. L'absence de conformité de l'acte avec la règle morale et sa malice sont cependant connues et, par le fait même, acceptées et voulues, non pas directement, mais par voie de conséquence. C'est pourquoi, si bonne que soit l'intention, elle ne peut séparer de l'acte une malice qui lui est essentielle : voler pour faire l'aumône sera toujours mal, même si l'on ne veut que le soulagement du pauvre.

II. MORALITÉ DÉRIVÉE DES CIRCONSTANCES. — Les circonstances sont quelque chose d'accidentel qui s'ajoute à l'acte humain déjà constitué dans sa substance. Cf. S. Thomas, I^a-II^æ, q. vii, a. 1, et q. xviii, a. 3. Toutes les circonstances n'influencent pas sur la moralité de l'acte humain : il en est qui sont pleinement indifférentes : peu importe de voler le lundi ou le mardi, un cheval blanc ou un cheval noir. Il s'agit ici de conditions morales qui s'ajoutent à la substance de l'acte déjà constituée et la modifient; ainsi la circonstance de lieu sacré pourra s'ajouter à l'acte de vol, qui deviendra un vol sacrilège.

1^o *Classification des circonstances.* — Tous les auteurs ont conservé la classification des circonstances empruntée par saint Thomas, I^a-II^æ, q. vii, a. 3, à Cicéron. Elles sont au nombre de sept :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Quis indique la qualité spéciale de la personne qui agit : un clerc, une personne liée par un vœu ou par le mariage. — *Quid* désigne la qualité ou la quantité de l'objet : vol plus ou moins important d'objets profanes ou sacrés. — *Ubi* représente la qualité du lieu où le fait s'accomplit, sacré ou profane, privé ou public. — *Quibus auxiliis* comprend les moyens spéciaux employés pour atteindre le but proposé : employer la violence pour séduire une femme. — *Cur* est l'intention qui fait agir, la fin extrinsèque ou *finis ope-*

rantis : faire l'aumône pour détourner quelqu'un de la vertu ou de la foi. A cause de son importance sur l'acte humain, cette circonstance sera traitée à part (§ III). — *Quomodo* signifie la manière dont l'acte est accompli, soit intérieurement, avec ou sans passion, soit extérieurement, tuer quelqu'un avec cruauté. — *Quando* dénote la quantité ou la qualité du temps pendant lequel on agit, long ou rapide, sacré ou profane.

2^o *Les circonstances influent sur la moralité de l'acte humain.* — Elles peuvent en effet, rendre un acte non conforme, ou plus ou moins conforme à la raison.

Dans l'ordre physique, une chose tire son importance non pas uniquement de ce qu'elle est en elle-même, mais de tous les accidents qui s'ajoutent à sa substance : deux morceaux d'or ciselés, l'un par un artiste, l'autre par un ouvrier peu habile, n'auront pas la même valeur. Il en est de même *a pari* dans l'ordre moral : un même acte, accompli par plusieurs personnes, variera tellement suivant les circonstances dans lesquelles elles l'opéreront que sa moralité apparaîtra différente en chacune : Prier Dieu avec ferveur est plus conforme à la raison que s'adresser à lui avec tiédeur, tuer un bienfaiteur est plus opposé à la nature raisonnable que mettre à mort un ennemi. Notre-Seigneur a dit, Marc., xii, 41-44, que la légère offrande de la veuve avait plus d'importance aux yeux de Dieu que les larges présents du riche. Et cependant, dans les deux cas, l'objet moral est le même, la charité. Ce qui les différencie, ce sont les circonstances : l'un donnant de son superflu, l'autre ce qui était nécessaire à sa subsistance. Le concile de Trente, sess. xiv, c. v et can. 7 (Denz.-Ban., n. 899 et 917), rend obligatoire l'aveu au tribunal de la pénitence des circonstances qui changent l'espèce du péché. C'est donc que les circonstances exercent une réelle influence sur la moralité de l'acte humain. Comment influent-elles?

3^o *Effets divers des circonstances.* — Les circonstances peuvent : 1. ou bien changer seulement le degré de moralité; 2. ou bien donner à l'acte une nouvelle espèce de moralité.

1. — Certaines circonstances n'ont pas de relation de conformité ou de non-conformité avec la raison différente de celle de l'objet : elles restent dans la même ligne morale que lui; mais elles le rendent plus ou moins raisonnable, et par suite plus ou moins bon. Ainsi, voler mille francs au lieu de cent francs n'ajoute à l'acte aucune espèce nouvelle de moralité, mais rend l'acte moins conforme à la raison, et par le fait plus mauvais; inversement une aumône de cent francs est meilleure qu'une offrande de dix.

2. — D'autres circonstances donneront à l'acte une nouvelle espèce de moralité. *Quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis, vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo.* S. Thomas, I^a-II^æ, q. xviii, a. 10. La moralité est la relation de conformité ou de non-conformité de l'acte avec la raison. Or une circonstance particulière peut ajouter à l'objet de l'acte humain une nouvelle relation différente de celle de l'objet même. Il en résultera une espèce nouvelle de moralité. Prendre le bien d'autrui est un vol; si ce bien a une destination sacrée, il s'ajoutera une nouvelle espèce de moralité, le sacrilège; dans le premier cas, une seule vertu est lésée, la justice, dans le second, une nouvelle vertu est atteinte, la religion. De même un acte bon peut recevoir des circonstances une nouvelle espèce de bonté : garder la chasteté a une bonté morale spéciale, l'exercice de la vertu de tempérance; garder la chasteté par suite d'un vœu ajoute une nouvelle bonté morale, provenant de l'exercice de la vertu de religion.

Les circonstances changent encore l'espèce de la

moralité, lorsque d'un acte bon en lui-même elles font un acte mauvais. Telle est du moins l'opinion communément admise. Cependant on verra plus loin (col. 2466) que certains moralistes modernes affirment qu'une fin partielle, gravement mauvaise, ne vicie pas complètement l'acte et laisse intacte sa bonté objective. La raison qu'ils apportent peut être invoquée ici, d'autant plus que la fin est une circonstance et, parmi les circonstances, celle qui influe davantage sur l'acte lui-même. Si, physiquement, il y a un seul acte, moralement il y en a plusieurs, provenant d'actes différents de volonté, susceptibles de moralités distinctes. Le religieux qui s'adonne à la prière à un moment où son supérieur lui a enjoint, *sub gravi*, de travailler, commet-il, au strict point de vue de la moralité, un seul acte intégralement mauvais? Il veut une chose essentiellement bonne, mais il l'accomplit en un moment qu'il sait inopportun. Cette circonstance de temps, supposée gravement mauvaise, exercera-t-elle une influence plus funeste qu'une fin partielle ayant le même caractère de gravité? Il apparaît donc plutôt qu'il y ait là, question de mérite à part, deux actes moraux, l'un bon, la prière, l'autre mauvais, la désobéissance, tout comme dans le cas de la fin partielle gravement mauvaise.

A plus forte raison, si la circonstance ne comporte qu'une légère malice, la bonté morale de l'acte ne sera-t-elle pas détruite mais simplement diminuée, p. ex., la tiédeur dans la prière ne rend pas l'acte mauvais, mais moins bon.

Enfin c'est encore en vertu du même principe qu'un acte dont l'objet est indifférent peut devenir bon ou mauvais, suivant que telle circonstance le fera convenir ou non convenir à la raison : ainsi manger avec modération sera un acte bon, manger avec excès, un acte mauvais.

Plusieurs auteurs font rentrer dans cette catégorie, non seulement les circonstances qui changent l'espèce morale de l'acte, mais encore celles qui en changent l'espèce théologique, celles qui font d'un péché véniel un péché mortel, ou d'un péché grave un péché léger : le vol d'une obole est faute légère, ce même vol, mille fois répété et constituant matière grave, devient péché mortel; une pensée obscène est matière grave, le défaut d'advertance ou de consentement en fait une faute légère. Cf. Prümmer, *op. cit.*, n. 120; Noldin, *De princ. theol. mor.*, 6^e éd., Innsbruck, 1906, n. 65. Avec plus de raison, d'autres font rentrer ces circonstances qui changent l'espèce théologique du péché dans la première catégorie, parmi celles qui augmentent ou diminuent la qualité morale de l'acte. Cf. Bouquillon, *op. cit.*, n. 370.

Pour que les circonstances exercent ainsi une influence sur la moralité de l'acte, plusieurs conditions sont requises. Il faut avant tout qu'elles aient réellement un caractère moral; de plus, leur bonté morale doit être voulue comme telle, au moins confusément, tandis qu'il suffit que leur malice soit connue, ainsi qu'il a été dit à propos de l'objet.

III. MORALITÉ DÉTERMINÉE DE LA FIN. — 1^o Notions générales. — Tout être raisonnable, agissant avec délibération, se propose une fin : c'est la *finis operantis*, qu'il faut bien distinguer de la *finis operis* ou objet de l'acte. La première peut coïncider avec la seconde; elle peut aussi lui être étrangère, d'où le nom de *finis extrinsecus* qui lui est donné, tandis que *finis intrinsecus* s'applique à la *finis operis*. Je puis donner l'aumône pour soulager le pauvre : les deux fins sont identiques; mais je puis accomplir le même acte dans des buts divers, pour expier mes péchés, par amour de Dieu. C'est de la *finis operantis*, ainsi entendue, distincte de la *finis operis*, qu'il s'agit ici. Elle est, en somme, une circonstance de l'acte humain, car, mais

comme elle est la cause principale, qu'elle peut avoir une importance considérable pour sa moralité, elle doit être traitée à part.

Avant d'exposer la moralité de la fin, il importe de préciser certaines distinctions. — *Fin prochaine et fin éloignée*. La première est celle qui est recherchée sans le secours d'aucune autre, la seconde, celle qui est atteinte à l'aide de fins intermédiaires. — *Fin dernière et fin intermédiaire*. La fin dernière est voulue pour elle-même, la volonté ne recherchant rien autre que cette fin elle-même, tandis que la fin intermédiaire n'est pas voulue pour elle-même, mais pour en atteindre une autre : elle est un moyen employé pour obtenir une autre fin. La fin dernière peut être telle absolument ou relativement, la *fin dernière absolue* étant le terme de la série des fins, après laquelle on ne peut en rechercher d'autre, p. ex., la gloire de Dieu et la *fin dernière relative*, le terme d'une série déterminée d'actes, p. ex., la science, fin dernière des études; elle sera *positivement* dernière, si l'on exclut toute autre fin, *négativement* dernière si, sans se proposer un autre but plus éloigné, on ne l'exclut pas. — *Fin totale et fin partielle*. La fin totale est celle qui seule nous porte à agir de telle sorte que, si elle faisait défaut, nous n'agirions pas; la fin partielle est celle qui, avec d'autres, concourt à la production de l'acte, ces différentes fins agissant sur la volonté, avec plus ou moins de force.

2^o Influence de la fin. — 1. Principe général. La fin donne à l'acte humain une moralité. — La fin est, en effet, le motif, souvent même le seul motif, qui pousse à agir, et ce motif, provenant de la raison, est toujours en relation de conformité ou de non conformité avec la loi éternelle : il possède ainsi une moralité spéciale. *Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberata procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necessse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem.* S. Thomas, I^a-II^a, q. xviii, a. 9. Noldin cependant admet la possibilité de fins *in se indifferentes* : *Admittendi sunt fines in se indifferentes, qui nullam actibus moralitatem tribuunt, qui a naturæ rationali nec conformes nec disformes sunt, ut canere ad lucrum faciendum, ire in agrum animi causa.* *Op. cit.*, n. 66. Mais ces fins ne peuvent avoir ce caractère d'indifférence morale que si on les considère comme des fins intermédiaires. Pourrait-on dire que dans le cas du chanteur qui exerce son art en se proposant comme fin exclusive de toute autre le gain, cette fin soit indifférente? Nous verrons plus loin qu'il n'en est rien. La *finis operantis*, parce qu'elle est toujours connue et voulue (c'est elle qui nous détermine à agir), est nécessairement conforme ou non à la nature raisonnable. La *finis operantis* aura donc toujours une moralité spéciale qui pourra parfois se confondre avec celle de la *finis operis*, mais qui souvent aussi aura son caractère propre. *Finis elsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, in quantum movet agentem ad agendum : unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.* S. Thomas, I^a-II^a, q. vii, a. 4, ad 2^{um}. C'est pourquoi la moralité provenant de la fin est appelée moralité principale : elle est la cause déterminante de l'acte. L'enseignement de Notre-Seigneur montre l'influence que peut exercer l'intention sur nos actes : *Attendite ne justitiam vestram facialis coram hominibus, ut videamini ab eis ; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum.* Matth., vi, 1. Ce qui prive ainsi les bonnes œuvres de leur récompense, ce qui leur enlève leur bonté objective, c'est l'intention mauvaise pour laquelle elles sont faites.

2. Application du principe. — La fin influe diffé-

remment suivant que l'objet moral de l'acte est indifférent, bon ou mauvais.

a) *Acte dont l'objet moral est indifférent.* — Il peut devenir moralement bon ou moralement mauvais, suivant que le but poursuivi sera bon ou mauvais, ainsi chanter pour louer Dieu, ou pour exciter la passion. Les buts poursuivis sont l'un d'accord, l'autre en désaccord avec la règle de la moralité : l'acte indifférent en lui-même acquiert ainsi une moralité spéciale.

b) *Acte dont l'objet moral est bon.* — Il peut devenir plus ou moins bon, ou même mauvais suivant la qualité morale de la fin. Il peut devenir meilleur, acquérant, en plus de sa bonté objective, une nouvelle ou de nouvelles bontés accidentelles : l'aumône est acte bon ; on peut la faire pour une fin autre que sa bonté objective, ou pour plusieurs fins, p. ex., satisfaction pour les péchés, conversion du pauvre, amour de Dieu, toutes fins conformes à la règle morale, intéressant des vertus distinctes et, par le fait, ajoutant à l'acte des bontés morales distinctes. C'est la doctrine commune, contredite seulement par Vasquez, *Comm. in I^{am}-II^{ae}*, disp. LI, c. III.

Par contre l'acte dont l'objet moral est bon peut devenir moins bon ou mauvais, par suite d'une fin mauvaise. Il importe, pour bien préciser l'influence de la fin mauvaise sur la moralité de l'acte, de distinguer la fin qui est cause totale, unique et adéquate de l'acte de celle qui n'en est que la cause partielle. Lorsque la fin mauvaise est cause totale et adéquate de l'acte, celui-ci perd sa bonté objective et devient complètement mauvais, peu importe que la fin soit gravement ou légèrement mauvaise : par exemple, faire l'aumône uniquement pour pervertir un pauvre, ou par vaine gloire. Dans ce cas, l'influence de la fin est telle que, sans elle, l'acte ne serait pas accompli. Il n'y a qu'un seul acte de volonté, visant le but à atteindre. Or ce but est mauvais. La bonté objective de l'acte n'intervient, dans la circonstance, que comme moyen ou instrument pour réaliser la fin voulue. La direction de la volonté est nettement et exclusivement mauvaise ; l'acte ne peut qu'être mauvais. *Voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi ; qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali ; et ideo prout est volitum ab ipso est malum ; unde voluntas ejus est mala.* S. Thomas, I^a-II^{ae}, q. XIX, a. 7, ad 2^{um}.

Lorsqu'une fin légèrement mauvaise est seulement cause partielle de l'acte, on peut affirmer avec Cajétan, *Comm. in I^{am}-II^{ae}*, q. XVIII, a. 8 ; Billuart, *De act. hum.*, diss. IV, a. 4, § 2 ; Collet, *De act. hum.*, c. IV, a. 2, sect. 1, concl. 1 ; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, § 57, n. 164 ; Noldin, *op. cit.*, n. 68 ; Prümmer, *op. cit.*, n. 123, contre les théologiens de Salamanque, *Curs. theol.*, tr. XI, *De bon. et mal.*, disp. VI, dub. 1 ; Jean de Saint Thomas, q. XXI, disp. IX, a. 4 ; Gonet, *De act. hum.*, tr. III, disp. IV, a. 1, que l'acte humain n'est pas complètement vicié, mais qu'il est en partie bon et en partie mauvais. Dans ce cas, en effet, la volonté se propose une double fin, l'une bonne, l'autre mauvaise, p. ex., dans l'aumône faite par charité et par vaine gloire. La première direction de la volonté n'est pas détruite par la seconde qui n'est que légèrement mauvaise. Si, physiquement, il n'y a qu'un seul acte, moralement, il y en a deux, l'un bon, l'autre légèrement mauvais. *Nihil prohibet aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris... Si ergo accipitur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali ; si tamen sit unus unitate naturæ, et non unitate moris, potest esse bonus et malus.* S. Thomas, I^a-II^{ae}, q. XX, a. 6. Autrement qu'en serait-il de la plupart des actes.

humains, si un léger désordre dans une de nos intentions suffisait pour détruire leur bonté objective ? bien peu seraient bons. Cf. Billuart, *op. cit.*, diss. IV, a. 4, § 2.

Mais en est-il de même quand cette fin partielle est gravement mauvaise ? Enlève-t-elle à l'acte sa bonté objective et le rend-elle intégralement mauvais ? Ne semble-t-il pas qu'une telle fin, gravement opposée à l'ordre moral, même si elle n'est que cause partielle de l'acte, doive le vicier complètement, comme s'il était impossible qu'une action par laquelle l'homme se détourne entièrement de sa fin dernière, conserve encore une certaine bonté morale, provenant soit de son objet, soit d'autres fins partielles ? Beaucoup affirment qu'un tel acte, vicié par une fin partielle gravement mauvaise, est intégralement mauvais. Cf. Lehmkühl, *Theol. mor.*, 3^e édit., Fribourg, 1886, tr. 1, n. 33 ; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, § 57, n. 162 ; Noldin, *op. cit.*, n. 68 ; Marc, *Inst. mor.*, 4^e éd., Tournai, 1888, p. 1, n. 307... ; Tanqueray, *op. cit.*, n. 150, donne cette opinion comme étant *multo probabilior*. Cependant Prümmer, *op. cit.*, n. 123, voit dans cette affirmation le résultat d'une confusion entre mérite et bonté morale. En effet, celui qui accomplit une action objectivement bonne avec une intention gravement coupable commet, par le fait, un péché grave et mérite la damnation ; mais l'acte lui-même perd-il sa bonté morale ? Les mêmes auteurs admettent que, dans le cas d'une fin partielle légèrement mauvaise, l'acte demeure en partie bon, à cause de son objet, en partie mauvais, par suite de la fin pour laquelle il est fait. Pourquoi raisonner différemment dans le cas d'une fin partielle gravement coupable ? Aussi Prümmer considère-t-il comme plus probable *absolute nullum finem partialem, dummodo revera sit partialis et inadæquat, destruere actionis bonitatem objectivam*. Pouquillon, sans se prononcer nettement, penche vers cette solution, *op. cit.*, n. 365.

c) *Acte dont l'objet est mauvais.* — Accompli pour une fin mauvaise, il devient plus mauvais ; accompli pour une fin bonne, il ne peut jamais devenir bon, il est cependant moins mauvais que s'il était fait dans une intention mauvaise. La fin mauvaise peut ajouter une ou plusieurs malices spéciales, différentes de la malice objective, p. ex., voler pour s'enivrer est contraire à la justice et à la tempérance. Une fin bonne pourra diminuer la malice de l'acte, par exemple, voler pour soulager un pauvre. La volonté ici ne s'attache pas au mal, elle recherche un bien réel ; il y a désordre seulement dans le moyen employé pour atteindre le but. Mais si la rectitude de la volonté rend l'acte moins mauvais, elle ne saurait cependant le dépouiller de sa malice objective. Cette dernière est essentielle à l'acte, elle ne peut en être séparée, même si elle n'est recherchée par la volonté que pour atteindre un autre but d'ailleurs excellent. La volonté accepte ce moyen, puisqu'elle veut la fin, elle en accepte la malice qu'elle connaît : l'acte ne peut donc être bon.

Aussi le principe *la fin justifie les moyens* est-il en complète contradiction avec une morale qui place son fondement en Dieu, bien suprême et fin dernière de l'homme ; il pourrait par contre se justifier dans une morale utilitaire : si l'on fait de l'utilité individuelle ou sociale la règle dernière de la moralité, dans bien des cas, la malice objective paraîtra suffisamment compensée par l'excellence de la fin. Certains ne reculent pas devant cette conséquence de la morale utilitaire et admettent nettement que la fin justifie les moyens. Voir des exemples dans Tanqueray, *op. cit.*, p. 93, note 2. Mais, quoi qu'on en ait dit, la morale chrétienne a toujours répudié ce principe, avec saint Paul, qui écrit aux Romains : *Et non (sicut*

blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere) faciamus mala, ut veniant bona; quorum damnatio justa est, Rom., III, 8, avec saint Augustin : *Interest quidem plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat; sed ea quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt*, *Contr. mend.*, VII, 18, P. L., t. XL, col. 528, et avec saint Thomas : *Nullum malum bona intentione factum excusatur*, *Opusc.*, III, c. VI. Quelques anciens cependant ont pensé que le mensonge officieux pouvait être licite en cas de nécessité. Cas-sien, *Coll.*, XVII, 17-19, P. L., t. XLIX, col. 1062-1070. C'était d'ailleurs la seule application qu'ils donnaient de ce principe, et encore le faisaient-ils pour expliquer certains cas difficiles de l'Ancien Testament dont ils n'avaient pas la véritable solution. Sur le reproche fait aux jésuites d'avoir appliqué ce principe, cf. P. Bernard, *La fin justifie les moyens*, dans les *Études*, 5 août 1904, p. 357-365, et G. Goyau, dans le *Diction. apolog.*, t. II, col. 9-17. Cette accusation a été utilisée par les protestants. Or il est curieux de voir le plus récent apologiste de Luther le montrer comme un homme « professant que la fin justifie les moyens, dans certains cas privilégiés ». L. Febvre, *Un destin, Martin Luther*. Éditions Rieder, Paris, 1928, p. 281.

3^e *Intention requise pour la moralité d'un acte qui est bon de sa nature.* — Pour qu'un tel acte soit moralement bon, il faut 1. que nous nous propositions une fin moralement bonne, au moins implicitement, et non pas simplement utile ou agréable; 2. que nous agissions implicitement pour Dieu.

1. L'utilité et le plaisir ne sont pas en eux-mêmes des fins suffisantes pour que l'acte soit moralement bon. Accomplir un acte à cause de son utilité, c'est considérer cette utilité ou bien comme une fin à laquelle la volonté s'arrête et dans laquelle elle se complait, ou bien comme un moyen à l'aide duquel on pourra poursuivre un autre but. Dans le premier cas, par exemple, chanter pour gagner de l'argent, on fait du gain le mobile unique de l'acte. Mais vouloir le gain pour lui-même n'est pas conforme à la droite raison qui le considère comme un instrument à l'aide duquel on pourra atteindre une autre fin : il y a désordre à s'arrêter à mi-chemin, à transformer en fin ultime ce qui ne peut être qu'une fin intermédiaire, l'acte ne peut être bon. Dans le second cas l'ordre de la raison est respecté. La volonté ne s'arrête pas de façon définitive à l'objet considéré comme utile, elle le recherche en vue d'un autre but, et c'est ce dernier qui donnera à l'acte sa moralité. Il en est de même du plaisir; il doit être regardé ainsi que l'utile comme une fin intermédiaire et ne saurait constituer la fin exclusive et ultime de nos actes. Il a été attaché par le Créateur à certains de nos actes, p. ex., à ceux de boire, de manger, d'engendrer, etc..., dans le but de pourvoir plus efficacement à la conservation de l'individu et à la propagation de l'espèce. Dans l'ordre divin, le plaisir n'est donc qu'un moyen destiné à faciliter l'obtention de buts plus élevés. Le rechercher pour lui-même, sans aucune relation avec la fin pour laquelle il a été créé, c'est aller contre l'ordre établi par Dieu. *Delectatio est propter operationem, et non e converso*, S. Thomas, *Cont. Gent.*, III, 26. Innocent XI a condamné le 2 mars 1679, les deux propositions suivantes : *Licet comedere et bibere usque ad satietatem absque necessitate ob solam voluptatem, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.* — *Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus culpa caret et defectu veniali*. Denz.-Ban., n. 1158-1159.

Est-ce à dire que, pour qu'un tel acte soit moralement bon, il faille toujours se proposer explicitement une fin conforme à la raison, celle que l'on désigne

sous le nom de *bonum honestum*, par opposition au *bonum utile* et au *bonum delectabile*? Il est évident qu'il n'en est pas ainsi. Combien peu de nos actes, en effet, auraient leur bonté morale si nous devions toujours rechercher explicitement ce *bonum honestum*, si, avant de manger ou de boire, nous devions diriger notre intention vers la conservation ou l'amélioration de notre santé. Il suffit que cette intention ne soit pas exclue, et que la façon dont nous accomplissons ces actes soit un indice que nous agissons conformément à la raison. C'est ainsi que la modération peut généralement s'interpréter comme une preuve que l'on ne recherche pas seulement le plaisir, mais sa fin même. On peut donc rechercher le plaisir, à condition de le faire modérément, raisonnablement, et de ne pas exclure la fin même pour laquelle il a été attaché à certains actes. C'est la doctrine commune, ainsi exprimée par saint Alphonse : *Quamvis aliquis accedens ad mensam non cogitet de conservatione vitæ, sed solum de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem, saltem virtualiter vult propter conservationem vitæ; sicque non inordinate illam appetit*. *Theol. mor.*, I, V, Tr. præamb., n. 44. Cependant dans ce texte de saint Alphonse, implicitement sera plus exact que virtualiter. Virtualiter se rapporte en effet à une intention formulée explicitement et qui n'a pas été rétractée, tandis qu'implicitement désigne une intention contenue dans une autre ou dans la façon d'agir, ici, dans la modération qui rend notre acte parfaitement raisonnable.

2. L'homme doit diriger ses actes vers Dieu, sa fin dernière. Est-il donc nécessaire que dans chacune de ses actions, il se propose d'agir explicitement pour Dieu, seule intention qui puisse rendre bonne la volonté? Baïus, les jansénistes et certains docteurs de Louvain l'ont pensé : puisque la nature humaine est profondément corrompue par le péché originel, tout ce que l'homme fait conformément à cette nature viciée est nécessairement péché, et ne peuvent être bonnes que les actions faites explicitement pour Dieu, accomplies sous l'influence de la charité. La conséquence était que toutes les actions des infidèles et des impies, n'étant pas informées par la charité, étaient des péchés. Saint Pie V a rejeté cette conclusion et, avec elle, la théorie d'où elle découle, en condamnant cette proposition de Baïus : *Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia*. Denz.-Ban., n. 1025.

Cette doctrine était trop sévère, imposant un joug insupportable. Celle de saint Alphonse, exigeant que nous rapportions virtuellement tous nos actes à Dieu, pèche également par exagération : *Homo tenetur omnes actus suos ad Deum referre, quando agit cum deliberatione et propter aliquem finem. Inquit enim Apostolus (I Cor., x, 31) : Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. Si ergo ad Deum refert saltem per intentionem virtutalem, actus erit bonus; si non refert, erit malus : nullus igitur indifferens... Hinc pro praxi colligimus : oportet sapienter in die saltem mane, generaliter offerre Deo omnes actus suos ut sic adimpleatur præceptum Apostoli, saltem intentione virtuali omnia faciendi in gloriam Dei*. *Theol. mor.*, I, V, n. 44. A moins que l'on ne donne au terme virtualiter une signification différente de celle qu'il comporte généralement, ce que ne laisse pas supposer le contexte, la conséquence de la doctrine liguorienne semble bien devoir être la même que celle de la théorie janséniste, exigeant une relation actuelle : les actions des païens, des impies, qui n'ont jamais songé à rapporter leurs actions à Dieu, ne seraient jamais moralement bonnes, mais toujours des péchés, par défaut d'intention virtuelle.

Aussi les moralistes n'ont-ils pas suivi saint Al-

phonse, et la plupart se contentent-ils d'exiger, pour la moralité d'un acte qui est bon de sa nature, une relation implicite à Dieu, que certains appellent relation objective ou naturelle : il suffit donc que la volonté se porte à telle action parce qu'elle est bonne, sans y mêler aucune circonstance, aucune fin qui puisse en vicier la nature. On ne voit pas, en effet, sur quoi l'on pourrait se fonder pour exiger que nous rapportions explicitement tous nos actes à Dieu, par une relation soit actuelle, soit virtuelle. Dieu est la fin dernière absolue; toute action morale doit tendre vers Dieu, fin dernière. Mais par le fait même qu'elle est moralement bonne, l'action se rapporte à Dieu; celui qui agit bien, accomplit un acte qui, par sa nature, est en relation avec la fin dernière, il obéit à la règle prochaine de la moralité, à sa raison, et implicitement à la règle dernière, à Dieu. Pour qu'une relation explicite, actuelle ou virtuelle, soit exigée, il faudrait donc qu'il y ait, sur ce point, une disposition positive de Dieu. Or Dieu n'a pas manifesté la volonté de nous imposer une telle obligation. On a invoqué le texte de saint Paul, I Cor., x, 31 : *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*. Ceux qui, à la suite de saint Thomas et de saint Alphonse, voient dans ces paroles un précepte, ne l'entendent pas dans le sens d'une relation explicite, mais implicite seulement et objective, relation qui existe par le fait même que l'on suit les préceptes d'une raison droite et bien formée. *Suggero remedium*, écrit saint Augustin, *unde tota die laudes Deum, si vis : quidquid egeris, bene age, et laudasti Deum... Cessasti ab hymno cantando, discedis ut reficiaris? Noli ebriari et laudasti Deum. Discedis ut dormias? Noli surgere ad male faciendum et laudasti Deum. Negotium agis? Noli fraudem facere, et laudasti Deum. Agrum colis? Noli lilem movere, et laudasti Deum. In ps. XXXIV, serm. II, n. 16, P. L. t. XXXVI, col. 341. Ainsi comprise, l'obligation de rapporter nos actes à Dieu n'a rien d'onéreux pour le fidèle. Qu'il soit mieux de chercher à agir toujours virtuellement, et même, si nous le pouvons, actuellement, par soumission à Dieu et par amour pour lui, cela est évident; mais là n'est pas la question, puisqu'il s'agit simplement de savoir ce qui peut rendre nos actes bons ou mauvais.*

IV. MORALITÉ PARTICULIÈRE DE L'ACTE EXTERNE. — On s'est demandé si, en dehors de l'objet, des circonstances et de la fin, un quatrième élément n'intervenait pas dans la moralité de l'acte humain : l'exécution de l'acte efficacement voulu par la volonté.

Notons bien qu'il s'agit ici uniquement de la simple exécution d'un acte voulu efficacement par la volonté, de telle sorte que l'acte doive s'accomplir, si n'intervient pas un obstacle indépendant de la volonté. Il est certain, et ce point n'est pas discuté, que *per accidens* l'accomplissement de l'acte impéré par la volonté ajoute souvent à la bonté ou à la malice de l'acte interne, soit parce qu'en agissant la volonté s'attache à son objet avec plus de force et d'intensité, soit parce qu'elle se maintient plus longtemps dans le mal ou dans le bien, soit parce que, si la réalisation demande un certain temps, l'acte de volonté peut être renouvelé à plusieurs reprises et que ce renouvellement du consentement peut parfois constituer des actes humains distincts, soit enfin en raison de l'édification ou du scandale qui peuvent résulter de l'acte lui-même. La bonté et la malice de l'acte humain dépendent de la volonté, puisqu'il n'y a pas acte moral sans liberté; on conçoit donc que, dans ces différents cas, la bonté ou la malice de l'acte humain puissent être augmentées.

Mais si l'on fait abstraction de cette influence accidentelle, on peut dire que par lui-même l'acte

externe n'ajoute rien à la moralité de l'acte interne, qu'il ne le rend ni meilleur ni pire. Telle est du moins l'opinion de saint Thomas, I^a-II^{ae}, q. xx, a. 4, et de tous les thomistes, de saint Alphonse, *Theol. mor.*, I, V., n. 4, et de la plupart des théologiens, dont se séparent seulement Scot, *In II^{um}*, dist. XLII, q. iv, n. 2, et ses disciples. Et en effet, la condition essentielle de l'acte moral, c'est la liberté. Ce qui n'a pas en soi une liberté propre et distincte, n'a pas non plus de moralité propre et distincte. Or il en est ainsi de l'acte externe. Il n'a de liberté que celle qu'il tient de l'acte interne, dont il n'est que le complément et dont il dépend. Si donc on le considère séparément, il ne peut avoir de moralité propre et, par le fait, il n'augmente ni la bonté ni la malice de l'acte interne : il ne constitue avec lui qu'un seul et même acte moral, puisqu'il s'agit d'un acte efficace de volonté et que l'agent passera inévitablement à l'exécution. D'après la doctrine adverse, il faudrait admettre que l'on peut être privé, en partie, de la bonté morale d'un acte que l'on a la ferme intention d'accomplir, si quelqu'un nous empêche d'agir; ce qui serait le cas de celui qui mettrait de côté une certaine somme, destinée à une bonne œuvre, et à qui un voleur la déroberait. Il serait déraisonnable de considérer son acte comme moins bon qu'il l'aurait été, sans l'intervention du voleur.

L'Écriture d'ailleurs confirme pleinement cette manière de voir pour les actes bons comme pour les mauvais. Abraham est loué et récompensé pour le seul fait d'avoir consenti à l'immolation de son fils, comme s'il avait réellement accompli ce sacrifice : *Quia fecisti hanc rem, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi*. Gen., xxii, 16-17. De même, Notre-Seigneur considère la volonté de commettre l'adultère comme aussi coupable que le fait lui-même : *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est eam in corde suo*. Matth., v, 28.

Les scotistes objectent que, dans le Décalogue, les actes internes et les actes externes sont défendus par des préceptes différents, que la diversité de préceptes entraîne la diversité de malices. Mais, si deux de ces préceptes condamnent spécialement les actes internes, ce n'est pas parce que leur exécution aurait une malice spéciale, mais bien pour faire comprendre la gravité propre de ces fautes internes que le peuple serait trop porté à négliger. On ne peut non plus faire valoir que le fidèle est obligé d'accuser en confession les fautes externes et qu'il ne lui suffit pas de dire : j'ai voulu efficacement voler, car l'exécution de l'acte est bien le signe de la véritable volonté et surtout, comme nous l'avons remarqué au début, il arrive souvent que l'accomplissement de l'acte ajoute *per accidens* à la bonté ou à la malice de l'acte interne. Il reste donc que, par lui-même, l'acte externe n'a pas de moralité spéciale.

V. Y-A-T-IL DES ACTES INDIFFÉRENTS. — Qu'il y ait des actes qui, considérés *in abstracto*, soient indifférents, tout le monde l'admet. Séparées de leurs circonstances et de leur fin, certaines actions n'ont aucun caractère de moralité : elles ne sont ni bonnes ni mauvaises. *Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum et hujusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes*. S. Thomas, I^a-II^{ae}, q. xviii, a. 8. Mais la question se pose pour les actes considérés *in individuo*, accomplis par telle personne, environnés de toutes leurs circonstances et faits avec délibération. Il ne saurait évidemment être question ici d'actes indélébiles : il leur manque la liberté, condition essentielle de toute moralité.

Ainsi précisée, la question de l'indifférence des actes délibérés, considérés *in individuo*, reçoit une double

réponse, l'une négative, celle des thomistes et de la presque unanimité des théologiens modernes (S. Thomas, I^a-II^a, q. xvm, a. 9; *In II^{um} Sent.*, dist. XL, q. 1, a. 5; S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. V, n. 44; Muller, *Theol. mor.*, 7^e éd., Vienne, 1894, I, § 97; Billuart, *De act. hum.*, diss. IV, a. 6; Simar, *Moraltheologie*, 3^e éd., Fribourg, 1893, § 56; Bouquillon, *op. cit.*, n. 377; Noldin, *op. cit.*, n. 84; Lehmkühl, *op. cit.*, tr. 1, n. 37; Prümmer, *op. cit.*, n. 129; Tanquerey, *op. cit.*, n. 191; Cathrein, *De bon. et mal. act. hum.*, Louvain, 1926, p. 51 sq.); l'autre affirmative, celle des scotistes et de quelques rares moralistes actuels (Scot, *In II^{um}*, dist. XLI; S. Bonaventure, *In II^{um}*, dist. XLI, a. 1, q. m; Vasquez, *In I^a-II^a*, disp. LII, c. 4; Reuter, *Theol. mor.*, pars I, t. 1, n. 55; Viva, *Curs. theol.*, t. II, disp. VII, q. 3; Walsh, *De act. hum.*, Dublin, 1891, n. 588).

Il n'est pas possible, selon saint Thomas, de concevoir un acte délibéré considéré *in individuo*, qui soit indifférent. En effet, tout acte individuel possède quelque circonstance, ne serait-ce que celle de fin, qui le rend bon ou mauvais. Comme le rôle de la raison est d'ordonner, il s'en suit que tout acte, issu d'une délibération de la raison, ou bien n'est pas dirigé par elle vers une fin convenable, et par là même il répugne à la raison et est mauvais; ou bien il est dirigé vers une fin convenable, il est en conformité avec la raison, il est bon. Or il n'y a pas de milieu possible : la fin poursuivie conviendra ou ne conviendra pas à la nature raisonnable. Il faut donc que tout acte délibéré considéré *in individuo* soit bon ou mauvais. I^a-II^a, q. xvm, a. 9; *In II^{um}*, dist. XL, q. 1, a. 5. Billuart apporte un argument semblable, tiré de la fin que l'on trouve nécessairement dans tout acte délibéré. *Finis actus humani in quo agens quiescit, vel est Deus, sive actualiter, sive virtualiter, sive explicite, sive implicite (perinde est ad propositum) intentus; vel est creatura : sub his enim duobus finibus omnes fines continentur : si primum, est bonus; si secundum, est malus, quia hoc est uti fruentis et frui utentis, ut alicubi dicit S. Augustinus. De act. hum.*, diss. IV, a. 6. C'est donc la fin que se propose tout être raisonnable dans un acte délibéré qui donnera à l'acte, indifférent *in abstracto*, une moralité spéciale.

Remarquons cependant que, pour la bonté morale, il n'est pas nécessaire que l'on se propose explicitement une fin conforme à la raison; il suffit, et ce sera bien souvent le cas, qu'elle soit voulue implicitement, résultant des circonstances particulières dans lesquelles on agit. Ainsi celui qui joue, qui se promène, ne se proposera pas toujours explicitement une fin raisonnable, comme serait de reprendre des forces, de reposer l'esprit pour mieux travailler. Son acte cependant sera bon s'il le fait avec modération, circonstance qui rendra son acte pleinement conforme à la nature raisonnable; il sera mauvais, s'il le fait sans cette modération, au détriment d'occupations plus sérieuses et nécessaires, ce qui est contraire à la raison.

Les scotistes voient dans le premier de ces exemples une action indifférente. La principale raison qu'ils donnent c'est que, selon eux, pour qu'une action soit moralement bonne, elle doit être accomplie expressément en vue d'une fin conforme à la nature raisonnable, ce qui n'est pas le cas dans l'exemple proposé. D'autre part, une telle action, accomplie avec modération, ne saurait être mauvaise, car elle n'est pas opposée à la nature raisonnable. Elle est donc indifférente. Toute la discussion repose donc sur la question étudiée et résolue plus haut de l'intention requise pour qu'un acte soit moralement bon. Sur les objections faites par les scotistes à la thèse thomiste, cf. Billuart, *op. cit.*, diss. IV, a. 6.

CONCLUSION. — *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Cet axiome, déjà énoncé par l'auteur du *Lib. de divinis nominibus*, P. G., t. III, col. 130, résume toute la théorie de la moralité de l'acte humain. Il ne doit cependant pas être pris dans un sens trop absolu. Pour que nos actes soient moralement bons, il faut que tous les éléments qui concourent à leur production, objet, circonstances et fin, soient conformes à la règle de la moralité. L'objet doit être bon; s'il est mauvais, l'acte ne peut qu'être mauvais; s'il est indifférent, la fin ou les circonstances pourront le rendre bon. Les circonstances doivent être bonnes, ou au moins indifférentes : gravement mauvaise, une circonstance rend, plus probablement, l'acte intégralement mauvais; légèrement mauvaise, elle diminue seulement sa bonté morale. La fin doit être bonne et sa bonté morale doit être recherchée, au moins implicitement : toute fin mauvaise, qui serait la cause totale de l'acte, lui enlève sa bonté objective; de même, au moins suivant l'opinion commune, toute fin gravement mauvaise, qui ne serait que cause partielle de l'acte; cause partielle et légèrement mauvaise, elle ne fait que diminuer la bonté morale de l'acte humain. C'est dans ce sens et avec ces restrictions que l'on peut dire qu'un défaut quelconque, dans les éléments constitutifs de la moralité, rend l'acte mauvais.

L. MARCHAL.

MORAWSKI Jean, théologien, controversiste et auteur spirituel de la Compagnie de Jésus (1633-1700). — Né le 20 décembre 1633 dans la Petite-Pologne, entré dans la Compagnie le 4 novembre 1651, il y enseigna la philosophie et les mathématiques, puis 14 ans la théologie scolastique, 3 ans la controverse et 1 an la théologie morale; fut 6 ans maître des novices. — Ses œuvres comprennent, en conséquence, des livres : 1. de philosophie; 2. de théologie; 3. de controverse; 4. de spiritualité.

1. Philosophie : *Totius philosophiæ principia per quæstiones de Ente in communi, ex prælectionibus P. J. Morawski, S. J., explicata. Opus cum philosophis, tum theologis utilissimum*, Lyon, 1688, pet. in-8°, 352 p. La première édition avait paru en 1660. — 2. Théologie : *Quæstiones de Deo Uno et Trino; Quæstiones de Verbo incarnato et de ejusdem admirabili Matre virgine; Quæstiones theologicæ selectæ ad I^a-II^a et ad III^a partem D. Thomæ Aquinatis; Quæstiones theologicæ selectæ ad totam Summam D. Thomæ Aquinatis*. — 3. Controverse : *S. R. Ecclesia ab antiquis calumniis hæreticorum de novo suscitatis vindicata*. — 4. Spiritualité : ce sont surtout des livres de piété ou de méditations pour les élèves des collèges ou les novices de la Compagnie de Jésus; ils paraissent avoir eu beaucoup de succès.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 766; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1286-1290.

A. FONCK.

MORE (Le bienheureux Thomas) (1478-1535). I. Biographie. II. La pensée religieuse de More et l'*Utopie* (col. 2476). III. More controversiste catholique (col. 2479).

I. BIOGRAPHIE. — Thomas More naquit à Londres le 7 février 1478 (cf. Bridgett, p. 1-3) d'une famille de bonne bourgeoisie. Son père, Sir John More, était parvenu à la haute situation de juge du Banc du Roi. Il fut attaché de bonne heure à la maison du cardinal Morton, archevêque de Cantorbéry, homme remarquable par sa vertu et sa foi, dont il subit profondément l'influence. Il passa ensuite à Oxford deux années d'une vie studieuse et frugale (1492-94) où il se perfectionna dans l'étude des lettres anciennes. Il s'y lia avec deux humanistes célèbres, Thomas

Linacre et William Grocyn, dont le premier fut son professeur de grec. Son père, qui désirait faire de lui un légiste, le rappela à Londres, et le plaça dans un des collèges où le droit était enseigné (New Inn, dépendance de Lincoln's Inn). Il y fut bientôt remarqué; il fut chargé dès 1501, et pendant trois années de suite, d'un cours à Furnivall's Inn (autre dépendance de Lincoln's Inn). Son goût pour les choses religieuses se manifestait en même temps par une série de conférences sur la *Cité de Dieu* de saint Augustin, qu'il fit, quoique laïc, en l'église de Saint-Laurent (Old Jewry).

Il traversait alors la grande crise spirituelle de sa jeunesse. Vivement attiré par la vie régulière, il songeait à se faire franciscain observant ou chartré. Il alla même loger pendant quatre ans à la porte de la chartreuse de Londres, afin de partager la vie des moines, et se soumit à une rigoureuse observation de leur règle. Il renonça cependant à prononcer des vœux. Dès 1510 il place très haut l'institution monastique dans sa *Vie de Pic de la Mirandole* (cf. Bridgett, p. 28, 30); et, quant aux pratiques de la vie religieuse, nous savons comment il les jugeait par la règle de dévotion et d'ascétisme, comportant un fréquent usage des sacrements, qu'il observa durant toute sa vie.

Le goût de More pour l'humanisme et son idéal de piété éclairée expliquent son amitié pour Érasme, qui débuta en 1497 et dura jusqu'à sa mort, et pour Jean Colet, doyen de Saint-Paul, dont il fit son confesseur et directeur. En 1504, More fut élu membre du Parlement, et mena l'opposition contre les exactions de Henri VII. En 1508, il épousa Jane Colt, dont il eut quatre enfants, et qui mourut en 1511; il se remarria alors avec une veuve, Alice Middleton, qui ne lui donna pas d'enfants, mais fut une mère dévouée pour ceux du premier lit. Cependant il poursuivait brillamment sa carrière d'homme de loi, où son intégrité et son désintéressement le rendaient très populaire. « Under-Sheriff » de Londres en 1510, « Bencher » à Lincoln's Inn, en 1511, il fut remarqué par Henri VIII (monté sur le trône en 1509), qui peu à peu l'attacha à son service, malgré son peu d'empressement à se rapprocher de la cour. Les années suivantes, il fut chargé de diverses fonctions publiques. Envoyé en ambassade dans les Pays-Bas espagnols en 1515, pour le compte des marchands de Londres, il mit à profit les loisirs d'un séjour à Anvers pour commencer son *Utopie*.

Les premières œuvres littéraires de More remontent à ses années d'Oxford et de Lincoln's Inn, et sont de petits poèmes anglais ou latins parfois satiriques, parfois aussi d'inspiration pieuse; puis en 1503 une complainte en vers sur la mort de la reine Élisabeth, *A ruful lamentacion*. En 1510, il traduisait en anglais une vie latine, écrite en Italie, de Pic de la Mirandole, *The life of John Picus Erle of Myrandula*, où étaient louées la piété, la vertu, les austérités et la soumission à l'Église du grand humaniste, et à laquelle il ajouta un assez long poème d'édification. La vie de Richard III, *The history of king Richard the thirde*, qui suit en ordre de date, remonte à 1513 (Bridgett, p. 79); nous en possédons un texte anglais et un texte latin; ce dernier a été parfois attribué au cardinal Morton (*Dict. of nat. biogr.*, t. xxxviii, p. 445) thèse infirmée par des recherches plus récentes (Delcourt, p. 15). Cependant l'amitié de More et d'Érasme portait ses fruits : en 1505, ils se partagèrent la traduction en latin de plusieurs des *Dialogues* de Lucien. En 1508, Érasme écrivit dans la maison de son ami son *Enchiridion Moriae*. En 1515, More prit la défense d'Érasme, dont le Nouveau Testament avait été attaqué par un théologien de Louvain, Martin Dorpius, dans une lettre publique à ce dernier. Il y proclamait, par rapport aux discus-

sions de l'École, la supériorité de l'étude de l'Écriture et des Pères, tant pour l'apologétique chrétienne que pour la prédication morale. *Thomæ Mori dissertatio Epistolica de aliquot sui temporis theologastrorum ineptiis...*, 1516. Réimprimée dans les *Lettres d'Érasme*, édition de Londres, 1642, appendice consacré aux lettres de More, p. 14, et dans les *Œuvres d'Érasme*, éd. Le Clerc, Leyde 1703, t. iii, col. 1892-1916. Dans une autre lettre adressée à un moine, et écrite en 1520 (*Bibl. de Lambeth*, ms. n° 675, p. 7-9, publiée dans Jortin, *Erasmus*, Londres, 1808, t. iii, p. 365-393, et Nichols, *Bibl. Top. Brit.*, iv, n° xvii, 1780), More prenait à nouveau fait et cause pour son ami. En 1516, avait paru l'*Utopie*, dont il est inutile de souligner ici le retentissement, attesté par de nombreuses éditions et traductions. En 1518 enfin, la période d'activité littéraire désintéressée se clôt avec une collection d'épigrammes latines, écrites en collaboration avec Érasme et William Lilly.

Thomas More s'élevait cependant aux plus hautes fonctions publiques. « Maître des Requêtes » (chargé de l'examen des pétitions au roi) en 1518, puis secrétaire de Henri VIII, il était aussi admis au Conseil Privé. En avril 1518, il prenait à Oxford la défense des études grecques contre le parti anti-humaniste dit des « Troyens ». En 1520, au camp du Drap d'or, il fit la connaissance de Guillaume Budé. Puis il fut fait en 1521 chevalier et vice-trésorier; en 1523, *speaker* de la Chambre des Communes; en 1525, chancelier du duché de Lancastre. Après avoir pris part à trois nouvelles ambassades en France et dans les Flandres (1521-27-29), il était enfin élevé le 25 octobre 1529, à la dignité de chancelier du royaume, sans l'avoir ni désiré ni sollicité.

Les événements religieux qui se déroulaient alors en Europe continentale, avaient orienté son activité littéraire dans une nouvelle direction. En 1523, Henri VIII répondait au *De captivitate Babylonica* de Luther par son *Assertio septem sacramentorum*, parfois attribuée à Jean Fisher, dont More établit seulement l'index. Mais Luther ayant répliqué par un grossier libelle, *Contra Henricum regem Angliæ*, More fut sollicité de prendre la suite de la controverse, et écrivit sous le pseudonyme de Gulielmus Rosseus sa *Responsio ad convitia Martini Lutheri* (1523). Il y reproche surtout à Luther d'opposer son jugement privé à celui de l'Église tout entière. En 1526, il attaqua le luthérien allemand Jean Bugenhagen dans son *Epistola contra Pomeranum*, publiée seulement en 1568 à Louvain. Puis vient la série des grands ouvrages de controverse contre les hérétiques anglais. Le *Dialogue* sur les hérésies, *A Dialogue... Wherby be treatyd diuers maters*, dont nous résumons plus bas l'essentiel, fut composé en 1528, mais ne fut publié qu'en juin 1529. Entre temps avait paru un violent libelle, dû à un certain Simon Fish, et intitulé « La supplication des mendiants », *The supplication of beggars*. L'auteur y demandait que les biens d'Église, et notamment les fondations pieuses de tout ordre, fussent confisquées et consacrées à des œuvres d'assistance. More répondit par « La supplication des âmes », *The supplication of soules*, publiée en 1529, dans laquelle il justifie l'existence de toutes les fondations destinées à obtenir des prières pour les âmes du Purgatoire; ce qui l'amène à démontrer, par la révélation comme par la raison, l'existence du Purgatoire.

Cependant la situation religieuse de l'Angleterre se modifiait rapidement, par suite des projets de divorce de Henri VIII. Le roi désirait vivement s'assurer l'appui de More, mais, ayant sollicité son opinion dès septembre 1527, il n'obtint de lui qu'une réponse défavorable. More se retrancha ensuite dans un silence plein de dignité, refusant de se mêler au débat de

quelque manière que ce fût. Le 11 février 1531, le Parlement accordait au roi le titre de chef suprême de l'Église d'Angleterre, « dans la mesure où la loi du Christ le permettait ». More offrit aussitôt sa démission de chancelier qui ne fut pas encore acceptée. L'année suivante, Henri VIII obtenait du Parlement qu'il ôtât au clergé le droit de tenir des assemblées ou de faire des « constitutions » sans licence royale, et qu'il interdît le paiement à Rome des annates. La rupture avec la papauté paraissant désormais inévitable, More abandonna définitivement ses fonctions de chancelier, le 16 mai 1532.

Il consacra dès lors toute son activité à poursuivre la controverse avec les hérétiques anglais, Tyndale, Joye, Barnes et Frith. Le premier ayant attaqué le *Dialogue* en 1530, il lui répondit par sa « Confutation », *The confutation of Tyndales answers* (I^{re} part., 1532, II^e part., 1533), où il décrit les procédés de combat et les publications des protestants anglais, et défend contre son adversaire les jours de fête, les jeûnes, les cérémonies, le libre arbitre, l'usage de la croix et des images des saints; les œuvres de charité; la messe sacrificielle expiatoire; les prières pour les âmes des défunts; la confession et la pénitence; le célibat ecclésiastique. En 1533 paraissait sa lettre à John Frith, *A letter... impugnynge the erronyouse wrytyng of John Fryth*, la même année il répondait par son « Apologie », *The apology of Syr Thomas More Knight*, à un homme de loi, Christophe Saint-Germain, qui avait écrit un « Traité sur la séparation entre le spirituel et le temporel », où s'exprimait l'anticléricalisme qui gagnait alors du terrain. More cherche surtout ici à défendre le clergé contre les reproches qui lui sont adressés pour la manière dont il traite les hérétiques, et revient sur les mêmes questions que ci-dessus. Saint-Germain répondit à More dans son dialogue intitulé « Salem et Byzance » (1533), et More à son tour répliqua, moins d'un mois après, par *The Debellacyon of Salem and Bizance*, le sujet de la discussion restant toujours le même. Son dernier ouvrage de controverse est consacré à la question de l'eucharistie, en réponse à « la Cène du Seigneur », *The souper of the Lorde*, traité anonyme daté du 5 avril 1533, que More attribuait à Tyndale, mais qui était en réalité de George Joye. Avant Noël 1533, la première partie de ce traité avait paru : *The answers to... the souper of the Lorde*; elle était consacrée à l'exposition du VI^e chapitre de l'évangile de saint Jean. Mais les épreuves qui, bientôt, allaient s'abattre sur More l'empêchèrent de mener son ouvrage à bonne fin.

En effet, dès le début de 1534, il était faussement accusé de complicité avec la « Sainte fille de Kent », qui avait prophétisé contre le nouveau mariage du roi. Poursuivi pour haute trahison devant la Chambre des Lords, il ne pouvait se faire entendre que devant une commission dont les membres étaient de dociles instruments du roi. Ceux-ci ne purent obtenir de lui ni approbation du divorce, ni répudiation de l'autorité pontificale. Cependant la popularité de More était si grande, et son innocence si éclatante, que le roi dut abandonner les poursuites. Le 30 mars 1534, le Parlement faisait des seuls enfants d'Anne Boleyn les héritiers éventuels du trône. Le 13 avril, More fut sommé de jurer fidélité à la succession ainsi établie, en prêtant un serment dont le texte, illégalement rédigé, impliquait l'approbation du divorce et le rejet de l'autorité pontificale. Sur son refus, il fut enfermé le 17 avril, à la Tour de Londres, où il profita de plus d'une année d'emprisonnement pour réaliser, dans la mortification et la prière, son ancien rêve de vie monastique. Il avait dès 1522 commencé un traité ascétique en anglais sur les paroles : *Memorare novissima*, traité qui resta incomplet. Il employa cette fois ses

loisirs forcés à composer son « Dialogue pour le réconfort dans les tribulations », *Dyalogue of Comforte agaynst tribulacyon*, où sa description des dangers et des souffrances auxquelles l'invasion turque expose la Hongrie, si elle se refuse à l'apostasie, se rapporte en réalité à l'Angleterre menacée par la tyrannie royale. Il écrivit également en prison des prières, des méditations, un traité sur la passion, partie en anglais et partie en latin, et un fragment intitulé : *Quod mors pro fide non sit fugienda*.

En novembre 1534, le Parlement accordait au roi, sans restrictions cette fois, le titre de chef suprême de l'Église d'Angleterre, et rendait coupables de haute trahison tous ceux qui auraient « malicieusement désiré » le priver de ce titre. More s'était abstenu depuis 1527 de prononcer la moindre parole qui pût ressembler à une provocation; bien que désirant le martyre, il ne voulait point hâter imprudemment sa propre mort; et il était allé jusqu'aux plus extrêmes limites pour concilier sa foi avec son loyalisme. Cependant son emprisonnement même était une protestation silencieuse. Il fut appelé devant le Conseil privé le 30 avril 1535, et sommé d'exprimer son opinion sur la suprématie royale. Il répondit qu'il ne s'occupait plus des choses de ce monde, et se bornait à méditer sur la passion du Christ et sur sa propre mort. Interrogé de nouveau le 3 juin, puis le 14, il refusa toute réponse aux questions précises qui lui étaient posées. Le 1^{er} juillet, il fut jugé par un tribunal spécialement composé à cet effet, et condamné à mort pour haute trahison. Se sentant alors dégagé de tout scrupule, il prit la parole pour condamner avec force la suprématie d'un souverain temporel sur l'Église. Le 6 juillet, More fut mené à l'échafaud, gardant jusqu'au dernier moment son calme et sa bonne humeur habituelle; après avoir récité le psaume *Miserere*, il plaça lui-même sa tête sur le billot. La tête tranchée fut exposée au bout d'une pique sur le pont de Londres; on ignore ce que devinrent ses restes.

Nous ne pouvons ici qu'indiquer d'un mot les qualités morales et intellectuelles de More, le solide bon sens et le pittoresque « humour » qui se révèlent dans ses écrits, sa simplicité et sa modestie, sa bonhomie parfois malicieuse qui recouvrait un fonds de vertus héroïques, la finesse et le charme qui le faisaient aimer de tous. Son exécution provoqua une vive indignation à travers toute la chrétienté. Une lettre envoyée de Londres à Paris et relatant le procès et le supplice de More fit rapidement le tour de l'Europe; elle fut d'abord traduite en français, puis en allemand (deux versions au moins), en espagnol et ensuite en latin, sous le titre de *Expositio fidelis de morte D. Thomæ Mori*, Paris, 1535. Dans cette dernière version, le récit est accompagné de commentaires assez surprenants, où la balance est tenue à peu près égale entre Henri VIII et son ex-chancelier. On a voulu voir dans cette ambiguïté la marque propre du caractère d'Érasme, à qui l'on a pour cette raison souvent attribué l'*Expositio*, mais, semble-t-il, à tort (cf. Van Ortoy, *Vie du bienheureux marlyr Jean Fisher*, Bruxelles, 1893, p. 35). Dans un poème dont l'attribution n'est pas douteuse, *Incomparabilis... D. Erasmi... carmen heroicum*, Haguenau, 1536, Érasme condamne au contraire, en des termes indignés, la conduite de Henri VIII envers More, sa politique religieuse et son rejet de l'autorité papale. En 1886, Thomas More a été déclaré bienheureux par un décret de la Congrégation des Rites. Son procès de canonisation est actuellement en cours d'instruction (1927).

II. LA PENSÉE RELIGIEUSE DE MORE ET L'UTOPIE.

— L'activité littéraire de More se répartit entre deux périodes dont nous avons marqué plus haut la limite et qui se distinguent par une orientation différente.

On a souvent voulu aller plus loin, et surtout les historiens protestants ont cru voir entre ces deux périodes une opposition de tendances. Burnet, écrivant en 1679, *History of the Reformation*, éd. Pocock, 1865, t. III, p. 95-99, fait de More, comme de Colet, un véritable réformateur avant la lettre; au XIX^e siècle, Seebohm, *Oxford reformers*, p. 287-91, le représente plutôt comme un esprit éclairé et libéral, apôtre de la tolérance, capable de faire place à la science à côté de la religion. Pour l'un comme pour l'autre, c'est vers la fin de sa vie seulement que More serait devenu étroitement orthodoxe et intolérant, aussi bien dans ses écrits que dans ses rapports avec les hérétiques. On cite à l'appui de cette thèse quelques petites œuvres où More raille le clergé, l'*Éloge de la folie* d'Érasme qu'il approuvait sans réserves, enfin et surtout son *Utopie*. Dans l'*Éloge de la folie*, Érasme tourne en dérision les théologiens scolastiques, les sermons fausement pathétiques des frères prêcheurs, les « mérites » acquis par le jeûne et les austérités. Quelques pages assez sévères sont consacrées aux papes qui oublient les préceptes de l'Écriture, et l'auteur oppose avec force aux abus d'une religion purement mécanique la simplicité évangélique, la foi vive et la vraie charité.

D'autre part, l'*Utopie* contient un long passage consacré à la religion, qu'il importe de résumer complètement, afin que l'on sache aussi bien ce que l'on y trouve que ce que l'on n'y trouve pas. — Dans la contrée imaginaire que nous décrit Thomas More, les habitants sont partagés entre diverses croyances, et ne sont d'accord que sur l'existence de la divinité. Chacun est libre de croire comme il l'entend, et ne doit chercher à propager ses convictions que par la persuasion. Quelques dogmes cependant sont imposés à tous : la providence, l'immortalité de l'âme, et les récompenses ou les peines éternelles, qui sont nécessaires au maintien de l'ordre public. Celui qui refuse d'accepter ces dogmes n'est pas puni « car il n'est au pouvoir d'aucun homme de croire comme il lui plaît » et de la contrainte naît l'hypocrisie, qui est un vice détestable; mais il n'est pas considéré comme citoyen et il lui est interdit de discuter publiquement les questions religieuses. Les utopiens croient aux miracles, qui peuvent être parfois obtenus par la prière en commun. Il existe parmi eux une classe d'hommes qui, pour vivre plus près de Dieu, renoncent à l'étude et aux autres plaisirs légitimes, et s'imposent des mortifications; mais ces hommes, loin de rester oisifs, accomplissent pour la communauté les travaux les plus rudes et les plus méprisés. Les prêtres sont peu nombreux et très vertueux. Ils sont élus par le peuple, et ont surtout pour mission de veiller sur les mœurs, d'admonester ou au besoin d'excommunier les gens de mauvaise vie (dont le châtiment est laissé au pouvoir civil) et de faire l'éducation de la jeunesse. Le mariage leur est permis. Il existe aussi des femmes-prêtres, mais elles doivent être âgées, ou choisies parmi les veuves. La personne du prêtre est sacrée : Dieu seul a le droit de le punir. Dans les églises, où tout favorise l'émotion religieuse (l'obscurité, l'encens, les cierges, la musique), aucune parole n'est prononcée, qui ne puisse s'accorder avec toutes les opinions. On n'y voit aucune image de Dieu, que chacun doit pouvoir se représenter à sa guise (il existe en effet des adorateurs du soleil et de la lune). Deux jours par mois sont consacrés au culte. Avant le service d'actions de grâces, les fidèles se demandent mutuellement pardon de leurs offenses. Les ornements sacerdotaux ont une signification symbolique, qui est enseignée au peuple par les prêtres. Les assistants se joignent aux chants et aux prières. Chacun remercie Dieu, conditionnellement, de l'avoir mené à la connais-

sance du vrai : s'il se fait illusion sur ce fait, que Dieu le guide vers une nouvelle foi; s'il possède réellement la vérité, que Dieu l'étende à tous, à moins toutefois qu'il ne se plaise dans la diversité. Un grand nombre d'utopiens se sont convertis au christianisme dès qu'ils l'ont connu; il ne leur manque que les sacrements, faute de prêtres ordonnés par un évêque; aussi ont-ils pris la résolution d'ordonner eux-mêmes un prêtre choisi parmi eux.

À cela se bornent les preuves dont on prétend pouvoir étayer la thèse que nous avons mentionnée ci-dessus. Il est vrai que More et Érasme ont fait porter sur les vices du clergé et les ridicules des théologiens une satire que, selon la tradition médiévale, ils étendent d'ailleurs à tous les ordres de la société; il n'y a rien de commun cependant entre cette satire, beaucoup plus modérée de ton que ne le donneraient à croire certains commentateurs, et la critique des institutions et des dogmes qui est l'essence du protestantisme. L'*Utopie* serait plus troublante, si l'on voulait y voir une profession de foi, un modèle que More proposerait dans tous ses détails à notre imitation. Mais il faut bien se garder de la prendre en bloc. More n'éprouvait pas à ce moment le besoin qu'il ressentit plus tard, de délimiter exactement sa pensée, et peut-être aurait-il eu peine à se la définir exactement à lui-même. Il laisse aller à l'aventure et son esprit et sa plume; son attitude d'esprit passe successivement par toute une série de nuances, intermédiaires entre la conviction profonde d'une part, la rêverie ou même la simple plaisanterie de l'autre. La critique acerbe des cours et des grands, des ambitions et des guerres, de la cupidité des propriétaires fonciers, critique à peine recouverte par le voile de la fiction, est évidemment sincère. Mais d'autres passages semblent bien surprenants, auprès de ce que nous savons de ses goûts et de ses tendances. Il proscriit de son *Utopie* les légistes; il loue les utopiens de préférer au courage militaire des intrigues assez viles, et de faire massacrer à leur place de pauvres mercenaires barbares dont il vaut mieux, disent-ils, débarrasser le monde; enfin il imagine une classe d'esclaves, qui se trouvent là fort commodément pour permettre à la société utopienne de poursuivre son aristocratique existence. L'*Utopie* n'est pas une Salente; elle annoncerait plutôt, par ses intentions satiriques, le pays des Houyhnhnms de Swift, compte tenu de la profonde différence de tempérament entre les deux écrivains. Si l'on voulait trouver dans l'ouvrage de More l'expression arrêtée de ses convictions profondes, certains détails feraient de lui, non pas même un protestant, mais à peine un déiste, un relativiste pragmatique, dépourvu de toute croyance à une vérité absolue. Or tout ce que l'on sait de sa vie et de sa piété à ce moment, nous montre en lui un chrétien fervent et sincère. En réalité, ce que More nous décrit, c'est la religion naturelle, avec ses vertus naturelles, par opposition à la religion révélée : conception familière aux théologiens du Moyen Âge. Enfin nous observerons qu'il a écrit son ouvrage en latin; il n'en laissa paraître de son vivant aucune traduction anglaise. Il le destinait seulement à un public cultivé, capable de faire le départ entre les véritables intentions de l'auteur et ce qui n'était qu'un jeu de l'esprit.

Toutes ces réserves faites, si l'on passe à un examen attentif du texte, on n'y trouvera pas grand-chose qui puisse faire de More un protestant au sens des XVI^e et XVII^e siècles, moins encore un libéral au sens du XVIII^e et du XIX^e. Bien des traits de la religion utopienne auraient été stigmatisés par les réformateurs comme pure idolâtrie, et se rattachent de près à l'idéal religieux du Moyen Âge : tels l'existence des ordres monastiques, l'inviolabilité du clergé, la

richesse du cérémonial. La tolérance même, telle que nous l'entendons aujourd'hui, n'existe pas dans l'*Utopie*; on y accepte bien la liberté de pensée, mais non la liberté de la parole ou de la discussion; et les « hérétiques » y sont traités en parias. En réalité, la société utopienne, avec son communisme, sa vie toute soumise à une règle, respectueuse du pouvoir civil, et au-dessus de lui d'une autorité spirituelle suprême, fait penser surtout à ces grandes sociétés monastiques du Moyen Âge, que l'Angleterre allait voir disparaître : elle n'a rien de commun avec l'individualisme religieux, politique, social et économique du protestantisme. Que d'ailleurs More ait saisi l'occasion de donner une leçon à ses coreligionnaires, en comparant défavorablement leur piété et leurs mœurs avec celles des utopiens, il ne faut pas s'en étonner, car il était de ceux qui désiraient, avec Érasme et Colet, une réforme intérieure de l'Église, réforme morale, réforme des cœurs, où l'humanisme appliqué à l'étude des textes sacrés aurait joué un grand rôle, et facilité le retour à la pureté évangélique.

III. MORE CONTROVERSISTE CATHOLIQUE. — Reste qu'il fallut les progrès du luthéranisme pour décider More à exprimer, de manière non équivoque, ses convictions profondes.

Les écrits polémiques énumérés plus haut ont un caractère purement défensif. More y réfute une à une les affirmations des protestants, par des arguments de bon sens, souvent illustrés d'une anecdote, plutôt que par des raisonnements abstraits. D'ailleurs la controverse porte en général sur la pratique de la religion et non sur les problèmes théologiques. More ne conteste pas l'existence des abus, mais estime qu'on peut les faire cesser par une stricte application des règles existantes : il n'esquise aucun plan de réforme. La position qu'il prend est essentiellement conservatrice. Nous résumerons ici, d'après le *Dialogue*, le principal de son argumentation.

Les hérétiques anglais s'attaquent tout d'abord au culte des saints, aux images, puis aux pèlerinages, aux dévotions localisées, que le clergé encourage, selon eux, par esprit de lucre. More conteste ce dernier point, et se refuse à croire qu'un chrétien, en cela plus sot qu'un chien, puisse confondre une image et la personne qu'elle représente. Dieu est partout, dira-t-on. En ce cas, l'argument vaut contre tout lieu consacré au culte. Certes le vrai temple est dans l'âme; mais, si les églises étaient abolies, combien resterait-il de temples dans les âmes? Dieu aime être adoré et voir ses saints honorés en certains lieux particuliers : des miracles le prouvent.

Nous voici à la question du surnaturel. Les *miracles*, disent les hérétiques, sont contraires à la raison et à la nature. Mais une chose n'est pas nécessairement fausse, parce qu'elle nous paraît contraire à la raison et à la nature. Et, d'ailleurs, les miracles ne sont pas contre la nature; ils sont au-dessus de la nature; et la raison nous enseigne la toute-puissance de Dieu. Si nous tirons argument contre les miracles de l'insuffisance des témoignages, que ne sommes-nous aussi sceptiques sur le compte de tel événement beaucoup moins bien attesté, notre propre baptême par exemple? Les supercheries ne prouvent rien contre les vrais miracles. Et nous trouvons ceux-ci dans l'Écriture, dans les pèlerinages anciens aussi, sans qu'on puisse dire qu'ils se sont arrêtés à telle ou telle date. N'en connaissons-nous pas autour de nous? L'Église aussi nous en garantit la vérité; et l'Église ne peut errer.

Oppose-t-on à l'autorité de l'Église celle de l'Écriture? Mais le Christ n'a pas laissé qu'un livre derrière lui, livre incomplet d'ailleurs et corrompu par les copistes. C'est lui-même qui reste avec nous en son

Église, gardienne de la substance de son enseignement. Le Saint-Esprit nous a enseigné bien des « vérités non écrites », telles que la virginité perpétuelle de Marie. Trouvons-nous dans l'Évangile que tout homme ou femme puisse baptiser? que le jour du repos doive être le dimanche et non le samedi? que l'on doive mélanger l'eau avec le vin dans l'eucharistie? Ne croire que dans les limites de l'Écriture, c'est là l'origine de toutes les hérésies de Luther. Admettons même que les Livres saints contiennent tout ce qui est de foi : il s'agit encore de les comprendre, et c'est à son Église que le Christ en a donné le pouvoir. L'Église, elle aussi, est la parole de Dieu. Elle est, comme telle, infaillible. Elle seule peut choisir et déterminer ce qui constitue l'Écriture.

On accuse l'Église, et spécialement en Angleterre, de refuser la *Bible aux fidèles*, parce que, dit-on, elle s'y sent condamnée. More conteste tout d'abord le fait en ce qui concerne les traductions autorisées. Mais il réproche sans réserve le Nouveau Testament en anglais de Tyndale, où les erreurs fourmillent, et où les mots à sens théologique précis sont rendus inexactement (où, par exemple, congrégation, amour, faveur, repentir, sont substitués à Église, charité, grâce, pénitence). More accorde qu'il serait opportun de faire faire une nouvelle traduction par les évêques du royaume.

Le fâcheux état moral d'une partie du clergé lui paraît tenir au trop grand nombre d'ordinations. On tourne sans peine la règle, imposée à tout candidat aux ordres, d'avoir un bénéfice à sa disposition, et beaucoup de prêtres en sont ainsi réduits à occuper comme chapelains particuliers une position servile et méprisée. Le vrai remède serait d'appliquer la règle avec rigueur, au lieu que Luther et Tyndale veulent supprimer toute règle.

Au sujet du *célibat ecclésiastique*, More réfute les objections tirées de I Tim., III, 2. Il fut nécessaire d'abord de prendre comme prêtres des hommes mariés, mais aussi chastes que possible; donc, *unius uxoris viros*. Mais ceci était une restriction, non une prescription. Les Grecs eux-mêmes interdisent tout mariage après l'ordination.

Enfin More s'exprime sur le *châtiment des hérétiques* d'une manière qui ne laisse aucun doute quant à ses sentiments profonds : Les hérétiques doivent être brûlés : ce n'est certes pas à l'Église de l'exiger, mais elle n'a pas le droit d'empêcher le corps social de se défendre lui-même. D'ailleurs les hérétiques sont bien loin de pratiquer eux-mêmes la tolérance et la douceur. Nous devons d'abord avoir pitié des ignorants qu'ils pourraient égarer, et pour les protéger, arrêter le mal dans la racine.

Nous n'avons rien dit encore d'une question capitale, qui mérite d'être examinée à part, bien qu'elle figure à peine dans les œuvres de More : où celui-ci fait-il résider l'autorité et l'infaillibilité qu'il attribue à l'Église? comment envisage-t-il la *suprématie pontificale*? On a dit parfois (cf. Bridgett, p. 300) qu'il ne considérerait pas celle-ci comme un élément essentiel de l'Église catholique. On s'appuie pour cela sur le fait que dans sa réponse à Tyndale, *English works*, p. 605, il ne fait pas mention du pape dans sa définition de l'Église. Mais il déclare lui-même qu'il a simplement voulu « éviter de mêler et d'embrouiller deux questions différentes ». Son sentiment véritable s'exprime dans sa lettre à Cromwell du 6 mars 1534 (reproduite par Bridgett, p. 343-45, d'après le ms. original). Avant la controverse avec Luther, nous dit-il, il n'avait pas étudié sérieusement la question; il croyait alors la primauté pontificale d'institution uniquement ecclésiastique (peut-être subissait-il en cela l'influence de Tunstall); mais il en vint à la considérer

comme étant d'institution divine, après avoir lu l'ouvrage de Henri VIII contre Luther, et s'être assuré de l'unanimité des Pères et des conciles. More avait sans doute été convaincu par son ami Fisher « Admettons même, ajoute-t-il, que la papauté soit une institution purement humaine, elle aurait cependant été établie par la chrétienté tout entière comme nécessaire au maintien de l'unité de l'Eglise, et confirmée par une tradition au moins millénaire; et ainsi il ne serait loisible à aucun chrétien de s'en séparer. » Quant aux conciles généraux, More se défend d'avoir placé le pape au-dessus d'eux; il admet leur « autorité indubitable » pour la « déclaration des vérités », car ils sont inspirés par le Saint-Esprit. More, ainsi que beaucoup de ses contemporains, voulait aller aussi loin qu'il était possible pour concilier avec l'orthodoxie les opinions et les actions du roi, qui venait d'en appeler du pape à un concile général. Mais il ne semble pas qu'il ait voulu étendre la supériorité des conciles au delà des cas extrêmes, où, à cette époque, même un défenseur convaincu de l'autorité papale pouvait accorder qu'elle s'exerçait; sa mort, sans cela, perdrait toute signification.

Nous ne pouvons fournir ici une bibliographie complète; mais on trouvera ci-dessous toutes les indications nécessaires pour amorcer de nouvelles recherches.

I. ŒUVRES DE MORE. — Elles sont heureusement, à très peu de choses près, réunies et accessibles dans deux collections : celle des œuvres anglaises, *The works of Sir Thomas More*, Londres 1557, et celle des œuvres latines (meilleures éditions : *Thomæ Mori... omnia... latina opera...*, Louvain 1565, 1566, et surtout Francfort, 1689). Tous les ouvrages que nous avons mentionnés figurent, sauf indication spéciale, dans l'un ou l'autre de ces deux recueils.

Consulter également les *Lettres d'Érasme* (dans *Epistolarum D. Erasmi... libri XXXI*, Londres 1642, ou dans *Desiderii Erasmi... Opera omnia*, Leyde, 1703, t. III, ou mieux dans l'*Opus epistolarum Des. Erasmi* du prof. Allen, en cours de publication); et les *Letters and papers*, Henry VIII, pour les années correspondantes à la vie de More.

On lira commodément l'*Utopia* dans la traduction anglaise de 1551, publiée par Edward Arber dans les *English reprints*, n° XIV, Londres, 1869. L'édition qui fait actuellement autorité est la suivante : *The Utopia of Sir Thomas More, with Roper's life of More and some of his letters*, éditée par George Sampson with an introduction and bibliography by A. Guthkelch, Londres, 1910. On pourra se faire une bonne idée d'ensemble de l'œuvre de More d'après deux excellentes collections de pages choisies, celle du Rev. T. E. Bridgett, *Wisdom and wit of blessed Thomas More*, 1892, et mieux encore celle de P. S. et H. M. Allen, *Sir Thomas More, Selections from his english works*, Londres, 1924 (Extraits des œuvres et des biographies, lettres, notes, glossaire). On trouvera un résumé très détaillé et des extraits du *Dialogue* dans James Gairdner, *Lollard and the Reformation in England*, Londres, 1908, t. I, p. 543-578, mais on se reportera surtout à l'édition complète publiée par W. E. Campbell, *The dialogue concerning Tynedale*, Londres, 1927, avec une introduction historique par A. W. Reed. Une édition de l'*Apologie* est actuellement en préparation pour l'*Early english text Society*.

II. BIOGRAPHIES ANCIENNES. — Quatre ouvrages dus à des auteurs catholiques :

1. *The life, arraignment and death of... Syr Thomas More* par son gendre Roper, vie écrite en 1555, publiée seulement à Paris en 1626, réimprimée par Ihearne en 1716 et d'après un meilleur ms. par le Rev. John Lewis en 1729, puis en 1731 et 1765 (Dublin); meilleure édition par le Rev. S. W. Singer, 1817. Le texte qui fait actuellement autorité est celui de George Sampson (voir plus haut son édition de l'*Utopia*). Une édition critique établie d'après tous les mss. connus par le Dr. Hitchcock (voir § ci-dessous) est actuellement en projet. Document original de premier ordre.

2. Une *Vie* due à Nicholas Harpsfield, non publiée pendant deux siècles et demi, et dont nous possédons huit mss. différents. Cette vie, composée sous le règne de Marie Tudor, devait être, comme les *English works*, un ouvrage de propagande catholique. C'est une synthèse fort bien faite

de sources connues par ailleurs (Roper, œuvres de More. Lettres d'Érasme, etc.) auxquelles s'ajoutent quelques éléments originaux. Mais l'intérêt principal en est ailleurs. Harpsfield représente une conception historique de son héros qui disparaîtra peu après lui pour ne reparaitre, assez timidement, que de nos jours. Il est encore assez près de More, pour comprendre et approuver son idéal d'humanisme chrétien, qui ne lui paraît nullement incompatible avec son orthodoxie, et pour voir d'un bon œil son amitié avec Érasme, que jugeront sévèrement au contraire les historiens catholiques des générations suivantes. L'ouvrage de Harpsfield a été publié presque en entier, d'après le ms. de Lambeth, dans *Manhu*, la revue mensuelle de la chapelle de l'Adoration réparatrice à Chelsea (1910 sq.). Le P. dom Roger Huddleston prépare actuellement, d'après le même ms., une nouvelle édition destinée à l'*Orchard book series*. Enfin une édition critique, établie d'après les huit mss. existants, et due au Dr. Hitchcock (avec préface du prof. R. W. Chambers) devait paraître au début de 1928, dans les publications de l'*Early english text Society*.

3. *Le Tres Thomæ* de Thomas Stapleton, Douai, 1588, contient les vies de saint Thomas apôtre, de saint Thomas Becket et de Thomas More. L'auteur connaissait plusieurs parents ou amis intimes de More. Document de grande valeur. Nombreuses réimpressions; traduction française.

4. *The life of Sir Thomas More* composée par son arrière-petit-fils Cresacre More (et non Thomas More, comme le porte l'édition de 1726), 1^{re} édition 1627, réimpressions 1726, 1828. Amusante, contient peu d'éléments originaux.

III. BIOGRAPHIES MODERNES. — Il faut citer *The life of Sir Thomas More* par Sir James Mackintosh, Londres, 1844, et l'essai de Lord Campbell, dans les *Lives of the chancellors* (1846-47 et 1856-57) où More est considéré surtout comme homme de loi. Nous avons dit plus haut quelles réserves appelait l'étude de Seebohm dans les *Oxford reformers*. L'historien anglican Gairdner, dans sa *Lollardy* (voir ci-dessus) a des aperçus originaux et une riche documentation. Le long article du *Dictionary of national Biography*, par Sydney Lee (t. XXXVIII, p. 429-449) est très exact et complet quant aux faits, et fournit partout des références détaillées; mais son jugement sévère sur la conduite de More envers les hérétiques est peu conforme à la vérité historique. Signalons encore une « vie » anglicane, celle du Rev. W. H. Hutton (*Sir Thomas More*, Londres, 1895).

La meilleure biographie est celle du P. T. E. Bridgett, *Life and writings of Sir Thomas More*, Londres 1892 (2^e édit.), excellent instrument de travail, qui sera le point de départ nécessaire de toute étude nouvelle. On devra aussi se reporter à l'étude du professeur R. W. Chambers, *The Saga and the myth of Sir Thomas More* (publications de *The British Academy*, Oxford, 1927). L'auteur y met en lumière de façon saisissante la continuité morale et religieuse de la vie et de l'œuvre de Thomas More, et fait principalement ressortir tout ce qui, dans l'*Utopia*, s'apparente aux aspirations religieuses du Moyen Âge.

Signalons en France l'essai de Nisard, dans ses *Études sur la Renaissance*, Paris, 1855, qui contient quelques lourdes erreurs de jugement. Le petit livre de Henri Bremond, *Le bienheureux Thomas More*, Paris, 1904, est une analyse psychologique très pénétrante, où sont utilisés les travaux des devanciers. L'*Essai sur la langue de Sir Thomas More* par Joseph Delcourt, Paris 1914, fait autorité seulement en tant qu'étude de philologie; en appendice plusieurs lettres inédites de More. Voir aussi E. Dermenghem, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, 1927.

La meilleure bibliographie et la plus complète jusqu'en 1910, est imprimée en appendice de l'édition de l'*Utopia* par Sampson et Guthkelch, mentionnée plus haut. Signalons encore celle de H. Bremond (sommaire mais utile), celle de T. E. Bridgett, assez complète pour les œuvres de More (appendice de *Life and writings*) et les biographies (préface); les bibliographies détaillées de Joseph Gillow, *Biographical and bibliographical dictionary of english Catholics*, et du *Dictionary of national Biography*. Pour l'*Utopia*, indications concises et utiles dans Arber. Pour les œuvres anglaises, J. Delcourt fournit une bibliographie minutieusement complète, la meilleure jusqu'à ce jour.

P. JANELLE.

MOREAU Charles, religieux augustin († 1671), fut un des grands défenseurs de saint Augustin et de l'augustinisme au XVII^e siècle. Il a publié *Tertullian-*

omniloquium, 3 vol. in-fol., Paris, 1658; en appendice du t. 1^{er}, se trouvent les *Vindiciæ pacificæ*, dans lesquelles il fait un grand éloge de saint Augustin et répond aux objections qui lui sont faites. C'est d'ailleurs par les théories de saint Augustin qu'il corrige les erreurs de Tertullien. Le cardinal Noris (voir ce mot) cite souvent le P. Moreau dans sa Défense de saint Augustin.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, col. 2208; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 159.

J. CARREYRE.

1. MOREL Claude († 1679), né à Vitry-le-François, licencié en 1624, docteur de Sorbonne, prédicateur du roi en 1640, chanoine de Paris et théologal en 1662, et enfin doyen de la faculté de théologie. Il mourut le 30 avril 1679. La plupart des écrits de Morel ont pour objet les controverses jansénistes, et il collabora probablement à la rédaction des cinq propositions qui furent dénoncées à Rome. G. Hermant, dans ses *Mémoires*, le prend souvent à partie, t. i, p. 458, 476-477, t. iii, p. 561-566, t. vi, p. 588-596, 617-618... Parmi ses écrits, il faut citer : *Les véritables sentiments de saint Augustin et de l'Église touchant la grâce*, in-12; cet ouvrage fut critiqué par Arnauld dans l'écrit intitulé : *Apologie pour les saints Pères de l'Église, défenseurs de la grâce de Jésus-Christ*, l. III, c. xiii sq. (*Œuvres*, t. xviii). — *Défense de la confession de la foi, citée dans le livre qui a pour titre : Les véritables sentiments de saint Augustin et de l'Église touchant la grâce, contre les erreurs d'un abbé et d'un docteur anonyme*, in-4°, Paris, 1650. — *Les jansénistes convaincus d'erreur et de mensonge, en ce qu'ils ont soutenu, depuis la bulle d'Innocent X, que les cinq propositions condamnées ne sont point dans Jansénius*, in-8°, Paris, 1657. Cet écrit fut de nouveau réfuté par Arnauld dans un travail qui forme la seconde partie des *Éclaircissements du fait et du sens de Jansénius*, composé par Girard, sous le nom de Denys Raymond (*Œuvres* d'Arnauld, t. xxi, préface historique et critique, p. xviii-xix), et par Nicole, dans sa sixième *Disquisition* publiée sous le nom de Paul Irénée, le 26 novembre 1657 (*ibid.*, p. xx). — *La conduite de saint Augustin contre les pélagiens*, in-12, Paris, 1658. Arnauld répondit de nouveau à cet écrit (*Œuvres*, t. xlii, p. 419-512). — Enfin *L'oracle de la vérité ou l'Église de Dieu contre toutes les hérésies*, in-12, Paris, 1666. Les jansénistes, quoi qu'ils en aient dit, et malgré leur prétendu mépris pour Morel, lui répliquèrent parfois, par des pamphlets et des libelles si violents, que le parlement intervint, par exemple le 5 mai 1659 : arrêt du Conseil d'État par lequel Sa Majesté ordonne qu'il sera informé contre les auteurs, imprimeurs et libraires d'une lettre latine *Ad Claudium Morel* et plusieurs feuilles en vers latins et français (voir Bibliothèque nationale, ms. fr. 19 702). D'autre part, la *Lettre d'un ecclésiastique à M. Morel sur le sujet de ses trois derniers sermons*, s. l., s. d., est vraiment un peu vive. — Morel publia aussi quelques écrits dans lesquels la polémique n'a presque aucune place : *Rayons de la divinité dans ses créatures, ou Raisons de la créance d'un Dieu créateur du ciel et de la terre, tirées de la seule contemplation de tout ce qu'il y a de beau, de rare et de curieux en la nature*, in-8°, Paris, 1654; *Démonstration de la vérité de la religion chrétienne*, in-8°, Paris, 1661.

Hoefler, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvi, col. 523-524; Richard et Grand, *Bibliothèque sacerdotale*, t. xvii, p. 214; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 68; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, époque moderne, 1906, t. iv, p. 387-394.

J. CARREYRE.

2. MOREL Guillaume (1505-1564), né à Tilleul, dans le comté de Mortain, en Normandie, fut un des grands imprimeurs du xvi^e siècle. Il adopta, comme

marque typographique, un 6 entouré de deux serpents entrelacés avec un amour assis sur la barre du 6 et il est resté célèbre par la correction de ses ouvrages. D'abord favorable à la Réforme, il abandonna bientôt les doctrines nouvelles, par intérêt, dit-on, dans la crainte de perdre son titre d'imprimeur du roi. Il mourut à Paris le 19 février 1564.

Morel a imprimé un grand nombre d'ouvrages religieux, et il a édité : *Notes sur saint Ignace*, in-8°, 1558. — *Notes sur saint Denys l'Aréopagite*, in-fol., 1562. — *Sententiæ Patrum de venerandis imaginibus*, in-8°, 1562, en grec, latin et français, et une traduction française du *Traité des images* de saint Jean Damascène, in-8°, 1652.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxix, p. 272-273; Hoefler, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvi, col. 515-517; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. vii, p. 774; Baillet, *Jugements des savants*, in-4°, 1722, t. i, p. 368; Maittaire, *Historia typographorum aliquot parisiensium vitas et libros complectens*, 2 vol., in-8°, Londres, 1717, t. i, p. 33-46, et t. ii, p. 42-50; de Fontenai, *Dictionnaire des artistes*, 2 vol. in-12, 1776, t. ii, p. 176; Le Breton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Paris, 1867, t. iii, p. 103-104; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Paris, 1886, t. ii, p. 281; H. Sauvage, *Notice sur G. Morel, dans Annuaire de la Manche*, 1851.

J. CARREYRE.

3. MOREL Robert (1653-1731) naquit à La Chaise-Dieu en Auvergne, en 1653; il entra chez les bénédictins de Saint-Maur chez qui il fit ses vœux le 11 mai 1671. Il était bibliothécaire de Saint-Germain-des-Prés en 1680, puis il fut supérieur de plusieurs maisons. En 1699, à cause de sa surdité, il se retira à Saint-Denis où il s'occupa d'ouvrages ascétiques, dans lesquels paraissent de nombreuses traces de jansénisme. Il mourut le 19 août 1731.

Presque tous les écrits de dom Robert Morel se rapportent à la mystique et à l'ascétique. On peut citer : *Entretiens spirituels en forme de prières sur les évangiles des dimanches et les mystères de toute l'année, avec l'ordinaire de la messe*, 2 vol. in-12, Paris, 1714, 1715, 1728. — *Entretiens spirituels en forme de prières sur la passion de Jésus-Christ, distribués pour tous les jours de carême*, in-12, Paris, 1714. — *Effusion de cœur ou entretiens spirituels et affectifs d'une âme avec Dieu, sur chaque verset des psaumes et des cantiques de l'Église*, 4 vol. in-12, Paris, 1716 (*Journal des savants* du 20 avril 1716, p. 247-249). — *Méditations sur la règle de saint Benoît pour tous les jours de l'année*, in-8°, Paris, 1717, dédié à l'abbesse de Chelles, fille du Régent. — *Entretiens spirituels pour servir de préparation à la mort*, in-12, Paris, 1721, 1727, 1730, dédié aussi à l'abbesse de Chelles. — *Entretiens spirituels pour la fête de l'octave du Saint-Sacrement*, in-12, Paris, 1722. — *Imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nouvelle traduction avec une prière affective, ou effusion de cœur à la fin de chaque chapitre*, in-12, Paris, 1723; elle a été plusieurs fois rééditée, et le P. Colonia, dans sa *Bibliothèque des ouvrages jansénistes*, t. ii, p. 259-261, cite plusieurs propositions empreintes de jansénisme. — *Retraite de dix jours sur les principaux devoirs de la vie religieuse, avec une paraphrase sur la prose du Saint-Esprit : VENI SANCTE SPIRITUS*, in-12, Paris, 1723, 1727, 1750. — *Méditations chrétiennes sur les évangiles de toute l'année, et des principales fêtes des saints avec leurs octaves*, 2 vol. in-12, Paris, 1726. — *Du bonheur d'un simple religieux qui aime son état et ses devoirs*, in-12, Paris, 1727. — *De l'espérance chrétienne et de la confiance en la miséricorde de Dieu*, in-12, Paris, 1728, 1743. — *Effusion de cœur sur le Cantique des Cantiques*, in-12, Paris, 1730. Le P. Morel avait commencé un semblable travail sur le Livre de Job, mais il ne composa que les onze premiers chapitres. La plupart de ces écrits

sont tirés des réflexions de l'Écriture sainte et de traités de piété, composés par les Pères; mais on y trouve souvent l'écho des controverses jansénistes, et certaines propositions ne font guère que rééditer les doctrines du P. Quesnel.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 275; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 324; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 300; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. IX, p. 12; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. VII, p. 775; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 214-215; Tassin, *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles et Paris, 1770, p. 500-505; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, 4 vol. in-4°, Bouillon, 1777, t. II, p. 302-306; Lecerc de la Viéville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 394-395; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIII^e siècle*, I^{re} partie, in-12, s.l., 1760, p. 434; *Nouvelles ecclésiastiques* du 20 novembre 1741, p. 188; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prol.), t. IX, p. 409-410; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-12, Lyon, 1767, t. III, p. 204-205.

J. CARRELYRE.

MORÉRI Louis (1643-1680), né à Barge-mont, au diocèse de Fréjus, le 25 mars 1643, fit ses études théologiques à Lyon où il fut ordonné prêtre et s'adonna à la controverse. En 1673, il devint secrétaire de l'évêque d'Apt, Gaillard de Longjumeau, à qui il dédia la première édition de son *Dictionnaire*; puis il s'attacha à M. de Pomponne, secrétaire d'État, en 1678; il le suivit dans sa disgrâce et mourut à Paris, âgé seulement de 37 ans, le 10 juillet 1680.

Moréri a traduit de l'espagnol le *Traité de la perfection chrétienne* de Rodriguez, 3 vol. in-8°, Lyon, 1667, et les *Relations nouvelles du Levant, ou Traité de la religion, du gouvernement et des coutumes des Perses, des Arméniens et des Gaures*, du P. Gabriel de Chinon, in-12, Lyon, 1671, avec une longue préface.

Mais l'œuvre capitale de Moréri, l'œuvre à laquelle son nom est resté attaché, bien qu'elle ait été profondément modifiée au XVII^e et surtout au XVIII^e siècle, est *Le grand dictionnaire historique ou Mélanges curieux de l'histoire sacrée et profane*, un vol. in-fol., Lyon, 1674. Cette première édition renfermait de nombreuses lacunes et quelques erreurs. C'est pour la compléter et la rectifier que Bayle, reconnaissant d'ailleurs les grands mérites de Moréri, entreprit la publication de son *Dictionnaire*. Moréri prépara lui-même une seconde édition, dont il ne fit imprimer que le premier volume en 1680; le second volume parut après sa mort en 1681, à Paris; elle est dédiée au roi. Après la mort de Moréri, les éditions de son ouvrage se sont multipliées; elles sont au nombre de 20. Voici, en peu de mots, les caractéristiques de chacune d'elles. La 3^e édition a 2 vol. in-fol., Paris, 1683; les 4^e et 5^e ont paru à Lyon, 2 vol. in-fol., 1687 et 1688; la 6^e en 4 vol. in-fol., Amsterdam, a été publiée par Jean Le Clerc, ministre protestant en 1691; la 7^e en 4 vol. in-fol., Amsterdam, 1694, et la 8^e en 4 vol. in-fol., Amsterdam, 1698, ne font guère que reproduire la 6^e édition; la 9^e, en 4 vol. in-fol., Paris, 1699, a été éditée par Vaultier; la 10^e, 4 vol. in-fol., Amsterdam, 1702, a été donnée par Le Clerc; la 11^e, 4 vol. in-fol., Paris, 1704, a été publiée par Vaultier, avec de très nombreuses additions et des remarques critiques; la 12^e, 4 vol. in-fol., Paris, 1707, par Vaultier, avec de nouvelles additions; la 13^e, 5 vol. in-fol., Paris, 1712, contient les remarques de Dupin, avec de nombreux suppléments, en 1714 et 1716. La 14^e, 6 vol. in-fol., Amsterdam, 1717, reproduit la précédente avec un supplément de Bernard. La 15^e édition, en 6 vol. in-fol., Paris, 1718, a provoqué les *Remarques sur différents articles du Dictionnaire de Moréri* que Laurent Josse Leclerc publia en 3 vol. in-8°, Paris, 1719,

1720 et 1721; ces *Remarques* portent sur les lettres A-L inclusivement; le reste n'a pas été imprimé; elles ont servi à toutes les éditions de Moréri, postérieures à 1724 (voir L. Bertrand, *Vie, écrits et correspondance de Laurent Josse Leclerc*, in-8°, Paris, 1878, p. 52-69, 117-120 et 275). La 16^e édition, en 6 vol. in-fol., Paris, 1725, comprend les additions de Leclerc. La 17^e en 6 vol. in-fol., 1731, fut publiée à Bâle; la 18^e, 6 vol. in-fol., Paris, 1732, comprend de nombreuses additions de l'abbé Goujet, qui a ajouté 2 vol. in-fol. de suppléments dans les rééditions de 1735 et de 1749. La 19^e édition a 8 vol. in-fol., et fut publiée à Amsterdam en 1740. Enfin la 20^e édition, en 10 vol. in-fol., Paris, 1759, donnée par Drouet, contient, refondues, toutes les remarques antérieures et particulièrement celles de Leclerc et de Goujet; elle est incontestablement la meilleure. L'abbé Masbaret a laissé des remarques sur le *Dictionnaire* de Moréri, 6 vol. in-4°, en manuscrit; Barbier en a publié des passages dans son *Examen critique des dictionnaires historiques*. Le *Dictionnaire* de Moréri a été traduit en allemand, en anglais, en espagnol, 10 vol. in-fol., 1753 et en italien, 4 vol. in-fol., Rome, 1729.

Moréri avait recueilli les matériaux d'un *Dictionnaire historique et critique des provençaux illustres*, et il avait commencé une *Histoire des conciles*.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 296; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 551-553; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 114; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. VII, p. 778-779; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXVII, p. 308-316; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 313; Ladvoeat, *Dictionnaire portatif*, t. II, p. 296-297; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. IV, p. 548-549; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. IV, p. 443; Péricaud, *Moréri à Lyon*, in-8°, Lyon, 1837; *Histoire des hommes illustres de la Provence*, in-4°, Marseille, 1786, t. III, p. 546-547; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 1912-1913.

J. CARRELYRE.

MORESCHIN Augustin, des ermites de Saint-Augustin († 1560). — Né à Montalcino (Toscane) d'où son nom de Montalcinus (et même Montelincensis), ce moine était célèbre dans l'Italie du XVI^e siècle par son éloquence, et par ses connaissances aussi bien en théologie et en philosophie qu'en mathématiques et en droit. Il fut envoyé comme procureur de l'ordre au concile de Trente, où Massarelli, dans son journal, signale sa présence parmi les théologiens mineurs lors des travaux de 1547; il était à Naples en 1549 où il eut pour élève Onuphre Panvinio. Les historiens de l'ordre lui attribuent, sans grande précision, de multiples opuscules de controverse antiprotestante : *De purgatorio*, *De cultu et invocatione sanctorum et eorum reliquiis venerandis*, *De orationibus, elemosynis et sacrificiis pro defunctis*, *De patientia*, *De itineribus ad aeternitatem*, *De septem sacramentis*, *De praesentia romani pontificis et Sedis ejus*, *De Ecclesia catholica et ejus auctoritate*, *De ecclesiasticis traditionibus*. *De scripturis canonicis*, *Expositio symboli apostolorum*.

L. Torelli, *Secoli agostiniani VIII*, Bologne, 1686, p. 421; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 612; Jöcher, *Gelehrten Lexikon*, t. II, 1751, p. 607.

I. AMANN.

1. MORIN Jean, prêtre de l'Oratoire (1591-1659), est né à Blois en 1591 de parents calvinistes. Après avoir commencé ses études à La Rochelle, il se rendit en Hollande où il étudia à Leyde la philosophie, les mathématiques et le droit d'abord, puis la théologie et les langues orientales. Les violentes querelles des gomaristes et des arminiens dont il fut le témoin dans ce pays, lui inspirèrent bien des doutes sur la vérité d'une Église si divisée en elle-même; de retour en France, il fut converti au catholicisme par le cardinal du Perron, ancien protestant lui-même. Après

être resté quelque temps auprès de Zamet, évêque de Langres, il entra à l'Oratoire en 1618, où il fut d'abord envoyé à Angers comme supérieur du collège. Il fut un des douze prêtres de l'Oratoire qui, en 1625, suivirent la reine Henriette en Angleterre. Quand il en revint, ce fut pour demeurer à la maison de la rue Saint-Honoré où il passa à peu près tout le reste de sa vie, uniquement occupé à la composition de ses nombreux et savants ouvrages; il y mourut le 28 février 1659 à l'âge de 68 ans.

Il publia en 1626 son premier ouvrage *De patriarcharum et primatum origine*, in-4°, dédié à Urbain VIII, dans lequel il y a beaucoup de choses intéressantes, mais qui est diffus et manque un peu de critique. En 1630, il donna *Histoire de la délivrance de l'Église par Constantin et de la grandeur et souveraineté temporelle donnée à l'Église romaine par les rois de France*, in-fol., dans lequel il essaie d'atténuer les principes ultramontains du précédent, ce qui déplut à Rome; le cardinal François Barberini fit même relever par J.-B. Suarez les passages incriminés, l'auteur promit de les supprimer dans une deuxième édition qui ne put être faite. On ne peut que citer ici ses très importants ouvrages sur l'Écriture sainte : Nouvelle édition de la Bible des Septante, 1628; *Exercitationes ecclesiasticæ in utrumque Samaritanorum Pentateuchum de illorum religione et moribus*, in-4°, Paris, 1631; *Exercitationes biblicæ de hebræi græcique textus sinceritate, germana LXX interpretum translatione dignoscenda, illiusque conciliatione*, in-4°, Paris, 1633; *Diaŕibe eleuctica de sinceritate hebræi græcique textus dignoscenda, et animadversione in censuram Exercitationum ad Pentateuchum Samaritanum*, in-8°, Paris, 1639. L'auteur s'était acquis tant d'estime auprès du clergé de France, que les prélats assemblés prenaient d'ordinaire ses avis sur les affaires les plus importantes; sa réputation se répandait jusqu'à Rome où le pape l'appela pour travailler à l'union de l'Église grecque avec l'Église romaine. Il y fit preuve de connaissances très étendues sur l'ordination dans les Églises orientales; les membres de la commission étaient disposés à la regarder comme nulle parce qu'ils n'y trouvaient pas les cérémonies regardées par eux comme nécessaires, spécialement la porrection des instruments; mais le P. Morin leur prouva que l'imposition des mains est la seule forme nécessaire, que tout le reste est d'usage moderne; son sentiment fut accepté de tous et particulièrement du cardinal Barberini et du savant Léon Allatius.

A peine neuf mois après, Richelieu l'obligea à revenir en France soit, disent les uns sans aucune preuve, parce qu'il voulait s'aider de son érudition pour se faire nommer patriarche; soit plutôt, qu'il fût mécontent de la manière peu flatteuse dont le P. Morin parlait de lui à Rome : ce qui est très probable, car le ministre ne lui donna aucun emploi et dit, au contraire, que l'oratorien n'était bon qu'à vivre avec des livres. Celui-ci reprit donc ses études; ses recherches sur les ordinations orientales lui fournirent la matière d'un de ses meilleurs livres qui parut en 1655 : *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Græcos, Syros et Babylonios in tres partes distinctus*, in-fol., 2^e édition, Amsterdam, 1695. Quatre ans auparavant, il avait donné son ouvrage le plus important de théologie positive, auquel il avait travaillé trente ans et qui seul suffirait pour lui donner une très belle place parmi les érudits du XVII^e siècle : *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ tredecim primis sæculis in Ecclesia occidentali et hucusque in Orientali observata*, in-fol., Paris, 1651; 2^e édit., Anvers, 1682; 3^e éd., Bruxelles, 1685. Il y traite : 1^o Des différents noms que Grecs et Latins donnèrent à la pénitence, et montre que l'on a toujours exigé des pénitents

les preuves d'une véritable conversion; 2^o Différentes manières de pratiquer la confession; 3^o Différence entre les péchés commis avant ou après le baptême; 4^o Discipline extérieure de la pénitence observée jusqu'à Novatien; 5^o Distinction faite dans les quatre premiers siècles entre péchés capitaux, mortels, véniels. Pour répondre à la difficulté qui résulte de la différence de discipline selon les siècles, il dit dans la préface : « L'Église a pu varier et elle a varié en effet sur la discipline... sans qu'on puisse l'accuser en aucun temps de s'être trompée, ni d'avoir mal fait; que c'est une grande folie de disputer non seulement contre tout ce que l'Église croit, mais aussi contre ce qu'elle pratique généralement; car la foi de l'Église n'est pas seulement la règle de notre foi, mais aussi ses actions sont la règle des nôtres et sa coutume doit être la règle de la nôtre. » Ces paroles méritaient d'être citées à cause de leur importance. Il avait joint à son livre une dissertation sur l'expiation des catéchumènes, que les censeurs interdirent de publier; on trouve à la place quelques extraits d'un manuscrit très ancien écrit en onciales, de la fin du VII^e ou du commencement du VIII^e siècle, qui semble avoir été copié pour l'abbaye de Saint-Denis, et faisait sans doute partie de l'ancien Sacramentaire du pape Gélase. On dit que l'ouvrage déplut également aux partisans de Port-Royal qu'il attaquait dans la préface, et aux membres de la Compagnie de Jésus dont il blâmait les doctrines en matière de pénitence.

Il laissait en mourant plusieurs ouvrages inédits qui furent publiés en 1703 par un prêtre de sa congrégation : *Joannis Morini opera posthuma* : I. *De catechumenorum expiatione*; II. *De sacramento confirmationis*; III. *De contritione et attritione*, in-4°, Paris, 1703. En 1682, Richard Simon avait fait imprimer sous ce titre *Antiquitates Ecclesiæ orientalis cum notis et vita Johannis Morini*, in-12, Londres, 1682, sa correspondance avec des savants sur plusieurs questions d'antiquité ecclésiastique. On a encore de lui *Sept lettres latines* à Léon Allatius sur les basiliques des Grecs, publiées par le P. Desmolets de l'Oratoire dans les *Mémoires de littérature et d'histoire*, t. I, part. 2; un mémoire de plus de 200 pages devenu fort rare, imprimé en 1653, sous le titre de *Déclaration...*, non pour critiquer la congrégation de l'Oratoire comme le dit Richard Simon, mais certaines prétentions du P. Bourgoing; deux lettres au cardinal Barberini contre le P. Michel Rabardeau, jésuite.

Plusieurs traités sont restés inédits : *De sacramento matrimonii*, un des plus remarquables, dit-on, dont Richard Simon attribue la perte aux scrupules de quelques membres de l'Oratoire qui l'auraient fait disparaître; *De basilicis christianorum*; *De Paschate*; *De vetustissimis christianorum paschalibus ritibus*.

Il était en commerce de lettres avec les plus grands hommes de son siècle en France, en Italie, en Angleterre, en Allemagne, en Flandre, en Hollande, en Suisse et en Orient, non seulement catholiques, mais protestants et juifs. La seule énumération de ses ouvrages montre que sa science était universelle; son humilité et sa simplicité étaient aussi grandes que sa science; il priaît autant qu'il étudiait, et ses ennemis eux-mêmes étaient les premiers à reconnaître la modération qu'il conservait dans les controverses les plus ardentes.

A. d'Alès, L'Édit de Calliste, études sur les origines de la pénitence chrétienne, p. 5 sq.; Batteredel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. II, p. 435-469; Bernier, *Histoire de Blois*; E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs eccl. du XVII^e siècle*, II^e part., p. 250; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 112-116; Nicéron, *Mémoires pour l'histoire des hommes illustres*, t. IX; Adolphe Perraud

L'Oratoire de France au XVII^e et au XVIII^e siècle, Paris, 1865, p. 272; Richard Simon, *Scenographia da Joannis Morini Blesensis*, en tête des *Antiquitates Eccl. orientalis*, satire non seulement du P. Morin, mais de la congrégation de l'Oratoire que l'auteur avait quittée; il parle encore du P. Morin dans *l'Histoire critique du Vieux Testament*, p. 461.

A. MORIN.

2. MORIN Jean-Baptiste, (1583-1656), né à Villefranche-en-Beaujolais, le 23 février 1583, fit ses études à Aix et à Avignon, s'occupa d'astrologie et de médecine; il fut accueilli favorablement par les cardinaux Richelieu et Mazarin. Il mourut à Paris le 6 novembre 1656. La plupart des écrits de Morin se rapportent à l'astronomie et à l'astrologie; il soutint, contre Copernic et contre Gassendi, l'immobilité de la terre. Cependant il a écrit un ouvrage intitulé *Quid sit Deus?* dans lequel il prétend réfuter les diverses formes de l'athéisme, en employant une méthode géométrique, et il le réédita sous le titre : *De vera cognitione Dei ex solo naturæ lumine per theorematum adversus ethnicos et athecos, mathematico-rum deum tota*, in-12, Paris, 1655. Il a aussi publié une *Refutatio compendiosa erronei ac detestandi libri de Præadamitis*, in-12, Paris, 1657.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vii, p. 786-788; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. iv, p. 552; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. iv, p. 445; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. iii, p. 88-105; Préface de l'*Astrologia gallica*, La Haye, 1661, publiée après la mort de Morin.

J. GABRIEL.

1. MORT. — I. Définition. II. Cause. III. Effets. IV. Moment.

I. DÉFINITION. — 1^o *Sens analogiques.* — La mort s'opposant à la vie, le terme « mort » revêt des significations différentes en raison des « vies » différentes auxquelles on l'oppose. Ainsi : 1. la grâce sanctifiante étant la vie surnaturelle de l'âme, la privation de cette grâce est appelée mort. Eph., ii, 5. — 2. La perte de la vie glorieuse du paradis, c'est-à-dire la damnation éternelle est appelée la seconde mort. Apoc., xx, 6, 14; cf. Sap., i, 12. — 3. Par opposition à la vie de péché, la vie sainte est appelée mort en ou avec Jésus-Christ. Rom., vi, 2 sq.

2^o *Sens propre.* — La mort, prise en son sens propre, est la séparation de l'âme immortelle d'avec le corps. Cf. Eccl., xii, 7; I Reg., xv, 32. Aussi la sainte Écriture la désigne-t-elle sous des noms qui affirment cette séparation : *dissolutio*, Phil., i, 23; II Tim., iv, 6; *depositio tabernaculi*, II Pet., i, 14; *terrestris domus dissolutio, exspoliatio; peregrinatio a corpore*. II Cor., v, 1, 4, 8. La liturgie a conservé plus d'une de ces expressions dans l'office et la messe des défunts.

II. CAUSE. — Par rapport à sa cause, la mort peut être envisagée soit philosophiquement, comme conséquence naturelle de l'union de l'âme immortelle au corps corruptible; soit historiquement comme suite pénale du péché originel. Dans les deux cas, elle s'affirme comme une loi universelle de l'humanité.

1^o *La mort, conséquence naturelle de l'union de l'âme au corps.* — La nature humaine est composée d'une âme immortelle, substantiellement unie à un corps mortel. Donc, par là-même que le corps est mortel, l'union substantielle de l'âme et du corps doit un jour se rompre, et chacun des deux éléments suivra alors sa destinée propre. A ce point de vue, l'homme est naturellement mortel : « Est dit naturel ce qui a sa cause dans les principes de la nature. Or, les principes essentiels de la nature sont la forme et la matière. La forme de l'homme est l'âme raisonnable, de soi immortelle; et, en conséquence, la mort n'est pas naturelle à l'homme, si l'on ne considère que sa forme substantielle. Mais la matière de l'homme est le corps, lequel, composé d'éléments contraires, est, par là même, de

toute nécessité, sujet à corruption. C'est à cet égard que la mort est naturelle à l'homme. » S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. clxiv, a. 2. C'est donc à juste titre que l'Église a condamné la prop. 78 de Baïus : « L'immortalité du premier homme n'était pas un bienfait de la grâce, mais une condition naturelle. » Voir Baïus, t. ii, col. 72.

2^o *La mort, suite pénale du péché originel.* — Historiquement considérée, la nature humaine doit être envisagée telle qu'elle fut constituée par le Créateur. Or, Dieu n'a pas fait la mort, Sap., i, 13; il a créé l'homme pour un état d'incorruptibilité, id., ii, 23. S'emparant de cette donnée de la révélation, et faisant écho à la doctrine de saint Paul, l'Église anathématise « quiconque affirme qu'Adam a été créé mortel, en sorte que, pécheur ou non, il serait mort et qu'ainsi sa mort n'a pas été le salaire du péché, mais une nécessité de nature. » Concile de Carthage (dit autrefois de Milève); II^e conc. d'Orange, can. 2; conc. de Trente, sess. v, can. 1-2; Denzinger-Bannw., n. 101, 175, 788-789. Ainsi, il est de foi divine et catholique que Dieu a créé l'homme immortel. Voir ADAM, t. i, col. 374; JUSTICE ORIGINELLE, t. viii, col. 2 025. Mais cette immortalité était conditionnelle : Adam pouvait ne pas mourir, s'il restait fidèle à Dieu. Cf. S. Augustin, *De Genesi ad litt.*, l. VI, c. xxv, P. L., t. xxxiv, col. 354.

En fait, l'homme ayant péché, l'immortalité conditionnelle lui fut enlevée avec les autres dons préternaturels. Dieu prononça expressément la sentence de mort sur l'homme prévaricateur. Gen., iii, 19; cf. ii, 17; iii, 3. Donc, sous cet aspect, la mort, toute naturelle qu'elle soit à la nature humaine philosophiquement considérée, devient une véritable peine, un châtiment, une « solde » du péché, par lequel elle est entrée dans le monde. Rom., v, 12; cf. vi, 23. Ainsi l'homme doit mourir, Heb., ix, 27; la mort arrache l'homme à ce qu'il possède ici-bas, Eccl., xli, 1, comble le désir de celui qui veut être réuni au Christ. Phil., i, 23. Si longue que soit la vie de l'homme, l'heure de la mort sonnera; elle a sonné pour les patriarches dont la longévité était extraordinaire, Gen., v, 4 sq.; elle sonne pour tous les hommes, au plus tard après les tribulations de la vieillesse, Ps., lxxxix, 10; Eccl., xviii, 8; elle se présente à l'heure qu'on ignore, Matth., xxiv, 48 sq.; Apoc., iii, 3; cf. xvi, 15; I Thess., v, 2; II Pet., iii, 10; et il est insensé de compter sur la vie, si brève, et qui fut pareille à l'ombre, Job, xiv, 1, 2, pour se livrer sans crainte aux plaisirs d'ici-bas. Luc., xii, 19-20.

3^o *Universalité de la mort.* — *In omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*, Rom., v, 12. L'universalité du péché entraîne l'universalité de la mort. Bien que la loi de la mort soit universelle, il existe des raisons de se demander si cette loi ne comporte pas quelques exceptions.

1. La question se pose pour Hénoc et Élie, que l'Écriture représente comme ayant été transportés vivants de cette vie en l'autre. Gen., v, 24; IV Reg., ii, 11; Eccl., xlii, 16; xlviii, 13; Heb., xi, 5. Plusieurs Pères pensent qu'Hénoc et Élie ne mourront pas; d'autres estiment qu'ils mourront à la fin du monde, que l'Antéchrist les fera périr et qu'ils ressusciteront ensuite. Ainsi opinent Tertullien, *De anima*, c. 50, P. L., t. ii, col. 735, saint Augustin, *Serm.*, xxix, n. 11, P. L., t. xxxviii, col. 1376, interprétant Apoc., xi, 3 sq., au sujet des deux témoins que la bête doit mettre à mort. Sur le retour d'Élie et d'Hénoc avant la fin du monde, sur l'interprétation des deux témoins de l'Apoc., xi, 3, voir Suarez, *De mysteriis vite Christi*, disp. LV, sect. iii; Palmieri, *De novissimis*, § 39, 40; Stenstrup, *Soteriologia*, th. clx, p. 1021 sq. Bellarmin pense que nier la venue d'Hénoc et d'Élie, avant la

fin du monde, serait une hérésie ou une erreur proche de l'hérésie. *De romano pontifice*, I, III, c. vi. Cf. Suarez, *In III^m part. Sum. S. Thomæ*, disp. LV, sect. III; Lépicier, *De novissimis*, p. 36. C'est aller un peu loin, étant données les hésitations des commentateurs anciens et modernes.

2. Le texte grec de I Cor., xv, 51, Ἰδοὺ, μυστήριον ὑμῖν λέγω πάντες οὐ κοιμηθήσονται. πάντες δὲ ἀλλοτρίωσονται : non omnes dormiemus, sed omnes immutabimur. Sur les remarques qu'appelle ce texte et la version de la Vulgate, voir Cornely, *Comment. in I Cor.*, p. 506 sq. Ce texte semble indiquer que les justes, au second avènement de Jésus-Christ, passeront de la vie terrestre à la gloire céleste sans être soumis à la mort. C'est là le « mystère » dont parle saint Paul. Ainsi l'ont compris la plupart des Pères grecs, notamment saint Jean Chrysostome, *In I Cor.*, hom. XLII, n. 2, P. G., t. LXI, col. 364, et, chez les latins, saint Jérôme, *Epist.*, LIX, ad Marcellum, n. 3, P. L., t. XXII, col. 587. C'est l'interprétation des exégètes modernes et de plusieurs théologiens, par exemple Pesch, *Prælectiones*, t. IX, n. 565; Palmieri, *De novissimis*, § 7, n. 8. Il est assez commun de rencontrer chez les théologiens une autre interprétation laquelle laisserait subsister, sans exception, l'universalité de la loi : Les justes ne mourront pas, c'est-à-dire ne resteront pas longtemps sous le coup de la mort. Ainsi, commentant saint Thomas, *Sum. theol.*, *Suppl.*, q. LXXVIII, a. 1 : Billot, *De novissimis*, p. 147; Hurter, *Theol. dogm. comp.*, t. III, n. 638; Lépicier, *De novissimis*, p. 19 sq.; Delattre, *Le second avènement de Jésus-Christ*, Louvain, 1891. C'est d'ailleurs l'interprétation du Catéchisme du concile de Trente, part. I, c. XII, se référant à saint Jérôme (lequel relate, sans la faire sienne cette opinion, *Epist.*, CIX, n. 6, P. L., t. XXII, col. 971), à saint Ambroise (en réalité à l'*Ambrosiaster*, qui est très imprécis, *In epist. I ad Cor.*, xv, 51-53, P. L., t. XVI, col. 270-271), à saint Augustin, *De civitate Dei*, I, XX, c. XX, n. 2, P. L., t. XLI, col. 688. Même en acceptant cette interprétation, l'universalité de la loi de la mort subsisterait : *etsi non moriantur est tamen in eis reatus mortis, sed pœna aufertur a Deo*. *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. LXXXI, a. 3, ad 1^m.

3. Dans la II^e Cor., v, 2 sq., l'apôtre écrit : « Nous gémissons, désirant être revêtus de notre habitation du ciel [notre corps glorieux]...; nous qui sommes dans cette tente [notre corps terrestre], nous gémissons de sa pesanteur, parce que nous ne voulons pas être dépouillés, mais revêtus par-dessus, afin que ce qui est mortel soit absorbé par la vie. » C'est là évidemment le souhait de quelqu'un qui désire arriver à la vie glorieuse, sans passer par la mort, souhait qu'il faut rapprocher de l'idée exprimée dans le texte ci-dessus, et qui s'affirme plus encore dans le suivant. Ainsi ont interprété la pensée de saint Paul presque tous les exégètes catholiques. Cf. S. Augustin, *Epist.*, CXL, n. 16, P. L., t. XXXIII, col. 544. Comment un tel désir aurait-il pu être formulé s'il avait été totalement irréalisable? Sur les difficultés de l'interprétation de ce texte, voir Cornely, *In II^m epist. ad Cor.*, p. 137 sq. Saint Paul témoigne du désir qu'aurait le juste d'arriver au ciel sans passer par la mort : désir bien compréhensible au point de vue de la nature déchue, qui éprouve pour la mort un sentiment d'horreur, mais qu'en d'autres endroits saint Paul corrige, montrant le juste, aidé par la grâce, dans le désir de la mort, pour être réuni au Christ. II Cor., v, 8; Rom., VII, 24 sq.; et surtout Phil., I, 23.

4. Le passage le plus célèbre est I Thess., c. IV, 15-17 : « Nous vous le déclarons, d'après la parole du Seigneur, que nous qui vivons et qui sommes réservés pour l'avènement du Seigneur, nous ne prévi-

drons pas ceux qui se sont endormis. Car... ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront les premiers. Ensuite, nous qui vivons, qui sommes laissés, nous serons emportés avec eux dans les nues, au-devant du Christ, dans les airs, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. » Ici encore, comme dans I Cor., xv, 51, le sens obvie paraît être que les justes que la fin du monde trouvera encore en vie, passeront de ce monde en l'autre sans être soumis à la mort. Cf. S. Augustin, *Epist.*, CXCIII, n. 9, P. L., t. XXXIII, col. 872-873; S. Jérôme, *Epist.*, LIX, n. 3, P. L., t. XXII, col. 587. Les mêmes observations et interprétations que pour I Cor., xv, 51, doivent être ici formulées. On interprétera également de même la formule *judicaturus vivos et mortuos*, II Tim., IV, 1, formule qu'on retrouve dans les symboles et les textes liturgiques.

En résumé, la loi de la mort est universelle; tous y sont sujets; en tous se retrouve la nécessité de s'y soumettre. Toutefois, il est possible que Dieu accorde à certains d'en être de fait exemptés. Mais, dans l'Eglise latine, on s'est plutôt rallié à l'idée que tous les hommes, même les justes, mourront avant de ressusciter. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, loc. cit.; *Retract.*, I, II, c. XXXIII, P. L., t. XXXII, col. 644; Genade, *De eccl. dogm.*, c. VII, P. L., t. LVIII, col. 983. Parmi les théologiens, voir S. Thomas, *Suppl.*, q. LXXVIII, a. 1; LXXIV, a. 8; Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. IV, sect. II. Saint Thomas expose les raisons de convenance de l'opinion qu'il défend comme plus sûre et plus commune : conformité à l'ordre de la justice divine, à cause de l'universalité du péché; conformité aux assertions de l'Écriture : la résurrection, à laquelle tous participeront, ne suppose-t-elle pas la mort? conformité enfin à l'ordre de la nature, la mort étant naturelle au composé humain. *Suppl.*, q. LXXVIII, a. 1. Les théologiens font aussi valoir que, si le Christ et la vierge Marie sont morts sans avoir connu le péché, à plus forte raison devront mourir tous les hommes qui précisément ont contracté la dette de la mort à cause du péché dont aucun n'est exempt.

III. EFFETS. — 1^o Sur le corps. — Le corps, séparé de l'âme, doit être livré à la corruption et devenir la proie des vers du tombeau, en attendant la résurrection finale. Cf. Jac., II, 26, et surtout I Cor., xv, 37 sq.

2^o Sur l'âme. — L'âme immortelle est placée par la mort dans l'état de terme, qui exclut désormais toute possibilité de changement de mérite ou de démérite. Sur ce point, on peut considérer le dogme et l'explication théologique.

1. Le dogme. — « Que la voie (préparatoire à la vie future) ne se continue pas au delà du terme de la vie présente, que de l'issue de notre pérégrination terrestre dépende notre état d'immobilité dans la félicité ou la damnation; qu'enfin on doive considérer comme une hérésie l'origénisme si malencontreusement ressuscité de nos jours par quelques écrivains...; c'est là une vérité que l'Eglise a toujours professée explicitement et expressément; et, si l'on ne peut en apporter de définition solennelle, cependant les Pères l'ont explicitement prêchée ou bien ouvertement supposée comme un dogme de la foi catholique. » Billot, *De novissimis*, Rome, 1921, q. I, § 2, p. 33.

Cette vérité s'appuie principalement sur :

a) Matth., XXV. Le jugement dernier est décrit comme devant avoir pour unique objet les actes de la vie présente, et pour terme la double sentence d'éternelle récompense ou d'éternel châtiment. Il y aura donc réellement un état immuable, soit de peine, soit de félicité, dépendant intégralement de la fin de notre vie présente.

b) La parabole de Lazare et du mauvais riche, Luc, XVI. Lazare et le mauvais riche reçoivent la récompense

dne aux actions de leur vie terrestre et sont dans un état qui ne comporte plus de changement et v. 20. Le mauvais riche supplie Abraham d'envoyer quelqu'un à ses frères pour les exhorter à une pénitence que lui ne peut plus faire.

c) Les graves avertissements du Christ : briser tout attachement et toute habitude scandaleuse. Matth., XVIII, 8-9; Marc., IX, 42-47; se renouer à soi-même et prendre sa croix, Luc., XIV, 27; veiller et prier dans la continuelle attente du dernier jour, Matth., XXIV, 42-44, afin de ne pas être surpris dans la débauche, l'ébriété et les soucis de ce siècle et de ne pas encourir pour son âme un éternel dommage, Luc., XXI, 34. Tout cela, en effet, suppose clairement que l'instant de la mort est décisif, et qu'il devient ensuite impossible à l'homme de mériter ou de démeriter, de faire pénitence de ses fautes ou, à l'inverse, de perdre la grâce de Dieu.

d) II Cor., V, 10 : « Nous devons tous comparaître devant le tribunal de Jésus-Christ, afin que chacun reçoive ce qui est dû à ses bonnes œuvres ou à ses mauvaises actions, pendant qu'il était revêtu de son corps. » Notre état futur dérive de ce jugement. Mais ce jugement aura pour objet unique les actions de la vie présente, les actions que nous aurons accomplies quand notre âme était unie au corps, *ut referat unusquisque propria corporis*. Cette pensée fondamentale éclaire d'autres assertions de saint Paul : « Voici maintenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut », *id.* VI, 2. Et encore : « Pendant que nous en avons le temps, faisons du bien », Gal., VI, 10. Et encore : « Exhortez-vous chaque jour les uns les autres pendant le temps qui s'appelle aujourd'hui, de peur que quelqu'un de vous ne s'endurcisse par la séduction du péché. » Heb., III, 13. Le terme « aujourd'hui », emprunté au ps. xciv, désigne ici la durée de la vie terrestre de l'homme. En sorte que le sens est clair : « Exhortez-vous... tant que Dieu vous accorde le « jour » de la présente vie, et avant que ne tombe sur vous la nuit de la mort, dans laquelle il devient impossible de travailler pour le ciel, etc. »

e) Joa., V, 25-29. On distingue ici deux temps où la voix du Fils de Dieu se fera entendre. Le premier temps est le temps de la vie présente : « L'heure vient, et elle est déjà venue, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu. » 25. Il s'agit ici des morts spirituels par le péché. La voix du Fils de Dieu se fait entendre à eux, afin qu'ils ressuscitent spirituellement, « et ceux qui l'auront entendue, vivront », *id.* : la voix dirige son appel vers beaucoup de morts, mais tous ne l'entendent pas, c'est-à-dire n'y répondent pas. L'autre temps est celui de la consommation des siècles. De ce temps il est écrit : « L'heure vient (mais ce n'est pas celle qui est déjà venue) où tous ceux qui sont dans les sépulchres entendront la voix du Fils de Dieu » 28. Il s'agit ici de ceux qui sont morts à la vie du corps. Mais la voix du Fils ne se fera plus entendre pour exciter leur libre arbitre vers le bien, et il n'y a plus place pour la distinction précédemment établie entre ceux qui répondent et ceux qui ne répondent pas à l'appel du Fils de Dieu. Il s'agira uniquement d'appeler au jugement les hommes ressuscités. « Et ceux qui auront fait le bien (pendant le temps de leur vie mortelle) sortiront des tombeaux pour la résurrection de la vie, mais ceux qui auront mal fait, pour la résurrection du jugement (qui confirmera leur damnation). » 29. Cf. Billot, *loc. cit.*, p. 33-42.

L'Ancien Testament fournit plusieurs textes où se trouve exprimée la même vérité. Chr. Pesch, *Prælectiones*, t. IX, n. 572, cite Eccl., IX, 10; Eccl., IV, 33; xiv, 13; xvii, 26; xviii, 22, col. xi, 22 sq.

C'est d'ordinaire en commentant Joa., IX, 4, *venit nox quando nemo potest operari*, que les Pères procla-

ment la loi catholique. Les auteurs de la *IP Clementis*, VIII, 2; Origène, *In ps. 137*, *homil. III*, P. G., t. XII, col. 1316; *In Luc. ult.*, *homil. III*, t. I, *id.*, col. 329; S. Cyrille, *De lapsis*, c. XXIX, *Harlet*, t. III, p. 258; S. Hilaire, *In ps. 137*, 23, P. L., t. IX, col. 325; S. Jean Chrysostome, *In Joannem*, *homil. LVI*, P. G., t. LIX, col. 309; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem*, I, VI, P. G., t. LXXIII, col. 959; S. Augustin, *Enchiridion*, c. CX, P. L., t. XL, col. 283; *In Joannem*, *tract. XLV*, n. 5-6, P. L., t. XXXV, col. 1715-1716; S. Grégoire le Grand, *In Evang.*, *homil. XIII*, P. L., t. LXXVI, col. 1127.

L'Eglise n'a pas formulé sur ce point de définition solennelle. Léon X a condamné la proposition suivante de Luther (prop. 38) : *Animæ in purgatorio non sunt securæ de earum salute, saltem omnes : nec probatum est ullis aul rationibus aul Scripturis, ipsas esse extra statum merendi vel augendæ caritatis*, Denzinger-Bannwart, n. 778; et le concile du Vatican se proposait de promulguer cette définition dogmatique : *Post mortem quæ est viæ nostræ terminus, illico omnes manifestari nos oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum* (II Cor., V, 10); *neque ullus post hanc mortalem vitam relinquatur locus penitentiae ad justificationem*. Mansi-Petit, *Concil.*, t. LIII, col. 175.

2. Explication théologique. — Les théologiens enseignent unanimement cette doctrine. Cf. Suarez, *De gratia*, I, XII, c. xv; *De angelis*, I, VI, c. iv, n. 9 sq.; Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. LXXVII, sect. 1 sq. Tous professent même que la raison dernière du terme imposé par la mort à l'état de voie, est la volonté souveraine de Dieu, qui, absolument parlant, aurait pu faire qu'après la mort l'homme pût encore mériter, ou qu'avant la mort fût déjà fixé un terme au mérite ou démerite possible. Mais, à ne consulter que l'ordre de la sagesse divine, l'instant de la mort paraît très convenablement choisi pour fixer le terme de la voie, tant au point de vue du sujet, qui, à ce moment là, se trouvant privé du corps, cesse d'être principe total d'activité, qu'au point de vue de la sanction morale nécessaire dès l'entrée en l'autre vie.

Lorsqu'il s'agit de donner la raison prochaine de l'état de terme, dans lequel le changement moral, le mérite et le démerite sont devenus impossibles, les théologiens ne sont plus d'accord. Les thomistes font procéder la fixité des volontés humaines dans le bien ou dans le mal après la mort des lois psychologiques qui régleront, indépendamment même de l'état de béatitude surnaturelle ou de damnation, la connaissance et l'amour des âmes séparées. A l'instant de la mort sera fait par l'âme le choix de sa fin dernière, ou plutôt l'âme sera fixée dans le choix qu'elle se sera librement déterminé avant la mort : à l'instant de la mort, « notre âme change de mode de connaissance. Le corps n'étant plus là pour lui fournir les images et les émotions sensibles qui pendant cette vie éveillent, précisent, rectifient ou pervertissent nos idées et nos inclinations volontaires, elle reçoit directement, du même influx divin qui la soutient dans l'être, l'ensemble des idées qu'appelle l'état actuel de son intelligence, état individuellement déterminé par le résultat dernier de toute l'expérience de sa vie terrestre et consacré par son acte suprême d'acceptation ou de refus de l'autorité du Père céleste ». Huguency, O. P., *Critique et catholique*, t. III, p. 337. Cf. S. Thomas, *Cont. Gentiles*, I, IV, c. xciv; *De veritate*, q. xxiv, a. 1; le commentaire de Sylvestre de Ferrare sur la *Somme contre les Gentils*, *loc. cit.*; Bellarmin, *De gratia*, I, V, c. xiv. Billot a développé cette preuve dans *De personali et originali peccato*, Rome, 1924, th. VII, § 2, et dans *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*,

IX, *Catégorie des adultes, pour lesquels il n'est plus de milieu entre le ciel et l'enfer*, dans *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 385-408.

Beaucoup de théologiens, en dehors de l'école de saint Thomas, n'estiment pas philosophiquement évidente ou même simplement probable la raison psychologique apportée par les thomistes. Les uns confessent leur ignorance à ce sujet. Cf. B. Romeyer, art. *Ame*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. I, col. 204. D'autres, tout au moins pour les damnés et pour les élus, recourent à des raisons *extrinsèques* : fixation de l'âme dans le vrai et le bien naturels par la vision intuitive; obstination des damnés dans le mal par la soustraction de toute grâce, et par le désespoir dans lequel la connaissance de leurs fautes les plonge. Suarez, *De angelis*, l. III, c. x; l. VIII, c. x, n. 18; c. XI, n. 5 sq. Voir Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 574-575; 669-670. Ces raisons extrinsèques et d'ordre surnaturel sont d'ailleurs acceptées par les thomistes à la suite de saint Thomas; voir par exemple, pour les damnés, *De veritate*, q. XXIV, a. 10; *De malo*, q. XVI, a. 5.

IV. MOMENT. — Le moment de la mort appelle une discussion théologique à cause de la distinction établie par certains auteurs, entre le moment de la mort *apparente* ou *relative* et le moment de la mort *réelle*.

Cette distinction présente une importance capitale pour l'administration des derniers sacrements. *En droit*, tous les théologiens sont d'accord. S'il y a un doute qu'on se trouve en face d'un être humain encore vivant, on peut lui administrer sous condition les sacrements. Mais, *en fait*, se pose la question : la mort simplement apparente peut-elle se produire? Se produit-elle en réalité? Se produit-elle dans tous les cas?

1° *Observations de la science médicale*. — 1. La mort d'après les médecins, peut être simplement *apparente* : « La suppression absolue de l'une des trois fonctions essentielles à la vie commune (fonctions du cerveau, du cœur, des poumons, simultanément nécessaires pour assurer la vie de l'organisme entier) entraîne promptement l'arrêt des autres et la mort de l'ensemble. Cette suppression radicale est parfois remplacée par un simple affaiblissement de l'une de ces fonctions, qui en rend à nos yeux la persistance inappréciable. En pareil cas, les autres activités vitales peuvent continuer à se dérouler et à témoigner par là du maintien de la vie; mais dans certains autres, elles se dépriment à leur tour sous l'effet neutralisant de la défection précédente et répandent un silence trompeur sur l'économie tout entière. C'est la mort *apparente*. » Em. Berlin, art. *Mort* (Physiologie) dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* de Dechambre, t. IX, p. 557. Dans le cas de la mort simplement apparente, le cœur n'a pas cessé complètement de battre; mais ses battements sont devenus pour ainsi dire imperceptibles. Cette mort apparente se produit dans certains cas : syncope, asphyxie, léthargie, etc. La rigidité cadavérique peut même parfois être simulée.

2. D'autres fois, la mort apparente devient même *relative*. C'est lorsque le cœur a cessé complètement de battre : mais les centres nerveux sont encore doués de vie : le cas peut se produire quand la mort est violente ou subite : « On peut supposer qu'il est possible de ranimer un sujet tant que les centres nerveux ne sont pas morts. Dans ce cas, le rétablissement de la circulation provoquera le retour des fonctions organiques. Les seuls cas favorables ou susceptibles d'être traités de la sorte seront évidemment les *cas de morts violentes*, morts déterminées par une syncope cardiaque en particulier, morts sans altération matérielle incompatible avec la vie. Cette hypothèse n'est pas une simple vue de l'esprit. Brown-Séquard l'a déjà

envisagée et il a réalisé expérimentalement de vraies résurrections (*Journal de la physiologie de l'homme et des animaux*, 1858, p. 666 : *Recherches sur la possibilité de ramener momentanément à la vie des individus mourant de maladie*). Il opérait sur des animaux mourant de maladies et porteurs de lésions fatalement mortelles. Souvent, dans ces expériences, la respiration était arrêtée depuis un nombre variable de minutes (17' dans un cas), les dernières convulsions de l'agonie avaient eu lieu, la pupille était dilatée ou se dilatait. Malgré ces circonstances extrêmement défavorables, il a pu ranimer ces animaux agonisants. Les uns sont revenus complètement à eux pour plusieurs heures; les autres ont recouvré la respiration et la faculté réflexe; chez d'autres, il n'y eut qu'une augmentation de la vitalité du cœur. L'auteur introduisait dans la carotide de ces animaux une canule en T, et par là leur transfusait du sang frais d'un animal sain, simultanément vers l'encéphale, et vers le cœur ». D'Halluin, *La vie du cœur isolé*, Lille, 1903. On est arrivé par le *massage du cœur* à réaliser ces « résurrections » chez des êtres humains, et les résultats ont été tels que M. d'Halluin n'hésite pas à écrire : « Nous pouvons conclure, que la mort ne survient pas au moment où le cœur s'arrête. Il existe une période plus ou moins prolongée durant laquelle le retour à la vie peut être provoqué par le massage du cœur, méthode exceptionnellement réalisable et complexe. » *Op. cit.*, p. 66. Une méthode plus récente a donné, elle aussi, des résultats tangibles. Par le système de l'*injection intracardiacque d'adrénaline*, le Dr Petit-Dutaillis a obtenu des réanimations temporaires, même après 20 ou 30 minutes d'attente après la syncope, des réanimations définitives, quand l'injection a été pratiquée moins de 6 minutes après l'arrêt du cœur. *Notes cliniques sur les injections intracardiaques d'adrénaline*, dans *Archives des maladies du cœur, des vaisseaux et du sang*, publiées sous la direction du Dr H. Vasquez, Paris, 1925, p. XVII sq. Cf. *Paris médical*, 5 juillet 1924.

3. Faut-il étendre à tous les cas de mort sans exception l'explication de la mort relative? La question est beaucoup plus complexe à résoudre. Tous les médecins admettent que la mort de l'organisme entier ne supprime pas immédiatement toutes les vies particulières des organismes inférieurs. On est arrivé, en effet, à faire revivre des organes, même séparés de l'organisme entier, et qui, pendant un temps notable, avaient conservé toutes les apparences de la mort. D'Halluin, *Le problème de la mort*. Extrait de la *Revue de philosophie*, t. XXIII, p. 23. Les expériences, renouvelées fréquemment et souvent avec succès, fournissent, dit-on, une base suffisante d'argumentation. S'il est possible d'entretenir ou même de rappeler la vie en des organes soit encore unis à l'organisme entier déjà mort, soit même séparés de cet organisme, c'est que la vie ne s'est pas complètement retirée; c'est que le principe vital agit encore; c'est que la mort relative ne marche elle-même que progressivement vers la mort absolue : « La mort de l'ensemble n'est pas une véritable mort, et la nature de cette redoutable transformation se présente à nous sous un jour tout nouveau : l'extinction réelle de l'existence s'opère dans les éléments anatomiques, dans les assises cellulaires qui ont été aussi les seuls témoins de sa genèse. A son tour, la mort de ces organismes simples apparaît comme le résultat de l'abandon où ils tombent après la rupture de leur association, comme l'effet mécaniquement nécessaire des provocations externes que le défaut d'accord empêche désormais d'utiliser pour la manifestation des phénomènes vitaux... » E. Bertin, *art. cité*, p. 567. On peut donc parler des « étapes de la mort ».

D'après le Dr d'Halluin, la mort, que nous avons

appelée apparente, se produit rarement; mais la mort relative est le sort de tous : « Nous pouvons, écrit cet auteur, définir la mort apparente un état *accidentel* où les manifestations vitales sont réduites, au point de donner durant un temps *prolongé* l'illusion plus ou moins complète de la mort réelle. Le retour à la vie peut se produire *spontanément* ou être *provoqué* par la mise en œuvre de moyens simples, tels la ventilation pulmonaire, les injections médicamenteuses, la provocation des réflexes divers. La *persistance de l'activité cardiaque* (difficile à diagnostiquer dans certains cas par des procédés courants) est la caractéristique de cet état décrit sous le nom de mort apparente.

• Nous avons dit un *état accidentel*, car tous les êtres vivants ne passent pas fatalement par cette étape de la mort apparente. On peut, il est vrai, l'observer lors de la période agonique, quand le dernier soupir précède l'arrêt du cœur, mais sa durée est alors de quelques minutes, et il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Habituellement, la mort apparente, véritable état syncopal, se produit à la suite d'un choc nerveux traumatique ou psychique, ou dans des circonstances accidentelles : asphyxie, intoxication, hémorragie, ou enfin au cours de maladies variées.

• Dans la mort *relative*, on observe une suspension des manifestations vitales, complète, totale et prolongée. Le cœur peut être mis à nu : son immobilité est absolue. Dans ces conditions, tout retour *spontané* à la vie est impossible. La constatation certaine de l'arrêt du cœur permet de délivrer le permis d'inhumér et cette mesure peut être prise sans inhumanité; cependant le *sujet qui pratiquement peut être traité comme mort ne l'est pas en réalité*, puisque l'*expérimentation et la clinique démontrent la possibilité*, dans certaines circonstances favorables, de *rappeler à la vie un sujet dont le cœur a subi un arrêt prolongé qui semblait devoir être définitif*.

• La mort *absolue*, c'est la mort proprement dite, c'est l'impossibilité de la vie caractérisée par la destruction autolytique et bactériolytique des cellules, entraînant des lésions incompatibles avec la vie quand elles sont généralisées. Il semble que ces lésions se produisent normalement au moment de l'arrêt du cœur, mais elles n'envahissent pas brusquement toutes les cellules; c'est la raison d'être de cette période plus ou moins longue, mais toujours appréciable, que nous avons appelée la mort relative. Il ne peut donc y avoir de délimitation fixe entre la mort relative et la mort absolue. Il existe de nombreux signes de la mort relative; il n'y a qu'un signe de la mort absolue : c'est la putréfaction, manifestation évidente de la destruction de l'édifice organique. • D'Halluin, *Le problème de la mort*, p. 50-51, 68-69; cf. Lettre à l'*Ami du clergé*, 1906, p. 188.

2° *Application de ces observations aux différents genres de mort*. — Em. Bertin traitant de la mort de l'organisme entier, marque que la mort peut être *naturelle*, *violente* ou *causée par la maladie*.

1. La mort *naturelle* est extrêmement rare chez les hommes. C'est la mort qui provient, aux dernières limites de la vieillesse, de l'usure de tous les organes élémentaires dont se compose le tout humain. L'ensemble meurt parce que meurent en lui toutes les parties dont il est formé. En cas de mort naturelle, pas de mort relative, pas de mort apparente possible.

2. La mort *violente* est la conséquence d'une perturbation des fonctions communes, perturbation produite brusquement par un agent extérieur et assez intense pour anéantir d'un seul coup, soit l'être entier, soit une des conditions physiologiques essentielles de la vie dans l'organisme complet : mort provoquée par la foudre (action directe sur le système nerveux); mort par pendaison ou décollation; mort par un coup

d'arme à feu (désorganisation de la pulpe cérébrale); par perforation du cœur (coup de couteau), ou par ouverture des gros vaisseaux (perte totale des provisions sanguines et suppression de la circulation); mort causée par la chute d'un lieu élevé (commotion universelle, obstacle respiratoire); enfin, mort par asphyxies diverses. Dans ces cas de morts violentes, les seuls à l'occasion desquels aient été tentées des expériences concluantes, on *doit* admettre le fait d'une mort relative, même après la cessation des battements du cœur. Et cette persistance latente de la vie existe, semble-t-il, dans la plupart sinon dans la totalité des cas de mort violente.

3. La mort *par maladie* est la suite d'une succession de ravages dans l'organisme, aboutissant à la suppression d'une des fonctions essentielles de la vie. Plus et plus longtemps la maladie opère de ravages dans l'organisme entier, et moins il y a de chance de mort relative, les vies locales étant supprimées presque aussitôt que la vie générale. Plus le déclenchement de la perturbation est brusque et plus la perturbation est profonde, et plus aussi la mort comportera de progression avant d'être absolue. En sorte que les morts *subites* (qui sont cependant des morts provenant de maladie, car elles supposent toutes un défaut grave dans l'organisme) doivent être, sous le rapport qui nous occupe, considérées à peu près comme les morts accidentelles.

3° *Critiques et conclusions de la théologie*. — 1. La théologie n'accepte pas uniformément et sans discussion ces conclusions. Elle rappelle que l'âme est l'unique principe vital du composé humain, principe non immédiat des opérations vitales, mais agissant par l'intermédiaire des facultés. Voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 363; cf. S. Thomas, *De anima*, a. 12, ad 10^{um}. De plus, d'après saint Thomas, si, dans l'homme, l'âme est à la fois principe de vie intellectuelle, de vie animale, de vie végétative, ces trois fonctions vitales comportent en l'âme même non une distinction réelle, mais une distinction virtuelle entre leurs principes premiers. Rien ne s'oppose donc, dans la conception thomiste du principe vital, qu'à l'âme, principe de vie, simple et complet, mais virtuellement complexe, succèdent au moment de la mort, des principes partiels et imparfaits de vie *inférieure*, principes transitoires et destinés à disparaître progressivement jusqu'à la dissociation complète du composé en ses éléments premiers. Cf. S. Thomas, *In lib. I^{um} De generatione et corruptione*, lect. 8. Ce rappel de la doctrine thomiste (les anciens théologiens n'admettaient-ils pas d'ailleurs, dans la formation de l'embryon humain, la succession réelle des trois âmes, végétative, sensitive, intellectuelle?) énerve singulièrement l'argument qu'en faveur de la mort relative, on pense tirer du fait de la persistance d'une certaine vie dans les organes séparés. On fera difficilement admettre à un philosophe catholique que cette vie persistante est encore due à la présence de l'âme spirituelle, puisque les organes sont séparés du tout substantiel dont l'âme est la forme. Il faudrait — chose impossible — démontrer que ces manifestations vitales appartiennent à une *vie formellement humaine*. Nous admettrions donc plus volontiers que les organes séparés ont acquis, après la séparation de l'âme et du corps, un principe partiel de vie, imparfait et destiné à disparaître progressivement.

2. La persistance d'une certaine vie dans quelques parties, tissus ou organes du corps apparemment mort, mais parties non séparées, n'apporte pas non plus un argument apodictique en faveur de la présence latente de l'âme spirituelle en ce corps sans vie générale. A la rigueur, en effet, on pourrait ici expliquer de la même façon que précédemment les phénomènes

de vie partielle observés. Toutefois, on ne saurait se montrer aussi catégorique. Peut-être, en effet, n'est-il pas imprudent d'affirmer que l'âme, principe vital de l'organisme complet, est encore, par sa présence latente, du moins pendant une courte durée immédiatement consécutive au dernier soupir, le principe premier des manifestations de vie inférieure et partielle qu'on peut encore observer en certains tissus ou organes. En tout cas, cette explication est plausible en soi : elle est possible, elle est peut-être probable.

3. Quant aux cas où une réviviscence soit temporaire, soit surtout définitive pourrait se produire à l'aide de massages du cœur ou d'injections intracardiaques d'adrénaline, la théologie catholique doit reconnaître qu'on ne saurait les expliquer, sinon par la persistance de l'âme spirituelle dans le corps soumis à une mort simplement relative. Or, ces réviviscences semblent toujours possibles après une mort subite ou accidentelle. Il s'agit ici, rappelons-le, non de réviviscences tardives, qui se traduisent par de simples mouvements automatiques, cf. Roure, *Études*, 25 novembre 1904, p. 589, mais de réviviscences précoces où la véritable vie humaine se manifeste. D'Halluin, *Le problème de la mort*, p. 67.

4. En conséquence, il paraît raisonnable de tirer cette conclusion : si, dans les cas de mort causée par une maladie, il y a, pendant une durée à la vérité fort restreinte, une probabilité extrêmement réduite, mais enfin, une probabilité quand même, de mort relative, dans le cas de mort subite et accidentelle, la mort relative et progressive existe presque à coup sûr.

Aussi les théologiens récents ont-ils formulé, relativement à l'administration des sacrements en cas de mort apparente ou relative, des règles prudentes qu'il n'est pas permis de négliger. Dans son livre : *La mort réelle et la mort apparente et leurs rapports avec l'administration des sacrements*, trad. de J.-B. Geniesse, Paris, 1906, le P. Ferreres, S. J., a proposé la règle pratique suivante : « Le prêtre pourra toujours ou presque toujours et même *deura* administrer les sacrements à celui qui ne les a pas reçus, bien qu'il le trouve mort en apparence, pourvu qu'il ne soit pas entré dans la période de putréfaction. En effet, s'il s'agit de mort subite, tous conviennent aujourd'hui que la période de la vie latente peut durer des heures et même des jours entiers; s'il s'agit de longue maladie, étant donné qu'elle laisse du temps et que l'on voit arriver de loin la mort, le malade ordinairement aura déjà reçu les sacrements, quand il était certainement vivant; et, si dans quelque cas cela n'a pas eu lieu, le prêtre, arrivé peu de minutes après que le moribond aura rendu le dernier soupir, pourra en conséquence lui conférer les sacrements... Quand même le prêtre arriverait une ou deux heures après, il pourrait aussi, généralement parlant, les conférer. » *Op. cit.*, n. 138, 139.

Genicot-Salsmans accorde une demi-heure après le dernier soupir, en cas de mort de maladie, plus longtemps, en cas de mort subite ou accidentelle. *Institutiones theologiæ moralis*, Bruxelles, 1922, t. II, n. 422. Bucceroni arrive aux mêmes conclusions. *Institutiones theologiæ moralis*, part. II, vol. III, n. 754 ter; 6^e éd. Rome, 1915. Vermeersch opine dans le même sens que Ferreres, *Theologia moralis*, Paris-Bruges-Rome, 1923, t. III, n. 661.

Tous ces auteurs recommandent de n'administrer sous conditions les sacrements à ceux qui peut-être ne sont morts qu'en apparence, qu'à la condition expresse d'instruire les fidèles et de leur exposer combien leur conduite serait blâmable s'ils attendaient, après le dernier soupir de leurs mourants pour appeler le prêtre. Cf. Ferreres-Geniesse, p. 139, 446.

A titre d'indication, signalons que le rituel de

Cambrai, approuvé par la S. C. des Rites, ajoute au texte du rituel romain, titre V, c. I, n. 21, cette recommandation : *Hic animadvertere oportet mortem veram cum specie mortis non necessario congruere, ac proinde extremam unctionem quibusdam esse ministrandam qui spiritum jam emisisse videntur*. Cf. Ami du clergé, 28 février 1927.

A. MICHEL.

2. MORT (PEINE DE). — Après un rapide aperçu historique du débat, qu'a soulevé la peine de mort, nous montrerons la légitimité de son application (col. 2502), et nous examinerons brièvement les principales objections émises contre elle (col. 2506).

I. HISTORIQUE. — 1^o Il n'y a guère de législation, qui n'ait admis la peine de mort. La Bible nous la montre en usage au temps des patriarches. Elle nous rapporte de même les décrets de Moïse au sujet de son application. A travers ses récits nous la voyons en vigueur chez les peuples asiatiques aussi bien que chez les Égyptiens. Les lois de Dracon sont restées célèbres chez les Grecs, et tout le monde connaît les sévérités de la législation romaine.

Sans doute l'énormité de la peine capitale attire les réflexions de certains Pères de l'Église, tels que saint Augustin, et leur fait invoquer le recours à l'autorité divine, qui seule peut en légitimer le principe. Cependant nul d'entre eux ne conteste que ce droit n'ait été concédé en certains cas, soit par une loi générale soit par un ordre particulier, à l'autorité sociale, dont le pouvoir vient de Dieu.

Au XII^e siècle les Vaudois attaquent ce droit. Ils enseignent que la puissance séculière commet un péché grave en prononçant une condamnation à mort. Innocent III leur répond et reprouve leur doctrine en leur faisant signer, en 1208, une formule d'abjuration et de profession de foi, où il est dit entre autres, « nous affirmons, touchant la puissance séculière, qu'elle peut sans péché mortel exercer le jugement du sang, pourvu qu'elle procède, en portant la sentence, non par haine mais par jugement, non sans précaution mais avec sagesse. » (Denz.-Bannw., n. 425.)

Sur ces réserves, par crainte sans doute de voir maints seigneurs s'arroger des droits abusifs, insistent les théologiens du Moyen Âge. « Seul a le pouvoir de vie et de mort celui qui a la charge de la communauté », dit saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. LXIV, a. 3. Mais il n'y a pas homicide, et par conséquent il n'y a pas de faute contre le commandement divin *Non occides*, lorsque la justice humaine prononce suivant les formes une peine capitale. « En ce cas l'autorité humaine, dans les choses qui sont soumises à sa juridiction, est le vicaire de Dieu. » *Ibid.*, I^a-II^a, q. c, a. 8, ad 3^{um}.

2^o Il faut attendre le XVIII^e siècle pour voir naître ce qu'on appellera plus tard la campagne abolitionniste contre la peine de mort.

Elle fut ouverte par un jurisconsulte italien César Beccaria (1738-1794). Séduit par le philosophisme français, il entreprit d'en appliquer les idées à la législation dans son *Traité des délits et des peines* publié en italien (1763-1764). Il veut qu'on restreigne l'application de la peine de mort au crime de sédition, ou encore aux cas où la mort du coupable est le seul moyen d'éviter d'autres crimes. C'est qu'il entend réduire le droit de punir à l'utilité générale et conclut que, d'ordinaire, la peine de mort est inutile à la société comme à l'individu. Nous exposerons plusieurs de ses arguments dans la série des objections. Nous les retrouvons d'ailleurs dans les *Œuvres* de Jérémie Bentham (1748-1832), le célèbre jurisconsulte et économiste anglais, qui donna l'arithmétique des plaisirs. Ne voyant lui aussi comme fin de toute morale que l'utilité ainsi que l'amélioration du bien-être des indi-

vidus, il déclara à son tour l'inutilité de la peine de mort. D'autre part plusieurs avec Spedalieri (1741-1795) ajoutent que, selon la doctrine du *Contrat Social*, l'autorité n'a que les droits que lui transmettent les citoyens. Or ceux-ci n'ont de droit ni sur leur propre vie ni sur celle des autres.

En France, Charles Lucas (1803-1889), criminaliste et inspecteur des prisons, soutient la même thèse dans son livre : *Du système pénal en général et de la peine de mort en particulier* (1827). Il estime en effet que la société, pas plus que l'individu, n'a de droit sur la vie du prochain, et que la peine de mort n'est plus un acte de légitime défense, lorsque le malfaiteur est, pieds et poings liés, à la disposition des juges. Elle n'est plus qu'un acte de vengeance. Citons pour l'Allemagne le nom de Mittermaier (1787-1867), professeur à Heidelberg, dont l'ouvrage intitulé : *De la peine de mort d'après les travaux de la science, les progrès de la législation et les résultats de l'expérience*, a été traduit dans presque tous les pays d'Europe.

Nous ne pouvons signaler ici que quelques noms et quelques ouvrages, car la liste des études parues au XIX^e siècle en faveur de l'abolition de la peine de mort est presque indéfinie. On la trouvera dans un article publié par Hello dans la *Revue critique de législation et de jurisprudence*, 1867, t. xxxi, p. 322 sq. Elle ne comprend pas moins de dix pages sous la rubrique : *Relevé présentant par ordre chronologique, pour les divers pays de l'Europe, la désignation des personnes ou des associations, qui ont pris la part la plus notable au mouvement abolitionniste de la peine de mort, dans les travaux de la science, les débats des assemblées législatives et dans les actes des gouvernements.*

Les résultats de cette campagne ont été de faire supprimer la peine de mort dans un certain nombre de petits pays (dont plusieurs depuis ont été contraints de la rétablir). Mais à côté de cette suppression totale et absolue, que vise son enquête, Hello fait remarquer qu'en France a eu lieu une suppression partielle et relative. Sous l'influence de Guizot a été abolie la peine de mort en matière politique. C'est lui en effet qui provoqua cette réforme par ses écrits en 1822. Elle ne fut cependant décrétée que sous l'Empire dans la séance du Corps législatif du 9 juillet 1867.

En terminant son *Relevé*, Hello détaille la profession des 104 personnes, dont il a signalé les noms. Parmi elles il y a des rois, des ministres, des sénateurs, des députés, des conseillers d'État, des magistrats; et il ajoute : « Il est regrettable que la réforme abolitionniste de la peine de mort n'ait pas encore trouvé dans la clergé catholique un seul représentant. »

Il y en eut un cependant par la suite. Dans sa réédition du *Dictionnaire de théologie* de Bergier, l'abbé Le Noir, en 1867, s'élève contre la peine de mort. A la manière d'Auguste Comte, il distingue trois âges en l'humanité. Au premier âge la peine de mort, dit-il, n'existe pas : Dieu met un signe sur le front de Caïn pour empêcher qu'on le tue; il en va de même pour Lamech. Mais par la suite cette peine s'introduit « en violation du droit naturel » ! Dieu la tolère pour les temps de ténèbres et de tourmente, que Le Noir nomme le deuxième âge « l'âge de la dictature » nécessaire. Cependant « le Christ qui appellera le lever du troisième âge, redira en paraboles la parole du premier ». Alors la peine de mort disparaîtra « devant l'avènement du droit pur, lorsque régnera pleinement le christianisme, qui est l'expression parfaite du droit naturel ». — En attendant elle est un abus, qu'il faut encore subir bien que « la peine de mort ne soit, en utopie philosophique, ni légitime en droit, ni légitime en but ». *Dict.*, t. ix, p. 328. Dans l'espace de vingt colonnes, Le Noir s'évertue à démontrer sa thèse « en utopie ». Il produit des argu-

ments fondés sur les erreurs du philosophisme et du *Contrat social*; il en appelle à Duns Scot; il oppose à saint Thomas une censure portée en 1700 par la *Conventio cleri gallicani*; il épilogue sur quelques textes de la sainte Écriture, dont il propose une exégèse vraiment trop tendancieuse et trop subtile; enfin il élève certaines objections que nous examinerons plus bas. Malgré cela, la position qu'il veut prendre, sans doute sous l'influence des idées courantes à son époque, n'est pas tenable sérieusement même « en utopie philosophique », et *a fortiori* devant la réalité à laquelle se réfère la doctrine catholique.

II. LÉGITIMITÉ. — L'autorité sociale a-t-elle le droit de condamner un criminel à la peine capitale? En d'autres termes le commandement divin : *Non occides* souffre-t-il des exceptions? Tel est le problème.

Sans nier que le progrès de la civilisation amène un heureux adoucissement dans l'application des peines, même et surtout du dernier supplice — sans nier non plus qu'on ne prendra jamais trop d'informations et de précautions avant de prononcer une sentence de mort, nous devons admettre que l'autorité sociale possède le droit de porter cette sentence.

Quand on a parcouru à travers le maquis de la procédure (la comparaison est de couleur locale), les écrits des abolitionnistes, on s'aperçoit que leurs illusions viennent de deux sources principales : d'une part, sous l'influence de l'utilitarisme, ils regardent la vie corporelle comme le bien suprême et, partant, la fin de la personne humaine; et d'autre part, à la façon de l'auteur du *Contrat social*, ils oublient trop souvent que la société est de droit naturel, et possède par conséquent des droits naturels sociaux qui peuvent parfois entrer en conflit avec des droits naturels individuels. Afin de dissiper les confusions, il est nécessaire de recourir aux principes. A leur clarté la légitimité de la peine de mort peut être jugée au regard du droit naturel et au regard du droit positif divin.

1^o *Au regard du droit naturel.* — La véritable et ultime source du droit c'est le devoir. On a dit justement : l'homme n'a qu'un droit celui de faire son devoir. Mais le devoir d'un être moral est inscrit dans sa constitution. L'examen de celle-ci en effet nous révèle la fin à laquelle par nature il est destiné, et en vue de laquelle évoluera le progrès de toutes ses énergies

1. *Le droit naturel individuel.* — Or l'homme est un animal raisonnable. Il est composé d'une âme et d'un corps, dont toutes les puissances et aptitudes natives sont orientées vers une fin unique : le perfectionnement aussi grand que possible de la personnalité humaine. Ses énergies corporelles et spirituelles sont multiples et diverses. Mais, si elles sont toutes également humaines, elles ne sont pas toutes d'égale excellence pour conduire l'homme à sa fin suprême. — Par ailleurs l'expérience montre que chacune d'elles, à travers les inclinations qui la manifestent, poursuit son but particulier, son bien, sa fin à elle; et cela parfois avec une telle ardeur, qu'elle semble entreprendre de confisquer à son profit les ressources de l'être tout entier.

De là des exigences impérieuses et opposées capables de créer des conflits et de porter le désordre dans notre monde intérieur. Une discipline est donc requise pour maintenir l'ordre, mettre chaque puissance à son rang et la faire travailler efficacement au progrès de l'ensemble. Cela suppose déterminée une hiérarchie naturelle des énergies, de leurs biens, de leurs fins et partant des devoirs et des droits, qui intéressent leur développement respectif. Cette hiérarchie des biens et des fins d'étape, dont la conquête harmonieuse réalise la fin et le devoir suprêmes, doit nécessairement être observée. C'est pourquoi il arrive qu'en cas de conflit,

il faudra sacrifier une énergie de qualité inférieure au déploiement d'une énergie de qualité supérieure : le devoir exigera par exemple que le bien de la sensibilité soit sacrifié au bien de la raison ou de la volonté.

Sans nous arrêter à la multiplicité si complexe de toutes nos puissances, nous n'avons ici à envisager que leur distinction en deux groupes : les énergies corporelles et les énergies spirituelles. Les unes et les autres ont leur bien, leur fin propre, dont la poursuite est source de devoirs et de droits. Mais les premières sont ordonnées à l'épanouissement de la vie animale ; et leur fin est inférieure à la fin des secondes, qui est spécifiquement humaine. Le but de notre vie en effet n'est pas de devenir de gras « pourceaux du troupeau d'Epicure », selon la boutade d'Horace, mais suivant l'expression d'Aristote « de devenir plus hommes ». Or l'homme précisément se distingue de l'animal par ses énergies et ses fins spirituelles.

La primauté appartient donc à la vie de l'âme, au progrès de laquelle concourt le bon état de la vie du corps. Celle-ci revêt dès lors l'aspect d'un *moyen* par rapport à celle-là. Il en résulte qu'en cas de conflit entre les biens, les fins, les devoirs et les droits, qui ressortissent à la vie corporelle, et ceux qui ressortissent à la vie spirituelle, les premiers céderont le pas aux seconds... et en cas de nécessité leur seront sacrifiés. N'est-il pas des circonstances, où il apparaît clairement que l'homme doit immoler sa vie corporelle à l'honneur, à la vérité, à la vertu ? Nous en concluons, contre certains abolitionnistes, que la vie corporelle n'est pas le bien suprême, la fin en soi, celle qui est inviolable, et par conséquent que le devoir et le droit de la conserver ne priment pas partout et toujours tous les devoirs et tous les droits.

2. *Le droit naturel social.* — Nul ne contestera non plus que parfois la vie corporelle doive être sacrifiée au bien de la patrie et de l'humanité, en un mot au *bien général* de la société.

C'est que, par nature, l'homme est un « animal social ». Il ne peut naître, vivre et se développer sans la famille, cellule mère de toute société. Dès lors les droits de la société ressortissent au droit naturel. Comment les déterminer ? — Par l'étude de la fin, que, vu la constitution humaine, la société, ou l'autorité qui la représente, a mission de poursuivre. Or cette fin est le *bien général*. L'atteindre pour elle est le devoir primordial, d'où naissent tous ses autres devoirs.

Ce devoir est double : il est positif et négatif. D'une part, l'autorité sociale a le devoir de créer une atmosphère de paix et d'ordre, qui facilite à l'ensemble des citoyens la conquête de leur fin personnelle ; d'autre part elle a le devoir d'empêcher tout ce qui, troublant la paix et l'ordre, nuit par là-même à l'ensemble des citoyens.

Et, comme le droit est le corollaire obligé du devoir, la société a le droit de requérir de chacun de ses membres ce qui est *nécessaire* à l'accomplissement de son double devoir. C'est ainsi qu'elle exigera d'eux l'impôt, la coopération personnelle et, dans les circonstances critiques, le sacrifice de leurs biens et même de leur vie pour le salut de la patrie, c'est-à-dire pour le bien général. De même, si l'ordre a été violé, elle a le devoir, et partant le droit, de le rétablir et de le sauvegarder en vue du bien général, dût-elle pour cela recourir aux sanctions.

La justice demande que ces sanctions soient proportionnées aux délits. Mais il est apparu à la conscience publique que certains crimes tels que les assassinats, les parricides, les trahisons, etc., sont à ce point abominables et nuisibles à la société qu'aucune peine ne leur semble proportionnée : rien que la mort ne peut punir de pareils forfaits. La peine capitale

apparaît alors la seule réparation que l'on puisse imposer au criminel.

Cette réparation devient *nécessaire*, si elle est l'*unique moyen* de réprimer les effets du scandale donné, en inspirant aux malfaiteurs en herbe la crainte salutaire, qui est le commencement de la sagesse. A ce prix seront guéries les blessures que les crimes ont faites à l'ordre social, au point de le tuer, s'ils se multipliaient. — Puis donc que la première mission de l'autorité est de protéger les bons citoyens, son devoir de *légitime défense* ne doit pas s'étendre seulement au passé ou au présent, mais encore à l'avenir. Or, *en pratique*, seule la peine capitale est un moyen efficace de protection sociale. Les autres peines, en effet, telles que la prison cellulaire et la détention perpétuelle, n'inspirent pas aux pervers la même terreur que la mort, « ce roi des épouvantements ». D'autant plus que les condamnés caressent toujours l'espoir d'adoucissements, voire d'amnisties ou même d'évasions. La preuve en est dans ce fait que plusieurs pays, tels que les Cantons suisses par exemple, qui par suite de la campagne abolitionniste avaient supprimé la peine de mort, ont dû la rétablir sous la pression des réclamations populaires devant la montée croissante des crimes.

Donc, en attendant que les hommes soient parfaits, l'autorité sociale, en vue de l'accomplissement de son devoir, possède le droit de condamner à mort les criminels. Et ce droit, découlant d'une mission fondée sur l'organisation même de l'homme, est un *droit naturel*, ou pouvoir concédé à la société par son Auteur souverain. *Omnia potestas a Deo.*

2^e *Au regard du droit positif divin.* — La concession de ce droit est consignée dans les textes sacrés.

Ceux-ci sont clairs et les arguties ou subtilités des abolitionnistes, tels que l'abbé Le Noir, ne réussissent pas à les obscurcir. Ils l'avouent d'ailleurs, puisqu'ils se retranchent derrière la distinction entre l'âge de la dictature de mort contre la mort, et l'âge du Christ, où s'épanouira l'ordre social chrétien ; mais ils sont contraints de reconnaître que « nous continuons d'être, à certains égards sous le règne de Moïse, celui du Christ n'ayant pas encore acquis sa plénitude ».

Citons quelques textes de l'Écriture. A Noé et à ses fils Dieu dit : « De celui, qui aura répandu le sang humain, que le sang soit répandu. » Gen., ix, 6. Dans l'Exode nous lisons, xxi, 12 « Que celui qui aura frappé un homme avec l'intention de le tuer soit puni de mort... », et xxii, 18 « Tu ne souffriras pas que vive la magicienne. » Mêmes prescriptions dans le Lévitique xxiv, 17, etc. On interprète également, comme une affirmation du pouvoir que possède l'autorité sociale, la parole de saint Paul aux Romains, xiii, 4 : « Si tu as fait le mal, crains ; car ce n'est pas sans raison que (le prince) porte le glaive, puisqu'il est le ministre de Dieu exerçant la vengeance contre celui qui fait le mal. »

Ce droit ne fut jamais contesté dans l'Église, bien qu'elle ait interdit à ses clercs d'intervenir dans les causes capitales. Nous en avons la preuve dans la *Profession de foi* imposée aux Vaudois par Innocent III. Voir col. 2500. Saint Thomas consigne cet enseignement dans sa *Somme théologique*, I^a-II^{ae}, q. c, a. 8, ad 3^{um}, où il rappelle que l'autorité humaine a reçu de Dieu le pouvoir de prononcer des condamnations capitales ; et II^a-II^{ae}, q. lxiv, a. 2 et 3, où il déclare que la chose est parfois nécessaire. Il y reprend des idées, qu'il avait nettement exprimées déjà dans la *Somme contre les Gentils*, I. III, c. cxlv. Après avoir exposé les sources du droit de punir, il y répond par avance à l'exégèse de certains textes exploités par les abolitionnistes. Nous y lisons en effet : 1. « que le bien commun vaut mieux que le bien particulier d'un seul. Par conséquent ce bien particulier

doit être sacrifié à la conservation du bien commun. Si donc la vie de certains malfaiteurs s'oppose au bien commun, qui est l'ordre de la société humaine, ceux-ci pourront être supprimés par la mort. — 2. En outre, comme le médecin dans ses opérations travaille en vue de la santé, qui consiste en un ordre harmonieux établi entre les humeurs, ainsi le chef de l'État en son œuvre travaille en vue de la paix, qui consiste en un ordre harmonieux établi entre les citoyens. Or le médecin coupe à bon droit et utilement le membre gâté si l'infection menace le corps tout entier; de même le chef de l'État en justice et sans péché met à mort les malfaiteurs, de peur que la paix sociale ne soit troublée. » — Et saint Thomas appuie ses considérations philosophiques sur le *droit positif divin*, dont il trouve l'expression dans l'Écriture : « Ne savez-vous pas qu'un peu de levain corrompt toute la pâte? » I Cor., v, 6; « Enlevez donc le mal du milieu de vous. » *Ibid.*, 13. D'ailleurs « le pouvoir terrestre ne porte pas le glaive sans raison », Rom., xiii, 4, etc...

Il passe ensuite à la discussion des erreurs de ceux qui invoquent le *Non occides* de l'Exode, xx, 13, pour combattre le droit de prononcer des sentences capitales. « C'est que, dit-il, dans la loi, où il est écrit : « Tu ne tueras pas », on lit aussi « Tu ne souffriras pas que vivent les *malefici*. » Ex., xxii, 18. D'où il appert sans doute qu'une injuste mise à mort est interdite, ce qui d'ailleurs ressort des paroles du Seigneur. Après avoir dit en effet : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens :

Tu ne tueras pas », Jésus ajoute : « Mais moi je vous dis : « Quiconque s'emportera contre son frère sera passible de jugement. » Matth., v, 21, 22. Par là il nous donne à entendre qu'une mise à mort par colère est interdite, mais non pas une exécution qui a pour principe le *zèle de la justice*. »

Les modernes abolitionnistes invoquent le texte de saint Matthieu, xiii, 30, *Sinite utraque crescere usque ad messem*, dans la parabole de l'ivraie, qu'il ne faut pas arracher de crainte de déraciner en même temps le froment. Ils en concluent que la justice humaine ne doit pas procéder à des exécutions capitales. L'observation n'est pas nouvelle, puisque saint Thomas y répond : « En ce texte, il est interdit de mettre à mort les méchants lorsque cela ne se peut faire sans danger pour les bons, ce qui arrive quand il est impossible de découvrir avec certitude les coupables, ou quand leur exécution pourrait entraîner la perte de nombreux innocents. Mais il n'en va pas de même quand ce danger n'existe pas. » Ces considérations de la *Somme contre les Gentils* nous les retrouvons dans la *Somme théologique*, II^a-II^{ae}, q. Lxiv, a. 2, où, à propos du même texte, saint Thomas ajoute qu'il n'y a pas lieu de surseoir à l'exécution des criminels « lorsque cette exécution est pour les bons citoyens une protection et une sauvegarde ». Alors, en effet, « il est des circonstances, où elle est *nécessaire* pour le salut de l'ordre social. »

Saint Thomas termine en parlant de la correction du coupable, qui en face du dernier supplice doit avoir toute facilité de se convertir. C'est sur ce point qu'insisteront après lui les théologiens. Tel saint Alphonse de Liguori, qui dans sa *Théologie morale*, l. III, n. 376, après avoir réclamé de l'autorité publique un jugement et une sentence en forme — sauf les cas d'urgence où le crime est évident — déclare qu'il faut laisser au condamné le temps de se réconcilier avec Dieu en lui offrant de se confesser et de communier même en viatique, avant de procéder à son exécution.

En résumé, tant au regard du droit naturel qu'au regard du droit positif divin, l'application de la peine de mort par l'autorité sociale apparaît comme légitime.

III. LES OBJECTIONS. — Pour confirmer cette conclusion et dissiper les nuages qu'ont amoncélés les partisans de la suppression de la peine de mort, il est utile d'examiner quelques-unes de leurs objections; ne fût-ce que pour en prévenir le renouveau. Nous les diviserons en deux groupes : celles qui contestent le *droit théorique* de la société et celles qui nient l'*efficacité pratique* de la sanction capitale.

1^{re} *Contre le droit théorique*. — 1^{re} *objection* : L'homme étant une personne est une *fin en soi*; il ne peut donc jamais être ramené à la qualité de *moyen*. Or la peine capitale fait cela, puisqu'elle enlève la vie à un homme, afin d'inspirer de la terreur à d'autres hommes. — *Réponse*. — La peine capitale ne transforme pas une personne *ensui juris* en un moyen. Que fait-elle en effet? Elle immole une vie corporelle à la justice et au salut de la société. Or, nous l'avons dit plus haut, la fin de la personne humaine est spirituelle et morale, et eu égard à elle la vie du corps joue le rôle de moyen. C'est pourquoi il est permis et parfois même obligatoire de l'immoler à une fin plus haute : l'honneur, la vérité, la vertu. Autrement, il faudrait dire que le dévouement porté jusqu'au martyre est une œuvre immorale. Il faudrait dire également qu'en cas de péril public, la patrie n'a pas le droit de demander à ses enfants de s'exposer à la mort pour sa défense. Mais, si l'autorité sociale peut requérir des citoyens le sacrifice de leur vie, elle peut à plus forte raison imposer ce sacrifice aux coupables comme moyen de réparation, d'expiation et de protection sociale, lorsque la chose est nécessaire à l'accomplissement de sa mission.

2^e *objection* : Le droit à la vie est un *droit naturel*, donc l'individu ne peut le perdre par aucun forfait. — *Réponse*. — L'homme étant par nature un « animal social », la société elle aussi est de droit naturel et son droit à la vie sociale participe à la même dignité. Les deux droits en conflits sont dans le même plan. Mais celui de la société, ayant pour source le devoir de sauvegarder le bien général, l'emporte en excellence et en étendue sur l'autre qui n'intéresse que le bien particulier d'un individu, déchu d'ailleurs de ses droits autant que faire se peut, par suite de son crime. Cf. *Cont. Gent.*, l. III, c. cxlvi. Si donc, pour accomplir son devoir social, l'autorité publie à besoin *nécessairement* d'appliquer la peine de mort, à son droit doit céder le droit du coupable qui s'est par son forfait ravalé au rang des brutes, esclaves de leurs mauvais instincts. Cf. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. Lxiv, a. 3.

3^e *objection* : Tuer un homme est un *acte mauvais*. Si la société le peut sous prétexte qu'un individu a commis un crime, il faudra conclure que l'on peut faire le mal, *parce qu'un autre l'a fait*. — *Réponse*. — Tuer un homme pour le plaisir de le tuer, donc sans juste raison, c'est évidemment poser un acte intrinsèquement mauvais. Mais le tuer à contre-cœur, faute de pouvoir efficacement se protéger contre ses attaques, c'est autre chose. Nul ne conteste le droit de légitime défense de l'individu assailli par un brigand, ni celui des citoyens aux prises avec les ennemis de la patrie pendant la guerre. Nul ne pourra de même contester ce droit à la société, tant que l'on n'aura pas trouvé une autre garantie contre le renouvellement des crimes qui terrorisent ses membres.

4^e *objection* : Les *droits* de l'autorité civile ne sont que la *résultante* des droits des citoyens, qui les leur délèguent. Or nul n'a droit de vie et de mort à l'égard de soi-même. Donc les citoyens n'ont pu déléguer ce droit à l'autorité civile. — *Réponse*. — Cet argument s'appuie sur l'hypothèse du *Contrat social* et s'effondre avec elle. Car il est faux que l'autorité du chef ait sa source dans la délégation des sujets. *Omnis potestas a Deo*. La société est de droit naturel puis-

qu'elle est une conséquence inéluctable de la constitution, que Dieu a donnée à l'homme. L'homme n'est pas fait pour vivre isolé. Or la vie en commun exige un ordre public, que seule une autorité peut établir et maintenir. Sans doute Dieu peut laisser aux individus la faculté de désigner la personne ou les personnes, qui exerceront cette autorité. Mais, ayant rendu cette autorité nécessaire en lui imposant une mission à remplir, c'est Lui-même qui lui a concédé les droits dont elle a besoin pour accomplir son devoir. Ce devoir, nous l'avons dit, est tout d'abord la protection de l'ordre public, et cela exige en certaines circonstances le pouvoir d'édicter des sentences capitales. Ce pouvoir, l'autorité le tient donc de Dieu, et il ne se mesure pas à la somme des droits des individus.

2^e *Objections contre l'efficacité pratique de la peine de mort.* — 1^{re} *objection* : L'exécution des criminels est une *cruauté inutile*, car ces monstres redoutent bien plus la prison perpétuelle et cellulaire, que la mort. La crainte de cette prison serait plus salutaire pour prévenir le renouveau des attentats. — *Réponse.* — Illusion, que l'expérience dissipe. Ne voyons-nous pas les condamnés signer avec empressement leur « recours en grâce » et demander au chef de l'État comme une faveur insigne la commutation de leur peine. C'est que la vie demeure à leurs yeux le plus grand des biens d'ici-bas, selon les vers du fabuliste « Qu'on me rende cul-de-jatte, goutteux, pourvu qu'en somme, je vive. C'est assez. » Il leur reste alors en effet la suprême espérance d'une évasion, ou d'une amnistie, ou d'une réduction de peine, etc... Et cette espérance, si la peine de mort était légalement supprimée, détruirait en partie l'appréhension, qui détourne du crime certains malfaiteurs ou les arrête devant l'assassinat de leurs victimes.

2^e *objection* : Les *travaux forcés à perpétuité*, auxquels on condamnerait un criminel, seraient plus que sa mort *utiles à la société*. — *Réponse.* — Avant l'utilité matérielle il est ici une double utilité morale à considérer : le respect de la justice d'abord, puis la sécurité et la tranquillité des honnêtes gens, dont la sauvegarde *pratiquement* n'est assurée que par la punition sévère des criminels. L'expérience en témoigne : la faiblesse de la répression à l'égard des méchants peut devenir une trahison à l'égard des bons.

3^e *objection* : Toute peine doit être *médicinale*. Or l'application de la peine capitale supprime toute possibilité de correction des coupables. — *Réponse.* — La peine ne doit pas être *médicinale* seulement pour le délinquant. Elle doit l'être aussi et d'abord pour l'ordre public blessé par les grands crimes. Car, si l'individu périt et n'est plus guérissable, la société continue de vivre et il faut que ses plaies soient pansées. Or la peine capitale apparaît en pratique le seul remède à un tel désordre, et le seul remède qui immunise le corps social contre son retour. L'autorité dès lors peut l'employer, car son premier devoir est de défendre le bien général, et la mort du coupable est le seul moyen efficace, dont elle dispose pour cela. — D'ailleurs elle ne néglige pas pour autant la correction morale du criminel, puisqu'elle doit lui laisser la faculté de se repentir. L'imminence du supplice est pour lui un pressant motif de faire sa paix avec Dieu et d'accepter en réparation de sa faute une expiation nécessaire. S'il s'obstine en cet instant suprême, remarque saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. cXLVI, il n'y a guère de chance qu'il se convertisse jamais.

4^e *objection* : Des *erreurs judiciaires* sont toujours possibles : la peine de mort les rend irréparables.

Réponse. — Ceci n'a pour conséquence que d'exiger dans les causes capitales une enquête minutieuse et poursuivie jusqu'à l'évidence du crime, les juges ne devant prononcer qu'en toute certitude.

De ces objections la liste pourrait sans doute encore être prolongée, mais sans apporter, croyons-nous, de nouvelles lumières sur la question. Celles que nous avons examinées sont les principales et les plus courantes, celles dont l'étude confirme en ses détails d'application le principe de la légitimité de la peine de mort. Il reste qu'en *droit naturel* et en *droit positif divin*, l'autorité sociale a le pouvoir d'en user en toute justice, parce que cela est *nécessaire* à l'accomplissement de sa mission et partant de son devoir primordial.

E. THAMIRY.

MOSAISME. — Voir PENTATEUQUE.

MOSCHABAR Georges, prélat byzantin et polémiste antilatin de la fin du xiii^e siècle, surnommé *Ψάλλος* ou plus probablement *Ψιλάπτης*.

Cet écrivain, d'origine étrangère, semble-t-il, se consacra au professorat et fut attaché à la célèbre *École patriarcale* restaurée en 1268 sur les instances de Germain III; en 1281, il en était le second personnage. Titulaire de la chaire d'Évangile, il enseigna l'exégèse à un nombreux auditoire jusqu'à la mort de Michel VIII Paléologue et jusqu'à la fin de l'Union des Églises latine et grecque (1282). Le fait est d'autant plus surprenant que Moschabar fut l'adversaire le plus obstiné de l'un et de l'autre. Il dut sans doute de ne pas être inquiété à l'habileté avec laquelle il sut cacher son jeu; les écrits de cette période semblent, en effet, n'avoir jamais été signés. L'anonymat permit au fonctionnaire rebelle d'échapper à la police et aux traits directs de ses adversaires. Ainsi à couvert, le polémiste s'en prit aux représentants les plus qualifiés du catholicisme à Byzance, d'abord aux dominicains de Péra, ensuite au patriarche lui-même. En 1283, après la restauration de l'orthodoxie, n'ayant plus rien à craindre du régime déchu, Moschabar continua, à visage découvert, la lutte contre Jean Beccos et ses partisans. Il fut alors nommé, pour ses services, chartophylax de la Grande Église, et se trouva être le bras droit du patriarche Grégoire de Chypre. Mais il ne tarda pas à se brouiller avec son maître; de petits mécomptes l'ayant aigri, il tourna contre son bienfaiteur sa manie de la controverse. La logique de Beccos ayant acculé Grégoire à des théories hasardeuses en matière dogmatique, Moschabar, désertant son poste avec éclat, se fit contre son chef le champion de l'orthodoxie traditionnelle. Le mouvement d'opposition créé par lui, parti de la rue, rallia bientôt les esprits les plus influents. Le patriarche, cédant à la cabale triomphante, dut abdiquer (1289). Ce coup de force accompli, il n'est plus question du remuant prélat.

Tous les ouvrages qui nous sont parvenus de Moschabar sont polémiques; les uns sont dirigés contre les catholiques, les autres contre Grégoire de Chypre et son école. A la première catégorie appartiennent : 1^o Un *Dialogue d'un orthodoxe et d'un dominicain sur la procession du Saint-Esprit*. Publié en 1278, cet opuscule est divisé en 52 chapitres; les vingt premiers ont paru à Londres en 1621, puis à Constantinople en 1627, sous le nom de Maxime Margounios. L'ouvrage se trouve en entier avec le nom du véritable auteur, dans le *Vatic. Chisianus gr.* 54, fol. 1-85 v^o, et le *Calrensis* 285, fol. 1-106 v^o; sans nom d'auteur dans les *Bodl. Barroc.*, 101, fol. 1-86 v^o et le *Barroc. canon. gr.* 21, fol. 1 sq. 2^o Un *Traité sur la procession du Saint-Esprit*, inédit, dans le *Carr.* 285, fol. 106 v-135 r., et le *Chistian. gr.* 54, fol. 86, r-177 r. Cet ouvrage, composé d'au moins 46 chapitres, a été refuté par le patriarche Jean Beccos sous forme d'*Antirrhétiques* conservés dans le *Laurent. plut. viii*, c. 26, fol. 203-228; sa diffusion dans le public changea le cours de la polé-

II. ŒUVRES. — 1° *Le Pré spirituel*, 'Ο Λειμῶν, tel est le titre que porte en de nombreux manuscrits l'ouvrage qui a popularisé le nom de Moschus. Au dire de Photius, d'autres textes l'appelaient le *Nouveau paradis*, ὁ νέος παραδείσος. Les deux titres expriment la même idée, que développe d'ailleurs en quelques phrases la petite préface mise en tête de l'ouvrage pour le dédier à Sophrone. C'est en un parterre émaillé des fleurs les plus belles et les plus odorantes que prétend nous introduire l'auteur; et ces fleurs, ce sont les beaux exemples de vertus qu'ont donnés les héros de l'ascétisme chrétien, plus spécialement monastique, comme aussi les précieux conseils qu'ils nous adressent parfois directement. †

Tel qu'il se présente aujourd'hui, le texte grec comporte 219 chapitres de longueur très inégale, les uns comptant quelques lignes, d'autres s'étendant sur plusieurs pages. Ce nombre n'a pas toujours été le même; et Photius avait en mains des exemplaires qui comptaient différemment les chapitres; l'un d'eux en avait jusqu'à 342. A ceci rien de surprenant; d'abord les coupures ne sont pas partout les mêmes; puis il est de la nature de semblables recueils de s'accroître par adjonction de récits analogues ou de conseils de même genre. Il a fallu les patientes recherches de dom Butler pour restituer le texte primitif de l'*Histoire lausique* de Palladius, qui présente avec le *Pré spirituel* tant d'analogies. Ce travail n'est pas encore commencé pour l'œuvre de Moschus.

L'attribution elle-même ne va pas sans quelques difficultés. Sans doute de bons mss. portent en tête le nom de Jean Eucratas; mais il est remarquable que les deux plus anciennes attestations que nous en ayons attribuent l'ouvrage à Sophrone, patriarche de Jérusalem après 636. Saint Jean Damascène transcrit le c. 45, sous cette rubrique : ἐκ τοῦ Λειμωναρίου τοῦ ἁγίου Πατρὸς ἡμῶν Σωφρονίου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων, *De imag., orat. I, P. G.*, t. xciv, col. 1280. Le II^e concile de Nicée (787) reproduit le même c. 45 (sans doute emprunt au Damascène) sous ce lemme : τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Σωφρονίου ἐκ τοῦ Λειμωναρίου., sess. iv, Mansi, *Concil.*, t. xiii, col. 60. A quoi l'on a répondu depuis longtemps que cette particularité s'explique assez bien par le fait que la préface dédie expressément le livre à Sophrone, que d'autre part Sophrone, compagnon de Moschus dans ses voyages, a contribué pour une part à ce recueil d'anecdotes et de traits édifiants, qu'enfin il a pu en être l'éditeur. Il reste que Photius attribue le *Pratum* à Moschus, *loc. cit.*, col. 668 A, et déclare qu'il est dédié à un Sophronios ou Sophronos, disciple de Jean. Les critiques ont accepté dans l'ensemble cette indication; ils sont aussi généralement d'accord pour voir dans le Sophrone en question, suivant l'indication du Damascène, le futur patriarche de Jérusalem nommé en 636. Ceci est peut-être moins certain. Le disciple et compagnon de Moschus est appelé fréquemment au cours du livre : ὁ σοφίστης, le rhéteur; le fait d'avoir jadis enseigné l'éloquence ne l'empêcha pas évidemment de devenir moine, et ne l'aurait pas empêché de devenir patriarche. Mais il reste que Photius ne semble pas se douter de l'identification entre le sophiste et le patriarche. Mieux vaut demeurer dans l'incertitude. Voir l'art. SOPHRONE DE JÉRUSALEM.

Le *Pratum* échappe à toute analyse. Dans son état actuel, il est bien difficile de voir quelles idées directrices ont présidé au groupement des anecdotes et des maximes spirituelles. A l'heure présente les anecdotes édifiantes, ou soi-disant telles, forment de beaucoup la plus grande masse de l'ouvrage. Mais il est possible, comme le conjecture E. Preuschen, qu'elles aient d'abord été recueillies non pour elles-mêmes, mais pour l'illustration, si l'on ose dire, des *apophtheg-*

mes qui apparaissent quelquefois en masses assez compactes; cf. c. 52, 115, 144, 152, 168, 187, 209, 217. Mais, du fait même de Moschus, les parties narratives et épisodiques auraient bientôt pris la prépondérance sans compter que, par la suite, elles n'ont pas manqué d'attirer à elles des narrations similaires. Quoiqu'il en soit, ce sont elles qui donnent maintenant à l'ouvrage sa physionomie caractéristique : « Vertus et vices se reflètent à l'envi dans ce miroir fidèle : traits édifiants, austérités héroïques, visions enfantines, contes séniles, tout s'y trouve pêle-mêle, raconté naïvement, au courant de la plume, sans aucune recherche de style, mais avec une prédilection visible. On a vraiment sous les yeux le spectacle de ce qu'était la vie religieuse dans les monastères de Palestine, avant les invasions persane et arabe qui lui portèrent le coup mortel et précipitèrent sa décadence. » S. Vailhé, *art. cit.*, p. 107.

Outre cet intérêt que présente le *Pratum*, pour l'histoire de la vie chrétienne, des mœurs orientales, des coutumes monastiques, il apporte quelques renseignements qui ne sont pas méprisables sur le dogme et la théologie. Relevons les données relatives aux hérésies de l'époque, c. 26, 47, 188 (l'auteur est surtout très animé contre les sévériens); au culte des images, c. 45, 180; à la dévotion envers la sainte Vierge, c. 45, 46, 47, 48, 50, 61, 75, 180; à la présence réelle dans l'eucharistie, c. 29, 79; à la valeur de certains sacrements conférés par les laïques, c. 25, 196, 176, 198; à la prière pour les morts, c. 192. On découvrira sur ces divers points plusieurs singularités qui mériteraient d'être relevées; sans préjudice de quelques récits macabres, c. 77, 78, de diverses diableries, c. 160, 161, et d'histoires de bêtes qui donnent comme un avant-goût des *Fiorelli*; cf. c. 163, 181, 184. Tout ce merveilleux, parfois un peu puéril et déconcertant, ne doit pas faire oublier bon nombre d'anecdotes qui ont tout l'air d'avoir été vécues et où ne manque pas une certaine finesse d'observation. Voir par ex. c. 24, 31, 39 (cf. 204 et 205), 165, 166, 212. Ce ne sont peut-être pas celles qui ont fait dans l'antiquité le succès du livre; du moins peuvent-elles aujourd'hui encore être citées en modèles.

2° *La vie de saint Jean l'Aumônier*. — Dans sa biographie du célèbre patriarche d'Alexandrie, Léonce de Néapolis se réfère à une notice écrite sur le compte du même personnage par Jean et Sophronios : οἱ θεοσεβεῖς καὶ φιλάρετοι καὶ τῆς εὐσεβείας ὄντες ὑπέρμαχοι. *Vita S. Joannis*, prol., édit. H. Gelzer, p. 2. Ainsi les deux compagnons de voyage avaient composé un récit des hautes vertus du saint patriarche, qu'ils avaient personnellement connu, récit qui fut utilisé plus tard par Léonce. Le récent éditeur de Léonce, H. Gelzer a bien montré, *loc. cit.*, p. xv, xvi, que les six premiers chapitres de la *Vie de S. Jean l'Aumônier* attribuée à Métaphraste, ne sont pas autre chose que le début de la *Vie* rédigée par Moschus et Sophrone. Texte dans *P. G.*, t. cxiv, col. 896-901, et dans Gelzer, *loc. cit.*, p. 108-112. Le reste de la narration de Métaphraste, au contraire, serre de très près le texte de Léonce. Le fragment en question qui raconte les origines de Jean l'Aumônier, sa nomination par Héraclius au siège d'Alexandrie, sa lutte contre l'hérésie, sa charité lors de l'invasion perse en Palestine, est tout ce qui reste de l'œuvre commune de Moschus et de Sophrone. Il faut regretter la perte de tout le reste, car ces premiers chapitres sont de tous points excellents.

TEXTES. — 1° *Pratum*. — Le texte a d'abord été imprimé en Occident dans une traduction italienne, Vicenza, 1479, dépendant elle-même d'une traduction latine alors méditée exécutée par un camaldule nommé Ambroise; en 1558, Aloyse Lipomani, au t. vii de ses *Historie de vitis sancto-*

rum, donnait pour la première fois le texte latin; c'est le texte qui est repris par H. Rosweyde au l. X de ses *Vita Patrum*, 1615 (réimprimé, dans *P. L.*, t. LXXIV, col. 121-241). — Un texte grec, probablement lacuneux, est édité pour la première fois par Fronton du Duc, en 1624, dans l'*Ancientarium bibliothecarum Patrum*, p. 1057-1159, d'où il passe dans la *Biblioth. max. Patrum*, Paris, 1644, 1654, t. xii. En 1681, Cotelier découvre un texte grec plus complet que celui de Fronton du Duc, et publie, dans les *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. n, p. 341-456, les parties qui manquent à F. du Duc, avec des notes importantes, p. 655 sq. Sur ces diverses éditions voir Fabricius-Harles, *Bibl. græca*, t. x, p. 124. Le texte de P. G., t. LXXXVII c, col. 2851-3116, dérive de la fusion de ces deux textes. C'est pour l'heure la seule édition utilisable.

2° *Vita S. Joannis Eleemosynarii*; le meilleur texte du fragment est actuellement celui de H. Gelzer, en appendice de son édition de la *Vita S. Joannis de Leone de Neapolis*, dans la collection G. Krüger, *Sammlung ausgewählter... Quellschriften*, t. v, Fribourg-en-B., 1893.

TRAVAUX. — Les divers répertoires de littérature patristique font tous une place plus ou moins considérable à Moschus; voir en particulier R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclés.*, 2^e édit., t. xi, p. 700-703, qui relève un certain nombre de textes curieux de Moschus. Parmi les indications récentes: Bardenhewer, *Patrologie*, 3^e édit., 1910, p. 483-484; Ehrhard, dans Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2^e édit., p. 187 sq.; E. Preuschen, art. Moschus dans la *Protest. Realencyclopædie*, t. xiii (1903), p. 483-486. L'art. de S. Vailhé, *Jean Mosch*, dans *Échos d'Orient*, t. v (1901-1902) p. 107-116, relève avec beaucoup de minutie les divers traits permettant de reconstituer la vie de Moschus. Quelques détails à prendre dans H. Gelzer, *Ein griechischer Volkschriftsteller des 7. Jahrhunderts* (Léonce de Néapolis), dans *Historische Zeitschrift*, t. LXI, 1889, p. 1-38.

É. AMANN.

MOUCHY Antoine (1494-1574), connu sous le nom de DÉMOCHARIS, né dans le diocèse de Beauvais, en 1491, docteur de la maison et société de Navarre, fut un grand adversaire du calvinisme. Inquisiteur de la foi, il rechercha les hérétiques avec une vigilance extrême. Certains prétendent que c'est à cause de lui qu'on appela *Mouches* ou *Mouchards* les agents qu'il employa pour découvrir les hérétiques (Mézerai), et ce mot serait resté aux espions de la police. D'autres, avec Ménage, donnent à cette appellation une autre origine, beaucoup plus ancienne: en fait, Plutarque comparait déjà les espions aux mouches qui se fauillent partout. Mouchy parut avec éclat au colloque de Poissy en 1560, au concile de Trente, avec le cardinal de Lorraine, en 1562-1563, et au concile provincial de Reims, en 1564. Il mourut à Paris, le 8 mai 1574. — Mouchy prononça, le 9 avril 1563, une *Harangue* au concile de Trente; elle se trouve dans Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, t. i, p. 657-677. Il a publié un traité *De sacrificio missæ*, in-fol., Paris, 1562, contre les erreurs de Calvin. Il a édité un *Corpus juris canonici*, 4 vol. in-4°, Paris, 1550, et 7 vol. in-12, Lyon, 1554; *Opera S. Anselmi*, 1544, et *Opera P. Lombardi*, 1556.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxix, p. 438-439; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. vi, p. 129-130; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvii, p. 248; Ladvocat, *Dictionnaire historique portatif*, t. ii, p. 307-308; Barral, *Dictionnaire d'histoire, littéraire et critique*, t. iv, p. 569; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. iv, p. 457; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vii, p. 834; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVI^e siècle*, III^e partie, p. 397-398; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iii, col. 12-13.

J. CARREYRE.

MOULINET (Claude du) (1651-1728), abbé des Thuilleries, naquit à Sées en 1651; il fit ses études à Valognes où il manifesta son goût pour les sciences, et se lia d'amitié avec Richard Simon dont il se sépara

plus tard: il étudia surtout l'histoire de France. Il mourut à Paris le 15 mai 1728. La plupart des écrits de l'abbé des Thuilleries (on en trouvera les titres dans *Le grand dictionnaire historique* de Moréri) se rapportent à quelques points d'histoire locale de Normandie ou de Bretagne, et intéressent l'histoire civile plus que l'histoire ecclésiastique. On ne signalera ici que les écrits qui ont quelque rapport avec la théologie. Moulinet avait composé des *Remarques* sur les ouvrages de l'abbé de Saint-Cyran et du P. de Thomassin, prêtre de l'Oratoire, mais ces écrits sont restés inédits. L'ouvrage le plus intéressant a pour titre: *Lettres écrites à un ami sur les disputes du jansénisme et autres matières théologiques du temps*, in-12, Paris, 1710. Ces *Lettres*, au nombre de 15, abordent des sujets divers: le Cas de conscience, condamné par un bref de Clément XI, l'Instruction pastorale de Fénelon contre le même Cas de conscience, le Problème ecclésiastique, la signature du Formulaire, la grâce générale de Nicole, les théories du P. Daniel pour la défense de saint Augustin, la liberté morale et son essence, le silence respectueux, l'infaillibilité de l'Église, l'affaire des cérémonies chinoises et le différend entre les jésuites et les prêtres des Missions étrangères. Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. ii, p. 374-403.

Michaud, *Biographie universelle*, art. Thuilleries, t. xli, p. 480-481; Hoeler, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxiv, col. 773-774; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvi, p. 254; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, p. 839-841; Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques pour servir de continuation à celle de Du Pin*, 2 vol., in-8°, Paris, 1736, t. ii, p. 374-407.

J. CARREYRE.

MOURA (Antonio Fernandez de), prêtre de Braga et aumônier de l'archevêque Alex. de Meneses (qui siégea de 1612 à 1617) a laissé un *Examen theologiæ moralis* en quatre parties, les deux premières traitant des commandements de Dieu et de l'Église, la troisième des sacrements, la quatrième de la matière des péchés, avec un appendice sur les œuvres de miséricorde. Cet ouvrage essentiellement pratique a eu de très nombreuses éditions: Braga, in-4°, 1613; Cologne, in-8°, 1616, 1641; Lyon, in-8°, 1620, 1627, 1648; Rouen, 1639; Lisbonne, 1625, 1627.

E. du Pin, *Table des auteurs ecclés. du XVII^e siècle*, col. 1688; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2^e édit., t. i, p. 117; Jöcher-Rotermund, *Gelehrten Lexikon*, t. v, col. 4.

É. AMANN.

MOURGUES Michel, de la Compagnie de Jésus, mathématicien et littérateur français (1650-1713). — Né près de Saint-Flour le 17 juin 1650, entré au noviciat le 12 octobre 1665, professa 10 ans la grammaire, les humanités et la rhétorique, puis les mathématiques à l'université de Toulouse, de 1690 à 1712. Nous ne citerons de lui que ce qui peut intéresser la théologie: 1. *Parallèle de la morale chrétienne avec celle des anciens philosophes. Pour faire voir la supériorité de nos saintes maximes sur celles de la sagesse humaine*, in-12, Toulouse, 1701. Cet ouvrage contient la traduction du Manuel d'Épictète et de la Paraphrase grecque qui en avait été faite par un ancien solitaire. Le *Manuel du chrétien*, publié en 1880 par l'abbé Cordier comme œuvre du P. Mourgues, n'est autre chose que le *Parallèle* allégé de ces traductions. — 2. *Réflexions du P. de Mourgues, jésuite, sur les disputes des saints Pères contre les philosophes païens; avec le plan d'un ouvrage prêt à paraître, où ce Père explique le système théologique des philosophes païens et le système philosophique des chrétiens*. *Mém. de Trév.*, juin 1710, p. 1037-1075. — 3. *Plan théologique du pythagorisme et des autres sectes savantes*

de la Grèce, pour servir d'éclaircissement aux ouvrages polémiques des Pères contre les païens : avec la traduction de la Thérapeutique de Théodoret, où l'on voit l'abrégé de ces fameuses controverses, 2 in-8°, Toulouse, 1712. Le t. II contient, en plus de cette traduction, deux lettres apologétiques, dont la seconde sur les oracles du paganisme, contre Van Dale.

Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 845; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1343-1347.

A. FONCK.

MOYA (Mathieu de), de la Compagnie de Jésus, moraliste espagnol (1610-1684). — Né à Moral, diocèse de Tolède, le 10 septembre 1610, admis dans la Compagnie de Jésus le 23 mars 1626, professa la philosophie et la théologie à Murcie, Alcalá et Madrid, pendant 21 ans; il fut aussi confesseur de la Reine douairière d'Espagne. Il mourut à Madrid, le 23 février 1684.

Il est surtout célèbre par la part qu'il prit à la défense de la morale des jésuites sous le pseudonyme d'Amadeus (ou Amadeus) Guimenius. L'« affaire d'Amadeus Guimenius » ayant été amplement racontée au t. IX, col. 54-58, nous n'en rapporterons ici que certains détails d'érudition qui pouvaient être omis dans le récit de « la querelle du laxisme en France ». Avant d'intervenir sous le nom de Guimenius, Moya avait déjà bataillé sous un autre nom. En 1653, sous le nom de Jean del Aguila (ou Aquila), dans un opuscule espagnol intitulé : *Ladreme el Perro y no me muerda*, il avait répondu au *Manifeste* d'un adversaire des jésuites qui se cachait sous le pseudonyme de Grégoire d'Esclapes : *Manifesto a los fieles de Christo de las doctrinas perversas que ensenan, defienden, y practican universalmente los jesuitas*. Il montrait que les opinions reprochées aux jésuites avaient été professées avant eux, principalement par les dominicains. Les dominicains ripostèrent : sous le nom de François de la Piedad, Jean de Ribas dédia au pape Innocent X son *Teatro jesuitico, apologetico discurso, con saludables y seguras doctrinas, necessarias a los Principes y Señores de la tierra*, Coïmbre, 1654, in-4°, 424 p. « Là-dessus est intervenu Amadeus Guimenius (1657), qui a pris le parti d'Aquila, et ayant transcrit de son livre toutes les propositions qui étaient en contestation, il a maintenu que les unes sont faussement imputées à quelques auteurs par Esclapez, qu'il nomme toujours l'Anonyme (rectifier ce qui est dit au sujet de l'Anonyme art. LAXISME, col. 55), et que les autres ont été auparavant enseignées par les plus célèbres disciples de saint Thomas. D'un autre côté, le P. Baron (dominicain) est aussi venu au secours de François de la Piété contre Guimenius, et il a fait ce livre pour prouver que toutes les citations que son adversaire allègue, sont ou fausses ou mal entendues : *Manuductionis ad morelem theologiam pars altera, contra Amedæum Guimenium et Wendrochium*, Paris, 1665 et 1666, 3 vol., in-8°. » *Journal des Savants* du 12 avril 1666.

On a dit ici, t. IX, col. 55-58, et la condamnation de l'*Opusculum* de Moya par la Faculté de théologie de Paris, le 3 février 1665, et le conflit qui s'ensuivit entre Rome et Paris. Malgré son *Supplex libellus ad Sacre Congregationis Indicis eminentissimos ac reverendissimos DD. S. R. E. cardinales*, cf. Sommervogel, col. 1355, le livre de Moya fut mis à l'Index le 10 avril 1666, censuré de nouveau en 1675, et condamné au feu par une bulle expresse du pape Innocent XI du 16 septembre 1680. Cf. Sommervogel, col. 1352. Moya écrivit à Innocent XI une lettre, qui fut rendue publique, par laquelle il applaudit à la censure de son livre. *Ibid.*, col. 1351.

La bulle d'Innocent XI et la soumission éclatante

de Moya ne mirent pas fin à l'affaire Guimenius. Sous le nom de Philalèthes, Gerberon traduisit et enrichit de notes la bulle pontificale et fit imprimer le tout sous ce titre : *La morale des jésuites justement condamnée dans le livre du P. Moya, jésuite, sous le nom d'Amadeus Guimenius, par la bulle de N. S. P. Innocent XI*, Liège, 1681, in-8°, 31 p. Les jésuites y répondirent par divers écrits, soutenant que ce n'était nullement sur le P. Moya, ni sur sa doctrine, que cette censure tombait, mais uniquement sur les auteurs dont il citait les autorités. Philalèthes parut se rendre aux preuves qu'on en apportait; pourtant la déclaration qu'il fit à ce sujet dans l'*Histoire des ouvrages des savants* de janvier 1688, p. 139, attestait qu'« il tenait toujours pour détestable et pour très justement condamnée la doctrine du livre du P. de Moya ». Sommervogel, col. 1352-1353. D'où nouvelle riposte des jésuites, suivie de *La défense des censures du pape Innocent XI et de la Sorbonne, contre les apologistes de la morale des jésuites soutenue par le P. Moya, jésuite, sous le nom d'Amadeus Guimenius*, par le S^r Oger Liban Erberg (Gabriel Gerberon), Cologne, 1690, in-12, 176 p. « Il y fit voir que la doctrine qu'on a attribuée au P. de Moya est en effet sa doctrine de la manière qu'on la lui a attribuée, et que les censures l'ont effectivement en vue. » Sommervogel, col. 1353.

Outre l'*Opusculum*, Moya publia, mais cette fois sous son nom, des *Selectæ questiones ex præcipuis theologiae moralis tractatibus*, Madrid 1670, 3^e édition, 1678, 568 p., fol. Une seconde partie y fut ajoutée plus tard. L'ouvrage fut mis à l'Index par décret du 11 mars 1704.

Sommervogel *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1349-1356.

A. FONCK.

MOYNE (Pierre Le), de la Compagnie de Jésus, littérateur français, 1602-1671. — Né à Chaumont en Bassigny le 4 mars 1602; entré au noviciat de Nancy le 5 octobre 1619, enseigna les humanités au collège de Reims, la philosophie à Dijon, « fut appelé à faire partie de cette élite de prédicateurs et de régents qui, venus de tous les coins de la France, dirigeaient à Paris le collège de Clermont », H. Chérot, S. J., *Étude sur la vie et les œuvres du P. Le Moyne*, Paris, 1887, p. 13; « la prédication et la direction remplissaient la meilleure partie de son temps », *ibid.*, p. 20; et il écrivait : « Il n'y avait de violent chez lui que la passion d'écrire, mais loin de se calmer avec le temps elle allait toujours croissant », p. 25; « à partir de 1659, il ne prêche plus, mais il écrit toujours.. Cette ardeur se soutint jusqu'à la fin de sa vie, qu'elle abrégée peut-être », p. 27; il mourut pieusement le 22 août 1671, dans la maison professe de la rue Saint-Antoine; son corps repose dans les souterrains de l'église Saint-Louis.

La production littéraire du P. Le Moyne ne nous intéresse pas; nous ne mentionnerons, des nombreux ouvrages de cet écrivain fécond, que deux opuscules qui ont eu les honneurs des *Provinciales* : le *Manifeste apologetique pour la doctrine des religieux de la Compagnie de Jésus, contre une prétendue théologie morale, et d'autres libelles diffamatoires publiés par leurs ennemis*, Paris, 1644, in-4°, 150 p.; Rouen, 1644, in-8°, 271 p.; et *La dévotion aisée*, Paris, 1652, in-8°, 294 p.; plusieurs fois rééditée, en particulier par le P. Doyotte, S. J., Paris, 1884, in-18, 240 p.

La « prétendue théologie morale », à laquelle ripostait le *Manifeste théologique*, n'était autre que le livre d'Ant. Arnauld, paru sans nom d'auteur sous le titre de : *Théologie morale des jésuites, extraite fidèlement de leurs livres, contre la morale chrétienne en général*, in-8°, Paris, 1644. Laissant à d'autres, au P. Caussin, *Apologie pour les religieux de la Compagnie de Jésus, à la*

Reine régente, Rouen, 1644, in-8°, *Reponse au libelle intitulé la Théologie morale des jésuites*, Paris, 1644, in-8°, et au P. Annat, *Le libelle intitulé ... contredit et convaincu en tous ses chefs*, Paris, 1644, in-8°, laissant donc à d'autres plus compétents que lui, le soin de discuter théologiquement les accusations portées par Arnauld contre la morale des jésuites. Le Moyne « prit la question par ses côtés les plus élevés, sûr de déployer ainsi avec plus d'avantage ses ressources oratoires », Chérot, p. 129-130; il attaqua l'auteur anonyme de la *Théologie morale*, lui reprochant trois impostures « des plus noires et des mieux marquées » : « par la première, cet homme fait des opinions de quelques particuliers, des crimes généraux...; par la seconde, il produit des opinions qui ne sont point nées chez nous, qui sont venues d'ailleurs, qui étaient vieilles dans les Écoles, avant qu'il y eût des jésuites au monde;... par la troisième, il falsifie les textes des auteurs... », cité par Chérot, p. 133. Le *Manifeste* du P. Le Moyne fut dénoncé au Parlement, mais l'affaire n'eut pas de suite. Cf. Chérot, p. 136, note. La onzième *Provinciale* n'y fait qu'une rapide allusion : « Car quel fruit a-t-il paru de ce que tant de savants docteurs et l'université entière vous en ont repris par tant de livres? Qu'ont fait vos Pères Annat, Caussin, Pintheureau et Le Moyne, dans les réponses qu'ils y ont faites, sinon de couvrir d'injures ceux qui leur avaient donné ces avis si salutaires? » Cité par Chérot, p. 137, note.

La dévotion aisée prétend n'être que la reproduction d'une conversation du P. Le Moyne avec Madame de Toisy; elle vise deux catégories de lecteurs : les « appréhensifs » qui s'effraient trop facilement de la dévotion, et ces âmes inquiètes qui ne voient de dévotion que dans cet « étage supérieur, où l'on ne monte que par une longue croix et par une mort continuelle; où il ne monte que des contemplatifs et des extatiques. » Cité par Chérot, p. 210-211. En somme, le livre du P. Le Moyne est comme une réplique de l'*Introduction à la vie dévote*; comme celle-ci, il se propose de démontrer que « la dévotion n'est pas inaccessible, comme on le veut faire à croire. Elle a de hautes régions pour les âmes qui ont des ailes; elle en a de basses pour celles-là mêmes qui ont peine à marcher. Et par conséquent, elle n'est pas seulement pour ces dépouillés et pour ces libres qui sont dégagés du monde. Elle est encore pour ces embarrassés qui traînent une famille et une fortune, qui ont des prétentions et des affaires, qui sont chargés de tous les devoirs et de toutes les nécessités de la vie commune. » Cité par Chérot, p. 210, note 2. « Il serait facile, ajoute le P. Chérot, de poursuivre le parallèle (entre l'*Introduction* et *La dévotion*) dans les détails. Les pensées qui ont été le plus critiquées dans *La dévotion aisée* sont précisément celles où l'auteur se rapproche le plus de son illustre devancier. » Il s'agit particulièrement de l'habillement et de la parure, du logis et des meubles, et des divertissements.

Le P. Le Moyne ne se doutait guère probablement du tapage qui allait se faire autour de son livre. Dès le 28 octobre 1652, le fameux Toussaint des Mares, prêtre de l'Oratoire, « Port-Royaliste du dehors » et des plus ardents, dans une lettre de 12 pages in-4°, somma le P. de Lingon de retirer l'approbation qu'il avait donnée au livre de son confrère, ouvrage qui « au jugement de tous les sages, n'est pas seulement la folie d'un poète extravagant tel qu'est le P. Le Moyne, mais un ouvrage de ténèbres, et qui ne peut avoir été suggéré que par un ange de perdition..., qui ne parle qu'en païen et à la manière des plus libertins de tous les païens. » Cf. Chérot, p. 213. La menace de polémique, dont l'oratorien accompagnait sa sommation, n'émut pas le jésuite. — Ce fut Le Maître de Sacy qui se chargea de l'exécution : *La dévotion aisée* fut

tournée en ridicule dans *Les Enluminures du fameux almanach des PP. Jésuites*, intitulé *La déroute et la confusion des jansénistes ou triomphe de Molina jésuite sur S. Augustin*, s. l., 1654. Voir dans Chérot, p. 215-217, quelques échantillons des « vers prosaïques » de la huitième enluminure, tout entière consacrée au livre du P. Le Moyne. — « Lorsque le gros rire des *Enluminures* se fut calmé, une voix s'éleva tout à coup de Port-Royal, mâle et vibrante, qui parlait un français d'une saveur inconnue, passionnée comme l'éloquence, légère et ailée comme l'ironie. Les années 1656 et 1657 virent paraître les *Petites lettres*. La huitième *Enluminure* était devenue les neuvième et onzième *provinciales*. » Chérot, p. 221. — *La dévotion aisée* fait encore les frais de la satire burlesque de Barbier d'Aucour, *Onguent pour la brûlure, ou le secret pour empêcher les jésuites de brûler les livres*, 1664, in-4°; réédition à Cologne, 1682, in-12. Voir dans Chérot, p. 225-227, quelques morceaux choisis de ce pamphlet.

L'abbé Maynard, dans son édition des *Provinciales*, t. 1, p. 395-404, a cru devoir innocenter la victime de Pascal. Loyalement, le P. Chérot se montre plus sévère pour son confrère du XVII^e siècle : « En reconnaissant la justesse des observations de M. l'abbé Maynard, disons cependant que le livre du P. Le Moyne a, suivant nous, deux torts : l'un son titre, l'autre le point de vue trop exclusif de ses théories. » p. 229. « Le religieux à qui la pratique habituelle de ses règles avait fait de la vertu une seconde nature, trouvait l'exercice du bien *aisé*, et il jugeait des autres d'après lui... Mais il parla trop de la victoire (et des joies qu'elle procure) et pas assez de la lutte, et il oublia que dans cette lutte, rien moins qu'*aisée*, tout chrétien a besoin de la grâce. » P. 229-231. Ayant loyalement reconnu les torts de son héros, l'historien du P. Le Moyne peut protester avec d'autant plus de droit contre l'assimilation tentée par Pascal entre *dévotion aisée* et *morale relâchée*; si le P. Le Moyne démontre qu'il est plus aisé de vivre chrétiennement que de suivre les errements du monde, il ne s'ensuit pas qu'il élargisse outre mesure le sentier étroit du bien.

Les *Peintures morales* du P. Le Moyne furent aussi l'objet des attaques de Pascal dans la neuvième et la onzième *Provinciales*; cf. Chérot, p. 104-109; comme elles n'intéressent que peu ou pas la théologie, nous n'en dirons rien.

Le livre du P. Chérot s'impose évidemment pour une connaissance complète du P. Le Moyne. Sommervogel s'en est servi pour l'article *Moyne* (*Pierre Le Moine*) de la nouvelle édition de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. x, col. 1356-1371. Il renvoie aussi à un article de L. de Lorest, *Pierre Le Moine. Sa vie et son œuvre*, dans la *Revue de France*, 1876, t. xviii, p. 102-131. Pour la querelle de *La dévotion aisée*, cf. *Mémoires du P. René Rapin*, publiés par Léon Aubineau, Paris, 1865, in-8°, t. ii, p. 191 sq.; et pour la réponse aux attaques de Pascal contre les *Peintures morales*, le *Manifeste apologétique* et *La dévotion aisée*, l'ouvrage de l'abbé Maynard, *Les Provinciales de Pascal et leur réfutation*, Paris, 1851, 2 in-8°. Voir aussi l'édit. de Pascal des *Grands écrivains de France*, par L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Giezler, t. xli.

A. FONGER.

MOZARABE (MESSE), I. La liturgie mozarabe II. Les sources et les documents (col. 2520). III. La messe mozarabe (col. 2523). IV. Remarques générales (col. 2539).

I. LA LITURGIE MOZARABE. — Avant de décrire la messe mozarabe, ce qui est proprement l'objet de cet article, nous avons à donner sur l'histoire et les origines de cette liturgie, quelques notions qui nous aideront à mieux comprendre la portée des rites.

1^o Le nom. — Le nom de mozarabe (*Muzarab*),

mostarabes) qu'il vienne de *mustarab* ou de *mixto-arabic*, signifie « mêlé aux Arabes » et désigne en tout cas la population chrétienne qui, après l'invasion de l'Espagne en 712, fut soumise au joug des Arabes. Appliqué à la liturgie d'Espagne, il est mal choisi puisque la liturgie qu'il désigne est antérieure à la conquête, puisque cette liturgie fut aussi pendant un temps celle des chrétiens qui n'étaient pas soumis aux Arabes, et qu'enfin elle n'a rien en elle-même qui soit particulièrement mozarabe; au contraire, on peut dire que les mozarabes n'ont rien inventé en liturgie et se sont contentés d'emprunter à la vieille liturgie hispanique ou à d'autres liturgies. Toutefois, comme ce nom a prévalu et qu'il est employé par la plupart des auteurs, nous pensons qu'il est préférable de le garder. Les noms de rit wisigothique, rit de Tolède ou rit Isidorien ou rit hispanique ou gothique ou espagnol, par lesquels on a proposé de le remplacer, ne sont pas non plus d'une parfaite justesse.

En tout cas, ce terme désigne une liturgie qui a été celle de l'Espagne aussi haut qu'on remonte dans son histoire, qui s'est maintenue dans cette contrée jusqu'au xii^e siècle et qui, même après sa suppression, a été encore suivie dans quelques rares Églises, pour être de nouveau officiellement restaurée au xvi^e siècle dans les églises de Tolède où elle se pratique encore de nos jours. Pour l'historique voir *Mozarabe (Liturgie)* dans *Diction. d'arch. chrét. et de liturgie*.

Quoi qu'il en soit du nom, la liturgie mozarabe nous est assez bien connue. On peut même dire que, si l'on excepte la liturgie romaine, c'est celle sur laquelle nous possédons le plus grand nombre de renseignements et de documents, comme on peut s'en rendre compte par le paragraphe où nous énumérons les sources.

2° *Les origines*. — Mais quelles sont les origines de cette liturgie? Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point. Nous laisserons de côté comme indémontrable, pour ne pas dire plus, l'opinion de ceux qui la font remonter à saint Paul qui serait venu en Espagne, ou à saint Jacques, considéré, on le sait, par quelques-uns comme l'apôtre de l'Espagne, et de ceux qui lui donnent pour auteur saint Pierre ou les missionnaires envoyés par lui. Les autres opinions peuvent se ramener aux trois catégories suivantes :

1. Celle qui attribue la composition de cette liturgie à Léandre, Isidore, Julien et aux évêques de Tolède du vi^e et du vii^e siècle;

2. Celle qui cherche ses origines en Orient, que cette influence se soit exercée directement, ou indirectement par les Gaules, qui elles-mêmes auraient reçu leur liturgie de ces pays;

3. Celle enfin des auteurs, à la tête desquels il faut nommer Probst, affirmant que l'origine de cette liturgie est sûrement antérieure au vi^e siècle, mais qu'il faut la chercher à Rome.

Dom Férotin résume ainsi son opinion : la liturgie wisigothique (c'est le nom qu'il préfère) n'est pas dans son ensemble d'origine orientale. C'est une liturgie d'Occident dont le cadre général et de nombreux rites ont été importés d'Italie, vraisemblablement de Rome, par les premiers prédicateurs de l'Évangile en Espagne. Le reste, le choix des lectures, les formules de prières, les mélodies, sont l'œuvre des évêques, des docteurs, des lettrés, des mélodes de la péninsule. Des emprunts furent faits aussi aux liturgies d'Afrique et des Gaules. *Liber ordinum*, p. xii.

Nous ne discuterons pas cette question, comme étant en dehors de notre cadre. Nous nous contenterons de constater ici les faits qui nous paraissent incontestables. On trouve au vi^e et au vii^e siècle en Espagne une liturgie qui s'apparente étroitement à la liturgie gallicane et qui, comme elle, a certainement subi des influences orientales. Comme elle aussi, elle présente

beaucoup de traits qui lui sont communs avec la liturgie romaine, mais avec une liturgie romaine primitive.

Ces constatations favorisent l'hypothèse des liturgistes de plus en plus nombreux, croyons-nous, qui pensent qu'antérieurement au v^e siècle, ou même à la fin du iv^e où les liturgies latines commencent à se différencier, il existe une liturgie unique, qui comporte de nombreuses variétés selon les pays, mais qui, en somme, présente les mêmes caractères généraux en Espagne, en Gaule, à Rome et dans les diverses Églises d'Orient.

Les conciles du vi^e et du vii^e siècle, les évêques d'Espagne, en particulier ceux que nous avons nommés, s'ils ne peuvent être considérés comme les auteurs de cette liturgie, composèrent certainement des oraisons, des antienne, des « illations » ou autres pièces soit pour l'office, soit pour la messe, édictèrent des règlements et des rubriques, la corrigèrent et la réformèrent. Les papes de Rome intervinrent parfois directement pour introduire certains changements, jusqu'au jour lointain où ils la supprimeront, pour la laisser encore une fois renaître.

II. SOURCES ET DOCUMENTS. — La liturgie mozarabe est celle qu'après la liturgie romaine nous connaissons le mieux, grâce aux manuscrits qui nous l'ont conservée et dont les plus importants ont été publiés. Nous ne dresserons pas le catalogue complet de ces manuscrits, on en trouvera l'énumération dans Férotin et dans les travaux que nous citons à la bibliographie. Nous ne citerons ici que les manuscrits qui ont été édités.

Ils se trouvent à Tolède, à Léon et dans quelques autres centres. Le monastère de Silos dans la province de Burgos en possédait un riche dépôt, malheureusement dispersé en 1878 et dont quelques-uns sont au British Museum, d'autres à la Bibliothèque nationale de Paris. Dom Férotin nous raconte, dans l'introduction du *Liber ordinum* et surtout dans celle du *Liber sacramentorum mozarabicus*, ses longues et souvent inutiles recherches pour retrouver quelques-uns de ces manuscrits soit en Espagne, soit en Portugal. La liturgie mozarabe ayant été supplantée en Espagne au xii^e siècle par la liturgie romaine, les manuscrits mozarabes n'ont pas été recopiés depuis cette époque.

1° *Le Liber sacramentorum et le Missel*. — 1. *Le Missale mixtum* ou *mistum*, ainsi appelé soit parce qu'il contient quelques pièces ajoutées au missel mozarabe primitif, soit parce qu'il contient en même temps que le sacramentaire proprement dit, l'antiphonaire, le lectionnaire et le *Liber offerentium*, en d'autres termes, parce qu'il est un missel plénier, a été publié en 1500, par ordre du cardinal Ximénès. L'éditeur Alfonso Ortiz, pour son travail, s'est servi de divers mss. de Tolède qu'il a combinés pour en faire un missel plénier, où il a malheureusement inséré aussi quelques documents d'âge postérieur. Les éditions ou rééditions du Missel de Ximénès n'ont malheureusement pas remédié à ce grave défaut. La principale est celle d'un jésuite écossais, Lesley ou Leslie, qui est reproduite dans *P. L.*, t. lxxxv; elle est enrichie d'une introduction et de notes très précieuses de l'auteur qui a été secondé par un érudit de mérite, Manuel Acevedo (cf. Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, t. 1, p. 63).

2. *Lorenzana, Missa gothica seu mozarabica et officium itidem gothicum diligenter ac dilucide explanata, ad usum percelebris mozarabum sacelli Toleti, a magnificentissimo cardinali Xemenio erecti, et in obsequium illius, perinde ac vener. D. decani et capituli sanctae Ecclesiae Toletanae Hispaniarum et Indiarum primatis*. Angelopoli (Puebla de Los Angeles, au Mexique), typis seminarii, 1770, in-fol. de 198 p. Publication incomplète qui comprend une préface, une préparation à la messe, une explication, le *Liber offerentium* (sorte

de petit missel abrégé, cf. dans *P. L.*, t. LXXXV, col. 530), les petites heures et le commun des saints. Il en a paru une *editio novissima*, Tolède, 1875, sous ce titre : *Missæ gothicæ et officii muzarabici dilucida expositio* a DD. Franc. Aut. Lorenzana archiep. Mexicano et a DD. Franc. Fabrian y Fuero episc. Angelopolitano, ad usum sacelli Muzarabum. Autre édition sous ce titre : *Missale gothicum*, etc., Rome, 1804, in-fol., de xvi-1500 col. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, t. 1, p. 102, croit à tort que cette édition périt toute entière lors de l'invasion de Rome par les troupes françaises. Mais dom Férotin signale un exemplaire mis en vente en 1892 par Ebrard de Lyon (catal. de sept., n. 3458). Un autre est au British Museum; cf. dom Férotin, *Liber ordinum*, p. xiii sq.; *Liber sacramentorum mozarabicus*, p. xii, xiv, xxvi, etc.

3. Le *Liber sacramentorum mozarabicus* publié par dom Férotin dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica* de dom Cabrol et dom Leclercq, t. vi, Paris, 1912, in-fol., xcr-1095 p. et 9 planches, est, comme l'indique le titre, le sacramentaire mozarabe; il ne contient pas les lectures, comme le *Missale mixtum*, mais à peu près exclusivement les parties récitées par le prêtre. C'est le manuscrit 35, 3, de la bibliothèque capitulaire de Tolède. Il peut remonter au ix^e siècle. Pour la description, cf. l'introduction de dom Férotin, p. xxv, et surtout p. 690. Cf. aussi *Liber ordinum*, p. xiv. Ce qui fait la haute valeur de cette publication, c'est que nous avons là le premier sacramentaire mozarabe authentique, écrit pour une Église de Tolède, d'une rédaction très soignée et sans les additions ou corrections qui ne nous permettent pas toujours de nous fier au texte du *Missale mixtum*. Il est à remarquer aussi que Ortiz, dans son édition du *Missale mixtum*, ne s'est pas servi de ce ms. qui lui aurait permis de corriger plusieurs erreurs de son texte ou de combler certaines lacunes (cf. par exemple, les n. 128, 315, 318, 319, 354, 358, 1171, etc. de l'édition Férotin). Non content de nous donner ce texte précieux, dom Férotin l'a comparé avec d'autres mss. et parfois heureusement complété. Voir l'indication de ces mss., p. 1.

4. L'*Antiphonaire* formait primitivement un livre à part qui contenait les morceaux de la messe chantée par le chœur ou par le peuple. Il y avait aussi un *Antiphonaire* pour l'office, avec les antienne, répons et versets. Dom Férotin nous confie n'avoir jusqu'ici découvert dans ses recherches qu'un seul exemplaire de l'antiphonaire mozarabe de la messe, qu'il espérait, dit-il, publier quelque jour, *Liber sacramentorum mozarabicus*, p. xiii; espoir qui, hélas! ne s'est pas réalisé. Le *Missale mixtum*, comme nous l'avons dit, contient aussi ces pièces.

5. Le *Comes* qui s'appelait en Espagne le *Liber comicus* ou *Liber comitis*, et plus souvent, tout simplement *Comicus*, est le recueil des lectures liturgiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. La messe mozarabe a d'ordinaire trois lectures, la première de l'ancien (qui est quelquefois cependant celle de l'Apocalypse), la seconde empruntée aux épîtres ou aux Actes des apôtres, la troisième à l'évangile. Dom Férotin signale quatre mss. encore existant du *comes* mozarabe. Dom Germain Morin l'a édité d'après le seul manuscrit de Silos aujourd'hui à Paris, qui n'est pas malheureusement le plus complet, et a ignoré ceux de Tolède, de Léon, et celui de Madrid, *Liber comicus*, sive *lectionarius missæ*, quo *Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, Marsdous, 1893. Cf. les remarques de dom Férotin, *Liber ordinum*, p. xiii-xiv. Le *Missale mixtum* contient aussi ces lectures.

6. Le *Liber ordinum* contient aussi des messes; voir plus loin Rituel et Pontifical.

2° *Le Bréviaire*. — Il y a, comme nous l'avons dit, un *Antiphonaire* pour l'office comme pour la messe. Dom Férotin, après ses recherches en Espagne, en France et à Londres, nous dit qu'il ne pense pas qu'il existe un seul manuscrit mozarabe de cet ordre. On le trouvait parfois avec l'antiphonaire de la messe ou mélangé avec d'autres parties du bréviaire. *Liber ordinum*, p. xv.

Le *Psautier* et les *cantiques* sont d'ordinaire réunis dans le même manuscrit. Le psaume est parfois précédé d'une antienne et suivi d'une oraison. C'est un vestige de l'ancienne psalmodie qui comportait une oraison après chaque psaume. Un grand nombre de psautiers à Rome, en France, en Angleterre, en Allemagne et dans d'autres pays sont conformes à ce type. La plupart de ces oraisons des psautiers mozarabes ont été recueillies dans le bréviaire mozarabe. Tommasi a publié un recueil factice contenant le psautier, les cantiques avec les oraisons qui a tirés du bréviaire mozarabe, *Psalterium cum canticis versibus prisco more distinctum argumentis et orationibus vetustis, novaque litterali explanatione brevissima dilucidum studio et cura J. M. Thomasi*, Rome, 1697. Ce travail a été réédité à Einsiedeln en 1727; à Vienne en 1735; dans l'édition de Bianchini, *Thomasii opera*, t. 1, 1741, seul paru; enfin dans celle de Vezzosi, *Thomasii opera*, t. iii, 1748. Mais ce ne sont là que des réimpressions de la première édition de Tommasi qui lui-même n'avait fait que reproduire les oraisons telles qu'il les trouvait dans le bréviaire de 1502. Lorenzana, dans son édition du bréviaire mozarabe, a pris le psautier, les hymnes et les cantiques dans un ancien manuscrit de sa bibliothèque capitulaire de Tolède (30, 1), aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Madrid. Cf. dom Férotin, *Liber ordinum*, p. xv. Nous parlerons tout à l'heure de cette édition. Le British Museum possède un précieux ms. wisigothique qui contient le psautier et les cantiques (ms. addit. 30.851). Il a été édité sous ce titre, *The mozarabic Psalter*, par J. P. Gilson, Londres 1905, dans la *H. Bradshaw Society*. Dom Férotin connaît plusieurs autres exemplaires dans les bibliothèques d'Espagne. *Liber ordinum*, p. xv.

L'*Hymnaire* mozarabe fait quelquefois partie du psautier; les mss. en sont assez rares. Le P. Clément Blume a donné une bonne édition des hymnes de la liturgie mozarabe dans son *Hymnodia gothica, Die mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus*, Leipzig, 1897.

Le *Liber orationum* ou *Libellus orationum* est un recueil d'oraisons, différentes des oraisons du psautier, mais dont un bon nombre aussi ont pris place dans le bréviaire mozarabe de 1502. Bianchini en a donné une bonne édition dans le premier et seul volume de ses *Thomasii opera*, cité précédemment. Il s'est servi d'un ms. de Vérone qu'il date du vii^e siècle, mais qui est certainement postérieur. Le British Museum (addit. 30.852) possède un beau manuscrit du *Libellus orationum*, probablement du ix^e siècle, dont le texte est inférieur à celui du manuscrit de Vérone. Une édition en était préparée par le Rév. W. C. Bishop, qui est mort sans avoir rempli sa promesse.

Le *Bréviaire mozarabe* dont nous avons déjà parlé a été publié en 1502 par les soins du cardinal Ximénès sous ce titre : *Breviarium secundum regulam Beati Isidori, Toleti, 1502, per Magistrum Petrum Hagembach alemanum*. Le P. Lesley en préparait une édition annotée, malheureusement interrompue par sa mort. Cf. Arevalo, *Isidoriana*, dans *P. L.*, t. LXXXI, col. 254. En 1775, Lorenzana publia le *Breviarium Gothicum*, reproduit dans *P. L.*, t. LXXXVI.

3° *Le Rituel et le Pontifical mozarabes*. — On semblait avoir perdu tout souvenir en Espagne du rituel et du

Pontifical mozarabes; ils formaient deux livres différents auxquels il est fait allusion dans les documents de l'Espagne wisigothique. Dom Férotin a pris la peine de relever ces allusions. Cf. *Liber ordinum*, p. xvi. Le *Liber ordinum* édité par dom Férotin est en même temps un rituel et un pontifical. Son édition est faite d'après le ms. de Slos, complété par un ms. de Madrid. Il faut lire dans l'introduction de dom Férotin l'histoire de ce manuscrit de Silos dont les péripéties sont des plus curieuses. Nous nous contenterons de noter ici que ce manuscrit si précieux ne serait, d'après l'hypothèse de l'éditeur, rien de moins que l'un des quatre volumes (*Liber ordinum*, *Liber missarum*, *Liber orationum*, *Liber antiphonarum*) envoyés en 1064 au pape Alexandre II pour être examinés par lui.

Quand les évêques d'Espagne, à cette date, virent l'existence de leur liturgie nationale menacée par les légats du pape, ils choisirent les meilleurs et les plus purs exemplaires de leur liturgie pour les soumettre à l'examen de Rome. Celle-ci approuva et loua la liturgie mozarabe comme étant parfaitement orthodoxe. Et pour cette fois elle échappa au danger de la suppression. Mais ce ne fut pas pour longtemps. Cet épisode a été raconté souvent, voir notamment dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. I, p. 268 sq. Mais dom Férotin apporte quelques détails inédits. *Liber ordinum*, p. xix.

Quoi qu'il en soit de l'hypothèse de notre savant confrère, il n'en reste pas moins que le ms. de Silos est l'un des plus précieux manuscrits du Moyen Âge, aussi remarquable par le soin de la rédaction que par la beauté du parchemin et par l'élégance de l'écriture. Dom Férotin qui a eu le rare mérite de le découvrir dans la boutique d'un apothicaire de Silos, en a donné, dans les *Monumenta Ecclesiae liturgica*, une excellente édition à laquelle il a consacré de longues années de travail et qu'il a enrichie de notes, de tables, de glossaires et d'index du plus haut intérêt. In-fol. de xlvii-800 p., Paris, 1904; c'est le v^e vol. des *Monumenta*. C'est d'après ces différents ouvrages que nous donnons l'exposé qui suit la messe mozarabe.

III. LA MESSE. — 1^o L'avant-messe. Préparation. — Le *Missale mixtum* contient une préparation à la messe qui est donnée après la messe de Pâques, P. L., t. lxxxv, col. 522-529.

Elle comprend un certain nombre de rites et d'oraisons, lavement des mains, quatre Ave Maria, des prières pour l'amict, l'aube, la ceinture, le manipule, l'étole, la chasuble, une *apologia*, le psaume *Judica me* avec l'antienne *Introibo ad altare Dei*, la confession des péchés, l'absolution, l'oraison *Aufer a nobis*, le signe de croix sur l'autel et le baiser de l'autel, qui était autrefois le baiser de la croix présente sur l'autel, la prière pour étendre le corporal sur l'autel et pour préparer le calice. Quelques-uns de ces rites et de ces prières sont anciens, comme on peut le voir par la comparaison avec les rites gallicans; d'autres sont d'introduction récente. La préparation du calice et du corporal était autrefois à l'offertoire (cf. P. L., loc. cit., col. 339, et les notes de Lesley sur ces passages).

Introit. — La messe débute par l'*officium* appelé chez les gallicans *antiphona ad praelegendum*, dans l'ambrosien, *ingressa*, à Rome, *introitus*, ou *antiphona ad introitum*. Il se compose d'une antienne, d'un verset de psaume et d'une doxologie; il est tiré soit des Livres saints, soit des actes du saint dont on célèbre la fête.

Voici comme exemple celui du premier dimanche de l'Avant : *Ecce super montes pedes evangelizantis pacem, alleluia. Et annunciantis bona, alleluia : celebra Juda festivitatem tuam, alleluia. Et redde Domino vota tua alleluia. † Dominus dabit verbum evangelizantibus in virtute multa P. Et redde. Gloria et honor Patri et Filio,*

et Spiritui sancto in secula seculorum. Amen. P. Et redde. Dicit Presbyter. Per omnia semper secula seculorum. Amen. P. L., loc. cit., col. 109. Cf. Tommasi, Disquisitio de antiphona ad introitum missae, et la note de Lesley, P. L., col. 234.

On constatera dès ce moment la doxologie différente de la doxologie romaine, et le *semper* du *Per omnia*, qui est aussi un trait mozarabe.

Gloria in excelsis et collecte. — Le *Gloria in excelsis* est encadré au commencement et à la fin du *Per omnia semper secula seculorum*. Le *Gloria in excelsis* était chanté chez les mozarabes le dimanche et les jours de fête, comme le dit le IV^e concile de Tolède, can. 12; Etherius et Beatus le constatent aussi, *Adv. Elip.*, l. I; cf. aussi la note de Lesley, P. L., loc. cit., col. 531. Plus tard, chez les mozarabes, on omit cette hymne les dimanches de l'Avant et du carême. Elle se chantait aussi chez les gallicans, comme on le voit par le missel de Bobbio et elle était suivie de deux oraisons. Dans la liturgie mozarabe, après le *Per omnia* de la fin, le diacre criait *Oremus* et le prêtre disait une oraison. Plus tard, l'acclamation du diacre fut supprimée, mais non pas l'oraison du prêtre qui variait pour les dimanches de l'Avant, de l'Épiphanie, du carême, de Pâques, de la Pentecôte et pour les fêtes des saints. On trouvera le texte de ces diverses oraisons dans le *Missale mixtum*, P. L., t. lxxxv, col. 531 sq. Le texte du *Gloria* donné ici est conforme au texte courant, mais il a existé d'autres formes. Sur ce point, voir la discussion entre Lebrun et Lesley, P. L., loc. cit., col. 33.

La collecte appelée ici *oratio* est souvent adressée directement au Christ, comme dans les liturgies gallicanes. Elle est souvent aussi une paraphrase du *Gloria in excelsis*. Elle n'a, d'ordinaire, ni la sobriété, ni la précision, ni le rythme de la collecte romaine. Elle n'est souvent qu'une sorte d'effusion pieuse. En voici un exemple pris au hasard; c'est l'oraison de la fête de saint Étienne : *Laudamus te, Domine, cum angelis : Benedicimus te cum virtutibus sanctis. Glorificamus cum potestatibus supernis. Et qui te opificem nostrum nos subsistere non hesimus recte honore tui nominis per officium creature creatricem tuam potentiam non negamus : pro qua re nos facile bone voluntati tue placere servitium. Est vel in celis cum angelis et vel in terris cum hominibus pacifice gloriari in tua glorificatione assensum. R. Amen. P. L., loc. cit., col. 190.*

Le prêtre disait alors : *Per misericordiam tuam, Deus noster qui es benedictus, et vivis et omnia regis in secula seculorum. R. Amen. Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum spiritu tuo.*

Lectures. — Aux jours de jeûne, chez les Espagnols, l'*officium* est retranché et la messe commence par les lectures comme autrefois à Rome. Saint Augustin nous dit aussi qu'en Afrique la messe commence le dimanche par la lecture de l'Écriture sainte.

Nous avons une leçon de l'Ancien Testament, une de saint Paul, la troisième est l'évangile. La première s'appelait la *Prophétie*, la seconde l'*Épître* ou l'*Apôtre*, la troisième l'*Évangile*. Cet ordre n'est cependant pas invariable. La prophétie est supprimée le dimanche; en carême et les jours de jeûne, on a quatre leçons, deux de l'Ancien Testament et deux du Nouveau; de Pâques à la Pentecôte la première leçon est tirée de l'Apocalypse, celle de l'Ancien Testament est supprimée. Les gallicans, à peu de chose près, suivaient le même usage pour les lectures. A Rome, au contraire, nous avons vu qu'en général les leçons se réduisaient à deux comme aujourd'hui. La prophétie était lue par le lecteur, comme le constate saint Isidore. *Epist. ad Ludifredum Cordubensem*. Cf. sur cet usage la note de Lesley, P. L., loc. cit., col. 251. Après la première oraison, le prêtre saluait le peuple, et le lecteur, d'un

lieu élevé, annonçait le titre du livre, *Lectio libri Exodi* et le peuple répondait *Deo gratias*, faisait le signe de la croix et écoutait la lecture du texte. Après la lecture, il répondait *Amen*. S. Isidore, *Offic.*, l. I, c. x, et l. II, c. xi. Le prêtre ajoutait, comme après l'oraison : *Dominus sit semper vobiscum*. *℣. Et cum spiritu tuo.*

Psallendo. — Après la prophétie on chante le cantique des trois enfants avec le premier verset du psaume *Confitemini*. C'était aussi la coutume dans la liturgie gallicane. Le lectionnaire de Luxeuil dit, *Daniel cum benedictione*, et l'auteur des Lettres de Saint-Germain donne la même indication. Le IV^e concile de Tolède, can. 14, rappelle la même prescription. Après le *Benedictus es*, le prêtre entonnait le psaume *Confitemini* que le chœur et le peuple continuaient. Voir le texte au *Missale mixtum*, P. L., loc. cit., col. 297, et la note. Le texte du *Benedictus es* qui se chantait en répons présente de nombreuses variantes suivant les mss. Le *psallendo* qui vient ensuite est un répons que le precentor chantait du haut d'une chaire. Saint Isidore l'appelle *responsoria*, et en Gaule on l'appelait *psalmus responsorius*. S. Isidore, *Offic.*, l. I, c. viii; Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. VIII, c. iii. On l'a confondu quelquefois avec le graduel romain, mais il en diffère par certains caractères. Cf. Lesley, P. L., loc. cit., col. 257.

Trait. — Les anciens livres mozarabes contiennent un trait, *Tractus*, qui était chanté de l'ambon, par le psalmiste et ne comportait, comme le trait romain, ni reprise, ni interruption, et sur une mélodie très simple. Il différait du trait romain en ce que le trait grégorien suit le graduel et tient la place de l'*alleluia*, au lieu que le trait mozarabe tient la place du *psallendo*, Lesley, col. 306. Cf. Tommasi, *Responsorialia et antiphonaria romanæ Ecclesiæ*, Rome, 1686, p. 32 sq.

Prières diaconales. — Le *Missale mixtum*, après le *Psallendo*, contient une rubrique d'après laquelle le prêtre doit préparer le calice, y mettre le vin et l'eau, et poser l'hostie dans la patène et la mettre sur le calice, et ensuite dire les *Preces* : *Indulgentiam postulamus*. Mais cette rubrique est récente et, d'après saint Isidore (*Epist. ad Ludifr. Cordub.*), c'était au diacre à préparer le calice et à dire les *preces*. Cf. Lesley, loc. cit., col. 297. Dans sa note Lesley confond ces *preces diaconales* avec la *prière des fidèles* qui est toute différente. Ces prières diaconales sont d'un grand intérêt pour l'histoire liturgique; elles sont une relique du passé, conservées encore dans les liturgies orientales, mais dont la liturgie romaine n'a gardé que de rares vestiges. Les voici selon le texte du *Missale mixtum* :

Indulgentiam postulamus. Christe exaudi. Placare et miserere.

℣. Jesu unigenite Dei patris filius : qui es immense bonitatis dominus. P. Placare.

℣. Cuncti te gemitibus exorantes poscimus : cunctique simul deprecantes quesumus. P. Placare.

℣. Tua jam clementia mala nostra superet : tuo jam sereno vultu in nos respice. P. Placare.

℣. Remove propicius tuam iracundiam : da peccatis finem : da laboris requiem. P. Placare.

℣. Tranquillitatem temporum : rerum abundantiam : pacis quietem : et salutis copiam. P. Placare.

℣. Illius Pontificis porrigere presidium : atque universo supplicanti populo. P. Placare.

℣. Remissionem omnium peccatorum quesumus : indulge, clemens, mala que commisimus. P. Placare.

Le prêtre dit alors à voix basse une oraison. Voici le texte de celle qui suit la litanie diaconale :

Exaudi orationem nostram, domine : gemitusque nostros auribus percipe : nos enim iniquitates nostras agnosce : et delicta nostra coram te pandimus, tibi Deus peccavimus : tibi que confitemus veniam exposcimus. Et quia recessimus a mandatis tuis : et legi tue minime paravimus. Convertere, Domine, super servos tuos quos redemisti sanguine tuo.

Indulge quesumus nobis : et peccatis nostris veniam tribue : tueque pietatis misericordiam in nobis largire dignare. ℣. Amen.

Per misericordiam tuam Deus noster qui es benedictus et vivis et omnia regis in secula seculorum. ℣. Amen.

Cette oraison dans les liturgies gallicanes s'appelle *Post preces*.

Épître. — Après le chant du *psallendo*, et les prières diaconales, le prêtre ordonnait le silence : *Silentium facite*, et le lecteur lisait l'épître que l'on appelait couramment comme en Gaule, en Italie, en Afrique et dans d'autres pays l'*Apôtre*. Il annonçait d'abord le titre, par exemple : *Sequentia epistolæ Pauli ad Corinthios*, et le peuple répondait *Deo gratias* et se signait. Déjà au temps de saint Isidore, ce n'était plus le lecteur qui lisait l'épître mais le diacre. La lecture finie, le peuple répondait *Amen*, et le diacre descendant de l'ambon, rapportait le livre à la sacristie. Cf. la note de Lesley, P. L., col. 268. Le texte ne se lisait pas toujours dans son intégrité et les livres mozarabes contiennent des exemples de lectures où les textes sont combinés ou centonisés, ainsi P. L., loc. cit., col. 622 et 278.

Évangile. — L'évangile, comme l'épître, fut lu d'abord en Espagne par le lecteur. Puis la fonction fut réservée au diacre : *ad diaconum pertinere prædicare evangelium et apostolum*. S. Isidore, *Ep. ad Ludifr.* Il en était de même en Gaule, Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. VIII, c. iv. Le diacre disait d'abord la prière *Munda cor meum corpusque et labia mea*, etc., puis il allait recevoir la bénédiction de l'évêque : *Corroboret Dominus sensum tuum*, etc. Revenu à l'autel le diacre disait : *Laus tibi*, et peuple et clergé répondaient : *Laus tibi, Domine Jesu Christe, Rex æternæ gloriæ*; il montait alors avec le livre à l'ambon, précédé de ceux qui portaient les cierges et peut-être l'encens, et annonçait la lecture, *Lectio sancti evangelii secundum Lucam*. A quoi le peuple répondait *Gloria tibi, Domine*, en se signant. A la fin de la lecture le peuple répondait *Amen*. Cette lecture était écoutée debout. L'évêque baisait le livre des évangiles qu'on lui présentait en disant : *Ave, verbum divinum, reformatio virtutum et restitutio sanitalum*, P. L., t. LXXXV, col. 269.

Les livres mozarabes ne se font pas scrupule pour l'évangile comme pour la prophétie et l'épître, d'omettre des versets ou d'arranger le texte.

Le prêtre dit après l'évangile : *Dominus sit semper vobiscum*. *℣. Et cum spiritu tuo.*

Dans les messes privées, le prêtre avant l'évangile récite une prière : *Conforta me, Rex sanctorum*, etc., et le *Dominus sit in corde meo*, etc., et le diacre le *Munda cor meum*. Cf. loc. cit., col. 528. Mais ces prières sont d'âge postérieur et probablement empruntées à la liturgie romaine.

Lauda. — Le *Lauda* qui suit l'évangile se compose de l'*Alleluia* et d'un verset, tiré généralement d'un psaume. Cette place lui est assignée par le IV^e concile de Tolède (cf. aussi S. Isidore, *Offic.*, l. I, c. xiii). Le *Deo gratias* qui le suit maintenant au *Missale mixtum*, ne paraît pas primitif. P. L., loc. cit., col. 536. Le *Lauda* est chanté par le chantre. La coutume de chanter un verset après l'évangile se rencontre dans d'autres liturgies.

Ici avait lieu autrefois, au moins à certains jours, notamment en carême, une prière pour les pénitents, et leur renvoi ainsi que le renvoi des catéchumènes. Cf. P. L., loc. cit., col. 307, 308. L'avant-messe se terminait ici. On voit que dans ses traits principaux elle présente le même dessin à peu près, que l'avant-messe gallicane et même que l'avant-messe romaine. Mais elle a conservé plus de souvenirs de la liturgie primitive.

2^e La messe des fidèles. — 1. La préparation immédiate. — L'offertoire comprend au Missale mixtum les oraisons suivantes qui accompagnent les divers actes du prêtre, offrande de l'hostie et du calice, préparation du calice et de la patène sur l'autel, etc., *Acceptabilis sit; Offerimus tibi; Hanc oblationem... et omnium offerentium; In spiritu humilitatis; Adjuvate me, fratres*, (loc. cit., col. 112).

Offertoire. — Le sacrifice qui suit ces prières répond à l'offertoire. Saint Isidore emploie les deux mots comme synonymes. Dans la lettre ad Ludifr. citée plusieurs fois, il dit *sacrificium*; dans le *De offic.*, l. I, c. xiv. il dit *offertoria*. Les gallicans ont ici aussi un chant, *sonus*.

Ceux qui ne devaient pas assister au sacrifice ayant été renvoyés, les diacres enlevaient le pallium qui avait jusqu'ici couvert l'autel, et y étendaient le corporal. *Quis fidelium*, dit saint Optat, *nesciat in peragendis mysteriis ipsa ligna altaris linteamine operiri*. Cont. Parmen., l. VI. Ce linge, appelé quelquefois aussi *palla corporalis*, et fait de pur lin, recouvrait l'autel tout entier. C'est un usage général qui se trouve attesté pour l'Égypte, pour les Gaules, pour l'Afrique et pour Rome aussi bien que pour l'Espagne. Isid. de Péluze, Ep., cxxiii, ad Dorotheum comitem; Grégoire de Tours, Hist., l. VII, c. xxii; Optat de Milève, Contra Parmen., l. VI; Ordo romanus, dans Mabillon, II, n. 9. Cf. P. L., t. LXXXV, col. 339.

Pendant que le chœur chantait le *sacrificium*, l'évêque, les prêtres et les diacres recevaient les oblations du peuple, le pain et le vin. Les hommes offraient d'abord par ordre de dignité, puis les femmes, puis les prêtres, les diacres, les clercs, et l'évêque lui-même offrait le dernier. De grandes précautions étaient prises pour que ces pains ne fussent pas touchés de la main; l'évêque et les prêtres les recevaient sur l'*offertorium*, ou *oblatorium*, vase d'argent, d'or ou de cuivre; à Rome l'*oblatorium* était remplacé par un linge porté par les acolythes. Le peuple lui-même ne devait pas toucher les offrandes avec les mains, mais les offrir dans un linge. Ces pains de pur froment, à l'origine, pouvaient être des pains levés. L'usage des pains azymes s'établit en Espagne comme ailleurs. Cf. La note de Lesley, loc. cit., col. 339.

Quant au vin, il était présenté dans des burettes ou autres récipients. Les diacres le versaient dans un grand calice destiné à cet usage. Les diacres prélevaient sur les offrandes du pain et du vin ce qui était nécessaire pour la communion et gardaient le reste. Les pains destinés à la communion étaient mis sur une patène et la patène sur l'autel; le vin était mis dans le calice et mélangé d'eau. Il y avait parfois selon les nécessités plusieurs calices et plusieurs patènes sur l'autel. La patène n'était pas donnée au sous-diacre comme dans le rit romain. Les diacres couvraient les oblats d'un pallium qui d'ordinaire était de soie et parfois brodé d'or; il est appelé *coopertorium*, *palla* ou *palla corporalis*. Il y avait une oraison ad *extendendum corporalia*. Les autres oraisons que l'on trouve dans les livres mozarabes pour ces divers actes sont d'âge postérieur. En Espagne comme en Gaule, comme à Rome, ces divers actes à l'époque primitive ne sont pas accompagnés d'oraisons. P. L., loc. cit., col. 340 et la note de Lesley, *ibid*.

L'oblation terminée, l'évêque retournait à son trône et se lavait les mains. C'est aussi ici une coutume antique, attestée par les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. xi, et par Cyrille de Jérusalem, *Catech. myst.*, v. En Espagne, c'est le diacre qui servait l'évêque dans cet office, tandis que le sous-diacre offrait l'eau aux prêtres et aux diacres pour le même usage. L'évêque revenait alors à l'autel, donnait le signal pour arrêter le chant du *sacrificium* et disait *adjuvate*

me, fratres, puis récitait l'*Accedam ad te*, qui appartenait à la classe des *apologies sacerdotis*, P. L., loc. cit., col. 113, et l'art. *Apologies* du Diction. d'archéol. Sur les différences entre ces rites et les modifications qu'ils ont subies dans la liturgie mozarabe au Moyen Age, voir la note de Lesley, col. 535.

Missa. — Le prêtre avec le *Dominus sit semper vobiscum* ordinaire dit une oraison appelée Missa. C'est la première des sept oraisons d'Isidore. *De offic.*, l. I, c. xiv. Etherius et Beatus la décrivent en ces termes : *Prima oratio admonitionis erga populum est, ut omnes excitentur ad orandum Deum*; Adv. Elipand., l. I. C'est bien une oraison de début, le début de la messe des fidèles, une oraison pour les préparer au sacrifice; elle varie suivant les fêtes et les époques liturgiques, et s'adresse tantôt aux fidèles, *dilectissimi fratres*, tantôt à Dieu le Père ou au Christ, P. L., col. 113; cf. 346 et 539. C'est tantôt une série d'exclamations pieuses, tantôt encore un chant lyrique en l'honneur du mystère ou du martyr dont l'Église célèbre la fête. Le Missel de Bobbio donne une oraison semblable, mais souvent sans titre; une fois elle est appelée *Missa*, comme ici, une autre fois *collectio* et deux fois *Præfatio*. Dans les autres sacramentaires gallicans, elle est appelée *præfatio* ou *præfatio missæ*. Le titre d'*oratio* lui est aussi donné dans le *Missale mixtum*, P. L., col. 539.

Après l'oraison le peuple dit *Amen*, et le prêtre ajoute ces mots : *Per misericordiam tuam, Deus noster qui es benedictus et vivis et omnia regis in secula seculorum. Amen*. Puis en élevant les mains : *Oremus*, et le chœur répond : *Agyos, Agyos, agyos. Domine Deus, Rex eterne, tibi laudes et gratias. Postea dicat presbyter : Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habemus... omnes lapsos captivos, infirmos, atque peregrinos in mente habemus : ut eos Dominus, etc.* Cette oraison est simplement appelée dans le *Liber mozarabicus* : *alia oratio*, ou même *alia*. Cf. p. xxi. Et le chœur répond : *Presta eterne omnipotens Deus. Le prêtre continue : Purifica Domine Deus Pater omnipotens...*; il fait mention des prêtres qui offrent, du pape, des prêtres et des autres clercs. Suit la commémoration des apôtres, des martyrs avec énumération des noms. Le chœur intervient dans toutes ces prières par quelques acclamations. P. L., loc. cit., col. 113; cf. *Liber ordinum*, col. 234, 235 et 186, 191 et aussi *Liber mozarabicus*, p. xx. Le *Liber offerentium* qui est appelé chez les mozarabes le petit missel, contient cette prière sous une forme bien meilleure et les notes de Lesley doivent corriger celle qu'il donne col. 113. Le *Liber offerentium* a été inséré dans le *Missale mixtum*, P. L., col. 530-569. La Prière des Fidèles est à la col. 539 sq. Ces diverses prières, depuis le premier *Per misericordiam tuam... Oremus*, semblent pouvoir se ramener à la seconde oraison de la messe que saint Isidore définit : *secunda [oratio] invocationis ad Deum est, ut clementes suscipiat preces fidelium, oblationemque eorum*. On y reconnaît en effet les traits principaux de la prière des fidèles ou prière litanique, que l'on retrouve à l'origine dans toutes les liturgies. Les liturgies grecques et orientales l'ont conservée; elle a disparu à peu près dans la liturgie romaine, sauf dans les oraisons solennelles du Vendredi saint qui nous représentent la prière des fidèles sous une de ses formes les plus antiques et les plus parfaites. Dans le missel mozarabe elle est loin de se présenter avec la même netteté; elle y a subi probablement de nombreuses retouches. Voir art. *Litanies* du Diction. d'archéol. Les expressions mêmes *Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habemus*, rappellent celles de saint Fructueux en 259 : *In mente me habere necesse est sanctam Ecclesiam catholicam ab Oriente usque ad Occidentem*

diffusam. Dans Ruinart, *Acta martyrum sincera*, p. 222.

La lecture des noms semble considérée dans les manuscrits comme un rite à part, sous le titre *Nomina offerentium*. La liste des noms des vivants était suivie de celle des morts. D'ordinaire le diacre ou le prêtre lui-même faisait la lecture; parfois elle incombait à l'un des cantores. *Transfer hec nomina in pagina celi, que levitarum et cantorum tuorum officio recitata sunt, in Libro vivorum digito tuo*, lit-on au *Liber mozarabicus*, éd. Férotin, col. 546, et introduction, p. xxi. Voir art. *Diptyques* du *Diction. d'archéol.*

L'oraison qui suit est appelée *Post nomina*. L'oraison précédente comportait en effet la lecture du nom de ceux qui offraient et celui des morts : *item pro spiritibus paucantium*, *P. L.*, loc. cit., col. 114. Elle est la troisième dans l'ordre suivi par saint Isidore et il la définit ainsi : *Tertia autem effunditur pro offerentibus sive pro defunctis fidelibus, ut per id sacrificium veniam consequantur*. Le texte varie comme celui des précédentes selon les fêtes. On remarquera qu'ici la mémoire des morts n'est pas séparée de la mémoire des vivants, comme dans la messe romaine. De plus les diptyques en Espagne ne contenaient pas seulement les noms des apôtres et des martyrs, mais encore celui des saints de l'Ancien Testament, patriarches et prophètes. *Ibid.*, col. 483 et la note. C'était aussi la coutume des Églises gallicanes et Venance Fortunat a pu dire :

Nomina vestra legat patriarchis atque prophetis

Quos hodie in tempto diptychis editebur. L. X, carm. vii.

Voir aussi l'oraison *post nomina* à la fête de saint Léger, n. 68, p. 283. On retrouve le même usage dans plusieurs liturgies grecques et orientales. Saint Cyrille de Jérusalem disait déjà : *Recordamur patriarcharum prophetarum... ut Deus eorum precibus et intercessionem orationem nostram suscipiat. Catech. myst.*, v; Lesley renvoie en note à ces différentes liturgies, col. 483. L'oraison *post nomina* présente des caractères analogues dans les liturgies gallicanes. C'était le diacre qui lisait les diptyques et le prêtre disait ensuite l'oraison. *P. L.*, col. 375.

Dom Férotin à propos de la prière *post nomina* relève avec raison cette secrète du missel romain : *Deus cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus... et omnium fidelium nomina beatæ prædestinationis liber adscripta retineat*, qui est une véritable oratio *post nomina*. C'est par erreur qu'il l'appelle une secrète quadragesimale; elle appartient aux messes des morts, et son origine gallicane aussi bien que celle de la collecte et de la post communion qui l'accompagnent ne fait pas de doute. Dom Férotin, *Liber mozarabicus*, p. xxi.

Signalons encore la très longue oratio *post nomina*, une vraie homélie, rédigée vers la fin du vi^e siècle par saint Julien de Tolède, et qui fut imposée à tous les prêtres par un concile de Tolède de l'époque, pour mettre fin à un abus intolérable. Certains prêtres ne s'avaient-ils pas dans l'oraison *post nomina* de demander la mort de leurs ennemis? Le texte de l'oraison de saint Julien est une longue et véhémement protestation contre ces criminelles manœuvres. Voir le 5^e canon du XVII^e concile de Tolède en 694. L'oraison est dans le *Liber ordinum*, col. 331-334. Cf. aussi *Liber mozarabicus*, p. xxi.

L'oratio *ad pacem* est définie dans saint Isidore : *Quarta post hæc inferitur pro osculo pacis*. Le baiser de paix, renvoyé au moment de la communion dans la liturgie romaine, précède en Espagne, comme en Gaule et en Orient, la consécration et même l'*illatio*. On peut dire qu'il se rattache à la prière des fidèles dont il était la conclusion naturelle. Le baiser de paix primitivement devait être fréquent et faire partie de

toute synaxe. A la messe il dut être de bonne heure fixé à cette place. Il était naturel aussi qu'il précédât la communion. Peut-être dans certaines églises avait-il lieu deux fois; dans ce cas on dut bientôt supprimer l'un des deux rites comme inutile. Quoi qu'il en soit de la pratique primitive, sur laquelle nous ne sommes pas suffisamment renseignés, de bonne heure, à partir du v^e siècle vraisemblablement, nous voyons s'accuser cette singularité dans le rit romain, à la différence des liturgies orientales et des autres liturgies latines, au sujet de la place du baiser de paix. J'ai relevé ailleurs ce fait bien significatif, c'est que dans la *Traditio apostolica* de saint Hippolyte qui représente la liturgie romaine au commencement du iii^e siècle, le baiser de paix est là aussi, selon l'usage général, rattaché à la prière des fidèles : *Et postea* (il est question des néophytes qui viennent de recevoir le baptême) *jam simul cum omni populo orant, non primum orantes cum fidelibus, nisi omnia hæc fuerint consecuti. Et cum oraverint, de ore pacem offerant. Et tunc iam offeratur oblatio a diaconibus. Didascalie apostolorum fragmenta Veronensia latina*, éd. Ed. Hauler, Leipzig, 1900, p. 111, 112. La suppression de la prière des fidèles dans la messe romaine, au moment où s'établissait le canon romain tel que nous le connaissons, a dû entraîner ce changement pour la place du baiser de paix, comme il en a entraîné bien d'autres.

Ici, comme dans plusieurs autres circonstances, la messe mozarabe nous représente des usages antérieurs à ceux de la messe romaine. L'*oratio ad pacem* et le baiser de paix se rattachent à un ensemble que saint Isidore désigne sous ce terme *post hæc*, la prière *Per misericordiam, l'Ecclesiam sanctam, le Purifica, Domine*, ou prière d'oblation, la mémoire des saints patriarches, apôtres, martyrs, etc., la lecture des diptyques des vivants et des morts avec l'oraison *post nomina*. Alors, et très logiquement, prenait place la prière pour la paix et le baiser de paix. *P. L.*, loc. cit., col. 115. Il va de soi que le titre d'*oratio ad pacem* est une erreur typographique, pour *ad pacem* comme l'a déjà noté Lesley. En ceci l'usage espagnol était conforme à celui des Églises gallicanes où une oratio *ad pacem* suit l'oratio *post nomina* et précède l'*illatio* ou *contestatio*. Dans toutes ces liturgies [le texte de l'oratio *ad pacem* varie selon les fêtes; il y est question soit de la paix, soit des oblations. Les liturgies grecques et orientales ont aussi cette oraison *ad pacem* suivie du baiser de paix. Voir ces rapprochements dans la note de Lesley, *P. L.*, col. 505.

Nous voyons d'après le *Liber ordinum* que le diacre intervenait aussi pour le baiser de paix par les mots : *Inter vos pacem tradite*. Le concile de Compostelle de 1056, c. 1, fait allusion au même usage. *Liber ordinum*, col. 191; cf. *Liber mozarabicus*, p. xxi. Pendant ce temps le chœur chantait *Pacem relinquo vobis* ou une autre antienne de même genre. Le même livre nous donne une formule d'*ad pacem* où l'oraison est précédée d'une invocation, comme c'est souvent le cas dans cette liturgie et dans la liturgie gallicane. *Lib. ordin.*, col. 236.

2. *Le sacrifice*. — Après toute cette préparation commence la prière d'anaphore ou la prière eucharistique proprement dite.

Illatio. — Dans la liturgie mozarabe elle porte le nom d'*inlatio* ou *illatio*, et saint Isidore la définit en ces termes : *Quinta inferitur illatio in sanctificatione oblationis in quam etiam Dei laudem, terrestrium creatura, virtutum caelestium universitas provocatur, et Osanna in Ecclesiis cantatur*. Elle est précédée d'un dialogue qui diffère de celui de la messe romaine. Le prêtre incline et les mains jointes dit : *Introibo ad altare Dei* ; Le chœur : *Ad Deum qui lætificat juventutem meam*. Le prêtre en posant les mains sur le calice : *Aures ad Dominum*. Le chœur : *Habemus ad Dominum*. Le prêtre :

Sursum corda. Le chœur : *Levemus ad Dominum*. Le prêtre incliné et les mains jointes : *Deo ac Domino nostro Jesu Christo filio Dei qui est in celis dignas laudes dignasque gratias referamus*; ici le prêtre élève les mains vers le ciel. Le chœur : *Dignum et justum est*, *P. L.*, loc. cit., col. 115. L'*illatio* mozarabe, comme la préface romaine ou la *contestatio* gallicane, aboutit toujours au *sanctus* et le *sanctus* en Espagne comme en Gaule, à la différence de Rome, est suivi d'une oraison dont le titre est toujours *Post sanctus*. Pour saint Isidore l'*illatio* ou cinquième oraison, comprend le *Sanctus* et le *Post sanctus*, et aussi la consécration. La sixième oraison est celle du *Post pridie* ou *confirmatio sacramenti*. Cette division paraît assez juste, car elle marque bien l'étroite union de toutes ces parties de l'*illatio* à la fin de la consécration. Elle rend mieux compte aussi du titre *immolatio* qui est celui de la préface dans les liturgies gallicanes et qui est un bon synonyme de *consecratio*.

Quant au mot de *illatio*, il est caractéristique des livres mozarabes. On a voulu y voir une erreur de copiste pour *immolatio*, qui est le titre gallican de la préface, nous l'avons dit, et qui s'explique tout naturellement. Mais il est curieux, si c'est une erreur de copiste, qu'elle soit aussi universelle, car on rencontre le mot dans tous les livres mozarabes; le préface y est partout appelée *illatio*, et jamais encore, je crois, on n'y a trouvé celui d'*immolatio*, si ce n'est une fois dans le *Liber ordinum*. Cette différence ne laisse pas d'être curieuse et mériterait peut-être une étude. *Illatio* ou *inlatio* comme *oblatio* dont il est synonyme, est à peu près la traduction du mot *anaphore*, ἐνάθερα, offrir. Dans la langue post-classique le mot *inlatio* (de *inferre*) désigne l'action de porter, comme *innectio*; il s'applique notamment aux morts (Ulpien); il signifie aussi le paiement d'un tribut. En langage philosophique l'*illatio* est une conclusion tirée des prémisses, *ex duobus sumptis ratione sibimet nexis conficitur illatio* (Capella). En Espagne, le mot est employé par les conciles dans le sens de don, de présent, de tribut : III^e concile de Braga, can. 2.; et VII^e concile de Tolède. Voir art. *Illatio* du *Diction. d'archéol.* C'est donc bien au contraire le terme de *immolatio* des liturgies gallicanes qui serait une corruption ou, si l'on veut, une interprétation paléographique du mot *illatio*. C'est l'opinion de dom Cagin, *Les noms latins de la préface eucharistique*, dans *Rassegna Gregoriana*, 1906, p. 322-358; c'est celle vers laquelle inclinait déjà Lesley (cf. *P. L.*, t. LXXXV, col. 507). Mais ce n'est jusqu'ici qu'une hypothèse appuyée sur la similitude des deux noms. Resterait à expliquer pourquoi l'un est exclusivement employé dans les manuscrits mozarabes, l'autre à peu près exclusivement dans les gallicans. Sur ce point ces derniers sont moins exclusifs que les mozarabes. Dans le *Missale gothicum* et dans le *Missale gallicanum*, *immolatio* alterne avec *contestatio* et *præfatio missæ*, il ne se trouve pas dans le *Missale Francorum*; il est une seule fois dans le missel de Bobbio et, semble-t-il, par hasard (cf. *Paléographie musicale*, t. v, p. 100, 101, et 168). Le terme est absent, aussi bien du reste que *contestatio*, dans les lettres du Pseudo-Germain, et peut-être est-ce un nouvel argument en faveur de la date récente de ces prétendues lettres. Cf. Germain (*Lettres de saint*) dans *Diction. d'archéol.* Les glossaires, le *Thesaurus* de Ducange, Forcellini, Freund, le *Thesaurus linguæ latinæ* de Leipzig (au mot *contestatio*), ne donnent sur tout cela que des renseignements insuffisants.

Nous ne dirons rien du dialogue qui précède l'*Illatio*. Il contient les éléments que l'on peut dire essentiels et que l'on rencontre dans toutes les liturgies, *Sursum corda*, *Gratias agamus*, etc., et qui servaient de

début à toutes les préfaces : *Vere dignum et justum est*, etc. A la sobriété du dialogue de la préface romaine, la liturgie espagnole ajoute, comme toujours, des ornements et des complications qui ne font guère qu'alourdir le texte.

Il faut dire la même chose de l'*illatio* elle-même. Les livres mozarabes nous offrent la collection la plus riche et la plus variée d'*illationes*; il n'est guère de messe qui n'ait son *illatio*; quelques-unes comprennent plusieurs colonnes de texte, et si elles ont été chantées, elles ont pu durer jusqu'à une demi-heure. Nous essaierons tout à l'heure d'en découvrir les auteurs. Disons dès maintenant qu'elles forment un recueil dogmatique d'un prix incalculable pour l'étude de l'histoire théologique de l'Espagne au Moyen Âge, recueil qui, il faut le dire, a été encore assez peu étudié. Il y a là des pages qui font honneur à la science, à la profondeur, et à la culture des théologiens espagnols du v^e au ix^e siècle. Nous avons traité ailleurs la question de l'orthodoxie de cette liturgie (voir LITURGIE, col. 811 sq.) et nous y reviendrons tout à l'heure. Il y a sans doute de-ci, de-là quelques opinions singulières, mais dans l'ensemble quelle richesse de doctrine, quelle ferveur de foi et de piété! On y trouve de vraies thèses de théologie, et de longs panégyriques pour la fête des saints, notamment des saints d'Espagne, comme saint Vincent ou sainte Eulalie. Nous ne citerons que l'*illatio* sur la Samaritaine, celles sur l'aveugle-né, sur le jeûne, sur la Trinité, sur la descente aux enfers, sur les patriarches, etc. Les premières sont dans le *Liber sacramentorum*, édité par dom Férotin, aux p. 167, 178, 184, 224, 290; l'*illatio* sur les patriarches dans *P. L.*, t. LXXXV, col. 271 et 286. Voir aussi, col. 281, l'*illatio* sur la Trinité.

Naturellement on y retrouve les défauts que nous avons déjà signalés dans toutes les pièces de cette liturgie, et qui sont celles de la littérature latine d'Espagne, surtout du v^e au x^e siècle, la prolixité, le verbiage, l'abus des concetti et des jeux de mots, déjà tous ces défauts que l'on décorera du nom de gongorisme.

Le Sanctus. — L'*illatio* aboutit toujours par une transition au *Sanctus*. Le *Sanctus* de la messe mozarabe n'est pas invariable comme dans la liturgie romaine et la plupart des autres liturgies. Dans leur amour de la variété, les auteurs de cette liturgie y introduisaient parfois des changements. Voici la forme ordinaire :

Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth : pleni sunt celi et terra gloria majestatis tue : osanna filio David : Osanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini : Osanna in excelsis; P. L., loc. cit., col. 116.

Le jour de Pâque nous avons cette forme :

Agyos, Agyos, Agyos. Kyrie. Otheos. Sanctus, Sanctus, Sanctus : Dominus Deus sabaoth. Pleni, etc., Osanna in excelsis. Agyos, Agyos, Agyos. Te Domine laudat omnis virtus celorum : et exercitus angelorum. Tibi hymnum depromunt melliflua carmina sanctorum. Tibi psallunt choree virginum : et cetus confessorum. Tibi genua curvant celestia. Terrestria. Et inferna. Laudant te Regem omnium seculorum. Osanna in excelsis, Ibid., col. 484, 485.

Le chant du *Sanctus* est assigné au chœur dans les livres mozarabes. Autrefois en Espagne comme en Gaule, le *Sanctus* était chanté par le peuple. Aussi avons-nous dans un *Post Sanctus* ces paroles : *Psallitur [hymnus iste] ab angelis, et hic solemniter decantatur a populo. Post sanctus* du v^e dimanche de carême, *P. L.*, col. 376. Grégoire de Tours dit de son côté : *Ubi expedita contestatione omnis populus sanctus in Domini laudem proclamavit. De mir. S. Martini*, l. II, c. xiv. Même coutume autrefois dans les liturgies orientales, comme on le voit par les *Constitutions apostoliques*, et par les textes de saint Jean Chrysostome et de saint Grégoire de Nysse, cités par Lesley,

col. 349. Les textes que nous avons cités prouvent qu'il était chanté en Espagne moitié en latin, moitié en grec. Même coutume en Gaule.

Sanctus et consécration. Le titre *Post sanctus* désigne toujours, en Espagne comme en Gaule, une oraison qui est une paraphrase du *Sanctus* et qui commence d'ordinaire par les mots *vere sanctus*. Elle est une transition entre le *Sanctus* et la consécration; on la trouve aussi dans les liturgies grecques et orientales, mais sans titre. En Espagne elle varie tous les jours. En voici un exemple :

Vere sanctus : vere benedictus Dominus noster Iesus Christus Filius tuus, Quem Jacobus relicto Zebedao patre ita secutus est : ut cum omnino diligendo heret electum in vita : mundus in conscientia : probabili in doctrina. Postremo ita scientiam commendans ex opere (peut-être *ita scientia commendatus et opere*) : ut pro eo truncato intererit capite. Quem pro se vel pro omnibus noverat animam posuisse Christum Dominum. Cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen. *P. L.*, col. 549 (c'est on le devine, pour la fête de saint Jacques, le grand patron).

Le *Vere sanctus* ne se terminait pas autrefois par une doxologie, mais il aboutissait directement au *qui pridie*, par une formule brève dans le genre de celle-ci : *Vere sanctus, vere benedictus dominus Noster Iesus Christus qui pridie*, avec les paroles de l'institution. Ce *qui pridie* était la formule romaine, c'était aussi celle des Églises gallicanes et de toutes les Églises latines. L'antique liturgie d'Espagne suivait la même tradition. Par un changement qui s'est opéré à une date qu'on ne saurait fixer dans la liturgie mozarabe et qui est l'un des plus audacieux dont la liturgie ait gardé la trace, on a bouleversé cette formule sacrée par l'introduction de la prière *adesto Jesu bone* et en remplaçant le *qui pridie*, qui est une des caractéristiques les plus frappantes de la liturgie romaine et des autres liturgies latines, par l'*in qua nocte* qui est la version suivie par toutes les liturgies grecques et orientales. Chose peut-être plus extraordinaire encore, les réformateurs ne cherchèrent même pas à effacer les traces de ce changement, et continuèrent à appeler l'oraison qui suit le récit de l'institution *oratio post pridie*. Il faut donner ici le texte de l'*adesto* :

Adesto, adesto Jesu bone Pontifex in medio nostri : sicut fuisti in medio discipulorum tuorum : sancti + ficia hanc oblationem : + ut sanctificata + sumamus per manus sancti angeli tui sancte domine ac redemptor eterne (ici une lacune dans le *Missale mixtum*). Dominus noster Iesus Christus in qua nocte tradebatur accepit panem : et gratias agens, bene + dixit ac fregit : et dedit discipulis suis dicens : Accipite et manducate. Hoc est : corpus : meum : quod : pro : vobis : tradetur. *Hic elevatur corpus*. Quotiescumque manducaveritis : hoc facite in meam + commemorationem. Similiter et calicem postquam cenavit dicens. Hic est : calix : novi : testamenti : in : meo : sanguine : qui : pro : vobis : et : pro : multis : effundetur : in : remissionem : peccatorum. *Hic elevatur calix cooptus cum filiola + palla*. Quotiescumque biberitis hoc facite in meam + commemorationem. Et cum perventum fuerit ubi dicit : In meam commemorationem. Dicat presb. alta voce omnibus diebus preter festivos : pari modo ubi dicit in claritatem de celis. Ut qualibet vice respondeat chorus : Amen. Quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis : mortem Domini annunciabitis donec veniet. In claritatem + de celis. R. Chorus. Amen. *P. L.*, loc. cit., col. 116-117; cf. aussi col. 550 un autre texte.

Dans les éditions postérieures du *Missale mixtum*, on a ajouté en note que la forme de consécration ici donnée n'est qu'un souvenir du passé, mais qu'on doit aujourd'hui garder la forme romaine. *Ibid.*, col. 116 et 550, 551, note a.

Dom Férotin donne, d'après le *Liber mozarabicus* et d'après le *Liber ordinum*, deux nouveaux textes des paroles de l'institution qui présentent, aussi bien l'un avec l'autre qu'avec le *Missale mixtum*, des variantes

considérables. On comprend que Rome n'ait pas approuvé la version donnée par l'édition du *Missale mixtum* de 1500, et lui ait substitué la formule romaine. Cette édition rarissime de Tolède conservée au British Museum, contient, collée sur le vélin, cette note : *Forma ista consecrationis pontificum, ne antiquitas ignoretur; sed hodie servetur Ecclesie traditio, et on donne la formule romaine. La note est reproduite dans P. L., col. 116 et 550. Sur tout cela, cf. dom Férotin, Liber mozarabicus, p. xxv. Dans deux manuscrits cités par lui, les paroles de l'institution sont précédées du titre *Missa secreta*; et il donne un autre exemple où le *Post sanctus* est appelé *post missam secretam*, qui indiquent bien qu'à cette époque cette partie du canon est dite à voix basse. *Ibid.**

On voit par la teneur même de cette prière qu'elle interrompt la suite du *vere sanctus*, et répète la formule *Dominus noster Iesus Christus*. Le caractère d'interpolation saute aux yeux; elle a été soulignée par la plupart des liturgistes modernes, depuis Lebrun, Binius, Lesley, dom Férotin, dom Cagin, etc. Au Moyen Âge elle ne paraît pas avoir soulevé de protestations; je ne crois pas du moins qu'on en ait trouvé trace jusqu'ici dans les auteurs. Sans chercher d'autre explication à ce fait, il faut simplement constater qu'à une certaine date, postérieure à saint Isidore certainement, et probablement antérieure au x^e siècle, et probablement aussi à Tolède, un évêque a jugé à propos d'emprunter à la liturgie de Constantinople, à laquelle l'Espagne avait déjà fait tant d'emprunts, la forme même de la consécration, pour la substituer à la forme ancienne qui était celle de Rome et de toutes les Églises latines. *P. L.*, loc. cit., col. 549.

La formule même *Hoc est corpus meum* est empruntée à I Cor., xi, 24; le *quod pro vobis tradetur* est la traduction de la Vulgate. La formule romaine *Hoc est enim corpus meum* est conforme à celle de la liturgie de saint Marc, et il semble aussi qu'elle ait été celle des Églises gallicanes, au moins d'après les lettres du Pseudo-German. La formule de consécration du vin est empruntée à I Cor., xi, 24, et à Luc., xxii, 20, et Matth., xxvi, 28. Les paroles *Hic est calix novi Testamenti in meo sanguine* sont celles d'une ancienne version latine différente de la Vulgate; elles sont citées sous la même forme par Sedulius Scotus et par Grégoire II. Voir la citation, *P. L.*, loc. cit., col. 551. La formule romaine *Hic est enim calix sanguinis mei*, etc., était aussi celle des Églises gallicanes. Les liturgistes espagnols de ce temps n'ont pas craint de paraphraser à leur façon les paroles de l'institution. Sur tout ceci, voir la note de Lesley, col. 551 sq.

Les rubriques du récit de l'institution constatent une double élévation. La coutume de l'élévation est universelle, mais elle ne se pratiquait pas partout de même façon. Celle qui est mentionnée ici est conforme à l'usage qui s'était établi en France au xi^e siècle, et s'est répandue de là avec certaines variantes à Rome et dans les autres Églises. La rubrique mozarabe indique que le calice reste couvert, à l'élévation, de la *filiola*, c'est-à-dire de la palle ou voile qu'on appelait quelquefois *offertorium*, parce qu'on y avait reçu à l'oblation les offrandes des fidèles. C'était aussi autrefois la coutume romaine quand l'élévation avait lieu à la fin du canon après le *Per ipsum* (cf. le 1^{er} *Ordo romanus* de Mabillon, n. 16, et l'*Ordo* publié par Hittorp).

Une autre rubrique qui prescrit de dire à haute voix les mots *in meam commemorationem* et *in claritatem de celis*, laisserait croire que les paroles mêmes de l'institution étaient dites à voix basse. Mais Lesley pense avec raison, semble-t-il, que cette rubrique est récente et que les Espagnols comme les Francs auront dit à haute voix ces paroles. Quant à ces mots *in claritatem*

de celis, c'est aussi une singularité du rit mozarabe. Au Jeudi saint on lisait l'épître de I Cor., xi, 20-34. Or après les mots : *mortem Domini annuntiabitur donec veniat*, on ajoutait cette variante in *claritatem de celis* que l'on a prise aussi dans la liturgie, et qui du reste n'existe ni dans la Vulgate, ni dans le grec, ni dans aucune version, que nous sachions, *P. L.*, col. 409 pour le texte de l'épître. Pour la rubrique, col. 552.

Oratio post pridie. — L'oraison *Post pridie* qui suit la consécration correspond à celle qui est appelée dans les livres gallicans *Post secreta* ou *Post mysterium*, et dont saint Isidore nous parle en ces termes : *Ex hinc sexta oratio succedit, confirmatio sacramenti, ut oblatio que Domino offertur, per Spiritum Sanctum sanctificata, Christi corporis et sanguinis confirmetur. De offic.*, l. I, c. xv; cf. Etherius et Beatus qui soulignent les termes *Confirmatio sacramenti*. Notons que le missel de Bobbio n'a pas l'oraison *Post secreta*, et qu'elle manque quelquefois dans le *Missale gallicanum* et dans le *Missale gothicum*. Au contraire, elle ne manque jamais dans le *Missale mixtum*, et comme elle varie tous les jours et qu'elle est parfois très longue, nous les avons ici, comme dans l'*Illatio*, une de ces prières dans lesquelles l'abondance des Pères espagnols s'est donnée librement carrière. La place même et la fonction de cette oraison, *confirmatio sacramenti*, sont encore plus propices que celles de l'*Illatio*, aux développements dogmatiques. Il y faut avoir recours pour étudier la doctrine de l'Église espagnole sur l'eucharistie, notamment sur la transsubstantiation et sur les questions connexes. En réalité cette oraison répond à l'épiclese des liturgies orientales et, comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, les expressions employées ici doivent être interprétées souvent *cum grano salis*. Nous ne pouvons que signaler ici quelques-uns de ces cas, col. 117, 250, note f, 519, note a. Cf. aussi LITURGIE, col. 811 et ÉPICLÈSE.

L'épiclese est parfois dans le *Post sanctus*, mais plus rarement (quelques exemples dans le *Liber mozarabicus* de dom Férotin; dans ce même sacramentaire le *Post pridie* est appelée *Post missam secrelam*, à la vigile de Pâques, ce qui est digne de remarque). D'une façon générale, au contraire, le *Post pridie* contient souvent la preuve que la consécration ou la transsubstantiation est accomplie par les paroles de l'institution. L'élévation témoigne dans le même sens, mais il est difficile de fixer la date de ce rite chez les mozarabes. Citons comme particulièrement explicite ce *Post pridie* : *Hec pia, hec salutaris hostia, Deus Pater, qua tibi reconciliatus est mundus. Hoc est corpus illud, quod pependit in cruce. Hic etiam sanguis, qui sacro profluxit ex latere, etc. Liber mozarabicus*, col. 313.

L'oraison *Te prestante* qui du reste n'a pas de titre particulier, semble plutôt la finale du *Post pridie*; qu'une oraison particulière. Elle ressemble comme on va le voir, à notre *Per quem hæc omnia bona creas*. En voici le texte :

Te prestante sancte Domine : quia tu hæc omnia nobis indignis servis tuis : valde bona creas : sancti + ficas, vivificas + bene + ducis ac prestas nobis : ut sis (sint) benedicta a te Deo nostro in secula seculorum. R. Amen.

Le prêtre prend alors l'hostie consacrée sur la patène, la pose sur le calice découvert et dit ou chante : *Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum spiritu tuo. Fidem quam corde credimus ore autem dicimus*, et il élève l'hostie consacrée pour la montrer au peuple. Dans certains lieux on dit à la place une antienne *ad confractionem panis*. *P. L.*, loc. cit., col. 117, cf. 554, pour l'explication de cette oraison. Ici, comme dans le missel ambrosien, l'*Hæc omnia* semble se rapporter aux éléments consacrés, le pain et le vin, créés par Dieu, sanctifiés par la prière, vivifiés par la consécration, bénis par le Saint Esprit (épiclese) et enfin

donnés aux fidèles dans l'eucharistie. C'est du moins l'interprétation que donne à ces paroles Lesley qui ne veut pas admettre l'explication de Benoît XIV et d'autres liturgistes, qui prétendent que l'*Hæc omnia* désigne les fruits nouveaux qui étaient bénis à ce moment. C'est une vieille querelle entre liturgistes et qui ne paraît pas encore résolue. Benoît XIV, *De missæ sacrificio*, l. II, c. xviii. Lesley admet que dans certains sacramentaires ces paroles peuvent en effet se rapporter à une bénédiction de ce genre; mais il n'y voit qu'un cas particulier. Selon lui les paroles sont trop précises, les gestes trop solennels, pour qu'on puisse les appliquer à autre chose qu'aux éléments consacrés dans l'eucharistie, col. 553, note c.

L'élévation à ce moment est aussi un usage général. C'était avant le xi^e siècle l'élévation principale. On remarquera aussi que dans le missel romain, l'oraison est adressée au Père et qu'elle se termine par une magnifique doxologie qui a disparu dans la messe mozarabe.

Le Credo. — Les Espagnols furent les premiers en Occident à introduire à la messe la récitation du symbole de Nicée-Constantinople. L'usage existait déjà en Orient, et en 568 Justin II en faisait une loi. Le III^e concile de Tolède, en 597, édictait *ut prius quam dominica dicatur oratio, voce claca a populo* [symbolum constantinopolitanum] *decantetur, quo fides vera*, etc. Nouvel exemple de l'emprunt que mettaient les prélats espagnols à suivre les usages de Constantinople. D'Espagne la coutume se répandit dans les Gaules; Rome y fut longtemps réfractaire et ne céda qu'au xi^e siècle. En réalité la vraie place du symbole est au baptême, et il n'est pas un élément essentiel à la messe. Les Églises gallicanes le chantaient après l'évangile, à la fin de la messe des catéchumènes; c'est aussi la place qu'on lui donna à Rome. Les Espagnols, comme les grecs et les orientaux, en le mettant à la fin du canon avant le *Pater*, dérangeaient un peu l'équilibre général de cette partie de la messe, et diminuaient d'autant l'importance du *Pater*. Cette histoire de l'insertion du *Credo* à la messe est assez connue, nous n'y insisterons pas; cf. Mgr Batifol, *Leçons sur la messe*, p. 11. Voir aussi la note de Lesley qui, comme toujours, est fort instructive, et celle de dom Férotin. Pour les variantes assez curieuses du texte espagnol, le *Credimus*, l'*Omousion*, l'*ex Patre et Filio procedentem*, etc., cf. Lesley, *P. L.*, loc. cit., col. 555 sq., et *Liber mozarabicus*, col. 37.

Le *Liber mozarabicus*, contient une formule d'introduction pour le *Credo* : *Omnes qui Christi sanguinis effusione*, etc., qui ne se rencontre dans aucun livre imprimé, et même, au témoignage de dom Férotin, dans aucun manuscrit, *Liber mozarab.*, *ibid.*

Fraction. — La fraction est assez compliquée dans le rite mozarabe. Le prêtre divise l'hostie par le milieu, il place une moitié dans la patène, l'autre est divisée, en cinq autres parties placées aussi sur la patène; il divise la première partie en quatre. Les neuf parties ainsi obtenues sont arrangées en forme de croix et chaque fragment reçoit son nom : *Corporatio* (ou incarnation), *nativitas*, *circumcisio*, *apparitio* (ou épiphanie) *passio*, *mors*, *resurrectio*, et à part *gloria*, *regnum*. La figure est donnée deux fois dans *P. L.*, loc. cit., col. 118 et 557. Saint Hildephonse fait allusion au nom de ces fragments, *De cognitione baptismi*, c. xix, cf. *Liber moz.*, p. xxiii. Inutile de dire que tous ces rites ne sont pas anciens, pas plus que n'est ancienne la coutume de faire ici le *Memento* des vivants, car on a eu déjà au commencement de la messe des fidèles un *Memento* des vivants et des morts. Puis le symbole fini, on dit le *Pater*. La fraction du pain, rite si important à l'origine qu'il a donné son nom à la messe, est devenue ici, comme dans les liturgies celtiques, très

compliquée, jusqu'à tomber parfois dans la superstition : ce rite est accompagné d'ordinaire d'un chant *confractio*, que l'on retrouve dans la plupart des liturgies ; il est appelé parfois chez les mozarabes *Laudes ad confractionem*, cf. *Liber ordinum*, col. 239, et *Liber mozarabicus*, p. xxiii. Cf. notre article *Fraction* dans *Diction. d'archéol.*, et *P. L.*, col. 118 et 557.

Le *Pater* est récité à la messe mozarabe comme dans la plupart des liturgies, et il est précédé d'un prélude qui varie selon les jours ; c'est à peu près toujours une paraphrase analogue au prélude romain, mais d'ordinaire plus étendu et plus compliqué. Le *Pater* se termine par un embolisme dont nous parlerons tout à l'heure. *P. L.*, col. 118, cf. 559-561. Chose assez singulière le prélude débute par le mot *Oremus* chanté par le prêtre. Mais cette rubrique est d'âge postérieur, comme celle qui prescrit l'*oremus* avant l'*Agnus*. Dans l'Église d'Espagne, à l'époque ancienne, ce n'était pas au prêtre à dire *Oremus*, mais au diacre, à qui étaient aussi réservées les autres interventions : *Flectamus genua. Ergite vos. Levate autem ad Dominum. Silentium facite*. Saint Isidore dit des diacres : *Hi voces totiusvorum, ipsi enim, clara voce, in modum praeconis, admonent cunctos sive in orando, sive in flectendo genua, sive in psallendo, sive in lectionibus audiendo*, etc. *De offic. eccl.*, l. II, c. viii. Etherius y fait aussi allusion. *Adv. Elipand.*, l. I. Même usage signalé par le Pseudo-Germain ; cf. col. 1079.

La présence du *Pater* à la messe dans la plupart des liturgies, au moins à partir du IV^e siècle, est un fait bien connu. Cependant en Espagne certains prêtres ne le disaient que le dimanche. Aussi le IV^e concile de Tolède, can. 10, le proclame-t-il obligatoire chaque jour. La manière de le réciter n'était pas la même partout. En Espagne, le prêtre commence *Pater noster qui es in caelis* et le peuple répond : *Amen* ; ainsi à toutes les demandes. Au *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, il répond *Quia tu es Deus*, et à la fin *sed libera nos a malo. Amen. Le Pater* est la septième et dernière des oraisons de la messe selon saint Isidore. *De offic.*, l. I, c. xv. *P. L.*, loc. cit., col. 559 sq.

L'embolisme n'est pas variable, comme chez les gallicans : c'est une paraphrase de la dernière demande en forme d'oraison litanique.

Liberati a malo : confirmati semper in bono : tibi servire mereamur Deoque Domino nostro. Pone Domine finem, te preste se frappe la poitrine) peccatis nostris : da gaudium tribulatis : prebe redemptionem captivis : sanitatem infirmis : repaenque defunctis. Concede pacem et securitatem in omnibus diebus nostris : frange audaciam inimicorum nostrorum : et exaudi Deus orationes servorum tuorum omnium fidelium christianorum in hac die et in omni tempore. Per Dominum, etc., *P. L.*, col. 119.

Le *Liberati* est chanté comme le *Pater* ; même usage dans le rit lyonnais et même dans la liturgie romaine au Vendredi saint.

Après l'embolisme, le prêtre prend sur sa patène le fragment d'hostie qui correspond à *regnum* (voir plus haut la fraction), il le tient sur le calice, et l'y laisse choir en disant : *Sancta sanctis et conjunctio corporis Domini nostri Jesu Christi : sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam : et fidelibus defunctis prestetur ad requiem*. De Pâques à la Pentecôte, il dit à la place, et à haute voix trois fois les mots *Vicit : leo de tribu Juda radix David*, à quoi l'on répond : *qui sedes super Cherubim radix David, Alleluia. P. L.*, loc. cit., col. 119.

Le *Sancta sanctis* est une ancienne formule orientale, à laquelle fait déjà allusion saint Cyrille de Jérusalem et qui est conservée dans la plupart des liturgies orientales. Elle perd ici un peu de sa force parce qu'elle est dite à voix basse, et qu'elle fait partie d'une oraison de commixtion. Lesley suppose avec raison qu'autrefois le *Sancta sanctis* se disait à haute voix

en Espagne et en Gaule, comme chez les orientaux, et qu'il était suivi comme en Gaule du *Trecanum*, chant en l'honneur de la Trinité. Chez les orientaux aussi le *Sancta sanctis* est une doxologie. *P. L.*, loc. cit., col. 561, note a. Remarquer que dom Martène a relevé dans deux manuscrits d'Angers une formule *Sanctum cum sanctis, et Sancta cum sanctis et commixtio*, etc., *De ant. Eccl. rit.*, l. I, c. iv, art. 9.

Quant à la formule de *Commixtion*, il faut naturellement ajouter *et sanguinis, à corporis*, comme le suggère le *potantibus nobis* ; elle correspond à celle du canon romain : *Hæc commixtio et consecratio corporis et sanguinis*, etc., et à celle du canon ambrosien qui est presque semblable. Le rite de *commixtio* lui-même est ancien et commun à la plupart des liturgies, mais ici comme pour la fraction, il existe une grande variété d'usages. Nous nous contentons de renvoyer à notre article *Messe* où nous avons signalé ces différents usages. On pourra lire aussi la note où Lesley rapporte ces rites et les compare, loc. cit., col. 561, note b. Cf. aussi *Liber ordinum*, p. 239-241, et *Liber mozar.*, p. xxiii.

Bénédiction. — Le rite de la bénédiction, en Espagne comme en Gaule, est après le *Pater*. Le diacre avertit le peuple : *Humiliate vos benedictioni. Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum spiritu tuo*. Le prêtre bénit alors par une formule variable et qui est entrecoupée d'*Amen* comme le *Pater*. En voici un exemple :

Illustrat vos unigenitus filius Dei nunc adventus sui : qui vos redimere non dignatus est precio sanguinis proprii. Amen. Accingat vos virtutibus pacis, et dilet numerabilis copiosis. Amen. Ipsiusque Dominum semper habeatis protectorem : quem omnipotens pater suscitabit de tribu Juda victorem. Amen. Per misericordiam ipsius Dei nostri : qui est benedictus et vivit et omnia regit in secula seculorum. Amen. P. L., col. 119.

Il y a quelques différences pour la forme extérieure de cette bénédiction entre les Églises des Gaules et celles d'Espagne, mais le fait d'une bénédiction à ce moment leur est propre, et le rite chez les unes et les autres présente des analogies frappantes. L'Église d'Afrique avait aussi la coutume des bénédictions épiscopales, comme on peut le voir par la lettre du concile de Carthage à Innocent I^{er} contre Pélage et Célestinus, et par la lettre clxxix de saint Augustin à Jean de Jérusalem. Mais ni la liturgie romaine, ni les liturgies grecques et orientales ne suivent cet usage. On trouve à la vérité des formules de bénédictions épiscopales dans les recueils romains, mais ce sont des additions gallicanes. Le VI^e concile de Tolède rappelle la pratique d'Espagne par ces mots : *Ut post orationem dominicam et conjunctionem panis et calicis, benedictio in populum sequatur, et tum demum sacramentum corporis et sanguinis Domini sumatur*. Canon 18, *P. L.*, col. 592, note b.

Communion. — La communion dans la liturgie mozarabe comprend un ensemble de rites et de formules qu'il faut d'abord décrire : salut au peuple par le *Dominus sit semper vobiscum* ; chant du *Gustate et videte* et autres versets, doxologie : *Gloria et honor Patri*. Pendant le chant du *Gustate*, le prêtre prend la particule d'hostie qui répond au mot *gloria*, la tient sur le calice en récitant *Panem celestem*, puis il dit : *Memento pro mortuis* et récite les oraisons suivantes :

Domine Deus meus : da mihi corpus et sanguinem Filii tui Domini nostri Jesu Christi ita sumere : aut per illius remissionem omnium peccatorum merear accipere, et tuo sancto spiritu repleri Deus noster : qui vivis, etc. Amen. ex omni sanctissima caro Christi in perpetuum sumat dulcedo : panem celestem accipiam, etc.

Il fait le signe de la croix avec l'hostie, consomme la particule qu'il avait en main, couvre le calice et consomme les autres fragments de l'hostie en suivant

l'ordre indiqué; il pose la patène sur le calice et dit :

Ave in evum celestis potus : qui mihi ante omnia et super omnia dulcis es. Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat corpus et animam meam in vitam eternam. Amen.

Il prend le précieux sang et dit l'oraison :

Domine Deus meus Pater et Filius et Spiritus sanctus : fac me te semper querere et diligere : et a te per hanc sanctam communionem quam sumpsi numquam recedere : quia tu es Deus et preter te non est alius in secula seculorum. Amen.

Le chœur chante *Refecti corpore et sanguine*, etc. Le prêtre va au coin de l'autel et récite une oraison qui débute comme le chant précédent : *Refecti Christi corpore et sanguine*, etc. C'est la prière d'action de grâces qui se termine par la doxologie : *Per misericordiam tuam*, etc. *P. L.*, col. 120, cf. aussi col. 554, 561, 564, 566, et *Liber ordinum*, col. 241, 242; *Liber mozarabicus*, p. xxiii.

Le diacre intervenait à la communion, par l'avis : *Locis vestris accedit*. Chacun devait prendre sa place selon un ordre strictement établi, haut clergé, bas clergé, hommes, femmes; il donnait à chaque fidèle une part du sang, car la communion avait lieu sous les deux espèces. L'antienne *Gustate* est appelé *ad accedentes*.

Le *Liber mozarabicus* et le *Liber ordinum* contiennent parfois après les prières de communion une *oratio completoria*, ou simplement *completoria* qui rappelle la postcommunie romaine. On en trouvera plusieurs exemples, *Liber ordinum*, col. 272, 273; *Liber moz.*, col. 343, et p. xxvi et xxxv, et à l'*Index* au mot *completoria*.

La fin de la messe est ainsi annoncée : Le prêtre salue le peuple par le *Dominus sit*, etc. Le diacre annonce : *Solemnia completa sunt in nomine Domini nostri Jesu Christi, vobis nostrum sit acceptum cum pace*. *R. Deo gratias*. *P. L.*, loc. cit., col. 120. Au *Liber mozarabicus* le diacre dit *Missa acta est* (p. xxxv).

IV. REMARQUES GÉNÉRALES. — 1° *Analogies entre la liturgie mozarabe et la liturgie gallicane*. — La première remarque portera sur les analogies entre la liturgie mozarabe et la liturgie gallicane. Nous les avons notées au passage dans cet article. Elles sont de telle nature qu'elles ne s'expliquent pas par quelques emprunts et échanges entre les deux liturgies, ce qui ne devrait pas nous étonner, l'Espagne chrétienne ayant été du v^e au viii^e siècle en rapports fréquents avec la Gaule, surtout par la Septimanie. Il faut aller plus loin et dire que, d'un côté et de l'autre des Pyrénées, c'est au fond la même liturgie avec quelques variantes qui portent sur des points secondaires. Le style lui-même et les amplifications présentent des caractères identiques.

Ces ressemblances ont frappé depuis longtemps les liturgistes; ils sont d'accord sur le fond de la question et la discussion ne porte que sur un point, est-ce la liturgie gallicane qui procède de la liturgie mozarabe ou celle-ci de la première? Les avis sont partagés. Nous n'entrerons pas dans cette discussion qui ne nous intéresse qu'indirectement et qui du reste n'a pas encore été suffisamment étudiée.

2° *Analogies entre la liturgie mozarabe et la liturgie romaine*. — Elles sont moins frappantes au premier aspect. Ce que nous remarquons avant tout dans la liturgie romaine, c'est sa simplicité, l'austérité de ses formes, la concision et la force de son style; au contraire, nous avons noté, dans l'étude qui précède, l'emphase, la prolixité, la complication, la surabondance des formules et des rites de la liturgie mozarabe. Il est évident que les deux liturgies ont vécu à part l'une de l'autre, se sont développées chacune selon son esprit, et l'histoire civile et politique de l'Espagne wis-

gothique confirme cette impression. Ces différences entre Rome et Tolède iront-elles jusqu'à nous obliger de conclure que les deux liturgies ont une origine différente et n'appartiennent pas au même groupe? Certains l'ont cru, qui attribuent à la liturgie mozarabe et à la liturgie gallicane une origine orientale, laquelle les classerait toutes deux dans une famille étrangère à la liturgie romaine. Cette conclusion ne nous paraît pas s'imposer et l'opinion tend de plus en plus à s'établir parmi les liturgistes, que les différences entre ces diverses liturgies latines ne sont pas aussi fondamentales qu'on le dit, et qu'au contraire il existe entre elles des caractères qui les rapprochent.

Il y a d'abord ce fait essentiel qui différencie les liturgies latines des liturgies orientales. Le système même de leur composition est différent. En Orient, les oraisons de la messe sont invariables; c'est toujours la même messe dite tous les jours de l'année, sauf de rares exceptions; les lectures seules varient. En Occident, au contraire, nous avons des liturgies à embolisme; le calendrier influence la composition des messes; les parties les plus essentielles : collecte, préfaces, quelques prières même du canon, postcommunie, toutes ces formules varient selon les époques liturgiques et les fêtes, aussi bien que les lectures. Il y a là un système que l'on reconnaît au premier coup d'œil dans les liturgies latines et qui est étranger à l'Orient.

Le fait de la similitude des paroles de la consécration est une autre analogie de grande importance, qui s'expliquerait difficilement si ces liturgies étaient d'origine différente. Les liturgies latines ont adopté la formule qui *pridie*, tandis que les liturgies orientales l'ont remplacée par celle de l'*in qua nocte tradebatur*. Sur ce point nous l'avons dit, malgré les changements survenus dans la suite, la liturgie mozarabe ne fait pas exception.

On trouverait bien d'autres analogies dans le vocabulaire, dans le calendrier, les époques liturgiques, notamment la forme du carême, le *cursor* de l'office, etc. Chacun de ces points devrait être traité en détail, si c'était ici le lieu. Mais encore une fois la question n'est pour nous que secondaire. Contentons-nous de dire que les derniers travaux des liturgistes tendent plutôt à reconnaître entre les liturgies latines des liens de parenté plus étroits. Les différences de style s'expliquent par le fait que les compositions mozarabes sont plus récentes que les romaines, lesquelles remontent d'ordinaire au vi^e et même au v^e siècle. Au contraire en Espagne, si quelques formules remontent à cette époque, les longues *illationes*, les *Post pridie* et autres compositions sont du vi^e, viii^e, même du viii^e siècle, dans un pays qui ne gardait pas les traditions classiques de Rome, mais où régnait le goût des amplifications de rhétorique avec tous ses abus.

3° *La liturgie latine primitive*. — Mais si l'on dégage la liturgie mozarabe, aussi bien que la liturgie romaine, des additions ou superfluités des viii^e et ix^e siècles; si l'on essaie de remonter au vi^e et au v^e siècle, on entrevoit une époque où les liturgies latines étaient beaucoup moins éloignées les unes des autres, et où elles présentaient malgré leur diversité un même visage, *qualem decet esse sororum*.

La physionomie de cette liturgie latine antérieure au viii^e siècle, reste sans doute encore assez obscure, mais on peut distinguer cependant quelques traits généraux :

1. L'avant-messe se compose de trois lectures et de chants ou psalmodie qui d'ordinaire suivent chacune des lectures et d'une oraison. Ces chants ou psalmodie comprennent des versets de psaumes sous la forme de répons ou d'antienne. L'*Alleluia* et le *Gloria in excelsis Deo* ou un autre cantique en font aussi partie;

ainsi qu'une prière spéciale, les litanies diaconales avec les *Kyrie eleison*;

2. L'avant-messe se termine par le renvoi des catéchumènes et des pénitents;

3. La messe proprement dite commence par une prière des fidèles dont il reste peu de traces;

4. L'offertoire présente des caractères analogues dans ces diverses liturgies;

5. La préface précédée d'un dialogue et aboutissant au *Sanctus* est livrée dans ces Églises à la liberté de l'improvisation, comme les autres oraisons;

6. Le *Sanctus* est suivi du *Benedictus qui venit*, tandis qu'en Orient le *Sanctus* se contente de la formule du prophète Isaïe, et n'admet pas de complément;

7. Le *Vere sanctus* qui existe chez les mozarabes et les gallicans, est absent à Rome;

8. Le *Qui pridie* se rattache au *Sanctus* ou au *Vere sanctus* par une courte formule, dont le livre *De mysteriis* semble nous donner la forme la plus ancienne;

9. L'anamnèse suit la consécration dans la plupart des rites;

10. Le *Post pridie* et l'épiclese, qui tiennent une grande place dans les liturgies gallicane et mozarabe, ont décidément disparu dans la liturgie romaine. Mais en a-t-il toujours été ainsi? L'anaphore de la *Paradosis* d'Hippolyte, composée à Rome au III^e siècle, a une épiclese, si discrète qu'on voudra, mais qui est bien une invocation au Saint-Esprit. Certains textes anciens semblent faire allusion à une épiclese romaine. Cf. *Épiclese* dans *Diction. d'archéol.* Mais, tandis que l'Église romaine avait une tendance à abréger et même à supprimer, l'Église d'Espagne au contraire amplifiait, développait, multipliait formules et rites;

11. Même constatation pour la fraction. Tandis que Rome simplifiait le rite et supprimait l'antienne *ad confringendum*, en Espagne on compliquait singulièrement le rite;

12. On pourrait marquer les mêmes différences et les mêmes analogies dans les rites de la communion et du renvoi.

Cela montre évidemment que l'une et l'autre Église avait ses tendances qui semblaient les éloigner l'une de l'autre dans l'accomplissement des fonctions liturgiques, mais qui ne laissent pas de trahir une origine commune, et des analogies plus nombreuses à la période primitive.

La comparaison du calendrier, des divisions de l'année liturgique, du *cursus* de l'office, amènerait, pensons-nous, au même résultat.

4° *Origine de la liturgie mozarabe.* — Les analogies qui existent entre les liturgies gallicane et mozarabe d'une part, et les liturgies orientales d'autre part, ont porté, nous l'avons dit, certains liturgistes à chercher l'origine des liturgies mozarabe et gallicane en Orient.

Comment se serait faite cette transmission, il n'est pas facile de le dire. Sans doute saint Pothin et saint Irénée viennent d'Orient. Il est impossible de dire quelle était à cette époque la liturgie d'Éphèse ou d'Antioche; on n'a sur les liturgies jusqu'à la fin du second siècle que des renseignements très insuffisants. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il y avait à cette époque une liturgie aux caractères très variés, la plus grande liberté régnant sur les questions liturgiques aussi bien que sur les questions disciplinaires. Mais, au milieu de toutes ces variétés, on distingue une liturgie unique dont les caractères essentiels sont les mêmes.

Quant aux emprunts de la liturgie mozarabe à la liturgie de Byzance, ils sont nombreux; nous les avons relevés dans cette étude; on peut même assigner à peu près la date de certains de ces emprunts. Il ne faut pas oublier que Rome de son côté a adopté quelques-uns de ces rites byzantins. Mais quelque nom-

breux que soient ces emprunts, ils ne favorisent pas la thèse qui cherche en Orient l'origine de la liturgie mozarabe.

On sait que de leur côté les papes ont toujours proclamé que la foi avait été portée en Espagne et en Gaule par des missionnaires venus de Rome. On admet sans trop de difficulté que l'Afrique et l'Espagne ont reçu de Rome le christianisme. Si le fait est accordé, il sera difficile de nier que Rome n'ait pas donné à ces Églises sa liturgie en même temps que sa foi.

5° *Caractère spécial de la liturgie mozarabe.* —

Quelque conclusion que l'on tire des réflexions qui précèdent au sujet de l'origine de la liturgie mozarabe — et la question, on l'a vu, n'est pas encore suffisamment éclaircie — on peut dire que la liturgie mozarabe est, dans une large mesure, une liturgie autochtone, comme celle des Gaules, sa sœur. Un bon nombre de ses formules ont été écrites par des prélats espagnols; certains rites sont aussi de sa création. Tolède fut pendant des siècles un centre pour la liturgie que l'on peut appeler vraiment une liturgie nationale.

6° *La question de l'orthodoxie* de la liturgie mozarabe a été abordée souvent depuis Bona, Lebrun, Lesley, jusqu'à Gams, dom Férotin, Ed. Bishop, Mgr. Mercati. (Voir aussi ADOPTIANISME, col. 403 sq., qu'il faut compléter par l'article ÉLIPAND, col. 2333 sq., et LITURGIE, col. 811 sq.) Ceux qui la défendent ont beau jeu à citer les approbations de Jean X, et surtout d'Alexandre II au concile de Mantoue en 1064, et plus tard celle qu'obtint le cardinal Ximènes. Mais ceci ne dirime pas la question, car les livres de cette liturgie furent corrigés après les luttes qui suivirent la querelle adoptianiste. Les textes cités par Élipand favorisent certainement cette erreur. On répond que l'évêque de Tolède a falsifié les textes de la liturgie dans le sens de son erreur. Ce qui est curieux, c'est que ses adversaires ne l'aient pas osé présenter ses livres pour fournir ses preuves. D'après Ed. Bishop, Mgr. Mercati et dom de Bruyne dont les articles sont cités dans notre bibliographie, Élipand a purement et simplement cité les textes qu'il avait en mains, on s'est trop pressé de l'accuser de falsification. Il faut dire simplement que sur ce point la liturgie mozarabe ne s'exprimait pas en termes suffisamment précis et corrects. Ce n'est pas du reste la seule liturgie dont certains textes soient sujets à caution; on en relève dans la liturgie gallicane et dans les liturgies orientales. Cette opinion des critiques que nous venons de citer mérite certainement considération. Pour nous la question d'orthodoxie de la liturgie mozarabe, et même celle de l'adoptianisme serait à reprendre et à étudier à fond.

L. Arevalo, *Sancti Isidori opera omnia*, P. I., t. LXXXI-LXXXIV, notamment, t. I, *Isidoriana*, *Tractatus*, *Tractatus opera omnia*, t. I, Rome, 1711, seul par t. sur ce volume qui comprend le *Libellus orationum*, cf. col. 2522. Ed. Bishop, *Spanish symbols*, dans *Liturgical history*, p. 165 sq., W. C. Bishop, sous ce titre *Spanish and other symbols*, Londres, 1924; le *tractatus* d'Alain d'Épône fournit quatre essais de W. C. Bishop dont un sur *The mass in Spain*; du même, *The mozarabic rite*, dans *Church quarterly review*, oct. 1906, janv. 1907, cf. Blum, *Hypothèses*, Leipzig, 1897; A. M. Barrack, *Glosses mozarabes*, etc., cf. *Particularités liturgiques sur la liturgie mozarabe*, *Brev. des litt. miss.*, de P. B. dans *Journal des savants*, 1787, p. 9-14, de Bruyne, *De l'origine de quelques textes mozarabes*, dans *Revue bénédictine*, 1913, t. XXX, p. 421-436, du même, *Un système de lectures dans la liturgie mozarabe*, *ibid.*, t. XXXIV, 1922, p. 147-155; Callevaert, *Notes sur les origines de la messe*, dans *Revue bénédictine*, 1926, t. XXXVII, p. 108, Gatti, *Antiquitates Ecclesiae Hispaniae*, D. V. Dold, *Ein Parallele zum Liturgie-Fragment I aus Cod. Aug. CACV in der Mozarabischen Liturgie*, dans *Revue bénédictine*, 1927, t. XXXIX, p. 135-136; Eiguren, *Memoria descriptiva de los códices notables conservados en los archivos eclesiásticos*

de Espana, Madrid, 1859; Ewald et Læwe, *Exempla scripturæ visigothica*, Heidelberg, 1883; M. Férotin, *Liber Ordinum*, dans Cabrol et Leclercq, *Monumenta Eccles. liturg.*, t. v, Paris, 1904; *Liber sacramentorum mozarabicus*, *ibid.*, t. vi; Histoire de l'abbaye de Silos, Paris, 1897; Deux manuscrits visigothiques de la bibliothèque de Ferdinand I^{er}, dans *Revue de l'École des Chartes*, t. LXII (1901); Florez, *De la misa antigua de España*, dans *España sagrada*, t. III, p. 187 sq., Madrid, 1748; Gams, *Ueber die mozarabische Messe*, dans *Kirchengesch. Spaniens*, t. I, p. 103; Helfferich, *Der westgothische Arianismus*, avait édité aussi plusieurs prières mozarabes; sur cette édition et sur la question de l'orthodoxie de cette liturgie, cf. Ed. Bishop, dans *Journal of theol. studies*, 1909, p. 602-603; Alb. Gayan, *La Messe mozarabique*, dans *Revue des sciences ecclésiast.*, 1886, p. 446-456; C. A. Hale, *Mozarabic liturgy*, dans *Amer. Church review*, 1876, t. XXVIII, p. 273 sq.; Honoré de Sainte-Marie, *Annadvertisones in usum criticis*, Venise, 1739, t. II, I, V, dissert. III, p. 147 sq.; Jenner, *Mozarabic rite*, dans *The catholic encyclopedia*; Lorenzana, *Breviarium Gothicum*, dans P. L., t. LXXXVI; P. Lebrun, *Ancienne et nouvelle liturgie des Églises d'Espagne*, dans *Explication de la messe*, édit. 1726, t. II, p. 272 sq.; Læwe, cf. Ewald, ci-dessus; Mercati, *More spanish symbols*, dans *Liturgica historica* de Bishop, p. 203 sq. et dans *Journal of theological studies*, t. VIII, 1907, p. 423-430; Lesley ou Leslie, *Liturgia mozarabica*, *Missale mixtum*, P. L., t. LXXXV; Fr. Ant. Mondelli, *Dissertazione sulla liturgia mozarabica nella Spagna*, Rome, 1792; D. Juan Morelada y Estaban, *El rito mozarabe*, Tolède, 1904; Moyes, *The mozarabic rite and anglican Orders*, dans le *Tablet*, janv. 15, 22, 29, 1910; J. M. Neale, *The mozarabic liturgy*, dans *Essays on Liturgiology*, t. I, p. 473, Londres, 1863; Neale et Forbes, *Ancient liturgy of the gallican Church*, Burntisland, 1855-1867; Perez, *Devocionario muzarabe*, Tolède, 1902; Probst, *Liturgie des IV. Jahrh.*, p. 323, 340; du même, *Die abendland. Messe vom V. bis zum VIII. Jahrh.*, Munster, 1896; Pinus, *De liturgia antiqua Hispanica*, dans *Acta sanctorum*, juillet, t. VI, p. 1-112, réimprimé dans Bianchini, cf. ci-dessus; dom J. Pottier, *Chant mozarabe*, dans *Revue du chant grégorien* mars-avril 1905; Eug. de Robles (Roblesius), *Breve suma... del rezo y misa mozarabe...* Tolède, 1603; Rösler *Der. katholische Dichter A. Prudentius Clemens*, Fribourg-en-B., 1886; Ant. Spagnolo, *Orazionale gotico mozarabico*, dans *Riv. bibliogr. ital.*, 1899; Simonot, *Historia de los Mozarabes*, dans *Memorias de la real Academia de la historia*, t. XMI, Madrid, 1903; Chr. Wordsworth, *Extracts from a Gospel lectionary (old latin) of the spanish Church*, dans *Journal of theol. studies*, t. XVIII, 1917, p. 169-176; El Tormo, *El resumen del santoral del culto Marl.*, Madrid, 1925; *An. boll.*, 1927, p. 369; Tommasi, *Liturgia antiqua hispanica*, gothica, Isidoriana, mozarabica, Toletana, mixta illustrata, etc., Rome 1743, 6 vol., in-fol.; *ibid.*, 1746, 2 vol., in-fol. Voir aussi U. Chevalier, *Topo-bibliographie*, au mot *Mozarabe* (*Liturgie*).

F. CABROL.

MOZZI DE'CAPITANI Louis, de la Compagnie de Jésus, controversiste et auteur spirituel italien (1746-1813). — Né à Bergame le 26 mai 1746, admis dans la Compagnie de Jésus le 14 octobre 1763, il professa les belles-lettres au collège des Nobles de Milan; rentré à Bergame en 1773 lors de la suppression des jésuites, il y devint chanoine et archiprêtre et se signala dans les controverses avec les jansénistes; Pie VII l'appela à Rome et le nomma préfet de l'oratoire du P. Caravita; la Compagnie de Jésus ayant été rétablie pour le royaume de Naples en 1804, le P. Mozzi y rentra; ce fut pour peu de temps : la Compagnie de nouveau dispersée, Mozzi se retira dans la villa du marquis Scotti, près de Milan, et y mourut le 24 juin 1813.

L'activité littéraire de l'abbé Mozzi fut remarquable : de 1777 à 1801, presque chaque année est signalée par l'apparition d'un ouvrage. Nous nous bornerons à indiquer ici ceux qui nous paraissent présenter un intérêt pour le théologien; ils ont tous rapport au jansénisme. 1. *Il falso discepolo di Sant' Agostino e di S. Tomaso convinto d'errore. Riflessioni critico dogmatiche sopra un nuovo libro sulle correnti dottrine*, in-8°, Venise, 1779. Le chanoine

Mozzi a en vue l'ouvrage du P. Camille Monici, de l'Oratoire, intitulé : *La doctrine de S. Augustin et de S. Thomas victorieuse de celle de Molina et des jésuites, par les armes que présente M. l'archevêque de Paris, dans son Instruction pastorale du 8 octobre 1763*, Brescia, 1776, in-12. — 2. *Il giansenismo nel suo giusto lume, o vera idea del giansenismo*, 2 vol. in-12, Venise, 1781. — 3. *Storia compendiosa dello scisma della nuova Chiesa d'Utrecht*, Ferrare, 1785, in-8°. — 4. *Storia delle rivoluzioni della Chiesa d'Utrecht. Libri cinque*, 3 vol., in-8°, Venise. — 5. *Trattamenti familiari fra una Dama Cattolica e un Theologo giansenista, sopra la proibizione de'libri, con annolazioni ed un indice cronologico ragionato dei libri del Partito Gianseniano riprovati dalla S. Sede*, in-8°, Assise, 1790. — 6. *Lettera a Monsignor Scipione de' Ricci ex-vescovo di Pistoja e Prato sopra una sua memoria in risposta ai quesiti fattigli relativamente alle presenti circostanze della Chiesa di Franeia*, in-8°, Foligno, 1792, in-8°. — 7. *Compendio storico cronologico de' più importanti guidizj portati dalla Santa Sede apostolica romana sopra il bajaranismo, giansenismo e quesnellismo*, 2 vol., in-8°, Foligno, 1792.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 510-511; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. IX, p. 53-55; *Vita del Padre Luigi Mozzi della Compagnia di Gesù* (par l'abbé Giacinto Bassi), Novare, 1823, in-8°; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 1371-1379.

A. FONCK.

MUCIEN LE SCOLASTIQUE, traducteur de saint Jean Chrysostome, VI^e siècle. — Dans le *De institutione divin. litter.*, c. VIII, P. L., t. LXX, col. 1120, Cassiodore nous apprend qu'il a fait traduire en latin par Mutianus, homme très disert, les trente-quatre homélies de saint Jean Chrysostome sur l'Épître aux Hébreux; peut-être Mutianus est-il aussi l'un de ceux qui ont traduit les commentaires du même Jean sur les Actes. *Ibid.*, col. 1122 A. Dans le *De artibus*, c. v; *De musica*, Cassiodore ajoute que Mutianus, son ami, a traduit également en latin un traité de Gaudentius sur la musique. *Ibid.*, col. 1208 D. La traduction des homélies de Jean Chrysostome s'est conservée en divers mss. dont le ms. 207 de la Bibliothèque de Saint-Omer; elle a été imprimée à Bâle, dès 1517, puis à Cologne en 1530, et a été insérée dans quelques éditions gréco-latines de Jean Chrysostome; les bénédictins l'ont gardée au bas des pages dans leur édition. Migne pour des raisons d'ordre typographique l'a imprimée à la suite du texte gréco-latin. P. G., t. LXIII, col. 237-456. Savilius la considérait comme excellente; en tout état de cause, rédigée un siècle après la mort de Jean, elle représente un témoin du texte très important.

Baronius a supposé, et l'on s'est assez généralement rangé à son avis, que ce Mucianus était identique au *Mocianus scholasticus*, visé par Facundus d'Hermiane, dans son *Liber contra Mocianum scholasticum*, P. L., t. LXVII, col. 853 sq. D'après cette réfutation, Mocianus aurait écrit aux évêques d'Afrique pour les ramener à la communion du pape Vigile dont ils s'étaient séparées. Tout en reconnaissant l'orthodoxie générale des Trois-Chapitres, il faisait valoir à ces évêques africains la nécessité de rester unis à l'Église universelle; agir autrement c'était imiter les donatistes. Telles sont les indications que l'on trouve dans Facundus sur notre auteur; rien des lettres ou de l'ouvrage en question ne s'est conservé.

Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2^e édit., t. XI, p. 285; Fabricius Hades, *Bibliotheca græca*, t. VIII, p. 558; E. Rüggenbach, *Die alteltesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbriefe*, Leipzig, 1907, p. 11.

E. AMANN.

MUETS. — Théologiens et canonistes posent au sujet de ces infirmes diverses questions; elles sont résolues aux divers articles de ce dictionnaire. — Pour ce qui est de l'intégrité de la confession qu'on peut leur demander, voir l'art. **CONFESSION**, col. 957; pour ce qui est de l'expression extérieure du consentement nécessaire pour le mariage, voir art. **MARIAGE**, col. 2161, où la doctrine est fixée définitivement par Innocent III. — Sur les conditions qu'ils doivent remplir pour gagner les indulgences attachées à certaines prières, voir **INDULGENCES**, col. 1634.

MUGGLETON *Lodowicke*, sectaire anglais (1609-1698). — Né à Londres en juillet 1609, d'une famille d'ouvriers, Lodowicke travailla lui-même à divers métiers. D'abord puritain zélé, il finit par se séparer du presbytérianisme vers 1647. Quelques années plus tard, il subit l'influence des écrits de Jacques Bœhme et, d'avril 1651 à janvier 1652, crut avoir des révélations célestes. Au même moment, son cousin John Reeve (1608-1658) recevait, lui aussi, des communications personnelles de la divinité. Désormais ils vont se considérer comme « les deux témoins » annoncés par l'Apocalypse, xi, 3. Ils font donc paraître, en juillet 1652, leur *Transcendent spiritual treatise*, où ils publient leur doctrine et leurs prétentions. S'ils font quelques disciples, ils se heurtent aussi à des oppositions; à plusieurs reprises les autorités civiles interviennent, en 1653, en 1663, en 1677. A la suite de ce dernier procès, muggleton fut condamné au pilori et à une forte amende, ses livres brûlés. Il ne laissa pas néanmoins de continuer sa propagande, malgré les divisions intérieures qui se mirent dans la secte, malgré l'hostilité violente que lui témoignaient les quakers. Muggleton mourut à Londres le 14 mars 1698; la secte des muggletoniens lui survécut plus ou moins obscurément; depuis 1870 elle n'a plus fait parler d'elle, d'autant qu'elle n'a pas de culte extérieur.

La doctrine de Muggleton est contenue dans un assez grand nombre de livres, les uns publiés par Muggleton et Reeve, d'autres par Muggleton seul, d'autres édités par des fidèles après la mort du maître. De Muggleton et Reeve sont : 1. *A transcendent spiritual treatise*, 1652. — 2. *A general epistle of the Holy Spirit*, 1653. — 3. *A divine Looking-Glass or the third and Last Testament*, 1656, autre édition révisée en 1661; ce traité a connu encore une réimpression en 1846. — De Muggleton seul : 4. *A true interpretation of the XI chap. of the Revelation*, 1662. 5. *A true interpretation of the whole book of the Revelation*, 1665. — 6. *A true interpretation of the witch Endor*, 1669. En outre un certain nombre de pamphlets contre les quakers, et de répliques à leurs attaques. La correspondance et l'autobiographie de Muggleton ont été publiées par Thomas Tomkinson en 1699, sous le titre *Acts of witnesses*. On a aussi donné, en 1755, *A volum of spiritual epistles* (écrites de 1653 à 1699) et, en 1831, *A Supplement to the book of letters* (lettres de 1656 à 1688). En 1832, il s'est encore trouvé une soixantaine de muggletoniens pour souscrire à une nouvelle édition de *The works of J. Reeve and L. Muggleton*, 3 vol. in-4°.

C'est de ce fatras qu'il faudrait dégager la doctrine des sectaires, et ce n'est pas chose facile si l'on en juge par les renseignements passablement contradictoires de leurs historiens. Au point de départ, semble-t-il, une impossibilité absolue de s'élever à des concepts tant soit peu métaphysiques. Dieu est imaginé corporel; la Trinité ne correspond qu'à des appellations diverses de la divinité. Au moment de l'incarnation, Dieu abandonne à Élie le gouvernement de l'univers. Les anges eux aussi ont des corps spirituels. Il n'y a

pas eu création de la matière; elle est éternelle et indépendante de Dieu. L'âme humaine est de nature corporelle; elle meurt, mais elle ressuscitera pour le jugement, le bonheur ou le châtiement éternels. L'histoire de la chute primitive est aussi plus ou moins travestie. Ajoutez à tout ceci une interprétation généralement très littérale de l'Ancien Testament; enfin le rejet de tout culte public et extérieur. Tout ceci témoigne, au moins, du désarroi de la pensée protestante en Angleterre au cours du xvii^e siècle.

L'autobiographie de Muggleton, jusqu'en 1677, est contenue dans les *Acts of the witnesses*, 1699, les autres renseignements dans les volumes de lettres publiées.

Il y a une bibliographie complète de Muggleton, dans Jos. Smith, *Bible and antipapal treatise*, 1871. Voir surtout Alexander Gordon, *The origin of the muggletonians and ancient and modern sepiophiles*, Liverpool, 1863 et 1870, dans les *Transactions of Liverpool Literary and Philosophical Society*, resumées par lui-même dans le *Dictionary of national biography*, t. XXIX (1894), p. 261 sq.; cf. aussi J. Hastings, *Encyclopedia of religion and ethics*, t. VIII (1915), p. 871.

L. AMANN

MULHAUSEN (Jean de) ou **MULHUSINUS** (de son vrai nom SPITZNAES) de la Compagnie de Jésus, controversiste allemand (1560-1609). — Né à Mulhausen, en Thuringe, de parents protestants, se convertit à Rome et entra dans la Compagnie en 1585. Il enseigna la philosophie à Wurzburg et la théologie à Mayence. La liste des ouvrages inscrits sous son nom dans la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* de Sommervogel, t. v, col. 1389-1391, ne comprend, à une exception près, que de petites thèses soutenues sous sa présidence, à Wurzburg ou à Mayence, par quelques-uns de ses élèves; la plupart roulent sur des matières de controverse et s'attaquent en particulier au théologien calviniste David Parée, professeur à Heidelberg. Cf. *Allgemeine deutsche Biographie*, t. xxv, p. 167-169. Dans leurs réponses, les protestants visés s'en prennent directement au président de la *disputatio theologica*; c'est ainsi que Jean Mülmann attaqué par Jean Matthieu dans une thèse intitulée : *Speculum miseriarum cum synopsi mendaciorum duorum prædicantium Davidis Parei, calviniani, et Joannis Mulmanni adhuc lutherani*, y répond en attribuant le *Speculum* au président de la soutenance, notre Jean de Mulhausen, dans ses *Disputationes Anti-Gesaviticæ de Verbo Dei scripto, in quibus speculum misciarum sive mendaciorum contra Mulmannum a Johanne Mulhusiano apostata jabriebalum fragiliter, truditur, cernitur*. Le seul écrit paru sous le nom du P. Jean Mulhusinus est un supplément au *Speculum* de Jean Matthieu : *Auclarium primum speculi miseriarum Davidis Parei Calvinistæ Heidelbergensis*; il contient une seconde partie dirigée contre Henri Christmann; le tout forme une plaquette in-8° de 84 p., Mayence, 1606. — Le ministre de Leipzig, Jean Mülmann, contre qui polémique Mulhusinus, eut deux fils, Jean et Jérôme, qui se convertirent au catholicisme et entrèrent dans la Compagnie de Jésus. L'un et l'autre continuèrent la lutte contre le protestantisme. Cf. Sommervogel, *op. cit.*, col. 1394-1398.

A. FONCK.

1. MUNOZ *Gilles-Sanchez*, antipape créé en 1423 à Peñíscola après la mort de Benoît XIII, et qui prit le nom de Clément VIII. Familier de l'antipape défunt, bachelier en droit canonique, il était titulaire de la cure de Cullera et de deux canonicats à Girone et à Valence. C'est sur lui que se portèrent les suffrages des trois cardinaux restés fidèles à Benoît XIII. La protection du roi d'Aragon Alphonse V lui permit de se maintenir quelque temps; après quelques hésitations, il se fit couronner le 19 mai 1426.

C'est au sujet de sa légitimité, comparée à celle de Martin V et à celle du mystérieux Benoît XIV, que le comte d'Armagnac questionna Jeanne d'Arc, au lendemain de la délivrance d'Orléans, mai 1429. Mais dès ce moment le pontificat de Clément VIII touchait à sa fin. Le cardinal Pierre de Foix, envoyé à Alphonse V par Martin V, réussissait à rétablir la paix entre le roi d'Aragon et le pape de Rome, mai 1429. Clément VIII n'avait plus que la ressource d'abdiquer, il le fit de bonne grâce le 26 juillet 1429; le 14 août il était réconcilié à l'Église, et recevait en compensation l'évêché de Majorque; il y mourut en 1446 ou 1447, après avoir refusé le siège de Gérone qu'on lui avait offert en 1431.

Tout l'essentiel sur ce personnage, avec indication des sources dans N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, t. IV, Paris, 1902, p. 450-474.

É. AMANN.

2. MUNOZ Jean-Baptiste, polygraphe espagnol (1745-1799). — Né à Museros, près de Valence, il fit à Madrid de brillantes études, et dès l'âge de vingt ans était nommé professeur de philosophie à Valence. Il y fit une petite révolution en substituant l'enseignement des théories newtoniennes et d'une façon plus générale de la philosophie moderne au vieux peripatétisme thomiste. C'est l'idée qui inspire une dissertation de concours parue à Valence en 1769 : *De recto philosophiae recentioris in theologia usu*. Du même esprit témoigne le *De scriptorum gentium lectione et profanarum disciplinarum studiis ad christianae pietatis normam extendendis*, Valence, 1768; les *Institutiones philosophiae*, Valence, 1768; les préfaces mises en tête des œuvres latines de Louis de Grenade, en particulier des *Collectanea moralis philosophiae* et de la *Rhétorique ecclésiastique*. En 1779, il fut chargé par le roi Charles III d'écrire l'histoire des découvertes et des conquêtes des Espagnols dans le Nouveau Monde. Mais les immenses travaux entrepris par l'auteur n'aboutirent qu'à la publication du t. I de l'*Historia del Nuevo-Mundo*, Madrid, 1793; l'œuvre n'a pu être continuée. Muñoz mourut en 1799.

Monathe Correspondenz, Gotha, octobre 1800, t. II, p. 108-112; Jöcher-Rothemann, *Gelchren Lexikon*, t. V, col. 192; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. IX, p. 65; Michaud, *Biographie universelle*, a. Munoz, t. XXIX, p. 516; G. Ticknor, *History of spanish literature*, 2^e éd., t. III, Londres, 1863, p. 328 sq.; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 950.

É. AMANN.

MURATORI Louis-Antoine, théologien et érudit italien (1672-1751). — I. Vie. II. Œuvres. I. Vie. — Né à Vignola, aux environs de Modène, le 21 octobre 1672, Louis Antoine Muratori fit ses humanités au collège des jésuites de Modène, de 1685 à 1689. Destiné de bonne heure à l'état ecclésiastique, il avait reçu la tonsure et les deux premiers ordres mineurs en janvier 1688; toutefois au sortir du collège, il hésita quelques temps entre l'étude du droit et celle de la théologie. Le 16 décembre 1694, il était reçu docteur *in utroque jure*, mais il avait pourtant en même temps que le droit étudié les sciences sacrées; le 18 décembre, en effet, il était ordonné diacre, le 24 septembre de l'année suivante, 1695, il recevait la prêtrise. Mais déjà à ce moment il avait quitté Modène. Le P. Benedetto Bacchini, bibliothécaire du duc de Modène, avait, en effet, remarqué ses particulières dispositions pour les recherches érudites, et l'avait encouragé à suivre cette voie. En 1695, le jeune Muratori, à peine âgé de vingt-trois ans, entra comme docteur à la célèbre bibliothèque ambrosienne de Milan. Dès les années suivantes, il se faisait connaître par la publication d'un certain nombre d'inédits. Mal-

gré les séductions que présentait pour lui le séjour à proximité de la bibliothèque ambrosienne, il avait gardé néanmoins la nostalgie de son pays natal. Dès le début de 1700, il négociait avec le duc de Modène pour rentrer en cette ville en qualité de bibliothécaire et d'archiviste de l'État; l'affaire était réglée en août, au moins pour ce qui concernait la bibliothèque, et Muratori venait s'installer à Modène; enfin en 1702 on lui confiait en même temps le soin des archives.

De modestes charges ecclésiastiques vinrent s'ajouter peu à peu à ces occupations. Nommé en 1711 prieur et recteur de Saint-Agnès, à Ferrare, il administrait ce bénéfice par un vicaire; mais quand il eut obtenu, en 1716, la prévôté de *Santa-Maria della Pomposa*, à Modène, il s'installa dans la maison prévôtale et remplit avec ponctualité et zèle les obligations de son ministère. Pieux, charitable et très régulier, ce prêtre avait une très haute conscience tant de ses devoirs professionnels que des obligations intellectuelles, que lui créaient et sa situation et les admirables dons de son intelligence. Travailleur infatigable malgré une santé souvent débile, il ne connut guère le repos. Sa vie n'est plus que l'histoire de ses ouvrages, de ses relations scientifiques, des quelques voyages qu'il est obligé de faire pour ses travaux. Il mourut pieusement le 23 janvier 1751 dans la maison prévôtale de Santa-Maria.

II. ŒUVRES. — L'œuvre littéraire de Muratori est énorme; à côté de lui pâlisent presque les grands érudits de la France du XVIII^e siècle, les Mabillon, les Montfaucon, les Baluze. Il semble qu'avec lui l'Italie veuille se réveiller d'un long sommeil qui a commencé avec la fin de la Renaissance, et reprendre la maîtrise intellectuelle qu'un instant elle a exercée au début des temps modernes.

D'une fécondité prodigieuse, il est en même temps d'une universalité étonnante. Rien chez lui du spécialiste jalousement confiné dans sa profession, rien du bibliothécaire exclusivement éditeur d'*Anecdota*. Muratori a su dire son mot dans les questions d'ordre littéraire, aussi bien qu'en philosophie, en droit, en théologie, en histoire, même en science et en médecine; il est intervenu dans une foule des problèmes de son époque, y compris les problèmes économiques. Ce savant modeste, cloîtré en sa bibliothèque de Modène, d'où il n'est guère sorti, a été consulté par presque tout ce que l'Europe de son temps a compté d'illustrations, y compris le pape Benoît XIV qui l'honorait de son amitié. Son *Epistolario* récemment édité comprend plus de 6000 pièces d'une inouïe diversité.

Il ne saurait être question ici d'énumérer toutes les productions de Muratori (pour les catalogues de ses œuvres voir la bibliographie). Nous laisserons celles qui se rapportent exclusivement à la littérature profane; nous ne ferons qu'indiquer les productions strictement historiques, parce qu'elles touchent plus ou moins à l'histoire ecclésiastique; nous accorderons un peu plus d'attention à celles qui se rapportent à l'ancienne littérature chrétienne, à la philosophie; enfin nous insisterons sur quelques publications strictement théologiques, d'autant que la mention qui en a été faite à divers endroits de ce dictionnaire risquerait d'induire en erreur sur le vrai caractère de ces œuvres.

1^{re} Œuvres historiques. — C'est à elles que Muratori doit la grande réputation dont il jouit aujourd'hui encore, dans le monde de l'érudition.

I. Éditeur de textes, Muratori a mis au jour avec l'aide de divers collaborateurs une quantité énorme de documents, encore enfouis dans les bibliothèques de son temps : *Reum italicarum scriptores ab anno aerae christiana 500 ad 1500, quorum potissima pars nunc primum in lucem prodit ex Ambrosiana, Esten-*

sis aliarumque insignium bibliothecarum codicibus. L. A. Muratorius collegit, ordinavit et præparationibus auxit, 25 vol. in-fol., parus à Milan de 1723 à 1751. Une description sommaire du contenu de chaque volume se trouve au t. xxv, appendice, p. 1 sq., ainsi que diverses tables qui rendent relativement facile le maniement de cette volumineuse collection. Le t. iii est particulièrement important pour l'histoire ecclésiastique, puisqu'il renferme les vies des papes, depuis les origines (*Liber pontificalis*) jusqu'à Sixte IV. Depuis 1900, l'*Istituto storico italiano* a entrepris de rééditer et de compléter, en un format plus maniable et en tenant compte des exigences de la critique moderne, cette gigantesque compilation, sous ce titre : *Raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinquecento, ordinata da L. A. Muratori, nuova edizione riveduta, ampliata e corretta*, sous la direction de J. Carducci, V. Fiorini, P. Fedele. Cette publication, bien avancée à l'heure présente, a été doublée à partir de 1913 par un *Archivio Muratoriano. Studi e ricerche in servizio della nuova edizione dei RERUM ITALICARUM SCRIPTORES*, sous la direction de V. Fiorini.

Les *Antiquitates italicæ Medii Ævi*, 6 volumes in-fol., Milan, 1738-1743, ne font pas double emploi avec la collection précédente. Comme le sous-titre l'indique, ce sont des *Dissertationes de moribus, ritibus, religione, regimine, magistratibus, legibus, studiis litterarum, artibus, lingua, militia, etc. italicæ populi*, depuis la chute de l'empire romain jusqu'en 1500, mais ces dissertations sont appuyées sur une quantité de diplômes et de chartes, pour le plupart inédits. C'est dans la dissert. xviii, *De literarum statu, neglectu et cultura in Italia post Barbaros in eam invehos*, qu'est publié pour la première fois, t. iii, col. 851-856, le célèbre texte relatif au canon du Nouveau Testament qui a gardé le nom de *Fragmentum Muratorianum*; l'éditeur le donne sous ce titre : *Fragmentum acephalum Cui, ut videtur, Romani presbyteri, qui circiter annum Christi 196 floruit de canone sacrarum scripturarum*.

Le *Novus thesaurus veterum inscriptionum in præcipuis earundem collectionibus prætermissarum*, 4 vol. in-fol., Milan, 1739-1743, n'est pas, de l'avis des érudits, l'œuvre la meilleure de Muratori; les inexactitudes et les confusions n'y manquent pas.

2. Les *Annali d'Italia dal principio dell'Era cristiana fino al anno 1749*, en 12 vol. in-4°, parus à Milan de 1744 à 1749 (réédités à Rome et à Naples, en 24 in-8°, 1753, etc.), mettent en œuvre, sous la forme annalistique, chère aux érudits italiens de l'âge précédent, les documents, rassemblés dans les collections précédentes.

3. D'un genre tout différent est l'histoire des missions du Paraguay, entreprise pour la défense des jésuites : *Il cristianesimo felice nelle missioni de i Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, 2 vol. in-4°, Venise, 1743 et 1749.

2° *Ancienne littérature chrétienne*. — C'est par des publications relatives à cette discipline que Muratori s'est d'abord fait connaître.

1. En 1697, il fait paraître à Milan le t. i des *Anecdota quæ ex Ambrosianæ bibliothecæ codicibus nunc primum eruit, notis ac disquisitionibus auct. L. A. Muratorius*. Ce vol. petit in-4° contient d'abord quatre poèmes inédits de saint Paulin de Nole, et vingt-deux dissertations sur divers points de la vie, de la famille, des relations de Paulin. On notera la diss. XVI, *De templorum apud veteres christianos ornatu ac de diurno in eis cereorum usu*; la diss. XVII, *De veterum christianorum sepulcris*, et la diss. XVIII, *De votis votivisque christianorum oblationibus in sanctorum venerationem factis*. Poèmes et dissertations sont reproduits

dans *P. L.*, t. I, xli, col. 509, 551, 571, 691, et 779-836. Le traité un peu plus long, *De antiqua rure in tropolitæ Mediolanensis in episcopum Fidensem qui terminæ le volume n'a pas été reproduit dans P. L.* — Trois autres volumes d'*Anecdota* parurent sous le même titre, l'un à Milan, 1698, les deux autres à Padoue, 1713. Le t. ii, de contenu très mêlé, contient entre autres la *Fides Bachiarii* (*P. L.*, t. xx, col. 1019-1036), un fragment manichéen avec dissertation sur ces hérétiques; une *disquisitio de reliquiis*, une exposition du symbole *Quicumque* attribuée à Fortunat avec une dissertation sur l'auteur du symbole, enfin une *disquisitio de quatuor temporum veteris corruptione origine et usu*. Le t. iii donne un texte complet du *De oratione* de Tertullien, un traité anonyme du *comput* (*P. L.*, t. cxxix, col. 1273-1372); cinq lettres et deux sermons d'Hildebert du Mans; le *Liber de corpore et sanguine Christi* de Gézon (*P. L.*, t. cxxxvii, col. 369-406), et des pièces plus modernes. Le t. iv enfin donne des sermons de Maxime de Turin, des morceaux de l'Antiphonaire de Banqor; l'opuscule de Manegold de Lutzenbach contre Wolfelm.

2. Publiés à Padoue, en 1709, les *Anecdota græca quæ ex mss. codicibus nunc primum eruit, Latino domal, notis ac disquisitionibus auct. L. A. Muratorius* fournissent une importante contribution à l'œuvre de saint Grégoire de Naziance, 228 épigrammes (dispersées actuellement dans *P. G.*, t. xxxviii); 45 lettres de Firmus de Césarée (*P. G.*, t. lxxvii, col. 1481-1514); la lettre, fabriquée par les apollinaristes, du pape Jules I^{er} à Denys d'Alexandrie, avec les preuves de son inauthenticité, et plusieurs dissertations importantes : *De synisactis et agapetis* (= *Virgines subintroductæ*), dédiée à Montfaucon; *De agapis sublatiis* (il s'agit des banquets donnés aux anniversaires des martyrs); *De antiquis christianorum sepulcris*.

3. À l'ancienne philologie chrétienne on peut rattacher l'opuscule *Motivi di credere tuttavia ascoso e non iscoperto in Pavia, l'anno 1695 il sacro corpo di S. Agostino*, in-4°, Trente (Lucques), 1730, sur les reliques de saint Augustin qu'on avait prétendu avoir été découvertes à Pavie; mais surtout la *Liturgia romana vetus*, 2 vol. in-fol., Venise, 1748, édition des trois anciens sacramentaires, léonien, gélisien, grégorien. Les dissertations et les annotations sur le gélisien de cet ouvrage ont été partiellement reproduites dans *P. L.*, t. lxxiv, col. 847-1241; les notes du léonien t. lv, col. 21-156.

3° *Œuvres philosophiques*. — Elles sont plus nombreuses qu'on ne l'attendrait d'un érudit, mais leur valeur est secondaire. L'auteur a publié lui-même : *La filosofia morale esposta e proposta in quattro parti*, Vérone, 1735, Naples, 1737, etc.; on y rattachera les *Rudimenti di filosofia morale per il principe ereditario di Modena*, qui n'ont été publiés qu'en 1872, dans *Scritti inediti di L. A. Muratori pubblicati a celebrare il secondo centenario dalla nascita di lui*, Bologne, p. 177-260. — *Della forza della fantasia umana*, in-8°, Venise, 1745; *Delle forze dell'intendimento umano, o sia il Pirronismo confutato, trattato opposto al libro del preteso Monsignor Huet*, in-8°, Venise, 1715, etc. À quoi l'on peut rattacher deux ouvrages, dont le premier au moins est un grand retentissement : *Dei difetti della giurisprudenza*, in-fol., Venise, 1742; in-4°, Naples, 1742; in-8°, Venise, 1743; *Della pubblica felicità, oggetto de i buoni principi*, in-8°, Lucques (Venise), 1749.

4° *Œuvres théologiques*. — 1. Mentionnons rapidement quelques ouvrages se rapportant plutôt à la pastorale : *Vita de P. Paolo Seanece pastore ed eretico zii spirituali secondo il metodo del medesimo Padre*, 2 vol. in-8°, Modène, 1720, et autres éditions. Nous aurons l'occasion de dire qu'une phrase des *Exer-*

cices causa par la suite une assez vive alerte; *Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo*, in-4°, Modène, 1723; plusieurs éditions à Venise; traduction française, Paris, 1745, très caractéristique des idées de l'auteur sur la « bienfaisance ».

2. A la théologie dogmatique se rattache d'abord la publication de deux ouvrages relatifs aux questions de la grâce, l'un de Celso Cerri, abbé des chanoines réguliers du Sauveur, qui voulait garder l'incognito, l'autre du sorbonniste François Diroys († 1690); Muratori les fit paraître sous ce titre : *Elucidatio augustinianæ de divina gratia doctrinæ*, Cologne, 1705, avec des *Prolegomena in elucidationem Lescii Crondermi* (= Cerri) *de divina gratia*; il s'y montre augustinien, mais hostile au jansénisme. — Le *De paradiso regni cælestis gloria non expectata corporum resurrectione*, in-4°, Vérone, 1738, est, comme le sous-titre l'indique, une réfutation du livre posthume de Thomas Burnet (1635-1715) intitulé *De statu mortuorum et resurgentium*, publié en 1722. Esprit très libéré des attaches confessionnelles, Burnet avait fait la critique des doctrines théologiques courantes sur les fins dernières, en leur opposant l'incertitude des anciens Pères sur beaucoup de points qui nous paraissent fixés, et l'imprécision de l'enseignement de l'Église orthodoxe. Muratori s'efforce de lui répondre en discutant les objections scripturaires, patristiques, historiques alléguées par l'Anglais, peut-être, avec une légère tendance à ramener les opinions aberrantes des Pères aux alignements de la théologie moderne. Il ajoute en appendice le traité de saint Cyprien *De mortalitate*.

De même inspiration, bien qu'il ait été l'objet d'in vraisemblables querelles, est le traité *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, paru d'abord sous le pseudonyme très transparent (et déjà employé pour des œuvres littéraires) de *Lamindus Pritanius*, in-4°, Paris, 1714; Cologne, 1715; in-8°, Francfort, 1716; nombreuses éditions subséquentes (nous avons utilisé celle de Venise, 1741). Cet ouvrage que l'on pourrait appeler le « manuel de la critique théologique », comme l'indique d'ailleurs son sous-titre : *ubi quæ jura, quæ frena futura sint homini christiano in inquirenda et tradenda veritate ostenditur*, mériterait plus qu'une simple mention. Rédigé pour répondre au théologien réformé Jean Le Clerc, plus ou moins touché d'arménianisme et même de socinianisme, il a le mérite d'élever et d'élargir le débat. C'est en définitive une réplique de la *Défense de la Tradition et des saints Pères*, dirigée par Bossuet contre Richard Simon, mais avec cette différence que les attaques de l'oratorien français étaient moins dangereuses que celles du calviniste, et que surtout le défenseur de la tradition catholique connaissait d'une autre manière que l'évêque de Meaux les pièces du procès.

En 1703, Le Clerc avait fait paraître avec l'indication d'Anvers (en réalité à Amsterdam) un *Appendix augustiniana, complectens S. Prosperi de ingratissimum carmen, cum Joannis Phereponi* (c'était lui-même) *et aliorum notis, dissertationibus, censuris et animadversionibus, in omnia S. Augustini opera*. Saint Augustin y était fort malmené; ses doctrines sur la prédestination, la grâce, son enseignement sur le mensonge, etc., impitoyablement critiqués. Toutes ces questions augustiniennees sont traitées abondamment par Muratori dans le l. III; mais les deux premiers livres débordent de beaucoup ce point de vue polémique. C'est l'exposé des devoirs et des droits du catholique (ou même simplement du croyant) devant les problèmes que ne cessent de poser les découvertes historiques et philologiques. Sans doute, dit l'auteur, il faut rejeter le libre examen tel que l'entendent les protestants; le croyant n'a pas le droit de

mettre en doute les bases mêmes de sa foi, mais dans l'étude des arguments qui sont apportés pour la démonstration des vérités chrétiennes, il a le droit de se montrer exigeant et de ne les accepter qu'à bon escient. Les jugements officiels de l'Église eux-mêmes, quand ils ne regardent que la discipline, n'enchaînent pas sa liberté : tout ce qui s'enseigne couramment dans les écoles, tout ce qu'on lit dans les livres liturgiques, en matière d'histoire, de traditions, de vies de saints, peut et doit être critiqué, c'est-à-dire examiné avec justice et impartialité. Pour ce qui est des questions d'ordre strictement scientifique, le théologien n'y touchera qu'avec une extrême réserve, évitant de lier avec la foi des questions (Muratori songe au système de Copernic et à l'affaire Galilée) qui en sont indépendantes. *Quis non videat periculosissimum esse atque a religionis Ecclesiæque institutione alienum esse velle id* (la stabilité de la terre) *nunc pertinere ad fidem, quod eras pertinere non possit? Fides atque stabilitas credendarum in Ecclesia Christi absit ut ab humanis experimentis pendeat*, l. I, c. xxii, p. 107. Et des théories philosophiques elles-mêmes, il ne faut pas s'empresse de déclarer qu'elles ont avec la foi une connexion nécessaire. Est-on bien sûr que les théories de Descartes sur la nature des corps sont contraires aux dogmes de la foi? L'Église a-t-elle jamais canonisé la doctrine aristotélicienne? — Le premier devoir du théologien est donc de circonscrire très exactement le champ des vérités révélées et des enseignements dogmatiques. Et la théologie scolastique, la spéculation dialectique ne saurait suffire à cette tâche : l'érudition y est indispensable : *Dogmatica heic opus est imprimis, et non mediocri controversiarum quas cum hæreticis habemus peritia; ita enim sinceris hominibus melius innotescit qui sint fines tum veræ doctrinæ, tum disciplinæ melioris*. A cela contribuera la connaissance des conciles, des décrétales, de la patristique; et donc les érudits ont droit de se faire entendre en un certain nombre de questions théologiques.

A coup sûr, bien des idées exprimées ici par Muratori ne sont pas nouvelles; mais l'accumulation de ces vues intéressantes, de ces remarques parfois si fines, de ces très légitimes revendications fait de cet ouvrage un livre extrêmement remarquable, et auquel il semble difficile de rien comparer à l'époque. Il a d'ailleurs, sur le moment, excité quelques colères. Incapables de rien découvrir dans l'argumentation générale qui pût justifier la critique, les adversaires se sont rabattus sur un *obiter dictum*, autour duquel ils ont mené grand bruit. Leurs attaques amenèrent Muratori à préciser encore et à accentuer sa position.

A deux reprises le *De ingeniorum moderatione* avait touché, tout à fait en passant, à la doctrine de l'immaculée conception de Marie. Au l. II, c. xvii, il demandait : l'Église pourrait-elle proclamer cette doctrine comme un dogme? et, très correctement, il répondait : *Tale jus ipsi esse absque hæsitacione affirmandum est, si aut per legitimam argumentationem ea Virginis prærogativa e divinis Scripturis, aut ex probatissima et constanti et antiqua Traditione Patrum comprobari potest*; mais il rejetait d'avance toute l'argumentation que l'on pourrait tirer des révélations privées, des apocryphes ou même de la simple considération de convenance, *ex congruitate*. Un peu plus loin, au l. II, c. vi, au milieu de divers conseils de prudence donnés aux théologiens et aux « censeurs ecclésiastiques » en particulier, il avait un mot assez dur sur la pratique de dévotion qui commençait pour lors à se répandre en Italie et que l'on dénommait le *vœu sanguinaire*. *An laudandum votum sanguinis profundendi pro tuenda immaculata conceptione Virginis?* Non répondait-il, car cette doctrine n'est encore (faute d'une définition de l'Église) qu'une opinion humaine, et on n'a pas le

droit d'exposer pour cela le bien qu'est notre vie. Cela était dit en une petite colonne, p. 137, mais cela venait après un avertissement aux censeurs ecclésiastiques d'avoir l'œil ouvert sur la superstition et ses excès.

C'est de ces quelques lignes que devait sortir toute la polémique que l'on a appelée du *vœu sanguinaire*, et qui commença d'ailleurs une quinzaine d'années après l'apparition de l'ouvrage. En 1729, le jésuite Fr. Burgi faisait paraître sous le pseudonyme de *Candidus Parthenotimus* une défense du *vœu*. *Volum pro tuenda Deiparae conceptione ab oppugnationibus recantioris Lamindi Pritanii vindicatum*. Cette publication amena parmi les jésuites de Sicile une grande excitation; on renouvela solennellement le *vœu sanguinaire*, on prêcha dans les chaires contre les « hérétiques » qui niaient l'immaculée conception. Informé, Muratori composa une réponse qui était prête dès 1732, mais qui, pour diverses raisons, ne put paraître qu'en 1740, à Venise (en réalité Milan) : *De superstitione vitanda, sive censura voti sanguinarii in immaculate conceptionis Deiparae evassi, a Lamindo Pritanio antea oppugnati atque a Candido Parthenotimo inensum vindicati*, et il le signait *Antonius Lampridius* (anagramme transparent de Lamindus Pritanius). Il y maintenait, avec preuves à l'appui, l'idée exprimée dans le *De moderatione*.

L'émotion fut grande dans les milieux dévots; les écrits se multiplièrent contre le malencontreux érudit; on y prétendait démontrer que, malgré ses dires, Muratori attaquait la pieuse croyance (chose défendue par l'autorité pontificale). Ceci était pure calomnie, car l'auteur avait pris de ce côté toutes ses sûretés. On verra dans la *Vie de Muratori* par son neveu, p. 118 sq., la liste imposante des auteurs qui entrèrent en lice et des livres, bien oubliés, qu'ils publièrent. Irréductible, Muratori ne se lassait pas de répliquer. En 1743, il faisait paraître à Milan (réellement Venise) : *Ferdinandi Vallesii epistolae seu appendix ad librum Antonii Lampridii DE SUPERSTITIONE VITANDA, ubi volum sanguinarium vel oppugnatum, male propugnatum ostenditur*.

Il y reviendra encore en quelques mots dans un ouvrage en italien publié à Venise en 1747, toujours sous le pseudonyme de Lamindus Pritanius : *Della regolata divozione de Cristiani* (autres édit., 1748, 1752, etc., trad. allemande) où d'ailleurs le débat était singulièrement élargi. Outre qu'il y faisait le procès de la dévotion toute en extérieur chère aux Italiens, des pratiques parfois superstitieuses où se complait trop facilement le populaire, des recettes mécaniques et infaillibles enseignées par trop de prédicateurs, il avait à cœur d'y répondre à une accusation qui, dans les années 1710, s'était élevée contre lui à Salzbourg. En cette ville, on avait découvert à ce moment-là et son *De ingeniorum moderatione*, et surtout quelques conseils de spiritualité donnés par lui dans les *Esercizii spirituali* publiés en 1720. Rappelant la doctrine de l'Écriture sur l'unique médiateur, Jésus-Christ, Muratori y avait enseigné que seule, en rigueur de terme, la dévotion au Christ est nécessaire pour le salut, que l'invocation des saints, et même de la Vierge, pour louable et utile qu'elle soit, ne peut être dite nécessaire. Tombant dans le milieu dévot de Salzbourg, où l'on se piquait d'avoir plus qu'ailleurs la pitié envers Marie, ces affirmations firent scandale. Des violences de langage se donnèrent libre cours dans les chaires de la ville, malgré l'intervention de l'archevêque. Un échange de lettres plutôt discourtoises eut lieu entre Muratori et le syndic de l'université. Elles sont publiées en appendice à la *Vita*, p. 300-310. De tout cela le vieil érudit se souvint en écrivant *La regolata divozione*.

Il mourut trop tôt pour connaître la réplique que crut devoir y faire un des adversaires de Muratori, dans la question du *vœu sanguinaire*, le P. Ben. Piazza, S. J., *Christianscum in quibusdam articulis reipsum, corruptum esse, iniquis vel religiosis contentis et propositis debeat a p. reprobata laminda Pritanii reformatione... vindicata*, Palerme, 1751; l'auteur cherchait à faire passer l'honnête Lamindus pour un hérétique et un janséniste. De même le P. Salvator Maurici, S. J., lançait à Lucques, en 1753 : *La divozione de' Cristiani difesa dalla critica di Lamindo Pritanio*. Cette offensive déclencha de nouvelles réponses des amis du défunt : *Lamindi Pritanii redibit epistola parabolica ad P. Ben. Piazza, S. J., contra la nuova acqua libelli DELLA REGOLATA DIVOZIONE*, Venise, 1755, et deux ans plus tard, en 1757 : *Avvertimenti teologici, storici e morali a spiegazione del trattato della reg. divoz., e d'altre proposizioni sparse in altri libri dello stesso autore*. Le célèbre dominicain Concina entra en ligne pour la défense de Muratori dans son *De revelata religione*, part. I, l. V, c. ix, § 8.

Entre temps la Congrégation de l'Index avait été saisie par Benoît XIV de l'examen du livre, *De regolata divozione*; elle rendit le 18 décembre 1753 un jugement extrêmement favorable à l'auteur : *Nullum illi posse vel levissimum censoriam notam inuri. Nam quantum ad doctrinam quae in eo continetur, non potest esse undequaque pium orthodoxumque. Illa vero quibus auctor adversatur... constat esse vel certas manifestasque sacrarum rerum depravationes, vel insuperadas superstitionem ceteroquin nimium praei opinioniones, quas catholica Ecclesia nunquam probavit*. Cité par l'archevêque de Vienne, Migazzi dans une lettre pastorale du 23 septembre 1759 (dans *Archivio Muratoriano*, Modène, 1872, p. 149-150).

3. Sur un certain nombre de questions morales ou disciplinaires, Muratori a été appelé à dire son mot.

Il prit parti pour Alexandre Mantegazzi qui avait publié à Paris, en 1736, une dissertation, *De jejuniis cum esu carniis conjungendo*, où était soutenu l'idée, assez neuve alors, que l'essence du jeûne ne consistait pas dans l'abstinence, mais dans l'unique repas quotidien, et qu'il pouvait donc y avoir jeûne, même avec usage d'aliments gras. Muratori soutint le même point de vue dans un *Volum* imprimé à Parme en 1737.

Bien plus importante fut son intervention dans la question des fêtes à supprimer. Il n'y avait pas que le savetier de La Fontaine à trouver qu'il y avait trop de fêtes de précepte. Saisi de nombreuses demandes, Benoît XIV avait, en 1742, interrogé les évêques d'Italie sur ce qu'il était utile de faire; il voulut avoir aussi le sentiment de Muratori qui, le 4 janvier 1743, opina pour la réduction, arguant spécialement des besoins des classes laborieuses. Son attitude et le soutien qu'il donna à l'archevêque de Fermo qui, dès septembre 1746, avait procédé à la réduction, faillit le brouiller avec le cardinal Querini. Celui-ci, opposé à cette innovation, avait bataillé par écrit contre l'archevêque de Fermo. Il fut très fâché de voir qu'au c. xxi de la *Regolata divozione*, parue sur les entrefaites, Muratori prenait ouvertement parti contre lui; il attaqua donc assez vivement l'auteur qui répondit par une *Difesa di quanto ha scritto Lamindo Pritanio in favore della diminuzione delle troppe feste*, parue à Lucques, en 1748, avec l'autorisation expresse de Benoît XIV, dans la *Raccolta di scritture concernenti la diminuzione delle feste di precetto*. De plus en plus irrité, Querini riposta le 14 août 1748 par une lettre publique aux évêques d'Italie, où il invoquait en faveur du *statu quo* une prescription deux fois centenaire. Muratori tint bon; en octobre de la même année, il rédigeait une *Riposta alla nuova scrittura del card. Querini*, précédée d'une *Supplica ai vescovi d'Italia*.

a nome de' Poveri di essa Italia. Cette pièce ne vit pas le jour. Benoît XIV ayant, le 14 nov. 1748, imposé silence aux deux partis: elle n'a été éditée qu'en 1872 dans *Scritti inediti*, p. 276-322.

Il faut signaler aussi l'intervention de Muratori dans une question de discipline pénitentielle qui agita fort le Portugal vers 1745. Certains confesseurs s'étant permis d'exiger de leurs pénitents la divulgation du nom de leurs complices, le patriarche de Lisbonne et le grand inquisiteur s'étaient vivement opposés à ces pratiques, les déclarant illicites. Le grand inquisiteur était allé plus loin, et avait ordonné aux pénitents objets de ces indiscrétions de dénoncer les confesseurs coupables. Mais l'ensemble de l'épiscopat portugais s'alarma de cette sévérité jugée excessive. La chose fut âprement discutée. Sollicité de donner son avis, Muratori s'expliqua dans l'opuscule *Lusitane Ecclesiae religio in administrando penitentiae sacramento*, Modène, 1747; il y rejetait l'idée des interrogations indiscrètes, mais sans vouloir pousser la sévérité contre les confesseurs jusqu'au point où était allé le grand inquisiteur. Il défendait en définitive la prescription que venait de donner le pape Benoît XIV dans la bulle *Ubi primum* du 2 juin 1746, et qui n'imposait pas aux pénitents, objets des sollicitations indiscrètes des confesseurs, le devoir de dénoncer les coupables.

Mentionnons encore à cette place, faute d'une meilleure, l'*Apologia Epistolae a SS. D. N. Benedicto XIV ad episcopum Augustanum scripta, sive de nævis in religionem incurrentibus*, in-8°, Lucques, 1749. C'est une réponse aux attaques qu'un jeune théologien protestant, Christian Ernest de Windheim, avait publiées contre l'ouvrage classique de Benoît XIV, *De canonizatione sanctorum*, à propos d'une lettre de ce pape adressée à l'évêque d'Augsbourg relativement à un procès de canonisation. Muratori y défend l'attitude de l'Eglise catholique dans la question du culte des saints, et montre que certains abus populaires qui peuvent s'y rencontrer ne sont pas le fait de l'Eglise.

On voit par tous les titres que nous avons énumérés si Muratori a pris une large part aux questions agitées de son temps. Il va sans dire que l'attitude de juste milieu qu'il s'efforça toujours de garder ne fut pas du goût de tout le monde. A plusieurs reprises il eut vent que des dénonciations avaient été adressées à Rome contre lui. En septembre 1748, il lui revint que, dans une lettre à l'Inquisiteur général d'Espagne, Benoît XIV avait déclaré que, n'eût été la considération due à son âge et à ses travaux, plusieurs de ses ouvrages auraient mérité la censure. Vivement alarmé, le vieillard adressa au pape, qui l'avait toujours honoré de son amitié, une lettre pleine de filiale déférence, où il demandait qu'on voulût bien lui indiquer les choses dignes de censure (en ses ouvrages) afin qu'il pût les retirer et obtenir son pardon par son obéissance et son humiliation. Lettre du 17 septembre 1748, *Epistolario*, n. 5612, t. xi, p. 5204. Dès le 25 septembre, Benoît XIV répondait à son vieil ami, s'efforçant de calmer ses alarmes, et ramenant l'incident à ses justes limites. D'abord la lettre à l'Inquisiteur aurait dû rester secrète; de plus, elle n'avait pas la portée que lui attribuaient les méchantes langues. Voulant donner à l'Inquisiteur d'Espagne des règles de prudence dans la censure des ouvrages, le pape lui avait fait remarquer qu'il convenait de faire montre à l'égard des bons serviteurs de l'Eglise de quelque longanimité. Dans l'œuvre considérable de tel grand savant, d'un Muratori, d'un Noris, par exemple, il pouvait se trouver quelque détail qu'on désirerait plus exact. Était-ce une raison de censurer pour cela des hommes à qui la religion était grandement redevable?

Et, continuait Benoît XIV, dans sa réponse au vieux savant, ce qui, dans son œuvre, avait pu déplaire, c'étaient quelques affirmations sur la *juridiction temporelle du pape dans ses États*; dans les écrits d'un autre, il aurait pu les faire censurer; mais il était persuadé qu'on ne devait point chagriner un homme de sa valeur « parce que l'on différerait avec lui de sentiment en matière qui n'étaient ni de dogme, ni de discipline ». Lettre citée dans l'*Archivio Muratoriano*, p. 147.

Il n'était pas inutile de rapporter un peu longuement cet incident; cette lettre de Benoît XIV est la plus belle justification qui ait été écrite de cet admirable érudit. Oui, vraiment, il en est peu qui aient aussi bien mérité de l'Eglise et de la religion.

Tout l'essentiel sur la vie et l'œuvre de Muratori se trouve dans la *Vita del proposto Lodovico Antonio Muratori*, par son neveu Jean-François Soli-Muratori, in-4°, Venise, 1756; déjà utilisée par le Moréri, édit. de 1759, t. vii, p. 864 sq., et les autres répertoires et histoires du XVIII^e et du XIX^e siècle. Un catalogue critique et analytique de ses œuvres se trouve à la suite d'une édition latine d'une lettre de Muratori par P. Obladen, *L. A. Muratorii epistola parænetica ad superiores religiosorum... pro emendatione studiorum monasticorum*, Augsbourg, 1765.

Le deuxième centenaire de sa naissance en 1872 a valu plusieurs publications importantes. D'abord un *Archivio Muratoriano* (différent du recueil mentionné col. 2549), publié par Pierre Muratori, Modène, 1872, description analytique et raisonnée de l'énorme masse de papiers laissée par le grand érudit et conservée dans sa famille. L'auteur de ce catalogue étudie systématiquement dans une série de dissertations les divers aspects de l'œuvre du grand savant. Parurent aussi à Bologne la même année : *Scritti inediti di L. A. Muratori*, en tête desquels se trouve reproduit l'*Archivio* susmentionné. Tout ceci a préparé l'édition de nombreuses pièces de la correspondance, puis de la correspondance complète : *Epistolario di L. A. Muratori edito e curato da Matteo Campori*, 12 vol., in-4°, Modène, 1901-1911; on trouvera en tête de chaque volume une *Cronobiografia Muratoriana* relevant, pour chacune des périodes recouvertes par le volume, tous les incidents de quelque signification. Signalons encore du même M. Campori, la *Correspondenza fra L. A. Muratori e G. G. Leibniz*, Modène, 1892.

É. AMANN.

MURNER Thomas, frère mineur conventuel (1476-1537). — I. Biographie. II. Œuvres (col. 2559). III. Attitude vis-à-vis du protestantisme (col. 2565).

I. BIOGRAPHIE. — Né très probablement, le 24 décembre 1476, à Obernai, près de Strasbourg, Thomas Murner eut une vie très mouvementée et très agitée. De très bonne heure il vint habiter Strasbourg avec ses parents, qui s'y fixèrent, en 1481. Souffrant d'une paralysie douloureuse, que l'on attribuait aux maléfices d'une sorcière, Thomas fut destiné, dès son jeune âge, à l'état ecclésiastique. Guéri de cette pénible maladie, il entra, en 1490, à peine âgé de 15 ans, dans l'ordre des frères mineurs conventuels, au couvent de Strasbourg et, à 19 ans, il était déjà prêtre. Dès cette époque commence pour ce jeune religieux une véritable vie de nomade. Entre 1495-1500, il parcourut la France, l'Allemagne et la Pologne, et étudia successivement à Fribourg, où il s'adonna aux études de droit, à Paris, où il devint maître ès arts et s'adonna de préférence à la théologie, et à Cracovie, où il étudia la philosophie, la philologie et les mathématiques. Dans cette dernière université, il obtint le grade de bachelier en théologie et s'attacha très étroitement, pendant l'hiver 1499-1500, au philosophe et mathématicien célèbre, Jean de Glogau. Il séjourna, en 1500-1501, à Soleure en Suisse, où il prit connaissance des diverses maisons de conventuels, établis dans ce pays.

En 1502, on le retrouve à Strasbourg, où il fut bientôt aux prises avec Jacques Wimpheling. Ce dernier, voulant ériger dans la capitale de l'Alsace, un

gymnasium indépendant de celui des conventuels, chercha à s'assurer les sympathies du Conseil par la publication du fameux ouvrage *Germania*. Il s'efforçait dans ce travail de réfuter la thèse du Dauphin, Louis XI de France, qui, en jetant, en 1444, les Ecorcheurs contre les Suisses, avait prétendu que les frontières de la Gaule devaient s'étendre jusqu'au Rhin, et il voulait prouver que ni Strasbourg, ni aucune autre ville du Haut-Rhin n'avaient jamais été sous la domination française. Les franciscains, craignant que la création d'un nouveau gymnasium ne fût la perte du leur, chargèrent Murner de réfuter la thèse défendue par Wimpheling. Il le fit dans sa *Germania nova*, mais cela lui coûta cher. Il devint l'objet d'attaques acharnées de la part des amis de Wimpheling, principalement de la part de Pierre Günther et du jeune Thomas Wolf, qui le représentèrent comme un adversaire des sciences et l'accusèrent du crime de haute trahison. Le conseil de Strasbourg, ému de ces graves accusations contre Murner, condamna et supprima l'ouvrage du jeune franciscain, qui est devenu extrêmement rare. La bibliothèque nationale de Strasbourg en possède un exemplaire (*R*, 100.631); en 1877, K. Schmidt le publia à Genève avec la *Germania* de Wimpheling, d'après un exemplaire conservé à Zurich. Murner s'efforça encore de se défendre contre les graves accusations portées contre lui dans *Honestorum poematum condigna laudatio*. Il proposa même à ses adversaires de réfuter leurs thèses dans un débat public. Ils s'y refusèrent et continuèrent à rendre le jeune Murner ridicule et odieux aux yeux du peuple.

Les franciscains, au contraire, estimaient la science de leur jeune confrère, qui fut chargé de prendre la parole dans quatre chapitres provinciaux successifs, dans celui de Soleure (1502), d'Esslingen (1503), de Strasbourg (1504), et dans celui d'Ueberlingen, en 1505. Il assista probablement au chapitre général de Rome, à la Pentecôte 1506. La même année, l'empereur Maximilien I^{er} lui accorda officiellement le titre de poète, non seulement à cause des services qu'il avait rendus à la poésie ecclésiastique et à cause de sa remarquable éloquence, mais aussi parce qu'il avait introduit et appliqué les anciennes poésies, même les poésies païennes, à la théologie. Il se trouvait probablement encore, en 1506, à Cracovie où il enseignait la logique d'après une nouvelle méthode, à savoir un jeu de cartes et il publiait, à ce sujet, en 1507, son *Chartiludium logicæ*. Il doit avoir appris cette méthode à Paris, où Lefèvre d'Étaples l'appliquait à l'arithmétique.

On trouve Murner, en 1508, à Fribourg, où il était venu avec un jeune noble pour y poursuivre ses études. Il y entretenait des relations très étroites avec l'humaniste Jacques Locher, qui expliquait Horace et Lucain, et défendait la formation classique contre les idées et les opinions de l'Église. Murner se brouilla à cause de cela avec le juriste influent Ulrich Zasius. Locher dut quitter Fribourg et le franciscain fut sévèrement réprimandé. Murner n'en continua pas moins à soutenir que l'étude de la littérature ancienne se conciliait avec une vie pieuse et disciplinée, et que la formation classique était nécessaire à tous ceux, fussent-ils religieux, qui devaient entrer en contact avec le monde. Avant 1509, il acquit le grade de docteur à l'université de Fribourg. Comme il l'avait fait auparavant pour la logique, il se servit ici encore d'un jeu pour apprendre la prosodie. Il paraît toutefois que, cette fois, ce ne fut pas le jeu des cartes qu'il employa. Le résultat de son enseignement a été publié dans *Ludus studentum Friburgensium* qui parut, en 1511, à Francfort.

Envoyé ensuite par ses supérieurs à Berne, en 1509, il y composa : *Von den fier ketzeren Predigerordens der*

observanz zu Bern in Schwytzerland verbrant (31 mai 1509). C'est son premier travail en allemand. C'est le rapport détaillé d'un procès qui, vers cette époque, eut lieu contre quelques dominicains, qui, pour confirmer la doctrine traditionnelle de leur ordre contraire à l'immaculée conception, avaient apporté quelques faux miracles. Il faut placer également à cette époque la composition de plusieurs écrits dans lesquels il raillait les fous. Il fut nommé gardien à Spire en 1510, et prêcha l'avent, en 1511, à Francfort. Élu gardien de Strasbourg, en 1513, par le chapitre provincial réuni à Nordlingen, il fut déposé dès l'année suivante. Il se rendit ensuite en Italie et enseigna quelque temps à Venise. Obligé par sa santé de retourner dans son pays, il vint se fixer à Trèves, où il avait l'intention d'enseigner le droit, encore par le jeu de cartes, comme l'atteste l'ouvrage, paru en 1518, *Chartiludium institut summarie*. Cependant Murner n'y a jamais professé. A peine avait-il annoncé, en novembre 1515, les leçons qu'il voulait donner sur le droit que les chanoines de Cologne et de Trèves, à cause de son attachement à Reuchlin, l'attaquèrent, portèrent toutes sortes d'accusations contre lui et l'obligèrent comme « apostat de la foi et adversaire des sciences » à quitter la ville.

En 1518, il repartit à Bâle, où il se perfectionna dans le droit et où, en 1519, il devint docteur en droit canonique et civil, malgré l'opposition acharnée de Ulrich Zasius. La même année, il traduisit en allemand les *Institutiones Justiniani*, dont une nouvelle édition parut en 1521 avec le titre : *Der keyserlichen statrechten im ingang und wares fundament*. À son retour à Strasbourg, en 1520, il prit une part active aux luttes religieuses qui, vers cette époque, déchirèrent l'Église catholique. Il se déclara bientôt l'adversaire ouvert et acharné de Luther et du protestantisme. Dans sa traduction du *De captivitate babilonica Ecclesiae*, intitulée *Babylonische Gefengnuß der Kirchs*, il fait une critique serrée du système luthérien et des doctrines protestantes. Il n'écrivit pas moins de 32 traités contre Luther, dont quelques-uns seulement ont été publiés. Il ne composa pas seulement des ouvrages dogmatiques contre les protestants, il s'efforça aussi de les rendre ridicules et odieux au peuple par des satires véhémentes, dont la principale est *Von dem grossen lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*, publiée en 1522. Le Conseil de Strasbourg défendit et supprima cet écrit et interdit à Murner de rien publier désormais.

Murner traduisit en allemand, en 1522, l'*Assertio septem sacramentorum* de Henri VIII, avec le titre : *Bekennung der sieben sakramenten wider Martinum Lutherum gemacht von dem Konig zu England*. Le roi d'Angleterre s'y intéressa si fort qu'il désira voir le franciscain. En 1523, Murner fut l'hôte de Henri VIII. À son retour à Strasbourg, la réforme protestante y avait pénétré profondément et était parvenu à s'imposer à la majorité des citoyens. Il fut député par l'évêque de Strasbourg, en 1524, au Reichstag de Nuremberg pour y porter plainte devant le cardinal-légat Campeggio contre la mesure prise par le Conseil de Strasbourg, autorisant dans la ville la réforme protestante. Pendant la triste guerre des paysans, le peuple irrité se jeta sur le couvent des franciscains de Strasbourg et mit tout au pillage. Il s'acharna avec une véhémence marquée sur la cellule de Murner (5 septembre 1524). À cette époque Murner était à Obernai, d'où il fut obligé de partir en 1525, poursuivi par la haine et la fureur des paysans révoltés. Il se rendit alors à Lucerne, où il devint professeur de théologie et prédicateur. Il se mit à la tête du parti catholique dans la lutte contre Zwingli, dont il devint l'adversaire le plus acharné.

Après que la ville de Strasbourg eut chassé les religieux et se fut approprié le couvent des franciscains, elle proposa de donner une indemnité de 52 florins aux religieux qui se soumettraient aux mesures prises et ne feraient aucune difficulté à la ville. Murner accepta et, le 14 août 1426, il promit de ne plus s'attaquer à la ville de Strasbourg et à ses habitants. Il se dédommagea de cette promesse intéressée en montrant d'autant plus d'animosité contre les réformateurs suisses. Avec Jean Eck et Faber, il prit une part active au colloque de Baden, convoqué par les cantons catholiques le 18 mai 1526. Il en publia le rapport détaillé en 1527, et écrivit une série de pamphlets contre les Réformateurs. Quand il connut les détails du colloque, le gouvernement de Zurich se plaignit du langage et des procédés du fougueux franciscain. En janvier 1527, les Bernois, indignés à leur tour des satires virulentes de Murner, envoyèrent à Lucerne des députés pour demander que Murner fût cité devant les tribunaux. Le magistrat de Lucerne, craignant que les Zurichois ne prissent les armes pour venger leur réformateur outragé, défendit à Murner de publier encore des livres de polémique. Lorsqu'en novembre 1527 le gouvernement de Berne convoqua une nouvelle conférence pour le mois de janvier suivant et y invita Murner, celui-ci refusa d'y prendre part. Après la publication des actes du colloque de Berne et de nombreux pamphlets dirigés contre lui-même, Murner se remit à publier plusieurs satires contre ses détracteurs. Berne et Zurich le citent en justice, mais, entre temps, la guerre de religion avait éclaté. Après la victoire des réformateurs sur les cantons catholiques, il fut stipulé dans le traité de paix conclu à Zurich, le 24 juin 1529, que Murner devrait comparaître à Baden devant des juges désignés par Zurich et Berne. Mais le franciscain se sauva sous un déguisement. Il arriva dans le Valais et de là se rendit chez l'électeur Frédéric II dans le Palatinat. Il revint enfin, vers 1530, à Obernai, où les nobles d'Oberkirch lui procurèrent la cure de Saint-Jean. Il y acheva la traduction de l'Histoire de Marc-Antoine Sabellicus. Thomas Murner ne quitta plus sa ville natale, où il mourut avant le 23 août 1537.

II. OUVRAGES. — Si, comme nous l'avons exposé, l'existence de Thomas Murner a été fort mouvementée, son activité littéraire n'en a pas moins été prodigieuse. La vraie renommée de Murner se fonde sur ses ouvrages didactiques et sur ses satires. A ces deux catégories nous ajouterons encore ses écrits polémiques contre les protestants.

1° *Ouvrages didactiques.* — Quelques-uns de ces ouvrages concernent l'enseignement de la littérature classique, tandis que d'autres se rapportent aux procédés pour faciliter l'étude de la logique, de la prosodie et du droit.

1. Ce que Murner a fait comme humaniste forme la moindre partie de son œuvre. Il ne s'est fait remarquer sous ce rapport que par la position qu'il a prise dans la querelle sur la valeur pédagogique des poètes païens. Parmi ces ouvrages, citons :

Honestorum poematum laudatio, composé en 1503 et publié, en 1507, chez J. Haller, à Cracovie. Il y réfute les accusations que les disciples de Wimpheling avaient portées contre lui à l'occasion de la publication de la *Germania*. — *De augustimana hu. comp. una que reformatione poetarum*, qu'il composa en 1508, lors de son séjour à Fribourg, et qu'il publia, en 1509, chez J. Schott à Strasbourg. Il s'y propose de rechercher d'après les Pères les vices et les qualités de la faculté poétique. Son argumentation est fondée en général sur saint Augustin et saint Jérôme. Il prouve que les Pères ont fait grand cas de la poésie; ils avaient lu les classiques; ils ont écrit eux-mêmes des

vers. A leur exemple, il est permis de citer dans les arguments théologiques, dans les sermons et dans les poèmes chrétiens des passages d'auteurs païens, quand ces passages contiennent des vérités. Il est injuste de priver les prêtres et les religieux mendiants, qui ont à prêcher l'Évangile, des moyens de se former à l'art oratoire.

De silabarum quantitatibus, imprimé à Francfort, chez son frère Sixte Murner, s. a.; c'est une réponse à ses détracteurs qui lui reprochaient de ne mesurer que la quantité des syllabes et de ne rien faire sentir de la *poetica majestas*.

2. Parmi les œuvres les plus singulières de Murner, il faut compter celles qui ont pour but de faciliter l'enseignement de certaines sciences. Il avait le même principe que Lefèvre d'Étaples sur l'utilité d'employer certains jeux au progrès de l'instruction. A cet effet il imagina des jeux de cartes, d'échecs et de dés. La plupart de ces traités sur les jeux furent d'abord des cours faits à des étudiants. Il a enseigné ainsi la logique, la prosodie et le droit.

Dans les écoles du Moyen Âge on exposait généralement la logique d'après les *Parva logicalia* de Pierre d'Espagne. C'est d'ailleurs dans ce livre que Murner avait étudié. Il lui reprochait trois défauts : latin barbare, texte plein d'erreurs et absence d'images capables d'aider le lecteur. C'est pourquoi il chercha une nouvelle méthode pour enseigner la logique. Il fabriqua des cartes et les publia en conservant le texte de Pierre d'Espagnol : *Cartiludium logicæ seu logica poetica vel memorativa, cum jocondo pictasmatis excitamento pro communi omnium studentium utilitate*, Cracovie, 1507. Une seconde édition remaniée a paru en 1509, à Strasbourg. Le même ouvrage a été imprimé, en 1509, à Bruxelles, chez Van Der Noot.

Ses procédés pour enseigner la prosodie sont peut-être plus singuliers encore. C'est d'abord l'image d'une main, pour montrer comment on peut apprendre les quantités en les localisant sur les articulations des doigts; c'est ensuite une roulette, un trictrac avec des dés, un échiquier dont chaque pièce représente une règle. Il a fait connaître cette méthode étrange dans : *Ludus studentum Friburgensium*, Francfort, 1511 et 1512, et dans *Scæcus infallibilis quantitalis syllabarum*, s. l., s. d.

Le jeu, dont il se vantait le plus, était celui qu'il avait inventé pour enseigner le droit. La forme qu'il choisit fut encore celle d'un jeu de cartes. Il a publié à ce sujet : *Chartiludium institute summarie*, Strasbourg, 1518. Cet ouvrage se compose de trois parties : la théorie, le jeu et la pratique du jeu. Il faut cependant dire à l'honneur de notre franciscain que, pour propager la connaissance du droit, il a fait des travaux plus utiles que ses jeux. Il regrettait que les membres des conseils des villes fussent obligés de s'en rapporter à des docteurs « latins » qui, profitant de l'ignorance des magistrats, brouillaient les procès, les traînaient en longueur et dénaturaient le droit. Il crut donc faire une œuvre salutaire en traduisant le code. Le premier ouvrage qu'il publia pour vulgariser la science contient, en latin et en allemand, les rubriques des Institutes, du Digeste, du Code, du droit canon, des *libri feudorum* et de la bulle d'or, ainsi que les *regule juris civilis et canonice* : *Utriusque juris tituli et regule in Alemannicum traducti eloquium*, Bâle, 1518; *ibid.*, 1520; Lyon, 1530; Francfort, 1534. Ce volume fut suivi d'un autre, intitulé : *Instituten, ein warer ursprung und fundament des keyserlichen rechtens*, Bâle, 1519. C'est la première version allemande du recueil de Justinien. La preuve que l'ouvrage répondait à un besoin, c'est qu'il en parut plusieurs éditions successives : Bâle, 1519, *ibid.*, 1520; Francfort, 1536 et 1537. Une traduction néerlandaise de cet

ouvrage a été publiée, en 1517, à Anvers. On ne sait pourquoi il donna à la troisième édition un nouveau titre qui pouvait induire en erreur sur l'objet du livre. Il est, en effet, intitulé : *Der keyserlichen stat-rechten ein inqung und waeres fundament*, Strasbourg, 1521. Ces *Statrechte* ne sont qu'un remaniement des *Instituten*, dont les quatre livres sont divisés en sept parties. Sauf quelques retranchements, quelques additions et quelques changements, le texte est le même.

2° *Ouvrages satiriques*. — Pendant que Geiler attaque les vices du haut de la chaire, que Wimpheling les censure dans ses écrits et que Brandt, dans son *Narrenschiff*, ne cherche sous la folie que le péché, Murner poursuit le même but par ses satires. Né railleur, comme il le dit lui-même dans *Arma patientiæ* (Francfort, B. Murner, 1511), ayant observé pendant ses voyages les mille traverses de ses contemporains, il les dépeint avec une verve inépuisable. Cependant il ne se contente point de faire rire, mais il a une intention morale et elle éclate parfois avec une énergie voisine de la brutalité.

1. Son premier pamphlet satirique n'a pas pour objet le vice. C'est sa *Germania nova*, s. d., s. l., réimprimée avec la *Germania* de Wimpheling, en 1875, par K. Schmidt, à Genève. Cet écrit constitue un persiflage spirituel du pédantisme et, de l'ignorance, avec lesquels Wimpheling avait soutenu son opinion sur les anciennes limites de la Gaule.

2. Trois des poèmes satiriques allemands de Murner, les premiers en date, furent composés à peu près à la même époque. Ils ne forment pas un ensemble, mais ils se tiennent pourtant en ce sens que, dans deux d'entre eux, l'auteur développe certaines parties de l'autre; la *Narrenbeschwörung*, s. l., s. d., qui traite des folies ou des vices en général, en les énumérant sans ordre; *Der Schelmenzunft*, Francfort, 1512, qui s'occupe des vauriens et des fripons; *Die Geuchmal*, Bâle, 1519, qui dépeint les hommes efféminés s'adonnant à la volupté. Chacun de ces trois ouvrages a connu plusieurs éditions. Ainsi de la *Narrenbeschwörung*, nous connaissons les éditions, Strasbourg, 1512; sans lieu, 1512; Strasbourg, 1516 et 1518; Augsbourg, 1513 et 1514. La dernière édition doit être celle de K. Gœdeke, *Thomas Murners Narrenbeschwörung*, Leipzig, 1879. Du *Schelmenzunft*, nous avons les éditions, Francfort, 1512; Strasbourg, s. d.; Augsbourg, 1513 et 1514; Strasbourg, 1516; Francfort, 1518; réimprimé par von Waldau, Halle, 1788. La *Geuchmal* a eu les éditions de Bâle, 1519; Francfort, 1565 et 1567. Les trois ouvrages ont été réimprimés dans le *Kloster*, le premier, dans le t. vi, p. 613 sq.; le deuxième, dans le t. i, p. 824 sq.; le troisième, dans le t. viii, p. 895 sq. La *Narrenbeschwörung* est une imitation du *Narrenschiff* de Brant. Dans les deux les péchés sont représentés comme des folies, mais, tandis que Brant embarque ses fous sur un navire qui les conduit à la mort, Murner se propose d'exorciser les siens. L'invention du *Schelmenzunft* n'est pas non plus murnérienne, elle appartient à Barthélemy Grieb, auteur du discours facétieux intitulé : *Monopolium philosophorum vulgo die Schelmenzunft*, que Wimpheling avait fait imprimer en 1489. Grieb ne parle que des étudiants qui se livrent à la débauche. Murner prend le mot *Schelm* dans le sens général de fripon et même de scélérat. Il ne traite plus le péché de folie; il lui donne les noms de forfait, de turpitude, et il a particulièrement en vue les infamies qui se commettent par la parole. *Die Geuchmal*, achevée après les deux œuvres précédentes, marque un progrès sensible dans le développement du talent de Murner. Cet ouvrage ne constitue pas, comme les deux premiers, une succession de morceaux détachés, l'auteur ne disperse plus sa satire sur toutes les

variétés imaginables de la folie, mais il en choisit une qui lui semble être la plus répandue et qu'il poursuit de ses railleries les plus incisives; c'est celle des hommes efféminés qui deviennent les victimes des femmes, qui se ruinent pour elles et qui leur sacrifient leur liberté.

3. Le même sujet concernant les femmes est traité dans *Die Mülle von Schwindelsheim und Gred Mallerin Jarzeit*, Strasbourg, 1515. Ce poème, plus dramatique encore que la *Geuchmal* et plus spirituel, est l'histoire plaisante d'un meunier qui a des embarras à cause de sa femme, de ses visiteurs et de son âne. Le meunier de Schwindelsheim a une femme, nommée Marguerite. Cette *Gred Mallerin* était la personnification de la courtisane. L'âne qui se plaint de la charge qu'il porte, tout en étant bien logé et bien nourri, représente les évêques et les cardinaux qui se lamentent du fardeau de leurs fonctions, mais qui n'en dédaignent pas les bénéfices. Nulle part Murner ne s'est raillé du clergé d'une façon plus mordante que dans cet ouvrage. Ainsi son âne volé, il le rencontre comme chanoine dans le chœur d'une église, comme gardien de franciscains, comme prieur de dominicains, comme docteur dans une université.

4. A côté de ces poèmes violemment satiriques, il reste à mentionner *De quatuor heresiarchis ordinis Predicatorum de observantia nuncupalorum*, apud *Suitenses in civitate Bernensi combustis*, et la traduction en rimes allemandes : *Von den vier ketzeren prediger ordens der observanz zu Bern im Schweitzerland verbrant*, s. l., s. d., voir ci-dessus, col. 2557. A côté de sorties violentes contre les dominicains, il y a de grands éloges décernés aux franciscains. *Ein andechtig geistliche Badenfahrt, in dem badericht, gelehrt und ungelehrt nützlich zu predigen und zu lesen*, Strasbourg, 1514, qui constitue une allégorie des plus singulières avec la prétention d'être édifiante. Un jour, Murner, malade, dut prendre les eaux. Pour se distraire, il se met à écrire des vers. Le bain qui doit le guérir lui fournit l'idée d'un bain spirituel à l'usage de ceux qui veulent se préparer à la mort : le bain est la pénitence.

5. *L'Ulenspiegel* qu'il publia en 1519, à Strasbourg, est moins un ouvrage satirique qu'un recueil de contes facétieux, dont Till Eulenspiegel est le héros. Il fut réédité par Lappenberg, en 1854, à Leipzig.

6. Les écrits satiriques de Murner, antérieurs à 1520, sont remplis de plaintes sur les abus qui se commettaient dans l'Eglise et sur les vices des prêtres et des moines. Après cette date, il les dirige contre Luther et ses adhérents. Après quelques traités polémiques, il publia son poème du grand fou luthérien : *Von dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*, Strasbourg, 1523, réédité par H. Kurz, à Zurich, en 1848, et dans le *Kloster*, t. x, p. 3 sq. C'est là certes l'œuvre capitale de Thomas Murner. Le grand fou ne représente pas tant Luther que l'esprit réformateur, tel que cet esprit était compris par Luther. L'idée fondamentale du poème est la lutte entre les deux principes, dont les représentants sont le moine de Wittenberg et celui de Strasbourg.

7. Une des satires les plus virulentes et les plus grossières est le calendrier des hérétiques et des voleurs d'églises : *Der lutherischen evangelischen Kirchendieb und Ketzer kalender* (Lucerne, 1526 et 1527). Cette satire a été réimprimée par von Waldau, à Nuremberg, en 1804; dans le *Kloster*, t. x, p. 201 sq., et par Götzinger, *Zwei Kalender, vom Jahre 1527*, Schaffouse, 1865. Elle constitue une réponse aux nombreux pamphlets dont Murner, lors de son séjour à Lucerne, était l'objet de la part des disciples de Zwingli. Le franciscain y soutient que

les réformateurs sont des voleurs d'églises, et que Zwingli, en particulier, est « un scélérat infâme, apostat, quarante fois parjure, séducteur du peuple, etc. ». Dans ce calendrier, les noms des saints sont remplacés par des noms de tyrans et de traîtres, auxquels sont mêlés ceux des réformateurs.

8. La dernière satire à mentionner est le Testament du vieil ours chrétien : *Des allen christlichen Beeren Testament*, s. l., s. d. C'est une satire en rimes allemandes contre les Bernois, qui, à cause de cela, donnèrent ordre à leurs baillis de se saisir de Murner partout où ils pourraient le rencontrer.

Dans toutes ces satires, Thomas Murner nous apparaît comme un moraliste qui, non seulement, se raille des vices, mais qui veut aussi les corriger. Pour lui le mot folie, qui constitue un des thèmes dominants de toutes ses satires, est synonyme de péché. Presque tous les chapitres sont entremêlés d'exhortations ou se terminent par des appels au repentir et à la pénitence. Il déclare plusieurs fois que son seul but est d'avertir les hommes pour les empêcher d'aller en enfer. Il veut donc avant tout être réformateur des mœurs, si dépravées au temps de la Réforme dans toutes les classes de la société.

3° *Ouvrages polémiques.* — En 1520, commence la période où Murner s'engage avec toute son impétuosité dans les polémiques provoquées par la Réforme. Il y déploya une activité prodigieuse. Ce fut le temps de sa plus grande fécondité, mais, aussi celui où il fut attaqué avec le plus de violence.

1. Sa première publication polémique fut une traduction du livre de la *Captivité de Babylone*, où Luther réfute la doctrine des sept sacrements. Elle parut, en octobre 1520, chez Grieninger, à Strasbourg, sous le titre : *Von der Babylonischen gefengknuß der kirchen Doctor Martin Luthers*. Murner s'imaginait qu'il battrait ainsi le réformateur avec ses propres armes, et qu'il suffirait de dévoiler ses hérésies pour que la population strasbourgeoise en fût effrayée. Mais malheureusement on était plus pressé à lire les écrits de Luther que ceux de Murner.

2. Murner revint à la charge. En novembre et décembre de la même année, il répandit quatre traités dont le premier est encore empreint d'une certaine modération. C'est d'abord : *Ein christliche und briederliche ermanung zu dem hochgelehrten doctor Martino Luther Augustiner orden zu Wittenberg*, Strasbourg, 1520 et 1521. Il est consacré aux objections que Luther avait formulées contre la messe, et il invite Luther avec beaucoup d'égards à revenir à l'Église orthodoxe. Les trois autres deviennent de plus en plus véhéments. Dans l'un, *Von Doctor Martinus Luthers leren und predigen, dass sie argwenig seint, und nit gantzlich glaubwirdig zu halten*, Strasbourg, 1520, il représente les doctrines luthériennes comme gravement suspectes d'hérésie. Dans un autre, *Von dem babstenthum, das ist von der höchsten oberkeyt Christlichs glaubens wyder Doctor Martinum Luther*, Strasbourg, 1520, il prend la défense de la papauté. Dans le dernier, enfin, *An den Grotzmechtigsten und Durchlüchtigsten Adel lütcher nation das sye den christlichen glauben beschirmen, wyder den zerstörer des glaubens Christi, Martinum luther, einen verficler der einfeltigen christen*, Strasbourg, 1520, il prend le contre-pied de la lettre du réformateur à la noblesse allemande.

3. En février 1521, parut un nouvel écrit de Murner, moins passionné que quelques-uns des précédents : *Wie doctor M. Luter usz falschen ursachen beweigt das geistlich recht verbrennet hat*, Strasbourg, 1521. Il y réfute les raisons que donnait Luther d'avoir brûlé les *Décretales* et annonce encore d'autres livres.

4. Comme les idées réformatrices étaient propagées

par des chansons, Thomas Murner en fit une à son tour : *Ain neu Lied von dem undergang des christlichen Glaubens*, s. l., s. d., réimprimé dans *Kloster*, t. viii, p. 667. C'est une complainte en trente-cinq couplets sur la décadence de la foi, causée par les réformateurs.

5. Murner trouva des adversaires qui le traitèrent comme il traitait les luthériens et qui publièrent plusieurs pamphlets contre lui, dont les deux principaux sont *Karsthaus* et *Murnarus Leviathan vulgo dictus Gellnar oder Geuszprediger*, satires, en forme de dialogues, dans lesquelles la question religieuse est à peine touchée, mais qui déversent de nombreuses injures sur Murner. Ce dernier y répondit dans un placard, qui fut affiché en douze endroits de la ville et qui était intitulé : *Protestatio D. Thome Murner das er wider Doc. Mar. Luther nichts unrecht gehandelt hab*, Strasbourg, 1521, et publié par Röhrich dans *Zeitschrift für histor. Theologie*, t. xviii, 1848, p. 598. Il déclare dans cette pièce que, puisqu'on a publié à Strasbourg des traités de Luther qui lui ont semblé contenir des attaques injustes contre le pape, il s'est cru obligé de les réfuter; qu'il s'est abstenu de dire du mal « du savant et vénéré docteur Luther » et qu'il ne veut que du bien au chevalier Ulrich de Hutten.

6. En automne 1522, il revint à la polémique avec une ardeur nouvelle. En septembre il traduisit l'ouvrage de Henri VIII contre Luther : *Bekennung der süben Sacramenten wider Martinum Lutherum, gemacht von dem unüberwintlichen künig zu Engelland und in Frankreich einem herren zu Hibernien, Heinrich des namens dem achtsten*, Strasbourg, J. Grieninger, 1522. En novembre, il compléta cette publication par le traité : « Lequel des deux est un menteur, Luther ou le roi d'Angleterre? », *Ob der künig usz Engelland ein lügner sei oder der Luther?* *ibid.*, 1522.

7. Chassé de Strasbourg par les paysans révolutionnaires, Murner vint se réfugier, en 1525, à Lucerne, en Suisse, dans l'intention d'y jouir d'un repos bien mérité. Mais, dès la fin de 1525, il rentre dans la polémique, provoqué par des pamphlets publiés en Suisse. Contre le pamphlet de Utz Eckstein, *Concilium*, Murner publia, en janvier 1526, une apologie « contre la perfidie des luthériens ». Il la fit précéder de la lettre du docteur Eck aux douze cantons, 28 oct. 1525, et du mandat de réforme de ces derniers, 28 janv. de la même année : *Epistola Johannis Eckii, doctoris, Lutheranos, Gothos in harenam disputatoriam evocantis. Articuli novem cantonum Helvetiorum. Murnerus in Lutheranorum perfidiam, ut infamiam quam sibi mel contra jus Gentium et nature irrogarunt, purgent, et vera non fucata spongia abstergant*, Lucerne, s. d. Trois mois plus tard, Murner publia un second traité, dans lequel il attaquait « le sot hérésiarque Zwingli ». Il est précédé d'un écrit d'Érasme sur la messe et du bref de Clément VII adressé aux Zurichois : *E. Role rodami de sacrosancta synaxi et unionis sacramento corporis et sanguinis Christi. Breve apostolicum Clementis papa septimi Thuregios ab impia Lutherana perfidia revocantis. Murneri responsio libello cuidam insigniter et egregie stulto Ulrici Zwynge apostate, heresiarche, ostendens Lutheranam doctrinam infamiam irrogare, et verbum dei humanum judicem pati non posse*, Lucerne, s. d.

8. Après le colloque de Baden, Murner publia un autre pamphlet, dans lequel Zwingli est malmené de la façon la plus injurieuse, en réponse aux plaintes formulées par le gouvernement de Zurich contre le colloque de Baden. C'est : *Ein worhaftiges verantworten der hochgelehrten doctores und herren, die zu Baden uff der disputation gewesen sint von den XII ortern einer loblichen eidtgnosschaft wider das schentlich erstunken und erlogen anklagen Ulrich Zwynghins, dass der fiertzig mal verlorz diebsch baszweicht uff die*

frummen herren geredt hat und in den druck hat lassen kummen, s. l., s. d.

9. Le 28 mai 1528, Murner publia les actes de la disputation de Baden. Il n'édita toutefois que la relation du colloque entre Eck et les réformateurs, telle qu'au moment même elle avait été écrite par un des quatre notaires, Jean Huber de Lucerne : *Die disputacion von den XII orten einer loblichen eultgenosschaft zu Baden im ergow irer statt gehalten und vollendet*.

10. Après la publication par les réformateurs des actes du colloque de Berne de 1527, Murner imprima une traduction latine des actes de Baden, augmentée d'un extrait du traité de Faber, de ses propres conclusions, de 148 mensonges tirés des écrits d'Æcolampade et d'une foule d'observations blessantes, insérées dans le texte officiel : *Causa helvetica orthodoxæ fidei*, Lucerne, 25 août 1528. Il publia aussi, la même année, un résumé des sermons qu'il avait prononcés contre la thèse sur la messe qu'on avait soutenue à Berne : *Die gots heylige mesz von got allein erstift ein stödt und lebendigs offer, für die lebendigen und dodten*, Lucerne, 12 décembre 1528. Il faut mentionner encore la publication d'un appel de Murner contre le colloque de Berne, suivi d'un exposé des motifs de son abstention : *Appellation und bernoff der hochgelörten herren und doctores Johannis Ecken, Johannis Fabri und Thome Murner, für die XII örter einer loblichen Eydtnosschaft wider die vermeinte disputation zu Bern gehalten*, Lucerne, 1528.

11. Enfin, en 1529, il envoya une lettre aux cantons catholiques pour les exhorter à ne pas se laisser déshonorer par les hérésies évangéliques et luthériennes. C'est : *Ein sendbrieff der acht christlichen ort einer loblichen Eidtnosschaft*, Lucerne, 1529.

4° *Autres ouvrages.* — Citons encore quelques ouvrages qui se rapportent plus ou moins à la théologie.

1. *Invectica contra astrologos*, Strasbourg, 1499. Cet écrit, qui est un des premiers, sinon le premier, que Murner ait rédigé, constitue une réponse à certains astrologues qui avaient prédit à l'empereur Maximilien une défaite dans la guerre contre les Suisses. Il y soutient que, quand il s'agit de choses contingentes, dépendant du libre arbitre, les astres sont sans influence. On ne peut donc rien pronostiquer. — 2. *Tractatus perutilis de pithonico contractu*, Fribourg, 1499. C'est un traité sur la paralysie produite par la sorcellerie. Il invoque des arguments empruntés à Aristote, à Albert le Grand et à Duns Scot pour exposer sa théorie sur la Providence, sur les causes des phénomènes et sur les effets qui paraissent fortuits. Dieu peut permettre à des sorciers de faire des pactes avec le diable et de devenir ainsi ses instruments. Ce traité a été réimprimé dans le *Malleus maleficarum*, t. II, Francfort, 1588 et 1600, p. 351 sq. — 3. *Nova oratio ad capitulum provincie superioris Alemannie in ecclesia majori civitatis Solodorensis perorata*, s. l. ni d. Engage ses confrères à mener la vie des anges, qui brûlent d'amour pour Dieu, qui brillent par l'intelligence et qui observent la justice. — 4. *Arma patientie contra omnes seculi voluptates*, Francfort, B. Murner, 1511. — 5. *Ritus et celebratio phase judeorum*, s. l., s. d. — 6. *Benedicite judeorum uti soliti sunt ante et post cibi sumptionem benedicere et gratias agere*, Francfort, 1515. Il a fourni aussi une traduction allemande de ce dernier travail, *Der juden benedicite wie sy gott den herren loben und im umb die speysz dancken*, Francfort, Murner, s. a.

III. ATTITUDE VIS-A-VIS DU PROTESTANTISME. — Peu d'hommes ont été jugés avec autant de rigueur que Murner. Son nom est arrivé à la postérité chargé des imputations les plus malveillantes. Depuis Wimpeling il s'était formé sur son compte une tradition,

reprise par les écrivains du temps de la Réforme et acceptée encore, en grande partie, de nos jours. Les uns lui refusent même le talent poétique, d'autres, qui ne le lui contestent pas, lui trouvent un caractère méprisable; d'autres encore veulent en faire un collaborateur de Luther, au moins dans la première partie de sa carrière; d'autres enfin, trouvent une contradiction entre ses censures du clergé et son attitude postérieure à l'égard de la Réforme.

Que penser de toutes ces accusations dont Murner a été l'objet au cours des siècles? Nous tenons à faire remarquer tout d'abord, que l'on ne peut pas prendre à la lettre, comme ses détracteurs l'ont fait généralement jusqu'ici, les passages où il met ironiquement sa propre personne en scène; que l'on ne peut exagérer ses défauts en fermant les yeux sur ses qualités; que l'on ne peut aller puiser des détails pour sa biographie dans des brochures qui lui sont hostiles, telles que le *Léviathan*, le *Karthauss*, etc. Quand on connaît la violence de la polémique du XVI^e siècle, on devrait se méfier des personnalités injurieuses dont sont remplis les pamphlets des disciples de Wimpeling, ceux des luthériens et des zwingliens. Nous n'hésitons cependant pas à dire que, si on l'a malmené, il y a eu de sa faute. Il a été d'une nature légère et inconstante, impétueux, frondeur, plein d'une haute opinion de lui-même, amateur de singularités, s'occupant de tout et n'approfondissant rien. Il a heurté les habitudes des savants alors célèbres, il a persiflé sans ménagement leurs idées, quand elles lui ont semblé fausses, et s'est engagé ainsi dans diverses querelles. Toujours prompt à la riposte, il rendait au décuple les coups qu'on lui portait; par sa jactance, par sa coutume de se mêler de tout sans avoir l'air de prendre les choses au sérieux, par ses railleries mordantes, il s'était fait des ennemis dans tous les camps, même parmi ses confrères. Mais l'âpreté avec laquelle on lui a reproché ses défauts de son vivant, s'explique par le fait qu'il a eu plus d'esprit que la plupart de ceux qui l'ont combattu. Personne n'a été moins pédant à une époque où le pédantisme régnait en maître. Murner est aux antipodes de Wimpeling qui, susceptible et morose, se plaint sans cesse d'être persécuté. Jusqu'à la Réforme, Murner est d'une bonne humeur inaltérable; quand on l'attaque, il riposte par des satires. Au lieu de dénigrer ses adversaires, il se borne à se vanter plus fort. Il ne devient violent qu'après s'être laissé entraîner dans les luttes de la Réforme. Alors il se fâche, sa colère devient de la fureur, il ne connaît plus d'autre arme pour défendre sa personne et sa cause que l'outrage.

Quant à l'accusation que, dans la première partie de sa carrière, c'est-à-dire jusque 1520, Murner aurait été un collaborateur de Luther, dans la fondation du protestantisme, on peut répondre que, pendant cette période, celle des origines de la Réforme, le moine franciscain peut avoir vu tout au plus dans Luther un homme indigné comme lui-même de la décadence générale. Mais, quand il vit Luther se déclarer contre les dogmes et les usages traditionnels, il se sépara de lui et lui déclara une guerre implacable. Jusqu'en 1520, Murner a toujours montré un esprit ouvert, curieux, saisissant au premier coup d'œil les contrastes que présentait la vie de ses contemporains. Malgré la légèreté de son caractère, il a eu la conscience de la justice et le courage de dévoiler les abus et les travers dont il était témoin. Dans la peinture qu'il fait des mœurs du commencement du XVI^e siècle, il y a d'ailleurs de l'exagération. L'impression générale, cependant, qui résulte de la lecture de ses ouvrages est qu'à bien des égards ce siècle a été une époque de relâchement. À côté de cette impression s'en dégage, toutefois, une autre plus consolante, à savoir que ce

même siècle a aussi été une époque, dans laquelle ont fermenté les germes d'un ordre de choses nouveau. Dans les satires de Murner, c'est surtout le peuple qui parle, c'est lui qui expose, à sa manière, ses griefs contre les classes privilégiées, contre les seigneurs, les docteurs et surtout les prêtres, évêques et cardinaux. Toute la ressemblance que l'on peut trouver entre Murner et Luther, c'est que Murner, comme Luther, n'a cessé de flageller dans ses écrits satiriques, les abus qui se commettaient, et principalement les vices auxquels s'adonnaient les prêtres séculiers et réguliers, les évêques et les cardinaux. Le résultat inévitable des satires de Murner a dû être le même que celui des écrits de Luther et d'autres contemporains, l'ébranlement du respect pour le clergé et les personnes consacrées à Dieu.

Si Murner a suivi Luther dans ses luttes contre les abus qui s'étaient introduits dans l'Eglise et contre les vices du clergé, il ne l'a pas suivi dans sa révolte contre l'Eglise, mais il est toujours resté soumis à l'autorité ecclésiastique. De plus, il n'a jamais voulu se poser en réformateur des mœurs, comme Luther, il a toujours reconnu que le droit d'abolir les abus et d'améliorer la situation morale du peuple et du clergé ne revenait qu'aux autorités ecclésiastiques. C'est là déjà une distinction fondamentale entre les attaques contre les mœurs dépravées telles qu'elles étaient dirigées, d'un côté par Luther, et, d'un autre côté, par Murner.

D'ailleurs, après avoir contribué à ébranler le respect des laïques pour les institutions religieuses, les coutumes sociales et les habitudes savantes du Moyen Age, Murner s'effraya de son audace et, pour conjurer les dangers qu'il avait contribué à faire naître, il devint le champion de son Eglise. Il s'éleva contre ceux qui méprisaient les prêtres et il fut impitoyable pour les laïques qui empiétaient sur les privilèges du clergé, qui s'emparaient de ses biens et qui ne réclamaient la réforme des couvents que pour s'en attribuer les revenus. Bien plus, après que Luther se fut révolté ouvertement contre l'Eglise, Murner se sépara définitivement et complètement de lui et devint son adversaire le plus acharné. Il peut, dès lors, être regardé de plein droit comme le champion le plus intrépide du catholicisme à Strasbourg contre les luthériens et à Lucerne contre les zwingliens. Luther lui-même, dans sa réponse à Jérôme Emser : *Auff das ubirchristlich, ubirgeystlich und ubirkunstlich buch Boeks Emssers zu Leyptzik antwort* D. M. Luthers, *darin auch Murners seines gesellen gedocht würt*, Strasbourg, J. Schott, 1521, déclare d'ailleurs qu'il considère Murner comme un ennemi et un adversaire, mais il concède que c'est un ennemi loyal, qui ne s'adonne pas au mensonge et à la fourberie comme Emser.

Que l'on ne dise pas qu'il ne se décida à combattre pour l'Eglise, que parce qu'il était jaloux de la réputation de Luther. Que l'on ne dise pas qu'il a prouvé, en refusant de s'allier à Luther, qu'avant la Réforme il ne s'était plaint des abus que pour mieux vendre ses livres, et qu'après il ne prit la défense du catholicisme que dans l'espoir d'être payé de ses services (cf. Gervinus, *Geschichte der deutschen Literatur*, t. III, p. 418, et Hagen, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse*, t. I, p. 61). Tous ces reproches sont dépourvus de fondement. Murner était vain, mais il a toujours eu d'autre motifs pour attaquer la Réforme qu'une vanité blessée, et, de son temps, on ne faisait pas fortune comme écrivain. On n'a qu'à se rappeler les quatre florins que l'imprimeur Hupfuff lui paya pour sa *Geuchmatt*. Quelque léger que l'on suppose Murner, on n'a pas de raison de le considérer comme vénal ou malhonnête. Sa position vis-à-vis de la Réforme n'a d'ailleurs pas été plus inconséquente que celle de

Wimpfeling. Toujours et partout il a demandé dans et à l'Eglise une amélioration de la discipline et des mœurs, et a espéré que l'amélioration serait accomplie par les autorités ecclésiastiques. Il a protesté dès qu'on a touché aux doctrines et au culte de l'Eglise. Dans sa protestation du 18 mars 1521, il donne d'ailleurs lui-même les raisons qui l'ont décidé à prendre parti contre Luther. Il y déclare que, puisqu'on a publié à Strasbourg des traités de Luther, qui lui ont semblé contenir des attaques injustes contre le Saint-Siège, il s'est vu obligé par son vœu d'obéissance et par sa qualité de docteur en théologie de les réfuter et d'engager la lutte contre Luther.

Ainsi, Murner est loin d'être irréprochable, mais on ne peut méconnaître ni ses bonnes intentions, ni sa loyauté, ni son dévouement à la cause catholique, ni son importance historique. « Il est », comme l'écrit Ch. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace*, t. II, Paris, 1879, p. 315, « un de ces esprits mobiles et complexes qu'il est difficile de saisir. A peine semble-t-il fixé quelque part, qu'il quitte sa résidence et souvent on ne sait pas où il va. Il en est de même de son caractère : on croit le tenir et aussitôt il vous échappe. Il réunit en lui tous les contrastes de son temps. Tour à tour moqueur et grave, le plus impatient des hommes et ayant pour devise *patientia*, ardent à réformer des mœurs grossières et brutal dans son langage, passionné pour les nouveautés et se cramponnant aux traditions, il caractérise mieux qu'aucun autre cette époque inquiète et tourmentée qui clôt le Moyen Age et qui annonce les temps modernes. »

J. J. Hottinger, *Historia der Reformation in der Eidgenossenschaft*, Zurich, 1708, p. 297 sq.; du même, *Geschichte der Eidgenossen während der Zeiten der Kirchenspaltung*, Zurich, 1725, t. II, p. 80 sq.; Ruchat, *Histoire de la Réforme suisse*, t. III, Genève, 1727; L. Wadding, *Scriptores ordinis Minorum*, Rome, 1906; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis Minorum*, Rome, 1908-1921; Jöcher, *Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1751; Waldau, *Nachrichten von Murners Leben und Schriften*, Nuremberg, 1775; A. Jung, *Geschichte der Reformation in Strassburg*, p. 238 sq.; K. Hagen, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter*, t. II, Erlangen, 1843, p. 61 et 183 sq.; Scheiblé, *Das Kloster*, 12 vol., Stuttgart, 1845-1849; B. Hilder, *Dr. Thomas Murners Streithandel mit den Eidgenossen von Bern und Zurich, mit Urkunden*, dans *Archiv für schweizerische Geschichte*, t. X, 1855, p. 272-304; J. Gyss, *Histoire de la ville d'Oberrat*, part. II, Strasbourg, 1866, p. 425-430; H. Kurz und Fr. Paldamus, *Deutsche Dichter und Prosaisten nach ihrem Leben und Wirken*, t. I, Leipzig, 1867, p. 78-108; Fr. J. Schiffmann, *Ueber D. Thomas Murners Flucht nach Lucern und speciell über eine bisher unbekannte, von ihm daselbst herausg. Schrift*, dans *Geschichtsfreund*, t. XXVII, 1872, p. 230-239; Th. von Liebenau, *Th. Murner in Basel*, dans *Basler Jahrbuch*, 1879, p. 70-101; Ch. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e et au commencement du XVI^e siècle*, t. II, Paris, 1879, p. 209-315 et 419-431; K. Goedeke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, t. II, 2^e édit., Dresden, 1886, p. 215-220; Ries, *Quellenstudien zu Murners satirisch-didaktischen Dichtungen*, Berlin, 1890; W. Kawerau, *Thomas Murner und die Kirche des Mittelalters*, Halle, 1890; du même, *Thomas Murner und die deutsche Reformation*, Halle, 1891; O. Winkelmann, *Neue Beiträge zur Lebensgeschichte Thomas Murners*, dans *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 1891, p. 119-131; G. Balke, *Thomas Murner. Die deutsche Dichtungen des Ulrich von Hutten*, Stuttgart, s. d.; F. H. von Funk, *Thomas Murner*, dans *Kirchenlexikon*, t. VIII, 2^e édit., Fribourg, 1893, col. 2024-2027; D^r List, *Thomas Murner*, dans *Protest. Realencyklopädie*, t. XXI, 1903, p. 569-572; K. Ott, *Ueber Murners Verhältnis zu Geiler*, dans *Alamania*, t. XXXI, p. 114-188, et 231-288; Th. von Liebenau, *Documenta quaedam circa vitam Fr. Thomae Murneri*, O. M. Conv., dans *Archivum francense historicum*, t. V, 1912, p. 727-736, et t. VI, 1913, p. 118-128.

A. TILLEAERT.

MUSÉE, prêtre de Marseille, au v^e siècle, ne nous est connu que par la notice que lui consacre

Gennade, *De viris ill.*, n. 79. Il florissait sous les évêques Vénérius (431-452) et Eustase (453-472), et mourut sous les empereurs Léon et Majorien (soit entre 456 et 461). Versé dans la science de l'Écriture, ne manquant ni de style, ni d'éloquence, il avait, à la demande de Vénérius, tiré de la Bible des lectures appropriées aux jours de fête de l'année, avec des répons (*responsoria psalmorum capitula*) adaptés aux temps et aux leçons. Gennade fait remarquer l'intérêt que pouvait présenter un tel ouvrage pour la bonne organisation du service liturgique. Continuant ses travaux dans le même sens, Musée dédia à l'évêque Eustase un *sacramentaire* (*sacramentorum egrégium et non parvum volumen*) ; d'après le signalement un peu trop oratoire qu'en donne Gennade, il devait s'agir d'un livre relatif à la synaxe eucharistique, où étaient indiqués pour les divers temps, les leçons à lire, les psaumes à chanter et aussi les *supplications* et les *contestations* (*supplicandi Deo et contestandi beneficiorum ejus*) c'est-à-dire en somme les prières propres de la liturgie eucharistique, *litanies* et *préfaces*. Musée aurait été, en somme, le premier éditeur du bréviaire et du missel marseillais. Gennade savait aussi que l'on conservait de lui quelques homélies, mais qu'il n'a pas lues. De tout ceci, il ne s'est absolument rien conservé.

Gennade, *De viris illustribus*, n. 79, P. L., t. LVIII, col. 1103; *Histoire littéraire de la France*, t. II, p. 340-342; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2^e édit., t. X, 1861, p. 471.

É. AMANN.

MUSSON Gabriel (XVIII^e siècle), docteur en théologie de la faculté de Paris, a publié des *Lectiones theologicæ de religione*, 3 vol., in-12, Paris, 1742, et des *Lectiones theologicæ de sacramentis*, 4 vol., in-12, Paris, 1745.

Quérard, *Histoire littéraire de la France*, t. VI, p. 372; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 285; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 1402.

J. CARREYRE.

MUSZKA Nicolas, théologien hongrois (1714-1783). — Né à Szöllössa (Hongrie), le 6 décembre 1714, il entra dans la Compagnie de Jésus le 14 octobre 1730, professa à Vienne la controverse et la théologie dogmatique et morale. Il devint provincial d'Autriche. Après la suppression de la Compagnie de Jésus, il fut nommé chanoine de la cathédrale de Neusol et y mourut le 11 septembre 1783. Ses ouvrages de théologie, reproductions de ses cours à l'Université de Vienne, comprennent : 1. *Le sacramentis novæ legis dissertationum theologiarum libri octo*, 2 vol. in-4^o, 1754 et 1755; 2. *De legibus, eorum transgressionem, seu peccatis, et peccatorum pœna dissertationum theologiarum libri tres*, in-4^o, 1756; 3. *De actibus humanis, et eorum fine, seu hominis beatitudine dissertationum theologiarum libri duo*, in-4^o, 1757.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1475-1477.

A. FONCK.

MUTILATION. — La mutilation peut se définir : le retranchement d'un membre ou de quelque partie du corps. Les opérations chirurgicales qui ont pour objet de retrancher un organe sont donc des mutilations au sens propre du mot ; celles qui ont pour objet simplement d'ouvrir les tissus pour soigner plus efficacement un mal intérieur ne sont pas, à proprement parler, des mutilations : elles s'en rapprochent néanmoins, puisque le corps en reçoit, du moins momentanément, une détérioration plus ou moins grave. Toutes ces opérations sont régies par les mêmes principes de moralité. Nous exposerons successivement : I. Les différents aspects sous lesquels se présente le problème moral de la mutilation. II. Les solutions.

I. DIFFÉRENTS ASPECTS DU PROBLÈME MORAL DE LA MUTILATION. 1^o Aspect thérapeutique.

C'est celui qu'on envisage communément, et dont les éléments ont été posés par saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. XLV, a. 1. Le membre, dit-il en substance, est ordonné au tout. Son intégrité importe donc, en soi, au bon état et à la conservation du tout. Le retranchement d'un membre n'est donc pas, en soi, permis. Mais accidentellement il peut arriver qu'un membre soit nuisible au tout : c'est le cas du membre dont la décomposition peut corrompre le corps entier. En raison du bien qui en résultera pour le corps entier, il est permis de retrancher le membre dangereux. En ce cas, il suffit du consentement du malade, à qui, avant tous autres, incombe le soin de pourvoir à sa santé. Ainsi donc la mutilation d'un membre — et il faut en dire autant d'une opération grave — n'étant autorisée qu'en raison du bien qui en résultera pour le corps tout entier, c'est d'après ce principe général qu'il faudra formuler les solutions propres aux différents cas rentrant dans cette catégorie.

2^o Aspect pénal. — La théologie contemporaine n'envisage plus la mutilation comme *châtiment légal*. Elle l'a pourtant été durant de longues périodes et même dans la civilisation chrétienne, occidentale et orientale : section du poignet, « énervement », aveuglement, etc., ce dernier fréquemment pratiqué chez les Byzantins. Dès lors cet aspect du problème moral ne saurait être négligé. Saint Thomas en parle expressément, *loc. cit.*, et il a en vue très certainement l'ancienne loi du talion. En vertu de cette vieille loi chaldéenne, formellement consacrée par le code d'Hammourabbi, cf. Scheil, *Textes élamites sémitiques*, Paris, 1902, art. 194-214, p. 94-99, la mutilation était prescrite comme réparation d'une autre mutilation infligée à quelqu'un au cours d'une dispute : œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure, blessure, meurtrissure égales à celles qui avaient été reçues. Comparer Ex., XXI, 22-25; Lev., XXIV, 17-20; Deut., XIX, 21. « L'exécution de la peine du talion n'était pas laissée à l'arbitraire de la partie lésée; les juges intervenaient pour décider. Mais, comme l'exécution de la peine légale avait en soi quelque chose d'odieux, il devait être permis à la partie lésée de se contenter d'une compensation pécuniaire, souvent plus avantageuse pour elle que la mutilation du coupable ou de l'imprudent. Ainsi l'entend Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 35, intèrprète de la pensée de ses contemporains. » H. Lesèbre, *Talion*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1976. La loi du talion avait été aussi adoptée en principe par Solon. Cf. Diogène Laërce, I, 57; Diodore de Sicile, XII, 17. Les Décemvirs adoptent certaines dispositions de la loi du talion : une loi des XII tables était ainsi conçue : *Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto*. Mais à cette loi du talion on substitua rapidement l'amende, à cause des difficultés d'application. Cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, IX, x, 14-41; Plinie, *Hist. nat.*, VII, 54, 55. En dehors des cas du talion, la loi mosaïque prescrivait une seule mutilation, celle de la main de la femme qui, même pour défendre son mari, aura saisi les parties sexuelles de l'adversaire. Deut., XXV, 11, 12.

D'autres législations prévoyaient la mutilation des organes de la génération en punition du crime d'adultère ou de viol. La loi mosaïque a toujours réprimé cette pratique. Deut., XXII, 1, même sur les animaux, Lev., XXII, 24. Cette pratique existait en Égypte et dans la Rome des premiers siècles de la République. Valère-Maxime, *Factorum dictorumque memorabilium*, I, VI, c. I, n. 13, éd. Lemaire, t. I, p. 419; Martial, *Epigr.*, I, II, 60, t. I, p. 229; Horace, *Satires*, I, I, sat. 2, t. II, p. 18-19. Mais Domitien l'abolit. Suétone, *Domitien*, 7. Elle demeura longtemps en vigueur en

Espagne et en Pologne. Et quand la loi fut tombée en désuétude, les particuliers se firent encore fréquemment justice. Chez certaines tribus sauvages, l'usage exista longtemps de châtier ainsi les prisonniers de guerre; et cette coutume barbare se rencontre encore quelquefois dans les guerres du Moyen Âge.

On appréciera plus loin la moralité de telles pratiques. En ce qui concerne la loi du talion, on peut accorder qu'« elle simplifiait la législation pénale, donnait satisfaction à celui qui avait subi le dommage, empêchait celui-ci d'exagérer ses exigences et prévenait les violences, en menaçant d'une peine bien déterminée celui qui était tenté de les commettre ». H. Lesêtre, *art. cit.*, col. 1975. Quand Jésus-Christ parut, la loi du talion était depuis longtemps, chez les Juifs, tombée en désuétude. Néanmoins, pour prévenir les abus toujours possibles et inculquer une loi nouvelle, toute de charité, le Sauveur abolit expressément la loi du talion. Matth., v, 38, 39.

3° *Aspect social.* — L'intérêt social a été, sur ce sujet, entendu de bien des manières. Chez les anciens peuples, la mutilation de l'homme a été une des conséquences de la polygamie et de la jalousie des princes et des grands, désireux de garder pour eux seuls tous les droits à la débauche. Dans ce but, on faisait eunuques non seulement de jeunes enfants, mais encore des adolescents ayant atteint l'âge de la puberté. Hérodote, III, 49; VI, 32. La sainte Écriture mentionne des eunuques en Égypte, Gen., XL, 1; cf. xxxvii, 36; xxxix, 1; en Assyrie, IV Reg., xviii, 17; cf. xx, 18; Is., xxxix, 7; en Perse, Esth., I, 10, 15; II, 3, 14, 21; IV, 4, 5; VI, 2; VII, 9; en Éthiopie, Jer., xxxviii, 7; xli, 16; cf. Act., viii, 27-29. On sait qu'ils pullulaient à Rome. Suétone, *Domitien*, 7. Sous Hérode, ils furent acclimatés en Palestine. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, vii, 4; XVI, viii, 1. Mais il convient de dire que les eunuques avaient fait, depuis longtemps, leur apparition à la cour des rois de Juda et d'Israël, sous David, I Par., xxviii, 1; cf. I Reg., viii, 15; Achab, roi d'Israël, III Reg., xxii, 9; Joram, roi d'Israël, IV Reg., viii, 6; Jézabel, IV Reg., ix, 32; Amon, roi de Juda, IV Reg., xxiii, 11; Joachim, roi de Juda, IV Reg., xxiv, 12; Jer., xxix, 2. On les trouve jusqu'à la prise de Jérusalem par les Chaldéens, Jer., xxxiv, 19; LII, 25, et c'est un eunuque qui est à la tête de la force armée au moment de la reddition de la ville. IV Reg., xxv, 19. Les eunuques étaient peut-être des étrangers qui, déjà mutilés, s'étaient mis au service des Israélites, à moins que le terme d'« eunuque » ne signifie ici tout simplement un fonctionnaire. Cf. H. Lesêtre, *art. Eunuque*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 2045-2056. La civilisation byzantine a connu de nouveau les eunuques, qui, à certaines époques, jouent un rôle considérable au Palais sacré.

Dans les temps modernes, l'intérêt social a revêtu un caractère artistique et pour ainsi dire religieux. Il s'agit des enfants auxquels on fait subir la castration en vue de leur garder la voix blanche. Assez nombreux malheureusement ont été les théologiens qui ont enseigné la licéité d'une telle pratique. Saint Alphonse de Liguori se fait le rapporteur, sans les critiquer, des arguments invoqués en faveur de la licéité : « Ces eunuques sont utiles au bien commun, puisqu'ils chantent dans les églises, d'une manière plus suave, les louanges divines. D'ailleurs, la conservation de la voix leur apporte un bienfait considérable, celui de les élever à une condition sociale meilleure, et de leur procurer pour toute leur vie un moyen d'existence convenable et rémunérateur. Ces motifs présentent un bien réel qui contrebalance licitement le dommage que souffre leur corps. Et ils sont d'autant plus recevables que l'usage d'une telle pratique s'est im-

planté et que l'Église le tolère. » *Theol. mor.*, I, III, tract. iv, c. I, n. 374.

Enfin, au point de vue de l'hygiène sociale, certains médecins demandent aujourd'hui, qu'à l'instar de certains États d'Amérique du Nord, on introduise la pratique de la *vasectomie*. Sans entrer ici dans les détails anatomiques de l'opération, il suffira de dire que la vasectomie complète ou double comporte la section des deux canaux déférents par lesquels le liquide prolique, chez l'homme, est conduit au canal de l'urètre avant d'être projeté au dehors dans l'acte conjugal. L'acte conjugal reste encore possible après une telle opération, mais le liquide qui sort alors du membre viril n'est plus prolique. Primitivement, cette castration d'un genre spécial avait été instituée, dans quelques États de l'Amérique du Nord (Connecticut, Californie, Utah) à titre de pénalité, pour punir les nègres coupables de viol; mais, dans la suite, on en a fait surtout, sous certaines garanties d'ordre médical, un moyen préventif pour empêcher la propagation des dégénérescences, des tares héréditaires, des instincts criminels, et contribuer ainsi à la conservation et à l'assainissement de la santé publique. La question de la vasectomie est aussi à l'ordre du jour dans certains États d'Europe. Cf. Gemelli, *De licetate vasectomiae* dans la *Scuola cattolica* de Milan, nov. 1911, p. 399-400. Le problème de la moralité d'une telle pratique est complexe : il intéresse non seulement le moraliste proprement dit, mais encore le canoniste, au point de vue de la licéité et de la validité des mariages contractés par des hommes ainsi mutilés.

4° *Aspect spirituel.* — Ce dernier aspect ne saurait être négligé, car l'histoire de l'Église nous apprend que certains hérétiques prétendaient jadis que la castration était un moyen nécessaire au salut. Rapprochant Matth., viii, 8, 9, de Matth., xix, 12, ils interprétaient les paroles du Sauveur dans un sens littéral et matériel. Voir EUNUQUES, t. V, col. 1517.

II. SOLUTIONS. — 1° *Solutions générales.* — 1. Du principe général posé par saint Thomas, il faut déduire la règle suivante : Aucune mutilation importante, aucune opération dangereuse n'est permise si elle n'a pour but soit de conserver la vie du patient, soit de le délivrer d'une grave et insupportable infirmité ou de persistantes et intolérables douleurs. Attendu toutefois qu'il est défendu de donner la mort, des opérations et mutilations gravement dangereuses pour la vie du patient ne seraient pas légitimes, si elles n'offraient absolument aucune chance de succès. Le chirurgien devra donc s'abstenir de toute intervention qui ne serait qu'un moyen détourné d'accélérer la mort d'un individu. Il se gardera d'aller, dans aucune opération, au delà du but qui la justifie. La mutilation d'un membre ne s'imposera que lorsque toute autre opération ou médication seront reconnues inefficaces. En cas de doute sur la nécessité d'une opération ou d'une mutilation, le chirurgien aura égard uniquement au plus grand bien du patient. C'est en vertu du même principe que les moralistes autorisent quelquefois un qui serait enchaîné par le bras, à se faire détacher, même au besoin par une amputation violente, pour échapper à un incendie menaçant. Mais il ne serait pas permis à un mendiant de se mutiler gravement pour exciter davantage la pitié des âmes généreuses. La mutilation n'est pas en ce cas le seul moyen efficace d'éviter la mort.

En tout cas, aucune opération grave, aucune mutilation importante ne devra être tentée par surprise, sans le consentement de l'intéressé ou de ceux dont il dépend, toutes les fois qu'il est possible de le demander. Le rôle du chirurgien se borne ici à conseiller, à encourager, à représenter sans exagération les consé-

quences d'un refus. Mais si on lui oppose ce refus, il n'a pas à passer outre. Les moralistes, en effet, se posent la question de savoir si, pour conserver la vie ou la santé, un malade est obligé, en conscience, d'accepter une opération ou une mutilation jugée nécessaire par le chirurgien. S'il s'agit d'une opération ou d'une mutilation moindre, les moralistes considèrent la réponse affirmative comme certaine. S'il s'agit d'une mutilation grave, d'une opération chirurgicale considérable ou dangereuse, personne, disent-ils, n'est tenu en conscience de s'y prêter, même si sa vie ne peut être sauvée autrement. La raison en est que nous sommes tenus de conserver notre vie et notre santé par des moyens ordinaires et non par des moyens extraordinaires, car l'obligation de tendre à la fin (conservation de la vie et de la santé) ne comporte, en soi, que l'emploi des moyens ordinaires et normaux qui conduisent à cette fin : ne pas employer ces moyens ordinaires et normaux équivaldrait à se suicider. Mais ne pas employer les moyens extraordinaires, c'est simplement permettre la mort; ce qui, en certains cas, est permis. Cf. Noldin-Schmitt, *De præceptis Dei et Ecclesie*, Innsbruck, 1924, n. 325. De plus, les moralistes font observer que, même dans les conditions actuelles de la chirurgie, où les amputations et les opérations les plus graves se font, grâce aux anesthésiants, presque sans douleur et souvent sans danger, il n'y a pas encore, pour le malade, une obligation stricte de s'y soumettre, s'il y répugne considérablement pour des raisons de convenances ou de sentiments personnels. Une telle répugnance, en effet, engendre une difficulté nouvelle et extraordinaire, dont il convient de tenir compte. C'est le cas de la jeune fille vierge qui répugne absolument au contact de la main du chirurgien. Telle est l'opinion encore professée par Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 730; de Genicot-Salsmans, *Institutiones theologiæ moralis*, t. I, n. 364; de Noldin-Schmitt, *op. cit.*, n. 325, tous s'appuyant sur saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, t. IV, c. I, n. 372, où l'on trouve d'autres références. Cf. édit. Gaudé, t. I, p. 628. Ce cas paraît bien chimérique à notre époque, puisque grâce aux progrès de la chirurgie, la vierge ignorera le contact appréhendé; et saint Alphonse déjà semble ne l'admettre qu'à regret, puisqu'il entrevoit aussitôt, pour la jeune malade, la possibilité de tourner la difficulté en se confiant aux soins d'une femme. Les auteurs contemporains disent plus simplement : « Il serait beaucoup mieux de déposer cette crainte vaine et exagérée et de consentir à l'opération. » Genicot-Salsmans, *loc. cit.* Un seul motif paraît vraiment de nature à provoquer licitement l'hésitation et le refus du patient, c'est l'incertitude où fort souvent il se trouvera, touchant la restitution de la santé après une mutilation ou une opération grave. Toutefois, aucun motif valable de refus n'existe plus relativement à l'opération ou à la mutilation qui doit conserver une existence nécessaire à une famille ou à un pays, quand le succès de l'intervention chirurgicale est moralement certain. Noldin-Schmitt, *loc. cit.*

Est-il besoin d'ajouter qu'au cas où l'intervention peut entraîner une issue fatale, le chirurgien a l'obligation grave d'en avertir ou d'en faire avertir le patient?

2. Il est bien difficile de justifier la mutilation comme pénalité. L'Inquisition elle-même la réprouvait. Cf. J. Guiraud, *L'Inquisition médiévale*, Paris, 1928, p. 108. Sans doute, saint Thomas déclare que « de même que certains crimes appellent la sentence capitale, ainsi certaines fautes moindres peuvent être punies par la mutilation d'un membre. » II^a-II^o, q. Lxv, a. 1. La légitimité de la peine de mort se conçoit lorsque la mort est l'unique moyen dont dispose l'autorité

suprême pour empêcher les criminels de nuire au bien commun. Cf. S. Thomas, II^a-II^o, q. Lxiv, a. 2. Voir MORT (*Peine de*). Mais, pour détourner les pécheurs de fautes moindres, il n'est pas prouvé que la mutilation soit le seul moyen efficace. Saint Thomas ne formule son raisonnement qu'en vue de justifier la loi du talion, inscrite au Deutéronome. Mais il aurait pu faire observer que les mutilations prévues au Deutéronome ne s'attaquent à aucun organe essentiel à la génération — la mutilation de ceux-ci étant positivement exclue — et laissent même au mutilé la possibilité physique de pourvoir à sa subsistance. De plus, il n'y a aucune parité à établir entre la peine de mort et la peine du talion. La première supprime radicalement le mal dans la société; la seconde, par son inhumanité même, est bien capable d'exciter, chez le coupable à qui elle laisse la vie et les moyens de nuire, des haines nouvelles et de nouveaux desirs de vengeance. Enfin, même s'il fallait concéder le principe d'une peine légitime infligée aux coupables par la mutilation, selon le texte invoqué par saint Thomas dans l'argument *Sed contra*, Ex., xxi, 24, il conviendrait encore de reconnaître qu'en fait « cette pénalité n'était pas toujours équitable, malgré ses apparences de justice. Celui qui avait agi par malice délibérée méritait une peine plus grave que celle qu'il avait infligée. Parfois aussi sa culpabilité était atténuée par diverses circonstances, et il ne méritait pas une peine égale au mal qu'il avait causé. C'est ce qui fait que la peine du talion disparut peu à peu, à mesure que les législations se perfectionnèrent. » H. Lesêtre, *art. cité*, col. 1975. Son unique raison d'exister avait été précisément l'absence d'une forte autorité publique réprimant le crime dans les sociétés primitives : il avait fallu contenir la vengeance privée dans les bornes de la réciprocité et de l'égalité des dommages. Dans nos sociétés contemporaines, le talion ne se justifierait d'aucune façon : il y aura toujours d'autres moyens de punir le coupable et de l'empêcher, même efficacement, de nuire à nouveau.

3. Si la société nous paraît, dans les circonstances normales, dénuée de l'autorité nécessaire pour appliquer à certains coupables des peines de mutilation, à plus forte raison est-elle dépourvue de tout pouvoir pour chercher, dans la mutilation des organes de la génération, un moyen de progrès social ou même de simple préservation contre les dégénérescences possibles. Voir, sur ce point spécial, les applications particulières, col. 2575.

A plus forte raison encore, les mutilations et opérations graves ne sauraient être autorisées par la société en vue de favoriser par des expériences les progrès scientifiques : « Singulière science, en vérité, qui donnerait au médecin le droit de porter la maladie ou la mort là où il devrait conserver la vie et ramener la santé; étrange humanité qui sacrifierait ou mutilerait les uns au profit (?) des autres; en réalité, essais criminels, dignes du nom de barbarie quand ils sont pratiqués sur des enfants, sur des malades d'hôpital, ou par surprise, par exemple, pendant le sommeil anesthésique, en un mot, sur des sujets sans défense... On a cherché à excuser ces actes lorsqu'ils sont pratiqués sur des sujets irrémédiablement condamnés, mais à quel titre s'arroge-t-on le droit de leur infliger de nouvelles souffrances et d'abréger leurs derniers instants?... Cependant, si le sujet consentait à ces expériences, ne deviendraient-elles pas légitimes? Oui, si l'on admet qu'un tel consentement est permis; mais le commandement de la loi naturelle : *Tu ne tueras pas*, s'adresse en premier lieu à nous-mêmes. En d'autres termes, l'homme n'a pas un pouvoir discrétionnaire sur sa vie ni sur sa santé; il ne peut ni se permettre ni autoriser aucun acte de nature à

compromettre sérieusement ces biens, à moins de raisons très graves et immédiatement urgentes, tout autres, par conséquent, que le motif de hâter les progrès de la science, si désirables qu'ils soient. Ainsi, tout en excusant la bonne foi de ceux qui se prêteraient à de tels essais, il faudrait blâmer sévèrement le médecin qui aurait sollicité ou mis à profit un consentement non valable, puisqu'il était illicite. » Moureaux-Lavrand, *Le médecin chrétien*, Paris, s. d. (1901), p. 88-90. Un seul cas pourrait être licite : c'est quand le patient choisi pour l'opération grave ou la mutilation entreprise dans un but scientifique est un condamné à mort, à qui, moyennant l'expérience à laquelle il se livre, on promet la vie sauve. Maîtresse de sa vie en vertu d'une juste condamnation à mort, la société pourrait proposer ce marché au criminel, et il est permis à celui-ci d'y consentir, puisqu'il y trouverait des chances de vie au lieu de la mort inévitable qui lui est réservée.

4. Le bien spirituel n'est jamais *normalement* une raison autorisant la mutilation quelle qu'elle soit, et spécialement la mutilation des organes de la génération. L'homme n'a pas la liberté de disposer de son corps, qui appartient à Dieu et la mutilation *grave*, on l'a vu, n'est licite que lorsqu'elle est nécessaire à la santé de l'individu tout entier. Or, comme le remarque expressément saint Thomas, « on peut toujours subvenir au bien spirituel d'une autre manière que par la mutilation ». *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. lxxv, a. 1, ad 3^{um}. D'une façon extraordinaire et pour ainsi dire anormale, on peut admettre que les mutilations, opérées sur elles-mêmes par certaines saintes, désireuses d'échapper par là à des convoitises charnelles d'autrui, peuvent être excusées par la bonne foi de leurs auteurs, ou expliquées par une inspiration surnaturelle. Schmitt-Noldin, n. 328. Quant aux mutilations légères, telles qu'on les rencontre chez certaines peuplades de l'Afrique ou de l'Océanie (mutilation de la peau, par les tatouages; des oreilles, du nez, des lèvres pour y attacher des « bijoux »; des phalanges des doigts en signe de deuil), on peut les excuser en raison de leur peu d'importance. Les exigences de la mode ne font-elles pas excuser, avec plus de facilité encore, la perforation des oreilles chez nos femmes civilisées? Toutefois, une mutilation, en soi légère, deviendrait une faute grave et serait gravement illicite, si elle devait empêcher celui qui se la procure, de remplir un devoir grave, par exemple, celui du service militaire. Les dangers spirituels graves qu'on peut rencontrer dans le service militaire ne sont pas une excuse suffisante : on peut y remédier autrement. Génicot Salsmans, n. 363. La justice militaire s'est toujours montrée sévère à l'endroit de ce délit.

Si le bien spirituel n'est pas une raison suffisante pour autoriser la mutilation des organes de la génération, à plus forte raison faudra-t-il l'affirmer des simples avantages temporels qu'on a énumérés plus haut pour justifier la castration des enfants destinés au chant d'église. Noldin-Schmitt, n. 328, 3. Voir plus loin.

2^o *Solutions particulières.* — Dans ces solutions particulières nous examinerons plus spécialement les mutilations des organes de la génération chez les hommes et chez les femmes.

1. Le cas de la *castration* a déjà été examiné, au point de vue canonique, à l'article EUNUQUE, t. v, col. 1515. Il nous reste ici à préciser les différents aspects de la *moralité* de cet acte.

Conformément aux principes généraux rappelés plus haut, la castration, c'est-à-dire l'ablation totale des deux testicules, n'est licite qu'au cas où elle s'impose pour conserver la vie de l'individu; elle est donc permise toutes les fois que le testicule ou ses

annexes sont le siège d'une affection organique, dont les progrès inévitables menacent l'existence même (sarcocèle). On a pu autrefois multiplier à tort les cas où cette nécessité thérapeutique existe et employer cette mutilation, par exemple, comme le seul moyen efficace de combattre la lèpre, de guérir les hernies étranglées. Erreurs de fait et qui n'entachaient pas alors la moralité d'un acte qu'on croyait indispensable à la sauvegarde de la vie humaine; et, conséquence canonique, de telles mutilations n'entraînaient, ni avant, ni après le sacerdoce, l'irrégularité. Voir l'art. cité, col. 1514-1515.

En dehors de ce cas unique, la castration *volontaire* est illicite. L'Église, comme la Synagogue, a toujours considéré l'institution sociale des eunuques comme contraire à la loi divine. Les Pères ont déploré, réprouvé, attaqué cette plaie sociale. Cf. EUNUQUES, col. 1519. La réfutation que saint Épiphane fait de la doctrine des « valésiens » montre bien que, même en vue de favoriser la pratique de la chasteté et d'éloigner les soupçons d'inconduite (cas d'Origène et de Léonce d'Antioche), la pratique de la castration ne saurait être admise. Et nous touchons ici l'aspect moral de la question, aspect sur lequel il convient d'insister.

La raison primordiale pour laquelle la castration est illicite est que Dieu ne nous a pas donné la propriété de notre corps; nous n'en avons que la jouissance. Comme administrateurs de ce bien, reçu de la munificence divine, nous avons le devoir de conserver à notre corps son intégrité, sauf le cas où le sacrifice d'une partie est nécessaire à la conservation du tout.

Or, dans le cas de la castration accomplie en vue d'un bien spirituel (comme l'entendaient les valésiens, Origène et Léonce d'Antioche), la nécessité de la conservation de l'individu n'existe plus. Qu'on n'insiste pas en disant que le salut éternel est préférable à la conservation de l'existence, et qu'il lui faut sacrifier le principe même des tentations charnelles qui sont une source de péchés graves et un danger permanent de damnation : « La mutilation d'un membre n'est licite, en faveur du salut de tout le corps, que lorsqu'il est impossible de procurer autrement ce salut. Mais on peut toujours trouver d'autres moyens de pourvoir au salut de l'âme, parce que le péché est du domaine de la volonté. Donc, en aucun cas, il n'est permis de mutiler un membre pour éviter de pécher. » S. Thomas, II^a-II^{ae}, q. lxxv, a. 1, ad 3^{um}. De plus, lorsque la castration est opérée sur des hommes déjà adultes, elle ne supprime point les tentations charnelles. Les Pères en avaient déjà fait l'observation. On a cité le texte du pseudo-Basile sur ce sujet. Voir EUNUQUES, t. v, col. 1519. Et saint Jean Chrysostome, cité par saint Thomas, *loc. cit.*, déclare que par ce moyen « la concupiscence loin de s'apaiser, devient plus exigeante ». In *Matthæum*, xix, 12, P. G., t. LXXIII, col. 599-600. Cette constatation avait été faite par les anciens, cf. Eccli., xx, 2, qui dénonçaient les mœurs dépravées des eunuques et des matrones romaines se servant d'eunuques pour éviter les embarras de la maternité. Juvénal, *Satires*, vi, éd. Lemaire, t. I, p. 364-365; Martial, *Epigr.*, I VI, LXXVII, éd. Lemaire, t. II, p. 170; cf. Le Dentu, *Les anomalies du testicule*, Paris, 1869, p. 97-98; A. Eschbach, *Disputationes physiologicae*, disp. II, part. II, c. III, a. 2, n. 1; *Analecta eccl.*, t. XIX, p. 384; Zacchia, *Quæstiones medico-legales*, Lyon, 1701, l. II, tit. III, q. IX, n. 13, p. 200, et Sixte Quint, *Constitution Cum frequenter*, 22 juin 1587, dans le *Bullaire*, éd. de Turin, t. VIII, p. 870.

Quand la castration est opérée sur des enfants non encore parvenus à l'âge adulte, il est vrai qu'elle supprime tout désir vénérien. Zacchia, *op. cit.*, n. 24,

p. 201. Mais les effets d'une telle mutilation sur l'organisme entier sont déplorables. D'ordinaire « le teint est pâle, les cheveux souvent blonds, les membres grêles et sans forces... L'absence d'énergie physique et morale les plonge dans une apathie continuelle. La décadence de l'intelligence se reflète dans l'hébété du regard ». Le Dentu, *op. cit.*, p. 98. « Les eunuques castrés avant la puberté ont subi une déchéance intellectuelle qui ne saurait échapper à l'observateur. En général, ils manquent de vivacité, de gaieté, d'activité. Ils ont de la tendance à la tristesse et à la paresse. Ils sont sans énergie, indolents, abouliques, serviles, couards, aigris, cruels, privés de sentiments affectifs, égoïstes. » Zambaco, *Les eunuques d'aujourd'hui et ceux de jadis*, Paris, 1911, p. 111. Cf. Bouillet, *Dict. des sciences*, au mot *Eunuque*. Nous avons déjà fait observer plus haut que les avantages matériels que peuvent espérer de la conservation de leur voix les enfants castrés, ne sauraient légitimer leur mutilation. S'il y a eu jadis divergence de vue entre théologiens — divergence qu'à vrai dire on ne s'explique guère — sur ce point précis, voir S. Alphonse, *loc. supra cit.*, aujourd'hui il ne saurait plus y avoir doute. S'appuyant sur saint Thomas, *loc. cit.*, sur De Lugo, *De iustitia et jure*, disp. X, n. 23; sur Benoît XIV, *De synodo*, l. XI, c. vii, n. 3, tous les moralistes contemporains proclament l'illicéité absolue de la castration des enfants, même eux y consentant, dans le but de conserver leur voix. Buceroni, *Institutiones theologiæ moralis*, Rome, 1908, t. I, n. 714; Genicot-Salsmans, *Institutiones theologiæ moralis*, Bruxelles, 1927, t. I, n. 363; Noldin-Schmidt, *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, Innsbruck, 1924, n. 328; Palmieri-Ballerini, *Opus morale*, Prato, 1901, t. II, n. 874; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-B., 1911, t. I, n. 734; Gury-Ferreres, *Compendium theologiæ moralis*, Barcelone, 1913, t. I, n. 391, etc.

Il ne saurait non plus être question d'infliger la castration à titre de pénalité aux criminels coupables de viols ou d'adultères. Même en acceptant, comme saint Thomas le fait timidement pour l'Ancien Testament, la loi du talion, on ne pourra jamais reconnaître à l'État le droit d'infliger une mutilation qui supprime radicalement, dans l'homme, les sources de la vie. Pratiquée sur des criminels nécessairement adultes, la castration ne ferait qu'exciter leur désir coupable et les précipiter vers de nouveaux attentats. Le but poursuivi serait manqué et une violation du droit naturel commise. Les savants, désireux d'étendre par ce moyen leur champ opératoire par l'expérience des castrations masculines, sont donc en marge de la morale la plus élémentaire. Cf. D^r Surbled, *Célibat et mariage*, Paris, 1909, p. 211.

Une dernière considération permet de juger de l'immoralité de la castration. C'est que cette mutilation rend l'homme incapable de contracter mariage : elle lui fait endosser l'empêchement dirimant d'impuissance absolue. Sur l'empêchement d'impuissance, voir IMPUISSANCE, t. VII, col. 1431-1441. On lira sur ce point spécial : Sixte-Quint, Constitution *Cum frequenter*, qui interdit les mariages d'eunuques, dissout ceux qui ont pu être contractés, et déclare les mariages de cette espèce, *nulla, irrita et invalida*; A. Eschbach, *op. cit.*, disp. II, part. II, a. 2, n. 2; Gasparri, *De matrimonio*, n. 528, 1^{re}; Wernz-Vidal, *Jus decretalium*, t. IV, n. 342; Cappello, *De matrimonio*, n. 348, etc. La castration, comme châtement, serait donc, à un double titre, immorale : elle serait un impiétement injustifié sur le domaine que Dieu possède à l'égard du corps humain; elle placerait celui qui l'aurait subie dans l'impossibilité de se marier tout en lui laissant les désirs de la concupiscence.

Aux termes de l'art. 316 du code pénal français, toute personne coupable du crime de castration subira

la peine des travaux forcés à perpétuité. Si la mort en est résultée avant l'expiration des quarante jours qui auront suivi le crime, le coupable subira la peine de mort. Aux termes de l'art. 325, le crime de castration est excusable, s'il a été immédiatement provoqué par un outrage violent à la pudeur. Il aurait justification dans l'hypothèse d'un viol ou d'une tentative de viol, parce que l'agent pourrait alors être considéré comme en état de légitime défense.

2. Loin de constituer un progrès dans le sens de la moralité, la *vasectomie double* semble au contraire, un raffinement dans l'immoralité. L'homme qui a subi la *vasectomie* n'est pas, à proprement parler, un eunuque. Il conserve les testicules, qui élaborent toujours le liquide prolifique. Mais parce que les canaux déférents sont sectionnés, la possibilité de l'éjaculation n'existe plus, et la stérilité complète est assurée. Toutefois, la communication du membre viril avec la prostate et les glandes de Cowper subsistant, il y a encore possibilité d'émettre ce liquide qui, d'après les physiologistes, caractérise la simple distillation, distincte de la pollution. Cf. P. Poirier et A. Charpy, *Traité d'anatomie humaine*, Paris, 1907, vol. V, p. 341 sq.; Vigouroux, *Traité complet de médecine pratique*, Paris (s. d.), t. IV, p. 5 sq. De plus l'homme reste capable d'érection et donc de rapprochement sexuel. Enfin certains physiologistes ajoutent que l'opération de la *vasectomie* n'a pas nécessairement un effet délétif et que, parfois même après plusieurs années, il est encore possible, sans mettre en péril la vie du patient, de rétablir la communication des canaux déférents. Cf. Cappello, *De vasectomia*, dans la *Scuola cattolica*, 1912, p. 246 sq.; Gemelli, *De liceitate vasectomiæ*, id., nov. 1911; Donovan, *De liceitate vasectomiæ*, dans *American eccl. Review*, avril 1910; *The morality of the operation of vasectomia*, id., mai 1911; Philokanon, *The question of vasectomy*, id., nov. 1911. D'autres cependant nient cette possibilité, du moins, d'une façon normale et fréquente. Cf. J.-B. Ferreres, *De vasectomia duplici*, Madrid, 1913, n. 218 sq., avec les références qu'on y trouve.

La question de la *vasectomie* pose un problème double, à la fois moral et canonique, l'illicéité de l'opération, l'empêchement d'impuissance qui en résulte.

Tout d'abord, les auteurs sont unanimes à affirmer que, tout comme la castration, la *vasectomie double* serait licite chaque fois qu'elle serait nécessaire pour sauver la vie de l'individu sur lequel on la pratique. Ce n'est que l'application du principe général formulé par saint Thomas. Mais cette opération est-elle jamais nécessaire pour sauver la vie d'un malade?

En dehors de ce cas, elle est toujours illicite. Cappello, *De matrimonio*, n. 376, énumère trois chefs d'illicéité : 1. personne ne peut renoncer à un droit qui, de par la nature, est ordonné principalement au bien du genre humain ; 2. la société elle-même ne peut priver les citoyens des droits qu'ils tiennent de la nature, et en particulier du droit de disposer de leur propre corps en vue de la génération : sous ce rapport, en effet, l'homme ne dépend de personne ; 3. la *vasectomie* rend l'homme inhabile au mariage, et par conséquent le contraint moralement au célibat, alors que cependant cette opération, loin de diminuer les tentations contre la chasteté, en augmente plutôt la violence : il y a donc pour les hommes opérés de la *vasectomie* un très grave péril de péché. Ainsi, contre Donovan, *op. cit.*, et Gemelli, *De liceitate vasectomiæ*, dans *Scuola cattolica*, nov. 1911, opinent Ferreres, *op. cit.*; Ojetti, *Synopsis rerum moralium...*, v^o *Vasectomia*, n. 4040; Eschbach, *De chirurgica operatione vasectomiæ disquisitio*, dans *Analecta ecclesiastica*, sept.-oct., 1911, et *De vasectomia, breves animadver-*

siones (in disputationem R. P. A. Gemelli) dans *Scuola cattolica*, fév. 1912; Antonelli, *Medicina pastoralis*, Rome, 1909, II, n. 236; Righy, *De licetate vasectomiae ad prolis defectivæ generationem impediendam patratæ*, dans *American eccl. Review*, juillet, 1910; Schmitt, *Vasectomia illicita*, id., juin 1911; cf. *Zeitschrift für katholische Theologie*, I et IV, 1911; Cappello, *De vasectomia*, dans *Scuola cattolica*, février 1912, etc.

Sur la question de l'impuissance causée par la vasectomie, il y a, entre les auteurs, des nuances d'affirmation assez accentuées. Ferreres insiste beaucoup sur la parité à établir entre la castration et la vasectomie double, *op. cit.*, n. 21 sq., et ne semble pas accorder grand crédit à l'opinion qui déclare réparables les effets de la vasectomie, n. 63 sq. Pour lui, « l'homme qui a subi la vasectomie double est de droit naturel impuissant, et il ne peut en conséquence ni licitement ni valablement contracter mariage », n. 21. A l'encontre, Vermeersch nie cette impuissance. Pour cet auteur, il n'y a pas parité entre la castration et la vasectomie. Les castrats sont privés de toute sécrétion interne...; ceux qui ont subi la vasectomie conservent cette sécrétion et peuvent accomplir l'acte charnel, avec éjaculation d'un liquide séminal véritable quoique aspermatique. De plus les organes de la génération demeurent chez eux parfaitement intègres, de telle sorte qu'aucun défaut extérieur, apparent et reconnaissable ne s'affirme. Ce qui suffit pour rendre canoniquement l'impuissance incertaine. *De castitate et vitii oppositis*, n. 83. Cappello nous semble avoir donné sur ce point la note juste : « L'homme, dit-il, selon la doctrine commune des canonistes, doit être considéré comme impuissant, parce qu'il ne peut plus émettre de sperme véritable. Pour que l'homme soit « puissant », il faut qu'il puisse émettre de la semence humaine dans le vagin de la femme... Mais tout en admettant que la vasectomie crée une véritable impuissance, cet empêchement ne serait dirimant qu'à la double condition d'être antécédent au mariage et perpétuel. Or, les sciences physiologiques et médicales n'affirment pas la perpétuité. Un certain nombre d'auteurs, en effet, affirment qu'on peut rétablir après l'opération de la vasectomie la communication entre les testicules et les canaux déferents, qu'on le peut, sans péril de mort pour le patient, et d'une façon rapide et facile. D'autres opinent différemment. Aussi la question de droit dépend ici de la question de fait : l'impuissance est-elle perpétuelle ou temporaire; la réintégration des communications est-elle facile et réalisable, oui ou non? L'homme qui a été constaté une fois impuissant, devra prouver que cette impuissance a disparu. Et cette preuve est (quoi qu'en dise Ferreres, qui la déclare impossible, parce qu'immorale, cf. n. 232), en soi facile; car... la réintégration sera constatée par le témoignage des médecins. En conséquence pratiquement il faut tenir a) que le mariage contracté après l'opération de la vasectomie doit être considéré comme valide; b) qu'on ne saurait empêcher ce mariage, puisque l'impuissance perpétuelle n'est pas certaine, personne ne pouvant être privé de son droit certain de contracter mariage, à moins que son impuissance ne soit certainement constatée; c) que les époux peuvent accomplir licitement l'acte du mariage, que la vasectomie ait précédé ou non leur mariage. Si l'homme qui est devenu eunuque après avoir valablement contracté mariage peut licitement, au dire de plusieurs auteurs, demander et rendre le devoir conjugal, il n'y a aucune raison solide d'interdire l'usage du mariage dans le cas de la vasectomie. » *Op. cit.*, n. 377-379.

Ces remarques inflriment singulièrement les conclusions que tire Ferreres de l'assimilation parfaite, qu'il établit entre les eunuques et les hommes qui ont subi

la vasectomie double. Mais la question de l'illicéité de la vasectomie reste entière, comme Ferreres le remarque lui-même, n. 151.

3. A la castration chez l'homme répond, chez la femme, l'opération de Porro ou l'ablation de l'utérus et de ses annexes, les deux ovaires. Cette opération, au point de vue moral, s'apprécie d'après les mêmes principes que la castration. Ainsi elle ne doit se faire que si elle est nécessitée par une maladie de l'utérus, ou par la crainte fondée de complications graves consécutives à une opérations intéressant cet organe, en un mot, par l'urgence de sacrifier l'organe pour sauver le tout. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que ces complications soient immédiates, pourvu qu'elles soient certaines. Mais elle ne doit jamais être pratiquée pour le seul motif d'éviter à une femme le retour de grossesses dangereuses, attendu que la raison d'urgence qui vient d'être signalée fait ici défaut. Le médecin a toute liberté de supprimer l'utérus quand il le faut pour le succès de l'opération césarienne, voir ce mot, t. II, col. 2187, ou de toute autre opération qu'il serait amené à tenter. L'ablation du seul utérus, appelée hystérotomie, soit vaginale, soit abdominale, doit être jugée d'après les mêmes principes. Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 856; Genicot-Salsmans, t. II, n. 484; Noldin-Schmitt, n. 328; Gury-Ferreres, t. II, n. 1009; Cappello, n. 353.

Un cas extrêmement intéressant au point de vue de la licéité est celui de l'ablation de l'utérus en cours de gestation, soit parce que l'utérus lui-même est déjà si gravement atteint que sa conservation met en péril la vie de la mère, soit parce que l'ablation d'une tumeur cancéreuse ou gangréneuse voisine ne peut se faire que simultanément avec l'ablation de l'utérus. Le cas doit être résolu d'après les principes qui régissent l'avortement indirect, voir AVORTEMENT, t. I, col. 2649. Il est permis de pratiquer, sur la mère, toutes les médications, opérations, mutilations qui eussent été pratiquées sur la femme, dans le but de sauver sa vie. C'est *per accidens* que le fœtus est ici atteint et, pour ainsi dire, *præter intentionem agentis*. Dans le cas présent, l'opération est donc licite : « Nous avons ici un acte bon, donner une médication ou pratiquer une opération, qui est ordonné par soi à sauver la vie de la mère. De cet acte, dans le cas présent, résultent immédiatement deux effets; l'un, bon (sauver la vie de la mère), l'autre, mauvais (permettre la mort du fœtus); et il y a une raison suffisamment grave de permettre ce dernier effet, le but poursuivi par l'agent, à savoir sauver la mère, étant moralement bon. Nous retombons donc dans la doctrine générale qui déclare licite de poser une cause bonne ou indifférente, de laquelle suivent immédiatement deux effets, l'un bon, l'autre mauvais, s'il existe une cause grave proportionnée, et si la fin poursuivie par l'agent est honnête... Dans le cas présent, le péril couru par la mère est certain et ce n'est pas la grossesse qui l'occasionne : Il n'y a pas moyen d'éviter la mort du fœtus, car l'ablation de l'utérus est nécessaire. Il y a donc cause proportionnée. De plus l'ablation de l'utérus ne vise pas directement le fœtus : le chirurgien n'a pas d'autre intention que de sauver la mère, et l'opération eût été pratiquée, même si le fœtus n'avait pas existé. Il ne s'agit donc pas d'un acte tendant directement à la destruction du fœtus, et qui, par conséquent, tomberait sous la réprobation formulée par le Saint-Office, décret du 19 août 1888. » Ferreres, *op. cit.*, n. 282-287. Cf. Gury-Ferreres, t. I, p. 309; Genicot-Salsmans, t. I, n. 377 bis; Antonelli, *Medicina pastoralis*, t. II, n. 110. On peut assimiler ce cas au cas classiquement décrit par les théologiens, de l'homme qui fuit un danger mortel et, dans sa fuite, doit nécessairement écraser un enfant endormi sur son chemin. Cf. Mayr, *Theologia scholastica*,

Ingolstadt, 1732, p. 56; Struggl, *Theologia universa*, Vienne, 1744, t. 1, p. 411; Casajoana, *Disquisitiones scholastico-dogmaticæ*, Barcelone, 1888-1895, t. iv p. 306, et, plus récemment, Noldin-Schmitt, *De præceptis*, n. 338, 2, b.

4. Ce qui a été dit de la vasectomie doit s'appliquer à l'opération correspondante chez la femme, l'*oophorectomie*. Cette opération consiste dans la division de l'oviducte (trompe de Fallope), de telle façon que l'ovule ne puisse plus passer des ovaires à l'utérus et le sperme viril pénétrer dans les ovaires. Cette opération constitue chez la femme une mutilation grave et empêche absolument la fécondation. Il faut donc juger de sa licéité comme on a apprécié celle de la vasectomie.

A. MICHEL.

MUYART DE VOUGLANS Pierre François (1713-1791), né en 1713 à Noirsans, près de Saint-Claude, d'une famille de robe, fut avocat au parlement de Paris et devint conseiller au Grand Conseil. Il mourut à Paris le 14 mars 1791. Il a publié : *Motifs de ma foi en Jésus-Christ, ou Points fondamentaux de la religion chrétienne, discutés suivant les principes de l'ordre judiciaire*, in-12, Paris, 1776. Cet écrit, assez curieux, valut à son auteur les félicitations du pape Pie VI; *Preuves de l'authenticité de nos Évangiles contre les assertions de certains critiques modernes*, in-12, Paris et Liège, 1785; Muyart s'occupa surtout de matières criminelles, et ses écrits, sur ce sujet, ont gardé encore une certaine notoriété : *Institutes au droit criminel, ou Principes généraux sur ces matières avec un Traité particulier des crimes*, in-4°, Paris, 1757. Une suite de cet ouvrage est intitulée : *Instruction criminelle suivant les lois et ordonnances du royaume*, in-4°, Paris, 1762; *Réfutation des principes hasardés dans le Traité des délits et des peines*, in-8°, Paris, 1767, et in-12, Utrecht, 1768. C'est la réfutation du *Traité* de Beccaria. Muyart s'applique à justifier la jurisprudence nouvelle usitée en Europe, et affirme que la peine de mort est un frein nécessaire à la violence des passions; il veut qu'on tienne compte de la qualité des coupables, car l'éducation établit, entre les hommes, des différences profondes; *Les lois criminelles de France dans leur ordre naturel*, in-fol., Paris, 1783; *Mémoire sur les peines infamantes*, in-8°, Paris, 1784; *Lettre sur le système de l'auteur de l'Esprit des lois, touchant la modération des peines*, in-12, Paris, 1785.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxix, p. 663-664; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. vi, p. 159; Quérard, *La France littéraire*, t. vi, p. 374; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. iv, p. 468; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. v, col. 303.

J. GARREYRE.

MUZALON Théodore. — I. Vie. — Homme d'État et écrivain byzantin, surnommé ὁ Βοτλάς (cf. Georges le Métochite, *Hist. dogmat.*, l. III, c. v et xi, édit. Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. x a, p. 321 et 325) mort en 1295. Les Muzalons, nouveaux venus dans l'empire byzantin sous Théodore Lascaris (1254-1258), étaient, à la mort de ce prince, les premiers personnages de l'État. La noblesse indigène, jalouse d'une faveur, qu'elle ressentait comme une injure, fit massacrer par des mercenaires les ministres abhorrés. Ce meurtre politique ouvrit l'accès du trône aux ambitions du grand connétable Michel Paléologue, resté étranger au crime. Le nouveau basileus eut à cœur de rétablir la fortune de la famille déchue. Théodore fut distingué par lui et destiné aux plus hautes charges. Georges de Chypre, alors professeur de grand renom, reçut la mission d'instruire le nouveau favori qui gravit rapidement la hiérarchie des dignités. En 1282, il accédait à la charge suprême, celle de grand logothète, laissée vacante par la mort de Georges

Acropolite. Andronic II devait y ajouter les titres enviés de protosébaste et de protovestiaire; il maria même l'un de ses fils, Constantin, à la fille de son ministre, Irène.

En matière de politique religieuse, Théodore resta toute sa vie un schismatique convaincu; Michel Paléologue, dont la politique de rapprochement avec Rome est bien connue, dut user de contrainte corporelle pour amener à ses vues son protégé récalcitrant; cf. G. Pachymère, *De Michael Palæol.*, l. VI, c. xxvi, P. G., t. cxliii, col. 957-959. La conversion du ministre parut complète, et on le vit pousser le zèle jusqu'à se faire théologien et défendre par écrit l'orthodoxie des Latins. Mais ce n'était là qu'une feinte intéressée, car, Michel VIII décédé, Muzalon circonvinrent l'esprit du faible Andronic II (1282-1328). La rupture avec Rome, la déchéance en bloc de l'épiscopat catholique se firent à son instigation. Cf. G. Pachymère, *De Andronico Palæol.*, l. I, c. ii, P. G., t. cxliv, col. 19 B. Georges le Métochite, *Hist. dogmat.*, l. III, c. v, édit. Maï, p. 322. Grâce à lui, son ancien maître, Georges de Chypre, fut élevé au siège œcuménique et, quand le nouvel élu eut en matière doctrinale émis des doctrines aventureuses, le ministre n'hésita pas à servir la cause et les idées du patriarche hérétique; tandis que par des mesures de police il poursuivait les adversaires du prélat, il s'en fit par la plume l'apologiste le plus enthousiaste. Mais contre l'entêtement des moines la force et la logique furent impuissantes. Le ministre dut se désolidariser d'avec son maître, abjurer ses idées et implorer publiquement son pardon. A ce prix, il obtint une attestation d'orthodoxie. Sa fin fut triste; atteint d'une maladie mystérieuse où tous et lui-même virent un effet de la colère divine, il mourut en confessant que le malaise dont souffrait l'Église byzantine était son œuvre. Au dernier moment, Théodore, comme beaucoup de dignitaires byzantins, avait endossé l'habit monacal. Il fut enterré à Nicée dans le monastère de Tornikios sur lequel sa femme exerçait le droit de patronat. Cf. Pachymère, *De Andronico Palæol.*, l. II, c. xxxiv, P. G., t. cxliv, col. 212, 213, et Georges le Métochite, *Hist. dogmat.*, l. III, c. xviii, édit. citée, p. 329, 330. Sur la date exacte de sa mort, voir *Échos d'Orient*, 1927, t. xxviii, p. 318, 319.

II. ŒUVRES. — Muzalon prit une part active aux conférences contradictoires, au cours desquelles fut débattu entre catholiques et orthodoxes le sens du fameux texte de saint Jean Damascène : *προβλεψὺς διὰ λόγου ἐκφαντορικῶς Πνεύματος*. Cf. *De fide orthodoxa*, l. I, c. xii, P. G., t. xciv, col. 848. Son action, à laquelle il fit servir toutes les forces de l'État, fut prépondérante. L'historien Grégoras note que, sans son intervention et celle de Grégoire de Chypre, le triomphe de l'orthodoxie eût été impossible. Cf. Nicéph. Grégoras, *Hist. byzant.*, l. VI, c. ii, P. G., t. cxlviii, col. 317 B.

Ses adversaires ont loyalement rendu hommage à sa culture littéraire et à son talent d'orateur. Cf. Georges le Métochite, *De processione Spiritus Sancti*, lib. V (inédit). Voir aussi le propos de Jean Beccos rapporté par Pachymère, *De Andron. Palæol.*, l. I, c. xxxv, P. G., t. cxliv, col. 106 B. Toutefois Muzalon semble avoir beaucoup plus parlé qu'il n'a écrit. Nous trouvons dans les sources mention des ouvrages suivants : 1° Un traité dogmatique, composé vers 1280, sur l'ordre de Michel Paléologue, et dans lequel l'auteur défend la parfaite orthodoxie des Latins. En 1283, Muzalon brûla solennellement cet écrit, protestant néanmoins que ce n'était pas qu'il contiât aucune mauvaise doctrine, mais parce qu'ayant été publié dans un temps d'orage, il n'avait servi qu'à entretenir le trouble dont l'Église était agitée. Cf. G. Pachymère,

De Andron. Palæol., I, I, c. viii, P. G., t. cxliv, col. 32 A. — 2° Une *Réfutation* de Nicéphore Blemmyde (λογική ἀντίρρησης). Le célèbre rhéteur est l'auteur de deux lettres dogmatiques, qui eurent sur le patriarche Jean Beccos une influence décisive. C'est dans les écrits de Blemmyde que le prélat catholique trouva la preuve de l'origine patristique et de l'équivalence des formules trinitaires, ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ et ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ. Blemmyde, mort récemment (1273), en imposait toujours à tous par sa science et sa vertu. Les catholiques se réclamant de ses écrits, Muzalon crut devoir les réfuter. Jean Beccos répliqua et fit une longue apologie de la pensée de son maître. L'ouvrage du patriarche, aujourd'hui perdu, nous a été longuement décrit par Georges le Métochite dans son *Hist. dogmatic.*, I, III, c. v et vi, p. 321, 322. Le traité de Muzalon ne semble pas non plus conservé, à moins qu'il ne se trouve dans le *Bucarest.* (Biblioth. nation.) 560, fol. 338-370. L'attitude de Muzalon semble plaider de façon décisive, outre les considérations philologiques les plus impressionnantes, en faveur du catholicisme de Blemmyde; il ressort en effet de cette polémique que la mentalité de l'écrivain, aujourd'hui très discutée, passait aux yeux de ses contemporains, adversaires ou disciples, pour conforme à la doctrine romaine. C'est une grave constatation qui n'a pas encore été versée au débat. Voir l'état de la question, dans les *Échos d'Orient*, t. xvii, 1914-15, p. 153-155; cf. aussi M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. i, 1927, p. 419-430. — 3° Un autre traité polémique intitulé : Ἀντίρρησις λόγος κατὰ τὸν τοῦ Βέκκου βλασφημιῶν. Cet ouvrage, qui faisait l'admiration du patriarche Grégoire de Chypre (voir la lettre 145 dans *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, t. iv, 1909, p. 101), est conservé en entier dans le *Chis. gr.* 12, fol. 38 v°-46. La plus grande partie a été publiée à Jassy, en 1699, par Dosithée Notaras dans le *Τόμος Ἀγάπης*, p. 405-413, sous le nom de Grégoire de Chypre. La *Patrologie grecque* de Migne, t. cxlii, col. 290, a reproduit le fragment avec la même fausse attribution. Voir *Échos d'Orient*, t. xxvii, 1928, p. 447 et 448. — 4° Un éloge du patriarche Athanase I^{er} (1289-1294 et 1304-1309). L'élection de ce pontife avait été très contestée. Afin de faire taire les mauvaises langues, le basileus Andronic II assembla le peuple, et ordonna à ceux qui pensaient du bien d'Athanase d'exprimer leur avis. Ce qui fut dit parut à Muzalon si merveilleux qu'il le mit par écrit sous forme d'éloge. Cf. Pachymère, *De Andronico Palæol.*, I, II, c. xiv, P. G., t. cxliv, col. 161 A. Mais plus tard, instruit des supercheries dont sa bonne foi avait été victime, le grand logothète brûla son panégyrique (cf. Pachymère, *loc. cit.*, I, II, c. xxiv, col. 196 A). — 5° L'attribution à notre auteur d'une passion du néomartyr Nicétas reste problématique. On est cependant en droit de conclure d'une légende de l'*Ambrosianus E.* 64, fol. 219 v°, que le grand logothète toucha, comme beaucoup d'autres dignitaires de la cour byzantine, à l'hagiographie. Cf. H. Delehaye, *Le martyre de saint Nicetas le Jeune*, dans les *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger*, t. i, p. 207. Théodore écrivit-il le panégyrique de son saint homonyme? Mgr Eustratiadès, l'éditeur de la correspondance de Grégoire de Chypre, semble l'admettre; cf. *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, t. i, 1909, p. 82. Cette opinion n'est pas fondée; la lettre 36 (*ibid.*, p. 433) sur laquelle elle s'appuie est, en effet, adressée, non à Théodore Muzalon, mais à Georges Acropolite, son prédécesseur à la tête des affaires. — 6° En dernier lieu, il faut signaler la *Correspondance* de Muzalon. Celle-ci, qui dut être considérable, ne nous est pas parvenue en recueil séparé; on n'en retrouve plus que de rares témoins disséminés dans les collections épisto-

laire de son époque. Grégoire de Chypre ne nous a transmis que trois lettres de son élève (cf. *Ἐκκλ. Φάρος*, t. iii, 1909, p. 284 (= 181°), p. 283 (= 116°) t. iv, 1909, p. 114 (= 156°), mais celles-ci durent être beaucoup plus nombreuses, puisque nous possédons quarante-neuf lettres adressées au ministre par le patriarche. Cet homme d'État fut aussi en rapports suivis avec tout ce que Byzance comptait de lettrés, avec Nicéphore Chumnos qui lui adresse cinq lettres, Maxime Planude qui s'entretient longuement avec lui. Cf. Treu, *Maximi monachi Planudis epistolæ*, p. 81-85, etc.

SOURCES. — G. Pachymère, *De Andronico Palæologo*, I, I et II, P. G., t. cxliv, col. 15-212 *passim*; G. le Métochite, *Ἱστορία δογματική*, I, III, édit. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. x a, p. 319 sq.; Grégoire de Chypre, *Correspondance*, éd. Eustratiadès, dans *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, 1908-1910; Mgr Eustratiadès a dressé le catalogue des lettres expédiées par ce patriarche à notre auteur; cf. *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, t. i, 1908, p. 81; toutefois les six premières lettres relevées à cet endroit sont à reporter sous le nom de Georges Acropolite, leur véritable destinataire. Nicéphore Grégoras, *Histor. Byzant.*, I, V et VI, P. G., t. cxlviii, col. 260 sq.

TRAVAUX. — Allatius ne fait aucune mention de Muzalon dans sa *Diatriba de Theodori et eorum scriptis*, publiée par Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. vi; M. Treu, *Maximi monachi Planudis epistolæ*, p. 241-243; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. i, p. 427; A. Démétracopoulos, *Ὁρθόδοξος Ἑλλὰς*, p. 66.

V. LAURENT.

MUZZARELLI Alphonse (1749-1813) naquit à Ferrare le 22 avril 1749. Il entra chez les jésuites à Venise le 20 octobre 1768, et, lors de la suppression de la Compagnie, il revint à Ferrare où il s'occupa d'œuvres de jeunesse. Pie VII l'appela à Rome comme théologien de la Pénitencerie, et, lorsque le pape fut arraché de Rome, en 1807, Muzzarelli déporté vint s'établir à Paris chez les Dames de Saint-Michel, à l'ancien couvent de la Visitation, rue Saint-Jacques. C'est là qu'il mourut le 25 mai 1813.

Muzzarelli a composé un très grand nombre d'écrits qu'on peut diviser en deux groupes : D'abord les *écrits de dévotion* dans lesquels il défend avec force, contre les attaques des jansénistes, le culte du Sacré-Cœur de Jésus et la dévotion à la sainte Vierge, et où il expose diverses questions de morale pratique. Parmi ces écrits, tous composés en italien, il faut citer : *Instruction pratique sur la dévotion au cœur de Jésus*, in-8°, Ferrare, 1788; *Le mois de Marie*, opuscule très souvent réimprimé et traduit en français avec quelques modifications : *L'année de Marie*, ou *l'année sanctifiée en l'honneur de la très sainte Vierge*, 2 vol., in-12, 1791; *Examen critique des principales fêtes de Marie*, in-12, Foligno, 1791; *De la cause des maux présents et de la crainte des maux futurs et leurs remèdes*, in-8°, Foligno, 1792; *De la vanité et du luxe dans les vêtements modernes*, in-8°, 1794; *Le carnaval sanctifié par le pieux souvenir des douleurs de Marie*, in-12, Parme, 1801; *Le trésor caché dans le Cœur de Marie*, in-12, 1806; *Dissertation sur les règles à observer pour parler et écrire avec exactitude sur la dévotion et le culte dû au Sacré-Cœur de Jésus*, in-12, Rome, 1806; *Neuvaine pour préparer aux fêtes des Cœurs de Jésus et de Marie*, 2 vol., in-12, 1806; *Le saint emploi des vacances proposé aux étudiants*, in-12, 1807.

Mais les ouvrages les plus nombreux de Muzzarelli se rapportent à l'apologetique, à la théologie dogmatique et morale. Parmi ces écrits, il faut citer spécialement : *Les recherches sur les richesses du clergé*, in-8°, Ferrare, 1776; *Deux opinions de Charles Bonnet sur la résurrection et les miracles réfutées*, in-8°, Ferrare, 1781; *Émile dé trompé*, 2 vol. in-12, Sienne, 1782, avec une *Suite* en 2 autres volumes qui parut plus tard; cette critique de Rousseau fut traduite en diverses langues;

J.-J. Rousseau *accusateur des nouveaux philosophes*, in-12, Assise, 1798, réimprimé sous le titre *Mémoires du Jacobinisme; Lettre à Sophie sur la secte dominante de son temps*, in-1, 1781, où il parle de la grâce, de la charité, du déisme de la philosophie et du droit politique; *Du motif formel, spécifique et principal de l'acte de charité parfaite*, in-8°, Foligno, 1791; dans cet écrit, Muzzarelli défend, contre Bolgeni, la possibilité d'aimer Dieu pour lui-même et toujours, et il revint sur cette thèse dans la *Lettre amicale à Bolgeni et Réponse à quelques observations*, 1792; *Dissertations choisies*, in-8°, Rome, 1807. L'ouvrage capital de Muzzarelli est intitulé : *Le bon usage de la logique en matière de religion*, 3 vol., in-8°, Foligno, 1787; une seconde édition parut en 6 vol. in-12, et une troisième en 10 volumes. Cette dernière édition comprend 37 opuscules différents, tous en italien et dont quelques-uns avaient déjà été publiés à part. Vingt d'entr'eux ont été traduits en français, et quelques-uns fort intéressants méritent encore aujourd'hui d'être lus. On peut citer : *Méthode à observer présentement dans les écrits de religion; Tolérance; La primauté et l'infailibilité du pape; Origine de la juridiction des évêques dans leurs propres diocèses; L'inquisition; Le domaine temporel du pape; La religion des philosophes; L'immunité ecclésiastique; Un fait dogmatique décidé par l'Église est-il de foi catholique? Le mariage en tant que sacrement; La sainteté et la divinité de l'Église prouvées par la vertu héroïque de ses saints; Réflexions sur les tribulations de l'Église; Les obligations d'un pasteur dans les tribulations de l'Église*. L'écrit de Muzzarelli fut traduit en latin, 9 vol. in-8°, par le P. Georges Zeldmayer, S. J.

Durant son exil en France, Muzzarelli composa de nouveaux écrits qui, presque tous, se rapportent à la théologie proprement dite : *De l'autorité du pontife romain dans les conciles généraux*, 2 vol., in-8°, publié après sa mort, par le P. Geerts, S. J., en 1815; *L'infailibilité du pape prouvée 1° par les principes et les sentiments de l'Église gallicane, 2° par la doctrine et la tradition de l'Église catholique*; dans cet écrit, Muzzarelli s'appuie en particulier sur l'autorité de Bossuet et de Languet, évêque de Soissons; *Religion et philosophie*, où on examine successivement la religion révélée, la religion chrétienne et la religion catholique; *Critique de l'histoire ecclésiastique de Fleury, avec une addition sur son continuateur*, par le docteur Marchetti, 2 vol., in-12, 1803. La plupart de ces écrits et opuscules eurent beaucoup de succès, et furent réimprimés en 1826 et 1827 à Avignon chez Seguin aîné. Les *Œuvres théologiques*, 7 vol., in-12, furent imprimées à Avignon en 1842 et des *Œuvres choisies*, 9 vol., in-12, à Paris, 1859. Ajoutons enfin que Muzzarelli laissa à sa mort un très grand nombre de manuscrits dont quelques-uns furent publiés sous le titre d'*Opuscules*, à Bruxelles, 6 vol., in-8°, 1837.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxix, p. 665, 666; Hoefler, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvii, col. 86, 87; Quérard, la *France littéraire*, t. vi, p. 374-376; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 1488-1514; Joseph Baraldi, *Notice sur Muzzarelli, dans Mémoires de religion, de morale et de littérature*, Modène, 1822, t. i, 3^e cahier, p. 389-412; *Le nouveau conservateur belge*, 1833, contient une notice sur Muzzarelli qui a été publiée en tête des *Opuscules*, Bruxelles, 1837; *L'ami de la religion et du roi*, t. xxx, p. 43-48, et t. xxxiv, p. 172-174; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. xlvii, p. 152-153; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. v, col. 621-624.

J. CARREYRE.

MYSTÈRE. — On envisage ici le mystère uniquement au point de vue théologique. Les questions relatives à la comparaison des mystères chrétiens et des mystères religieux, étrangers au christianisme ne seront pas traités ici. Du mystère, théo-

logiquement considéré, on étudiera successivement : I. La notion. II. L'existence (col. 2590). III. L'intelligence (col. 2594). Le mode par lequel le mystère est porté à notre connaissance, savoir, la révélation, sera exposé plus loin. Voir RÉVÉLATION.

I. NOTION. — D'une façon générale, le mot *μυστήριον* désigne une chose secrète, toute réalité naturellement cachée à notre connaissance naturelle. C'est la notion profane du mystère. Transporté sur le terrain religieux, cette expression désignait, chez les Grecs, une réalité d'ordre religieux, doctrine ou rite, dont la connaissance devait être réservée à un petit nombre d'initiés. Ainsi l'on avait, à Athènes, les *mystères d'Éleusis*, les *petits mystères* en l'honneur de Perséphoné, et les *grands mystères*, en l'honneur de Déméter; dans le monde gréco-romain les *mystères d'Attis et de Cybèle*, etc.

1° Dans l'Écriture, on retrouve ce double sens, profane et religieux. Le sens profane, chose secrète; se lit dans Tobie, xxii, 7; Judith, ii, 2; Prov., xx, 19, Eccli., xxii, 27; xvii, 17, 24; II Mach., xiii, 21, et peut être encore, mais avec une nuance religieuse, Apoc., xvii, 5.

Le sens religieux est plus fréquent. On parle des mystères divins, Dan., ii, 19-27; Sap., ii, 22; vi, 24, et c'est Dieu qui les fait connaître, Dan., ii, 28, 29, 47. Dans l'évangile, le Christ annonce les « mystères du Royaume », Matth., xiii, 11; Marc., iv, 11; Luc., viii, 10. Le mot *μυστήριον* est mis ici indifféremment au singulier (Marc) ou au pluriel (Matth., Luc). Dans les épîtres pauliniennes, le mot se lit 21 fois; il est ordinairement au singulier et désigne le mystère de la révélation du Christ au monde qui doit être par lui sauvé; cf. Rom., xvi, 25; Col., i, 26-27; iv, 3; Eph., i, 9; iii, 3-9; vi, 19; I Tim., iii, 9; sans que cependant on doive nécessairement et exclusivement attacher à cette signification une perspective eschatologique empruntée à Daniel, comme l'a prétendu Hans Von Soden, *Μυστήριον und Sacramentum in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, t. xii, 1911, p. 188 sq. On trouve également le mot *μυστήριον* chez saint Paul avec un sens moins précis : l'ensemble de la foi, les mystères cachés en Dieu, I Cor., ii, 8; iv, 1; xiii, 2; cf. Col., ii, 2, mystères que fait connaître l'Esprit, I Cor., xiv, 2; la prophétie relative à l'aveuglement d'Israël et à sa conversion finale, Rom., xi, 25. Dans Apoc., x, 7, ce mot désigne toute l'économie providentielle.

2° Enseignements du Magistère. — C'est au xix^e siècle que le magistère s'est prononcé explicitement touchant les rapports des mystères et de la raison humaine.

1. Enseignement général. — Nous le trouvons épars dans différents actes de Grégoire XVI et surtout de Pie IX. On proclame que les mystères sont absolument impénétrables à l'intelligence humaine, *exsuperant omnem sensum*, Grégoire XVI, encycl. *Mirari vos*, Denz.-Bannw., n. 1616; *longissime vires excedunt nostri intellectus*, Pie IX, alloc. *Singulari quadam*, id., n. 1642; cf. *Syllabus*, prop. 4, n. 1704. Même la révélation supposée, la raison humaine, relativement aux mystères, ne peut parvenir par ses principes naturels et ses seules forces à en acquérir une science et une certitude : Pie IX, encycl. *Gravissimas inter*, n. 1669, cf. 1671, et Léon XIII, prop. 25 de Rosmini, n. 1915. Donc, pas de démonstration possible, pas d'intelligence possible des mystères avec les seules ressources de la raison humaine, Pie IX, encycl. *Tuas libenter*, n. 1682; cf. *Syllabus*, prop. 9, n. 1709. Impénétrables à la raison humaine, ils le sont aussi à l'intelligence angélique, Pie IX, encycl. *Gravissimas inter*, n. 1673. Vouloir les pénétrer, c'est-à-dire, les comprendre, c'est donc, avec une arrogance coupable, exagérer les forces de la raison, Pie IX, alloc. *Singulari quadam*,

n. 1642; cf. 1645. Cependant les mystères ne sont pas des produits de l'imagination et des inventions humaines, Pie IX, encycl. *Qui pluribus*, n. 1634. Vérités révélées par Dieu, on ne peut découvrir en elles aucune contradiction véritable avec la raison, *id.*, n. 1635; cf. prop. 1, souscrite par Bonnetty, n. 1649, et prop. 6 du *Syllabus*, n. 1706. Par l'analogie des choses créées et à la lumière de la foi, il est cependant possible d'en avoir une certaine intelligence, pleine de profit pour l'âme. Concile du Vatican, sess. III, c. IV, n. 1796.

2. *Enseignement du concile du Vatican.* — Pour nous en tenir strictement à la question dogmatique du mystère, nous ne devons considérer, dans le c. IV *De fide et ratione* de la troisième session du concile du Vatican, que les paragraphes 1 et 2, le premier se rapportant à la nature et à l'existence du mystère dans la religion catholique, le second définissant la connaissance que l'intelligence humaine peut en avoir ici-bas.

Hoc quoque perpetuus Ecclesie catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed objecto etiam distinctum : principio quidem, quia in altero naturali ratione et altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia præter ea, ad quæ naturalis ratio pertinere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus, qui a gentibus Deum per ea quæ facta sunt (Rom., I, 20) cognitum esse testatur, disserens tamen de gratia et veritate, quæ per Jesum Christum facta est (cf. Joa., I, 17) pronuntiat : *Loquimur Dei sapientiam in mysterio quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus sæculi cognovit. Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei* (I Cor., II, 7, 8, 10). Et ipse Unigenitus confiteatur Patri, quia abscondit hæc a sapientibus et prudentibus, et revelavit ea parvulis (cf. Matth., XI, 25).

At ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie querit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscuntur analogia, tum ex mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicenda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt,

L'Église catholique s'est toujours accordée à admettre et elle tient qu'il y a deux ordres de connaissance distincts, non seulement par leur principe, mais encore par leur objet : par leur principe, parce que nous connaissons dans l'un au moyen de la raison naturelle, dans l'autre, au moyen de la foi divine; par leur objet, parce que, outre les vérités auxquelles la raison naturelle peut atteindre, l'Église propose à notre foi des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus que par la révélation divine. C'est pourquoi l'Apôtre qui rend témoignage à la connaissance que les nations ont eue de Dieu, au moyen des choses créées, dit néanmoins en parlant de la grâce et de la vérité données par Jésus-Christ : « Nous prêchons la sagesse de Dieu renfermée dans son mystère, cette sagesse cachée que Dieu a prédestinée avant tous les siècles pour notre gloire, qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue; — mais pour nous, Dieu nous l'a révélée par son Esprit; car cet Esprit pénètre tout, jusqu'aux secrets les plus profonds de Dieu. » Et le Fils unique lui-même « rend gloire à son Père de ce qu'il a caché ces choses aux sages et aux prudents et les a révélées aux petits. »

Lorsque la raison éclairée par la foi cherche avec soin, piété et modération, elle acquiert, il est vrai, par le don de Dieu, quelque intelligence très fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par la liaison des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme; cependant jamais elle n'est rendue capable de les pénétrer comme les vérités qui constituent son objet propre. En effet, par leur nature, les divins mystères

ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contacta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus et non per speciem (II Cor. V, 6 sq.)

Canon I. — Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam et naturalibus principiis intelligi aut demonstrari, anathema sit. Denz.-Bannw., n. 1795, 1796, 1816.

De ces déclarations et définitions du concile, il appert que trois propriétés essentielles doivent être attribuées aux mystères : 1. Ils sont des vérités cachées en Dieu, *in Deo abscondita*, c'est-à-dire appartenant à l'incompréhensibilité divine, ou, d'une façon plus précise, des vérités proportionnées à l'intelligence divine, infiniment supérieure à toute intelligence créée, humaine et même angélique. Parce que les mystères sont aussi des secrets d'ordre divin, qui ne sauraient être atteints par les lumières finies d'une intelligence créée, ils sont dits des vérités surnaturelles. Dans la lettre *Gravissimas inter*, Pie IX fait observer que ces vérités sont au-dessus de la nature et, par conséquent, ne sauraient être atteintes par la raison naturelle ni par des principes naturels : *Cum hæc dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt*. Denz.-Bannw., n. 1671. Résumant l'enseignement contenu dans cette lettre, le concile du Vatican affirme que ces divins mystères dépassent toute intelligence créée, 2. Ils sont des vérités dont la connaissance ne peut dès lors nous parvenir que par voie de révélation : *nisi revelata divinitus, innotescere non possunt*. Les mystères étant des vérités proportionnées à la seule intelligence divine ne peuvent être connus des intelligences inférieures que si Dieu les leur manifeste. Il est même impossible que Dieu crée aucune intelligence capable de les connaître sans révélation; impossible aussi qu'il développe les lumières naturelles d'aucune intelligence créée, jusqu'à lui faire saisir en elle-même la vérité du mystère. Le seul moyen dont Dieu dispose pour manifester aux créatures ces mystères est la révélation de sa science infinie. Sur la possibilité et la réalité de cette révélation, voir ce mot. 3. Ils sont des vérités qui, même connues par voie de révélation divine, demeurent couvertes du voile sacré de la foi et enveloppées d'un obscur nuage, *sacro ipsius fide velo tecta et obscura caligine obvoluta*. En dehors des principes évidents pour nous, nous n'avons en effet, une claire intelligence que des vérités que nous ramenons à ces principes. Or, les mystères de la foi ne sauraient être ramenés par une créature à des principes évidents pour elle. Autrement ils ne dépasseraient plus les lumières naturelles des créatures, et ils ne seraient plus des mystères.

3^o *Enseignement théologique : mystère proprement dit ou absolu et mystère improprement dit ou relatif.* — On voit comment, au point de vue strictement dogmatique, la notion du mystère se restreint à une catégorie très déterminée de vérités inaccessibles à la raison humaine. Pour distinguer plus nettement ces vérités d'autres vérités qu'on peut dire aussi, sous certains

dépassent tellement l'entendement créé, qu'après avoir été communiqués par la révélation et reçus par la foi, ils restent néanmoins couverts du voile de la foi elle-même et enveloppés comme d'une sorte de nuage, « tant que nous restons éloignés de Dieu par cette vie mortelle; car nous marchons dans le chemin de la foi et non dans celui de la vision ».

Anathème à qui dirait que la révélation divine ne renferme à proprement parler aucun mystère véritable, mais qu'une raison convenablement cultivée peut par ses principes naturels comprendre et démontrer tous les dogmes de la foi.

rapports, inaccessibles à la raison humaine, les théologiens établissent deux catégories de mystères, ceux de l'ordre naturel et ceux de l'ordre surnaturel.

1. *Les mystères de l'ordre naturel : mystères relatifs.* — Ce sont des vérités cachées actuellement à la raison humaine, mais que celle-ci pourrait découvrir par ses seules lumières, tout au moins quant à leur existence. On ne saurait les appeler mystères que dans un sens très large et relatif.

Ces mystères de la nature renferment deux catégories de vérités. — a) Les uns sont cachées à la raison humaine, uniquement quant à leur existence. Exemples : dans l'ordre physique, les êtres cachés au fond de la mer ou dans le sein de la terre; dans l'ordre intellectuel et moral : les secrets des cœurs, d'une famille, d'une société. — b) Les autres sont cachées à la raison, non quant à leur existence, car elles sont objet de connaissance expérimentale, mais quant à leur nature intime que notre raison n'a encore pu atteindre. Exemples : dans l'ordre physique, ce qu'est l'énergie physique, l'essence de la matière, l'attraction universelle, l'électricité, etc.; dans l'ordre biologique, l'assimilation nutritive, la désassimilation, la reproduction, la croissance, etc.; dans l'ordre psychologique, la sensation, etc. Toutes ces vérités naturelles ne sont, au sens qu'on vient d'exposer, mystères qu'au regard de la raison humaine; il est vraisemblable que l'intelligence angélique qui atteint l'essence des choses d'une manière intuitive, connaît ces vérités naturelles dans leur raison essentielle. Seule échapperait, même à l'intelligence angélique, la connaissance de l'intime conciliation que doivent avoir entre eux les attributs divins naturellement connaissables. Il n'est en effet possible de concevoir ces attributs divins que par l'analogie des choses créées, et leur conciliation en Dieu (par exemple, d'une part, de la multiplicité des perfections, et d'autre part, de la simplicité divine) échappe forcément à la connaissance naturelle de tout esprit créé, même de l'esprit angélique.

2. *Les mystères de l'ordre surnaturel ou théologique : mystères absolus.* — Ce sont les vérités que nous ne pouvons connaître sans la révélation divine, tout au moins quant à leur existence.

On les divise aussi en deux catégories. — a) Les mystères surnaturels en un sens large, ou préternaturels, et mieux, mystères de second ordre, sont des vérités dont l'existence seule est inaccessible à l'intelligence créée; mais une fois cette existence connue par voie de révélation, l'intelligence créée, par ses seules lumières, peut facilement les comprendre. Il s'agit ici de faits dont l'existence dépend de la volonté libre de Dieu. Ainsi, l'existence d'esprits purs, la création du monde dans le temps, le jugement universel, l'institution du sabbat comme jour de repos, l'Église société parfaite et infaillible, son existence sur terre jusqu'à la fin du monde, le pontificat suprême attaché au Siège de Rome, etc. Le concile du Vatican fait allusion à ces mystères du second ordre, quand il déclare : *Placuisse (Dei) sapientiæ et bonitati alia eaque supernaturali via seipsum ac æternæ voluntatis suæ decreta humano generi revelare*. Sess. III, c. 2, *De revelatione*, Denz.-Bannw., n. 1785. — b) Quant aux mystères surnaturels proprement dits, ce sont précisément ces vérités qui dépassent absolument l'intelligence créée, c'est-à-dire quant à leur existence et quant à leur nature intime. De ces seules vérités il est question dans les documents du magistère cités plus haut.

4° *Définitions du mystère surnaturel proprement dit.* — En définissant le mystère surnaturel proprement dit, les auteurs insistent généralement sur ces deux points essentiels : impossibilité pour l'intelligence créée d'en découvrir par ses seules lumières l'existence et même, après leur révélation, d'en pénétrer la nature,

veritas quam homo per se non potest per seipsum intelligere unquam potest, dit Schouppe, en une formule qui serait parfaite, si au terme *homo* était substitué *intellectus creatus*. *Elementa theologiæ dogmaticæ*, Bruxelles, 1865, t. I, n. 85. C'est la formule qu'on retrouve, avec des modifications de détails, dans la plupart des manuels de théologie. De forme plus scolastique est cette autre définition qu'on trouve chez Van Noort : *Veritas humanam rationem absolute et per se excedens*. *De vera religione*, n. 14. *Absolute* indique ici que le mystère ne doit pas être confondu avec les vérités cachées d'ordre naturel, mystères tout relatifs; *per se* exclut ici les vérités dont la connaissance ne peut nous parvenir en raison de circonstances accidentelles, éloignement, difficulté d'y atteindre, etc. La définition de Van Noort englobe tous les mystères d'ordre surnaturel, aussi bien ceux de second ordre (*quoad existentiam*) que ceux du premier ordre (*quoad essentialiam*). Aussi demande-t-elle à être ultérieurement complétée.

II. EXISTENCE DES MYSTÈRES PROPREMENT DITS. —

1° *L'enseignement de l'Église.* — L'existence de mystères proprement dits est définie comme un dogme de foi par le concile du Vatican, constitution *Dei Filius*, can. 1 du c. IV. Voir col. 2538. Le premier paragraphe fait appel, pour démontrer l'existence de mystères proprement dits, à l'Écriture et à la Tradition.

1. *Écriture.* — Le premier texte invoqué est I Cor., II, 7-8, lequel prépare le § 9, cité précédemment par le concile. c. II, § 2, Denz.-Bannw., n. 1786 : *L'œil de l'homme n'a pas vu, ni son oreille entendu, ni son cœur compris les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment*. Cf. Is., LXIV, 4.

Ces « choses » doivent s'entendre non seulement du bonheur du ciel, mais encore des vérités de l'Évangile objet de la prédication des apôtres et objet de notre foi. D'après les § 7-8, invoqués au c. IV, ces vérités sont des mystères proprement dits. Saint Paul prêche la sagesse, la sagesse de Dieu, au sujet de laquelle il s'exprime en des termes qui supposent qu'il révèle à ses auditeurs de véritables mystères. « C'est la sagesse de Dieu même ; et, encore que saint Paul s'adresse aux parfaits, *sapientiam loquimur inter perfectos*, sa prédication la laisse dans le mystère, *loquimur sapientiam Dei in mysterio*. C'est la sagesse cachée : non seulement elle l'a été, comme le marque la Vulgate, *quæ abscondita est*, mais elle le sera toujours en raison de sa nature propre, suivant le texte original qui se sert du participe avec l'article, τὴν ἀποκρυφθέντην. Quelques interprètes ont considéré *in mysterio*, comme le régime de *abscondita est* ; ils traduisent : la sagesse cachée dans le mystère. Mais la plupart des exégètes font de *in mysterio* et de *quæ abscondita est*, deux appositions indépendantes. Cf. Cornely, *In I Cor.*, p. 60. Ils traduisent : *Nous prêchons la sagesse de Dieu qui est dans le mystère, celle qui est cachée*. Notre constitution a confirmé cette dernière lecture, en séparant *in mysterio* et *quæ abscondita est* par une virgule. *C'est la sagesse que Dieu, de toute éternité, a destinée à faire notre gloire, quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram*. Ainsi s'explique qu'étant cachée et secrète de sa nature, elle nous soit néanmoins communiquée par Dieu, qui nous confie ses secrets, comme à des amis. C'est une résolution qu'il a prise de toute éternité, en décrétant notre appel à la gloire du ciel ; car c'est la vision intuitive de ces secrets de la foi qui fera notre bonheur éternel. C'est une sagesse qu'aucun prince de ce siècle n'a connue, et qui, par conséquent, est au-dessus des lumières naturelles de la raison, *quam nemo principum hujus sæculi cognovit* : ce que l'Apôtre démontre par l'ignorance de ceux qui ont crucifié le

Seigneur qui nous fait partager cette gloire, et par le témoignage d'Isaïe, transcrit au c. II, de notre constitution : *L'œil de l'homme n'a point vu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment*. Les princes de ce siècle dont il est parlé ici sont ceux qui ont contribué au crucifiement du Sauveur... Cette sagesse ignorée des princes du siècle, Dieu lui-même l'a révélée aux apôtres par son Esprit, à lui les œuvres de sanctification sont attribuées, et qui est descendu visiblement sur les fondateurs de l'Église, le jour de la Pentecôte, *nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*. Il fallait, en effet, pour cette révélation, quelqu'un qui pénétre tout et jusqu'aux plus profonds secrets de Dieu, non pas à la manière de l'ignorant qui cherche, mais à la manière du savant qui jouit de sa science; or, tel est l'Esprit de Dieu : *Spiritus enim omnia scrutatur*, πᾶντα ἐρευνᾷ, *etiam profunda Dei*, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ, v. 10. L'apôtre poursuit, en faisant remarquer que cet Esprit divin est seul à connaître ainsi ce qui est de Dieu, et que c'est cet Esprit, non l'esprit naturel du monde, qui a été donné aux Apôtres, afin qu'ils sachent les grâces que Dieu a faites à ses créatures. De tout ce passage, et tout particulièrement des paroles citées par notre constitution, il ressort que Dieu a confié aux apôtres et que les apôtres ont enseigné à l'Église, des mystères que Dieu seul connaît naturellement et qui ne pouvaient nous être manifestés que par une révélation divine. » A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, n. 747.

D'autres textes sont également apportés. Le concile fait allusion à Matth., XI, 25-27. « Je vous rends grâce, mon Père, dit le Sauveur, de ce que vous avez caché ces choses-là aux sages et aux prudents et de ce que vous les avez révélées aux petits ; et le divin Maître montre qu'il s'agit de mystères connus seulement des personnes divines et de ceux à qui elles veulent bien les manifester, en ajoutant : « Il en est ainsi, mon Père, parce que tel a été votre bon plaisir. Mon Père m'a tout livré et personne ne connaît le Fils, sinon le Père, comme personne ne connaît le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler. »

Dans sa lettre *Gravissimas inter* contre les erreurs de Frohschammer, Pie IX avait invoqué l'autorité de I Cor., II, 7-10, mais passé sous silence celle de Matth., XI, 25-27. Par contre, il fait appel à d'autres paroles de l'Écriture : « Les Lettres divines, écrit le pontife, prouvent que ces dogmes les plus secrets ont été manifestés par Dieu seul, lorsqu'il a voulu faire connaître le mystère qui était caché depuis les siècles et les générations (Col., I, 26), et de telle manière qu'après avoir autrefois parlé en plusieurs façons à nos pères dans les prophètes, il nous a parlé à la fin en son Fils par qui il a fait aussi les siècles (Heb., I, 1-2)... Personne n'a jamais vu Dieu. Le Fils unique qui est dans le sein du Père l'a lui-même raconté (Joa., I, 18).

2. *Tradition*. — La tradition catholique a toujours considéré les vérités de la foi comme dépassant l'intelligence humaine. L'expression « mystère » (μυστήριον, *sacramentum*) se trouve sous la plume des anciens Pères pour désigner les vérités obscures par elles-mêmes qui sont l'objet de notre croyance : Irénée parle du « mystère » de la Trinité, *Cont. hær.*, II, XXVIII, 6, P. G., t. VII, col. 808. Pour Eusèbe de Césarée cette vérité est inexprimable, inconcevable pour nous, ἀρρητος ὁ καὶ ἀνεπίληπτος, *Demonst. evang.*, IV, XII, P. G., t. XXII, col. 257; devant elle, seul le silence nous sied, dit S. Ephrem, *Adversus scrutatores* (al. sor.), serm. II, éd. Assémani, t. III, p. 194. Saint Hilaire dit expressément que ce dogme est *extra significantiam sermonis, extra sensus intentionem, extra intelligentiam conceptionem*. *De Trinitate*, II, 5, P. L., t. X, col. 54. Saint Grégoire de Nazianze l'appelle explicitement

un mystère, *Orat.*, XXXI, 8, P. G., t. XXXVI, col. 141. Dans le *Discours catéchétique*, n. 3, saint Grégoire de Nysse insiste à plusieurs reprises sur « la profondeur du mystère », P. G., t. XLIII, col. 17. « Nous ne pouvons le comprendre », déclare Didyme d'Alexandrie, *De Trinitate*, II, IV, P. G., t. XXXIX, col. 481. *Divinum admirandumque mysterium*, dit saint Ambroise, *De fide ad Gratianum*, IV, VIII, 91; cf. I, X, P. L., t. XVI, col. 634, 541-543. On trouve aussi l'équivalent latin de *mysterium*, « *sacramentum* », avec la même signification de vérité inaccessible à la raison. Voir, dans J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »*, Louvain, 1924; pour Tertullien, p. 130-134; pour S. Cyprien, p. 170-174; pour Arnobe, p. 234; pour Lactance, p. 245-251. L'étude sur Commodien de Gaza fournira de nombreux exemples de la signification du mot *mysterium* ou *sacramentum*, désignant des vérités cachées à notre raison, de même la traduction latine des livres d'Irénée contre les hérésies, p. 277 sq. Les hérétiques des premiers siècles qui ont tenté « d'humaniser » les données de la révélation, n'ont jamais cependant poussé leur « rationalisme » jusqu'à nier les secrets impénétrables renfermés dans les vérités révélées. Aussi les Pères de l'Église se sont-ils contentés de commenter brièvement les textes de l'Écriture relatifs au caractère mystérieux de la révélation, soit dans leurs homélies, soit dans leurs œuvres de controverse. Voir, en particulier, S. Jean Chrysostome, *In I Cor.*, homil. VII, P. G., t. LXI, col. 53; *De incomprehensibili*, homil. I, n. 3, 6, P. G., t. XLVIII, col. 704-712; S. Augustin, *De fide rerum quæ non videntur*, I, 1, P. L., t. XL, col. 171; S. Léon le Grand, *De nativitate Domini*, serm. IX (XXIX), P. L., t. LIV, col. 226; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, I, 9, P. G., t. LXXIII, col. 124; *Contra Nestorium*, I, III (init.), P. G., t. LXXVI, col. 111; S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, I, 2, P. G., t. XCIV, col. 794; *In I Cor.*, c. II, t. XCV, col. 582-590; S. Jérôme, *In Gal.*, III, 2, P. L., t. XXVI, col. 348. C'est à la plupart de ces auteurs, cités en note avec les références susindiquées, que se réfère Pie IX lorsqu'il écrit, dans la lettre *Gravissimas inter* : *Hiscæ aliisque fere innumeris divinis eloquiis inhærentes SS. Patres in Ecclesiæ doctrina tradenda continenter distinguere curarunt rerum divinarum notionem, quæ naturalis intelligentiæ vi omnibus est communis, ab illarum rerum notitiâ, quæ per Spiritum Sanctum fide suscipitur, et constanter docuerunt, per hanc ea nobis in Christo revelari mysteria, quæ non solum humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt, quæque etiam divina revelatione innotuerint et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino*. Denz.-Bannw., n. 1673.

Mais la tradition s'affirme encore, dès le Moyen Âge, dans certains actes du magistère de l'Église relativement aux premières tentatives de « rationalisation » des mystères.

En 1228, Grégoire IX avait dû rappeler aux théologiens de l'université de Paris, qu'il ne faut point rabaisser la foi au niveau de la raison; qu'elle renferme des vérités qui doivent être *crues* par l'intelligence, et que celle-ci serait coupable d'audace et d'improbité si elle tentait de pénétrer là où l'intelligence naturelle ne peut atteindre. Denzinger-Bannw., n. 442. Au siècle suivant, Raymond Lulle a été accusé d'avoir eu de la foi une conception rationaliste, accusation à coup sûr au moins exagérée. Voir LULLE, t. IX, col. 1122-1126. On a même prétendu que le pape Grégoire XI, en 1376, aurait réprouvé entre autres propositions condamnables les suivantes qui se rapportent à notre sujet.

Prop. 96. — Omnes articuli fidei et Ecclesie sacramenta ac potestas papæ possunt probari, et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes.

Prop. 97. — Fides est necessaria hominibus rusticis, inscitis, ministris et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem et diligunt cognoscere per fidem: sed homo subtilis facilius trahitur ad veritatem christianam per rationem quam per fidem.

Tous les articles de foi, les sacrements de l'Eglise et le pouvoir du pape peuvent être prouvés et sont prouvés par des raisons nécessaires, démonstratives, évidentes.

La foi est nécessaire aux gens rustiques, ignorants, mercenaires, de basse intelligence, qui ne savent point connaître par la raison et aiment à connaître par la foi. Mais un homme subtil est plus facilement attiré à la vie chrétienne par la raison que par la foi.

(Noël Alexandre, *Historie ecclésiast.*, saec. XII et XIV, art. 20).

On a démontré, même article, col. 1135 sq., l'inauthenticité de ce document dont on a, à juste titre, fait disparaître les traces du nouveau Denzinger-Bannwart. Elles figuraient dans l'ancien Denzinger, au n. 474 sq.

Au XIX^e siècle, les systèmes semi-rationalistes d'Hermès, de Gunther, de Frohschammer, obligèrent le Saint-Siège à intervenir de nouveau. Les documents publiés à leur occasion par Grégoire XVI et Pie IX préparèrent la définition du concile du Vatican. Nous avons indiqué, au début de cet article, les références à ces actes pontificaux. Nous n'avons pas, non plus, à exposer ici les erreurs visées par ces documents, puisqu'elles font l'objet d'articles spéciaux.

2^e L'enseignement des théologiens. — Au point de vue doctrinal, cet enseignement n'ajoute rien à la doctrine de l'Eglise. En règle générale, les théologiens suivent saint Thomas, exposant, notamment dans le préambule du IV^e livre de la *Summa cont. Gentes*, le triple mode de connaissance des vérités religieuses accordé à l'intelligence humaine : connaissance par les seules forces de la raison, en ce qui concerne les vérités qui nous sont naturellement accessibles; connaissance des mystères ici-bas par la foi, dans le ciel par la vision béatifique.

La spéculation théologique s'enrichit toutefois d'un développement concernant la possibilité de démontrer *a priori* l'existence des mystères. On affirme généralement : 1. qu'il est impossible de démontrer l'existence des mystères; 2. que, s'il s'agit de mystères entendus en un sens large, sans précision de mystères surnaturels proprement dits, il est évident qu'il existe des mystères, en raison même de l'infinie perfection de l'intelligence divine; cf. S. Thomas, *Sum. cont. Gentes*, l. I, c. III, 3. qu'il semble toutefois impossible de démontrer *a priori* l'existence de mystères surnaturels, c'est-à-dire avant toute révélation, l'existence de mystères surnaturels proprement dits, uniquement d'ailleurs parce que nous n'en pouvons avoir, avant leur révélation, aucune idée même simplement analogique; 4. enfin, qu'en toute hypothèse, il n'est pas possible de démontrer *a priori* l'existence des mystères, même strictement surnaturels. Cf. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, n. 164-165.

3^e Précisions concrètes relatives à l'existence des mystères. — On a déterminé la nature des mystères et leur existence. On cherche maintenant quels sont, concrètement, les dogmes de notre foi ayant le caractère de mystères.

Les principes posés dans la constitution *Dei Filius* sont ici heureusement complétés par différents documents pontificaux. La lettre *Gravissimas inter* signale comme ayant surtout et très manifestement le caractère de mystères « les dogmes qui regardent l'élévation surnaturelle de l'homme et son commerce surnaturel avec Dieu »; en condamnant les erreurs de

Frohschammer, elle indique qu'on ne peut, avec lui, faire rentrer dans le domaine de la raison et de la philosophie « les choses qui constituent surtout et à proprement parler la religion chrétienne et la foi, c'est-à-dire la fin même surnaturelle de l'homme, tout ce qui s'y rapporte et le très saint mystère de l'incarnation du Seigneur. » Denz.-Bannw., n. 1671, 1669. En somme, on doit ranger parmi les mystères proprement dits, « toutes les vérités qui rentrent dans l'ordre surnaturel et regardent la fin surnaturelle ou les moyens d'y parvenir, pourvu que ces vérités n'appartiennent point en même temps à l'ordre naturel qui découle de la création. » Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, n. 759. Et la raison en est que cet ordre surnaturel dépend de la libre volonté de Dieu, non seulement dans son exécution, comme l'ordre naturel, mais même dans sa détermination.

On aura remarqué que la Trinité n'est pas nommément indiquée dans les documents précités comme un mystère proprement dit. Et cependant c'est le mystère des mystères. Cette vérité est d'ailleurs affirmée dans le concile de Cologne de 1860, part. I, tit. II, c. I (IX), Mansi-Petit, *Concil.*, t. XLVIII, col. 84; dans le projet de constitution sur la doctrine catholique, élaboré par les théologiens du concile du Vatican, voir Mansi-Petit, t. LIII, col. 230; et dans la condamnation par Léon XIII de la prop. 25 de Rosmini, Denz.-Bannw., n. 1915.

III. INTELLIGENCE DES MYSTÈRES. — Le rôle de la raison humaine vis-à-vis des mystères n'est pas restreint à la production d'un acte de foi en ces vérités, telles qu'elles se présentent dans la révélation. Nous pouvons « en acquérir une certaine intelligence, par une étude attentive, pieuse et réservée ». Cette étude se fait au moyen des analogies que présentent les mystères avec l'ordre naturel, et qui résultent des connexions qu'ils ont entre eux et avec la fin dernière de l'homme. Enfin l'intelligence des mystères est un don de Dieu : *Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo querit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam assequitur, tum ex eorum quæ naturaliter cognoscit analogia tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo*. Toutefois, cette intelligence demeurera toujours obscure et imparfaite : *nunquam tamen idonea redditur (ratio) ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt*.

1^o Une certaine intelligence des mystères est possible. — Elle résulte : 1. De l'analogie que les mystères présentent avec l'ordre naturel. — Les mystères, par eux-mêmes, dépassent tout l'ordre créé et même créables. Ils n'ont donc rien de commun avec les êtres créés naturels, mais ils peuvent avoir avec eux quelques points de ressemblance en ce qu'ils sont capables de produire des effets analogues, ou qu'ils ont des rapports avec les mêmes objets.

Plus les analogies seront rares et lointaines, et plus le mystère sera impénétrable à la raison. Quelques exemples illustreront cette vérité. La constitution de l'Eglise est un mystère, parce que le principe qui unit les fidèles dans l'Eglise est surnaturel comme l'autorité qui les dirige. Cependant on peut, dans une certaine mesure, avoir l'intelligence du mystère de l'Eglise par analogie avec l'organisation de la société civile. Les vertus surnaturelles, qui sont une participation à la vie divine, sont des mystères; mais, par l'analogie de leurs effets avec l'effet des vertus naturelles, nous pouvons en saisir assez facilement les données. La comparaison de la fin surnaturelle avec la fin naturelle peut nous amener à saisir avec quelque justesse la notion de notre bonheur éternel. Plus difficilement peut-être se conçoit la vie surnaturelle de la grâce en elle-même, précisément parce qu'il est difficile de dire en quoi exactement consiste la vie

naturelle : plus difficilement aussi l'efficacité de certains sacrements, comme le baptême, parce que très lointaine est l'analogie entre les effets physiques produits par l'eau qui lave et ce sacrement qui purifie l'âme ; plus difficilement encore l'incarnation du Verbe, parce qu'il y a plus de différences que de ressemblances entre ce mystère et les points de comparaison fournis par l'ordre naturel ; on notera cependant sur ce sujet la comparaison de l'union de l'âme et du corps, formulée dans le symbole de saint Athanase, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 539, mais qui, au moment des luttes monophysites, s'est révélée déficiente et dangereuse ; plus difficilement enfin le mystère de la Trinité, car très faibles et très obscures sont les ressemblances entre les personnes finies, qui toutes existent en soi et séparément des autres personnes, et les personnes divines qui n'ont qu'une seule substance et une seule subsistance commune.

Plus les théologiens fouilleront ces analogies, plus même ils découvriront d'analogies nouvelles, et plus la notion des mystères deviendra accessible à la raison. Mais à ce travail, le concile du Vatican fixe une règle : on doit rechercher les analogies naturelles des mystères surnaturels, *sedulo, pie et sobrie*. Cette règle nous invite à ne chercher les analogies qu'avec précaution, nous référant surtout aux analogies fournies par la révélation et la tradition ; à ne voir que ce que comportent réellement ces analogies, sans rien exagérer, et à n'en point tirer des conclusions fausses relativement à la nature du mystère, qui, même éclairé par ces analogies, demeure mystère. « Les analogies tirées des créatures ne sauraient servir à l'intelligence des mystères qu'autant qu'elles nous ont été indiquées au moins équivalement par la révélation. La révélation est ici le seul guide qu'il soit permis de suivre sans témérité. Les analogies qu'elle indique ne sauraient même être développées que dans les limites tracées par elle. Ces limites pourront ordinairement se déterminer en comparant entre elles les diverses analogies révélées. C'est ainsi que les images où l'Église est comparée à un filet renfermant des poissons bons ou mauvais, celles où elle est appelé l'épouse sans tache achetée par le sang du Sauveur, et celles où elle est présentée comme l'édifice indestructible bâti sur les apôtres et sur saint Pierre, devront être rapprochées les unes des autres, pour éviter l'erreur qui n'admet que des justes dans son sein, ou celle qui laisse son organisation au libre choix des fidèles. C'est ainsi encore que la comparaison des textes qui présentent la seconde personne de la Trinité comme le Fils du Père, son Verbe, celui qui procède de lui, celui qui n'est qu'une chose avec lui, aidera à bien saisir en quoi consiste sa génération éternelle. Comme la tradition de l'Église garde fidèlement les vérités révélées, on devra aussi tenir compte des analogies proposées par les Pères, les conciles et les papes. Il faudra surtout éviter de développer aucune analogie dans un sens contraire à l'enseignement commun. Mais, lorsqu'on suit fidèlement cet enseignement, on peut chercher dans la nature de nouvelles analogies qui présentent d'une façon plus heureuse certains aspects des mystères sur lesquels l'attention est appelée par les attaques des hérésies ou le développement du dogme. C'est ainsi que le concile de Nicée a nommé le Verbe « lumière de lumière », pour exprimer qu'il possède toute la substance du Père. C'est ainsi qu'on a appliqué au souverain pontife, vicaire visible de Jésus-Christ, le titre de « tête » ou « chef » de l'Église, donné par saint Paul au Sauveur lui-même. » Vacant, *op. cit.*, n. 771. C'est en procédant de la sorte que saint Augustin et saint Thomas, pour ne nommer qu'eux, ont éclairé le dogme et mieux approfondi les mystères en leur appliquant, d'une manière analogique, ce que

les philosophies rationnelles enseignent dans l'ordre naturel.

2. *Des analogies qui résultent des connexions que les mystères ont entre eux et avec la fin dernière de l'homme.*

— L'enchaînement des mystères existe dans la science infinie de Dieu où tout se coordonne dans une merveilleuse unité. Il est donc nécessaire que cet enchaînement se manifeste dans la révélation même que Dieu a faite des mystères et des autres dogmes révélés. Bien plus, l'enchaînement que ne manifeste pas, ou que ne manifeste pas suffisamment, la révélation pourra être mis en lumière par le travail de la théologie, qui fera ainsi pénétrer plus avant l'esprit humain dans l'intelligence des vérités révélées ou des vérités qui leur sont connexes. Enfin, dans le but de rendre l'enchaînement des mystères plus accessible à l'esprit humain, en général peu disposé pour les spéculations arides, Dieu, dans la révélation, a revêtu les mystères d'une forme plus concrète, les mêlant à des récits historiques et à des enseignements moraux qui accentuent encore l'analogie de leur enchaînement réciproque avec celui des lois de l'ordre naturel. Ainsi se présentent, reliés les uns aux autres : « la mort et l'enfer, comme la suite du péché ; la rédemption par Jésus-Christ, comme sa réparation ; le pardon de Dieu, la vie surnaturelle de la grâce, la résurrection de la chair et la vie éternelle, comme les effets de la rédemption ; le baptême, la foi, la charité, comme les moyens d'arriver à la vie et au salut ; le Sauveur, comme le Verbe éternel qui s'est fait chair, comme le fils du Père qui est une même chose avec lui, qui, en raison de sa dignité infinie, a été exaucé dans sa prière pour nous, et a réparé le péché en subissant à notre place la mort à laquelle nous étions condamnés. » Vacant, *op. cit.*, n. 773.

C'est la théologie, avons-nous dit, qui, par la recherche de leur ordre et de leur enchaînement, conduit l'esprit humain à une plus parfaite intelligence des mystères. Cette œuvre importante « est accomplie progressivement par trois facteurs, qui marchent de pair et se soutiennent constamment : le premier est une classification des données surnaturelles en familles, en genres et en espèces ; le second est la détermination des principes surnaturels qui s'appliquent à chaque espèce ; le troisième est la déduction des conséquences qui découlent de ces principes ». Vacant, *op. cit.*, n. 776. En d'autres termes, la théologie distingue entre eux et classe les mystères ; elle en établit avec précision les caractères surnaturels ; elle en déduit avec certitude d'autres vérités inaccessibles à la raison, jusques et y compris les conclusions théologiques.

Sans doute, dans la science divine, l'enchaînement des mystères a pour point de départ le mystère des mystères, la Trinité divine ; et, dans la vision intuitive, tous les mystères nous apparaîtront comme essentiellement dépendants de ce mystère suprême. Tout, en effet, procède de Dieu pour retourner à Dieu. Le Père se manifeste d'abord dans la création et dans l'élévation à l'ordre surnaturel qui fait de nous ses enfants adoptifs ; ensuite le Fils se manifeste dans l'incarnation, la rédemption, l'Église, les sacrements et surtout l'eucharistie ; enfin se manifeste l'Esprit-Saint dans la sanctification progressive des âmes, se poursuivant jusqu'à la vie d'union à Dieu dans la vision bienheureuse. Cf. Garrigou-Lagrange, *De révelatione*, Paris, 1918, t. 1, p. 183.

Mais, en considérant les choses par rapport à nous, les mystères nous apparaissent surtout en connexion avec notre fin dernière, et ce point de vue fournit les analogies les plus nombreuses, les plus frappantes et les plus justes avec l'ordre naturel, pour expliquer le sens des mystères. « Toute la révélation a pour but de nous faire atteindre la fin surnaturelle à laquelle Dieu a bien voulu nous appeler... Dieu... a révélé

les mystères, parce qu'ils ont tous pour objet soit la fin surnaturelle en elle-même, soit les moyens destinés à y conduire toute l'humanité, soit les moyens destinés à y conduire chaque enfant d'Adam... soit les obstacles au salut... Une étude faite de ce point de vue a d'ailleurs l'avantage de garder aux enseignements de la révélation leur caractère salutaire : si la science sacrée se développait dans une autre direction, elle ne serait bientôt plus la science du salut et de la sanctification. » De plus, « c'est dans les rapports qui les rattachent à la fin dernière de l'homme que les mystères révélés nous offrent avec l'ordre naturel les analogies les plus nombreuses, les plus justes, les plus simples et les plus faciles à saisir... C'est grâce aux harmonies établies par Dieu même (avec l'ordre vers la fin naturelle), que, sans pénétrer avec notre raison dans le secret des mystères, nous nous en faisons néanmoins, par analogie, des conceptions fort nettement dessinées. Avec les réserves de droit, nous appliquons légitimement à la fin surnaturelle ce qu'une saine philosophie enseigne de la fin dernière; à la grâce sanctifiante et aux vertus surnaturelles, ce qu'elle établit de notre vie, de nos facultés et de nos vertus naturelles; à la grâce actuelle, ce qu'elle démontre du concours divin; nous comparons la manière dont les divers sacrements produisent et entretiennent la grâce en notre âme, à la manière dont nos corps reçoivent le jour, se fortifient et se nourrissent. La lumière divine de la révélation qui éclaire notre chemin, est rapprochée de la lumière du soleil et de celle de la raison. L'Eglise est une société véritable qui a son but, ses lois, son organisation, ses chefs, son indépendance, comme les sociétés civiles. Le péché est la mort de notre âme. Adam et Jésus-Christ ont été devant Dieu les représentants de l'humanité : celle-ci a été livrée à l'esclavage du démon par la faute du premier; elle a recouvré sa liberté et ses droits par la rédemption du second. Ces images ne sont pas de simples comparaisons choisies arbitrairement par Dieu, pour nous expliquer les mystères; ce sont des analogies qui s'imposent, lorsqu'on veut expliquer l'ordre de la grâce, parce que l'ordre de la grâce se superpose à l'ordre de la nature. » Vacant, *op. cit.*, n. 782-785.

2° Cette intelligence des mystères est un don de Dieu. — L'intelligence des mystères suppose la foi en ces mystères, proposés à notre raison par la révélation. On peut sans doute, sans la foi, en avoir une intelligence toute matérielle et quant à la lettre. De cette connaissance il ne saurait être question quand on parle de « l'intelligence » des mystères. Cette intelligence suppose, en effet, que nous les atteignons dans les rapports qu'ils présentent entre eux et surtout avec notre fin dernière. Or, une telle intelligence ne peut exister que sous l'influence de la lumière de la foi. *Deo dante*, dit le concile, faisant écho aux déclarations du II^e concile d'Orange, canon 7, rapportées au c. III : « Bien que l'assentiment de la foi ne soit point du tout un mouvement aveugle de l'esprit, personne ne peut adhérer à l'enseignement de l'Evangile comme il le faut, pour arriver au salut, sans une illumination et une inspiration de l'Esprit-Saint, qui donne à tous la suavité de l'adhésion et de la croyance à la vérité. C'est pourquoi la foi en elle-même est un don de Dieu... » Denz.-Bannw., n. 1791; cf. 180. Voir, relativement à cette vérité, le commentaire de saint Thomas, sur I Cor., II, 14, et *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. VI, a. 3. Les analogies proposées par les théologiens eux-mêmes ne sauraient être un moyen de pénétration des mystères qu'autant qu'elles sont éclairées par la foi; car elles n'ont de valeur certaine qu'en tant qu'elles sont des explications des analogies révélées. La raison seule ne peut découvrir les ana-

logies favorisant l'intelligence du mystère comme tel, puisque laissée à ses seules lumières, la raison ne saurait atteindre Dieu que comme auteur de l'ordre naturel.

« *Même après la révélation que Dieu a faite de* mystères, leur intelligence demeure obscure et imparfaite.

— 1. *Doctrines visées par cette affirmation.* — Notre affirmation suppose que la révélation des mystères a été faite; elle vise donc les semi-rationalistes qui soutiennent que, si la révélation est nécessaire pour nous manifester les mystères, nous pouvons néanmoins, par les lumières de la seule raison, acquérir une intelligence scientifique de ces mystères une fois qu'ils ont été manifestés par la révélation. C'est la thèse de Frohschammer, condamnée par la lettre *Gravissimas inter*. Denz.-Bannw., n. 1669. Elle vise aussi les auteurs qui, tenant à bon droit la trinité des personnes comme nécessaire en Dieu, refusaient de ranger le dogme de la Trinité parmi les mystères, erreur condamnée chez les gunthériens par Pie IX, bref *Eximiam tuam*, 15 juin 1857, Denz.-Bannw., n. 1665, et chez Rosmini, par Léon XIII, prop. 25, Denz.-Bannw., n. 1915. Le Syllabus condamne la proposition suivante qui englobe toutes les doctrines réprouvées :

Prop. 9. — Omnia indiscriminatum dogmata religionis christianæ sunt obiectum naturalis scientiæ seu philosophiæ; et humana ratio historice tantum excolita, potest, ex suis naturalibus viribus et principiis, ad verum de omnibus etiam reconditiore dogmatibus scientiam pervenire, modo hæc dogmata tanquam obiectum proposita fuerunt.

Tous les dogmes de la religion chrétienne sans distinction sont l'objet de la science naturelle ou philosophique; et avec une culture purement historique, la raison humaine peut, d'après ses principes et ses forces naturelles, parvenir à une vraie connaissance de tous les dogmes, même les plus cachés, pourvu que ces dogmes aient été proposés à la raison comme objet.

Denz.-Bannw., n. 1709.

En reprenant ces condamnations dans le second paragraphe du c. VI de notre constitution, le concile du Vatican entend englober dans la même réprobation toutes les formes d'erreurs qui introduisent le rationalisme dans l'intelligence des mystères après leur révélation, soit qu'il s'agisse sans aucune distinction de toute sorte de mystères, soit qu'on distingue entre mystères ayant leur fondement dans la libre volonté de Dieu ou dans la nécessité de la nature divine. Cf. note 12 sur le schéma prosynodal de la constitution *De doctrina catholica*, dans Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 589.

2. *Doctrine de l'Eglise.* — La note 13 sur le même schéma, voir Vacant, t. I, p. 590, rappelle opportunément qu'il existe une double science des mystères, *fides quærens intellectum* : « l'une prétendait arriver à en démontrer l'existence et à en comprendre l'essence intrinsèque par les principes perçus à la seule lumière de la raison, et elle les considérait ainsi comme des vérités qui sont, non pas au-dessus, mais à la portée de la raison. C'est cette science purement philosophique qui est condamnée... Il est une autre science des mystères, qui part des principes révélés et crus par la foi et s'appuie sur ces principes. Cette intelligence est bien loin d'être condamnée; car elle constitue une portion de la théologie sacrée. » La science purement philosophique des mystères, condamnée par la lettre *Gravissimas inter*, par le second paragraphe du c. IV de la constitution *De fide catholica*, et par le canon 1 qui y correspond, implique donc une impossibilité absolue de ramener les mystères à des principes de certitude naturelle. L'intelligence qu'on en aura ne sera jamais semblable à notre intelligence des vérités naturelles, que nous comprenons en les ramenant à des données d'expérience ou à des principes évidents pour la raison. La démonstra-

tion qu'on en pourra faire ne ressemblera en rien à la démonstration scientifique procédant soit par induction soit par déduction : ce sera une démonstration invoquant l'argument d'autorité qu'implique toujours la foi. L'intelligence des mystères sera donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, « une intelligence de superficie. Elle expliquera leur liaison entre eux et avec les données de la raison, mais sans aller jusqu'à établir leur vérité en vertu des principes fournis par notre expérience ou par notre intelligence, et par conséquent sans les démontrer par des principes naturels. Les spéculations de la théologie relativement aux mystères forment donc comme un édifice, qui est construit, non sur le sol de la raison, mais sur le vaisseau de la foi, de telle sorte qu'il n'a d'autre fondement ou plutôt d'autre appui que l'océan de la vérité divine. Pour employer une autre comparaison que notre constitution nous suggère, les mystères restent toujours ici-bas couverts comme d'un nuage et comme d'un voile, que la raison ne peut percer et qui l'empêchent de démontrer les affirmations de la foi. » Vacant, *op. cit.*, t. II, n. 791.

Cette impossibilité de comprendre et de démontrer par des principes naturels la vérité intrinsèque des mystères, même après leur révélation, repose, d'après le concile, sur la nature même des mystères, voir ci-dessus, col. 2587, et sur le témoignage de saint Paul dans la I Cor., v. 7 : *Per fidem enim ambulamus et non per speciem*. Ici-bas, c'est une connaissance qui ne peut s'appuyer que sur la foi ; au ciel, ce sera la vision, non par les lumières propres de notre intelligence, mais par une lumière toute surnaturelle qui, détruisant la foi, y substituera enfin la claire intuition de l'essence divine.

Ouvrages à consulter. — Tous les traités de théologie fondamentale, traité de la révélation. Voir spécialement Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Paris, 1918, t. I, c. v ; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. I, Fribourg-en-B., 1897, p. 69-80 ; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, art. 120-127.

A. MICHEL.

MYSTIQUE (THÉOLOGIE). — I. Psychologie ou phénoménologie de la mystique. II. Philosophie de la mystique (col. 2647). III. Théologie de la mystique (col. 2660).

I. PSYCHOLOGIE OU PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA MYSTIQUE. — I. QU'ENTENDONS-NOUS ICI PAR MYSTIQUE ? — Sans nous attarder sur l'étymologie et sur les sens multiples, anciens ou modernes, du mot *mystique*, cf. Sophrone, *Le mot « mystique »*, *Revue pratique d'apologétique*, t. XXVIII, p. 547-556, L. de Grandmaison, *Études*, 5 mai 1913, p. 309-310, et J. de Guiberl, *Revue d'ascétique et de mystique*, janvier 1926, p. 3-16, essayons de délimiter exactement le domaine que nous entreprenons d'explorer. Nous ne nous dissimulons pas qu'un travail de ce genre suppose une notion préconçue du mystique ; mais nous ne pouvons pas procéder autrement. Nous pouvons redire de la mystique ce que l'on a dit de l'hystérie, ce que l'on pourrait dire de la religion : « Si l'on pose en principe que l'on doit définir l'hystérie d'après les symptômes habituellement groupés chez les hystériques, il faut alors savoir qui est hystérique... Mais comment, d'autre part, savoir qui est hystérique, sans avoir orienté sa recherche... d'après un type acquis et abstrait d'hystérie auquel on compare l'échantillon concret qu'on observe ? Comme on le voit, ce cercle vicieux ne pourra être brisé que par la définition conventionnelle d'un point de départ. » *Dict. apologetique*, t. II, col. 534. — Qu'entendons-nous donc par fait mystique, phénomène mystique, théologie mystique ?

Qui dit théologie dit connaissance de Dieu. Théologie mystique signifie donc connaissance de Dieu obtenue par un procédé mystique. Mais en quoi consiste ce procédé ? Il se définit plutôt négativement que positivement. La connaissance mystique s'oppose à la connaissance rationnelle, discursive, par raisonnement, quel que soit d'ailleurs le moyen, différent du raisonnement, par lequel on estime atteindre Dieu. « On appelle souvent mystique un ordre de pensées inaccessible à l'intelligence commune, un aperçu qui échappe à la raison claire, qui ne relève point des procédés discursifs de l'esprit, ni d'aucune démonstration, mais de la foi (dans l'acception laïque du mot), de l'intuition, de l'instinct, d'une sorte de divination. » Sophrone, *loc. cit.*, p. 555.

Nombreux sont les procédés non rationnels qui permettraient de connaître Dieu : la foi, le sentiment, l'intuition, l'expérience ; mais ils peuvent, semble-t-il, se ranger en deux classes : ceux qui supposent et ceux qui ne supposent pas quelque « expérience » de Dieu. C'est aux premiers que nous réserverons le qualificatif de mystiques. Ne rentrent donc pas dans le domaine du mystique proprement dit : la foi « dans l'acception laïque du mot », c'est-à-dire la croyance volontaire et sans preuve à l'existence de Dieu, ni la vie religieuse dans la « nudité de la foi », si haute qu'elle soit, si intimes que puissent devenir les relations du croyant avec l'Invisible dont il admet l'omniprésence ; ni l'intuition, entendue au sens où la prend Bertrand Russell, *Le mysticisme et la logique*, de l'intuition d'une vérité et non d'une réalité, de la Réalité. En définitive, nous considérerons comme mystique tout fait *psychologique* dans lequel l'homme pense atteindre directement et immédiatement Dieu, en un mot « expérimenter » Dieu, que ce soit par un effort personnel d'intelligence ou d'amour, qui nous « élèverait jusqu'à lui, nous permettrait de le « trouver », de l'atteindre de quelque manière, ou, au contraire, que ce soit par une condescendance de Dieu, qui s'abaisse vers nous, nous « touche », nous fait sentir sa présence ou son action, nous inonde de consolations ou de lumières.

Nous aboutissons ainsi à distinguer deux sortes de mysticismes, qu'on pourrait appeler le mysticisme actif et le mysticisme passif. Il n'y aurait aucun inconvénient à réserver le nom de mystiques proprement dits ou *propriissimo modo*, aux faits mystiques de la seconde catégorie.

Nous laissons donc en dehors de la mystique dont nous allons nous occuper ce que l'on peut appeler « la vie mystique » ordinaire, si bien décrite par le P. Léonce de Grandmaison, *loc. cit.*, p. 311-319, qui consiste dans une assimilation, une « réalisation » des vérités de la foi par des « exercices mystiques » ; ce n'est pas à son propos que se pose le problème de l'expérience mystique.

Nous négligerons aussi délibérément « l'élément mystique » qui constituerait, selon les vues du baron de Hüzel, la source même de la religion. Cf. Léonce de Grandmaison, *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 180-208. Qu'il y ait ou non continuité entre cet élément mystique, présent en tout homme « à l'état latent et virtuel », cette « aptitude innée de *récollection*, *d'intuition*, *d'émotion*, due à la présence de l'Esprit de Dieu, et réduite en acte par son activité », p. 190, et les états mystiques supérieurs, toujours est-il qu'il existe au moins, entre cet « élément » et ces « états », « la différence qui existe entre un acte complet, un état fort, un plein midi, et un acte inchoatif, un état faible, une aurore. » P. 189.

Enfin il importe de distinguer, bien que ce ne soit pas toujours commode, l'expérience proprement mystique de l'expérience religieuse en général. La

Ἐποπτεύεται est un terme emprunté à la langue des « mystères ». L'un des passages principaux où M. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I, p. 109, voit esquissée de la contemplation mystique « une théorie digne d'être remarquée », *Strom.*, V, xi, se réfère expressément aux mystères d'Éléusis. Le texte vaut la peine d'être étudié. Clément y mentionne d'abord la méthode de contemplation des pythagoriciens :

ὁ γὰρ μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι, μήτε τινὰ τῶν ἄλλων αἰσθησεων ἐπελκόμενος, ἀλλ' αὐτῷ καθαρῶ τῷ νῷ τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνων, τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν μέτεσιν. Τοῦτο ἄρα βολεταὶ καὶ τῷ Πυθαγόρᾳ καὶ τῆς πενταετίας σιωπῇ, ἣν τοῖς γνωρίμοις παρεγγυᾷ, ὡς δὴ ἀποστραφέντες τῶν αἰσθητῶν, ψιλῶ τῷ νῷ τὸ θεῖον ἐποπτεύουσιν. *P. G.*, t. IX, col. 101-104.

A qui demanderait si cette méthode de contemplation permet d'atteindre Dieu, Clément répondrait qu'elle est infaillible :

ἐπειδὴ γυμνὴν τῆς ὕλικης δορὸς γεννημένην τὴν γνωστικὴν ψυχὴν, ἄνευ τῆς σωματικῆς φλυαρίας καὶ τῶν παθῶν πάντων, ὅσα περιποιούσιν αἱ κεναὶ καὶ ψευδεῖς ὑπολήψεις, ἀποδυσμένην τὰς σαρκιακάς ἐπιθυμίας, τῷ φωτὶ καθιερωθῆναι ἀνάγκη. *Ibid.*, col. 104.

Clément compare ensuite la connaissance religieuse du chrétien à la contemplation de la mystique païenne :

οὐκ ἀπεικνῶτως ἄρα καὶ τῶν μυστηρίων τῶν παρ' Ἑλλήσιν ἄρχει μὲν τὰ καθάρσια, καθάπερ καὶ τοῖς βαρβάροις τὸ λουτρὸν μετὰ τῶντα δ' ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστήρια ... τὰ δὲ μεγάλα, περὶ τῶν συμπάντων, ὧς μανθάνειν ἐστὶ ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τὴν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα. *Ibid.*, col. 108.

Négligeant les petits mystères, Clément retrouve l'analogie des purifications païennes dans la confession chrétienne, et l'analogie de la contemplation des grands mystères dans l'« analyse » ou théologie négative :

λάβοιμεν δ' ἂν τὸν μὲν καθαρτικὸν τρόπον ὁμολογίας, τὸν δ' ἐπιπερινοεῖν λύσει. *Ibid.*

Cette « analyse », il la décrit et en marque le terme :

εἰ τίνων ἀφαιρέσας πάντα ὅσα προσέειποντες συνέστα, καὶ τοῖς ὑπερλείποντες ὅσα μόνον ἀπεμείνουσιν ἑαυτοῖς εἰς τὸ ἀνέχεσθαι τοῦ Χριστοῦ, καὶ καθέναν εἰς τὸ

qui enim neque visum adducit in cogitando, neque aliquem trahit ex aliis sensibus, sed ipsa pura mente se rebus applicat, is veram persequitur philosophiam. Hoc sibi vult etiam Pythagorae quinque annorum silentium, quod praecipit discipulis, ut scilicet, aversi a rebus sensibilibus, nuda mente Deum contemplarentur.

quoniam gnosticam animam, cum nuda fuerit a pelle materiali, absque nugis corporis et omnibus vitiis, quæ afferunt vanæ et falsæ opiniones, carnalibus exutam cupiditatibus, luci consecrari necesse est.

non abs re ergo, in mysticis quoque quæ sunt apud Græcos, primum locum tenent lustrationes, sicut etiam apud barbaros lavacrum. Post hæc autem sunt parva mysteria... In magnis autem de universis non restat amplius discere, sed contemplari et mente comprehendere et naturam et res ipsas.

accipiemus autem expian-diquem modum confessione, contemplandi autem resolutione.

si ergo, ablatis omnibus que adsunt corporibus et iis que dicuntur incorporata, nos ipsos proceremus in Christi magnitudinem, et inde in ejus

ἀχανὲς ἀγιότητι προτοίμεν, immensitatem sanctitatem processerimus, ad intelligentiam omnipotentis utcumque pervenimus, non ita tamen ut quod est, sed quod non est cognoscamus.

Il ne faut pas oublier, et Clément le rappelle ici, que la connaissance religieuse du chrétien est un fruit de la grâce :

καὶ ὁ Μωϋσῆς φησὶν Ἐμφάνισόν μοι σαυτὸν, ἐναργέστατα αἰνισσόμενος, μὴ εἶναι διδασκτὸν πρὸς ἀνθρώπων, μηδὲ ῥητὸν τὸν θεόν, ἀλλ' ἡ μόνη τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν· ἡ μὲν γὰρ ζήτησις ἀειδὴς καὶ ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ. *Ibid.*

L'homme peut tendre à la connaissance de Dieu par la vue des beautés créées, ou par le désir, mais il n'y parvient que si le maître lui ouvre les yeux :

ὁ νοῦς τὰ πνευματικὰ διορᾷ, διοιχθέντων τῶν τῆς ἀόρατοῦς ὁμμάτων πρὸς τοῦ ... διδασκάλου. *Ibid.*, col. 112.

Notons ici que Clément, à la suite de Philon, caractérise la connaissance religieuse ou mystique du chrétien comme une entrée dans la Ténèbre divine, selon ce qui est dit de Moïse : *Ingressus est autem Moyses in caliginem ubi erat Deus*. Ex., xx, 21. C'est au c. xii du même livre des *Stromates*. On sait la fortune qu'obtendra cette expression par l'influence des écrits aréopagiques.

Le second texte auquel renvoie M. Pourrat, *Strom.*, I, II, c. xi, esquisse une théorie de la connaissance expérimentale de Dieu :

Ὁ δὲ αὐτὸς, μακρὰν ὄν, ἐγγυτάτω βέβηκε, θαύμα ἄρτητον. Ἐνός ἐγγίζων ἐνῶ, φησὶ Κύριος· πόρρω μὲν κατ' οὐσίαν ... ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει ... Καὶ δὴ πάρεστιν αἰετὴ τὴ ἐποπτικῇ, τῇ τε εὐεργητικῇ, τῇ τε παιδευτικῇ ἀπομένη ἡμῶν δυνάμει δύναιμις τοῦ Θεοῦ. *Ibid.*, col. 936.

Si nous ne voyons pas Dieu, ne sentons-nous pas son action? Mais Clément revient immédiatement à la théologie négative :

Ὅθεν ὁ Μωϋσῆς, οὐ ποτε ἀνθρώπινῃ σοφίᾳ γνωσθήσεται τὸν θεὸν πεπεισμένος, Ἐμφάνισόν μοι σε αὐτὸν, φησὶ. καὶ εἰς τὴν γνῶσιν, οὗ ἦν ἡ φωνὴ τοῦ Θεοῦ, εἰσελθεῖν βιάζεται, εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀεὶδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας. *Ibid.*, col. 936-937.

Ainsi, ce n'est pas au Pseudo-Denys qu'il faut faire honneur de la théorie de la connaissance mystique; il faut remonter plus haut, jusqu'à Clément d'Alexandrie, jusqu'à Philon, et sans doute jusqu'à Platon. Cf.

Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, p. 114-116; et Ratz von Frentz, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, p. 74-80, compte rendu du livre de Joseph Bernhart, *Die philosophische Mythe des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*.

Mais avons-nous bien affaire ici avec la connaissance mystique proprement dite, c'est-à-dire avec la connaissance expérimentale des choses divines? Il ne le semble pas. Clément paraît n'envisager que la foi chrétienne : elle est considérée comme une sorte d'œil spirituel, créé en nous par le baptême, qui nous permet de « voir » Dieu; elle est assimilée à la contemplation des disciples de l'Ythagore $\alpha\theta\alpha\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\iota$ ou $\psi\alpha\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\iota$; Clément est persuadé que les choses se passent ainsi en ce monde intérieur qui échappe à la conscience; mais comment le sait-il? « Métaphysique ou expérience? » R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 259-271, la question se pose pour Clément comme pour Plotin et peut se résoudre de la même manière : c'est une tradition philosophico-théologique plutôt que l'expérience qui permet à Clément d'affirmer que tout chrétien « atteint » Dieu par la foi, et le fidèle qui admet cette doctrine, encore qu'il puisse vivre avec l'Invisible comme avec le visible (Hebr., xi, 27), n'en devient pas pour cela un mystique. Pour paradoxale que la chose puisse paraître, on pourrait dire que Clément et Origène, cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 298, Plotin et Denys, et tous ceux qui, après eux, s'efforcèrent d'atteindre Dieu par la pure intelligence ou par delà l'intelligence, et Dieu sait s'ils sont nombreux, ne furent pas par cela même des mystiques, ne furent pas nécessairement favorisés de l'« expérience » mystique.

2° *Saint Augustin*. — « Au sujet de la vision intuitive de l'essence divine sur terre, dom Butler fait observer que saint Grégoire et saint Bernard la rejettent expressément. Saint Augustin l'a certainement admise pour Moïse et saint Paul, peut-être encore pour d'autres : peut-être aussi a-t-il cru qu'il en avait été favorisé lui-même. » *La vie spirituelle*, sept. 1923, p. [305], à propos de l'ouvrage de dom Butler, *Western Mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*. Notre intention n'est pas d'exposer toute la doctrine de saint Augustin sur la contemplation; voir à ce sujet le livre du P. F. Gayré, A. A., *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927; nous voudrions seulement citer quelques textes concernant la connaissance mystique, telle que nous l'entendons ici.

Il en est un qui se présente spontanément à la pensée : c'est celui des *Confessions*, ix, 10, P. L., t. xxxii, col. 773-775, où saint Augustin raconte le ravissement dont sa mère et lui furent favorisés à Ostie; cf. Pourrat, t. I, p. 342-344. Monique et Augustin s'entretenaient du ciel : ils s'élèvent et s'élancent par bonds successifs des créatures corporelles aux spirituelles : « et nous arrivâmes à nos âmes, et nous les dépassâmes (*transcendimus*) pour atteindre cette région d'inépuisable abondance où vous repaissez éternellement Israël de l'aliment de la vérité, où la vie est la Sagesse même... Et tandis que nous parlions et que nous désirions vivement atteindre (*inhiamus*) cette souveraine Sagesse, nous la touchâmes un peu de tout un battement de notre cœur, *attigimus eam modice toto ictu cordis*. Puis, ayant poussé un soupir, nous laissâmes au ciel ces prémices de notre esprit, et nous revînâmes aux accents de notre bouche, à la parole qui commence et qui finit. » Monique et Augustin s'entretenaient ensuite de l'« expérience mystique » qu'ils viennent d'éprouver; ils l'analysent et, si l'on peut dire, en font la théorie, en décrivent la méthode : « Nous disions donc : Celui qui ferait taire en lui les

tumultes de la chair; qui fermerait les yeux au spectacle de la terre, des eaux, de l'air et du firmament; qui ferait taire sa propre âme sans lui permettre de s'arrêter à elle ni de penser à elle; qui se dépouillerait des rêveries et des souvenirs de l'imagination; qui oublierait tout langage, toute parole et tout ce qui est changeant; celui donc qui n'entendrait plus ces créatures après qu'elles l'auraient invité à prêter l'oreille à leur créateur et à qui Dieu seul parlerait lui-même, non plus par les créatures, mais directement par lui-même, si bien qu'il entendit la parole divine... exprimée par celui-là même que nous aimons dans les créatures, et qui parlerait, sans employer l'organe d'aucune créature, d'une manière toute spirituelle comme le contact tout spirituel que s'est produit à l'instant entre notre pensée ravie au ciel et l'éternelle Sagesse subsistant immuablement sur toutes choses, *sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus æternam Sapientiam super omnia manentem*; si donc cette extase se continuait... et si cette contemplation seule absorbait et abîmait dans les joies intimes celui qui en jouirait, de telle sorte que la vie éternelle ressemblât à ce court ravissement après lequel nous avons tant soupiré, *quale fuit hoc momentum intelligentiæ cui suspiravimus*, ne serait-ce pas l'accomplissement de cette parole évangélique : « Entrez dans la joie de votre Seigneur? » (Traduction, un peu paraphrasée, de Pourrat.)

L'inspiration plotinienne est ici très visible : il s'agit d'un effort de purification de l'esprit de toutes les données sensibles pour qu'il puisse s'élever dans la région des intelligibles purs; c'est une ascension de l'esprit au-dessus, *transcendimus*, et même en dehors, *extendimus nos*, de l'âme, si l'on peut ainsi parler, qui aboutit à une rapide intuition de la Sagesse, *momentum intelligentiæ*. Plusieurs mortels y sont parvenus, saint Augustin le croit sur leur propre témoignage : *Dixerunt hæc quantum dicenda esse judicaverunt, magnæ quædam et incomparabiles animæ, quas etiam vidisse ac videre ista credimus. De quantitate animæ, c. xxxiii, n. 76, P. L., t. xxxii, col. 1076*. Quelles sont ces âmes incomparables? saint Augustin ne le précise pas; un texte d'Apulée, qu'il cite au l. IX du *De civitate Dei*, c. xvi, P. L., t. xli, col. 270, attribue à Platon cette pensée que : *sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerint, intellectum huius Dei, et id quoque interdum velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare*; ce que saint Augustin commente en ces termes : *si ergo supra omnia vere summus Deus intelligibili et ineffabili quadam præsentia, etsi interdum, etsi rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicans, adest tamen sapientium mentibus, cum se, quantum licuit, a corpore removerint...*

Le livre XII du *De Genesi ad litteram*, où saint Augustin parle longuement de la « vision intellectuelle », qui n'est pas autre chose que la connaissance mystique telle que nous l'entendons ici, nous aide à interpréter les textes précédents : *porro autem, si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum, quæ spiritu videntur, ita et ab ipsis raptatur, ut in illam quasi regionem intellectualium vel intelligibilium subvehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur... Una ibi et tota virtus est amare quod videas, et summa felicitas habere quod amas... Ibi videtur claritas Domini non per visionem significantem, sive corporalem..., sive spiritualem..., sed per speciem, non per ænigmata, quantum eam capere mens humana potest, secundum assumentis Dei gratiam, ut os ad os loquatur ei quem dignum tali Deus colloquio fecerit, non os corporis, sed mentis. C. xxvi, n. 54, P. L., t. xxxiv, col. 476*. Puis-

qu'il s'agit d'une intuition intellectuelle, il va de soi pour saint Augustin qu'elle ne peut s'accomplir, si l'âme n'est pas totalement dégagée et en quelque sorte séparée du corps : *in illa specie qua Deus est, longe ineffabiliter secretius et præsentius loquitur locutione ineffabili, ubi cum nemo videns vivet* (variante : *vivens videt*) *vita ista, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis : sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem*. C. xxvii, n. 55, col. 477-478. On ne voit pas quelle différence pourrait distinguer cette « vision intuitive » du ravissement de celle de l'autre vie, sinon une différence dans la durée, quand on lit cette conclusion de saint Augustin : *tertium vero* (il s'agit du troisième ciel de II Cor., xii, 2-4), *quod mente conspiciatur ita secreta et remota, et omnino abrepta e sensibus carnis atque mundata, ut ea quæ in illo cælo sunt, et ipsam Dei substantiam, Verbumque Deum per quod facta sunt omnia, in charitate Spiritus sancti ineffabiliter valet videre et audire*. C. xxxiv, n. 67, col. 483.

Dans l'intuition mystique, saint Augustin admettrait-il des degrés, des variétés? On pourrait le penser d'après ce qu'il rapporte lui-même à Nébridius de ses propres intuitions : *cum Deo in auxilium deprecato, et in ipsum, et in ea quæ verissime vera sunt attolli coepero, tanta nonnunquam rerum manentium præsumptione compleor, ut mirer interdum illa mihi opus esse ratiocinatione, ut hæc esse credam, quæ tanta insunt præsentia, quanta sibi quisque sit præsens*. Epist. iv, P. L., t. xxxiii, col. 66. Que sont ces *res manentes*? des vérités ou des substances? Saint Augustin n'ose pas trancher la question très difficile de savoir *utrum sit aliquid quod tantum intelligatur nec intelligat*, s'il y a des intelligibles qui ne soient pas des intelligences. *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. x, n. 21, P. L., t. xxxiv, col. 461.

Concluons : saint Augustin fait bien appel à l'expérience, à son expérience personnelle et à celle de quelques âmes d'élite, du nombre desquelles il n'exclut pas des païens, comme Platon et Plotin; quand l'homme se dégage complètement de la vie des sens, son intelligence, en de courts instants, reçoit un rayon de pure lumière, et voit les réalités supra-sensibles : *summus Deus intelligibili et ineffabili quadam præsentia, etsi interdum, etsi rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicans, adest lamen sapientium mentibus, cum se, quantum licuit, a corpore removerint*. Il nous est évidemment impossible de faire le départ exact de l'expérience pure et de l'interprétation métaphysique dans de semblables « relations. » Sur l'interprétation de l'intuitionnisme augustinien au Moyen Âge, voir R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, p. 177-187.

3° *Denys le Mystique*. — Le premier traité qui porte dans l'histoire le nom de « théologie mystique » est un tout petit écrit d'une dizaine de pages, qui contiennent même beaucoup de blanc dans la traduction de Mgr Darboy, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite traduites du grec*, Paris, 1845, p. 466-477. C'est de lui pourtant que procède presque toute la mystique chrétienne, orthodoxe ou hétérodoxe. Il convient donc de l'examiner de près. Quelle idée Denys se fait-il de la théologie mystique?

L'invocation à la Trinité, par où débute le traité, lui demande de nous conduire

ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν ad mysticorum oraculo-
logion ὑπερέγνωστον, καὶ rum plusquam indemon-
ὑπερῶν, καὶ ἀκατάτην trahibile, et plusquam lu-
μυροφην, ἔνθα τὰ ἀπύχ, cens, et summum fasti-

καὶ ἀπόλυτα, καὶ ἄτρεπτα gium, ubi simplicia, et
τῆς θεολογίας μυστήρια, absoluta, et immutabilia
κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἔγκε- theologiae mysteria ape-
κάλυπται τῆς κρυφιομύς- riuntur in caligine plus-
του σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ quam lucente silentii ar-
σκούτενοτάτῳ τῷ ὑπερρυ- cana docentis, quæ in
νέστατον ὑπερλάμποντα, obscuritate tenebrosos,
καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ sima plusquam clarissime
καὶ ἀοράτῳ τῶν υπερκάλων superlucet, et in omnimo-
ἀγλαίων ὑπερπληροῦντα da intangibilitate atque
τοὺς ἀνομμάτους νόας. P. invisibilitate præpulchris
G., t. iii, col. 997. splendoribus mentes ocu-
lis captas superadimplet.

La théologie mystique apparaît donc comme une connaissance mystérieuse des choses divines : nos facultés de connaissance sont plongées dans la nuit la plus complète, et pourtant nous sommes remplis des plus vives lumières. Et tout de suite, Denys indique à son cher Timothée le moyen de parvenir à ces contemplations mystiques, *περὶ τὰ μυστικά θεάματα* :

τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε, sensus relinque, et intel-
καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας, lectuales operationes, et
καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ sensibilia et intelligibilia
νοητὰ, καὶ πάντα οὐκ ὄντα omnia, et ea quæ sunt et
καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν quæ non sunt universa,
ἐνώσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώ- ut ad unionem ejus qui
στως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ supra essentiam et scien-
πᾶσαν οὐσίαν καὶ γινῶσιν tiam est, quantum fas est,
τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων indemonstrabiliter assur-
ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ κα- gues; siquidem per liberam
θαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν et absolutam et puram tui
ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκό- ipsius a rebus omnibus
τους ἀκτίνα, πάντα ἀφελὼν avocationem ad superna-
καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεῖς, turalem illum caliginis
ἀναχθήσῃ. Ibid., col. 997. divinæ radium, detractis
1000. omnibus et a cunctis expe-
ditus, eveheris.

Le moyen de parvenir à ce « rayon sursensuel de la divine ténèbre » est donc le dénuement total de toutes choses et de soi-même, l'« extase », et l'union à Dieu dans l'inconnaissance. En définitive, la théologie mystique sera une connaissance de Dieu par négation et par union, c'est-à-dire par amour.

Le traité *Des noms divins* va nous servir à préciser ce que Denys entend par la connaissance par union. Elle s'oppose autant à la connaissance intellectuelle que celle-ci à la connaissance sensible :

ὡς ὅταν ἡμῶν ἡ ψυχὴ ταῖς adeo ut, cum anima nostra
νοεραῖς ἐνεργείαις ἐπὶ τὰ intelligendi facultatibus
νοητὰ κινεῖται, περιττὰ fertur in ea quæ intellectu
μετὰ τῶν αἰσθητῶν αἰ percipiuntur, tum frustra
αἰσθήσεις ὥσπερ καὶ αἰ sensus una cum sensibili-
νοεραὶ δυνάμεις, ὅταν ἡ bus adhibeantur: sicut
ψυχὴ θεοειδῆς γινωσκένη, etiam vires intelligendi,
δὲ ἐνώσεως ἀγνώστου ταῖς quando anima jam deifor-
τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτι- mis effecta, per ignotam
σιν ἐπιβάλλῃ, ταῖς ἀνομά- unionem, lucis inaccessæ
τοις ἐπιβάλλει. *De div. radiis, ex oculis quasi*
nom., c. iv, 11, col. 708. jactibus, se ingerit.

L'intelligence n'intervient donc pas dans cette connaissance :

δέον εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς cum scire debeamus men-
νοῦν ἔχειν τὴν μὲν δυνάμιν- tiam quidem nostram pol-
εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ lere vi intelligendi, qua
νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἐνώσιν res intellectiles contuea-
ὑπεράβουσαν τὴν τοῦ νοῦ tur: tamen istam unio-
φύσιν, δι' ἧς συνάπτεται nem, qua rebus se supe-
πρὸς τὰ ἐπείκεινα αὐτοῦ. rioribus conjungitur, na-
Id., vii, 1, col. 865. turam ipsius longe supe-
rare.

καὶ ἀληθῶς ἐκφαίνονμένην
(la cause première) τοῖς καὶ
τὰ ἐν γῇ πάντα καὶ τὰ
καθαρὰ διαβαίνουσι, καὶ
πάντων πασῶν ἁγίων λειτουργί-
ων ἀνάστασιν ὑπερβαί-
νουσι, καὶ πάντα θεῖα
φῶτα, καὶ ἤχους, καὶ λό-
γους οὐρανίους ἀπολιμπά-
νουσι, καὶ εἰς τὸν γνόφον
εἰσδυομένοις, οὗ ὄντως
ἐστίν, ὡς τὰ λόγια φησὶν,
ὅ πάντα ἐπέκεινται. 1, 3,
col. 1000.

En d'autres termes, pour connaître Dieu, il faut renoncer à toute connaissance intellectuelle de Dieu, même révélée :

καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπο-
λείπει τὸν ὁριζόμενον καὶ
τὸν ὁρώμενον, καὶ εἰς τὸν
γνόφον τῆς ἀγνοσίας εἰσ-
δύει τὸν ὄντως μυστικόν,
καθ' ὃν ἀπομυεῖ πάσας τὰς
γνωστικὰς ἀντιλήψεις καὶ
ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ
ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν
τοῦ πάντων ἐπέκεινα, καὶ
οὐδενὸς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε
ἐτέρου, τῷ παντελῶς δὲ
ἀγνώστῳ τῆς πάσης γνώ-
σεως ἀνεργησίᾳ κατὰ τὸ
κρεῖττον ἐνούμενος, καὶ τῷ
μὴδὲν γινώσκον, ὑπὲρ νοῦν
γινώσκων. *Ibid.*, col. 1001.

En définitive, voici que toute la connaissance mystique se ramène pour Denys à la théologie négative et à la contemplation obscure et silencieuse. Nous voici en plein paradoxe : on connaît et l'on voit par le fait même que l'on ne connaît plus et qu'on ne voit plus :

Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέ-
σθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχό-
μεθα γνόφον, καὶ δι' ἄβλε-
ψίας καὶ ἀγνοσίας ἰδεῖν
καὶ γνῶναι τὸ ὑπὲρ θέαν
καὶ γνῶσιν, αὐτῷ τῷ μὴ
ἰδεῖν μὴδὲ γνῶναι τοῦτο
γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ
γνῶναι. c. II, col. 1025.

Tout le reste du petit traité ne concerne plus que la théologie négative. La *Lettre à Caius*, le thérapeute, laquelle vient à la suite, insiste sur le paradoxe de la connaissance par inconnissance, et sur le caractère inconscient de cette connaissance doublement mystérieuse :

ἀπόφασιν ὑπεραλήθως ὅτι
λαοὶ καὶ τὰς ἐργασίας ὁ
φῶς καὶ ὄντως γνῶσιν ἢ
καθὼς θεὸς ἁγίων καὶ τῶ
ὑπερφωτοῦ ὄντος ὁμοίας
καὶ κατὰ τὴν τὴν φῶτι
καὶ ἀποκαλύπτου πάσης
γνῶσιν. Καὶ εἰ τις ἰδὼν
θεὸν, σπύλον ἢ εἶδος, ὅλα
αὐτὸν ἑώρακεν, ὅτι τὸ τι
τὸν αὐτὸν τὸν ὄντα καὶ

vere ostenditur solis iis
qui cuncta quæ impura,
quæque pura sunt, per-
transeunt, omnemque om-
nium sanctorum fastigio-
rum ascensum transcen-
dunt, et omnia divina
lumina et sonos et sermo-
nes cælestes relinquunt,
et in caliginem absorben-
tur, ubi vere est, sicut ait
Scriptura, qui est ultra
omnia.

ac tunc ab iis ipsis quæ
videntur et ab iis quæ
vident absolutus et expe-
ditus, in caliginem vere
mysticam incognoscibili-
tatis ingreditur, in qua
omnes scientificas appre-
hensiones excludit, et in
omnimode intactili et in-
visibili heret, totus existens
ipsius qui est ultra omnia,
neque ullius, neque suus,
neque alterius, cum eo
autem qui est penitus in-
cognoscibilis, per vacatio-
nem omnis cognitionis
secundum meliorem par-
tem copulatus, et eo ipso
quod nihil cognoscit,
supra mentem cognos-
cens.

Nos in hac supraquam
lucente caligine versari
exoptamus, et per visionis
cognitionisque negatio-
nem, videre et cognoscere
id quod supra visionem
cognitionemque existit
hoc ipso quod non videmus
neque cognoscimus : hoc
enim est vere videre et
cognoscere.

Plusquam vere enuntia
quod possidentes verum
lumen et veram cogniti-
onem latet ignoratio illa
quæ est secundum Deum ;
et tenebræ ejus superemi-
nentes omni quoque lu-
mini occulantur, omnem
abscondunt cognitionem.
Et si quis, viso Deo, co-
gnovit id quod vidit,

γινώσκοντων· αὐτὸς δὲ
ὑπὲρ νοῦν καὶ ὑπὲρ οὐσίαν
ὑπεριδρυμένος, αὐτῷ τῷ
καθόλου μὴ γινώσκεσθαι,
μὴδὲ εἶναι, καὶ ἐστίν ὑπου-
σίως καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσ-
κεται. Καὶ ἡ κατὰ τὸ
κρεῖττον παντελῆς ἀγνώ-
στια γνῶσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ
πάντα τὰ γινώσκόμενα. P.
G., t. III, col. 1065

Il nous apparaît ainsi bien nettement que Denys, et par suite tous ceux qui restent fidèles à sa conception de la théologie mystique, ne nous parlent pas d'une véritable connaissance *expérimentale* de Dieu : leur connaissance mystique, inconsciente pour le sujet lui-même qui en est favorisé, que peut-elle être ? nous n'avons pas à la rechercher, mais le psychologue ne peut que s'en désintéresser, puisqu'elle se présente elle-même comme « métapsychologique ». Signalons, en terminant, l'appréciation sévère que donne de notre Denys le Mystique le D^r H. F. Müller, dans son *Dionysios. Proklos. Plotinos. Cf. Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 201-206.

4^e En dépendance du Pseudo-Denys. — 1. Parmi les écrits mystiques qui s'inspirent de Denys jusque dans leur titre même, mentionnons *Le nuage de l'inconnaissance*, petit livre composé au xiv^e siècle par un auteur resté inconnu, et qui fut commenté en 1629 par dom Augustin Baker, cf. *La vie spir.*, juillet-1925, p. [233] ; et *La docte ignorance* de Nicolas de Cuse, qui suscita au xv^e siècle une controverse dont toutes les péripéties ont été racontées par M. Vansteenberghe dans sa thèse de doctorat, *Autour de la docte ignorance*, Munster, 1920 ; nous ne pouvons malheureusement nous y attarder ici et devons renvoyer le lecteur aux publications de M. Vansteenberghe sur Nicolas de Cuse, et particulièrement à son édition de *La vision de Dieu*, dans le *Museum lessianum*, 1925. Cf. *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1925, p. 78. résumé du jugement porté par J. Bernhart sur « la mystique philosophique » de Nicolas de Cuse.

2. La mystique de Hadewijch, cf. J. van Mierlo jun., *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1924, p. 269-289, et 380-404, rend un tout autre son que celle de « la docte ignorance », et pourtant nous croyons pouvoir la rapprocher aussi de la mystique dionysienne, non plus, il est vrai, de la théorie paradoxale du *De mystica theologia*, mais de la curieuse théorie du « cycle mystique » de l'Amour, contenue au c. IV, § 11-17, du *De divinis nominibus*, si bien mise en lumière par G. Horn, *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1925, p. 278-289, et 378-389. Je songe tout particulièrement à cette lettre qu'une glose marginale appelle *Sermo de XII horis*, où le P. Van Mierlo voit « un petit traité, un essai de systématisation de la montée de l'âme dans l'Amour ». *Loc. cit.*, p. 388. « Dans une courte introduction, l'Amour est présenté comme un mouvement circulaire : se possédant pleinement en Dieu, il se communique à l'âme, où il est dans une nature étrangère. Les douze heures viennent l'en faire sortir, pour le ramener dans sa nature propre et le précipiter dans l'abîme de la forte nature d'où est né l'Amour et dont il se nourrit. Et alors l'Amour se possède pleinement et jouit de sa nature sous lui, au-dessus de lui et tout autour de lui. » *Ibid.* Nous ne pouvons pas songer évidemment à donner, ici, même un court résumé de la mystique d'Hadewijch, qu'il serait pourtant intéressant de con-

nequaquam ipsum vidit,
sed aliquid e rebus ejus
quæ existunt et cognos-
cuntur ; ipse autem supra
mentem et substantiam
constanter manens, per
hanc ipsam cognitionis et
essentiae negationem et
supra substantiam exsis-
tit et supra mentem co-
gnoscitur. Et illa perfec-
tissima in bonam partem
ignoratio, notitia est eju
qui est supra omnia quæ
in cognitionem cadunt.

naître, puisqu'on y découvrirait « les bases de la mystique néerlandaise, de la mystique germanique même ». *Loc. cit.* p. 277.

Il nous faut signaler pourtant sous la plume d'Hadewijch la description d'un état mystique qui peut paraître singulier : c'est une sorte de possession de l'âme par l'Amour, par l'amour universel, par l'amour absolu. « La dixième heure sans nom : est que l'Amour n'est justiciable de personne, mais tout est justiciable de lui... Il a dompté la divinité dans sa nature. Il crie dans le cœur de ceux qui aiment d'une voix haute sans trêve ni relâche : *Aimez l'Amour!*.. Cette parole est la chaîne dans laquelle il garrotte ses prisonniers, c'est l'épée dont il blesse ceux qu'il touche, c'est la verge avec laquelle il châtie ses enfants; cette parole c'est la maîtrise par laquelle il enseigne ses disciples. » *Loc. cit.*, p. 389; voir p. 278-279, les différents sens que donne Hadewijch à ce mot Amour, et « qu'il est parfois difficile de distinguer ». « La onzième heure sans nom : l'Amour possède puissamment celui qu'il aime... L'Amour rend sa mémoire si simple qu'elle ne peut plus songer ni aux saints ni aux hommes, ni au ciel ni à la terre, ni aux anges ni à elle-même, ni à Dieu, mais seulement à l'Amour, qui l'a possédée dans une présence toujours nouvelle. » Enfin, si le nom auquel Hadewijch attribue tant de pouvoir dans la douzième heure est le mot même d'Amour, elle y traduirait encore un autre aspect du même état : « Dût personne n'aimer l'Amour, son nom lui donnerait suffisamment d'amabilité dans la splendide nature de lui-même. Son nom, c'est son être en lui; son nom, ce sont ses œuvres en dehors de lui; son nom, c'est sa couronne au-dessus de lui; son nom, c'est son fond au-dessous de lui. » *Loc. cit.*, p. 390.

Ce poème n'évoque-t-il pas la parole de Dante : « Quand je voyais paraître Béatrice, et qu'elle me saluait, je n'avais plus d'ennemi; je sentais au contraire une ardeur charitable qui me portait à pardonner à tous ceux dont j'avais reçu des offenses, et si, par occasion, on m'eût demandé quoi que ce soit, ma seule réponse eût été : *Amour*. » E. Baumann, *L'anneau d'or des grands mystiques*, p. 58. Et voilà peut-être de quoi illustrer la théorie de Récéjac; cf. Maréchal, *op. cit.*, p. 168.

5° *Richard de Saint-Victor*. — Bossuet, préparant son second traité sur les états d'oraison, écrivait à son neveu, le 7 décembre 1698 : « Saint Augustin ira partout à la tête, et saint Thomas sera le premier à sa suite. Je n'oublierai pas les autres saints, sans mépriser les mystiques que je mettrai à leur rang, qui sera bien bas, non par mes paroles, mais par lui-même, comme il convient à des auteurs sans exactitude. » Cité par M. Levesque, p. xxxiv de l'*Introduction* de son édition de ce traité.

Richard serait-il donc un de ces « auteurs sans exactitude » ? Hélas ! oui. Sa terminologie est flottante, cf. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, p. 15; son style « alambiqué », Pourrat, p. 192; et nous aurons l'occasion de constater qu'il n'est pas toujours d'accord avec lui-même. Mais on peut trouver chez lui, bien que noyées dans la surabondance de son verbe diffus, des notations précieuses d'expériences mystiques proprement dites.

Lisons son petit traité *De quatuor gradibus violentæ charitatis*, P. L., t. cxcvi, col. 1207-1224, où l'on a voulu découvrir une première ébauche et la source même des quatre dernières « demeures » du *Château intérieur* de sainte Thérèse; cf. Kulesza, p. 104-106.

Le premier degré des états mystiques se caractériserait par ce que l'on est convenu d'appeler maintenant « le sentiment de présence » de Dieu : *sub hoc statu animam esurientem et sitientem sæpe Dominus*

*visitat, sæpe interna suavitate satiat, spiritusque sui dulcedine inebriat... Sic tamen præsentiam suam exhibet at feram suavitatem non ostendit. Insuper anima infundit, sed decorem suum non ostendit. Infundit suavitatem, sed nos ostendit claritatem. Suavitas ejus sentitur, sed species non cernitur... Nondum apparet in lumine. Et quamvis apparet in igne, magis lamen in igne accendente quam illuminante. Accendit namque affectione, sed nondum illuminat intellectum... In hoc itaque statu anima dilectum suum sentire potest, sed, sicut dictum est, videre non potest. Et si videt, quidem videt quasi in nocte, videt velut sub nube, videt denique per speculum in enigmate, nondum autem facie ad faciem. Col. 12:8. Les « visites » de Dieu ont ce caractère particulier d'être subites, d'arriver à l'improviste; sans doute l'âme s'y est préparée, elle les désire, les appelle, les attend, mais elle ne saurait dire ni si, ni quand elles se produiront : *in hac expectatione incipit anima huc illucque frequenter circumspicere, et cum summa diligentia attendere qua parte occurrat qui expectatur ut veniat... cum ecce subito ab austro veniens. Adnotationes mysticæ in psalms, P. L., t. cxcvi, col. 274. Cf. Benjamin major, l. IV, c. 1, col. 147.**

Mais si déjà le premier degré des états mystiques comporte le sentiment de la présence et de l'action de Dieu, combien plus les degrés supérieurs : *sponsi igitur inventio præsentis ipsius est experientia et revelatio. Explicatio in Cantica Canticæ, c. v, col. 420. Sur ce sentiment de la présence de Dieu, voir encore ibidem, c. 1, col. 411; De gradibus charitatis, c. 11, col. 1198-1199; et Benjamin minor, c. xi, col. 8.*

La second degré des états mystiques est la contemplation : *quando ergo mens cum magno studio ardente desiderio ad divinæ contemplationis gratiam proficit, jam quasi ad secundum amoris gradum proficit, quando meretur per revelationem inspicere quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec... De quatuor gradibus, col. 1219. Richard a longuement disserté sur la contemplation; il lui a consacré deux traités : *De præparatione animi ad contemplationem liber dictus Benjamin minor, P. L., t. cxcvi, col. 1-62, et De gratia contemplationis libri quinque, appelé Benjamin major, col. 63-202. N'en voulant point faire ici une étude exhaustive, nous n'en relèverons que les traits les plus saillants.**

Qu'est-ce d'abord que la contemplation mystique? *Possumus illam quæ in hac vita haberi potest, Dei cognitionem, tribus gradibus distinguere, et secundum triplicem gradum differentiam per tres cælos dividere. Aliter siquidem Deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem... Ad primum itaque et secundum contemplationis cælum, homines sane ascendere possunt, sed ad illud quod est supra rationem, nisi per mentis excessum supra seipsos rapti nunquam perlingunt. Benj. min., c. lxxiv, col. 53. Ces trois degrés de la connaissance de Dieu paraissent correspondre aux six degrés de la contemplation du Benj. maj., c. iii, col. 66-67, et c. vi, col. 70-72, qui marchent deux par deux, et qui s'appellent successivement *cogitatio, meditatio et contemplatio*; lesquelles procèdent de trois facultés différentes, l'imagination, la raison, l'intelligence : *simplicem intelligentiam dico quæ est sine officio rationis, puram vero quæ est sine occursione imaginationis, col. 74: lesquelles enfin nous permettent d'atteindre trois objets de connaissance différents, les corps, les esprits, Dieu, ce qui au moins de Dieu ne peut être connu par la raison.**

En quoi consiste donc cette contemplation qui nous permet d'atteindre les choses divines inaccessibles à la raison? Pour le dire d'un mot, c'est une intuition intellectuelle, qui nous assimile aux purs esprits :

pendant de courts instants, notre intelligence, dégagée et même, à la lettre, séparée du sensible, et d'autre part envahie par la lumière divine, exerce son acte de pur esprit et perçoit les *intelligibilia* (que Richard oppose aux *intelligibilia*, objet de la raison, *Benjamin major*, I, c. VII, col. 72). L'extase, c'est-à-dire la séparation momentanée de l'âme et de l'esprit, en est donc la condition nécessaire : *in hac itaque divisione (animæ et spiritus, Hebr., IV, 12) anima et quod animale est in imo remanet; spiritus autem et quod spirituale est ad summa evolat. De exterminatione mali, tract. III, c. XVIII, col. 1114*. Nous retrouvons saint Augustin. Ainsi la contemplation ou connaissance mystique nous assimile aux anges : *absque dubio et sine omni contradictione non est leve vel facile humanum animus angelicum formam induere, et in supermundanum quendam et vere plusquam humanum habitum transire, spirituales pennas accipere, et se ad summa levare. Benj. maj., I, IV, c. VI, col. 140*.

Mais, objectera-t-on, nous est-il possible d'arriver à semblable intuition? Par nos propres moyens, non évidemment : *in illis quidem primis quatuor contemplationum generibus ex propria industria cum divino tamen adiutorio quotidie crescimus, et ex uno ad aliud proficimus. Sed in ultimis istis duobus totum pendet ex gratia, et omnino longinqua sunt, et valde remota ab omni humana industria, nisi in quantum unusquisque cælitus accipit, et angelicæ sibi similitudinis habitum divinitus superducit. Ibid., I, I, c. XII, col. 78*. Mais si la grâce intervient, comment cette intuition intellectuelle ne serait-elle pas possible? Notre âme n'est-elle pas spirituelle? Une opération purement spirituelle doit donc moins nous étonner d'elle que des opérations d'ordre sensible. Cf. *Adnotationes mysticæ in psalmos*, col. 338-339 : *miraris quod spiritualis creatura in spiritualibus se suspendere potest, et non potius miraris quod spiritus a non spiritualibus separari non potest?*

Richard ne distingue pas la contemplation mystique de la révélation prophétique : *ista* (les choses divines qui dépassent la raison) *autem modo miraculis, modo auctoritatibus persuadentur, modo revelationibus discuntur. Infidelibus etenim sæpe persuasa sunt multitudine miraculorum, fidelibus autem quotidie persuadentur auctoritatibus Scripturarum, prophetis vero viris sæpe ostensa sunt multiplici varietate divinarum revelationum. Benj. maj., I, IV, c. III, col. 137*. Pour désigner l'action divine qui nous élève à la contemplation, il emploie indifféremment les termes de révélation, d'inspiration, de grâce : cf. le très beau texte du c. X de ce même livre, col. 145.

On peut même se demander s'il distingue la contemplation de la vision intuitive du ciel. Sans doute par endroits il les oppose formellement : *Sciendum tamen est quod aliter videtur (Deus) per fidem, aliter autem per contemplationem, aliter vero cernitur per speciem... Huic tamen cælo (le premier ciel auquel nous introduit la foi) supereminet aliud cælum, dignitas scilicet spiritualium virorum, cui tamen superfertur tertium, sublimitas videlicet angelorum. Adnot. myst. in psalmos, col. 270-271*. Mais précisément n'est-il pas constant, selon Richard, que la contemplation nous hausse jusqu'au troisième ciel et nous égale aux anges? Sans doute encore il met parfois un correctif devant l'expression *facie ad faciem* pour atténuer l'assimilation de la contemplation terrestre à la vision béatifique : *sed ille quasi de laboratione in adveniens Domini occurrit egreditur* (allusion à Abraham, Gen., XVIII, 2), *egressus autem quasi pater ad faciem intulitur, qui per mentis excessum extra seipsum ductus, summæ sapientiæ lumen sine aliquo involucri, figurarumque adumbratione, denique non per speculum et in ænigmate, sed in simplici, ut sic dicam, veritate contemplatur. Benj. maj., I, IV, c. XI, col. 147. Cf. Adnot. in psalmos, col. 341*.

342. Mais que manque-t-il donc à cette description de l'intuition du contemplatif pour l'égaliser à la vision béatifique?

Aussi comprend-on qu'en maint autre passage, Richard la qualifie de vision face à face : *per contemplativos debemus illos intelligere, quibus datum est facie ad faciem videre, qui gloriam Domini revelata facie contemplando veritatem sine involucri vident in sua simplicitate sine speculo et absque ænigmate. Ibid., col. 337. Cf. Explic. in cant., c. V, col. 420*. La contemplation est une « théophanie ». *Adnot.*, col. 311. Ce qui la distingue pourtant de la vision béatifique, c'est sa durée, celle de l'éclair : *quæ, quæso, digne dicere, quis explicare sufficit quid perfectionis in excessu sui glorificatione spiritus acquirat, quamvis peregrinationis suæ (la sortie de l'esprit hors du corps) protelationem usque in diem tertium non extendat* (allusion à la séparation de l'âme et du corps du Christ), *etiãsi silentii moram usque ad dimidiam horam non producat* (allusion au silence de l'Apocalypse, VIII, 1), *licet eat et redeat in similitudinem fulguris coruscantis? De extermin. mali, tract. III, c. XVIII, col. 1115-1116. Cf. Benj. maj., I, IV, c. XII, col. 148 : theophaniam raptim perceptam*. Nous retrouvons donc toujours saint Augustin.

Faut-il nous étonner que de telles visions ne laissent pas en nous des souvenirs très précis? *Cum ab illo sublimitatis statu ad nosmetipsos redimus, illa quæ prius supra nosmetipsos vidimus, in ea veritate vel claritate quæ prius perspeçimus ad nostram memoriam revocare omnino non possumus. Et quamvis inde aliquid in memoria teneamus..., nec modum quidem videndi, nec qualitatem visionis comprehendere, vel recordari sufficimus. Ibid., I, IV, c. XXIII, col. 167*. Les visions mystiques sont ineffables.

A maintes reprises, Richard affirme que la contemplation mystique n'est possible que dans l'extase : *Benj. min., c. LXXIII-LXXIV, col. 52-53; c. LXXXII, col. 58 : ad tonitruum itaque divinæ vocis auditor cadit* (allusion à la prostration des apôtres sur le Thabor), *quia ad id quod divinitus inspiratur, humanus sensus succumbit, et nisi ratiocinationis angustias deserat, ad capiendum divinæ inspirationis arcanum intelligentiæ sinum non dilatat. Ibi itaque auditor cadit, ubi humana ratio deficit. Ibi Rachel (symbole de la raison) moritur, ut Benjamin (symbole de la contemplation) oriatur. Idem itaque, nisi fallor, per mortem Rachel, et casum discipulorum figuratur, nisi quod in tribus discipulis, sensus videlicet, memoriæ et rationis defectus ostenditur. Cf. Benj. maj., I, IV, c. XXII, col. 165 : uno eodemque tempore humana intelligentia et ad divina illuminatur, et ad humana obnubilatur*. L'extase est même la caractéristique des deux derniers degrés de la contemplation, c'est-à-dire de la contemplation mystique proprement dite. *Ibid.*, col. 164 et 166.

Et pourtant, au livre suivant, Richard nous présente trois degrés, trois modes de contemplation, dont un seul comporte l'extase : *tribus autem modis, ut mihi videtur, contemplationis qualitas variatur. Modo enim agitur mentis dilatatione, modo mentis sublevatione, aliquando autem mentis alienatione... Primus surgit ex industria humana, tertius ex sola gratia divina, medius autem ex utriusque permissione, humanæ videlicet industriæ et gratiæ divinæ. C. II, col. 169-170*. Mais qu'on y regarde de près, on constatera le caractère artificiel de cette classification ; car ce qui est présenté comme le premier mode ou degré de contemplation, ce n'est pas une contemplation, mais l'étude spéculative de la contemplation : *in primo gradu quasi arcam nostro labore fabricamus, quando contemplandi artem nostro studio et industria comparamus* (col. 170) (allusion à la construction de l'arche d'alliance par Beseleel, auquel Richard se compare lui-même, lui qui se déclare simple

théoricien de la contemplation, c. I, col. 169). Et par l'objet qu'il assigne au second degré de la contemplation (c. IV, col. 173), qui n'est rien de moins que l'ensemble des révélations prophétiques, on ne voit pas bien comment elles seraient le résultat d'une collaboration de l'effort humain et de la grâce divine. Il reste pourtant — mais ne serait-ce pas une contradiction introduite dans son système? — qu'il a reconnu une contemplation vraiment divine qui se produirait sans extase.

Et de même il signale une contemplation non extatique, mais aussi non divine, celle-là, non mystique, celle que l'on a nommée la contemplation active ou acquise; I. IV, c. XXII, col. 164, 166.

Enfin, il semble bien qu'il faille encore rapporter à la contemplation active celle qui s'obtient par une sorte d'extase volontaire, par ce que l'on nommera plus tard la nuit active des sens et de l'esprit : *eorum autem qui in suis contemplationibus supra semetipsos ducuntur et usque ad mentis excessum rapiuntur, alii hoc expectant et accipiunt usque adhuc ex sola vocante gratia, alii vero ut hoc possunt sibi comparant (cum gratiæ tamen cooperatione) ex magna animi industria. Et illi quidem hoc donum quasi fortuitum habent, isti vero jam velut ex virtute possident. Ibid.*, c. XXIII, col. 166. N'y a-t-il pas d'ailleurs une nouvelle contradiction entre ce que Richard affirme ici d'une extase en grande partie naturelle et ce qu'il dit ailleurs (I. V, c. XV-XVI, col. 187-189) de l'origine purement divine de toute extase, surtout du troisième degré de l'extase?

Car l'extase comporte trois degrés : *ascendit autem (mens) aliquando supra sensum corporalem, aliquando etiam supra imaginationem, aliquando vero supra rationem. Ibid.*, c. XIX, col. 192. Richard lui reconnaît trois causes : *nam modo præ magnitudine devotionis, modo præ magnitudine admirationis, modo vero præ magnitudine exultationis fit, ut semetipsam mens omnino non capiat, et supra semetipsam elevata in abalienationem transeat. C. V, col. 174.* Il les décrit longuement, et indique à l'âme qui en a été favorisée mais à qui elle a été retirée, le moyen de retrouver l'extase : *psallendo itaque atque laudando iter Domino paratur, per quod ad nos venire, et miris quibusdam mysteriorum suorum revelationibus revelare dignetur. C. XVIII, col. 190.*

Il n'est pas aussi facile de caractériser le troisième degré des états mystiques selon Richard de Saint-Victor que les deux premiers : *in primo itaque gradu dilecta frequenter visitatur; in secundo ducitur; in tertio dilecto copulatur; in quarto fecundatur, col. 1216; in primo intrat meditatione, in secundo ascendit contemplatione, in tertio retroducitur in jubilatione, in quarto egreditur ex compassione, col. 1217.* On a donné depuis au troisième degré le nom d'union transformante ou d'état théopathique. Cf. col. 1221 : *nonne et illi ex circumfusa divinitatis flamma et velut ex inspecta gloria incandescent, et divinæ luci configurati jam quasi in aliam gloriam transeunt, qui revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformantur a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu?... In hoc statu qui adhæret Domino unus spiritus est. In hoc statu, ut dictum est, anima in illum quem diligit tota liquescit.* La conséquence de cette « union », c'est que l'âme ainsi transformée n'a plus de volonté propre : *sic qui ad hunc tertium amoris gradum profecerunt, nil jam propria voluntate agunt, nihil omnino suo arbitrio relinquunt, sed divinæ dispositioni omnia committunt. Col. 1222.*

Enfin le quatrième degré de Richard s'identifierait assez bien avec ce que l'on a appelé l'« état apostolique », où le mystique se dépense tout entier pour la gloire de Dieu.

Il y a certes beaucoup à glaner pour la psychologie de la mystique dans l'œuvre de Richard. S'il faut en

croire son aveu rapporté plus haut, il n'aurait pas cependant expérimenté lui-même tous les états qu'il décrit. Il y a beaucoup de « littérature » dans ses traités. Somme toute, il ne nous livre rien, sur la connaissance expérimentale de Dieu, que nous n'ayons déjà rencontré en saint Augustin.

6° *Saint Jean de la Croix* (sera cité d'après la traduction Houbert M., *La montée du Carmel*, répartie en deux volumes; N. et F. = *La Nuit obscure* et *La vive flamme d'amour*, réunies en un volume; C. = *Le Cantique spirituel*.) — On doit peut-être à saint Jean de la Croix la distinction, devenue classique, des phénomènes dits mystiques, tels que visions surnaturelles, révélations, etc., et de la contemplation ou connaissance mystique proprement dite.

Ce qui les différencie essentiellement, c'est que celle-ci nous achemine à l'union transformante, tandis que les autres, s'ils peuvent en être des préparations providentielles, cf. *M.*, I. II, c. XV, t. I, p. 126 sq., n'en sont aucunement le « moyen proportionné ». Et la raison en est bien simple, saint Jean la répète à satiété : ces phénomènes surnaturels ne peuvent nous communiquer de Dieu que des connaissances distinctes, or aucune connaissance distincte ne peut être un moyen d'atteindre Dieu; « toutes ces formes, par le fait qu'elles sont perçues, sont enserrées en des modes et manières d'être limités, tandis que la sagesse divine à laquelle tend l'union n'en a d'aucune espèce... Comme l'essence de Dieu ne connaît ni forme, ni image, et n'est saisissable par aucune connaissance distincte, l'âme, pour s'introduire en Dieu, ne peut s'enfermer dans aucune forme ou intelligence particulière. » *M.*, I. II, c. XIV, t. I, p. 121. Et dès lors, sans même entreprendre ce qu'on pourrait appeler une critique des phénomènes surnaturels — critique dont il entrevoit la nécessité, cf. *N.*, I. II, c. XVI, p. 107 — saint Jean demande que l'on n'en tienne aucun compte, à peine de ne parvenir jamais au but désiré.

Pourtant si la critique des phénomènes mystiques n'est pas donnée *ex professo* dans la *Montée*, elle y est parfois esquissée d'un trait rapide. Ainsi toutes les « connaissances et perceptions surnaturelles qui viennent à l'entendement par la seule voie des sens externes, » « par cela même que ces communications sont surtout extérieures et physiques, la préomption est toujours que leur origine n'est pas divine, » mais plutôt diabolique. *M.*, I. II, c. X, t. I, p. 91-92. « Le sens de l'imagination et de la fantaisie constitue le domaine préféré du démon. » *M.*, I. II, c. XIV, t. I, p. 120; défiance par conséquent à l'endroit de toutes les visions imaginaires. Les visions même spirituelles des « substances corporelles » peuvent être aussi produites en nous par le démon, *M.*, I. II, c. XXII, t. I, p. 178; il en faut dire autant des révélations qui concernent les créatures, *M.*, I. II, c. XXIV, t. I, p. 189; ou des révélations « qui découvrent des secrets et mystères », *M.*, I. II, c. XXV, t. I, p. 192; sans compter que « les personnes dont l'esprit est purifié, ont une grande facilité, l'une plus que l'autre, à pénétrer naturellement le cœur de l'esprit intérieur, à saisir les inclinations et talents d'autrui, et cela par les moindres indices extérieurs, parfois à peine perceptibles, comme sont les propos, gestes, mouvements et autres manières d'être. » *M.*, I. II, c. XXIV, t. I, p. 188. Les paroles intérieures « successives » peuvent aussi provenir de l'imagination, *M.*, I. II, c. XXVII, t. I, p. 196-197; ou du démon, *ibid.*, p. 200-201. Le démon encore peut être l'auteur des paroles « formelles », c'est-à-dire de celles que nous discernons formellement provenir d'une tierce personne, *M.*, I. II, c. XXVIII, t. I, p. 202-203. Seuls, parmi tous les phénomènes surnaturels, les visions spirituelles de substances immatérielles, les « notions intellectuelles » concernant Dieu, les paroles

intérieures « substantielles », c'est-à-dire qui « opèrent substantiellement dans l'âme ce qu'elles énoncent, » et les « sentiments spirituels qui agissent sur l'entendement, » ne reconnaissent qu'une origine divine, *M.*, l. II, c. xxii, xxiv, xxix, xxx, t. I, p. 174-177, 182, 185, 205-206, 208-209.

Mais précisément tous ces phénomènes certainement divins se distinguent-ils de la contemplation mystique? Il ne le semble pas. Regardons-y de près. Les « visions de substances immatérielles, telles que l'Être divin, les anges et les âmes, ne sont pas propres à la vie d'ici-bas, et ne peuvent favoriser un mortel... si ce n'est par exception. » *M.*, l. II, c. xxii, t. I, p. 175-176. « Ces manifestations de la substance divine, dont furent favorisés saint Paul, Moïse et Élie... toujours fugitives, sont extrêmement rares, au point qu'on les constate à peine dans l'histoire... D'après la loi ordinaire, ces visions de substances spirituelles ne peuvent être reçues en cette vie de façon claire et nette par l'entendement; leur perception est d'une autre nature, elle se fait sentir dans la substance de l'âme par une *connaissance d'amour*, par des *touches* et rapprochements très suaves, et cela les fait entrer dans la catégorie des *sentiments spirituels*. » *Ibid.*, p. 177. Saint Jean de la Croix déclare formellement qu'il s'agit là de la « connaissance mystique obscure et confuse ».

De ce texte on peut conclure encore que les « sentiments spirituels » ressortissent aussi à la connaissance mystique : ils en sont la source; cf. *M.*, l. II, c. xxx, t. I, p. 208-209. Enfin les « vérités pures données à l'entendement » par « révélation », quand elles se rapportent à Dieu, ne sont pas autre chose que la connaissance mystique : « ces notions divines, au sujet de Dieu, ignorent les particularités... Ces hautes notions d'amour ne sont du reste accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu; elles sont cette union même, car elles proviennent précisément de certaine touche de l'âme dans la divinité. Ainsi c'est Dieu même qui est senti et goûté. » *M.*, l. II, c. xxiv, t. I, p. 183. D'autre part, l'auteur déclare que cette « connaissance des vérités pures » cette « façon de comprendre et de voir par l'intelligence des vérités concernant Dieu et les créatures, et cela au-dessus de ce qui est, a été et sera... est en connexion avec l'esprit de prophétie. » *Ibid.*, p. 182.

Pour analyser et définir exactement la contemplation mystique selon saint Jean de la Croix, nous envisagerons successivement ses conditions, la manière dont elle se produit, et ce qu'elle nous apporte.

1. *Les conditions de la contemplation mystique.* — a) *La nudité des sens et de l'esprit.* — C'est la condition *sine qua non*.

Notre théoricien de la connaissance mystique, fidèle disciple de l'Aréopagite, l'affirme en cent endroits avec une vigueur et une rigueur absolue. « L'âme doit se vider, complètement et volontairement, de tout ce qu'elle peut s'assimiler, que cela vienne d'en haut ou d'en bas... C'est là son action à elle... Il faut qu'elle reste dans l'obscurité comme un aveugle..., sans chercher un appui en aucune des choses qu'elle comprend, goûte, sent ou imagine... Pour s'unir à Dieu dès cette vie, selon la grâce et l'amour parfait, il faut l'obscurité complète vis-à-vis de tout ce qui peut entrer par l'œil, ou être perçu par l'oreille, ou enfanté par l'imagination, ou compris par le cœur qui figure ici l'âme. » *M.*, l. II, c. iii, t. I, p. 64-65. Au chapitre de la « purification de la mémoire », saint Jean fait pourtant une restriction, mais elle est plus apparente que réelle : « je veux bien qu'on retienne ce qui se rapporte uniquement à Dieu, ce qui peut favoriser sa connaissance confuse, universelle, pure, simple. » *M.*, l. III, c. ii, t. II, p. 13. Nous avons déjà indiqué la raison qui motive, qui exige pareille destruction de

toute connaissance distincte, pareil « anéantissement », c'est la disproportion qui existe entre notre entendement et l'immensité divine; aucune conception finie ne peut renfermer l'Infini. Supprimez au contraire tout ce qui détermine, donc limite, votre connaissance, de manière à ce qu'elle deviennent connaissance pure, connaissance absolue, la disproportion n'existe plus. « Délaisser ces divers modes de savoir et passer au *non-savoir*, voilà ce qu'il faut pratiquer... C'est passer au terme et laisser le moyen, c'est entrer en ce qui n'est point moyen et qui est Dieu. En effet, en y arrivant, l'âme n'a plus ni mode, ni façons d'agir, et ne saurait s'y attacher... Après avoir eu le courage de franchir sa limite naturelle, à l'intérieur et à l'extérieur, elle entre dans le surnaturel illimité, qui n'a aucun mode, en possédant en substance tous les modes. » *M.*, l. II, c. iv, t. I, p. 66.

Saint Jean de la Croix emprunte à diverses philosophies l'explication de cette capacité de saisir l'Infini, que nous confère le dénuement parfait de toute connaissance distincte. Tantôt il parlera d'« intelligence pure qui est libre du temps », *M.*, l. II, c. xii, t. I, p. 112; ou « du pur esprit qui ignore l'enchaînement discursif », *N.*, l. I, c. ix, p. 33; tantôt, suivant les traces de Tauler, il fera appel à l'intellect possible ou passif qui se passe de formes, qui reçoit passivement la connaissance substantielle et nue, sans que l'âme y fasse concourir quelque chose de son activité. » *C.*, str. xxxix, p. 236. Cf. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, p. 474, 550; Huguency, *La doctrine mystique de Tauler*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, 1921, p. 199.

L'efficacité du parfait dénuement de l'esprit paraît infaillible : plus l'âme se vide, plus Dieu la remplit : « Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, et en s'y transformant atteindra l'état de perfection. En effet *cette lumière n'est jamais absente de l'âme*; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes, les voiles des créatures, qui enveloppent et embarrassent l'âme. Enlevez ces formes, déchirez entièrement ces voiles, faites en sorte que l'âme soit établie dans la pure nudité et pauvreté de l'esprit, aussitôt celle-ci, devenue pure et simple, se transformera dans la simple et pure Sagesse divine, qui est le Fils de Dieu. Car alors le naturel étant exclu de l'âme déjà pleine d'amour, le Divin est infusé *sur-le-champ* naturellement et surnaturellement, pour qu'il n'y ait pas de vide dans la nature. » *M.*, l. II, c. xiii, t. I, p. 116-117. Cf. c. iv, p. 68-71. « Cette action divine s'accomplit aussi *sûrement* que celle du soleil qui envoie ses rayons sur un espace ouvert, quand rien n'y fait obstacle. Et de même que le soleil, dès l'aurore, est prêt à entrer dans votre chambre, si vous voulez bien lui ouvrir les volets, ainsi Dieu... entrera dans l'âme vide et la remplira de biens divins. » *F.*, 3^e str., vers 3, p. 218. Cf. Baruzi, *op. cit.*, p. 467, 401.

b) *La foi.* — Pourtant la nudité de l'esprit n'est encore que la condition négative de la contemplation mystique; c'est la foi qui en est le véritable « moyen ». Non pas la foi qui meuble notre entendement de connaissances distinctes; non pas *a fortiori* la théologie, qui applique « la force de l'intelligence à ce qui est révélé surnaturellement », *M.*, l. II, c. xxviii, t. I, p. 199; mais la foi pure, obscure, abyssale, par laquelle, à travers les vérités révélées, nous atteignons, nous possédons Dieu lui-même, qui est la substance de la foi. « Cette foi seule est le moyen prochain et proportionné qui peut unir l'âme à Dieu... C'est bien ce que saint Paul exprime... quand il dit : que celui qui veut s'unir à Dieu commence par croire. Cela veut dire : qu'il aille par le chemin de la

Foi vers Lui, ce qui suppose l'entendement aveugle dans l'obscurité de la seule Foi, car sous ses ténèbres l'entendement s'unit à Dieu et sous elles Dieu se trouve caché. » *M.*, l. II, c. viii, t. 1, p. 87; cf. c. iii, p. 65. Qu'on veuille bien se reporter au *Cantique spirituel*, str. xii : *O fontaine cristalline*, et déjà str. 1, p. 26-27, pour comprendre comment, pour saint Jean de la Croix, c'est Dieu même qui est « la substance et l'objet de la Foi ». Cf. Baruzi, *op. cit.*, p. 457-459.

c) *La contemplation active*. — Nous n'hésitons pas à donner ce nom à une troisième disposition ou condition qui amènera la contemplation mystique : l'abandon de la méditation discursive. « Qu'ils apprennent (ceux qui désirent parvenir à l'état mystique) à se tenir attentivement et consciemment en Dieu par amour dans cette quiétude... Si elles agissent (les puissances), que ce ne soit pas avec force et discursivement, mais en suavité d'amour. » *M.*, l. II, c. xi, t. 1, p. 102; cf. p. 104.

2. *La manière dont se produit la contemplation mystique*. — a) *avec ou sans conscience*? — La doctrine de saint Jean de la Croix sur ce sujet paraît peu nette. Essayons de la préciser.

Au premier abord, il semblerait que toute contemplation mystique devrait être inconsciente par définition : « l'on nomme la contemplation par laquelle l'entendement est éclairé de lumière divine, Théologie mystique, c'est-à-dire sagesse secrète de Dieu, puisqu'elle est *cachée à l'entendement même qui la reçoit*. » *M.*, l. II, c. vii, t. 1, p. 85; cf. *N.*, l. II, c. xvii, p. 112. Et de fait, saint Jean affirme qu'en trois circonstances au moins il en est ainsi. D'abord à ses débuts; cf. *M.*, l. II, c. xi, t. 1, p. 105, et *N.*, l. II, c. v, p. 63. Puis « quand cette connaissance est en soi particulièrement claire, pure, simple et parfaite; quand cette connaissance pénètre dans une âme toute pure, étrangère aux connaissances et notions particulières... l'âme se trouvant vide de tout ce qui jadis donnait prise aux facultés..., elle n'éprouve pas son action, sa sensibilité d'autrefois ayant disparu. » *M.*, l. II, c. xii, t. 1 p. 109. Enfin, au moins selon l'interprétation que saint Jean donne du phénomène, « quand la connaissance (c'est-à-dire la contemplation mystique) s'applique et se communique à l'entendement seul. » *Ibid.*, p. 113. Ce qui n'arrive que rarement, dit-il. Il faut retenir précieusement la description de ce « grand oubli », où l'âme peut tomber et rester « pendant des heures », et que notre théologien considère comme un état mystique. « Elle ignore d'où cela lui est venu, ce qui s'est passé en elle, et pendant combien de temps;... en revenant à soi, l'âme se figure que cela n'a duré qu'un moment, un rien de temps... parce qu'elle a été unie en intelligence pure qui est libre du temps. C'est de cette oraison brève qu'il a été dit qu'elle pénètre les cieux, parce qu'elle ne se fait pas dans le temps. Elle pénètre les cieux parce que cette âme se trouve unie à l'intelligence céleste. » *Ibid.*, p. 111-112.

Mais comment peut-on affirmer que l'« intelligence pure » est alors « unie à l'intelligence céleste », puisque l'on n'a conscience de rien? C'est par les effets produits dans l'âme « à son insu » pendant cette contemplation, effets dont elle se rend compte quand cette connaissance l'abandonne, de même que « cette connaissance l'abandonne quand elle se rend compte de ses effets ». Mais semblable « oubli » est assez rare. « Si la communication atteint aussi la volonté — ce qui a lieu très régulièrement — l'âme s'en rend toujours plus ou moins compte, si elle le veut, parce qu'elle est occupée et active au sujet de cette connaissance (toujours synonyme de contemplation). Cela se manifeste en elle par une *sueur d'amour sans qu'elle distingue en particulier ce qu'elle aime*. C'est pourquoi on qualifie cette connaissance de générale et amoureuse;

elle existe dans l'entendement à l'état confus, et aussi dans la volonté sous forme d'*amour savoureux* qui est, lui aussi, *confus, sans objet précis*. » *Ibid.*, p. 113. Qu'on remarque, en passant, cet état singulier que saint Jean de la Croix, comme Hadewijch (cf. col. 2612), considère comme un état mystique!

b) *impressions ressenties par l'âme qu'envahit la contemplation mystique*. — Si la contemplation elle-même échappe par définition aux prises de la conscience, elle se révèle à tout le moins par ce que l'âme éprouve lorsqu'elle se produit.

Et tout d'abord la soudaineté de son apparition attire l'attention : c'est *subitement*, « au moment où une âme y pense le moins », que la lumière ou que le feu nous touchent. Cf. *M.*, l. II, c. xxiv, t. 1, p. 184-185; *C.*, str. xv, p. 102; str. xxv, p. 156. — Puis « cet état se manifeste expérimentalement par une *sensation de repos pacifique et de recueillement ou absorption intérieure*. » *F.*, 3^e str., vers 3, p. 212. — La contemplation s'accompagne d'impressions pénibles. C'est une impression de mort : « le divin envahit..., il la triture, dissout la substance spirituelle et l'absorbe en une profonde et absolue obscurité, au point que l'âme se *sent fondre*, se voit anéantie dans une cruelle mort de l'esprit, à la vue directe de ses misères. Elle a l'impression d'être engloutie vivante par une bête... » *N.*, l. II, c. vi, p. 66; cf. *C.*, str., vii, p. 54-55. C'est une impression de solitude : « d'après son *impression*, elle se voit alors transportée dans une profonde et vaste solitude à laquelle aucune créature ne peut avoir accès, et qui paraît un immense désert sans limites possibles. » *N.*, l. II, c. xvii, p. 114. « L'âme y souffre, par l'absence de tout appui, de toute perception, l'impression de vide angoissant d'un pendu ou de quelqu'un qu'on détient dans un air irrespirable. » *N.*, l. II, c. vi, p. 68. — Mais aux impressions pénibles, d'autres succèdent : c'est une impression de nouveauté : l'âme « est dans la cas de quelqu'un qui découvre une chose toute nouvelle, sans équivalent connu de lui. » *N.*, l. II, c. xvii, p. 113. Enfin l'âme éprouve une impression de plénitude et même une sensation de gloire. « Cette voix, représentée par les fleuves retentissants » dont parle l'âme, n'est autre chose en elle que la plénitude des biens reçus qui la saturent... Ce qui en émane, c'est la grandeur, la force, les délices, la gloire. Immense et intérieure à l'âme, elle lui donne force et puissance. » *C.*, str. xiv, p. 94. Sur la « sensation de gloire suave et forte », cf. *F.*, 1^{re} str., vers 1, p. 148; 3^e str., vers 2, p. 199-200.

c) *Avec ou sans extase*? — Il semble qu'on peut distinguer deux sortes d'extases dans l'œuvre de saint Jean de la Croix : l'une qui est décrite au ch. 1 du livre III de la *Montée*, t. ii, p. 5-6, et qui s'appellerait plutôt « oubli de la mémoire et suspension de l'imagination », p. 6; l'autre, dont il est question dans la strophe xiii du *Cantique*, serait l'extase proprement dite, consécutive à la contemplation, plutôt que condition nécessaire de la contemplation comme la première.

Certains effets de l'une et de l'autre sont cependant identiques, en particulier l'insensibilité, l'anesthésie, pour parler le langage médical; cf. *M.*, t. ii, p. 6; *C.*, p. 85. Pour prouver « qu'en se trouvant unie à Dieu, l'âme demeure comme sans forme ni figure, l'imagination perdue et la mémoire souverainement imbibée du souverain bien en un profond oubli, sans se souvenir de rien », saint Jean en appelle à « l'expérience quotidienne ». Et il nous décrit alors ce qu'il appelle lui-même « un singulier phénomène », qui ne paraît autre que la « perte de connaissance » des médecins. Il a soin de « noter que ces suspensions ne se produisent plus de cette manière chez les parfaits; l'union parfaite leur étant donnée, ils n'ont plus à passer par

l'initiation. » *M.*, t. II, p. 6. Ce qui laisse entendre que normalement la contemplation ne s'instaure dans une vie que par cette sorte d'extase.

Les parfaits eux-mêmes seraient gratifiés d'une autre sorte d'oubli : « plus la mémoire s'unit à Dieu, plus les connaissances distinctes diminuent, et elles finissent par s'éteindre quand la perfection atteint l'état qui est la vie d'union. » *Ibid.* De là les « nombreuses distractions » des contemplatifs dont « la mémoire est absorbée en Dieu ». Mais, « une fois que l'union est devenue habituelle, ... les oublis ne se produisent plus de cette manière, en matière de conduite morale et naturelle ». P. 7. En deux pages d'une saveur quiétiste assez marquée, saint Jean de la Croix montre que les âmes parfaites n'ont pas à se préoccuper de retenir ou de se rappeler quoi que ce soit qui leur a été dit ou demandé ; l'Esprit de Dieu « leur fait connaître ce qu'elles doivent savoir, leur laisse ignorer ce qu'il convient qu'elles ignorent, leur rappelle ce dont elles ont à se souvenir avec ou sans formes. » P. 7.

L'autre sorte d'extase est rangée parmi les phénomènes qui sont des « répercussions sur le sens » de la contemplation à ses débuts. « Comme la partie sensitive de l'âme est faible, impropre aux fortes émotions de l'esprit, il en résulte que ces *avancés*... éprouvent en elle de nombreuses faiblesses, des dommages, des dérangements d'estomac, et par là des fatigues d'esprit. Alors se produisent les ravissements, les extases, les secousses du corps qui disloquent les os, ce qui se produit toujours quand les communications ne sont pas purement spirituelles. Lorsque l'esprit seul les reçoit, comme c'est le cas chez les *parfaits* qui ont passé par la purification de la seconde Nuit, il n'est plus question de ravissements ni de tourments physiques. » *N.*, l. II, c. I, p. 56.

Saint Jean de la Croix n'a pas jugé opportun « de spécifier les caractères des diverses espèces de ravissements, d'extases, d'élévations et de vols de l'esprit qu'on observe chez les contemplatifs » ; il se contente de renvoyer pour « ces états spirituels » aux « pages admirables » qu'y a consacrées sainte Thérèse. *C.*, str. XIII, p. 85. Mais il a noté avec insistance les « souffrances corporelles » que produisent ces « visites d'extase », souffrances qui « dépassent sans comparaison toutes les souffrances imaginables », et « la terreur qui vient à l'âme en se voyant traitée surnaturellement. » *Ibid.*, p. 82-84. Cf. Baruzi, *op. cit.*, p. 640-648, 657-660.

d) *Durée, fréquence de la contemplation.* — Il semble bien que, pour saint Jean de la Croix, comme pour saint Augustin et Richard de Saint-Victor, la contemplation se produise d'une manière fulgurante. La *touché* divine « n'est ni continue ni rude, parce que la vie physique n'y résisterait pas ; elle ne fait qu'effleurer l'âme. » *C.*, str. VII, p. 54. Cela est vrai surtout de ce que l'on a appelé le sommet de la contemplation : « parmi les plus hautes faveurs qu'une âme obtient ici-bas de Dieu, sous forme d'impression passagère, il y a surtout celle-ci : avoir une connaissance et un sentiment de Dieu si supérieurs, que l'une et l'autre présentent comme évidente l'impossibilité d'entendre et de sentir le tout divin. » *Ibid.*, p. 56 ; cf. str. XIV, p. 96. Ailleurs saint Jean parle des « jeux de l'amour » divin, qui « se font par flammes de touches délicates qui atteignent par moments l'âme, en jaillissant du feu de l'amour qui n'est jamais au repos. » *F.*, 1^{re} str., vers 2, p. 151.

3. *Effets produits par la contemplation, ou éléments de la contemplation.* — Ils sont au nombre de trois chez saint Jean de la Croix rapportés aux trois puissances de l'âme, intelligence, volonté, mémoire, et qu'il range en des ordres divers : « *suavité* spirituelle,

amour très pur, *lumières* intellectuelles d'une grande délicatesse. » *N.*, l. I, c. XII, p. 48-49.

Voici l'ordre inverse, avec le rapport aux puissances : « Vous me donnez une *intelligence* divine selon toute l'habileté et la capacité de mon entendement ; vous me communiquez l'*amour* selon la plus grande force de ma volonté ; vous me donnez des *délices* dans la substance de l'âme par le torrent de votre jouissance, par votre contact divin et votre union substantielle, selon la plus grande pureté de ma propre *substance*, selon la capacité et l'amplitude de ma *mémoire*. » *F.*, 1^{re} str., vers 4, p. 156. Dans le *Cantique* une simple énumération reproduit d'abord l'ordre de la *Nuit*, mais l'explication plus détaillée qui la suit reprend celui de la *Flamme*, en dédoublant l'effet que ce dernier texte rapportait à la fois à la substance de l'âme et à la mémoire. De cette manière nous obtenons quatre effets ou quatre éléments de la contemplation, dont le premier est « la communication qui pénètre la *substance* de délices ». *C.*, str. XXVI, p. 163-165. Nous allons voir qu'il n'est autre que le sentiment de la présence de Dieu dans l'âme.

En ce qui concerne la causalité réciproque des lumières et de l'amour, la pensée de saint Jean de la Croix ne paraît pas constante ; cf. *M.*, l. II, c. XXX, t. I, p. 208. Finalement, il admet qu'ils ne sont pas solidaires, ni proportionnés : « la volonté peut parfaitement aimer sans que l'entendement comprenne ; de même l'entendement peut comprendre sans que la volonté aime. » *N.*, l. II, c. XII, p. 95. « Il est donc possible de comprendre peu de chose et d'aimer beaucoup, comme il est possible aussi d'avoir de vastes connaissances et d'aimer peu. » *C.*, str. XXVI, p. 164.

a) *Le sentiment de présence.* — A tous ses degrés, la contemplation apporte à l'âme « un certain sentiment, une conjecture sur la présence de Dieu ». *N.*, l. II, c. XI, p. 89.

« Au milieu de ces peines obscures d'amour, l'âme sent une *présence amie*, une force intérieure qui l'accompagne et l'anime. » *Ibid.*, p. 92. Il arrive souvent que certaines personnes ne savent rien dire de ce qu'elles ont éprouvé : « elles ne peuvent parler alors que de la paix, la satisfaction ou le contentement de leur âme, ou dire qu'elles ont éprouvé le *contact divin*, et qu'à leur avis cela leur fait du bien. » *N.*, l. II, c. XVII, p. 114. La *Vive flamme* décrit abondamment cette « expérience » de Dieu : l'âme « sent la vie de Dieu », « l'esprit et le sens goûtent profondément Dieu », 1^{re} str., vers 2, p. 150 ; lire surtout le commentaire du vers 3 de la 2^e str., *O douce main ! O touche délicate !* p. 179-182. « Donc, ô touche délicate, Verbe Fils de Dieu, par la délicatesse de votre être divin vous pénétrez subtilement dans la substance de mon âme, vous la touchez tout entière très délicatement et l'absorbez en vous selon des modes divins. » P. 180. « Il s'agit d'une touche de substance, c'est-à-dire de la substance de Dieu dans la substance de l'âme, ce qui a été expérimenté sur terre par beaucoup de saints. » P. 182. « La délicatesse de la jouissance ressentie » est absolument ineffable. « La félicité qui déborde de l'âme se communique parfois au corps ; toute la substance sensitive y participe ainsi que tous les membres, les os, les moelles, non légèrement, ainsi que cela a lieu d'habitude, mais avec un *vif* sentiment de jouissance et de gloire, jusque dans les articulations extrêmes des pieds et des mains. » *Ibid.* Cette expérience de Dieu est qualifiée de vision : « cette présence affective a été alors si puissante, que l'âme a senti la *présence mystérieuse d'un être immense* d'où émanaient, par grâce insigne, de vagues rayons de la beauté divine. Or l'effet de cette *vision* sur l'âme a été si profonde qu'elle ne cesse d'être tourmentée par ce souvenir, et qu'elle défaut par désir de voir à

découvert ce qu'elle a deviné caché sous cette présence. » C., str. xi, p. 69. Enfin, saint Jean de la Croix connaît d'autres sentiments de la présence de Dieu moins vifs, soit chez les parfaits, soit même « en d'autres âmes qui n'ont pas atteint cette union », cf. F., 4^e str., vers 2, p. 249-250.

b) *La connaissance ou sagesse mystique.* C'est « une très haute et très savoureuse connaissance de Dieu et de ses perfections; elle éclaire l'entendement par suite du contact de ces perfections avec la substance de l'âme. » C., str. xiv, p. 96. Notons d'abord ses qualités, sa forme; nous dirons ensuite son objet.

« Cette très subtile et délicate connaissance entre dans le plus intime de la substance de l'âme, accompagnée d'une saveur et d'une délectation auxquelles rien ne peut être comparé. Et d'où cela vient-il? De ce que la connaissance « entendue » est de la pure substance dépouillée d'accidents et d'images. » *Ibid.*, p. 97. « Elle reste obscure, parce qu'il s'agit de contemplation. » P. 98. Saint Jean de la Croix la nomme encore « abyssale », str. xv, p. 101. Pourtant « il s'agit d'une demi-obscurité déjà pénétrée des premières lueurs du matin. » P. 102. La connaissance mystique est aussi essentiellement *générale* : l'esprit parfait « ne se plaît plus à des opinions particulières sur les choses de la terre ou du ciel, ne fait plus de théories sur leurs manières d'être, il se trouve absorbé dans un abîme de connaissances divines ». P. 103. Et c'est pourquoi elle est absolument *ineffable* : l'âme « ne saurait trouver ni mode, ni manière, ni comparaison pour faire connaître une connaissance si élevée un *sentiment spirituel* si délicat. » M., l. II, c. xvii, p. 113. A vrai dire, c'est donc plutôt un sentiment qu'une connaissance, ou c'est une connaissance par sentiment.

Son objet premier, c'est l'immensité et l'incompréhensibilité de Dieu, ou plutôt c'est l'Être infini de Dieu; c'est « un je ne sais quoi » que l'on sent, mais que l'on ne peut étreindre : « connaissance extrêmement élevée, à la fois intellectuelle et sensible, de la majesté et de la grandeur de l'être de Dieu. Ce *sentiment de Dieu* est si extraordinaire que l'âme ne perçoit clairement qu'une chose, c'est que tout reste à comprendre; et cette façon de percevoir et de *sentir* l'immensité de Dieu dont on ne peut atteindre les limites, est en elle-même une connaissance extrêmement élevée... Cette perception a quelque similitude avec celle des élus... A mon avis, cette vérité pour être comprise doit avoir été *expérimentée*; et c'est pourquoi l'âme, favorisée ici par une connaissance et un *sentiment* extrêmement profonds, perçoit en même temps l'infini incompréhensible et l'appelle un *je ne sais quoi*. » C., str. vii, p. 55-56.

A y regarder de près, ne semble-t-il pas que cette connaissance mystique se ramène à deux éléments : un sentiment et une idée, l'idée de l'incompréhensibilité divine, et qu'en définitive saint Jean de la Croix rejoigne l'Aréopagite? Théologie négative et paradoxale de la connaissance par inconnaissance se retrouvent ici. « Ces perfections (divines) étant inconnues à la science humaine, il faut marcher vers elles humainement par non-savoir, divinement en ignorant. » N., l. II, c. xvn, p. 115. « Du fait même que cette lumière spirituelle est si simple, pure, générale, détachée de tout intelligible particulier, naturel ou divin... il résulte que sans limite et avec grande facilité, l'âme pénètre et connaît tout ce qui se présente, que ce soit du ciel ou de la terre... Ne goûtant rien, ne comprenant rien en particulier, se tenant dans le vide, l'obscurité et les ténèbres, il (l'esprit purifié et anéanti selon les affections et connaissances particulières) se trouve disposé à tout pénétrer, réalisant ainsi mystiquement en lui la parole de saint Paul : *nihil*

habentes et omnia possidentes. Une telle béatitude, était due à une telle pauvreté d'esprit. » N., l. II, c. viii, p. 79.

Ainsi, ce n'est pas seulement Dieu en son infinité que la « très haute lumière divine » de la « théologie mystique » fait percevoir et sentir à l'âme dénudée; elle « en arrive à posséder un sentiment et une connaissance de Dieu à la fois généraux et savoureux, s'étendant à toutes les choses divines et humaines ». *Ibid.*, c. ix, p. 82. Elle acquiert « une façon nouvelle de considérer les choses », un « *sens divin* tellement différent de toute conception naturelle qu'elle se figure marcher hors de soi. D'autres fois elle se demandera si ce qui se passe en elle n'est pas le fait d'un enchantement ou d'une torpeur d'esprit, car ce qu'elle voit et entend l'émerveille; *tout lui paraît nouveau et inconnu*, bien que ces choses soient les mêmes que celles dont elle s'occupait autrefois. » *Ibid.*, p. 82-83. Elle possède maintenant « l'intelligence des choses d'après la lumière divine ». P. 81.

Le *Cantique* et la *Vive flamme* nous décrivent toutes les splendeurs qui se révèlent à l'âme au cours de la vie mystique : « elle participe à des secrets, à des connaissances divines merveilleuses, » C., str. xiv, p. 91; elle « voit en Dieu de grandes et admirables beautés, puisqu'elle reçoit des connaissances surprenantes et sans rapport avec le savoir ordinaire, » p. 92; « les voies de Dieu, ses desseins et ses œuvres sont, à notre point de vue (humain), d'admirables merveilles, » où les saints anges et les élus « ne cesseront de découvrir des beautés nouvelles, » p. 93; or elles sont aussi l'objet de la connaissance mystique. L'âme « se délecte à contempler la sagesse de Dieu manifestée par l'harmonie des créatures et par les effets de l'activité divine, » p. 91, mais surtout « elle expérimente » que Dieu est tout et que tout est Dieu; elle voit tout en Dieu et Dieu en tout. » P. 91-92. Cf. str. xv, p. 103-104. Il lui est donné aussi de contempler « l'abîme de délices et de richesses qu'il a créé en elle. » Str. xx, p. 135.

La *Vive flamme* renchérit encore sur la richesse de la connaissance mystique : non seulement l'âme voit toutes choses en Dieu, 4^e str., vers 1 et 2, p. 244; non seulement elle « aperçoit *distinctement* en Lui toutes ses vertus et grandeurs », 3^e str., vers 1, p. 193; mais elle entrevoit « son être tel qu'il est » : « voici comment je crois pouvoir expliquer ce réveil et cette vision de l'âme. Comme l'âme est substantiellement en Dieu, de même que toute créature, il enlève pour elle quelques-uns des nombreux voiles et rideaux qui le dérobent à l'âme, afin qu'elle puisse *voir son être tel qu'il est*. Alors, bien qu'obscurément et par transparence, l'âme voit quelque chose — car jamais tous les voiles ne sont enlevés — de sa figure pleine de grâces, et, comme Dieu veut toutes choses par sa vertu, elle distingue en même temps que son Être, ce qu'il fait, et il paraît se mouvoir en elles et elles en Lui, en un mouvement ininterrompu. » 4^e str., vers 1 et 2, p. 245. Cf. Baruzi, *op. cit.*, p. 694-695.

c) *L'amour mystique.* — Il est plus ordinaire d'éprouver la touche d'amour dans la volonté, plutôt que la touche de l'intelligence dans l'entendement. » N., l. II, c. xiii, p. 97.

L'amour sera donc l'élément le plus constant de l'état mystique. Ce qui le caractérise essentiellement c'est sa passivité. Il est à la lettre « passion d'amour ». « Cet amour passif n'atteint pas directement la volonté; cette faculté est libre, et l'embrasement d'amour est plus *passion d'amour* qu'acte libre de la volonté... La volonté devient ainsi captive et perd sa liberté; la force et l'impétuosité de la passion l'emportent à leur suite. » *Ibid.*, cf. c. xii, p. 90.

Saint Jean de la Croix distingue cette passion

d'amour de l'*amour estimatif*, qui produit dans l'âme la *langueur d'amour*, c'est-à-dire « une habituelle sollicitude, un souci de Dieu, mêlés de souffrance et de crainte, par l'idée qu'elle le sert mal », et qu'elle pourrait bien être abandonnée de Dieu. *N.*, I. II, c. xiii, p. 98; I. I, c. xi, p. 38-39. « C'est par cette sollicitude et ce souci que la secrète contemplation entre dans l'âme, et avec le temps, lorsqu'elle a purifié partiellement le sens, l'Amour divin commence à enflammer l'esprit. » *Ibid.*, p. 39.

Nous avons déjà noté qu'à ses débuts cet amour passif reste inaperçu, ou qu'il se présente comme un état d'amour général, confus et sans objet; cf. *M.*, I. II, c. xi, t. I, p. 105; *N.*, I. I, c. xi, p. 37. Mais, en se développant, cet amour envahira l'âme tout entière et « le sens même y aura sa part ». *N.*, I. II, c. xiii, p. 98; *M.*, I. II, c. xxi, t. I, p. 180. C'est même l'amour mystique qui nous révèle le mieux notre entrée dans un « état nouveau », dans une « vie nouvelle ». « L'âme ignore par où elle va; elle se voit anéantie en tout le terrestre et le spirituel qui satisfaisait son goût, et s'aperçoit seulement qu'elle est éprise d'amour sans savoir comment. Et parce que cette flamme d'amour devient parfois très ardente dans l'esprit, l'âme se sent pour Dieu dans de telles angoisses, que cette soif lui semble, tellement elle est vive, dessécher les os, flétrir la nature en absorbant sa force et sa chaleur. Cette soif, elle le sent, est une nouvelle vie... Sauf exceptions, cette sensation véhémente n'est pas continue, mais, pour l'ordinaire, elle ne disparaît plus complètement. » *N.*, I. I, c. xi, p. 38. Cf. *C.*, str. I, p. 30-31, où la blessure d'amour est comparée et opposée aux autres « visites » de Dieu, et donne à l'âme l'impression de « commencer une existence nouvelle. » L'âme désormais ne saura plus qu'aimer.

Nous n'avons pas l'intention de décrire les diverses phases de cette vie d'amour, les formes ou les degrés de cette passion d'amour. Voici seulement l'indication des passages où l'on trouvera ces descriptions : *Nuit*, I. II, c. xix-xx, p. 119-126, « les dix degrés de l'escalier mystique de l'amour divin selon saint Bernard et saint Thomas », qu'il faudrait comparer aux quatre degrés de l'amour véhément selon Richard de Saint-Victor; « l'angoisse d'amour » se retrouve dans *C.*, str. I, p. 28-31; « la faim et la soif », dans *N.*, I. II, c. xi, p. 91; « l'étincelle » et « l'ivresse » dans *C.*, str. xxv, p. 156-158; « la flamme » dans *F.*, 1^{re} str., vers 2, p. 150; la « blessure », *ibid.*, p. 151 et *C.*, str. I, p. 29-31; la « brûlure », *F.*, 2^e str., vers 1, p. 172-173; la « plaie », *ibid.*, vers 2, p. 174-175; la « transverbération », *ibid.*, p. 176; les stigmates, p. 177-178.

d) *Les délices mystiques.* — Elles sont artificiellement rapportées à la mémoire par saint Jean de la Croix.

La « communication divine s'épanche substantiellement dans l'âme entière, ou plutôt c'est l'âme qui se transforme en Dieu, et qui, selon cette transformation, s'abreuve de son Dieu par sa substance et par ses puissances spirituelles. En effet, selon l'entendement, elle boit la sagesse et la science; selon la volonté, elle boit le très suave amour, et selon la mémoire, elle s'abreuve du réconfort et des délices que lui causent le souvenir et le sentiment de la gloire dont elle jouit. » *C.*, str. xxvi, p. 163.

Déjà évidemment les trois premières formes de la « communication divine », les trois premiers éléments de la contemplation mystique, ont procuré à l'âme d'ineffables délices; mais, comme il existe un suprême état mystique, l'état de transformation par union d'amour, qui est vraiment le commencement de la vie éternelle, de l'absorption en Dieu, de la possession de Dieu, de la fruition de Dieu, les suprêmes délices mystiques seront aussi un avant-goût de la béatitude

éternelle. C'est là ce « sentiment de la gloire » dont parle saint Jean de la Croix. « Elle se sent traversée, au plus intime de sa substance, d'un courant de gloire débordant de délices... Il lui paraît que, puisqu'elle est transformée avec tant de force en Dieu, si hautement en sa possession, comblée de richesse, ornée de dons et de vertus sans nombre, elle se trouve proche de la béatitude. Entre elle et cet état n'existe plus à ses yeux qu'un faible voile très délicat... Elle se figure ainsi absorbée et envahie, que l'heure de la gloire et de la vie éternelle est venue, et que la toile de la vie mortelle va se rompre. » *F.*, 1^{re} str., vers 1, p. 148. Cf. 2^e str., vers 6, p. 190-191; 3^e str., vers 5-6, p. 240.

L'œuvre de saint Jean de la Croix nous paraît très riche en descriptions d'expériences mystiques; pourtant l'expérience n'y est pour ainsi dire jamais notée à l'état pur; presque toujours elle y est interprétée. Sur « la relation de l'expérience à la doctrine » dans l'œuvre de saint Jean de la Croix, cf. Baruzi, *op. cit.*, I. III, notamment p. 236-237, 334, 344, 361-362; Jean de la Croix « n'a pas été un souverain analyste de ses états; et, dans ce recul devant certaines possibilités de l'analyse psychologique, s'inscrit sans doute sa plus grande limite. » Et à combien d'autres mystiques s'appliquerait le reproche! Bien des mystiques « n'ont point dépassé un schématisme élémentaire. Voici des phénomènes inconnus qu'ils ont, avec trop de hâte systématique, désignés comme « passifs ». Ils ne les ont pas explorés péniblement en leurs sinuosités; ils n'ont pas attendu, pour leur découvrir une origine, d'avoir trouvé des notions neuves : ils ont posé que la grâce divine pouvait seule déterminer une totale et intime refonte de l'être... Ils n'ont pas assez travaillé à traduire par leurs analyses ce qu'il y avait de plus original en leur expérience. » P. 568-569.

7^o *Sainte Thérèse.* — Nous nous bornerons à l'étude du *Château intérieur*, parce qu'il représente l'expression la plus parfaite de la pensée de sainte Thérèse; cf. R. Hoornaert, *Le progrès de la pensée de sainte Thérèse entre la « Vie » et le « Château »*, *Revue des sciences phil. et théol.*, 1924, p. 20-43. Nos citations et références sont faites d'après le t. IV des *Œuvres complètes*... traduites par les carmélites du premier monastère de Paris, édition sans notes.

Ce qui nous frappe, après une lecture attentive de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, c'est l'importance accordée par l'une aux phénomènes mystiques dont l'autre déclare nettement qu'il faut se désintéresser : les conseils donnés à ce sujet sont en opposition complète. « Quand bien même ces visions ne seraient pas de Dieu, pourvu que vous ayez de l'humilité et une bonne conscience, elles ne vous nuiront pas. Sa Majesté sait tirer le bien du mal, et, par où le démon voulait vous perdre, vous gagnerez. » VI D., c. ix, p. 293. Elle partage l'avis du P. Bañez, qui « blâmait sévèrement le conseil donné par quelques-uns d'accueillir par un geste de mépris toute vision de cette nature... Si l'on vous donne semblable conseil, mes filles, je vous engage, moi, à ne pas le suivre. » p. 294. Et tandis que saint Jean de la Croix veut qu'on ne perde pas son temps à examiner l'origine de ces phénomènes, sainte Thérèse, très préoccupée du « discernement des esprits », toujours anxieuse, cherche constamment à se rassurer par la considération minutieuse de tous les signes qui peuvent permettre de distinguer les uns des autres les faits mystiques divins, diaboliques ou naturels. Aussi l'étude psychologique de la grande mystique, dont l'expérience fut si riche et si diverse, dont l'observation et l'analyse furent si attentives et si pénétrantes, constitue-t-elle la meilleure préparation à l'étude philosophique du mysticisme.

1. *Le recueillement surnaturel*, « oraison qui précède

presque toujours » la quiétude. IV^e D., c. III, p. 156-162. Sainte Thérèse mentionne, en passant, les « longues discussions » qui eurent lieu « entre plusieurs personnes spirituelles » pour savoir si l'on pouvait de soi-même, artificiellement, « enchaîner le mouvement de la pensée », p. 159. Elle n'a pu se ranger à cet avis. Le recueillement surnaturel est une absorption de l'entendement qu'il ne faut attendre que de Dieu : « quand Sa Majesté veut que l'entendement cesse d'agir, Elle l'occupe d'une autre manière, et cela en lui communiquant une lumière si fort au-dessus de celle qu'il pourrait acquérir par ses efforts, qu'il reste *profondément absorbé*. Alors, sans savoir comment, il se trouve bien mieux instruit qu'il ne l'eût été avec toutes ses industries pour suspendre son activité. » P. 161. Sainte Thérèse, on le voit, est aux antipodes du quiétisme sous toutes ses formes; contrairement même à saint Jean de la Croix, elle ne conçoit pas qu'il puisse exister une « méthode » pour entrer dans l'état mystique. Tant que le Seigneur n'envoie pas « une suspension », ne restons pas inactifs; discourons ou contemplons « par une simple vue », selon nos capacités; cf. VI^e D., c. VII, p. 269-277.

2. *L'oraison de quiétude*, ou des « goûts divins ». C'est une faveur divine, qui concerne la volonté, et même les sens, plus que l'intelligence. « L'on dirait que *tout notre intérieur se dilate et s'élargit*. Ce sont alors des biens spirituels qui ne se peuvent dire, et l'âme même est incapable de comprendre ce qu'elle reçoit en cet instant. Elle respire comme une excellente odeur... La chaleur et une fumée odoriférante pénètrent l'âme tout entière : souvent même le corps y participe... A mon avis, les puissances ici ne sont pas unies à Dieu, mais seulement comme *enivrées*, et *elles se demandent avec étonnement ce que ce peut bien être*. » IV^e D., c. II, p. 152-153. « L'entendement s'arrête, ou plutôt se trouve arrêté, parce qu'il comprend qu'il ne sait pas lui-même ce qu'il veut... *Quant à la volonté, elle est fixée en son Dieu*. » c. III, p. 162. « Quand Dieu est vraiment l'auteur de ce qui se passe dans l'âme, il y a, il est vrai, *défaillance intérieure et extérieure*, mais l'âme reste forte, et elle goûte une joie très vive de se voir si près de Dieu. En outre, cet effet, loin de se prolonger, ne dure que très peu de temps; à vrai dire, l'âme rentre ensuite dans la jouissance. Cette oraison, quand il n'y a point par ailleurs faiblesse corporelle, ne va pas jusqu'à abattre le corps, ni à causer de souffrance extérieure. » P. 166. Cette « défaillance » ne fait pas « perdre le sentiment ». Cf. V^e D., c. I, p. 170.

Le doute est possible sur l'origine de cet état mystique, V^e D., c. I, p. 171, parce qu'ici « le naturel y est joint au surnaturel ». IV^e D., c. III, p. 176. « Le démon peut chercher, par le moyen de ses illusions, à contrefaire les grâces de cette nature. Vous le reconnaîtrez en ce que, bien loin de produire les effets que j'ai indiqués (p. 163), ce qui vient de lui en produira de diamétralement opposés. » *Ibid.*, p. 165. Voici énoncé pour la première fois le critérium des effets; sainte Thérèse y recourt constamment; à vrai dire, pour elle, avec l'impuissance où nous sommes de nous procurer ces états, c'est lui, en dernier ressort, qui les juge souverainement : « c'est aux effets et aux œuvres produites que l'on reconnaît les véritables grâces d'oraison : il n'y a pas de meilleur creuset pour s'éprouver soi-même. » IV^e D., c. II, p. 153. La contrefaçon naturelle de la quiétude se remarquera à la longueur de la « défaillance », c. III, p. 165-167.

3. *L'union*. — Pendant la courte durée de l'union (cette union ne va jamais jusqu'à une demi-heure, V^e D., c. II, p. 182), on est comme *privé de sentiment* : quand on le voudrait, on se trouve hors d'état de penser... *Et si l'on aime, on ne sait pas comment on aime, ni ce qu'on aime, ni ce qu'on désire...* C'est là

une mort délicieuse... Si l'on respire, on ne s'en aperçoit pas. L'entendement voudrait s'appliquer tout entier à comprendre quelque peu *ce que l'âme éprouve*; mais s'en trouvant incapable, il demeure tout interdit. » V^e D., c. I, p. 170-171. Il n'y a donc pas ici, à proprement parler, inconscience : il y a jouissance, mais jouissance dont on ne peut rien dire : « Jusqu'ici (jusqu'au mariage spirituel), quand le Seigneur unissait l'âme à lui, c'était en la rendant aveugle et muette. Il lui ôlait ainsi le moyen de savoir quelle était la faveur dont elle jouissait et comment elle en jouissait. Les immenses délices dont l'âme se sentait alors inondée venaient de ce qu'elle se voyait près de son Dieu; mais au moment même où elle se trouvait unie à lui, elle n'avait plus aucune connaissance, les puissances étaient entièrement perdues. » VII^e D., c. I, p. 317.

Que, dans cet état, on soit « uni » à Dieu, on ne le sait pas, mais on en est convaincu : « Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de cette âme, qu'en revenant à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle... Vous me direz : Comment a-t-elle vu et entendu qu'elle a été en Dieu, puisqu'en cet état elle ne voit ni n'entend? Je ne dis pas qu'elle l'a vu alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, et cela, non au moyen d'une vision, mais par une conviction qui lui reste et que Dieu seul peut donner... Mais comment ce que nous n'avons pas vu peut-il nous donner pareille certitude? Je l'ignore, c'est l'œuvre de Dieu. Tout ce que je sais, c'est que je dis vrai. » V^e D., c. I, p. 174-175. N'en demandons pas davantage. « Dans cette oraison l'on ne voit rien », VI^e D., c. I, p. 206; pourtant sainte Thérèse affirme que c'est une « entrevue » qui précède les « divines flammes » : « l'âme voit seulement d'une manière mystérieuse qui est Celui qu'elle va prendre pour époux. La connaissance qu'elle reçoit ainsi en un court espace de temps, elle ne pourrait l'acquiescer en mille ans par le moyen des sens et des puissances. » V D., c. IV^e p. 200.

Mais le doute ne tarde pas à venir : pour l'exorciser, notre mystique recourra à son critère favori, les effets. Ils sont merveilleux : c'est particulièrement le désir de mourir pour posséder Dieu, et « la douleur profonde qu'elle éprouve en voyant combien Dieu est offensé et méprisé dans le monde »; V D., c. II, p. 184; cette dernière disposition est vraiment le « sceau » de Dieu. P. 186.

Quoique n'étant pas philosophe, ni théologienne, sainte Thérèse s'est rendue compte que ce terme d'« union » peut s'entendre de bien des manières, comme celui de « présence ». « La véritable union », « la grâce de l'union », « l'état d'union », c'est tout autre chose que « l'oraison d'union »; celle-ci n'est qu'un moyen non indispensable, un « sentier de traverse » pour parvenir à l'autre, qui n'a plus rien de mystique, et qui ne consiste qu'en la parfaite conformité de notre volonté à la volonté divine. « C'est là l'union que j'ai désirée toute ma vie, celle que je ne cesse de demander à Notre-Seigneur. C'est aussi et la plus facile à connaître et la plus sûre. » V^e D., c. III, p. 192. « Pour l'atteindre, il n'est pas nécessaire que le Seigneur nous accorde de grandes délices spirituelles : il suffit du don qu'il nous a fait de son Fils pour nous enseigner le chemin. » P. 193. Cf. Relation LXXV, t. I des *Œuvres complètes*, p. 590. Et voilà tranché souverainement le problème tant discuté de la nécessité des grâces mystiques pour la perfection.

4. *Les « peines » mystiques*. — Sainte Thérèse est convaincue que Dieu envoie aux âmes déjà favorisées de l'oraison d'union, et pour leur faire mériter en quelque sorte les grâces mystiques ultérieures, toutes sortes de peines extérieures et intérieures; cf. VI^e D., c. I. Peines extérieures : les critiques ou même les

louanges dont on est l'objet; « de très grandes maladies. » Peines intérieures : doutes sur l'origine des faveurs reçues; « sécheresses, où il semble qu'on n'ait jamais eu et qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu », p. 213; scrupules; sorte d'hébétément qui rend l'esprit incapable de tout, même de comprendre ce qu'on lit; « chagrin, mauvaise humeur visibles à tous les yeux », p. 215; « mais pourra-t-elle dire ce qu'elle a? Non, c'est quelque chose d'inexprimable, ce sont des angoisses et des peines spirituelles auxquelles on ne sait quel nom donner. » P. 215-216.

Pourtant il y a des accalmies « dans une pareille tempête »; Dieu, « lorsqu'on s'y attend le moins, par une seule parole qu'il adresse à l'âme ou par un événement qui se présente, la délivre soudain de tous ses maux. On dirait qu'il n'y a jamais eu de nuages dans cette âme, tant elle se trouve inondée de soleil et comblée de consolation. » P. 214. Que penserait le psychologue, le psychiatre, de cette séméiologie? Sans doute que sainte Thérèse n'a pas été exempte de cette « mélancolie » qui « de nos jours, affirme-t-elle, remplit le monde », p. 212, et qu'elle souffrit de cette « psychose cyclothymique ». Cf. Maurice de Fleury, *Les états dépressifs et la neurasthénie*, Préface, p. x; G. Truc, *La grâce*, c. III, *Les états mystiques négatifs*.

5. La « délicateuse blessure » et l'« embrasement délicieux ». — « Souvent lorsqu'on y pense le moins et qu'on n'a pas l'esprit occupé de Dieu, Sa Majesté réveille l'âme tout à coup : on dirait une étoile filante ou un coup de tonnerre. On n'entend cependant aucun bruit, mais l'âme comprend parfaitement que Dieu l'a appelée... Elle sent qu'elle vient de recevoir une délicateuse blessure. Comment, de qui l'a-t-elle reçue? Elle ne s'en rend pas compte... Elle se plaint à son Époux par des paroles d'amour, et cela même extérieurement. Elle ne peut s'en empêcher, parce qu'il lui fait sentir sa présence, sans pourtant se manifester de manière à l'en laisser jouir. La peine qu'elle en éprouve est très vive, mais suave et pleine de douceur... Cette peine la pénètre jusqu'aux entrailles, et il semble qu'on les lui arrache, quand le divin Archer retire la flèche dont il l'a percée, tant est vif le sentiment de l'amour qu'elle lui porte. » VI^e D., c. II, p. 219-220. Il n'y a ici « nulle illusion à redouter », « car il est visible que le mouvement imprimé à l'âme vient de l'immuable demeure où le Seigneur habite. Les effets, d'ailleurs... » P. 221. « Je sais une personne qui ne craignait rien tant que d'être trompée, et qui ne put jamais concevoir la moindre inquiétude sur l'oraison dont je parle. » P. 223.

L'« embrasement délicieux » est une faveur « plus ordinaire à l'âme que la précédente » et non moins sûre. « A l'improviste, au milieu d'une prière vocale et quand on ne s'attend à aucun effet surnaturel, voici tout d'un coup un embrasement délicieux. On dirait qu'un parfum pénétrant s'est répandu par tous les sens... Comparaison, pour montrer que quelque chose fait connaître que l'Époux est là. » P. 223.

6. Les « paroles » surnaturelles. — « Ces paroles sont de bien des genres : les unes semblent venir du dehors; les autres, de la partie la plus intérieure de l'âme; d'autres de sa partie supérieure. D'autres, enfin, semblent si extérieures, qu'elles sont perçues par les oreilles : on dirait une voix articulée. » VI^e D., c. III, p. 224. Sainte Thérèse, qui a reproduit dans ses « relations » beaucoup de ces paroles, y affirme n'avoir « jamais rien vu des yeux du corps », ni « jamais rien entendu des oreilles du corps, sauf deux fois seulement. Encore ne saisit-elle rien de ce qui lui était dit, et elle ne sut point qui lui parlait. » Relation LIII, t. I, p. 567.

Dans le chapitre qui nous occupe, elle insiste longuement sur les signes qui permettent de discerner

les paroles divines des illusions de l'imagination ou de celles qui proviennent du démon; car avant la « vision intellectuelle » rapportée au chapitre VIII, p. 279, elle déclare qu'« elle ne savait pas qui lui parlait, elle entendait seulement les paroles », p. 279, et restait très « perplexe » à l'endroit de leur origine. VI^e D., c. III, p. 233. Sainte Thérèse a remarqué aussi que « ces effets surnaturels n'étaient pas continuels; ils se produisaient le plus souvent en présence de quelque nécessité. » Relation LIII, p. 567. Les paroles entendues répondaient donc le plus souvent à des questions d'ordre divers qui tourmentaient la sainte. Voir VI^e D., c. III, p. 226-230, les signes distinctifs des paroles divines; p. 225, 230-231, 232-233, ceux qui caractérisent les illusions de l'imagination; enfin, p. 233-234, ceux qui permettent de dépister les ruses du démon.

Mais sainte Thérèse ne veut pas qu'on se mette l'esprit à la torture à ce sujet : « Je voudrais que vous sachiez, mes sœurs, que s'il n'y a pas de mal à n'y point croire, il n'y en a pas non plus à y ajouter foi... Quel qu'en soit l'auteur, ne fussent-elles même qu'un produit de l'imagination, il n'y a pas grand inconvénient... La question est de savoir si on tire profit de ces paroles. » P. 226. En pareille matière, on n'arrive jamais à une certitude absolue : « il est bon de garder toujours une certaine crainte. » P. 234. Aussi « jamais elle ne s'est conduite, déclare-t-elle, d'après ce qu'elle entendait dans l'oraison... Bien qu'on lui affirmât que c'était Dieu qui agissait dans son âme, jamais elle ne l'a cru d'une manière assez absolue pour pouvoir en jurer, quoique d'ailleurs, à en juger par les effets..., elle inclinât à croire que quelques-unes de ces choses venaient du bon esprit. » Relation LIII, p. 565.

7. Les « ravissements », VI^e D., c. IV. — Processus psychologique : « L'âme, sans être en oraison, est tout à coup frappée d'une parole de Dieu qui lui revient à la mémoire ou qu'elle entend. Alors Notre-Seigneur... avive dans son fond le plus intime l'étincelle dont nous avons parlé (à propos de la blessure d'amour, p. 220), en sorte qu'entièrement embrasée cette fois, elle se renouvelle comme le phénix dans les flammes... Lorsqu'elle est ainsi purifiée, Notre-Seigneur l'unit à lui, d'une façon qui n'est connue que de tous les deux; encore l'âme elle-même ne l'entend-elle pas de manière à pouvoir ensuite en rendre compte. Et cependant elle conserve alors la connaissance, car, en cet état, l'on n'est pas privé de toute sensation intérieure et extérieure. » P. 238.

L'état physique est décrit plus loin, p. 244-245 : il semble bien, contrairement à ce que vient de dire sainte Thérèse, qu'il y ait, pendant le ravissement, sinon perte de connaissance, du moins anesthésie complète, au moins par moments. Mais « ceci est de courte durée, au moins comme état fixe, car cette grande suspension venant à diminuer, le corps semble se ranimer un peu. Mais s'il reprend quelque vie, c'est pour mourir de nouveau et laisser l'âme plus vivante. Néanmoins, l'extase à ce très haut degré dure peu. » P. 245.

Sainte Thérèse est très affirmative sur la conservation de la conscience et sur ce qu'on peut appeler le côté positif de l'extase : il y a toujours au moins une grande jouissance intérieure : « quand l'âme est ainsi en extase, le Seigneur ne veut pas toujours qu'elle ait la vue de ces secrets (il s'agit des « choses de Dieu », cf. p. 238-239) : elle est souvent tellement plongée dans la jouissance de son Dieu, que ce seul bien lui suffit. Mais quelquefois aussi, il plaît à Dieu de la tirer de la jouissance qui l'absorbe tout entière, et de lui montrer soudain ce que renferme l'appartement où elle se trouve. » P. 242. « Ma conviction est que si, dans les ravissements qu'elle éprouve, l'âme n'entend pas

quelquefois de ces secrets [n'y a-t-il pas une contradiction avec ce qui précède?], ce ne sont pas des ravissements, mais plutôt une défaillance physique... » P. 242. Sainte Thérèse a discerné les « ravissements véritables... de ces faiblesses de femmes, que l'on voit maintenant se produire, et qui si facilement nous font crier au ravissement et à l'extase. » P. 237. « Elle a toujours eu en horreur les rêveries de femmes. » Relation LIII, p. 566.

« L'extase finie, la volonté peut demeurer quelque temps comme enivrée, et l'entendement si hors de lui, que pendant des jours et des jours il semble hors d'état de s'occuper d'autre chose que des objets propres à enflammer la volonté. » P. 245.

Fréquence : « l'amour l'a rendue, cette âme, d'une sensibilité telle qu'à la moindre chose qui vient enflammer son feu, la voilà qui prend son vol. Aussi les ravissements sont-ils *continuels* dans cette Demeure, sans qu'on puisse les éviter même en public. » VI^e D., c. vi, p. 256-257. En public cependant, le chagrin et l'inquiétude qu'éprouvent ces âmes « en se demandant ce que pourront penser ceux qui les ont vues en cet état, les tirent en quelque sorte de leur transport. » C. 4, p. 246. Mais, dans les septièmes Demeures, « l'âme n'a plus de ravissements, ou, si elle en a, ce qui est très rare, ce ne sont plus de ces enlèvements et de ces vols d'esprit, comme ceux dont j'ai parlé. En outre cela ne lui arrive presque jamais en public, chose qui lui était fort ordinaire. » VII^e D., c. iii, p. 337. « Elle perd cette grande *faiblesse* qui lui était si pénible, et dont rien n'avait pu la délivrer. » P. 338.

8. *Le « vol de l'esprit »*. — « Parfois, l'âme se sent emportée par un mouvement si soudain, et l'esprit semble enlevé avec une telle vélocité, qu'on éprouve, dans les commencements surtout, un véritable effroi... Croyez-vous donc qu'une personne en pleine possession d'elle-même n'éprouve qu'un léger trouble lorsqu'elle sent ainsi enlever son âme — et quelquefois son corps, comme nous le lisons de quelques personnes — *sans savoir où elle va, ni qui l'enlève, ni ce que cela peut dire ?* » VI^e D., c. v, p. 248-249. Impossible de résister. « Durant quelques instants, elle est incapable de dire si son âme habite ou n'habite pas son corps. Elle se croit *transportée tout entière dans une autre région, fort différente de celle où nous vivons*; elle y voit une *lumière nouvelle* et bien d'autres choses, si dissemblables de celles d'ici-bas, qu'elle n'eût jamais réussi à se les figurer... Parfois, elle se trouve *instruite en un instant de tant de choses à la fois*... » P. 252. Ici sainte Thérèse indique quelques-unes des choses que l'on voit alors, soit par « vision imaginaire », soit par « vision intellectuelle » : ce sont des saints, ou « une multitude d'anges qui accompagnent leur Seigneur », « beaucoup d'autres (choses) qu'il ne convient pas de rapporter ».

L'influence de saint Paul paraît visible dans cette description. Celle de saint Augustin se montre dans l'interprétation, dans l'explication que risque la sainte : « l'âme... ne pourrait-elle, sans quitter le lieu qu'elle occupe... s'élever au-dessus d'elle-même par quelque partie supérieure de son être? » P. 253. Thérèse imagine donc que « l'esprit », le *voûc*, qu'elle distingue de l'âme, mais sans l'en séparer, comme le rayon se distingue du soleil, s'élève littéralement jusqu'au ciel, le Seigneur, lui semble-t-il, voulant « montrer à cette âme quelque chose du pays qu'elle doit habiter un jour ». P. 254. « Ce qu'elle a vu (là-haut) demeure tellement gravé dans sa mémoire, qu'à mon sens, il lui sera impossible d'en perdre le souvenir jusqu'au jour où elle en aura la possession pour jamais. » P. 255. Les effets de ce vol de l'esprit sont si admirables qu'il n'y a pas à redouter une supercherie du démon. P. 254.

9. *Les transports*, VI^e D., c. vi, p. 262-264. — C'est

ce que sainte Thérèse appelle ailleurs le « sommeil des puissances », cf. *Vie*, c. xvi, p. 155-158. « Notre-Seigneur accorde quelquefois à l'âme certaines *jubilations* et une sorte d'oraison étrange, dont je ne m'explique pas la nature. A mon sens, c'est une union très étroite des puissances avec Dieu... Mais de *quoi jouissent-elles*, et comment en jouissent-elles? *C'est ce qu'elles ignorent*... L'âme éprouve une joie si excessive, qu'elle voudrait n'être pas seule à la ressentir, mais la publier partout... » P. 262. « Cela dure parfois une journée entière... Cette jubilation plonge l'âme dans un tel oubli d'elle-même et de toutes choses, qu'elle est incapable de penser ni de parler, si ce n'est pour donner à Dieu des louanges. » P. 264. Enfin elle est contagieuse : « il suffit que l'une (des sœurs) commence (à faire éclater sa jubilation intérieure) pour que les autres la suivent. » *Ibid.* Évidemment cela « ne peut nullement venir du démon ». P. 263.

10. *Le sentiment de présence*. — « C'est ce qu'on appelle vision intellectuelle, je ne sais pourquoi. Alors qu'on ne songe nullement à recevoir semblable grâce, *on sent auprès de soi Jésus-Christ Notre-Seigneur, sans pourtant le voir ni des yeux du corps ni des yeux de l'âme*. » VI^e D., c. viii, p. 279. « Elle sentait qu'il se tenait à son côté droit, non par une de ces marques sensibles qui nous font connaître qu'une personne est près de vous, mais d'une autre manière bien plus délicate et qu'on ne peut expliquer. Néanmoins, la certitude est la même, ou plutôt, de beaucoup supérieure. » P. 280. « Quelquefois la présence est d'un saint, et l'on en retire également un grand fruit. Vous me direz : Mais si l'on ne voit rien, *comment sait-on que c'est Jésus-Christ*, ou sa glorieuse mère, ou un saint? C'est ce que l'âme est incapable d'expliquer; elle ne sait pas comment elle le sait, et cependant elle en a une certitude absolue. » P. 282. « Ces sortes de visions, au lieu de passer promptement comme les visions imaginaires, *durent longtemps* et parfois plus d'un an. » P. 279. Les effets produits par cette présence permanente « ne permettent pas de l'attribuer à la mélancolie », p. 280, ni au démon; surtout quand des « paroles » viennent rassurer l'âme inquiète.

11. *Vision imaginaire de Notre-Seigneur*. — « Notre-Seigneur veut-il favoriser tout particulièrement une âme, il lui découvre clairement sa sainte Humanité *sous la forme qu'il juge à propos*... Quoique la vision ait la rapidité de l'éclair, cette glorieuse image demeure tellement empreinte dans l'imagination, qu'à mon avis elle ne pourra s'en effacer... Cette image ne fait nullement l'effet d'un tableau. A celui qui la voit, *elle paraît véritablement vivante*. Quelquefois, *elle parle à l'âme* et lui découvre même de grands secrets. » VI^e D., c. ix, p. 288. L'image apparaît dans une « lumière »; le vêtement de Notre-Seigneur « ressemble à de la baste », p. 289; son visage est « doux » et « beau », p. 294. L'apparition survient à l'improviste, « bouleversant les puissances et les sens, les remplissant de frayeur et de trouble, pour les faire jouir aussitôt après d'une paix délicieuse ». P. 291. Les illusions ici sont possibles : si l'apparition dure longtemps, « je ne crois pas que ce soit une vision; c'est plutôt une représentation produite par un grand effort d'imagination, et la figure sera comme morte, en comparaison de celle dont je parle », p. 290-291; quant au démon, « il pourra bien offrir certaines représentations, mais ce ne sera jamais avec cette vérité, cette majesté, ces admirables effets ». P. 292. « On doit se tenir sur la réserve, attendre que le temps permette de juger de ces apparitions par leurs fruits. » *Ibid.* Mais, « quand bien même ces visions ne seraient pas de Dieu, pourvu que vous ayez de l'humilité et une bonne conscience, elles ne vous nuiront pas. Sa Majesté sait tirer le bien

du mal, et, par où le démon voulait vous perdre, vous gagnerez. » P. 293.

12. *Vision intellectuelle ou connaissance infuse de vérités.* — « Lorsqu'il plaît au Seigneur, il arrive que l'âme, étant en oraison et entièrement à elle, entre soudain dans une suspension des puissances, durant laquelle Dieu lui découvre de grands secrets, qu'elle croit voir en Dieu même. » VI^e D., c. x, p. 300. Sainte Thérèse déclare avoir connu de cette manière « comment toutes choses se voient en Dieu, et comment il les renferme toutes en lui-même », *ibid.*, et aussi comment « lui seul est la Vérité qui ne peut mentir ». P. 302. « A mon sens, le démon et l'imagination trouvent ici peu d'entrée et l'âme reste remplie de consolation. » P. 303.

13. *Le martyre d'amour.* — « Cette purification doit introduire l'âme dans la septième Demeure, comme la purification du purgatoire introduit dans le ciel. » VI^e D., c. xi, p. 308. « Tandis que l'âme se consume ainsi au-dedans d'elle-même (par le désir d'être réunie à Dieu), voici qu'à l'occasion d'une pensée rapide qui lui traverse l'esprit, d'une parole qu'elle entend et qui lui rappelle que la mort tarde encore à venir, elle reçoit par ailleurs — d'où? comment? elle l'ignore — un coup terrible, ou, si l'on veut, elle se sent comme transpercée par une flèche de feu... En un instant, ses puissances se trouvent si étroitement liées, qu'elles sont incapables de tout, sauf de ce qui peut accroître leur martyre... L'entendement conserve toute sa vivacité pour comprendre avec combien de raison l'âme s'attille d'être séparée de Dieu; et le Seigneur y ajoute encore, par une connaissance de lui-même très pénétrante, qui porte la douleur de l'âme à une intensité telle, qu'on en vient à jeter de grands cris. » P. 305-306. « Quelque bref que soit ce martyre (il dure peu : trois ou quatre heures tout au plus, ce me semble, p. 309), il laisse le corps comme disloqué : le pouls est aussi faible que si on allait rendre l'âme... La chaleur naturelle fait défaut, et l'âme s'embrase de telle sorte, qu'un peu plus elle verrait ses desirs accomplis. » P. 306-307. « Une fois cette personne ne l'endura qu'un quart d'heure seulement, et elle en demeura brisée. Il est vrai que cette peine fondit sur elle avec tant de violence qu'elle en perdit entièrement le sentiment. » P. 309. « Rien ne peut la délivrer du martyre qu'elle endure, jusqu'à ce que le Seigneur lui-même y mette un terme. D'ordinaire, il le fait au moyen d'une grande extase ou de quelque vision, par laquelle le vrai Consolateur console et fortifie l'âme, afin qu'elle se résigne à vivre aussi longtemps qu'il le voudra. » P. 310. Ce martyre « laisse dans l'âme des effets admirables. » *Ibid.*

14. *Vision de la Trinité.* — « Une fois qu'elle est introduite dans cette (septième) Demeure, les trois Personnes de la très sainte Trinité, dans une vision intellectuelle, se découvrent à elle par une certaine représentation de la vérité et au milieu d'un embrasement qui, semblable à une nuée resplendissante, vient droit à son esprit. Les trois divines Personnes se montrent distinctes, et, par une notion admirable qui lui est communiquée, l'âme connaît d'une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance... Alors les Personnes divines se communiquent toutes trois à l'âme, elles lui parlent. » VII^e D., c. i, p. 317-318. Sainte Thérèse a beau affirmer « que ce n'est pas ici une vision imaginaire », nous ne l'en croyons pas; ce qui pourtant n'est pas « imaginaire », c'est la « notion » qui lui fait connaître l'unité de substance des trois Personnes. Mais ce qui fait l'originalité de cette vision, ce n'est pas tant la vue du mystère, la vue des trois Personnes, que la perception de leur présence permanente dans l'âme aimante : « elle voit clairement... qu'elles résident dans son intérieur. C'est

dans la partie la plus intime d'elle-même qu'elle sent cette divine compagnie, et comme dans un abîme très profond, qu'elle ne saurait définir, faute de science. » P. 318.

Ce sentiment de présence est à rapprocher de celui que nous avons rencontré au chapitre vin des Sixièmes Demeures (v. *supra*, n. 10) et que sainte Thérèse qualifiait aussi de vision intellectuelle. Il lui ressemble pour la continuité; sainte Thérèse espère même qu'il ne lui sera jamais enlevé : « elle a une grande confiance que Dieu, lui ayant accordé une telle grâce, ne permettra pas qu'elle la perde. » P. 319. Ce sentiment n'a pas cependant toujours la même intensité, « mais, si le degré de clarté n'est pas le même, l'âme, cependant, chaque fois qu'elle est attentive, se trouve en cette divine compagnie. » *Ibid.* — Quand on en est là, peut-on se croire assurée de son salut, peut-on se croire « confirmée en grâce » et incapable de retomber dans le péché? Sainte Thérèse ne le pense pas; voir c. ii, p. 322, 328; c. iv, p. 342.

15. *Le mariage spirituel.* — « La première fois que cette grâce est accordée, Notre-Seigneur, dans une vision imaginaire, veut bien se montrer à elle en sa très sainte Humanité... Il lui dit qu'il était temps qu'elle fit de ses intérêts à lui ses intérêts propres, et qu'il prendrait soin de ce qui la concernait... » VII^e D., c. ii, p. 322. Cf. Relation XXV, p. 536 : Notre-Seigneur lui donne sa main droite; et, Relation XXVIII, p. 538, Notre-Seigneur lui met au doigt un bel anneau.

Alors « le Seigneur apparaît dans le centre de l'âme sans vision imaginaire, mais par une vision intellectuelle, plus délicate encore que celles dont j'ai parlé... Ce que Dieu communique alors à l'âme, en un moment, est un si grand secret, une faveur si sublime, et inonde l'âme de si excessives délices, que je ne sais à quoi les comparer. Je dirai seulement qu'en cet instant le Seigneur daigne lui manifester la béatitude du ciel, par un mode dont la sublimité dépasse celle de toutes les visions et de tous les goûts spirituels. Tout ce qu'on en peut dire, c'est que l'âme, ou plutôt l'esprit de l'âme, devient, selon qu'on peut en juger, une même chose avec Dieu. » P. 324.

« Cette vérité est rendue plus claire, avec le temps, par les effets; car on reconnaît d'une manière évidente, par certaines aspirations secrètes, que c'est Dieu qui donne vie à notre âme. » P. 325. « L'âme perçoit les divines opérations dont je parle. Une eau ne peut jaillir à flots sans avoir sa source quelque part : ainsi l'âme comprend clairement qu'il y a en elle quelqu'un qui lance les flèches qui la transpercent, et qui donne vie à sa nouvelle vie; qu'il y a un soleil d'où procède cette brillante lumière qui, de son intérieur, va illuminer ses puissances. » P. 326. Ce texte, dont on peut rapprocher celui de la Vie, c. xxvii, p. 283 : « aux effets que Dieu produit dans l'âme, on comprend qu'il est là », peut être invoqué par ceux qui ne voient dans le « sentiment de présence » qu'une inférence, par laquelle des effets ressentis on remonte à une cause capable de les expliquer; cf. EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. v, col. 1812-1813. La sainte décrit, au c. iii, la « nouvelle vie », que mène désormais l'âme favorisée du « mariage spirituel »; cf. Delacroix, *op. cit.*, p. 67-72; Éliehégoyen, *L'Amour divin*, V^e partie, *La synthèse de l'Amour divin dans les états d'oraison*, particulièrement Conclusion : la critique de la synthèse de l'Amour divin, p. 350 sq.

L'importance de sainte Thérèse pour la solution du problème de la mystique est mise en lumière par le P. de Guibert, *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1921, p. 185 : « Il faut, en effet, si l'on veut comprendre les discussions actuelles, en revenir à elle, et ce n'est point par hasard que ces discussions ont commencé, dans leur forme présente, précisément à

l'époque, où les écrits de la *Docteur* d'Avila se sont répandus parmi les théologiens catholiques. Ces écrits, en effet, tranchent sur ceux des mystiques plus anciens, et même de saint Jean de la Croix qui se rattache plutôt à eux, comme le remarquait très justement dom Mager : personne avant elle n'avait aussi bien fait toucher du doigt, par la netteté de ses descriptions, la différence entre les consolations goûtées par les débutants dans leurs méditations, et les douceurs de l'oraison « surnaturelle ». Ce sont précisément ces descriptions qui, en rendant impossible la confusion entre les deux, ont posé le problème dans toute son acuité... Sainte Thérèse reste au centre du débat et le domine : d'une façon plus ou moins consciente et plus ou moins claire, ce qu'on cherche c'est ceci : y a-t-il entre ces oraisons surnaturelles décrites par la sainte, et les oraisons plus ou moins discursives ou simplifiées de la vie spirituelle courante, une simple différence de degré, ou une vraie différence d'espèce ?

8° *Saint François de Sales*. — C'est aux livres VI et VII du *Traité de l'amour de Dieu* que saint François de Sales disserte de la « théologie mystique ».

Il l'identifie avec l'oraison : « l'oraison et la théologie mystique ne sont qu'une même chose » ; et la définit « une conversation par laquelle l'âme s'entretient amoureusement avec Dieu de sa très-aimable bonté pour s'unir et joindre à icelle ». L. VI, c. 1. C'est une conversation et non un monologue : « que si l'oraison est un colloque, un devis, ou une conversation de l'âme avec Dieu, par icelle donc nous parlons à Dieu, et Dieu *reciproquement* parle à nous ; nous aspirons à lui et respirons en lui, et mutuellement il inspire en nous et respire sur nous. » *Ibid.* « Or elle s'appelle mystique, parce que la conversation y est toute secrète, et ne se dit rien en icelle entre Dieu et l'âme que de cœur à cœur par une *communication incommunicable* à tout autre qu'à ceux qui la font. Le langage des amans est si particulier que nul ne l'entend qu'eux-mêmes... Où l'amour règne, on n'a pas besoin du bruit des paroles extérieures, ny de l'usage des sons pour s'entretenir et s'entr'ouyr l'un à l'autre. » *Ibid.* « En la théologie mystique, c'est le principal exercice de parler à Dieu et d'*ouyr parler Dieu au fond du cœur* ; et parce que ce devis se fait par de très-secrets aspirations et inspirations, nous l'appelons *colloque de silence* ; les yeux parlent aux yeux, et le cœur au cœur, et nul n'entend ce qui se dit que les amans sacrez qui parlent. » *Ibid.*

La méditation est le « premier degré de l'oraison ou théologie mystique », c. II. Les chapitres suivants sont consacrés à la contemplation, et à ses différences avec la méditation : « Nous méditons pour recueillir l'amour de Dieu, mais l'ayant recueilli nous contemplons Dieu et sommes attentifs à sa bonté pour la suavité que l'amour nous y fait trouver. Le désir d'obtenir l'amour divin nous fait méditer, mais l'amour obtenu nous fait contempler ; car l'amour nous fait trouver une suavité si agréable en la chose aimée, que nous ne pouvons assouvir nos esprits de la voir et considérer. » C. III. Le but de la contemplation est la jouissance de Dieu : « l'amour ayant excité en nous l'attention contemplative, cette attention fait naître *reciproquement* un plus grand et fervent amour, lequel enfin est couronné de perfections lorsqu'il jouyt de ce qu'il aime. » *Ibid.* C'est cette jouissance de Dieu qui constitue l'« expérience » mystique : « cette jouissance produit un amour bien plus vif et animé que ne fait la simple cognition du discours ; car l'*expérience* d'un bien nous le rend infiniment plus aimable que toutes les sciences qu'on en pourrait avoir. Nous commençons d'aimer par la cognition que la foy nous donne de la bonté de Dieu, laquelle par après nous savourons et goustons par l'amour...

Celui-ci (le théologien Ocham) le cogneut mieux par science, celle-ci (sainte Catherine de Genne) par *expérience*. » C. IV. C'est ce qu'on appelle « trouver Dieu » : « La contemplation a toujours cette excellence, qu'elle se fait avec plaisir, d'autant qu'elle presuppose que l'on a *trouvé Dieu et son saint amour*, qu'on en jouyt, et qu'on s'y delecte en disant : J'ay trouvé celui que mon âme cherit : je l'ay trouvé et ne le quitteray point. » C. VI.

« On a trouvé Dieu et son saint amour, on en jouyt et on s'y delecte » ; « nous savourons et goustons (Dieu) par l'amour » ; et ainsi nous le connaissons « par expérience » : qu'y a-t-il là de mystique ? Cela est essentiellement mystique pour saint François de Sales, parce que cela est un don de Dieu : il le montre dans les deux premiers chapitres du livre VII. Il s'agit d'un amour passif, d'une « passion d'amour », pour employer le langage de saint Jean de la Croix. « Soit doncques que l'union de nostre âme avec Dieu se fasse *imperceptiblement*, soit qu'elle se fasse *perceptiblement*, Dieu en est toujours l'auteur, et nul ne peut s'unir à lui, s'il ne va à lui : nul ne peut aller à lui, s'il n'est tiré par lui. » L. VII, c. III. « L'âme, amorcée des délices de ses faveurs... reconnoît bien que son union et liaison à cette souveraine douceur dépend toute de l'opération divine, sans laquelle elle ne pourroit seulement pas faire le moindre essay du monde pour s'unir à icelle. » L. VII, c. I. Les comparaisons employées ici par saint François de Sales ne laissent aucun doute sur ce point. Et de même le progrès de notre amour et de notre union, s'il résulte parfois de notre coopération, ne se réalise jamais sans celle de Dieu : « Quand, suivant ses attrait imperceptibles, nous commençons à nous unir à lui (activement), il fait quelquefois le progrès de nostre union, secourant nostre imbecillité, et se serrant *sensiblement* lui-même à nous, si que nous le sentons qu'il entre et pénètre nostre cœur par une *suavité incomparable*. Et quelquefois aussi, comme il nous attire insensiblement à l'union, il continue *insensiblement* à nous aider et secourir. Et nous ne savons comme une si grande union se fait, mais nous savons que nos forces ne sont pas assez grandes pour la faire, si que nous jugeons bien par là que quelque secrète puissance fait son insensible action en nous. » C. II. On remarquera, au passage, que saint François de Sales regarde le « sentiment de la présence de Dieu » comme une inférence.

Ce point mis en lumière et l'origine divine du « saint amour » nettement affirmée, saint François de Sales ne verra plus guère dans beaucoup de phénomènes mystiques que des conséquences « naturelles », psychologiques ou physiologiques, de cet amour envahissant, si bien qu'il ne s'étonnera pas de leur trouver des analogues profanes.

1. « Du recueillement amoureux de l'âme en la contemplation », I. VI, c. VII. — Il s'agit bien du recueillement qualifié par « la bier heureuse mere Therese de Jesus », de « surnaturel », qui « ne gist pas en nostre volonté, ains nous advient quand il plaist à Dieu de nous faire cette grace. » Or il s'explique naturellement, même sous sa forme la plus profonde, par cette loi psychologique : « rien n'est si naturel au bien que d'unir et attirer à soy les choses qui le peuvent sentir, comme font nos âmes, lesquelles tirent tousjours et se rendent à leur thresor, c'est-à-dire à ce qu'elles aiment. » C'est ce qui advient quand « Nostre-Seigneur respand imperceptiblement au fond du cœur une certaine douce suavité qui tesmoigne sa presence ; lors les puissances, voire mesme les sens extérieurs de l'âme, par un secret consentement, se retournent du côté de cette intime partie où est le très-aimable et tresscher époux. » « En somme tout ce recueillement se fait

par l'amour, qui sentant la presence du bien-aimé par les attraitz qu'il respand au milieu du cœur, ramasse et rapporte toute l'ame vers iceluy... par un delieux reply de toutes les facultez du costé du bien-aimé, qui les attire à soy par la force de sa suavité. » Pour comprendre bon nombre de phénomènes mystiques, il n'est que d'étudier la psychologie de l'amour. « Otez l'amour, dira Bossuet, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes. » *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. 1. On en pourrait dire autant, selon saint François de Sales, des rapports entre l'amour et les phénomènes mystiques. Cf. H. Tessier, *Le sentiment de l'amour d'après saint François de Sales*, particulièrement, l. III, c. iv : *Les effets de l'Amour*.

2. *La quiétude*, l. VI, c. viii-xi. — « C'est cet aimable repos de l'ame que la bienheureuse vierge Therese de Jesus appelle oraison de quiétude; non gueres differente de ce qu'elle-mesme nomme sommeil des puissances, si toutefois je l'entends bien. » C. viii.

« Toute l'ame et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement ny action quelconque, sinon la seule volonté, laquelle mesme ne fait aucune autre chose, sinon recevoir l'aise et la satisfaction que la presence du bien-aimé luy donne. Et ce qui est encore plus admirable, c'est que la volonté n'apperoit point cet aise et contentement qu'elle recoit, jouyssant insensiblement d'iceluy. » *Ibid.* Analogue profane : « les amans humains se contentent par fois d'estre auprès ou à la veuë de la personne qu'ils aiment, sans parler à elle, et sans discourir à part eux, ny d'elle, ny de ses perfections; rassasiez, ce semble, et satisfaits de savourer cette bien-aimée presence, non par aucune considération qu'ils fassent sur icelle, mais par un certain accoissement et repos que leur esprit prend en elle. » *Ibid.*

Saint François de Sales explique naturellement ce repos des puissances : « elle (l'ame) n'a plus besoin de s'amuser à discourir par l'entendement; car elle voit d'une si douce veuë son espoux present que les discours luy seroient inutiles et superflus. Que si mesme elle ne le voit pas par l'entendement, elle ne s'en soucie point, se contentant de le sentir près d'elle par l'aise et satisfaction que la volonté en recoit... L'ame non plus n'a aucun besoin, en ce repos, de la memoire; car elle a present son bien aimé. Elle n'a pas aussi besoin de l'imagination : car qu'est-il besoin de se représenter en image... celui de la presence duquel on jouyt? » C. ix. « O Dieu éternel quand par vostre douce presence vous jettez les odorans parfums dedans nos cœurs,... alors toutes les puissances de nos ames entrent en un agreable repos, avec un accoissement si parfait qu'il n'y a plus aucun sentiment que celui de la volonté, laquelle, comme l'odorat spirituel, demeure doucement engagée à sentir, sans s'en appercevoir, le bien incomparable d'avoir son Dieu present. » *Ibid.* « Petit à petit toutes les facultez sont attirées par le plaisir que la volonté recoit, et duquel elle leur donne certains ressentimens, comme des parfums qui les excitent à venir auprès d'elle pour participer au bien dont elle jouyt. » C. x. Cependant ce repos des puissances comporte divers degrés, c. xi.

3. « De l'escoulement ou liquefaction de l'ame en Dieu », l. VI, c. xii. — « L'escoulement d'une ame en son Dieu n'est autre chose qu'une veritable extase, par laquelle l'ame est toute hors des bornes de son maintien naturel, toute meslée, absorbée et engloutie en son Dieu. » L'amour profane connaît aussi pareille extase : « Une extrême complaisance de l'amant en la chose aimée produit une certaine impuissance spirituelle qui fait que l'ame ne se sent plus aucun pouvoir de demeurer en soy-mesme. C'est pourquoy,... elle se laisse aller et escouler en ce qu'elle aime. »

4. *De la blessure d'amour*, c. xiii-xiv. — On ne résume pas les fines analyses psychologiques où saint François de Sales « explique » comment « le saint amour blesse les cœurs ». L'amour profane lui fournit encore un terme de comparaison : « on a veu tel jeune homme... », c. xiii.

5. « *De la langueure amoureuse du cœur blessé de dilection* », c. xv. — « C'est chose assez cogneue que l'amour humain a la force non-seulement de blesser le cœur, mais de rendre malade le corps jusqu'à la mort, d'autant que comme la passion et temperament du corps a beaucoup de pouvoir d'incliner l'ame et la tirer après soy, aussi les affections de l'ame ont une grande force pour remuer les humeurs et changer les qualitez du corps. Mais outre cela, l'amour, quand il est vehement, porte si impetueusement l'ame en la chose aimée, et l'occupe si fortement, qu'elle manque à toutes ses autres operations, tant sensitives qu'intellectuelles. »

Et saint François de Sales cite un texte de Platon à l'appui de ces ravages de l'amour « véhément » dans l'ame et jusque dans le corps. « Certes, je sçay bien, Theotime, que Platon parlait ainsi de l'amour abject, vil et chetif des moudains; mais neantmoins ces proprietiez neissent pas de se trouver en l'amour celeste et divin. » « Certes, Theotime, quand les blessures et playes de l'amour sont frequentes et fortes, elles nous mettent en langueure et nous donnent la bien aimable maladie d'amour. Qui pourroit jamais descrire les langueurs amoureuses de sainte Catherine de Sienne ou de Gennes, ou de sainte Angèle de Foligny, ou de sainte Christine, ou de la bienheureuse mere Therese, ou de saint Bernard, ou de saint François! » — Et voilà qu'à propos de ce dernier, notre psychologue s'essaye à montrer jusqu'à quel point les stigmates mêmes pourraient s'expliquer naturellement par l'influence de l'imagination. « L'amour est admirable pour aguaiser l'imagination, afin qu'elle penetre jusqu'à l'exterieur. L'amour fit donc passer les tourments intérieurs de ce grand amant saint François jusqu'à l'exterieur, et blessa le corps du mesme dard de douleur duquel il avait blessé le cœur. » Cf. Tessier, *op. cit.*, p. 215-219. L'amour « véhément » explique aussi la rupture des quatrième et cinquième côtes du « bienheureux Philippe Nerius », et les défaillances et pamoisons du « bienheureux Stanislaus Kosca ».

6. « *Du souverain degré d'union par la suspension et ravissement* », l. VII, c. iii-viii. — « La bienheureuse mere Therese dit excellement que l'union estant parvenue jusqu'à cette perfection que de nous tenir pris et attachez avec Nostre-Seigneur, elle n'est point differente du ravissement, suspension ou pendement d'esprit; mais qu'on l'appelle seulement union, ou suspension, ou pendement, quand elle est courle; et quand elle est longue, on l'appelle extase ou ravissement; d'autant qu'en effect l'ame attachée à son Dieu si fermement et si serrée qu'elle n'en puisse pas aisement estre desprise, elle n'est plus en soy-mesme, mais en Dieu. » C. iii.

Saint François de Sales conçoit donc l'extase ou ravissement comme un phénomène psychologique, sans mentionner ses effets physiologiques. Il signale cependant, mais à propos d'une fausse extase, celle d'« un certain prestre du temps de saint Augustin », « que son extase passait si avant, qu'il ne sentoit mesme pas quand on luy appliquoit le feu, sinon après qu'il estoit revenu à soy : et neantmoins, si quelqu'un parloit un peu fort et à voix claire, il l'entendoit comme de loin, et n'avoit aucune respiration. » C. vi.

Diverses « extases naturelles » l'aident à concevoir la ravissement produit par le « saint amour » : « voyez, je vous prie, cet homme pris et serré par

attention à la suavité d'une harmonieuse musique, ou bien à la niaiserie d'un jeu de cartes... », c. iii; « et c'en est de même en la très infante extase ou abominable ravissement qui arrive à l'âme...; on dit qu'elle est en l'extase sensuelle... comme dit l'un des plus grands philosophes, l'homme estant en cet accident semble estre tombé en épilepsie, tant l'esprit demeure absorbé et comme perdu », c. 4; « les philosophes mesmes ont recogneu certaines especes d'extases naturelles, faictes par la vehemente application de l'esprit à la consideration des choses plus relevées. » C. vi. — Il peut donc y avoir de fausses extases : « on a veu en nostre age plusieurs personnes qui croyoient elles-mesmes, et chacun avec elles, qu'elles fussent fort souvent ravies divinement en extase et enfin toutefois on descouvroit que ce n'estoit qu'illusions et amusement diaboliques », c. vi; aussi saint François propose « deux marques de la bonne et sainte extase »; l'une de ces deux marques est ce qu'il appelle « l'extase de l'œuvre et de la vie »; c'est « une vie surhumaine, spirituelle, devote, et extatique, c'est-à-dire, une vie qui est en toute façon hors et au-dessus de nostre condition naturelle. » *Ibid.* — « Bienheureux sont ceux qui vivent une vie sur-humaine, extatique, relevée au-dessus d'eux-mesmes, quoy qu'ils ne soyent point ravis au-dessus d'eux-mesmes en l'oraison. Plusieurs saints sont au ciel, qui jamais ne furent en extase ou ravissement de contemplation. Car combien de martyrs et de grands saints et saintes voyons-nous en l'histoire n'avoir jamais eu en l'oraison autre privilège que celui de la devotion et ferveur? » C. vii, Saint François de Sales, comme sainte Thérèse, admet donc que les grâces mystiques ne sont point nécessaires pour parvenir à la sainteté.

7. « Du supresme effect de l'amour affectif, qui est la mort des amans », c. ix-xiv. — « L'amour est fort comme la mort. La mort separe l'âme du mourant d'avec son corps..., l'amour sacré separe l'âme de l'amant d'avec son corps...; et il n'y a point d'autre différence, sinon en ce que la mort fait tousjours par effect ce que l'amour ne fait ordinairement que par l'affection (desir). Or, je dis ordinairement, Theotime, parce que quelquefois l'amour sacré est bien si violent, que mesme par effect il cause la séparation du corps et de l'âme, faisant mourir les amans d'une mort tres-heureuse qui vaut mieux que cent vies. » C. ix. Et saint François distingue trois manières dont l'amour fait mourir les amans : la mort « en amour », la mort « par l'amour et pour l'amour » et la mort « d'amour ».

Sur l'espèce de réduction des phénomènes mystiques aux conséquences « naturelles », psychologiques et même physiologiques, de l'amour divin, opérée par saint François de Sales, voir dom Mackey, *Introduction au Traité de l'Amour de Dieu*, p. xlix, *Œuvres de saint François de Sales*, édition d'Annecy, t. iv; et H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France...*, t. ii, p. 578, note.

IV. CONCLUSION. DIVERSITÉ DES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES. — Dans l'enquête qui précède, nous n'avons pas eu la prétention d'épuiser l'étude psychologique des phénomènes mystiques. Pour ce faire, il ne suffirait pas de s'adresser à quelques mystiques catholiques orthodoxes; il faudrait envisager tous les mystiques, à quelque religion qu'ils appartiennent; on trouvera quelques indications sur les mystiques non chrétiennes (néoplatonicienne, hindoue, musulmane, profane, etc...) dans Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. i, p. 223-227; (le t. ii doit comprendre une étude sur *Le problème de la grâce mystique en Islam*, d'après les travaux récents de M. Louis Massignon, et deux études sur *La mystique comparée*, et sur le *Yogisme*). « On sait quel écho prolongé le néo-

platonisme eut en l'Occident... à de titres divers et par des voies diverses, philosophes ou mystiques en furent tributaires, de Jean Scot Érigène à Tauler et Ruusbroec, en passant par... Eckart, brillants théoriciens qui n'étaient point d'ailleurs étrangers aux expériences transcendantes, et par toute une pléiade de dévotés personnes des deux sexes, adonnées à la pratique de la contemplation, mais ne dédaignant point de dissertar à leurs heures sur la perte de l'âme dans l'Unité. » Maréchal, *op. cit.*, p. 228-229.

« Non seulement les philosophes ont défini et décrit la mystique d'après leur propre système, mais les mystiques eux-mêmes construisent sur des présupposés métaphysiques et psychologiques déterminés, la description de leurs événements intérieurs. On voit dès lors combien la connaissance de ces *philosophoumena* est importante pour la véritable intelligence de la mystique. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, p. 78, à propos du livre de Joseph Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*. A lire aussi le chapitre *Mysticisme* dans l'*Expérience religieuse* de W. James, et divers chapitres de la *Psychologie du mysticisme religieux*, de J.-H. Leuba. Le nom de soufi serait « réservé dans la terminologie islamique aux représentants de l'esprit ascétique qui ont subi dans leurs conceptions religieuses une influence déterminée, l'influence néoplatonicienne », *Revue des sciences phil. et théol.*, 1921, p. 438, quoique des influences hindoues s'y fassent aussi sentir, p. 439; « la possibilité de l'influence du sūfisme islamique sur la mystique chrétienne a été admise nouvellement par Carra de Vaux », *ibid.*, p. 438 note.

On a noté aussi que la philosophie plotinienne s'infiltra jusqu'aux Indes, pour y atteindre les commentateurs médiévaux du Védānta. Sur la mystique de Plotin, lire l'étude de J. Souilhé, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 179-195, à propos des thèses de René Arnou; sur Proclus, l'une des sources de Tauler, voir *Revue des sciences phil. et théol.*, 1921, p. 196, 210-212; sur le « silence mystique » dans les philosophes grecs, l'article de J. Souilhé, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923, p. 128-140. Enfin, si l'on veut se faire une idée sommaire de la mystique musulmane, que l'on se reporte au *Bulletin de science des religions* de la *Revue des sciences phil. et théologiques*, notamment 1921, p. 437-443 (à propos des ouvrages de Goldzieher et de Frick sur Al-Ghazālī), 1922, p. 482-488 (à propos des *Études sur la mystique islamique* de Nicholson), et 1923, p. 375-384 (à propos des thèses de M. Massignon sur *La passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour, al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*).

Mais à qui voudrait même n'étudier que les mystiques catholiques orthodoxes, une enquête chez les théoriciens de la mystique ne suffirait pas encore; il resterait à scruter les biographies des mystiques; on trouvera les éléments de cette étude descriptive dans des ouvrages comme ceux de Görres, de Ribet, de Poulain et de Bremond. La méthode à suivre dans cette vaste enquête est formulée par le R. P. Pinard, dans l'*Étude comparée des religions*, t. ii, c. vii; il est bien évident que, pour procéder d'une manière scientifique, il faut partir de l'examen minutieux de chaque phénomène mystique rapporté sur le sujet qui l'a éprouvé (fiches documentaires); de là on s'élèvera à la monographie; on notera l'apparition successive des divers phénomènes dans le cours d'une vie, en tenant compte de toutes les circonstances qui ont accompagné la production de ces phénomènes; voir par exemple la série des états mystiques de sainte Thérèse de 1562 à 1572, dans R. Hoornaert, *Revue des sciences phil. et théol.*, 1924, p. 22-23; de Madeleine Sémier dans F. Klein; de Mlle Vé dans Th. Flournoy, *Une mystique moderne*, cité par J.-H. Leuba, *Psychologie du*

mysticisme religieux, p. 334-348. La statistique enfin permettrait de répondre à certaines questions concernant l'apparition des phénomènes mystiques suivant le sexe, l'âge, la profession, les régions, les époques.

Nous ne pouvons pas ici entrer dans toutes ces questions; mais il nous semble que de notre enquête psychologique, si sommaire soit-elle, une conclusion se dégage : c'est qu'il existe divers phénomènes mystiques et qu'en psychologie du moins, il n'y a pas d'« état mystique », dont il s'agirait de déterminer les caractéristiques essentielles, ni même, à proprement parler, de « phénomène essentiel », et de « phénomènes accidentels »; le psychologue constate divers phénomènes mystiques, il ne connaît pas d'état mystique « en soi ». Énumérons-les sommairement.

1° *L'intuition de Dieu ou des choses divines.* — C'est le premier phénomène mystique que nous ayons rencontré. Il faut lire à ce sujet l'article du R. P. Maréchal, *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 145-162.

La conviction que certains mystiques sont favorisés d'une véritable intuition de Dieu est « formellement exprimée dans le courant mystique qui traverse le Moyen Âge, à partir des Victorins jusqu'aux mystiques germano-néerlandais, en passant par la métaphysique et la théologie thomistes;... (elle se retrouve) dans l'expression naïve des contemplatifs étrangers aux subtilités des théologiens... », p. 158. Le R. P. Reypens s'est efforcé de montrer que l'intuition de Dieu constituait bien « le sommet de la contemplation mystique » chez le bienheureux Jean de Ruusbroec et chez ses continuateurs, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 249-272; 1923, p. 256-271; 1924, p. 33-59; il nous promet une suite à ces articles : « en étudiant à leur tour les influences subies par Ruusbroec lui-même, nous constaterons de plus en plus clairement l'existence, chez les grands contemplatifs, d'une véritable tradition, d'après laquelle une intuition transitoire de l'essence divine est possible ici-bas, et est en fait accordée à quelques âmes d'élite », *Ibid.*, 1924, p. 59. C'était aussi la conclusion de Bernhart : « Le degré de l'union avec Dieu, accessible ici-bas, est, chez saint Augustin et les penseurs qui subissent son influence, si élevé qu'ils admettent un véritable *videre Deum* quoiqu'aucun *comprehendere*, tandis que saint Thomas, sauf pour le cas du *raptus*, le réserve pour l'au-delà. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, p. 76. Walter Hilton semble aussi admettre une certaine intuition de Dieu dans la contemplation supérieure; cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1924, p. 180.

Notons cependant que Denys le Chartreux, « quand il ne se dérobe pas aux explications, n'interprète jamais dans le sens de l'intuition mystique de l'essence divine (le sommet de la contemplation mystique de Ruusbroec). Dans les plus hautes élévations de Ruusbroec, il ne voit que la contemplation dionysienne... », *Ibid.*, p. 48. Quant à cette contemplation dionysienne, saint Bonaventure n'y voit guère que ce que nous appelons l'oraison affective, qui ne rentre pas dans la mystique proprement dite : *Hæc enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis palet qui aliquotiens consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuiuslibet viro justo in via ista esse querendum; quod si Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis.* *In Ibem Sent.*, dist. XXII, a. 2, q. III, ad 6^{um}. Elle ferait partie « de ces états mystiques élémentaires, accessibles à toute bonne volonté moyenne », dont parle le P. de Grandmaison, *Études*, 5 mai 1913, p. 313-319.

2° *La connaissance dite expérimentale ou quasi-expérimentale de Dieu ou des choses divines.* — C'est

le phénomène mystique par excellence, selon le fameux texte de l'Aréopagite : οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα, *De div. nom.*, c. II, § 3, *P. G.*, t. III, col. 648. (Aristote caractérisait déjà par le παθεῖν opposé au μαθεῖν la connaissance acquise par les initiés; mais, à l'encontre du Pseudo-Denys, il n'y voyait pas précisément une supériorité : τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, cité par Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, p. 236). Saint Bonaventure estime lui aussi quod respectu objecti increati nobilior est modus apprehendendi per modum tactus et amplexus quam per modum visus et intuitus; cité par le P. Éphrem Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, p. 13, tiré à part d'une étude parue dans l'*Archivum franciscanum historicum*, t. XIV, 1921, fasc. I-II. « Touche et étreinte » ou de Dieu par l'homme ou plutôt de l'homme par Dieu, « contact » de Dieu, « union » à Dieu dans un sens tout spécial, sentiment de la présence de Dieu en soi, autour de soi, sentiment, voire même sensation de Dieu... telles sont quelques-unes des expressions par lesquelles les mystiques traduisent une expérience ineffable, une communication secrète, mystérieuse, de leur être avec Dieu.

Cette « expérience » de Dieu est longuement décrite par le P. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 2^e partie, c. V et VI; elle est finement analysée et résumée par le P. de Grandmaison, *Études*, 5 mai 1913, p. 323-330, et, d'après lui, par Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, t. II, p. 585-589. C'est elle aussi que Farges nomme « le phénomène essentiel de la vie mystique : l'oraison infuse de contemplation », dont il étudie la nature et l'objet principal, *Les phénomènes mystiques*, t. I, p. 58-104. Si l'on en croit dom Butler, cette « contemplation », qui « consiste en une certaine vision et jouissance de la présence de Dieu, en une union directe avec Lui », serait l'élément mystique de la vie spirituelle en Occident de saint Augustin à saint Bernard; cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923, p. 382-385. Pour saint Bernard, en particulier, la contemplation proprement mystique consiste « en un contact expérimental avec Dieu. C'est Dieu lui-même, c'est le Verbe qui se rend présent à l'âme : l'âme, passive sous la main de Dieu et élevée au-dessus d'elle-même, aperçoit, ou plutôt entrevoit, soupçonne quelque chose de l'être de Dieu, sans intermédiaire, dans une expérience directe : *Verbum adest*. Tout se passe néanmoins dans l'obscurité. Ce n'est pas un *cernere*, mais un *sentire*. » *Vie spirituelle* janv. 1925, p. [93], compte rendu de l'étude du Dr R. Linhardt, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*.

3° *Le « sentiment de présence »*, tel que le décrit sainte Thérèse, *Château*, VI^e D., c. VIII, voir col. 2634. Il ne faut pas le confondre avec l'expérience précédente, ni avec ce que nous nommons communément le sentiment de la présence de Dieu, qui n'est pas à vrai dire un sentiment, mais un souvenir permanent, une attention spontanée qui nous maintient « en la présence de Dieu ».

Il faut prendre garde à l'imprécision du langage des mystiques; « sentir » ne signifie souvent chez eux que comprendre, croire, être convaincu; voir, par exemple, le texte de sainte Catherine de Sienne cité par le P. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 200. — Le sentiment de présence dont il s'agit maintenant se caractérise par une localisation précise de l'objet dont on sent la présence. Cf. W. James, *L'expérience religieuse*, c. III; Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, c. XI; Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, p. 67-179, *À propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*.

4° *Les connaissances distinctes.* — Les mystiques

nous déclarent à l'envi que Dieu éclaire leur intelligence de si vives lumières sur les vérités de la foi, même sur les plus profonds mystères, en particulier sur le mystère de la Sainte Trinité, qu'il semblerait que pour eux la foi a fait place à la vue. *Tunc agnosce-mus quam vera nobis credenda imperata sunt, quoniam optime ac saluberrime apud matrem Ecclesiam nutriti fuerimus.* Saint Augustin, *De quantitate animarum*, c. xxxiv, P. L., t. xxxii, col. 1077. Sur cette « connaissance mystique », qu'il distingue de l'« expérience mystique », cf. Bremond, *op. cit.*, p. 592-595; Joret, *La contemplation mystique*, c. v, *À l'école du maître intérieur*.

5° *Les paroles intérieures.* — « On distingue avec raison l'oraison mystique (c'est-à-dire l'« expérience mystique ») des faits merveilleux tels que les visions ou les paroles intérieures. Je dois dire cependant que, des mystiques que j'ai rencontrés, la plupart avaient été favorisés soit de visions, soit de paroles intérieures, soit des unes et des autres. Je crois pouvoir dire aussi que l'affinité est plus intime entre l'oraison mystique et les paroles intérieures qu'entre la même oraison et les visions. Ainsi, d'abord, je ne pense pas avoir rencontré un seul cas de parole intérieure qui n'ait été le prodrome ou l'accompagnement d'une oraison mystique... Un autre fait qui m'incline à voir une affinité particulière entre les paroles intérieures et l'oraison mystique, c'est que les états mystiques supérieurs ressemblent parfois singulièrement à de véritables paroles... A entendre certaines confidences, on se demande si les états mystiques supérieurs ne seraient pas une sorte de parole intérieure diffuse et continue. » P. S., *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 402. Une variété des paroles intérieures, dont sainte Thérèse ne les distingue pas, constitue les révélations ou prophéties.

6° *Les visions intérieures.* — Nous avons fait remarquer, à propos d'une vision de la Sainte Trinité que sainte Thérèse qualifie d'intellectuelle, qu'il semble bien qu'il s'agisse d'une vision « imaginaire ». Ne parlons donc plus de visions intellectuelles, ou donnons leur un autre nom. Cf. Farges, *op. cit.*, t. II, p. 26-34. Nous ne sommes pas obligés de maintenir toujours la terminologie des mystiques.

7° *La « passion » de l'amour divin.* — C'est un des phénomènes mystiques les plus constants, si bien que beaucoup de théoriciens de la mystique y veulent reconnaître « l'élément caractéristique » de l'état mystique, en particulier le P. de la Taille, cf. *Revue des sciences phil. et théol.*, 1922, p. 713. Il se rencontre particulièrement, mais non exclusivement, chez les femmes, cf. *supra*, Hadewijch, sainte Thérèse; et l'on sait qu'il a fait naître le problème de l'érotisme des mystiques, cf. M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques*, c. III, *Érotisme et mysticisme*; G. Etche-goyen, *L'amour divin*, p. 307-315; Maréchal, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1926, p. 82-85.

8° *Les goûts, délices, jouissances, consolations*, quand ils apparaissent nettement comme « surnaturels ». On pourrait, à la rigueur, les considérer comme une des multiples formes de l'« expérience mystique ». Saint Thomas estime que ces « goûts spirituels » constituent une certaine expérience de la présence de Dieu en nous. *Summa theol.*, I^a-II^a, q. cxii, a. 5; cf. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 187-190.

9° *L'uniformité transformante. L'identification de l'homme avec Dieu, l'« état théopatique ».* — Quoi qu'on en pense, il faut bien reconnaître que les mystiques, même orthodoxes, ont professé que le sommet de l'état mystique consiste dans une certaine identification de l'homme avec Dieu.

Nous avons entendu sainte Thérèse nous dire

« que l'âme, ou plutôt l'esprit de l'âme, devient, selon qu'on en peut juger, une même chose avec Dieu ». *Château*, VII^e D., c. II, p. 324. Elle n'est que l'écho d'une longue tradition. Pour ne rien dire d'Eckhart, voir en Denzinger-Bannwart les n. 510-513, 520-522, cf. G. Théry, *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart*, dans la *Vie spirituelle*, janv. et mars 1924, mai 1925, janv. 1926 (à suivre); qu'on lise Ruusbroec : « Quand nous avons une vie contemplative... moyennant l'information transformante de Dieu, nous nous sentons englobés dans un abîme sans fond de notre béatitude éternelle, où nous ne pouvons trouver de distinction entre Dieu et nous. Car c'est là notre perception suprême, que nous ne pouvons posséder qu'en écoulement d'amour », cité par *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 264. « Tous les hommes qui sont élevés au-dessus de leur être créé dans une vie contemplative, sont un avec cette Clarté [le Verbe] et ils sont cette Clarté même. Et ils se voient et se sentent et se trouvent eux-mêmes... être, selon leur essence non créée, ce même fond simple [l'essence divine] d'où la Clarté sans mesure luit selon le mode divin, et où elle reste éternellement sans mode selon la simplicité de l'essence. » *Ibid.*, p. 258.

La métaphysique intervient évidemment dans la traduction de l'expérience et dans son interprétation; il reste cependant que Ruusbroec se réfère à l'expérience : il parle d'une « perception suprême », d'un « sentiment de notre identification avec Dieu. Cf. Walle-laert, *L'union de l'âme aimante avec Dieu... d'après la doctrine du bienh. Ruusbroeck*. Voici W. Hilton : « à ce moment, du moins, son âme devient une seule chose avec Dieu, elle est transformée à l'image de la Trinité », cité *Revue d'ascét. et de myst.*, 1924, p. 180. Enfin Hadewijch, nourrie de néo-platonisme, cf. *ibid.*, p. 288, distingue trois degrés dans la vie d'amour : « le premier, c'est de servir l'Amour dans la pratique des vertus; le second, c'est de sentir l'Amour au-dessus du tumulte des actes et des vertus, dans une concentration amoureuse de l'âme; le troisième, c'est d'être Amour, ce qui dépasse tout », p. 287. Voir ci-dessus col. 2612.

10° *Les épreuves mystiques ou les « purifications passives ».* — Elles constituent ce qu'on peut appeler l'état mystique négatif. Elles donnent « le sentiment de l'absence de Dieu ». Théodore de Saint-Joseph, *Essai sur l'oraison selon l'école carmélitaine*, p. 97.

Les théoriciens qui caractérisent « l'état mystique » par le sentiment de la présence de Dieu et qui veulent cependant maintenir les « Nuits » de saint Jean de la Croix parmi les états mystiques, font observer que ce saint « nous dit lui-même que les âmes, dans la Nuit de l'esprit, sentent Dieu en elles-mêmes (*Nuit*, I. II, c. xvii). Et, de fait, le vide que creuse dans l'âme cet état d'aridité et d'obscurité, est, si l'on peut dire, un vide attirant... Dieu est là et, sans se faire voir, il étire l'âme et se l'unit plus étroitement que dans nombre de faveurs plus claires. » *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1923, p. 168. — Pour que ces « épreuves » puissent être retenues comme états mystiques, « ayant Dieu pour auteur », il faudra évidemment qu'elles ne puissent pas être attribuées à la mélancolie, à un abaissement du tonus vital. Cf. W. James, *L'expérience religieuse*, c. v, *Les âmes douloureuses*; G. Truc, *La grâce*, c. III, *Les états mystiques négatifs*; M. de Montmorand, *op. cit.*, p. 32-47.

11° *Les phénomènes mystiques corporels* : extase ou ravissement, lévitation, stigmates, etc... Nous entendons ici par extase non un état mystique déterminé, ni a fortiori l'état mystique par excellence, mais certains phénomènes corporels qui affectent parfois les personnes favorisées de grâces mystiques. Cf. Farges, *op. cit.*, t. II, p. 162-178.

II. PHILOSOPHIE OU APOLOGÉTIQUE DE LA MYSTIQUE. — *Scire est scire per causas*. C'est à la philosophie qu'il appartient de se prononcer sur les causes. Cf. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, p. 53-65; Pinard, *L'étude comparée des religions*, t. II, p. 325-361. Le problème philosophique de la mystique porte sur l'objectivité ou la subjectivité des états mystiques : est-ce bien Dieu que nous atteignons ou qui nous étreint, et comment pouvons-nous le savoir? Une critique de l'expérience mystique s'impose.

Pour la mener à bonne fin, il nous faut limiter le problème à ce que nous appellerons la mystique surnaturelle. Il existe, et peut-être même en avons-nous rencontré des traces dans notre enquête psychologique, notamment chez saint Augustin, disciple des néo-platoniciens et chez saint Jean de la Croix, cf. Baruzi, *op. cit.*, p. 396, note, une mystique naturelle, c'est-à-dire la recherche d'une connaissance expérimentale, d'une intuition, de la Réalité divine cachée derrière les phénomènes extérieurs ou intérieurs. Il existe même une philosophie, ou mieux des philosophies mystiques, intuitionnistes, qui reconnaissent en nous, à côté de notre chétive raison discursive, de mystérieuses facultés d'intuition du Réel; cf. Baudin, *Revue des sciences religieuses*, 1923, p. 520-537; V. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, V^e leçon.

Les phénomènes mystiques dont nous voulons nous occuper sont ceux qui revendiquent une origine divine, « surnaturelle », au sens où sainte Thérèse, qui n'était pas théologienne, entendait ce mot, c'est-à-dire *miraculeuse*. Cf. Châtelet, VI^e D., c. VII, p. 271. Le phénomène mystique se présente comme une véritable « révélation », comme une réponse de Dieu au désir naturel de l'homme de « voir » Dieu, de ne plus traiter avec Lui seulement à travers la voile de la foi, mais « face à face », autant du moins que cela est possible en la vie présente. — Notons, à titre de simple curiosité, que saint Thomas a reconnu ce caractère « surnaturel » des phénomènes mystiques en les rangeant parmi les grâces dites *gratis datae*. *Summa theol.*, II^a-II^{ae}, en tête de la q. CLXXI.

1. QUESTIONS PRÉLIMINAIRES, OU QUESTIONS DE PRINCIPES ET DE MÉTHODE CONCERNANT LE CARACTÈRE « SURNATUREL » DES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES. — 1^o *Spécificité des faits mystiques surnaturels*. — Sur cette question : existe-t-il, doit-il nécessairement exister, dans la phénoménologie même des faits mystiques surnaturels, des éléments qui les différencieraient des faits mystiques naturels? Il semble qu'on remarque quelque flouement dans la pensée des théoriciens catholiques de la mystique.

La question a été soulevée déjà et résolue, par l'affirmative à l'article *EXPÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. V, col. 1859-60, par le P. Pinard; cf. du même auteur, *L'étude comparée des religions*, t. I, p. 424-425. Le P. Maréchal est nettement du même avis, au moins en ce qui concerne « l'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne »; cf. *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 161 : « La surnaturalité, et donc aussi le caractère spécifiquement chrétien, de l'intuition directe de Dieu, résulte de la phénoménologie même de cet état, où l'expérience devient transcendante et atteint le sommet de l'Être, tandis que les états mystiques inférieurs, lors même qu'ils sont ontologiquement surnaturels, et de la sorte spécifiquement chrétiens, ne diffèrent pas radicalement, par leurs seuls caractères empiriques, d'états similaires qui se rencontrent en dehors du christianisme. » Cf. du même auteur, *Études sur la psychologie des mystiques, passim*, et notamment p. 52-53, 163, 253. Mais, tout en estimant « que la haute contemplation implique un élément nouveau, qualitativement distinct des activités psy-

chologiques normales et de la grâce ordinaire », il reconnaît qu'il « n'est pas interdit, même à des catholiques, de ramener les états mystiques supérieurs à un simple accroissement quantitatif de la puissance psychologique normale et de la grâce surnaturelle ordinaire ». *Ibid.*, p. 253. « Pourtant, si la théologie ne se montre point ici très exigeante, il faut avouer que l'opinion commune de ses maîtres les plus écoutés est plutôt défavorable à l'hypothèse d'un état mystique purement psychologique quoad se, ou, si l'on veut, dans la nature de son contenu. » P. 176.

Qualitativement ou quantitativement il n'importe; dans l'un et l'autre cas, on reconnaît encore aux phénomènes mystiques un caractère surnaturel, empiriquement constatable. Le P. de Munynck, cité par Maréchal, p. 175, note, en convient : *multis in casibus hæc contemplatio sanctorum, etsi, saltem partim, naturalis quoad suum esse, supernaturalis tamen videtur pronuntianda QUOAD MODUM, quo ad illam perveniunt*. Ne va-t-on pas plus loin? Ne laisse-t-on pas entendre qu'en bien des cas, que dans la plupart des cas, aucun élément psychologique ou empirique ne permettrait de déceler l'origine divine des phénomènes mystiques « surnaturels »? Surnaturels, ils le seraient encore, mais au sens théologique du mot, en tant qu'il s'oppose à préternaturel, non plus au sens vulgaire du mot, où il est synonyme de miraculeux.

Telle paraît être la tendance de la nouvelle école catholique en matière de théologie mystique, cf. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation, passim* : « la question discutée dans le présent ouvrage peut se réduire à ceci : La vie mystique appartient-elle à la catégorie de la grâce sanctifiante des vertus et des dons ou à celle relativement inférieure du miracle et de la prophétie ? » P. 60.

Cette position demeurerait le dernier refuge inexpugnable où pourrait s'enfermer le théologien, si le psychologue parvenait à démontrer qu'il n'est rien dans les phénomènes mystiques considérés jusque-là comme « surnaturels » qui ne puisse s'expliquer naturellement : « La psychologie expérimentale a-t-elle réussi à montrer l'exacte conformité des lois psychologiques dans l'ordre religieux et dans l'ordre profane? Bien des critiques estiment le contraire. Admettons cependant qu'elle l'ait fait. Une double hypothèse resterait possible : l'activité humaine s'exerce seule, ou la force (supérieure ou surnaturelle) qui lui est unie (habituellement ou par à-coups) respecte son jeu normal. En ce dernier cas, l'action de cet agent supérieur serait empiriquement indiscernable. Puisque cette seconde hypothèse s'accorde aussi bien avec les faits, la porte demeure ouverte à une explication transcendante. » Pinard, *op. cit.*, p. 430. En sommes-nous réduits là? il ne le paraît pas encore.

2^o *Liberté relative laissée au psychologue catholique dans l'examen critique des phénomènes mystiques surnaturels*. — Les auteurs catholiques reconnaissent au psychologue la plus grande liberté dans l'examen des faits mystiques, pourvu qu'il admette théoriquement la possibilité de communications extraordinaires entre Dieu et l'âme humaine.

« La théologie admet comme certaine, en ce sens qu'il y aurait témérité à professer une autre opinion, non seulement la possibilité, mais l'existence de communications extraordinaires entre Dieu et l'âme humaine... Par contre, en dehors du bénéfice indirect de cette affirmation générale, aucune garantie absolue n'est offerte du caractère surnaturel des états et révélations de tel ou tel mystique en particulier. L'approbation donnée par l'Église à quelques écrits de contemplatifs n'entraîne, comme l'a déclaré formellement Benoît XIV, aucune assurance de ce genre... » Maréchal, *op. cit.*, p. 62. « On comprend le point de vue de

l'Église catholique dans l'appréciation des états de ce genre. Sans doute, elle en admet, d'une manière générale, la possibilité et même l'existence. Mais comment va-t-elle diagnostiquer les cas concrets? Leur mécanisme ne l'intéresse pas... Les degrés mystiques furent-ils pour un pieux personnage une échelle de sainteté? Sont-ils conformes à l'idéal évangélique? L'Église approuvera, convaincue que tout effet bon et salutaire fut secondé par la grâce divine. » *Ibid.*, p. 256. « Il ne s'agit donc pas tant pour l'Église de déclarer, par l'examen psychologique des phénomènes subis par le sujet, que Dieu est intervenu ici ou là, à coup sûr, et de statuer scientifiquement sur le mode mystérieux de ses communications. Non! elle laisse là-dessus une grande latitude aux systèmes d'explication. Ce dont elle juge, c'est de l'effet produit, l'accroissement des vertus et la sainteté morale. » J. Pacheu, *L'expérience mystique et l'attente du surnaturel*, p. 156.

Aussi les auteurs catholiques se montrent-ils fort réservés lorsqu'il s'agit de formuler des conclusions sur le caractère surnaturel, et donc sur la « vérité », de telles ou telles expériences mystiques. « Dans son *Épilogue*, dom Butler se demande si les prétentions des mystiques, à savoir qu'à certains moments... l'âme est en relation intime et immédiate avec Dieu, si ces prétentions sont fondées. Il avoue que les mystiques catholiques se trouvent en assez mauvaise compagnie et qu'il semble qu'au premier aspect, à la question ainsi posée, on devrait répondre *videtur quod non*. Mais (en mettant à part tous les faux mystiques), il nous reste un bon nombre de témoins dont le témoignage semble irrécusable... Ce qu'ils affirment avoir éprouvé, cette union de leur âme avec Dieu, n'est contraire ni à l'enseignement du Nouveau Testament, ni à celui de la théologie, ni même à celui de la philosophie naturelle. Les conséquences de cette doctrine, non seulement n'ont pas abouti au quiétisme, dans les vrais mystiques, mais elles les ont élevés, purifiés, sanctifiés. Tout cela ne semble pas illusion. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923, p. 386. Conclusion bien modeste et qui laisse la porte ouverte à l'hypothèse qu'on exclut. M. Bremond n'en dit pas davantage : « Je n'ai pas à démontrer scientifiquement la valeur du témoignage des mystiques. Pour ma part, leur seule histoire m'assure que dans l'ensemble ils ne peuvent être ni des simulateurs ni des visionnaires. » *Hist. litt. du sentiment religieux*, t. II, p. 587.

Nous n'en pouvons rester à ce jugement sommaire, à ces présomptions du caractère surnaturel des expériences mystiques de nos saints même les mieux équilibrés. Le surnaturel ne se préjuge pas, il se prouve. « Affirmer que de tels effets, irréductibles aux lois psychologiques, existent, vu que Dieu existe, ou nier qu'il en existe, parce que Dieu n'existe pas ou parce qu'il ne peut modifier le cours des lois communes, ce sont là manifestement deux apriorismes philosophiques, à écarter également. Toute la question est une question de fait. En existe-t-il ? » Pinard, *op. cit.*, t. II, p. 339.

Et nous devons nous montrer sévères dans la critique des expériences mystiques, pour ne point fournir occasion, ainsi que s'exprimait saint Thomas, *Summa theol.*, I^a, q. XLVI, a. 2, au sourire des infidèles, si nous nous contentons de preuves insuffisantes. Peut-être, sûrement même, devons-nous en cette matière, reviser nos jugements à la lumière des progrès incontestables des sciences psychologiques, et renoncer à considérer comme surnaturels des faits que nous avons jusqu'ici tenus pour tels : « cette science (la psychologie) reste sur son propre terrain, en essayant d'évaluer dans les phénomènes religieux ce qui est explicable par des causes toutes naturelles. Cette recherche est particulièrement utile, en un domaine

où la prudence avertit que les « visions » ont à redouter, chez les théoriciens comme chez les simples : il est trop flatteur et il n'est que trop aisé de s'imaginer en relation intime, constante ou du moins fréquente avec des êtres supérieurs ou divins. » Pinard, *loc. cit.*, p. 336; les pages qui suivent donnent quelques exemples des réductions opérées par la psychologie contemporaine dans le domaine du mystique.

Ce qui nous met à l'aise c'est que, dussions-nous en fin de compte renoncer à discerner sûrement de vrais phénomènes mystiques, théoriquement ni pratiquement nous n'y perdrons rien. Nous pouvons donc entreprendre sans crainte l'examen des explications naturelles qui ont été données des phénomènes mystiques, et des critères qui ont été apportés pour le discernement de la mystique « divine » ou surnaturelle.

On ne peut contester la justesse des exigences formulées au sujet de cette question par J.-H. Leuba, *Psychologie des phénomènes religieux. La tâche de la psychologie dans l'étude de la vie religieuse*, p. 318-325 : « Si des facteurs suprahumains s'exercent dans l'expérience humaine, il n'y a d'autre moyen de les découvrir que les moyens de la science. » P. 289. « Il est naturellement possible d'affirmer théoriquement la présence dans l'expérience religieuse d'éléments psychologiques spéciaux et de formes de conscience spéciales », p. 318; « ce sont là des possibilités, mais, notons-le bien, c'est à la science qu'il appartient de démontrer que l'une quelconque de ces possibilités est devenue, à un moment particulier, une réalité... Qui donc est autorisé à faire la distinction entre ce qui est humain et ce qui est suprahumain?... Si quelqu'un est autorisé à faire la distinction en question, c'est le psychologue. Si quelqu'un peut indiquer les points où des facteurs inconnus interviennent dans le système psycho-physiologique, c'est lui. » P. 320-321.

Or Leuba ajoute : « dans les vies religieuses accessibles au psychologue, il ne s'est rien trouvé qui oblige à reconnaître des influences suprahumaines. Il n'y a rien, par exemple, dans la vie de la grande mystique espagnole — pas un désir, pas un sentiment, pas une pensée, pas une vision, pas une illumination — qui puisse faire songer sérieusement à des causes transcendantes. » P. 323. Voilà le problème nettement posé. La solution en est-elle aussi simple que l'affirme notre psychologue?

Donnons-nous du large d'abord : nous ne sommes pas tenus de reconnaître le caractère surnaturel de tous les phénomènes mystiques que présentent les biographies des mystiques orthodoxes. « L'Église n'est pas suspecte de complaisance exagérée pour les visionnaires... et elle se montre d'une extrême prudence en ce qui touche l'appréciation des révélations privées, qui sont comme le contenu des visions et des paroles surnaturelles... Aussi bien les révélations privées fourmillent d'erreurs : beaucoup se contredisent entre elles; la plupart sont, au témoignage de Benoît XIV, citant Lancelotti, parsemées d'hallucinations, *magnis hallucinationibus respersæ*... » Montmorand, *op. cit.*, p. 109-110. « Pratiquement, pour les personnes qui ne sont pas arrivées à une haute sainteté, on peut, sans imprudence, admettre que les trois quarts au moins de leurs révélations sont des illusions. » Poulain, *Des grâces d'oraison*, 5^e édition, 1906, p. 317. Cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923, p. 388, une déclaration du Saint-Office du 31 mai au sujet de « phénomènes de bilocation, de cures réputées miraculeuses et de stigmatisation » présentés par le P. Pio da Petralcina.

Certains théologiens vont très loin dans la voie des

concessions : distinguant « l'état mystique supérieur (qui) se présente partout comme une intuition du divin, ou du moins du transcendant » et les états ou phénomènes mystiques inférieurs, qui comprendraient donc tous les phénomènes mystiques qui ne seraient pas cette « intuition » ; ils ne craignent pas de déclarer que « ceux-ci, pour autant qu'on les peut connaître du dehors, semblent de même nature que les manifestations psychologiques normales, et ne se dérobent pas complètement au déterminisme expérimental » ; et même, en ce qui concerne l'état mystique supérieur, ils avouent qu'« à en juger seulement par les descriptions faites et les prétentions émises, cet état, très caractérisé chez les mystiques chrétiens, trouve son analogue, sinon son correspondant exact, en dehors du christianisme et même en dehors de toute foi religieuse ». Maréchal, *op. cit.*, p. 144-145. Et voilà qui rend singulièrement délicat le discernement du « vrai » et du « faux » mysticisme, c'est-à-dire du mysticisme « surnaturel », et du mysticisme purement naturel.

1° *Explications pathologiques des phénomènes mystiques.* — 1. *Exposé.* — « La similitude apparente des consolations et des craintes produites par les convictions religieuses avec les joies et les tristesses nées de l'autosuggestion et des idées fixes, l'analogie des extases, visions, révélations, stigmatisations et guérisons subites, que les théologiens qualifient de « surnaturelles », avec certains faits observés chez les aliénés et les névropathes, semblaient autoriser des comparaisons entre ces phénomènes et appeler des expériences méthodiques. Ces expériences parurent décisives » à certains médecins ou psychologues. Pinard, *op. cit.*, t. I, p. 412-413. On trouvera dans M. de Montmorand l'exposé et la critique des principaux systèmes d'explication pathologique des phénomènes mystiques.

Les deux maladies auxquelles on se réfère surtout sont l'hystérie et la psychasthénie ; cf. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, c. viii, *Les grands mystiques et l'hystérie et la neurasthénie*. « Dire que les mystiques se recrutent en majorité parmi les femmes (c'est l'opinion soutenue ici par M. de Montmorand), c'est dire qu'ils appartiennent en majorité à la catégorie des nerveux. J'ajoute qu'ils sont, en général, de santé débile, et qu'ils présentent des symptômes pathologiques se rattachant, soit à des maladies connues, soit à des maladies mystérieuses et mal définies : le genre de vie qu'ils mènent, les mortifications de toute sorte qu'ils s'imposent ne sont pas, du reste, pour les guérir. » Montmorand, *op. cit.*, p. 12.

Pour Murisier et Pierre Janet, les mystiques seraient des *abouliques* incapables de s'unifier autrement que par une simplification pathologique, cf. Montmorand, p. 92-93 ; pour Max Nordau, des *dégénérés*, caractérisés par une « hyperexcitabilité maladive de quelques centres cérébraux ». *Ibid.*, p. 50-51. Les visions et les paroles « surnaturelles » ne seraient que des hallucinations pathologiques, provenant « d'une déficience de l'attention volontaire, ou, plus exactement, de la substitution d'un mode particulier de l'attention automatique à l'attention volontaire devenue impossible ». *Ibid.*, p. 125. « Qu'un grand nombre de mystiques aient accusé d'indéniables symptômes d'hystérie, le fait est hors de conteste. À telles enseignes que l'on observe chez eux les indices d'un dédoublement plus ou moins marqué de la personnalité... Les mêmes symptômes de dissociation se manifestent chez nos sujets sous la forme graphique... Et, chez quelques-uns, les phénomènes d'automatisme graphique atteignent leur maximum de développement », *ibid.*, p. 123. Montmorand cite Mme Guyon ; on pourrait mentionner saint Paul de la Croix, cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, p. 30.

L'extase, enfin, où l'on veut voir le phénomène mystique par excellence, reconnaîtrait aussi une origine pathologique, de quelque manière d'ailleurs qu'on essaie de l'expliquer, cf. Montmorand, p. 163-199. La théorie exposée par Leuba aux chapitres ix et x de sa *Psychologie du mysticisme religieux*, en faisant de l'extase l'essence même du mysticisme, et en ne voyant dans l'extase qu'une « tempête psychique » provoquée par une « décharge nerveuse », analogue à l'aura épileptique, se classe bien aussi parmi les explications pathologiques ; cf. particulièrement p. 318-320 ; pour l'appréciation du livre de Leuba, voir *Revue d'ascétique et de mystique*, 1926, p. 74-91 (J. Maréchal) ; pour la question générale du mysticisme et de ses explications pathologiques : L. Roure, *Études*, 20 juillet 1906, p. 145-170 ; J. Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, c. vi, *Morbides ou non ?*

2. *Discussion.* — Il n'est pas très difficile de répondre à toutes ces théories. Pour qu'elles fussent vraies, il faudrait que tous les vrais mystiques eussent été des malades, et surtout que tous les phénomènes mystiques pussent être rattachés à leur maladie comme à leur cause nécessaire et suffisante.

Or, il s'en faut de beaucoup qu'on puisse dire que tous les mystiques ont été des malades. Un témoin bien placé pour en parler, qui nous livre ses « observations et remarques » dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, sous la signature P. S., écrit : « Un préjugé fort répandu veut que les mystiques soient presque toujours des femmes, des religieuses, des religieuses contemplatives, certains diraient des névrosées. C'est inexact. Parmi les âmes qui m'ont paru nettement favorisées d'une oraison mystique, il y a deux hommes appartenant à un ordre actif, et j'ajoute : bien portants tous les deux. Deux autres personnes élevées, non seulement à la contemplation passive extraordinaire, mais à un haut degré d'union mystique avec Dieu, sont mères de famille. Et croyez bien que toutes ces âmes dont je viens de parler ne sont nullement des natures diminuées quant à l'intelligence ou quant à la volonté. Ce sont des vaillants et des apôtres, aussi dévoués au prochain qu'intérieurement unis à Dieu. » *Loc. cit.*, 1920, p. 278-279.

Les psychologues, même incroyants, établissent une différence bien tranchée entre nos mystiques supérieurs et les sujets d'hôpital, en qui ils observent des états analogues sur quelques points avec certains phénomènes présentés par nos mystiques. À cela revient la distinction opérée entre les grands mystiques et les *mystici minores*. Tout le livre de M. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, « est fondé sur cette distinction », Montmorand, p. 201. « Les mystiques inférieurs sont de purs névrosés, des hystériques à tournure d'esprit religieuse... Les grands mystiques, eux aussi, sont des névrosés ; mais leur état mental est indépendant de leur névrose, à peu près comme le génie est indépendant des états névropathiques qui le compliquent parfois. » Montmorand, p. 203, citant Delacroix. Mêmes remarques dans le c. viii susmentionné de Leuba. Sur la maladie de sainte Thérèse, cf. Montmorand, Appendice iv, p. 232-244.

Admettrait-on même que les grands mystiques furent tous plus ou moins malades, il faudrait encore prouver que les phénomènes mystiques qu'ils ont présentés s'expliquent, et ne s'expliquent que par leur maladie, sous peine de tomber dans le sophisme *cum hoc ergo propter hoc*.

Or, même en faisant abstraction de l'intervention divine, tous les psychologues n'admettent pas l'origine pathologique des phénomènes mystiques où l'on serait le plus porté à la reconnaître. Ne voir, par exemple,

« dans les visions et paroles « surnaturelles » que des hallucinations, n'équivaut pas nécessairement à les classer parmi les états pathologiques. » J'ai insisté ailleurs sur le caractère des visions mystiques, qui sont le plus souvent des hallucinations psychiques, au sens de Baillarger, Séglas, des pseudohallucinations, au sens de Kandinsky, des représentations aperceptives, au sens de Petit, bien plutôt que des hallucinations psycho-sensorielles. » Delacroix, *La religion et la foi*, p. 272; cf. Montmorand, p. 123-126; Maréchal, *op. cit.*, p. 80-85.

Il en est de même de l'extase. Distinguons d'abord, une fois pour toutes, ainsi que nous avons eu l'occasion de le faire en étudiant saint Jean de la Croix, l'extase consécutive à la contemplation et l'extase qui la précéderait et l'introduirait, ou qui serait même considérée comme constitutive de l'état mystique. Leuba ne veut connaître que celle-ci; les mystiques insistent beaucoup plus sur celle-là. Pour nous borner à elle, l'« extase » consécutive à la contemplation est-elle morbide? « Au sens propre du mot, non, semble-t-il. C'est une opération très normale, qui peut survenir à un tempérament physiologiquement très sain, très bien équilibré. Il est vrai que c'est défectueux, c'est une certaine faiblesse, une imperfection de la nature humaine de ne pouvoir supporter ce choc, cet envahissement du divin. Mais cette imperfection propre à notre nature n'apparaît pas morbide. Il n'est pas morbide de fléchir les genoux et de plier sous le faix de cent kilos. Atteindre la limite de ses forces, ce n'est pas être malade. » Pacheu, *op. cit.*, p. 177-178. Mais une telle « extase » serait-elle la rançon d'un état névropathique, que l'on n'en pourrait rien conclure pour l'origine pathologique des phénomènes mystiques, car cette sorte d'extase, cette défaillance de la nature inférieure, n'est pas pour nous un phénomène mystique.

Mais il nous faut regarder de plus haut toutes les théories médicales ou psychologiques, qui tentent d'expliquer par des causes naturelles les phénomènes mystiques qui paraissent « surnaturels » à ceux qui les éprouvent. Toutes sont entachées de quelques vices rédhibitoires qu'il importe de ne pas oublier. Toutes supposent résolu négativement *a priori* le problème qui nous occupe, celui de l'intervention divine extraordinaire dans la trame des phénomènes psychologiques. Toutes identifient par conséquent *a priori* les mysticismes les plus divers. C'est le cas notamment de Leuba, qui avoue ingénument qu'il appliquera à l'étude du mysticisme la méthode génétique et la méthode comparative; la méthode génétique : « nous sommes partis des phénomènes mystiques tels qu'ils se révèlent dans les sociétés primitives, où ils apparaissent plus simples et, partant, plus aisés à comprendre, et nous les avons suivis à travers les phases principales de leurs transformations et de leurs complications »; la méthode comparative : « attendu qu'il est radicalement impossible, en ce champ d'études, d'atteindre à des conclusions pleinement valables en restant strictement enfermé à l'intérieur des frontières de la vie religieuse ». Leuba, *op. cit.*, p. viii. C'est avouer explicitement que l'on entend réduire, coûte que coûte, tous les phénomènes mystiques à certain processus psycho-physiologique auquel on décerne le nom de mystique, même s'il ne présente aucun aspect religieux. Il faut bien dénoncer ici le sophisme de l'*ignoratio elenchi*.

Ce n'est pas ainsi qu'un vrai savant doit procéder. Il n'y a qu'une méthode valable pour étudier les phénomènes mystiques, comme il n'y en a qu'une pour étudier les miracles, c'est de les prendre un à un dans leur réalité concrète, et de se demander si tel phénomène particulier, dans telles circonstances parti-

culières, étant données toutes les causes naturelles qui ont pu concourir à sa production, s'explique naturellement, ou s'il ne requiert pas l'action d'une cause transcendante. Il se peut que le sujet lui-même, ou le théologien aidé du psychologue et du médecin, ne parvienne pas à discerner nettement les signes révélateurs de cette intervention divine : il n'est pas toujours facile de discerner le miracle; mais il se peut aussi que l'action divine paraisse manifeste : alors on portera un jugement plus ou moins ferme sur le caractère surnaturel du phénomène mystique que l'on aura étudié.

2° *Explications psychologiques des phénomènes mystiques.* — Le P. Pinard constate, « même chez les écrivains les moins favorables aux hypothèses transcendantes, un recul marqué de l'explication pathologique », *L'étude comparée des religions*, t. I, p. 415; et indique brièvement les solutions nouvelles données au problème de l'expérience mystique, p. 415-427.

1. *Exposé.* — La théorie la plus en vogue est celle de James Delacroix, qui explique les phénomènes mystiques par l'activité subconsciente. Cf. notamment Pacheu, *op. cit.*, c. iii. La subconscience invoquée n'est point « celle de la majorité des psychologues français, qui n'est faite que d'une désagrégation, d'un morcellement de la conscience claire », mais celle de l'école anglo-américaine; cf. Montmorand, p. 127-132. M. Delacroix repousse ce postulat « que l'automatisme n'est qu'une activité psychologique inférieure, un déchet d'activité, pourrait-on dire, et qui n'aboutit qu'à des produits de rebut, qu'il exprime dans ses manifestations la tare pathologique dont il est l'indice. Il est vrai que la subconscience a été d'abord étudiée dans des cas purement pathologiques; mais on n'a pas le droit de la restreindre aussi arbitrairement; elle intervient aussi bien aux degrés élevés de la hiérarchie psychologique, dans les inventions du génie que dans les constructions du rêve et du délire : elle est au principe des grandes œuvres de l'humanité, comme de ses aberrations. Il y a un génie religieux qui explique les faits mystiques et qui participe aux splendeurs comme aux tares du génie. » *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, p. 407-408. « En recourant au subconscient, la psychologie met à profit un moyen d'explication qui a déjà fait ses preuves; elle opère comme toute bonne science doit opérer, par réduction de l'inconnu au semblable déjà connu. » P. 62.

Retenons cet aveu : l'explication psychologique des phénomènes mystiques n'est que l'application au domaine religieux d'une hypothèse de portée plus générale; le « génie religieux » n'est qu'un cas particulier du « génie » tout court, c'est-à-dire de l'invention, de l'imagination créatrice, que l'on croit pouvoir expliquer par cette merveilleuse subconscience, découverte en 1886, au dire de W. James, *L'expérience religieuse* p. 198. — « Le sentiment de passivité, qu'expriment si fortement les mystiques, et d'où ils concluent la transcendence de leurs états, et leur rapport à une activité supérieure, à l'action divine, est l'ignorance d'un travail intérieur de l'activité subconsciente... Or l'hypothèse d'une activité subconsciente, soutenue par certaines dispositions naturelles et réglée par un mécanisme directeur, remplit exactement le rôle de cette cause étrangère, et explique entièrement ce sentiment de passivité et d'extériorité. » P. 404-405. « La subconscience consiste ici en ce que des germes préparés par la conscience réfléchie et tombant sur une nature apte à les recevoir, mûrissent et s'épanouissent, sans que le sujet aperçoive rien du travail de maturation; il ne voit que le commencement et la fin; faute d'apercevoir les termes intermédiaires, il ne comprend pas sa propre fécondité. Mais il n'y a pas

besoin d'analyser très avant la nature humaine, pour y trouver chez les grandes âmes une générosité, pourrait-on dire, qui, sollicitée par le travail, donne infiniment plus que le travail ne pouvait produire, en mouvements subits et inattendus, et qui, bouleversant de ses apports et de ses ravages la conscience ordinaire, apparaît à l'homme comme une surnature et prend le nom qu'il donne à ses dieux. » P. 406. « Nous croyons que les états les plus sublimes du mysticisme n'excèdent point la puissance de la nature; le génie religieux suffit à expliquer ses grandeurs comme la maladie ses faiblesses. » P. xix.

Ainsi la théorie de M. Delacroix consiste à substituer à l'intervention de la grâce divine, à laquelle les mystiques rapportent leurs états sublimes, une nature généreuse, des « dons » gratuits, qui fructifient spontanément bien au delà de nos efforts conscients, pour tout dire d'un mot : un Dieu immanent : « Le psychologue accorde pleinement au mystique que cette force interne qui le dirige n'est point sa volonté consciente; que cette intelligence qui ordonne sa vie n'est point son intelligence réfléchie; ses états dès lors sont bien la manifestation d'une puissance étrangère à sa conscience et supérieure, la réalisation progressive en lui d'un Dieu intérieur qui s'empare de lui, le pénètre et le transforme : mais ce Dieu n'est qu'un Dieu intérieur, ce divin, c'est le θεῖον ἐν ἡμῖν, le divin en lui; il est encore de la nature et de l'activité psychologique : ce qui dépasse la conscience ordinaire, ce sont les forces subconscientes, qui peuvent prendre figure divine, au sens religieux du mot, lorsqu'elles unissent et la fécondité créatrice et la richesse morale, et la conformité à une tradition religieuse extérieure. » P. 62.

Mais ces forces subconscientes, ce Dieu immanent, ne sont-ils pas eux-mêmes en rapport avec le Dieu transcendant? Delacroix « n'y incline point », bien que la chose lui paraisse possible : « Que cette subconscience serve de véhicule à une action vraiment extérieure, à la grâce d'un Dieu transcendant — hypothèse que formulait déjà Maine de Biran et qu'on reprise bien des apologistes au courant des travaux de la psychologie — c'est une autre affaire. » P. 62. Mais James et même Leuba l'admettent à leur manière. Pour James, « le subconscient qui émerge d'une part dans la conscience claire, se continue, d'autre part, avec un monde plus vaste, qui le déborde et constamment l'influence. Cette réalité transsubliminale recevra d'ailleurs des déterminations diverses dans les diverses métaphysiques. Pour un chrétien, cette Réalité sera Dieu, dont la grâce, source de lumière et levier d'action, prendrait point d'appui sur le subconscient humain pour ébranler par contre-coup les facultés supérieures d'intellection et de vouloir. » Maréchal, *op. cit.*, p. 166. Leuba, c. xiii de sa *Psychologie des phénomènes religieux*, se demande quelle est « la base philosophique nécessaire à la religion » de l'avenir; il paraît se rallier à une conception analogue à l'*Évolution créatrice* de Bergson : « L'homme trouverait-il ce dont il a besoin dans une force décrite comme un élan courant à travers la matière, et tirant d'elle ce qu'il peut, une force apparaissant dans l'homme sous forme d'une conscience qui se cherche? Telle est au moins la doctrine d'un des plus remarquables philosophes contemporains... Il est incontestable que l'humanité idéalisée, et conçue comme une manifestation de l'Énergie créatrice, est qualifiée par-dessus tout pour constituer une source d'inspiration religieuse. » P. 392-393. — Pour l'exposé et l'appréciation de la théorie de Récéjac, voir Maréchal, *op. cit.*, p. 168, 178.

« L'explication psychologique des phénomènes mystiques par l'activité subconsciente, dit Leuba, a gagné aussi la faveur de bon nombre de théologiens... »

Cette hypothèse séduit malheureusement jusqu'à des savants qu'elle conduit à délaisser leur tâche — l'investigation des phénomènes — et à penser que le subconscient explique tout. Ce que dit Kant au sujet des hypothèses transcendantales est vrai de l'hypothèse subliminale : « Ces hypothèses ne font pas faire de progrès à la raison mais plutôt l'arrêtent dans sa marche; elles rendent stériles tous les efforts qu'elle fait dans sa propre sphère qui est celle de l'expérience. En effet, lorsque l'explication des phénomènes naturels se trouve être malaisée, nous avons toujours à notre disposition un fonds d'explications transcendantales qui nous élève au-dessus de la nécessité d'observer patiemment la nature. » *Psychologie des phénomènes religieux*, p. 287. Il s'en prend surtout à James, p. 323-325; et *Psychologie du mysticisme religieux*, p. 436-438. « Faire appel à une subconscience dont les opérations échappent à toute étude précise, serait aussi vain et aussi peu scientifique que d'expliquer un phénomène quelconque en recourant à « Dieu », p. 329; c'est « au même titre un appel à l'inconnu ». P. 360.

2. *Discussion.* — Les auteurs catholiques qui se montrent le plus enclins à accepter l'hypothèse d'une activité subconsciente pour l'explication au moins partielle des phénomènes mystiques, ne le font pas sans formuler des réserves importantes qui laissent la porte ouverte à des interventions divines.

Ils remarquent d'abord que cette activité subconsciente, comme l'entend l'école anglo-américaine, n'a pas encore conquis droit de cité incontestable en psychologie. M. Pacheu renvoie à ce sujet au Congrès international de psychologie tenu à Genève en 1909; cf. *op. cit.*, p. 59, 294 : « On y touchera du doigt ce qu'il y a de prématuré à étendre trop imperturbablement à tant de faits d'une mentalité supérieure cette question du subconscient, née surtout dans la clinique psychiatrique et qui n'est pas encore assez mûre pour en sortir, selon le mot de M. Janet. » Ou, comme ajoute M. B. Leroy, ... : « on ne saurait trop restreindre le sens des expressions subconscient et subconscience; on ne saurait trop ménager l'application de l'hypothèse qu'ils impliquent; d'abord parce qu'elle n'est pas très souvent utile, et ensuite parce qu'elle n'explique vraiment pas grand'chose;... c'est moins une hypothèse à proprement parler qu'une formule commode, une étiquette à coller sur certains faits, une façon abrégée de dire : ces faits ont pour l'observateur qui les voit du dehors l'aspect de manifestations parfaitement intelligentes, et pour le malade chez qui elles se produisent l'aspect de manifestations étrangères auxquelles sa personnalité ne prendrait aucune part. » P. 294-295.

Il ne paraît pas exagéré de dire, avec M. Leuba, que cette merveilleuse subconscience, ce Dieu intérieur, n'est en vérité qu'un *Deus ex machina*, créé pour les besoins de la cause : « La subconscience, invoquée par M. Delacroix, jouit en effet d'un automatisme « dynamique et constructeur », et cette « subconscience créatrice, largement entendue, admet précisément les caractères que sainte Thérèse fixe avec tant de finesse et de précision. » Elle les admet d'autant mieux que son existence, douée de qualités si précieuses, est calquée sur les descriptions de la sainte et des autres grands mystiques. Supposée d'après leurs dires qu'il s'agit d'expliquer, elle leur est appliquée ensuite comme une explication qui leur suffit. Il y a vraiment là une lacune et une apparente pétition de principe; on suppose ce qui est précisément en question. » Pacheu, p. 290.

On peut aussi objecter à cette théorie ce que l'on répond, dans la question du miracle, à l'invocation d'une cause naturelle inconnue, dernière ressource de

ceux qui refusent d'admettre une intervention divine, cf. J. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, 2^e édition, p. 223. « S'il suffisait d'être doué de subconscience et d'avoir celle-ci dressée, prédisposée, comment expliquer que la subconscience, après avoir agi et prouvé par là son existence, cesse soudain ses manifestations; que souvent elles ne se reproduisent pas du tout pendant de longues années; que peut-être elles seront, non seulement sporadiques, mais même uniques pendant une longue période de vingt ou trente ans? Une cause purement naturelle qui a prouvé son existence, une prédisposition de la personne, qui est cultivée et dont les effets ne se reproduisent plus, n'est-ce pas singulier? » Pacheu, *op. cit.*, p. 286.

Plus grave encore est la critique de la théorie de M. Delacroix, instituée par le P. Maréchal; au dire de ce dernier, elle ne respecte pas l'intégralité des faits à expliquer : « L'alternative se pose donc, ou de respecter intégralement les données d'observation immédiate fournies par les mystiques, et alors de dépasser le point de vue de M. Delacroix; ou bien d'opter pour M. Delacroix, et de se résigner alors à récuser une partie des données susdites. » *Études sur la psychologie des mystiques*, p. 171; cf. p. 57, et Pinard, t. I, p. 421-425.

Il n'en est pas moins vrai que « bon nombre de théologiens », comme disait Leuba, et non seulement des protestants comme H. Bois, mais des catholiques, ont cru pouvoir utiliser la théorie de l'activité subconsciente pour l'explication des phénomènes mystiques, grâce à la concession faite par James, à propos de l'explication par le subconscient de certaines conversions réputées miraculeuses : « Je suppose qu'un croyant vienne me demander, à moi psychologue, si je n'exclus pas ainsi toute intervention directe de Dieu; je lui répondrais franchement que la conséquence ne me paraît pas inévitable... S'il existe, au-dessus du monde matériel, un monde spirituel qui le domine, on peut admettre que la conscience subliminale constitue un champ plus propice aux impressions spirituelles que la conscience ordinaire, tout absorbée, à l'état de veille, par les impressions matérielles vives et abondantes qui lui viennent des sens... Le sentiment qu'une puissance divine vous domine et vous fait agir, qui tient une si grande place dans l'expérience de la conversion, pourrait, dans cette hypothèse, être regardé comme légitime. Une force transcendante pourrait s'exercer directement sur l'individu, à condition qu'il possède un organe récepteur approprié, c'est-à-dire une conscience subliminale. » *L'expérience religieuse*, p. 205-206.

On conçoit que cette théorie ait pu séduire certains théologiens : de même que l'action ordinaire de la grâce échappe à la conscience, et ne se discerne pas des mécanismes psychologiques qui font naître en nous les bonnes pensées, les pieux sentiments, les salutaires résolutions, ainsi l'action extraordinaire de la grâce qui produit les phénomènes mystiques, emprunterait aussi l'intermédiaire d'un mécanisme psychologique spécial, cause instrumentale dont les effets peuvent être attribués à la cause principale. Cf. Pacheu, p. 277-285; Maréchal, p. 52-53, 62-63; Leuba, *Psychologie des phénomènes religieux*, p. 286-288 : « De quelle manière Dieu agit dans l'âme. » Dans ce cas aussi, l'action de la grâce serait empiriquement indiscernable, et ne serait admise que par la foi, selon cette parole de Boutroux à propos de l'expérience religieuse : « Le phénomène essentiel est ici l'acte de foi par lequel, éprouvant certaines émotions, la conscience prononce que ces émotions lui viennent de Dieu. L'expérience religieuse n'est pas par elle-même objective. Mais le sujet lui donne une portée objective par la croyance qu'il y insère. » Cité par Leuba, *op. cit.*, p. 312.

Qui ne voit que cette théorie aboutit à modifier totalement la notion que l'on s'était faite jusqu'ici, du caractère « surnaturel » des phénomènes mystiques? C'est, transportée dans l'ordre psychologique, la conception protestante et moderniste du miracle; cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 19-30; Höffding, *Philosophie de la religion*, p. 16-17. C'est le fait mystique ramené à un phénomène psychologique naturel en soi, que l'homme religieux considérera comme providentiel, en vertu de ce principe de foi : *omne donum optimum desursum est, descendens a Patre luminum*; mais c'est aussi la ligne de démarcation effacée entre ce qui est mystique et ce qui ne l'est pas, au moins en ce qui concerne la modalité de l'action divine, qui n'est plus regardée comme immédiate, extraordinaire, préter-naturelle.

III. LES PHÉNOMÈNES « SURNATURELS ». — Il semble que les auteurs catholiques distinguent deux méthodes de discernement du mysticisme surnaturel, que nous pourrions nommer celle de l'examen de chaque phénomène particulier, et celle de l'appréciation d'une vie mystique envisagée dans sa totalité.

« Il faut prouver, dit le P. Pinard, que les expériences dites religieuses, celles des « grands mystiques » par exemple, comportent des phénomènes irréductibles à l'activité subliminale (à l'activité psychologique naturelle, normale ou pathologique), ou montrer que le développement progressif de cette activité dans le sens de la moralité parfaite ou de la vérité absolue, rend certaine ou probable l'intervention d'un facteur divin qui la dirige. » *L'étude comparée des religions*, t. I, p. 418. Cf. Maréchal, p. 62, 252-253. Et l'on nous a rapporté que tel grand exorciste contemporain n'admettait guère que cette seconde méthode, pour juger du caractère surnaturel des phénomènes mystiques.

Cela équivalait pratiquement à recourir au critère des effets si souvent invoqué par sainte Thérèse. Est-ce une méthode vraiment scientifique? Il ne le semble pas. Cf. M. de Montmorand, *op. cit.*, p. 214-218 : « Ce pragmatisme instinctif (des mystiques, qui jugent par les effets de l'origine et de la qualité de leurs extases) ne s'accorde guère avec notre tempérament intellectuel. Nous n'admettons pas, qu'entre la notion d'utilité et celle de vérité, il y ait nécessairement corrélation; et nous voudrions savoir — mais le pourrions-nous jamais? — si, pour bienfaisante qu'on la suppose, l'expérience mystique n'est que pure illusion, ou si elle correspond, au moins dans certains cas, à quelque réalité objective. » P. 214. Nous ne le pourrions savoir qu'en examinant chaque cas particulier. La question du discernement des phénomènes mystiques « surnaturels » est connexe à celle du discernement du miracle ou de la révélation.

Essayant d'analyser les phénomènes de la vie spirituelle, le P. de Guibert distingue trois cas : « *Premier cas* : l'action, médiate ou immédiate, de Dieu dans l'âme se borne à lui faire plus vivement, plus intimement comprendre une vérité de la foi, à renforcer l'inclination qui la porte vers son Créateur; c'est la consolation ordinaire... — *Deuxième cas* : comme dans le premier, le passage du discours, de l'oraison multiple, à la contemplation se fait sous l'influence de grâces, d'inspirations, d'actes indélébiles, produits par Dieu dans l'âme, mais qui n'introduisent pas en elle des éléments psychologiques entièrement nouveaux, qui ne la mettent pas en dehors de ses conditions naturelles d'activité, qui simplement viennent renforcer, approfondir, intensifier les lumières intellectuelles et les tendances effectives qu'elle avait déjà par l'exercice des vertus théologiques... — *Troisième cas* : Dieu, par son action immédiate dans l'âme, y produit la

simplicité et le repos de la contemplation, non plus seulement par un simple renforcement des éléments psychologiques qu'il trouve en elle, mais par l'introduction d'éléments entièrement nouveaux...; l'homme se trouve placé, du fait de cette intervention divine dans son âme, en dehors des lois ordinaires et normales de son activité psychologique. On pourra donc très légitimement appeler une telle contemplation infuse *extraordinaire* et même *miraculeuse*. Si on ne réserve pas le nom de miracle aux prodiges d'ordre sensible, on peut très bien parler en ce cas d'un vrai *miracle psychologique*, dans le sens de dérogation aux lois naturelles qui régissent cet ordre d'activité. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1924, p. 8-11; cf. p. 18.

A notre avis, c'est dans ce sens-là qu'il faut chercher les critères du phénomène mystique surnaturel. C'est de ce côté-là aussi que s'orientaient les mystiques pour opérer ce discernement, quand la certitude du début avait fait place au doute et à l'inquiétude : « Saint Jean de la Croix nous fournit les deux grandes raisons « psychologiques » qui peuvent porter les mystiques à attribuer à leur état une origine divine immédiate, savoir la réalité d'une présence essentielle, *nullo interposito medio* : c'est d'abord leur apparente *passivité* et insuffisance personnelle dans l'établissement de ces états; c'est ensuite le *mode même de la connaissance* qui leur est alors communiquée, mode non seulement extraordinaire, mais en contradiction, semble-t-il, avec une loi psychologique fondamentale, c'est-à-dire avec la nécessité de l'*intellectio in phantasmate*. La question de la causalité immédiate des états mystiques est donc déjà, en partie, pour les mystiques eux-mêmes, affaire d'interprétation et de raisonnement. » Maréchal, *op. cit.*, p. 163. Cf. sainte Thérèse, *Le château intérieur*, VI^e D., c. III, p. 226-235, à propos des paroles surnaturelles; c. IX, p. 290-293, à propos des visions imaginaires; Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, p. 266-267, « les traits caractéristiques du mysticisme surnaturel. »

Qu'il y ait des cas douteux, où, tout bien examiné, on n'osera pas se prononcer, les mystiques le reconnaissent; et nous ne saurions nous montrer trop sévères aujourd'hui dans l'examen de ces « miracles psychologiques », comme nous le sommes dans l'étude des miracles physiques. Mais n'y aura-t-il pas des cas où un sujet sain, averti, clairvoyant, reconnaîtra à coup sûr une influence divine immédiate? Qu'on relise par exemple les « expériences » de Madeleine Sémer, et l'on aura de quoi répondre à cette observation de Leuba : « Que dit la psychologie au sujet de ces phénomènes qui, sans dépasser en eux-mêmes ce que nous savons être possible à l'homme, peuvent sembler, en raison des conditions anormales de leur apparition, exiger une explication transcendante? C'est ici qu'il faut ranger la grande majorité des visions et des soi-disant révélations; certains sentiments impératifs et ce sens de passivité qui, dans maintes occasions, accompagne la pensée ou l'action et donne l'impression que quelqu'un d'autre que nous-même pense ou agit pour nous. Récemment encore la science était sérieusement embarrassée par ces automatismes, sensoriels et moteurs. Aujourd'hui les faits de ce genre sont rentrés dans le domaine du naturel. » *Psychologie des phénomènes religieux*, p. 321. Quelques-uns, beaucoup même de ces faits, oui assurément; mais tous? il faudrait voir. Nous pouvons tout de même, en certains cas, savoir si nous dormons ou si nous sommes éveillés, si nous sommes malades ou en bonne santé, et par conséquent si certaines modifications psychologiques ne sont que des hallucinations ou sont le résultat de l'action d'une cause étrangère; qu'il nous faille la foi pour la nommer Dieu, nous n'en disconvenons pas, de même qu'il faut déjà croire en Dieu

pour reconnaître son action dans le miracle physique, cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 218-236. — On lira avec intérêt sur cette question du discernement du fait mystique surnaturel, l'étude de Jacques Paliard, *L'orientation religieuse de Maine de Biran et le problème de la passivité mystique*, dans *Qu'est-ce que la mystique? Cahiers de la nouvelle journée*, 3.

III. THÉOLOGIE DE LA MYSTIQUE. — Nous entrons ici dans le domaine des controverses. Il semble bien que la théologie de la mystique ne soit pas encore débrouillée. Nous nous contenterons donc d'indiquer sommairement les principaux problèmes qui s'y posent, d'énoncer les solutions qu'on en donne, sans prendre partie entre les opinions émises; tout au plus, nous permettrons-nous de suggérer quelques vues conciliatrices.

1^o *La définition ou l'essence du phénomène mystique, de l'état mystique.* — « Si l'on schématise beaucoup les innombrables réponses faites à cette première question, réponses trop souvent désespérantes par le vague de leurs termes et de leurs contours, et que par suite cette schématisation risque de déformer inévitablement, on peut, je crois, réduire ces réponses aux hypothèses suivantes :

1. Pour les uns, la caractéristique essentielle de la contemplation mystique est dans ce qu'elle comporte une *connaissance spéciale, infuse*, de Dieu et des choses divines; l'amour n'est qu'une conséquence : c'est l'infusion de cette connaissance passive qui fait passer l'âme dans cet état nouveau. — Mais quel est l'objet immédiat de cette connaissance? quelle est sa nature et en quoi se distingue-t-elle des actes de foi ordinaires qui sont le point de départ de la prière commune? On peut la concevoir comme restant purement et simplement dans le même ordre que notre connaissance de foi ordinaire... la seule différence est dans le degré de certitude, de « réalisation » de cette connaissance et surtout dans le mode ici tout passif suivant lequel est produit cet accroissement de certitude... On peut aller plus loin et dire : la connaissance mystique reste une connaissance de pure foi, mais, tandis que, dans la foi ordinaire, nous n'atteignons pas le caractère intrinsèquement surnaturel de l'acte que nous faisons..., ici l'âme expérimente directement... ce caractère surnaturel de son acte et constate ainsi immédiatement l'action de Dieu en elle : là est proprement cette expérience de Dieu ineffable et inexprimable... dont nous parlent les mystiques... D'autres préféreront dire : le caractère propre de la connaissance mystique est d'être une connaissance angélique, c'est-à-dire un acte dans lequel notre intelligence, recevant de Dieu des espèces purement intellectuelles, connaît sans aucune image qui vienne accompagner cet acte... On peut faire un dernier pas et ajouter : ce n'est pas seulement le terme de l'action divine en elle qu'atteint l'âme élevée à la contemplation mystique, c'est Dieu lui-même : dans cette contemplation (du moins dans les états élevés où elle se réalise pleinement) il y a une connaissance expérimentale, intuitive, de l'être divin... On peut enfin concevoir la contemplation mystique comme un *ensemble d'états* ayant des caractères communs de simplification affective et de passivité, mais formant une échelle de degrés fort différents entre eux : plus l'âme s'élève, plus ces caractères fondamentaux s'accroissent, à mesure qu'elle passe d'un degré à l'autre et qu'apparaissent successivement en elle les actes de connaissance et d'amour tout nouveaux dans lesquels d'autres opinions veulent voir la caractéristique de *tout* état mystique, tandis que, pour celle-ci, ils ne caractérisent que certains états mystiques plus élevés. »

2. Autre conception : l'élément caractéristique est un *acte d'amour infus* produit par l'âme sous une action

plus immédiate et plus puissante de Dieu l'attirant à lui. La force de ce mouvement est sans proportion avec les lumières et les actes plus personnels qui ont précédé : et c'est en se sentant ainsi entraînée, « ravie », par l'Ami divin d'une façon toute nouvelle que l'âme a l'expérience, le sentiment de sa présence en elle : la connaissance mystique n'est pas le point de départ de cet état nouveau, elle n'est que la conséquence de l'amour infus qui le caractérise. »

3. On pourra encore chercher dans une autre direction et mettre en première ligne, comme caractère spécifique, « la passivité plus grande de l'âme dans la contemplation mystique, qu'on envisage cette passivité de préférence sous son aspect expérimental, comme exprimant le témoignage commun des mystiques qui se sentent *mus* par Dieu; ou au contraire qu'on la prenne comme résumant la doctrine des théologiens qui rattachent la contemplation mystique aux dons de sagesse et d'intelligence dont le rôle est précisément de mettre plus complètement l'âme sous l'action de l'Esprit-Saint. » J. de Guibert, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, p. 333-335.

On ne pouvait mieux résumer les opinions des théologiens catholiques concernant l'élément caractéristique de l'état mystique. Rien ne serait plus facile que de mettre des noms propres en regard de chacune de ces opinions. Que peut-on penser de cette question? N'y aurait-il pas là un faux problème et ne faudrait-il pas, comme nous l'avons indiqué dans la conclusion de notre première partie, se contenter de constater la diversité des phénomènes mystiques?

2° La division ou la classification des phénomènes mystiques, des états mystiques. — Quelque nom qu'ils leur donnent, tous les théologiens catholiques s'accordent à distinguer deux groupes de phénomènes mystiques : les premiers, que nous pouvons appeler des phénomènes d'union, voire même de fusion avec la Divinité; les seconds, des phénomènes de communication plus extérieure avec Dieu, sentiment de présence, visions, paroles, révélations, etc...

1. La division classique des phénomènes d'union mystique est empruntée au Châtelet de sainte Thérèse, et correspond aux quatre dernières « Demeures »; ce sont, pour emprunter la terminologie du P. Poulain : « l'union mystique incomplète, ou oraison de quiétude; l'union pleine ou semi-extatique, appelée aussi par sainte Thérèse oraison d'union; l'union extatique ou extase; l'union transformante ou désistante, ou mariage spirituel de l'âme avec Dieu ». Des grâces d'oraison, c. III, n. 5; pour l'étude détaillée, voir c. XVI-XIX.

Le P. Picard, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923, p. 164-166, a esquissé une « vue synthétique sur l'ensemble de la vie mystique », en distinguant deux éléments principaux, le recueillement, « lorsque la saisie de l'âme par Dieu se fait sentir à l'âme plutôt selon ses facultés de connaissance », et la quiétude, « lorsque l'âme se sent prise par ses puissances volontaires et affectives », dont les variations donneraient naissance aux différents phénomènes d'union. « Toujours nous remarquerons que, sous l'empire d'une même communication divine, ce sont ces deux types élémentaires du recueillement et de la quiétude qui, soit ensemble, soit séparément, varient d'intensité et se modifient de mille manières... » p. 166. En ce qui concerne « le progrès de la pensée de sainte Thérèse » dans la distinction des différents phénomènes d'union, on lira avec intérêt l'article de R. Hoornaert, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1924, p. 34-42.

Il y a bien quelque part de vérité dans la critique faite par Leuba de l'assimilation du « mariage spirituel » aux phénomènes d'union mystique qui le précèdent : « la description qu'elle (sainte Thérèse) nous

donne suffit à montrer jusqu'à l'évidence que ce mariage spirituel n'est pas du nombre des états momentanés, spécifiques, mystiques qui ont été décrits (dans la *Vie*) sous les rubriques Méditation, Oraison de quiétude, Sommeil des puissances et Extase ». *Psychologie du mysticisme religieux*, p. 258. Le mariage spirituel, ou mieux l'état permanent d'union qui le suit (car sainte Thérèse les distingue), se rapprocherait plutôt en effet de cette « véritable union », de cette « grâce de l'union », qui consiste dans la parfaite conformité de notre volonté à la volonté divine, que de l'« oraison d'union », cf. *supra*, col. 2630. L'union transformante, que saint Jean de la Croix appelle l'union tout court, est le but même auquel tous les hommes doivent tendre; les grâces mystiques ne sont que des moyens, peut être indispensables, pour y parvenir.

2. Il est une distinction qui commence à prendre consistance dans la théologie mystique et à laquelle il nous faut prêter une particulière attention; car elle est peut-être appelée à réconcilier des adversaires qui paraissent encore irréductibles.

Sous des noms différents, on reconnaît comme deux sortes d'états ou de phénomènes mystiques : des états ou un état supérieur et des états inférieurs (J. Maréchal), des états forts et des états faibles (J. de Guibert), des états extraordinaires et une vie mystique ordinaire (Saudreau, Waffelaert, etc.), le mystique au sens strict et le mystique au sens large (J. Mahieu), la contemplation « suréminente » et les grâces « éminentes » (Théodore de Saint-Joseph) etc... Voici quelques références où l'on trouvera des indications sur cette distinction : *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, p. 337 (J. de Guibert), p. 378 (J. Mahieu); 1923, p. 31-37 (G. J. Waffelaert), reproduit par Hoornaert, en épilogue à son édition des *Œuvres* de saint Jean de la Croix, t. IV, p. 250-256; 1924, p. 19 (J. de Guibert); 1926, p. 3-16 (J. de Guibert); 1923, p. 63-75 (A. Saudreau, *Grâces d'ordre proprement mystique et grâces d'ordre angélique*).

Notons cependant que l'on est loin encore de s'accorder sur ce que l'on fera rentrer dans chacune de ces catégories : « Entièrement d'accord avec M. Saudreau et le P. Lamballe pour affirmer l'appel de toutes les âmes à la vie mystique (ordinaire), le P. Arinterio se sépare d'eux quand il s'agit de définir cette vie mystique ordinaire, voie nécessaire de la sainteté : il y fait rentrer les formes de connaissance « angélique », « expérimentale », « immédiate » de Dieu, la « perception surnaturelle » par les sens spirituels » que M. Saudreau en exclut comme constituant les « faits extraordinaires » de la vie spirituelle, sans liaison nécessaire avec la sainteté. Et, à l'autre extrémité de l'échelle, le P. Arinterio appelle déjà *mystiques* nombre d'actes de la vie illuminative, ou même purgative que M. Saudreau, si je ne me trompe, hésiterait à faire rentrer dans cette catégorie. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 184.

L'accord ne pourrait-il se faire dans l'identification de l'extraordinaire avec le préternaturel ou le miraculeux? C'est bien ainsi que l'entend le sens commun des fidèles, pour qui le mystique au sens strict signifie communication extraordinaire de Dieu, intervention immédiate, empiriquement reconnaissable, de Dieu dans la trame des phénomènes psychologiques, en un mot « miracle psychologique », comme s'exprimait le P. de Guibert dans un texte que nous avons cité. Et cette définition nominale ne préjuge en rien la solution de la question concernant la nécessité des grâces mystiques pour la sainteté. Cf. les excellentes remarques du P. de Guibert sur la méthode à employer dans l'étude théologique de la mystique, et notamment sur la nécessité de préciser le vocabulaire, si l'on veut

parvenir à s'entendre, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, p. 339-351.

3° *Les phénomènes mystiques et les dons du Saint-Esprit, ou la place que doit occuper l'étude de la mystique dans une synthèse théologique.* — On sait que, selon les théologiens catholiques, l'âme en état de grâce est dotée de ce que l'on a pu appeler un organisme surnaturel, composé notamment des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, vertus et dons étudiés dans les cent soixante-dix premières questions de la II^a-II^{ae} de saint Thomas. On sait, d'autre part, que, sous le nom de grâces *gratis datæ*, les théologiens, et notamment saint Thomas, *ibid.*, q. CLXXI-CLXXVII, étudient les « charismes » énumérés par saint Paul, dont la production ne dépend pas nécessairement de l'état de grâce. Faut-il rattacher les phénomènes mystiques aux dons du Saint-Esprit, ou aux charismes? Tel est, *grosso modo*, le troisième problème théologique concernant la mystique.

L'école dominicaine, avec les RR. PP. Garrigou-Lagrange, Joret et Gardeil, notamment, se prononce pour la première partie de l'alternative; et l'on ne peut qu'admirer l'ingéniosité avec laquelle le P. Gardeil, dans *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 196-231, rattache à tel ou tel don du Saint-Esprit les différentes étapes de la vie mystique.

D'autres théologiens, de diverses écoles, préfèrent la seconde hypothèse : « tel fut en particulier l'enseignement d'Antoine de l'Annonciation, C. D., *Disceptatio mystica*, t. II, q. IV, a. 8, n. 34 », Garrigou-Lagrange *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 277. Tel nous paraît aussi le sentiment du P. de Guibert, qui n'hésite pas à reconnaître dans certains phénomènes mystiques de vrais miracles *psychologiques*, « à une condition cependant, celle de ne pas oublier que ce miracle psychologique tend par lui-même, directement et premièrement, à la sanctification de celui qui en bénéficie, et ne doit donc pas être assimilé purement et simplement aux grâces *gratis datæ*, dont le but premier est de faire rayonner la puissance de Dieu, pour le bien général de l'Église. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1924, p. 11.

Avant d'essayer une conciliation de ces deux points de vue, qu'il nous soit permis de signaler les très pénétrantes analyses de M. R. Carton sur les degrés des grâces illuminatrices dans la théologie de Roger Bacon, dans *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, p. 214-282. C'est un ample et suggestif commentaire d'un court passage de l'*Opus majus*, cité p. 214, note 1 : *Et sunt septem gradus hujus scientie interioris; unus per illuminationes pure scientiales; alius gradus consistit in virtutibus... Tertius gradus est in septem donis Spiritus Sancti quæ enumerat Isaias; quartus est in beatitudinibus quas Dominus in Evangelio determinat; quintus est in sensibus spiritualibus; sextus est in fructibus...; septimus consistit in raptibus et modis eorum secundum quod diversi diversimode rapiuntur, ut videant multa quæ non licet homini loqui. Et qui in his experiuntur vel in pluribus eorum est diligenter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus, sed omnibus scientiis humanis.*

À la simple lecture de ce texte, on remarque d'abord qu'outre les vertus et les dons du Saint-Esprit, Roger Bacon reconnaît un troisième principe d'opérations « infus avec et dans la grâce sanctifiante », les béatitudes, p. 225; puisqu'il distingue des unes et des autres les *sens spirituels*, qui nous introduisent bien dans le domaine mystique, cf. p. 242-256; enfin que le suprême degré de la connaissance mystique se trouve dans l'extase, p. 256-262.

Que faut-il donc penser de l'alternative où l'on paraît vouloir nous enfermer : ou les phénomènes mys-

tiques proviennent des dons du Saint-Esprit, ou ils proviennent de grâces *gratis datæ*? — En réalité l'alternative est ainsi mal posée; avec la formule suivante, nous nous approchons davantage d'une meilleure position du problème : « la vie mystique appartient-elle à la catégorie de la grâce sanctifiante, des vertus et des dons ou à celle relativement inférieure du miracle et de la prophétie? » Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 60; ou mieux, comme l'explique l'auteur, les phénomènes mystiques sont-ils surnaturels au sens théologique, surnaturels *quoad substantiam*, ou seulement surnaturels au sens philosophique et vulgaire, c'est-à-dire surnaturels *quoad modum*, ou préternaturels? Sont-ils des « fruits » de la grâce sanctifiante, ne pouvant se produire par conséquent que dans les âmes surnaturalisées, ou des « faveurs » divines, des grâces actuelles d'une forme et d'une force particulières, pouvant atteindre aussi bien des âmes encore infidèles ou pécheuses, pour les amener à la vie surnaturelle, que des âmes régénérées pour les pousser à la sainteté?

Distinguons : rien n'empêche de reconnaître une vie mystique qui serait l'épanouissement normal de la grâce sanctifiante, sans être le résultat de ces faveurs divines plus proprement mystiques, c'est-à-dire miraculeuses; celle-là serait surnaturelle *quoad substantiam*, sans l'être en même temps *quoad modum*; ce serait la vie mystique « ordinaire ». Au-dessus d'elle, on reconnaîtrait une vie mystique « extraordinaire », surnaturelle dans les deux sens du mot; « cette contemplation infuse, dit lui-même le P. Garrigou-Lagrange, est dite aussi *surnaturelle*, parce qu'elle l'est doublement : non seulement quant à la *substance* de l'acte, comme l'acte de foi infuse, mais quant au *mode*... », *op. cit.*, p. 274. Enfin, à côté de ces vies mystiques, ordinaire et extraordinaire, on admettrait des phénomènes mystiques qui pourraient n'être surnaturels qu'au sens philosophique, qu'ils se produisissent d'ailleurs en faveur de fidèles ou d'infidèles, d'âmes pécheuses ou d'âmes en état de grâce. « Nous sommes, à même enfin, de comparer, dans l'ordre de la grâce, les illuminations intérieures respectives du fidèle et de l'infidèle, et de donner aux unes du moins leur nom dans le vocabulaire théologique de l'époque (XIII^e siècle) : les illuminations spéciales dont se sont trouvés gratifiés les grands philosophes de la Gentilité, ne pourraient-elles pas s'appeler des grâces purement gratuites, ce qui ne veut pas dire des grâces *gratis datæ* (en note : celles-ci sont données au profit des autres et non au bénéfice de celui qui les reçoit, d'après l'enseignement théologique), comparées à celles du fidèle qui demeurent bien chez lui des clartés de la grâce sanctifiant son âme, *gratis gratum facientis*? » R. Carton, *op. cit.*, p. 229-230, à propos de R. Bacon. Nous avons déjà fait remarquer que saint Thomas rapporte à la prophétie, c'est-à-dire aux grâces *gratis datæ*, un certain nombre de phénomènes mystiques, et qu'il fait du *raptus* un degré de la prophétie; cf. *Summ. theol.*, II^a-II^{ae} en tête de la q. CLXXI.

Quant à expliquer la vie mystique, ordinaire ou extraordinaire, par les dons du Saint-Esprit, c'est une tout autre question, dans le détail de laquelle nous ne voulons pas entrer. Il s'agit ici d'un système théologique, auquel on peut opposer d'autres systèmes théologiques, celui de saint Bonaventure et de Roger Bacon par exemple; cf. R. Carton, *op. cit.*, p. 214-282. Voir *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 394-411, *Dons du Saint-Esprit et mode d'agir « ultra humain » d'après saint Thomas (J. de Guibert)*; 1923, p. 321-344, *Dons du Saint-Esprit et vie mystique (J. de Guibert)*; 1924, p. 3-32, *Dons du Saint-Esprit et contemplation infuse (J. de Guibert)*.

4° *Nécessité des grâces mystiques pour la sainteté proprement dite.* — Précisons bien le sens de la ques-

tion. Il s'agit de la sainteté proprement dite, c'est-à-dire de la pratique au degré héroïque de toutes les vertus chrétiennes; il s'agit de la « grande sainteté, de celle qui mène ouvertement à la canonisation », comme s'exprime le P. Poulain, *op. cit.*, c. xxviii, p. 518.

Et d'autre part, il s'agit des grâces mystiques proprement dites, c'est-à-dire extraordinaires, miraculeuses, et non pas seulement de grâces éminentes, d'une prise de possession de plus en plus complète de l'esprit de l'homme par l'Esprit de Dieu, qui peut bien constituer le mystique au sens large, mais qui se distingue du vrai mystique. « Tout le monde, en effet, admet que la sainteté suppose nécessairement une vie habituelle d'union à Dieu, la docilité constante aux inspirations de l'Esprit-Saint, qui prend ainsi peu à peu la direction complète de l'âme dans toutes ses démarches, ... autrement dit un développement constant de l'action des dons du Saint-Esprit. Tout le monde admet que l'âme vraiment généreuse et mortifiée arrivera, si elle persévère, à cet état... Si donc, avec le P. Arintero, on comprend d'une façon générale tous ces faits et ces états sous le nom de faits et états mystiques, je ne crois pas que personne... conteste sa thèse : en ce sens toutes les âmes sont appelées à la vie mystique, et sans elle il n'y a pas de sainteté. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 184-185. Mais reconnaître la nécessité, pour la sainteté, de ces grâces éminentes, que l'on ne peut appeler mystiques que dans un sens large, c'est enfoncer une porte ouverte et passer à côté de la question.

C'est aussi mal poser la question que de se demander si la contemplation infuse est nécessaire pour parvenir à la sainteté; comme si toute la mystique se ramenait à une forme d'oraison, à un « état d'oraison ». M. Maritain a pris la peine de signaler cette méprise dans l'article, *Question sur la vie mystique et la contemplation*, dans *La vie spirituelle*, mars 1923, p. 636-650. Il s'agit donc de savoir si, pour devenir un saint, pour pratiquer jusqu'à l'héroïsme pendant un temps plus ou moins long — car le P. Poulain distingue à ce sujet les martyrs des autres saints, encore qu'on puisse se demander si les martyrs eux-mêmes n'ont pas eu besoin des grâces mystiques proprement dites — toutes les vertus chrétiennes, il est ou il n'est pas nécessaire d'être soutenu, encouragé, par ces « faveurs » divines, qui constituent les phénomènes mystiques à proprement parler.

En fait, « presque tous les saints canonisés ont eu l'union mystique; et généralement avec abondance », Poulain, *op. cit.*, p. 518. Tel est le résultat d'une « étude historique » à laquelle s'est livré le P. Poulain. Il n'ose pas cependant en conclure « qu'il existe un lien presque nécessaire entre ces grâces (extraordinaires) et la sainteté... Le fait historique ne prouve pas que les grâces extraordinaires soient une condition presque nécessaire de la sainteté, mais simplement que, dans sa générosité, Dieu s'est plu à accorder aux saints canonisés bien au delà du nécessaire. En a-t-il fait autant pour d'autres saints qu'il voulait laisser inconnus? Et continuera-t-il à le faire habituellement dans l'avenir pour ceux qu'il veut mettre en lumière? Nous l'ignorons. » *Op. cit.*, p. 519.

En restant sur le terrain des faits, on pourrait, semble-t-il, accentuer la restriction exprimée par le P. Poulain. Nous avons signalé, cf. *supra*, col. 2641, l'opinion de saint François de Sales, que discute le P. Poulain, *ibid.*, p. 518-519. On pourrait par conséquent admettre la célèbre théorie des deux voies, l'une ordinaire, l'autre extraordinaire, pour parvenir à la perfection, à la sainteté, et l'on ne manquerait pas de témoignages en sa faveur. C'est sainte Thérèse, passage cité, col. 2630; saint François de Sales, cf. col. 2641; saint Alphonse de Liguori : *Tulior via est*

desiderare et exspectare tantummodo unionem activam quæ, ut diximus, est una voluntatis nostra cum divina voluntate (*Homo apostolicus*, Append. 1, p. 23), cité *Revue d'ascétique et de mystique* 1924, p. 297; voici Tauler : « Les vrais pauvres d'esprit, qui se sont reniés eux-mêmes et ont renié leur intérêt propre... suivent Dieu partout où il les veut, soit au repos, soit à l'action... Si maintenant quelqu'un de ces hommes ne sent pas Dieu, ne le goûte jamais, si jamais ses efforts n'ont eu de succès, qu'il souffre patiemment cette pauvreté, car il peut être élevé plus haut, dans la souffrance et le délaissement, que dans l'activité et l'abondance. Que l'homme s'en tienne alors à sa sainte loi. » Cité *Revue des sciences phil. et théol.*, 1921, p. 220, note.

Le P. Antoine du Saint-Esprit, après saint Jean de la Croix, a remarqué que les grâces mystiques sont parfois refusées aux parfaits; qu'ils ne s'en découragent pas : *nam si perfectam habuerint suæ voluntatis unionem cum divina, magis Deo placebunt et plus acquirunt meritum, quam si contemplatione supernaturali fruerebuntur, cum in hac unionem sit perfectio charitatis, ad quam media contemplatione quilibet aspirare debet. Et hæc unio voluntatis et desiderii Deo placendi et flagrantia charitatis sunt perfecta contemplatio, ut ait Augustinus.* Cité *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 183.

Marie des Vallées, consultée sur ce sujet en 1653, répondait : « Cette voie (la voie mystique) est très bonne en soi..., mais elle est rare; c'est pourquoi il est facile de s'y égarer... Cette voie est pleine de péril : il faut craindre la vanité, l'amour-propre, la propre excellence, l'oisiveté et la perte de temps. Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait que ce chemin qui conduise à l'anéantissement de nous-même et à la perfection. Les uns y vont par la contemplation, les autres par l'action, les autres par les croix, les autres par d'autres chemins. Chaque âme a sa voie particulière. Il ne faut pas penser que la voie de la contemplation soit plus excellente; celle des croix est bien plus noble, parce que c'est celle par laquelle le roi des rois a marché. Il est vrai que celle-là est toute couverte de fleurs et celle-ci d'épines, mais celle-ci est bien plus courte que celle-là. » Cité *Revue d'ascét. et de myst.*, 1922, p. 91.

Enfin, car il faut se borner, le cardinal Billot, parlant des différents modes d'exercice des dons du Saint-Esprit, déclare : *Alius est modus, isque plane extraordinarius, qui etsi ad summum etiam sanctitatem nequaquam necessarius dicendus est, ut plurimum tamen... invenitur... in oratione quietis, unionis simplicis, unionis extaticæ et unionis consummatæ, quæ omnes sub nomine generico contemplationis infusæ veniunt.* Cité *Revue d'ascét. et de myst.*, 1922, p. 260, note 1.

Le P. M. de la Taille aborde cette question de la nécessité des grâces mystiques [pourquoi donc ajoutait-il « ou contemplation » ?] pour parvenir à la sainteté, dans *L'oraison contemplative, Recherches de science religieuse*, 1919, p. 273-292, et dans une lettre de réponse aux observations faites par le P. Bainvel sur cet article; cf. *Introduction à la 10^e édition des Grâces d'oraison* du R. P. Poulain, par J. V. Bainvel, p. LV-LXIII et LXXXI-LXXXVI. L'auteur « estime que les grâces mystiques deviennent, à un moment donné pratiquement nécessaires pour continuer à avancer dans la note de la sainteté : la grâce commune ne faisant que surnaturaliser les moyens et ressources de notre psychologie humaine, un moment viendra où ces moyens, même ainsi surnaturalisés, seront insuffisants pour avancer encore : il y faudra les éléments ultra-humains des états mystiques », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 214. Les raisons du P. de

la Taille n'ont pas semblé péremptoires à son contradicteur : « Il est bien vrai que la grâce est nécessaire, une grâce continuelle, abondante; une grâce de choix, si l'on veut; mais il faudrait prouver que cette grâce de choix doit être la grâce mystique. Pour toute preuve, l'auteur nous dit : Sur cet article, il suffit de lire les Dialogues de sainte Catherine de Gènes. C'est un peu sommaire, pour une question si importante. Quand même ce serait vrai pour sainte Catherine ou pour toute autre âme mystique, il ne s'ensuit pas que ce soit une loi générale. De cette loi générale, ni les théologiens, ni les ascètes, ni les mystiques eux-mêmes ne nous disent ou ne nous prouvent la nécessité. » P. LXI.

Ne trouverait-on pas dans les lignes qui précèdent un principe de conciliation? Les grâces mystiques seraient nécessaires, à un moment donné, pour certaines âmes. Sainte Thérèse l'assure pour elle-même. « Étant donnée notre nature, il nous est impossible, je le crois, d'avoir le courage des grandes choses, si nous ne nous sentons pas en possession de la faveur de Dieu. Nous sommes si misérables, si inclinés vers les choses de la terre, qu'il nous sera bien difficile d'arriver à un mépris sincère de tous les biens d'ici-bas et à un détachement parfait, si nous n'avons reçu quelque gage des biens de l'autre vie... De même, à moins d'avoir reçu, avec une foi vive, un gage de l'amour que Dieu nous porte, on aura bien de la peine à concevoir le désir de devenir pour tous un objet de contradiction, à parvenir enfin aux autres vertus éminentes qu'on remarque chez les parfaits... Il peut se faire qu'étant misérable comme je le suis, je juge des autres par moi-même; sans doute il est des âmes qui, à l'aide des seules vérités de la foi, produisent des œuvres très parfaites. Pour moi, vu mon peu de vertu, j'avais besoin de tous ces secours. » *Vie*, c. x, p. 92-93, du t. I des *Œuvres complètes*, édition sans notes.

On conçoit facilement que les grâces mystiques soient un puissant moyen de sanctification : quand l'expérience de Dieu et des choses divines vient renforcer de sa certitude les certitudes de la foi, quand les faveurs divines viennent certifier à l'âme étonnée qu'elle est l'objet d'un amour de prédilection, quand l'âme goûte par avance les biens éternels, quand elle se sent prise par la passion de l'amour de Dieu, que ne ferait-elle pas pour son Bien-Aimé? Aussi l'on n'est pas surpris des désirs véhéments, ressentis par les mystiques qui en ont été une première fois favorisés, de goûter à nouveau ces grâces ineffables. Le théologien n'a pas de peine non plus à légitimer le « désir de l'union mystique »; cf. Poulain, c. xxv; pourquoi serait-il défendu de désirer et de demander, *positis ponendis*, ces miracles psychologiques, alors que rien n'interdit de désirer les autres?

5° *Conduite à tenir en présence de phénomènes mystiques.* — De récentes interventions du Saint-Siège ou de l'épiscopat nous rappellent opportunément que nous devons nous montrer extrêmement prudents, dans l'examen des phénomènes mystiques et dans l'admission de leur caractère surnaturel.

Nous faisons allusion tout particulièrement aux faits de Loublande et à la condamnation du livre intitulé : *Une mystique de nos jours...* Cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 333-334. Malgré les nombreuses et hautes approbations qu'il avait reçues, on s'explique la condamnation de ce livre : « 1. par le danger d'illusion que crée l'habitude d'attribuer trop facilement à des communications immédiates de Dieu les bonnes pensées qui se présentent à l'âme... — 2. par le danger d'une familiarité excessive avec Dieu et Notre-Seigneur — familiarité qui, pour des âmes moins pures et moins simples que celle de sœur

Gertrude-Marie, peut n'être pas sans graves inconvénients — et dont il est dès lors inopportun de jeter les confidences dans le grand public... » *Ibid.*, p. 333.

L'intervention épiscopale se lit dans l'Approbation donnée par Mgr Chollet à l'ouvrage de Farges, *Les phénomènes mystiques*, t. I, p. VIII : « Je suis tout à fait de votre avis au sujet de l'attitude que les directeurs doivent prendre en face des voies passives ou de l'oraison de quiétude. Les voies passives sont ouvertes par Dieu lui-même à qui il lui plaît. Il y introduit des imparfaits qu'il y sanctifie; il n'y mène pas des saints. Laissons-lui le gouvernement de ces voies, et n'y poussons pas : contentons-nous de contrôler ce qui s'y passe... » Les dangers d'illumination et de quiétisme, aujourd'hui comme toujours et peut-être plus que jamais, ne sont pas des chimères; cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 187; 1922, p. 448.

Le premier mouvement d'une âme qui pourra se croire l'objet d'une faveur mystique, d'un directeur consulté sur la nature de tel phénomène ressenti, devra être de croire plutôt à quelque cause naturelle qu'à une intervention immédiate de Dieu, et d'en différer l'examen, de n'en plus parler, de n'y plus penser. C'est la conduite tenue par Héli à l'égard du petit Samuel. Il sera toujours temps d'examiner si le phénomène se reproduit. — En agissant ainsi, dirait saint Jean de la Croix, « on ne fait pas à Dieu la moindre offense, et on n'en reçoit pas moins l'effet et le fruit que Dieu avait en vue en les suscitant (il s'agit de « perceptions surnaturelles » reconnues comme telles et auxquelles on n'attache aucune importance, que l'on « repousse »). Cela est facile à comprendre. Vision corporelle, impressions reçues par les autres sens, et aussi communications, même les plus intérieures, si elles viennent de Dieu, au moment même qu'elles paraissent et sont ressenties, elles produisent leur effet dans l'esprit, sans attendre que l'âme délibère sur ses sentiments à leur égard. Car, comme Dieu donne ces communications surnaturelles sans le concours actif ni l'application de l'âme, de même il ne requiert pas sa participation pour produire l'effet qu'il a en vue. » *La montée du Carmel*, l. II, c. x, t. I, p. 93, édition Hoornaert.

Si le phénomène se reproduit, il sera bon, pour éviter d'être le jouet d'une illusion, de s'assurer qu'il n'est pas dû à quelque cause naturelle, en faisant varier ce qu'on peut appeler les conditions de l'expérience, par exemple de supprimer jeûnes, veilles, mortifications de toutes sortes, qui peuvent avoir affaibli l'organisme et produit ou contribué à produire ce phénomène qu'on prend pour un phénomène mystique. Sainte Thérèse le recommande expressément, *Château*, IV^e D., c. III, p. 165-167. Si le phénomène ne se reproduit plus, il est fort à présumer qu'on avait affaire à une cause naturelle : *Sublata causa, tollitur effectus*.

Mais enfin, si les manifestations d'apparence naturelle continuent malgré tout, on peut procéder soi-même à un examen méthodique des phénomènes en question, ou consulter à leur sujet des personnes compétentes. « Il sera bon, dans les commencements, d'en parler, sous le secret de la confession, à un homme éminent en doctrine, ou bien à un homme très avancé dans la spiritualité, si l'on peut le rencontrer... Mais une fois ces consultations faites, il faut se tenir en repos et ne pas les multiplier, car parfois le démon inspire sans motif des craintes excessives, qui portent l'âme à ne pas se contenter d'une seule décision. Cela arrive surtout si le confesseur manque d'expérience, si on le voit craintif et si lui-même incline l'âme à s'en ouvrir fréquemment... » *Château*, VI^e D., c. VIII, p. 281-285. Moins donc on parlera de ces faveurs divines, même à son confesseur, mieux cela vaudra.

Il faut lire, à ce propos, les graves reproches faits par saint Jean de la Croix aux confesseurs ou directeurs imprudents, qui provoquent ou supportent de longs entretiens sur ces sujets avec leurs dirigés ou dirigées. *La Montée du Carmel*, I, II, c. xvi, p. 132-136.

Et qu'on ne perde pas son temps, ni surtout son calme dans l'examen des phénomènes : il n'y va pas d'une question de salut. Que si le phénomène n'apparaît pas d'emblée comme surnaturel, si l'on a quelque raison de douter, qu'on le considère plutôt comme naturel : on n'a rien à y perdre et tout à y gagner. Que si, au contraire, tout porte à croire qu'il y ait là du mystique vraiment surnaturel, eh bien ! soit ! que l'on croie pieusement que l'on a été l'objet d'une faveur surnaturelle, que l'on se tienne à cette croyance et que l'on agisse en conséquence. Il n'y a pas de mal à y croire, répète à plusieurs reprises sainte Thérèse, même si l'on n'en est pas tout à fait certain ; cf. *Château*, IV^e D., c. 1, p. 143 ; V^e D., c. 1, p. 174 : « A tout le moins suis-je persuadée qu'il ferme absolument la porte de son âme à ces faveurs, celui qui n'est pas convaincu que le pouvoir de Dieu s'étend bien au delà, et qu'il a daigné, qu'il daigne encore quelquefois se communiquer ainsi à ses créatures. Donc, mes sœurs, que cela ne vous arrive jamais. Croyez, au contraire, que le pouvoir de Dieu va bien plus loin encore. » VI^e D., c. III, p. 226 ; c. IX, p. 293. La chose est possible, en effet, et ne doit pas plus nous étonner que tant d'autres bienfaits que nous recevons continuellement de la libéralité divine ; c'est une grâce actuelle plus forte que les grâces ordinaires, un secours plus puissant, un appel plus pressant à nous sanctifier.

Toutefois, s'il n'y a pas de mal à y croire, il faut aussi se rendre compte des dangers que de pareilles faveurs peuvent faire courir aux âmes, des obligations nouvelles qu'elles leur imposent. Les dangers sont nombreux, cf. Farges, *Les phénomènes mystiques*, t. 1, p. 263-265 : danger d'orgueil : « N'oubliez pas non plus que l'âme, quand elle voit ce qui lui arrive d'extraordinaire, laisse souvent se glisser en elle, quoique secrètement, une excellente opinion d'elle-même, et se plaît à se regarder comme étant déjà quelque chose devant Dieu, ce qui détruit l'humilité », *La montée du Carmel*, I, II, c. x, p. 92 ; on y obviendra, en se rappelant que les faveurs mystiques ne sont pas tant des marques de sainteté que des appels à la sainteté. « Elles (les prières) ne doivent pas non plus se figurer que pour être favorisées de grâces de ce genre, une sœur en soit meilleure que les autres. Le Seigneur conduit chacun suivant qu'il le juge nécessaire. Ces faveurs, si l'on y répond, peuvent aider à devenir vraie servante de Dieu, mais parfois ce sont les plus faibles que le Seigneur conduit par ce chemin. Il ne faut donc ni approuver, ni condamner, mais considérer la vertu. Celle-là sera la plus sainte qui servira Notre-Seigneur avec plus de mortification, d'humilité et de pureté de conscience. » *Château*, VI^e D., c. VIII, p. 285.

Danger de mésusage des faveurs mystiques, de recherche avide et stérile des jouissances, de relâchement dans l'effort personnel, de quiétisme, saint Jean de la Croix fait dériver toutes ces déviations du mysticisme de ce qu'il appelle l'esprit de propriété, l'appropriation des faveurs surnaturelles : « Les grâces et faveurs divines se perdent, car l'âme en se les appropriant ne les utilise pas comme elle devrait. Agir ainsi en négligeant ce qu'elles ont d'utile, c'est vouloir s'en emparer, et Dieu ne les accorde pas pour que l'âme en fasse sa propriété. » *La montée du Carmel*, I, II, c. x, t. 1, p. 94. On y obviendra en se rendant compte des responsabilités qui pèsent sur l'âme du fait d'avoir reçu des faveurs surnaturelles : « Pour recevoir beaucoup de faveurs de ce genre, une âme ne mérite pas plus de gloire, mais elle est obligée, tout au contraire,

à servir plus parfaitement Celui dont elle reçoit davantage. » *Château*, VI^e D., c. IX, p. 296-297. « Plus elles se voient favorisées de Sa Majesté, plus elles s'effraient, plus elles se défont d'elles-mêmes ; et comme ses grandeurs leur ont fait mieux connaître leurs misères, mieux révélé aussi la gravité de leurs offenses, il leur arrive souvent de n'oser, comme le publicain, lever seulement les yeux. D'autres fois elles appellent la fin de leur vie, afin de se voir en sûreté ; mais aussitôt, l'amour qu'elles ont pour Dieu leur fait souhaiter de vivre encore afin de le servir, et elles s'en remettent à sa miséricorde de tout ce qui les concerne. » *Ibid.*, VII^e D., c. III, p. 339. En un mot le vrai mystique sera celui qui unira les rôles de Marie et de Marthe, qui puisera dans les communications divines la force de se dévouer sans mesure à la gloire de Dieu et au bien de ses frères ; c'est la conclusion à laquelle aboutit sainte Thérèse, *ibid.*, c. IV.

Nous ne pouvons mieux terminer qu'en reproduisant cet authentique portrait du vrai mystique qu'en a tracé quelqu'un qui fut à même de l'observer : « Les mystiques sont des âmes qui ont des ailes ; les autres en sont réduits à marcher sur le sol... Tout naturellement elle (l'âme que Dieu a favorisée de la grâce mystique) plane au-dessus des contingences de la vie ; avec aisance elle fait des sacrifices dont tout autre frémirait... Aussi l'on peut demander beaucoup à des mystiques : l'héroïsme leur est comme naturel. — Un autre trait commun aux mystiques, c'est leur parfaite droiture et lucidité d'esprit, dans tout ce qui concerne la perfection... Inhabile parfois dans les affaires de cette vie, il a le sens des choses de l'âme, car il porte en lui un esprit de lumière. — J'ai toujours été frappé aussi de la parfaite obéissance de ces âmes favorisées... Il n'est nullement nécessaire de stimuler ce genre d'âmes, ni de les consoler ; il suffit de les diriger : le Saint-Esprit se charge de leur donner du courage et de l'élan... — En général aussi... les mystiques, dès qu'ils sentent les premières touches de l'Esprit, sont saisis d'une pudeur spéciale qui les porte à tenir caché à tous « le secret du Roi »... Cette réserve m'a toujours paru un bon signe. Au contraire, les mystiques verbeux et avides de s'épancher m'ont toujours laissé sceptique et défiant. — Je ne dirai rien de la grande humilité des mystiques : c'est un trait que tout le monde a relevé... » P. S., *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, p. 275-276.

Nous n'avons pas l'intention de reproduire ni la Bibliographie annexée au *Traité des Grâces d'union* du P. Poullain, ni les *Notes bibliographiques sur la contemplation unifiée*, qui lui servent de Supplément, par le P. Schuermans, cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923-1924. Les anciens auteurs ne seront donc pas mentionnés ici.

Parmi les modernes, nous ferons deux groupes : nous indiquerons ceux qui nous paraîtront les plus utiles ou les plus faciles à consulter, pour un lecteur français notamment, ou les plus représentatifs dans les deux principales écoles théologiques, entre lesquelles se partagent actuellement les théologiens catholiques de la mystique. Pour les ouvrages mentionnés au cours de l'article, nous indiquerons ici l'édition que nous avons utilisée. Nous nous servirons des abréviations suivantes : R. A. M. = *Revue d'ascétique et de mystique* ; R. S. P. T. = *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. V. = *La Vie*, revue de la Vie chrétienne. Les ouvrages de la collection du P. Poullain ne sont pas cités, ont été publiés par le P. Poullain, cf. la Bibliographie, et ont deux exceptions, ne comprend que des ouvrages ou articles antérieurs à juillet 1926, date à laquelle cet article a été terminé.

Ami du Clergé, 1^{er} avril 1909, 3 déc. 1921, 3 janv. et 17 juil. 1924, 8 et 15 janv. 1925 ; J.-G. Arinterro, *Cuestiones místicas*, Salamancque, 1920 ; *La Evolucion mística*, *ibid.*, 1921 ; R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921 ; A. Auger, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au Moyen Âge*, Bruxelles, 1892.

J. V. Bainvel, *Introduction à la 10^e édition des Grâces*

d'oraison du R. P. Poulain, 1923; contient un Index bibliographique, p. III-VII; J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1924, voir p. 750-770, l'indication des « ouvrages cités »; E. Baumann, *L'anneau d'or des grands mystiques*, 1924; J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, Munich, 1922; J. M. Besse, *Les mystiques bénédictins des origines au XIII^e siècle*, 1922; L. de Besse, *Éclaircissements sur les œuvres mystiques de saint Jean de la Croix*, 1893; *La science de la prière*, 1903; M. Blondel, *Le problème de la mystique, dans Qu'est-ce que la mystique? Cahiers de la nouvelle journée*, 3, 1925; A. de Boissieu, *Les fondements psychologiques des phénomènes et états mystiques*, V. S., mai 1922; E. Boutroux, *La psychologie du mysticisme*, *Revue bleue*, 15 mars 1902; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 1916-1928, 8 vol. parus; *Pour le romantisme*, 1923; C. Butler, *Western mysticism. The teaching of S. S. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation*, Londres, 1922.

R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, 1924; F. Cayré, *La contemplation augustinienne, Principes de la spiritualité de saint Augustin*, 1927; P. Charles, *L'abus de la mystique, Nouvelle revue théologique*, mai 1923; *Mise au point, ibid.*, nov. 1923; F. Chassigny, *Le mysticisme catholique*, 1850; V. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, 25^e édit., 1888; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, 1900; *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, 1908; *La religion et la foi*, 1922.

V. Delbos, *Le mysticisme allemand, dans Qu'est-ce que la mystique? (v. Blondel)*; *La Mère Jeanne Deleoue, Reliquaire*, 1925; A. Diès, *Le cycle mystique. La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, 1909; Ch. Dombre, *Les grands mystiques et leurs directeurs, Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, janv.-mai 1925; P. Dudon, *Michel Molinos*, 1921; G. Dumas, *Comment aiment les mystiques chrétiens*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 sept. 1906; J. Durantal, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de S. Thomas*, 1918.

G. Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, 1923; A. Farges, *Les phénomènes mystiques*, 2^e édit., en 2 vol., s.d.; Th. Flournoy, *Une mystique moderne*, dans *Archives de psychologie*, Genève, mai 1915.

A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., 1927; R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol., Saint-Maximin, s. d.; du même, *La doctrine de sainte Thérèse. Caractères essentiels des états mystiques*, V. S., oct. 1922, p. 114-139; A. Gemelli, *L'origine subsciente dei fatti mistici*, Florence, 1913; W. Gerda, *Zur Phänomenologie der Mystik*, Halle, 1923; A. Godfernaux, *Sur la psychologie du mysticisme*, dans *Revue philosophique*, février 1902; A. Goix, *Les extases de sainte Thérèse*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, mai-juin 1896; M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, Munich, 1922; L. de Grandmaison, *L'élément mystique dans la religion*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 180-208; du même, *La religion personnelle, L'élan mystique*, dans *Études*, 5 mai 1913; Grégoire de Saint-Joseph, *La prétendue hystérie de sainte Thérèse*, Lyon, 1895; Gutierrez, *El misticismo ortodoxo en sus relaciones con la filosofía*, Valladolid, 1886.

Hahn, *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, dans *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, 1883; A. Hamon, *Jean van Ruysbroeck : sa doctrine mystique*, dans *Revue apoloétique*, 1 et 15 avril 1923; St. Harent, *La mystique d'après saint Thomas*, dans *Nouvelle revue théologique*, janv. 1925; Ch. d'Hellencourt, *De l'activité extérieure chez les mystiques chrétiens*, dans *Annales de phil. chrét.*, août 1911; W. E. Hocking, *The meaning of God in human experience*, Londres, 1922; R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain, son milieu, ses facultés, son œuvre*, 1922; G. Horn, *Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite*, R. A. M., juillet 1925; du même, *L'amour divin (Eros)* dans S. Grégoire de Nysse, *ibid.*, oct. 1925; X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIV^e siècle*, Eckart, Tauler, Suso. *État présent des problèmes*, Lucerne, 1922; Fr. von Hügel, *The mystical element of religion as studied in saint Catherine of Genoa and her friends*, 2 vol., Londres, 2^e édit., 1923; cf. *Annales de phil. chrét.*, février-mars 1909; Ét. Huguency, *La doctrine mystique de Tauler*, R. S. P. T., mars-avril, 1921.

Imbert-Goubeyre, *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes*, 2 vol., 1894; W. James, *L'expérience religieuse* (trad. Fr. Abauzit), 1906; Pierre Janet, *Une extase*, dans *Bulletin de l'Institut psychol. international*, 1901; du même, *Les médications psychologiques*, 3 vol., 1919; M. R. Jeuné, *Une mystique dominicaine, La vénérable Agnès de Langeac (1602-1634)*, 1924; F.-D. Joret, *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, Lille-Bruxelles, 1923; Juriu, *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique*, s. l., 1700; Klein, *Une expérience religieuse. Madeleine Simer, convertie et mystique, 1871-1921*, 1924; H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysticismus*, Mayence, 1900; E. Krebs, *Grundfragen der christlichen Mystik*, Fribourg-en-B., 1921; E. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, Saint-Maximin, s. d.

E. Lamballe, *La Contemplation, ou Principes de théologie mystique*, 1912; A. Leclère, *La psychophysiologie des états mystiques*, dans *Année psychologique*, t. xvii, 1911; S. Liegueux, *Une mystique de nos jours, S^r Gertrude-Marie, religieuse de la congrégation de Saint-Charles d'Angers*, Angers, 1911; H. Le Gouvello, *Une mystique bretonne au XVI^e siècle*, Armelle Nicolas dite la bonne Armelle, 1913; V. Lechdey, *Les voies de l'oraison mentale*, 1908; M. Lekcu, *Sur l'abus de la mystique*, dans *Nouvelle revue théologique*, nov. 1923; L. Le Leu, *La mystique chrétienne et sa psychologie générale*, dans *Annales de phil. chrét.*, août, sept., nov. 1906; du même, *La mystique et ses attaches ontologiques*, *ibid.*, août, déc. 1907; E. B. Leroy, *Interprétation psychologique des visions intellectuelles chez les mystiques chrétiens*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1907; J.-H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux* (trad. L. Cons), 1914; du même, *Psychologie du mysticisme religieux* (trad. L. Herr), 1925; Arrigo Levasti, *I mistici*, 2 vol., Florence, 1925; Linhardt, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*, Munich, 1924; É. Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. xiv, Quaracchi, 1921; M. Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, s. d.; S. Louismet, *Essai sur la connaissance mystique de Dieu*, Tours, 1922; du même, *Miracle et mystique*, Paris, 1923.

J. Mahieu, *Les travaux de Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, sur la théologie mystique*, R. A. M., oct. 1920; J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, 1924, contient, p. 259-266, des « indications bibliographiques »; du même, *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 145-162; du même, *Le problème de la grâce mystique en Islam*, *ibid.*, 1923, p. 244-292; L. Massignon, *La passion d'Al Hosayn-Ibn-Mansour, Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, 1922, 2 vol.; M. Masson, *Fénelon et Madame Guyon*, 1907; J. van Mierlo jun., *Hadewijch, une mystique flamande au treizième siècle*, R. A. M., juillet et oct. 1924; M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, 1920; H. F. Müller, *Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Munster, 1918; E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, 1901; P. Naval, *Theologia ascetica et mystica cursus*, 2^e édition latine faite sur la 3^e édition espagnole, Turin, 1925; R. A. Nicholson, *The mystics of Islam*, Londres, 1914; P. Nicol, *Une mystique bretonne au XVII^e siècle, Madeleine Morice (1736-1769)*, 1922.

J. Pacheu, *Introduction à la psychologie des mystiques*, 1901; du même, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, 1911; J. Paliard, *La connaissance, à la limite de sa perfection, abolit-elle la conscience?* dans *Annales de phil. chrét.*, déc. 1911, janv. 1912; L. Pastourel, *La doctrine mystique de S. Jean de la Croix*, *ibid.*, oct. 1912; L. Peeters, *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace, Bruges*, 1914; G. Picard, *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, R. A. M., janv. et avril 1923; H. Pinard, *L'étude comparée des religions*, 2 vol., 1922 et 1925; du même, *La théorie de l'expérience religieuse. Son évolution de Luther à W. James*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1921; Aug. Porlain, *Des grâces d'oraison*, 5^e édition, 1906; du même, *Journal spirituel de Lucie Christine (1870-1908)*, 1910 (non mis dans le commerce); P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4 vol., 1921-1928; J. B. Pratt, *The religious consciousness*, New-York, 1920; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 3 vol., Leipzig, 1874-1893; M. de la Puente, *A propos de mystique*, dans *Études*, 20 janv. 1900.

E. Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, 1896; L. Reybens, *Le sommet de la contemplation mystique*, R. A. M., juillet 1922, juillet 1923, janv. 1924; J. Ribet, *La mystique divine*, nouvelle édition, 4 vol., 1895-1903; L. Roure, *Le mysticisme et ses explications pathologiques*, dans *Études*, 20 juillet 1906; du même, *Autour du mysticisme catholique*, *ibid.*, 5 août 1906; L. de San, *Étude pathologico-théologique sur sainte Thérèse*, Louvain, 1886; A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu... d'après les grands maîtres de la spiritualité*, 3^e édit., 1921; du même, *L'état mystique, sa nature, ses phases, et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, 2^e édit., 1921; du même, *L'oraison d'après sainte Jeanne de Chantal*, V. S., nov. et déc. 1925; Ch. Sauvé, *États mystiques*, appendice à *L'homme intime*, 2^e édit. s. d.; J. Segond, *La prière*, 2^e édit., 1925; du même, *Intuition et amitié*, 1919; J. de Séguier, *Une doctrine mystique « traditionnelle »*, dans *Études*, 20 oct. 1908; cf., *ibid.*, 5 janv. 1909; A. B. Sharpe, *Mysticism. Its true nature and value*, Londres, 1910; M. Souriau, *Le mysticisme en Normandie au XVI^e siècle*, 1923.

M. de la Taille, *L'oraison contemplative*, dans *Recherches de science religieuse*, 1919; Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, t. II, 1924; H. Teissier, *Le sentiment de l'amour d'après saint François de Sales*, 1912;

E. Thamiry, *Le mysticisme de S. François de Sales*, Arras, 1906; Théodore de Saint-Joseph, *Essai sur l'oraison selon l'école carmélitaine*, Bruges, 1923; G. Thériv, *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart*, V. S., 1924-1926; H. Thurston, *Some physical phenomena of mysticism*, dans *The Month*, 1919-1921; du même, *Pithiatism otherwise called hysteria, some reflections on a notable factor in mystical experience*, *ibid.*, 1923; A. Touroude, *Lettres adressées au P. Hahn à l'occasion de son mémoire*, 1885; G. Truc, *La grâce*, 1918; du même, *Les mystiques espagnols*, s. d.

E. Underhill, *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, 5^e édit., Londres, 1914; Fr. Valentin-M. Breton, *La spiritualité chrétienne ramenée à son fondement*, dans *La France franciscaine*, juin 1925; Edm. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Munster, 1917; *Le cardinal Nicolas de Cusa (1401-1464) : l'apogée de la pensée*, Paris, 1920; G. J. Waffelaert, *L'union de l'âme aimante avec Dieu... d'après la doctrine du bienheureux Ruusbrouck* (trad. R. Hoornaert), 1916; J. Wehrle, *La vie et la doctrine de saint Jean de la Croix*, dans *Qu'est-ce que la mystique?* 1925; J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, 5^e édit., Paderborn, 1921.

A. FONCK.



BX 841 .D68 v.10 SMCR

DICTIONNAIRE DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE :
AKA-8015 (MCAB)

**St. Michael's College
Library**

REFERENCE

**Not to be taken
from this room.**



